

בעזרהי"ת

# תורת האדם לאדם

## קובץ תורני במצוות שבין אדם לחבירו

קובץ ה'

יוצא לאור ע"י

מכון תורת האדם לאדם

עידה"ק צפת ת"ז

אדר תשס"ד



מכון לחקר הלכות שבין אדם לחבירו והספיקו

## חכמות בחוץ תרונה

נשמח לפרסם בעזרה חידושי תורה שיהיו ראויים לעלות על שולחן מלכים – רבנן, בהלכה ובאגדה בנושאים של "בין אדם לחבירו" (שאינם בממון) מכתבים למערכת מתקבלים בדואר ובפקס הרשום מטה. הרוצים לפרסם מאמר יצרפו נא תמצית בתחילת המאמר. נא לשלוח בדיסקט מחשב במידת האפשר.

כתובת המערכת:

מכון "תורת האדם לאדם"

מאור חיים 5/65, צפת, 13440

טלפקס: 04-6970825

### לכל המעונינים!

ניתן להזמין את ספרי המכון בטלפקס: 04-6924610

"בין אדם לחבירו" / כרך א' לא תשנא את אחיך בלבבך,  
כרך ב' לא תקום ולא תטור

"תורת האדם לאדם" / קובץ תורני עיוני במצוות שבין אדם לחבירו,  
כרכים א-ה

קונטרס "השנאה והחינם" / דיני שנאה ושנאת חינם,

קונטרס "הנקמה והנחמה" / דיני נקימה ונטירה

© 2004

כל הזכויות שמורות

תורת האדם לאדם (ע.ר.)

סודר בתוכנת "תג", דפוס "חמד" ירושלים

קובץ זה מוקדש  
לעירי לוי נשמות

הר"ר בנימין ב"ר מנחם מנדל ז"ל  
הר"ר יו"ט חנניה ליפא ב"ר מרדכי הלוי ז"ל  
מרת אסתר ב"ר יצחק משה ע"ה  
הר"ר מנחם מנדל ב"ר מרדכי ז"ל  
מרת הניא ב"ר יצחק אייזיק ע"ה  
הר"ר גרשון ב"ר מנחם מנדל ז"ל

על ידי יקיריהם

הר"ר חיים ראובן (פרידמן) הי"ו  
ב"ר מנחם מנדל ז"ל  
ומשפחתו  
טינק, ניו ג'רסי

מרת רחל מלכה (פרידמן) תחי'  
ב"ר יו"ט חנניה ליפא ז"ל  
אשת ר' בנימין ז"ל  
ומשפחתה, מונטריאל

עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר

# זאלה יעמדו על הברכה

הר"ר מרדכי חפ"ן הי"ו  
ורעיתו מרת יהודית תחי'

ובניו

הר"ר יהונתן דוד חפ"ן הי"ו

פטרון המכון

ורעיתו מרת דינה תחי'

הר"ר חיים ישראל חפ"ן הי"ו

ורעיתו מרת רחל תחי'



יתן להם ה' להמשיך בהחזקת התורה  
מתוך נחת שמחה ובריאות  
הם וכל משפחתם

## תוכן הענינים

בשער

### קול קורא / חיוב התוכחה בזמננו וההזדמנות המיוחדת שנוצרה . . . . . 15

15 "מאמר התוכחה" לרב אהרן הכהן זצ"ל התן ה"חפץ חיים"

18 מהקדמת "מצות התוכחה" לרב מאיר הכהן קפלן זצ"ל

23 מהקדמת "עבותות אהבה" הרב משה נוימן והרב מרדכי בכר שליט"א

### משנאיך ה' אשנא / שנאת הרשעים לעומת מצות התוכחה . . . . . 29

קונטרס: "תירוצים עצומים על קושיא עצומה"

תמצית התשובות שנתקבלו על הקושיא העצומה שנתפרסם בקובץ ד'

פרק א: התשובות הפשוטות 31 / פרק ב: השנאה לחוטאים אחד בפה ואחד

בלב 44 / פרק ג: השנאה באה אחרי תוכחה כדין 55 / פרק ד: משמוש הגבולות,

התוכחה והשנאה בשורשם אחד הם 66 / פרק ה: חוטא שמצוה לשנאותו

ממילא אין חיוב להוכיחו 77 / פרק ו: הגבלת השנאה על פי יסוד ה"תומים"

וה"חות יאיר" 88 / פרק ז: שנאת הרשעים אינה שנאה גמורה, תוס' פסחים

99 / פרק ח: "התירוץ הנבחר" – שנאה שהיא אהבה באמת, וחילוק בעומק

השנאה 111

נספח:

שנאת הרשעים ומצות תוכחה, הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

107 / שנאת הרשעים לעומת מצות תוכחה, הרב אליהו בחבוט 108 / בדין

שנאת הרשעים, הרב חגי חוברת 114

### תנו רבנן / חידושים ובירורי הלכה מתלמידי וחכמי דורנו . . . . . 127

קונטרס ערבות ותוכחה

129 הרב יוסף ישראלזון עם פסקי הגר"ש אלישיב שליט"א

139 הרב אברהם ויינפלד זצ"ל מצות אהבת הגר לדעת הרמב"ם

142 הרב אברהם ויינפלד זצ"ל אמירת שקר להכחיש שמועת לשה"ר

147 הרב רפאל וילגר מדבר שקר תרחק

165 הרב חיים יצחק קפלן כיבוד אב ואם כמצוה ב"א לחבירו

173 משה לוי בענין ארור מכה רעהו בסתר

178	הרב משה מיירניק	לשון הרע באפי מרה
187	הרב אריאל חיון	לא תשא שמע שוא
194	הרב ישראל דרזי	בגדר ביטול עשה דואהבת
199	הרב יחיאל נוימן	המצוה לדון לבק זכות
215	הרב יצחק צבי אושינסקי	עדות שונא על שנוא
223	.....	<b>והשבות אל לבבך / אגדה ומוסר</b>
225	הרב יונתן דוויד שליט"א	בענין לאו דלא תחמוד
228	הרב משה הכהן שפירא	אחדות כקנין תורה
231	.....	<b>מתורת המכון / חדש וחיידוש במכון תורת האדם לאדם</b>
233	.....	מאמר הבהרה: "כמוך – לא פחות ולא יותר"
235		פרק א: "נוהגים כבוד זה בזה" – מכט הלכתי
245		פרק ב: קהל עמים – ישראל, עם מחולק אך לא מפורד
255		פרק ג: השבונות מצרים – היצר המתנגד ל"כמוך"
264		פרק ד: מלאכים בלי כנפים
270	.....	<b>שיחות האדם לאדם</b>
270		שיחה א: שיחתן של עבדי אבות
273		שיחה ב: "בוקר טוב הרב קורח!"
275		שיחה ג: ...לבלתי רום... ולבלתי סור
278	.....	<b>שקלא וטריא / מכתבים ותגובות</b>
293	.....	<b>מפתח ענינים מפורט</b>





## מדוע המצוות שבין אדם לחבירו הן כ"כ מובנות?

### גם גנבים גם נגנבים

וכעת כמה מילים של מחשבה על המצוות שבין אדם לחבירו בכלל והיחס בינן לבין המצוות שבין אדם למקום.

למה דוקא המצוות שבין אדם לחבירו הן כל כך מובנות מאליהן לשכל האנושי לעומת המצוות שבין אדם למקום, שרבות מהן אינן נתפסות בשכל האדם? ועוד שאלה דומה, למה באמת אין 'חוקים' בין המצוות שבין אדם לחבירו? היינו שאנו לא מוצאים שום צווי שאין בה טעם, בין מצוות אלו כפי שאנו מוצאים רבות בתחום בין אדם למקום. ולדוגמה: ביצוע פעולות מסוימות – מגזירת הכתוב – כשבני אדם נפגשים לאחר זמן רב או בעת ריצוי על פגיעה. ננצל את ההזדמנות להעמיק ההבחנה בין שני סוגי המצוות וההבדל שביניהן.

ההבדל הוא מהותי. במצוות שבין אדם למקום תופס האדם רק צד אחד בענין והצד השני הוא "המקום" - השי"ת. אנחנו מצוים לעשות או להימנע מפעולות מסוימות, אולם אין לנו מושג כל שהיא מה ואיפוא נפעל כתוצאה מפעולות שלנו.

שונות ומיוחדות הן המצוות שבין אדם לחבירו שזכינו להיות משני עברי המיתרס, בשני צדדי האירוע. בני האדם הם הגנבים והם גם הנגנבים. הם הרוצחים והם גם הנרצחים... מסתבר שזוהי הסיבה העיקרית למה אנו מטיבים להבין ולחוש את הרוע שבעבירות אלו. התחושה המרה של נגב והפחד הסמוי מלהגיע לידי כך מתעורר בנו כל אימת שמדובר בגניבה. כיוצא בזה התחושה המרה של נפילת קרבן ללשון הרע כרוכה יחד עם האיסור של לשון הרע, או כל פגיעה אחרת. מכאן ה"הבנה" הטובה כל כך בערכן וחשיבותן של המצוות שבין אדם לחבירו. אין ספק שאלמלא היינו משני עברי המיתרס, ההתייחסות שלנו למצוות הללו היתה שונה לגמרי.

### חסר הצד השני של המטבע

בידינו להוכיח קביעה זו בכמה טיעונים בעז"ה.

♦ ההיסטוריה מלמדת שאנשים שהצליחו להשתחרר מתחושת "נפגע" וחיו באשליה שהם בלתי פגיעים, כגון מלכים אדירים ושליטים למיניהם, איבדו כל הרגש לממון הזולת ואף לחייו. גזר דין הוצאה להורג בהינף אצבע היתה אצלם דבר שבשגרה בלי שום נקיפת הלב, וזאת – בין השאר – משום שאבד להם תחושת הצד השני, הצד של הנפגע.



♦ בפגיעות הדקות שבין אדם לחבירו מורגש הדבר יותר. קחו לדוגמא דיבור לשון הרע. אלמלא **חשנו** את הנזק שבדבר ולא היינו בפחד מתמיד שמא ניפול בעצמנו קרבן ללשונות רעות, לא היינו מוצאים שום טעם לפגם בבילוי נחמד ונעים זה של רכלנות. ברוב למדנותנו אף היינו קובעים שמצות "לא תלך רכיל" גזירת הכתוב היא, מאת הבורא יתברך, כמו מאכלות אסורות וכיו"ב. ה"חפץ חיים" זצ"ל בספרו רגיל להקיש בין נפגע לפוגע, כדי לשכנע אותנו להמנע מסוגים מסוימים של לשון הרע וטוען בערך כך – "האם רצית שעליך יאמרו כך וכך?". חכמינו ז"ל כבר רמזו ליסוד זה בקביעתם הידועה "**זעלך סני** לחברך לא תעביד" (שבת לא.), ולא סתמו "הזהר מלפגוע בחבריך" או כיו"ב.

♦ דוגמא נוספת משמש הלאו של "אונאת דברים". האדם בטבעו הנהנה "לדקור" בחוד לשונו והוא רווה מכך נחת רב. רק כשהוא מרגיש על בשרו טעמה של "דקירה" הגונה ו"אוכל את לבו" כמה ימים, או אז מתחיל לקלוט את הרשעות שבאונאת דברים ובהתבדחות על חשבון הזולת.

♦ הדבר בולט במיוחד אצל ילדים קטנים. כשהפעוט לומד להכות באגרופ ולהטעים את בני גילו מנחת זרועו, אין מאושר ממנו. מנסה הוא את תגליתו בכל הזדמנות, עד שהוא מתחיל לספוג מנחת זרועם של אחרים. רק אז מבין, לאכזבתו, את חסרונה של אלימות פיזית ושאיין בה האושר שהוא ראה בה בתחילה.

יתכן מאד שקיין נידון כשוגג ברציחתו וקיבל עונש גלות בלבד אף שהיה מזיד גמור – כתיאור חז"ל במדרש – הכל בגלל שהיה חסר לו תחושת הנפגע ולכן עדיין לא קלט את עומק הרשעות שברציחה. ודוקא ע"י עונש 'נע ונד' כשהוא עצמו חי בפחד מוות תמידי [ראה בפרשה, ובסוף באמת נהרג ע"י למך נכדו] למד את הלקח בצורה יסודית כמה איומה היא הרציחה.

## שביל שורץ נמלים

נמחיש את הדברים בבהירות יתר ונשאל שאלה: איך אנו עוברים בשביל השורץ נמלים, האם אנו מדלגים ומקפצים כדי ששום נמלה לא תיפגע? התשובה: לא ממש. הרי אין אנו מחויבים בדבר... נמלה יותר, נמלה פחות, מאי נפק"מ?

**עתה נדמיין שאנחנו בעצמנו הפכנו לנמלים לתקופה מסוימת!** נגיד חודש. אנו עמלים קשה ובזריזות אופיינית, סוחבים מה שיותר גרעינים לחור. משתתפים בכריית החורים והמחילות ובכל החיים הציבוריים הנמליים. אנו חיים את צערם (השתתפות בהלוויות ל"ע) ושמחים בשמחתם. בקיצור אנו

חיים חיי נמלים מלאים ושלמים... אחרי חודש אנו חוזרים להיות בני אדם.  
**איך אנו עוברים כעת בשביל שורץ נמלים!!!**

ההבדל פשוט, כעת אנו מרגישים כבר גם את הנמלים ויש לנו את הצד השני, הצד של הנפגע, דבר שהיה חסר לנו בהתחלה.

מעתה, נחזור גם לשאלה השנייה – למה אין גזירות הכתוב בתחום בין אדם לחבירו? התשובה מובנת היטב. הרי האמת היא שכל המצוות כולן הן גזירות הבורא ברוך הוא וכל התורה כולה מורכבת מחוקים. אלא שחלק מהחוקים אנו זוכים להבין [לפי הפשט] ואנו מכנים אותם "משפטים". ובעיקר, המצוות שבין אדם לחבירו, היות וכל התמונה [הגשמית] נגד עינינו ואנו רואים ואף חשים על בשרינו את הנזק היוצא מעבירות כמו רציחה, גניבה, הכאה, אונאה, עינוי אלמנה וכו'. לא פחות מכך אנו רואים ומרגישים את התועלת והטובה במצוות עשה כמו צדקה וחסד, פריקה וטעינה, השבת אבידה, השבת העבוט וכו', שהרי שני הצדדים לפנינו – הפוגע והנפגע, המטיב ומקבל הטובה.

מה שאין כן במצוות שבין אדם למקום, יש לנו רק צד אחד, צד הפועל, ואין אתנו יודע כלום בצד הנפעל כביכול ולכן בערים אנחנו ולא נדע ענינן של המצוות ואנו מכנים אותן "חוקים". אדרבא, ה"חוקים" שבין אדם לחבירו מלמדים על הכלל כולו, על כל שאר החוקים שבתורה, שבאמת אינם אלא "משפטים" המובנים היטב. ורק אנחנו, קרוצי חומר, מחוסרים הבנה היות שחסרה לנו הראייה הכוללת, המקיפה את כל המצוה.



כאן המקום להכיר תודה ולהביע הערכה למשפחה מיוחדת של מוקירי ותומכי תורה. משפחת פרידמן החשובה הי"ו, מונטריאל, קנדה – מינק, ניו ג'רסי, עומדת לימיננו מאז ומתמיד ועוזרת להוציא לפועל התכניות הטובות והיפות הנרקמות במכון תורת האדם לאדם. יאכלו עניים הללו וישבעו מפירותיה של המצוה בעולם הזה בשמחה ובנחת והקרן תהיה קיימת להן לעולם הבא. אמן.

נפרוש כפינו אל ה' בתפילה, כשם שזיכה אותנו עד הלום כך וביתר שאת יזכנו להמשיך להרחיב ולשכלל, ויתבררן מילי דבין אדם לחבירו בבי מדרשא. והעיקר, שהמילים הללו יתורגמו לשפת המעשה. ההתחשבות בזולת ועדינות הנפש שמצוות אלו מביאות תהיינה ניכרות עלינו על כל צעד ושעל - אכיה"ר.

אדר תשס"ד, עיה"ק צפת ת"ו

צבי וינברגר                      ברוך חפץ

# מצות תוכחה

---

קטעים מובחרים ומלהיבים

מגדולי ישראל

הקוראים

לקיים מצות תוכחה בזמנינו

---

## קול קורא

---

דברים כדרבנות מגדולי ישראל

# מבוא

## ודבר אלקינו יקום לעולם

קול קורא, במדבר, פנו דרך ה'... קול אומר קרא, ואמר מה אקרא,  
כל הגשר חציר וכל חסדו כצין השדה... יבש חציר נבל ציץ ודבר  
אלקינו יקום לעולם: (ישעיה מ' ג-ח)

הקול קורא ומכריז. **קרא!** קרא גם אתה, הרם קולך בעקשנות ובעקביות... ודבר אלקינו יקום לעולם! בעצם הכוונה כאן לתוכחה. תוכיח! זהו הנושא הפעם במדור "קול קורא". **חיוב התוכחה בזמנינו.** החיוב החל על כל אחד ואחד מאתנו להוכיח, להזכיר, ללמד ולעמוד בפרץ.

פתחנו עם דבריו החוצבים של הרב אהרן הכהן זצ"ל, חתנו של הכהן הגדול ה"חפץ חיים" זצלה"ה, ב"מאמר התוכחה" שלו. דבריו הנכוחים והחשובים מצד עצמם, מקבלים משנה תוקף בהיותו חתנא דבי נשיאה, שהה במחיצתו הרבה, סייע לו בעריכת חיבוריו הקדושים ואף דולה ומשקה מאמרותיו. בהקדמתו לספר של רבי אהרן "עבודת הקרבנות" מעיד עליו ה"חפץ חיים" שהוא "ירא אלקים באמת וצדיק במעשיו".

שני לו, כמה מילים מהקדמת הספר "מצות התוכחה", ספר גדול בכמות ובאיכות על גדרי מצות תוכחה ודיניה. הספר וגם מחברו הרה"ג ר' מאיר הכהן קפלן זצ"ל לא זכו להתפרסם כדבעי באהלי תורה, תלמיד חכם מיוחד זה הקדיש פרק נכבד מחייו לברר וללבן מצות התוכחה ולדבריו משקל מיוחד.

\* \* \*

הנה ימים באים נאנם ה' אלקים והשלחתי רעב בארץ. לא רעב  
ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה': (עמוס ה יא)

מול עינינו המשתוממות מתחילה הנבואה להתגשם, תופעת הצמאון לדברי ה' והחזרה בתשובה שבעקבותיה, מתרחבת ומעמיקה, ועדיין היד נטויה. אם פעם התווכחו הפוסקים "אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחה", הרי שהיום עומדים בתור כדי להתקבל לסמינרים ולישיבות כדי לשמוע את דברי ה'. אין ספק שחובת התוכחה מקבלת משנה תוקף ומשנה זוהר בימינו. עובדא משמחת זאת באה אף לידי ביטוי ב"קול קורא" שלפניכם.



## מאמר התוכחה

מאת הרב אהרן הכהן, חתן ה"חפץ חיים" ז"ל

נדפס בסוף ספרו "זכרון יוסף", וילנא תרפ"ד

### פתיחה

אדמו"ח שליט"א (ה"חפץ חיים" זצ"ל) היה אומר, כשאדם רוצה להוכיח את חברו על איזה דבר שעשה שלא כהוגן, הן במילי דשמיא והן במילי דעלמא, הוא צריך להוכיחו בלשון רך ובדברי נועם ויזהר מאד שלא להביא את חברו לידי נצחנות, מפני שאם יוציא אותו ע"י תוכחתו מגדרו ויכריחו להתעקש, אז ח"ו אין שכינה חשובה כנגדו, וכיון שבא לכלל ניצוח אז רצונו משחדו לעבור על כל זדון בשאט נפש ולא לשוב מפני שום דבר, הן מה ששייך למדת הדרך ארץ והן מה שנוגע לחבירו בנפשו.

ומפני שבזמן האחרון הולכת ונעשית מצות התוכחה לענין הדורש שימת לב וחריצות יותר ויותר (לפנים היה על פי רוב התוכחה נשמעת רק על חטאים קלים והמוכיח היה נוהג להעיר את חברו בידידות על מה ששגג, ודבריו היו נכנסים בלבו, אבל לא כן הדבר בזמננו אשר המוכיח ומקבל התוכחה המה שני סוגי אנשים שונים והדברים שעליהם צריכים להוכיח המה גופי עוונות ח"ו ויש בהם כדי להוציא את המוכיח מגדרו שידבר דברים קשים, ואז ח"ו יכולה תוכחה כזו להביא רק הפסד ולגרום שחבירו יחטא עוד יותר).

וכל בר דעת איננו יכול בימינו להשתמט ממצוה זו בטענה שהיא שייכת רק לרב ולראשי העדה, מפני שהיום כולם רואים בחוש שרב יכול להשפיע רק באופן כללי, אבל עיקר התוכחה כבר נכנסה לרשות הרבים, וכל יהודי חרד לדבר ה' יכול להשיג השפעה רבה בין קרוביו וידידיו הן על הנהגתם בכלל והן בתיקון הפרט.

**ודברי אמת של אדמו"ח שליט"א** (ה"חפץ חיים" ז"ל) מה שאמר שמצות תוכחה צריכה לימוד, בימינו אנו על אחת כמה וכמה שהתוכחה צריכה לימוד ודעת איך להשתמש בה. על כן אמרתי לברר את ענין התוכחה מעט ולהביא איזה דוגמאות מחז"ל לדעת איך להתנהג בענינים שונים.

**מצות תוכחה** היא מצות עשה מן התורה כדכתיב (ויקרא יט יז) הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. והכוונה של זו המצוה היא ענין הטבה עם חבירו ברוח, ההפך מלא תשנא וגו'. וענפים של מצוות הרבה נכללים במצוה זו, כגון המצוה של ואהבת לרעך כמוך, וכי ימוך אחיך והחזקת בו – שמצות החזקה היא לא פחות בוכי ימוך ברוח מאשר בוכי ימוך בגשם, צדק צדק תרדוף – ואין רדיפה אחר הצדק יותר טובה מאשר לשרש את החטא מלב השני. ועל כן אם אדם רואה איך חבירו עושה דבר שלא כשורה הוא מחוייב להוכיח, ואין חילוק בענין התוכחה בין שהוא קרובו או רחוק לו, בין איש פשוט לאיש נכבד.

וכן הטענות הנשמעות היום מפי אנשים שונים שאין אדם צריך להתערב בעניני חבירו הפרטיים ומכש"כ בעניני איש שאיננו מכירו כלל וכלל, ושזה כנגד הנימוס ודרך ארץ, כל אלו בהבל יסודן\*. וזה דומה כמו אחד היה אומר איזו רשות יש לי לקיים מצות פריקה עם אדם הרובץ תחת משאו והלא לא הכרתיו מעולם ולא נתתי לו אפילו שלום. מפני שבמקום שיש הטבה עם חבירו שם לא שייך נימוס חיצוני, מפני שזו למעלה מהנימוס. וכבר אמרו חז"ל (בבא מציעא לא.) הוכח אפילו מאה פעמים משמע, תוכיח, אין לי אלא רב לתלמיד תלמיד לרב מנין תלמוד לומר הוכח תוכיח. ואם כן אנו רואים שאפילו תלמיד לרב שהוא מחוייב בכבודו הן על פי מצות התורה והן ע"י מדת דרך ארץ, ואחד מעניני הכבוד הוא שלא להתערב אפילו בתוך דברי רבו, ואף על פי כן התורה מחייבת אותו להתערב בעניני רבו הפרטיים לאין שיעור, אפילו מאה פעמים.

ויש אנשים שאינם מוצאים עוז בנפשם להוכיח את חבירם בתקופתנו שירדה פלאים ואומרים בלבם איך יכולים אנחנו ללכת בגדולות להוכיח את השני על דא ועל דא בזמן שהזלזול למצוות ה' וההפקרות כל כך מתרבים ר"ל, ומתוך טענה זו המה מרשים עצמם לחשות אפילו על זדונות גדולים הנעשים לעיניהם, והכל ע"י הטענה מה יש לעשות ולפעול בזמן הנורא ההוא.

אבל מחשבות כאלו המטמטמות את נפש הישראלי מלהתריע על העון כבר אנו מוצאים בדור החורבן והנביא מקונן עליהם. אמרו חז"ל (שבת

---

\* הערת המערכת: יש לציין לשיטת הפוסקים על פי "ספר חסידים" שמצות תוכחה היא דוקא "איש את אחיו שלבו גס בו אבל אם היה איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו אין להוכיחו". מגן אברהם סי' תר"ח, שו"ע הרב או"ח סי' קנ"ו אות ז, וב"ביאור הלכה" סי' תר"ח.

קיט) אמר רב עמרם בריה דר"ש בר אבא אמר רב חנינא, לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה, שנאמר (איכה א) היו שריה כאילים לא מצאו מרעה, מה איל זה ראשו של זה בצד זנבו של זה אף ישראל שבאותו דור כבשו פניהם בקרקע ולא הוכיחו זה את זה וכו'. שגם בדור החורבן היו בעלי התוכחה בבחינת ראשו של זה בצד זנבו של זה, שראו את עצמם מסוככים בפחיתות וחטא עד שנפלו ברוחם ולא הרהיבו בנפשם לבוא בטרוניא עם השני ולהעמידו על הדין והאמת.

ועל כן מי שהוא בעל נפש איננו צריך ליפול לידי יאוש ח"ו ולכבוש את פניו בקרקע שעל ידי עון זה חרבה ירושלים תו"ת, אלא צריך לחשוב תמיד על קדושת התורה ומצוותיה שאין להן תמורה, וכי רבים וכן שלמים נאמנים לה' ולתורתו, וענינים קדושים ונשגבים מאד עומדים בתקופתנו על הפרק, זמן של חבלי משיח ואתחלתא דגאולה. ובזכות מצות תוכחה זו יחיש השי"ת בנין עיר הקודש על תלה כיון שע"י חטא זה נגרם חורבנה, כן תיקון עון זה ימהר ויחיש בנינה בב"א כי מידה טובה מרובה ממדת פורענות כידוע.

ואמרו חז"ל (יבמות סה) אמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר שמעון כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע (דכתיב הוכח תוכיח, להוכיח מי שמקבל הימנו, רש"י) כך מצוה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע וכו', היינו בדבר שמדרבנן, כמו שאמרו חז"ל (ביצה ל) הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין הני מילי בדרבנן אבל מדאורייתא לא. ועיין ברמ"א (שו"ע או"ח סימן תר"ח סעיף ב') ודוקא שאינו מפורש בתורה אע"פ שהוא מדאורייתא אבל אם הוא מפורש בתורה מוחין בידם. ומסיים השו"ע ואם יודע בבירור שלא יקבל ממנו לא יאמר ברבים להוכיחו רק פעם אחת, אולי ישמעו או כדי שלא יהיה להם פתחון פה, ומכאן ואילך כשם שמצוה לומר דבר שאינו נשמע (משנה ברורה). **ושמעתי מאדמו"ח שליט"א** שזה הכלל שייך רק כשמוכיח ביחיד אבל כשמוכיח ברבים הכלל ליתא, דברבים אי אפשר שדבריו לא ישמעו אפילו לאחד מהם.

והעצה לזה, אחרי שמצות התוכחה היא חיוב גדול אפילו עד מאה פעמים לכן לא צריך אדם להתרשל להוכיח. וזה צריך להיות באופן שהשני לא ירגיש מדבריו שחושבים אותו לרשע ח"ו, מפני שתוכחה כזאת מרחקת את האדם עוד יותר מן הדרך הנכונה (כמו שביארנו בפתיחת הפרק), ודבריו יהיו רק בנחת ובדברי נועם, וכבר אמר החכם מכל אדם דברי חכמים בנחת נשמעים (קהלת ט יז), ומענה רך ישיב חימה (משלי טו א).

ומצות התוכחה היא אפילו על דבר קל, כמו שאמרו חז"ל (ברכות לא) אמר ר' אלעזר הרואה בחבירו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו, אפילו על דבר שהוא רק אינו הגון כבר שייך תוכחה. ובע"ה רבים מהחרדים לדבר ה' מתרשלים להוכיח בזמן הזה על דברים הרבה, אבל עכ"פ צריך אדם להזהיר את חבירו מעוונות שהחמיר בהן הכתוב מאד והגדיל את העון, היינו מי שעושה את העון ביד רמה, והתרגום בריש גלי. שכיון שעשה עבירה קטנה ביד רמה בפרסום, נכפל אז העון נורא מאד כדכתיב (במדבר טו ל) והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה.

ומה אם אמרו חז"ל שהמקיים נפש אחת מישראל בגשם הוא חשוב לפני הקב"ה כאילו קיים עולם מלא, על אחת כמה וכמה מי שהציל נשמתו של ישראל מחטא, שכבר אמרו חז"ל המחטיא את חבירו גדול חטאו מן ההורגו. על כן מי יוכל לשער גדול המצוה של מי שמזכה את חבירו להשיבו מעון שהוא בודאי קיים עולם מלא. ואין לשער גדול המצוה והשכר של אלו המחזירים את אחרים לשוב בתוכחתם. ואמרו חז"ל על הפסוק אם תשוב ואשיבך לפני תעמוד (ירמיה טו ט), אם תשוב ישראל למוטב בתוכחתך ואשיבך אלי ולפני תעמוד (רש"י ב"מ פה. ד"ה אם תשוב).

ועל כן אנחנו רואים שבמצות תוכחה צפונה עוד סגולה נפלאה להשיג סייעתא דשמיא ללכת בדרך ה' שהקב"ה בעצמו משיב את המוכיח אליו, בבחינת מידה כנגד מידה, אתה השתדלת לזכות את חברך על כן אשיבך ולפני תעמוד.

ועתה הוא עת לעשות לה' ויוכל כל אחד מישראל לזכות על ידה כאחד מגדולי הצדיקים אנשי השם, כי עת מלחמת הדת התקופה הזו, ועל זה כתוב (מלאכי ג טז) "אז נדברו יראי ה' איש את רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחושבי שמו", (אפילו מי שהיה במדרגתו רק מיראי ה' יגדל אז מדרגתו אשר יחשב לחושבי שמו שהיא מדרגה גדולה מאד, **מאדמו"ח שליט"א**). ודוקא אז ר"ל שנתרבו פורצי הדת על כל פינה ויפגשו בכל צעד פורקי עול, אז מי שנתחזק על שמירת הדת יחשב כל אחד לעם סגולה. ואיתא בחז"ל (ויקרא רבה אמור פ' כ"ז) אמר ר' ירמיה ב"ר אליעזר עתידה בת קול להיות מפוצלת בראשי ההרים ואומרת כל מי שפעל עם א-ל יבוא ויטול שכרו שנאמר (במדבר כג) "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל א-ל" וגו'.

**אהרן הכהן, חתן ה"חפץ חיים" שליט"א**





### כעין דברים אלו מצאנו למחבר ז"ל במק"א:

לא תשנא את אחיך בלבבך, היינו שלענין השנאת אדם אתה צריך להתרחק מזה כל עיקר אפילו בלבבך, כאילו היה אחיך שאי אפשר לשאת עליו בשום אופן טינא ושנאה בלב, כמו כן אתה צריך להרגיש לגבי השני כאילו הוא אחיך ממש ולשרש ע"י הרגשה זו כל נצר שנאה מלבך. אולם בזה הזמן אינך צריך לחפות על מעשיו הבלתי ישרים מטעם שיחשב לך כאחיק ו"אהבה מקלקלת את השורה", לא כן הדבר, אלא "הוכח תוכיח את עמיתך", כי אינך רשאי להתעלם בזה אלא מחויב אתה דוקא מטעם שהוא "עמיתך", חברך הבא אתך בקשרים ובחיי יום יום, להוכיחו ולהראות לו דרכו הבלתי נכונה למען ישוב ממנה. ודברייך יפעלו עליו מטעם שהוא עמיתך ו"אין אדם רואה חובה לעצמו", לזאת ירגיש בתוכחתך וישמע לדבריך.

אולם בתנאי אחד תהיה לתוכחתך תועלת ותקלע את המטרה הרצויה, ש"לא תשא עליו חטא", היינו שלא תפנה אליו בתוקף ובטענה כאילו עבר בזה על איזה עון, כי עי"ז תקשה את לבבו והתריס כנגדך דברים קשים להצדיק עצמו, ובוזה לא תעלה ארוכה לאולתו, אלא תוכיחו בדברים רכים הראויים להתקבל על הלב ותסביר לו כי אך משגה הוא אתו ו"אין אדם בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", ועל ידי כך תמריצו לחזור לטוב, עכ"ל.

"ביאור על התורה" לר' אהרן הכהן ז"ל, פרשת קדושים עמ' 130

### דברי בעלי בתים עושים פירות

זאת המצוה [תוכחה] מוטלת על כל ישראל, לא כמו שסוברים רבים מעמי הארץ שלא נתנה מצוה זו אלא למי שהוא חכם העיר - לא כן הדבר - אלא כל בר ישראל חייב להוכיח את חבירו בראותו שעובר עבירה או שנמנע מלקיים מצוה. ויותר יגדל החיוב על שאר עמא, שדבריהם עושים פירות יותר מדברי החכם. שאם יוכיחנו החכם יאמרו - חכם הוא, הוא חסיד ומי יוכל לעשות כמעשיהו. אם היינו כולנו כמותו היה בא המשיח, כאילו ביאת המשיח הוא דבר בלתי אפשר על ידינו. ועוד, שהחכם אינו מצוי תדיר אצל עמי הארץ ואינו רואה מעשיהם, לא כן חבירו הרגיל אצלו.

"פלא יועץ" - ערך "תוכחה"

הנסיון יגיד שדברי ה'בעלי בתים' נשמעים יותר מדברי הרבנים... ובפרט לענין חילול שב"ק צריך [-הרב] סיוע מהבעלי בתים, שהנסיון יגיד שאומרים לרב אתה נוטל שכירות ויש לך פנאי משא"כ אנחנו מוכרחים לעמול על פרנסה, משא"כ הבעה"ב אומר לו גם אני כמוך ומ"מ אני שומר שבת קודש, הוא יכול יותר להוכיחו...

"נועם התוכחה" לרה"ג אליעזר ווישניאק ז"ל, פעטרקוב תרצ"ד, עמ' 79

# מצות התוכחה

מאת הרב מאיר הכהן קפלן ז"ל

מתוך הקדמתו לספרו "מצות התוכחה"  
ירושלים תשי"א

...המצוה הזאת – מצות התוכחה – גלומה בתוכה כל תרי"ג מצוות התורה כי כל מצוה ומצוה שירדה לעולם ירדה כרוכה עם מצות התוכחה עליה. זאת היא המצוה אשר מכילה בתוכה הערך הכי יקר בתורה. השם יתברך ציוה עליה שדבר התורה ישמע בחלל העולם, ישמע בחוצות ורחובות מתחילת גבול ישראל עד סופו. המילה הקדושה, הציווי הקדוש ינסר באויר ישראל 'הזהרו והזהרו אל תעברו על שום ציווי' וכי כך וכך הוא נגד רצונו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

"צדיקים מגינים על דורם ומוכיחין את הדורות" (רש"י סנהדרין עא:).

ההגנה על הדור שבאה מצינורות ההשפעה של הצדיק העוסק בתורה, זאת היא השפעה של עקיפין. אין לה מגע ישיר עם בני הדור. אינו חודר לתוך לבותיהם ומחשבותיהם ליישר את העקמומית ולהראות להם את דרך השם איך שילכו לאור השם. אלא עצם מהותו של הצדיק באותו הדור משרה רוח של קדושה וטהרה, מוריד שפע של תורה ויראה לצורך עצמו. וז"ל רבינו חננאל ז"ל במס' פסחים סח: "ואע"פ שהעולם אינו מתקיים אלא בזכות תופשי התורה שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקת שמים וארץ לא שמת, עיקר מיהת כי עביד איניש לנפשיה עביד". זהו חוק הטבעי של העולם שעל ידי לימוד התורה היא עומדת ונעצר הפורענות שלא יבוא לעולם ח"ו ומיד בהתבטל עסק התורה שורר הרשע והפורענות באה כביטוי של רש"י בסנהדרין שם.

אולם כשיש תוכחה בעולם, היינו שהצדיקים מחדירין את קרני אורם לתוך עצם החיים, מנהירין את שבילי סדר החיים הרגיל באבוקה של אור תורתם, מחממין את הלבבות, מיישרין את העקמומיות שבמוחות, עוקרין את השורש פורה ראש ולענה, מתקנים את הקלקולים, מיישבין את ההידורים ומעבירים את דרכי החיים לפסים של מסילות התורה, מתוים קוים קבועים לדורות, אז לא רק לדורם בלבד מביאים הם תועלת ורישומם ניכר, אלא כמו נביאים וצופים העומדים בראשי ההרים ומזהירים מפני

הסכנה ומונעים את חורבן הארץ והעם לכמה דורות, ככה התלמידי חכמים מצילים דורות על דורות לתקופות ארוכות, ושמם נחרת לזכרון עד ימי עולם. ובזה יפה כחה של תוכחה מכחה של עסק התורה, שהצדיקים מגינים בעסק התורה שלהם רק על דורם בלבד אבל כשמוכיחין אז הם מוכיחים לא רק לדורם אלא לדורות דורות רבים ושמם ינון לעולם.

ה"הוכח תוכיח" אפילו מאה פעמים, אומר, אל יאוש! אל רפיון. תדע שכל ישראל חברים וכל יחיד ויחיד יש הנקודה הקדושה, יש הגחלת הקדוש שאפשר להתלהב ולהיות אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה. המצוה הזאת עושה כל פרט מאתנו לחלק מן הכלל, לבורג קטן מהמכונה הגדולה הנקראת עם ישראל עם קדוש.

אינך יוצא חובתך אם תקיים את כל תרי"ג מצוות בשלימות כל זמן שלא הפעלת את כח השפעתך על זולתך המתרשל במילוי תפקידו בתור יהודי, בתור בן לאלקיו, בתור אחד ששמע יחד אתך את קול השם על הר סיני.

מצות התוכחה איננה מצוה תכליתית שמוכרח לפעול ולהשיג את מבוקשתה על אתר. אלא אתה חייב רק להשמיע את דבר השם. אינך זקוק לומר שאתה נביא או בן נביא אלא יהודי פשוט שנצטוו לשמור את התורה ובכלל שמירת התורה נכללת שמירה על התורה להשמיע דברים לחבריך המתרפים במלאכת הקודש.

מצות התוכחה כמה פעמים פועלת לטובה על המוכיח יותר מעל העבריין, כי אתה צריך לקשט את עצמך לפני שהנך הולך לקשט אחרים.

שנינו בפרק קמא דמס' תמיד דף כח ע"א: "תניא רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, יאהב את התוכחות, שכל זמן שתוכחות בעולם, נחת רוח באה לעולם, טובה וברכה באין לעולם, ורעה מסתלקת מן העולם, שנאמר ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב"... כי כל הפורעניות הבאות על העולם אינם אלא כדי לעורר את הלבבות, ליישר את העקמומיות שבלב, ואם בני אדם דואגים לזה ומעוררים ומישרים את בני עדתם, מה לו לפורענות, על כן הרעה מסתלקת מן העולם.

"כל המוכיח את חבריו לשם שמים זוכה לחלקו של מקום וכו' ולא עוד אלא שמושכין עליו חוט של חסד" (תמיד שם).

תוכחה היא סמל האחזה. אחינו בית ישראל אחים ממש הם. כולנו נשלחנו ממרום למלא תפקיד משותף ואין כל אחד יכול לעלות לשמים ולאמר להקב"ה עשיתי שליחותך כל זמן שלא דאג על שלימות חבריו ולהדריכם בדרך ישרה. ואם היינו זוכים שכל אחד היה מתעלה למדרגה

זו והיה מרגיש שהמוכיח מכוון לשם שמים, היינו שלא יופרעו אחד מהשני וכדי שיוסרו המחיצות המבדילות בינינו לבין אבינו שבשמים, אז היה המצוה הזאת שולטת תחת כל כיפת השמים, והיא היתה תמיד אבן הבוחן לכל מצוה אם נעשתה בשלימותה או לא. ואם פגמנו משהו באזהרות שבין אדם למקום, כי אין אדם רואה נגעי עצמו ור' מאיר אומר אף לא נגעי קרוביו (נגעים פ"ב מה).

מספרים על המהרש"ל זצ"ל שהיה לו מוכיח בבית שיעיר לו על מהלך חייו וקיום מצותיו. וכן מספרים על הגר"א זצ"ל שבקש מהמגיד מדובנא זצ"ל יוכיחנו ובכה כשאמר לו שאין דבר גדול להיות חכם בבית מסוגרת, אלא ינסה נא לצאת החוצה וישא ויתן עם הבריות ויעמוד בנסיון.

אילו זכינו היה גאון מגאוני ארץ מוציא את הספר הזה [- על תוכחה] לאור, והיה מפיעו בישראל והיה מציע לייסד חברות "מקבלי תוכחה" כמו שהגאון בעל חפץ חיים זצ"ל יסד חברות ללמוד ספרי שמירת הלשון וחפץ חיים.

כי אין לשער ההתקשרות וההתדבקות מאדם לחבירו בזמן שהוא מאמינו שמייסרו לשם שמים ומאמינו שהוא צודק בהעירו על שהחסיר או פגם בחטא זה וזה. וכתגמול [- שכר טוב], ולא כמו מבעט, היה העבריין מוכיח את המוכיח על הדברים שהוא פוגם בהם וגם המוכיח היה מקבל תוכחה, והיה מתקיים בנו המאמר וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה ונותנים באהבה רשות זה לזה להקדיש ליוצרים בנחת רוח ובשפה ברורה ובנעימה. ועכשיו שלא זכינו, לכל הפחות יקבל כל אחד תוכחת חבירו בזמן שמעירו ולא יחזיקנו כשונא ולא ירד עמו לחייו.

מצוה זו מלמדנו עד כמה דורשת התורה מאתנו אהבה ואחוה ושמירת אמונים זה לזה, שנעורר זה לזה ונאמר יישר כח על ההערה, ותיכף להתחיל בתיקון הפגם, וכל שכן לא להתהפך לשנוא למוכיח ולהתנפל עליו בחירופים וגידופים. פה המקום שנוכל למשש שפלותינו ועקמומיות לבנו וערפנו הקשה, בעל החרדים אומר שהכתוב 'וערפכם לא תקשו עוד' הוא מוסב על קבלת תוכחת המוכיח, ומקיימים מצות עשה.

יהי נא ספרנו זה כחלוץ העובר לפני המחנה, לעקור את השנאת חנם מקרבנו ולנטוע במקום זה אהבה בלי מצרים, ויקוים בנו כמים הפנים אל הפנים כן לב האדם לאדם.

בטוח אני אם היו מרגישים הפושעים והמורדים שתוכחתנו אליהם היא אך ורק לשם שמים ואת אשר יאהב ה' יוכיח, כמו כן אנחנו בהתוכחותינו עמם, אילו היו מאמינים שרצוננו להתוכח אתם נובעת משפע של אהבה,

מזרם של חיבה, ממעין התדברות, ושאנו מתגעגעים לזמן של התקרבות, ומכוונים לפרוץ את טבעת הפירוד המתהדק סביב צוארנו ומחניקנו עד אין אויר לנשימה, בודאי היה פועל על העבריינים הכי גדולים, והיו פונים לדברינו ושבים בדרגה אחרי דרגה, שלב אחרי שלב, עד שהיו חוזרים בתשובה שלימה להשם ולתורתו.



## עבותות אהבה

### קירוב רחוקים בהלכה

מאת הרב משה נוימן והרב מרדכי בכר שליט"א

מתוך הקדמת הספר (ירושלים תשנ"ב)

התופעה של "בעלי תשובה" בהיסטוריה של עם ישראל היא תופעה נדירה. בדרך כלל מי שנתחנך ע"פ דעות הנוגדות לתורה וליהדות היה נשאר בדעותיו. ואף שמצינו דוגמאות של בעלי תשובה בתלמוד, כמו ריש לקיש (ב"מ פד), מ"מ במשך אלפי שנים העובדה היתה שבני אדם חיו לפי חינוכם המקורי, חוץ ממקרים חריגים.

בימינו זכינו להיות עדים לשינוי ב"חזקה" ההיסטורית הזאת, והרבה יהודים שלא קבלו שום חינוך תורני חוזרים לאיתן התורה. לפני דור אחד בלבד עדיין לא היה קיים שום מוסד או ישיבה שעיקר מטרתם היתה ללמד אנשים בהתחלת דרכם לתורה, והיום בעזרת השם ית' רב מספר הישיבות, סמינרים וארגונים המיועדים ל"בעלי תשובה" מכל תפוצות ישראל, מכל רקע דתי, ומכל מהלך חיים.

למרות האמור לעיל עדיין נמצאים רוב בני עמנו במצב של התרחקות מהתורה, המלאכה בודאי לא נגמרה "ואין אתה בן חורין להבטל ממנה"...

אומרים חז"ל בגמ' שבת נד: "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".

רואים אנו מכאן את גודל החיוב על כל אחד ואחד לעשות כל מה שבכוחו, לתקן את עולמו. אי אפשר לאף יהודי, שזכה לידיעת התורה ולשמירת מצוותיה, להתעלם מהאחריות המוטלת עליו לתת לאחרים גם כן את האפשרות ליהנות מהעושר הרוחני של התורה.

ב"מכתבי החפץ חיים" סימן ל"ג מאמר "עת לעשות לה'", כתב וז"ל:

"וכשם שבעניני העולם בזמן מלחמה מחויב כל אחד מאזרחי המדינה לצאת למערכות המלחמה נגד האויב וכל אחד יאמר לחבירו חבה ונתחזק בעד עמנו וארצנו, לא עת לנו לשבת בחיבוק ידיים ואין לנו לחכות עד שיבוא האויב בגבולינו. אלא עלינו לאזור מקודם שארית כוחותינו, וכל מי שיודע תכסיסי מלחמה מחויב ללמד את מי שאינו יודע. ואפילו האציל שבאצילים, אף שפטור בזמן שיש שלום בארץ מכל צרכי המלחמה, מ"מ בזמן מלחמה הנוגע לקיום המדינה גם הוא מחויב לעמוד על המשמר וגם הוא צריך לצאת למלחמה נגד האויב.

כן הדבר בענינינו בימינו אלה, שהמרידה נגד הקב"ה ותורתו הולכת ומתרחבת מיום ליום, ואם נשב כעת בחיבוק ידיים כל עוד שלא נתגברה כ"כ המרידה, ולא נקדם פני הרעה, מי יודע מה יולד יום ואם נאחר ח"ו הזמן אף שאח"כ כבר נרצה לתקן אולי לא יהיה בידינו ח"ו.

על כן על כל אחד ואחד שיש רק מעט אור תורה בתוכו, כל אחד לפי מה שהוא, ישתדל לעשות בזה כפי כוחו. אם יודע מקרא, יעשה חבורה וילמד לאחרים מקרא. אם יודע משנה יעשה חבורה לומדי משניות וילמד עמהם. וכן אם יודע ללמוד דף גמרא החוב עליו לעשות חברה ולקבוע עתים ללמוד לפנייהם דף גמרא בכל יום. ואל יאמר האציל והוא הת"ח שלמד מלפנים כמה שנים בישיבה ויש לו ידיעה רבה בתורה, שהוא פטור מזה, אלא גם הוא מחויב לצאת למערכי המלחמה ועליו לייסד חבורות ללמוד תורה כפי יכולתו. ולא עוד אלא הוא מחויב יותר מאיש אחר ועליו לזרז ולעורר ולהקהיל קהלות ברבים ולהוכיחם ולהורותם דרך הישרה".

ובזמננו עדיין שייכים דברי ה"חפץ חיים" זצ"ל ואולי יש גם לשאת "קל וחומר" מזמנו לזמננו.



## עת להוכיח ועת לחשות

דע כי לשון רכה תשבור גרם, ולעולם כל מישר ומישר ופנה דרך לפני העם להסיר המכשלה את העם צריך לעלות מן הקלה אל החמורה, ואין נוטלין את כל החבילה ביחד, ואחר כוונת הלב הדברים אמורים, כבר ידעת מ"ש בנזיר (דף כג:): גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. וכבר הראו לנו מועצות ודעת במה שהזכירו בפ"ק דע"ז (דף טז.) גבי של בית רבי שהיה מקריב לבית קיסר שור פיטם ביום אידם, חיסר ד' רבוון שלא יהיו מקריבין אותו יום אלא למחר, חיסר ד' רבוון שלא מקריבין אותו כל עיקר, ואמרו ר' למעקר מילתא בעי ועקרי אותה פורתא פורתא. הנה זאת שמענה.

ואתה דע לך עוד, **כי אי אפשר לנהוג בכל האנשים במידה אחת**, וזכור נא ענין דוד אדונינו מלכינו אשר נהג להעלים עינו מיואב ושמעי ואע"פ שהיו בני מות, והטענה שאמר כי היום ידעתי שאני מלך על ישראל, כי לכל זמן מזומן **והעלמת עין מן העובר לעתים מצוה והכל לפי צורך השעה**. החכם מעלים עין לעתים בקלות.

ואני רואה שצריך שיתחזק ענין התקנות בתחילה ולא יכנס במחלוקת, וכבר ידעת ענין מלכנו הראשון שאול כי היה כמחריש. והעלמת עין בדבר זה עד אשר יחזקו זרועות העומדים על הפקודים מצוה רבה, והמקיים את המצוה עשה סמוכות לתקנה ובנקלה חומה בצורה, ואחר תחזקנה ידיך ומלכת בכל אשר תאווה נפשך.

והנך רואה כי גלתה סנהדרין ממקומה כדאיתא בסנהדרין (דף מא.) כדי שלא יצטרכו לרבות בדיני נפשות מפני שראו דרבו הרצחנים...

וצריך מתון והסכמה והמלכה ומתוך כך יסור הרבים לשם שמים, כי כל שהמעשה גדול וחזקת היד רצה, צריך יותר השגחה והסרת הכעס. וצריך שיהא הדיין חושש את עצמו שמא אש קנאתו לשי"ת תבער בו ותהיה גורמת להעלם הדרך הטוב והנכון מעליו, על כן כי תבוא הנקימה לפניו, בעודה בכפו לא יבלענה, שמא יאכלנה פגה, אלא יבשלנה וימתיקנה בסוד הזקנים וישרים בלבותם.

שו"ת הרשב"א (ח"ה סי' רל"ח)

קונטרס:  
תירוצים עצומים  
על  
קושיא עצומה

מדור מיוחד

משנאיך הי' אשנא

שנאת הרשעים לעומת מצות תוכחה



## תירוצים עצומים על קושיא עצומה

### בשער

יישר כוחכם וחילכם, תלמידי חכמים וצורבי דרבנן מארבע כנפות הארץ [וקצת מכנפות תבל] על מאמציכם המוצלחים לתרץ את ה"קושיא עצומה".

חן חן לכם על עמלכם בהבהרת סוגיא סבוכה בחיינו היום יומיים. היחס העדין בינינו לבין אחים תועים וחוטאים. הסתירה לכאורה שבין המצוה של תוכחה ו"קירוב" – מצד אחד, לבין המצוה של סלידה ו"ריחוק" מחוטא – מצד שני.

בזכות ריבוי המשיבים והעוסקים בסוגיא זו הגענו ב"ה לבהירות גדולה בענין ותשועה ברוב יועץ כפי שעיניכם תחזינה מסיכום חלקי של המשא ומתן בתשעת הפרקים שבקונטרס זה.

משיבים רבים ביקשו את חוות דעתינו המפורטת על דבריהם – דבר שנבצר מאתנו. אך סמכנו על החוות דעת הכללית על רוב רובם של התירוצים שהבלענו בין השיטין בקונטרס זה. כיון שקובץ זה (קובץ ה'), שהקונטרס מודפס בו, נשלח חנינם לכל המשתתפים במבצע "קושיא עצומה", יועילו המשיבים בטובם להתייחס לכך בתור תשובה אישית.

עקב קשיים בהפצת הקובץ (ד) התארך המבצע של "קושיא עצומה" זמן רב מעבר למתוכנן. מתנצלים אנו בזאת על ההמתנה הארוכה שגרמנו לכם בחלוקת הספרים ובפירסום התשובות.

בהזדמנות זאת אנו גם מודים מקרב לב על כל דברי העידוד והברכה שנכתבו בפתחי המכתבים ובחתימתם, בעין טובה במיוחד. תועלת רבה אנו מקבלים מדברים אלו היוצאים מן הלב, ויה"ר שהמעודדים יתעודדו מן השמים ויתברכו בכל מילי דמיטב.

## אשריכם שנדפסת"ם על דברי תורה

כמאה וששים תלמידי חכמים טרחו ותרמו מהגיגיהם עד כה. מאחר וחלק גדול כתבו יותר מתירוץ אחד נמצא שהתקבלו מאות!! תשובות על הקושיא.

לאחר עיון רב ומיון מדוקדק של התשובות ע"י רבני המכון, לאחר חודשים ארוכים של עמל בהגדרת כל תשובה ותשובה, התאפשר למיין את כל היכול המבורך לכשלושים וחמש תשובות עיקריות, כשכל משיב כמעט תורם תרומה אישית וזוית ראייה משלו.

להעתיק את כל דברי התורה הנפלאים והארוכים אין באפשרותינו, וגם לא תהיה לתועלת המעיינים. אך להעלימם אי אפשר, לכן החלטנו לרכז ולתמצת את רוב רובם של התשובות, ולהביא את התשובות העיקריות בלשונם של המשיבים בבחירות יתירה ובהסבר נכון, ועליהם להוסיף תוספת חידוש, ביאור וראיות ממכתבים אחרים. בסידור הסופי סידרנו את התירוצים ב"אשכולות", כשכל אשכול מורכב ובנוי ממספר תירוצים הדומים בסגנונם, תשעה אשכולות של תירוצים בתשעת פרקי הקונטרס.

**בפרק האחרון – פרק ט' – מופיע התשובה שנבחרה ע"י רוב רבני המכון כתשובה המתקבלת ביותר, עיי"ש.**

כדי להביא גאולה לעולם פרסמנו כל תשובה בשמו של כותבו, חוץ מאלה שבקשו במפורש העלמת השם או פרסום ראשי תיבות בלבד – עד כמה שזכרנו. הזכרנו שמו ושם עירו של כל משיב [– בדרך כלל עיר המגורים ולפעמים עיר הלימודים] ותיארנו את כולם בתואר אחד מחמת חסרון ידיעה בערכו של כל אחד, [גם בחורי ישיבות זכו לתואר "הרב" מהאי טעמא].

אנו מתנצלים בזאת ומבקשים סליחה ומחילה מכל אלו שבכריהם נשמטו מחמת עומס העבודה בהגדרת כל תשובה ותשובה. ואם נשמטו למטה לא נשמטו למעלה בשמים. כמו כן אנו מתנצלים בפני אלה שהאריכו ואנו קצרנו בדבריהם לתועלת הקוראים שלא יוכפלו ויושלשו הדברים מחמת ריבוי התשובות. דברי תורה ארוכים במיוחד, קונטרסים שלמים שנשלחו, פרסמנו במילואם במדור "תנו רבנן" בקובץ זה.

יהי רצון מלפני אבינו שבשמים נותן התורה שכשם שזכינו לתירוצים נאים ונפלאים כל כך על קושינתנו, כך נזכה לתירוץ נפלא על הקושיא העצומה האמיתית, הקושיא הגדולה והארוכה מכל הקושיות – "עד מתי עוזך בשבי...!?" בב"א.

## תוכן הפרקים

- 41 פרק א': התשובות הפשטיות** .....
- 41 (א) בשעת התוכחה פשוט יוציא השנאה מלבו ויעורר אהבה לחוטא
- 44 (ב) מצות התוכחה דוחה מצות שנאה
- 45 (ג) בשעת התוכחה מתייחסים את החוטא כמי שעזב כבר את החטא
- 47 (ד) גם תוכחה מתוך שנאה מתקבלת קצת
- 47 (ה) סייעתא דשמיא מיוחדת לעוסק במצוה
- 48 (ו) התוכחה בנועם, שמראים לחוטא שאיכפת ממנו, זה כמו אהבה
- 49 (ז) המצוות מתחלקות לפי סוגי האנשים שבציבור
- 50 (ח) חילוק בזמן - קודם שונאים ואח"כ מוכיחים
- 51 (ט) להדי"ם! אין השנאה סתירה לתוכחה כלל
- 52 פרק ב': השנאה לחוטאים - אחד בפה ואחד בלב** .....
- 53 (א) מצות שנאת הרשעים היא רק כלפי חוץ אבל בלבו אהבה
- 55 (ב) שנאת הרשעים היא רק בלב אבל כלפי חוץ מעמיד פני אהבה
- 59 פרק ג': השנאה באה אחרי תוכחה כדין** .....
- 63 פרק ד': טשטוש הגבולות, התוכחה והשנאה בשורשם אחד הם** .....
- 63 (א) כל שנאה כלולה בה תוכחה
- 64 (ב) בתוכחה כלול העיקרון וגם התועלת של השנאה
- 65 פרק ה': חוטא שמצוה לשנאותו (ממילא) אין חיוב להוכיחו** .....
- 65 (א) רק על עבירות גדולות מותר לשנוא
- 68 (ב) רק על עבירות קטנות (שגגות) מצוה להוכיח
- 70 (ג) חילוק בין מי שמקבל תוכחה לבין מי שיודע שאינו מקבל
- 71 פרק ו': הגבלת השנאה על פי ה"תומים" וה"חוות יאיר"** .....
- 75 פרק ז': שנאת הרשעים שנאה שאינה גמורה - תוס' פסחים** .....
- 80 פרק ח': שונאים רק את ה"רע" שבחוטאים - ה"תניא" ועוד** .....
- 80 (א) ה"תניא" - מצוה לשנאותם ומצוה לאהבהם גם כן, ושניהם אמת
- 86 (ב) רעיון דומה לדברי התניא בספרים אחרים
- 92 (ג) אוהב את החלק הטוב ושונא את הרע - זה כוונת התוס' פסחים
- 94 (ד) המחדשים את החילוק מכח סברתם
- 97 פרק ט': ה"תירוץ הנבחר" - שנאה שהיא אהבה באמת** .....
- 98 חילוק בעומק השנאה
- 107 נספח: הרב זלמן נחמיה גולדברג, שנאת הרשעים ומצות תוכחה**
- 108 הרב אליהו בחבוט, שנאת הרשעים לעומת מצות התוכחה**
- 114 הרב חגי חוברה, בדין שנאת הרשעים**

## דירוג הפרסים

חלקנו את הפרס שהבטחנו על תירוץ ה"קושיא העצומה" לשלש דרגות. אין אנו מפרסמים ברבים מי קיבל מה כמובן, אך כל משיב בקבלו הפרס בדואר יבין לבד לאיזה סיווג שייך התירוץ ששלח. חשוב לציין שהחלוקה לדרגות שחלקנו את התירוצים לוקה בטעויות ואי דיוקים כדרכם של ילודי אשה כך שאין להתפעל יותר מדי מחלוקה זו.

### פרם שלישי:

מקבל כל אחד ואחד שטרח, עיין, כתב ושלח תירוץ. הפרס כולל: קובץ א', קובץ ב', (קובץ ג' אזל), קובץ ד', קובץ ה', וקונטרס "השנאה והחינם".

### פרם שני:

מקבל כל אחד ששלח תירוץ "המתקבל על דעת רבני המכון" מנוסח כדבעי. תירוצים אלו גם נכנסו - כולם או רובם - לקונטרס "תירוצים עצומים על קושיא עצומה".  
הפרס כולל: קובץ א', קובץ ב', (קובץ ג' אזל), קובץ ד', קובץ ה', וקונטרס "השנאה והחינם".  
ובנוסף: הספר הגדול ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו כרך א' - לא תשנא.

### פרם ראשון:

מקבלות התשובות המצטיינות והמקוריות ביותר, בסברא בבקיאות ובהסברה.  
הפרס כולל: קובץ א', קובץ ב', (קובץ ג' אזל), קובץ ד', קובץ ה', וקונטרס "השנאה והחינם".  
ובנוסף: הספר הגדול ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו כרך א' - לא תשנא.  
ובנוסף: ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו כרך ב' - לא תקום ולא תטור, שי"ל לאחרונה.

— הפרסים נשלחים בעז"ה בדואר לפי הכתובות שבידינו —

## אלו שמות המשיבים הנכבדים שליט"א

הר"ר אליהו ברייזנר, בני ברק	הר"ר אייל אביעזר, קרית ספר
הר"ר יצחק ברינגר, ירושלים	הר"ר אברהם אברוזקי, חדרה
הר"ר אליהו ברכה, ירושלים	הר"ר נתן אברמובסקי, נתניה
הר"ר יצחק יהודה ברס, בני ברק	הר"ר ש. אברמס, בני ברק
הר"ר יונה זאב גאלדפיין, ירושלים	הר"ר אליהו אדלר, בני ברק
הר"ר צ.י. גדולד, קרית ספר	הר"ר יצחק אדלר, ירושלים
הר"ר גואטה, צפת	הר"ר אלחנן אהרמן, ירושלים
הר"ר יוסף יצחק גוטמן, ירושלים	הר"ר מרדכי ישעיה אורלנסקי, ירושלים
הר"ר חיים גולדבלט, ירושלים	הר"ר שמשון איצקוביץ, בני ברק
הר"ר יצחק גולדברג, ירושלים	הר"ר אליהו אלרוב, ירושלים
הר"ר יצחק זאב גולדיש, ירושלים	הר"ר שמעון אמסעל, ברוקלין, ארה"ב
הר"ר משה יהודה גולדנברג, תל אביב	הרב דוד אריאב, ירושלים
הר"ר א. גולדשטיין, ירושלים	הר"ר משה אהרן ארלנגר, ירושלים
הר"ר יצחק יהודה גומבו, נתניה	הר"ר שלמה אריה ארנפלד, בני ברק
הר"ר שאול גייל, ירושלים	הר"ר אילן אש, ירושלים
הר"ר שלמה גינצלר, ירושלים	הר"ר זאב בוגרד, בני ברק
הר"ר י.מ. גלאי, בני ברק	הר"ר משה אליהו בוים, נתניה
הר"ר דב גלושטיין, ירושלים	הר"ר יואל בורשטיין, אשדוד
הר"ר אריה גלזר, חיפה	הרב אליהו בחבוט, ירושלים
הר"ר בניהו גלעזר, ירושלים	הר"ר יעקב יוסף בירנשטוק, ירושלים
הר"ר אבנר גנץ, בני ברק	הר"ר שמואל בלזם, ירושלים
הר"ר שלמה גנץ, ירושלים	הר"ר יוסף בן ארזה, ירושלים
הר"ר יעקב גרזון, צפת	הר"ר נפתלי יעקב בן זאב, אלעד
הר"ר רפאל גרילק, בני ברק	הר"ר בנימין בן זקן, נתניה
הר"ר שמואל גרין, ביתר עילית	הר"ר מיכאל בן ציון, בני ברק
הר"ר חיים מאיר גרינבוים, בני ברק	הר"ר אהרן בניהו, ירושלים
הר"ר אהרן הלוי גרנדש, זכרון יעקב	הר"ר טוביה שלמה בר אילן, רחובות
הר"ר א. דנציגר, בני ברק	הר"ר ציון פסח ברון, ירושלים

הר"ר דוד יחיאל כהן, בני ברק  
 הר"ר ר. כלימי, ירושלים  
 הר"ר נתנאל כץ, ירושלים  
 הר"ר י. לב, ירושלים  
 הר"ר משה לוי, רחובות  
 הר"ר אהרן סגל לוינגר, בני ברק  
 הר"ר מאיר לייפער, בני ברק  
 הר"ר ישראל יצחק לינדר, ירושלים  
 הר"ר יוסף חיים לעווין, רמת בית שמש  
 הר"ר מ.ק., ירושלים  
 הר"ר נועם מאיר, רעננה  
 הר"ר מרדכי דוד מגיד, ירושלים  
 הר"ר שמעון מיארה, בני ברק  
 הר"ר יעקב שמואל מייזליש, מושב חמד  
 הר"ר נחום זאב מיירס, קליוולנד, ארה"ב  
 הר"ר יחיאל ראובן מילר, בני ברק  
 הר"ר חיים זאב מילשטיין, בני ברק  
 הר"ר ראובן מירון, בני ברק  
 הר"ר אברהם יעקב מנדלבוים, ירושלים  
 הר"ר מנת, ירושלים  
 הר"ר יהודה מנת, ירושלים  
 הר"ר יצחק מרגליות, קרית ספר  
 הר"ר אליעזר מנחם מרקובסקי, ירושלים  
 הר"ר מנחם נאה, חיפה  
 הר"ר זאב נוימן, בני ברק  
 הר"ר אורי נעמן, נתניה  
 הר"ר אליהו סולומונס, בני ברק  
 הר"ר יצחק סונה  
 הר"ר אברהם ישראל סילבצקי, ירושלים  
 הר"ר מרדכי סמילוביץ, קליוולנד, ארה"ב  
 הר"ר ע.ש.ל., בני ברק  
 הר"ר אברהם עובדיה, ירושלים

הר"ר ש. דרבקין, ירושלים  
 הר"ר ישראל דרזי, ירושלים  
 הר"ר אריאל הדאיה, בני ברק  
 הר"ר יוסף הוכמן, ירושלים  
 הר"ר חיים צבי הולנדר, ירושלים  
 הר"ר נפתלי צבי הורוביץ, בני ברק  
 הר"ר שמואל הורוביץ, אשדוד  
 הר"ר יוסף חיים הכטמן, ירושלים  
 הר"ר שמואל ווייל, בני ברק  
 הר"ר חיים ויזניצר, בני ברק  
 הר"ר יעקב דוד ויזניצר, בני ברק  
 הר"ר אליהו וידן, אלעד  
 הר"ר זאב וייס, ירושלים  
 הר"ר משה מאיר וינברגר, בני ברק  
 הר"ר צבי אפרים וינברגר, ירושלים  
 הר"ר יוסף לייב וינטרוב, בני ברק  
 הר"ר י. וינשטיין, בני ברק  
 הר"ר שלמה ויסבלום, בני ברק  
 הר"ר שמעון ויסברג, בני ברק  
 הר"ר יעקב ויספיש, ירושלים  
 הר"ר אברהם מנחם ולר, אשדוד  
 הר"ר ד. מ. ורקר, בני ברק  
 הר"ר ישי זרגר, ירושלים  
 הר"ר חגי חובריה, קרית ספר  
 הר"ר בנימין חייט, כ"ב  
 הר"ר יהודה טאוב, ירושלים  
 הר"ר מרדכי טורסקי, בני ברק  
 הר"ר אוריאל טויטו, אשקלון  
 הר"ר שלמה טופיק, ביתר עילית  
 הר"ר שמעון טשינגל, זכרון יעקב  
 הר"ר אברהם ישעיה ישינסקי, ירושלים  
 הר"ר ישי ישראל, בני ברק  
 הר"ר שאול כהן, ירושלים

- הר"ר שרגא פייבל רביץ, ירושלים  
הר"ר אריה רובין, ירושלים  
הר"ר יעקב רודמן, קרית ספר  
הר"ר יצחק שלום רווח, ירושלים  
הר"ר יצחק רוזנטל, חדרה  
הר"ר שמואל רוזנטל, ירושלים  
הר"ר נפתלי רוט, בני ברק  
הר"ר מרדכי רוטנברג, ירושלים  
הר"ר ישראל רוטנברג, ירושלים  
הר"ר אהרן רייזנר, קרית ספר  
הר"ר משה דוד שוויכה, קליוולנד, ארה"ב  
הר"ר שוקצ'ינסקי, קרית מוצקין  
הר"ר אפרים שחור, ירושלים  
הר"ר יחזקאל שטראוס, בני ברק  
הר"ר יהודה שטראוס, קרית ספר  
הר"ר י.מ. שטרן, אופקים  
הר"ר אהרן שכטר, ירושלים  
הר"ר יהודה חיים שלאס, קרית ספר  
הר"ר משה גבריאל שנברגר, ירושלים  
הר"ר יצחק מרדכי שפרלינג, ירושלים  
הר"ר אברהם שרוגו, ירושלים  
הר"ר ש.ב. שרון, ירושלים
- הר"ר נתנאל ברוך עזרן, ירושלים  
הר"ר יהושע ענבל, קרית ספר  
הר"ר ע. יעקב ענבל, ירושלים  
הר"ר ישראל פוזנר, בני ברק  
הר"ר צבי פייער, ירושלים  
הר"ר דב פקטר, ירושלים  
הר"ר שלמה פרוביץ, ירושלים  
הר"ר אייר פרנקל, בני ברק  
הר"ר יששכר פרנקל, קרית ספר  
הר"ר ראובן צדוק, ירושלים  
הר"ר משה אהרן צוקרמן, ירושלים  
הר"ר יגאל צפירה, ירושלים  
הר"ר יהושע קונשטט, בני ברק  
הר"ר יוסף קורלנסקי, חיפה  
הר"ר אהרן יואל קושנער, קליוולנד  
הר"ר שלמה קזוקין, נתיבות  
הר"ר מנחם קליין, ירושלים  
הר"ר יעקב קפלן, ירושלים  
הר"ר אברהם קרמר, קרית ספר  
הר"ר אריה ליב קרמר, צפת  
הר"ר חיים ראז, קרית ספר  
הר"ר גמליאל הכהן רבינוביץ, בני ברק

נוסח ה"קושיא עצומה" שהתפרסם בקובץ ד'

## קושיא עצומה!

הרואה דבר ערוה בחבירו מותר ומצוה לשנאותו, (פסחים ק"ג:) ומובא להלכה בשו"ע (חור"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 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". וביראים (סי' ל"ז) "ועל המוכיח להוכיח בנעימות ונחת כדי שיקבל דבריו". וב"עמודי הארזים" שם מפרש דהיינו בלשון רכה ודיבור בנחת 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. 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 לסוברים שמותר לשנוא החוטאים רק אחרי תוכחה גמורה, מאה פעמים וכו', לא קשיא. אולם לפוסקים שמותר ומצוה לשנוא 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" כרך 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 👈



## פרק א': התשובות הפשטיות

מכל מגוון התשובות נתחיל דוקא עם סוג התשובות הפשטיות – הטכניות. סגנון זה של תשובות משאירים את כל יסודות הקושיא על תילם ורק "מחפשים עצה" איך להתגבר על הבעיה.

— אמנם —

- ◆ בשנאה לרשעים מדובר בשנאה עד הסוף ללא פשרות וללא חילוקים.
  - ◆ התוכחה שחייבים לעוברי עבירה גם בה אין פשרות. וחילוקים.
  - ◆ השנאה והתוכחה באמת מנוגדים וסותרים זה לזה בעצם.
- ובכל זאת, מתוך הדוחק יש למצוא דרך איך להתגבר על הניגודים (לפחות באופן חלקי).

### (א) בשעת התוכחה פשוט יוציא השנאה מלבו ויעורר אהבה לחוטא

"יש לתרץ ללזוך קיום מלזות מוכחה צריך לעורר צעמ מוכחמו אהצה כלפי עוצר העצירה".  
הרב נפתלי רוט, ב"ב

"דברגע שראה העצירה חלים עליו שני דינים, דין שנאה ודין מוכחה מאהצה. דין שנאה חל צומן האפשרי, דהיינו כל הזמן מלצד זמן המוכחה, ודין אהצה ומוכחה צומן האפשרי – שעת המוכחה".  
הרב ד.מ. ורקר, ב"ב

ויש שכתב שמתחילה אף לא חלה חובת שנאה בשעת התוכחה. ולא עוד אלא שבזמן התוכחה צריך – "שיאהצו אהצה עזה... כי אין זה מלזו ממלזות התמידות, לשנאה, אלא מתי שיכול" וכו'.  
הרב יצחק שלום רווח, ירושלים

"דאמנם יש היתר ומלזו לשנאה הרשע, אצל אין זה חיוצ בכל רגע ורגע ולכן צעמ מוכחה יכניס אהצה צלצו על הרשע, דהיינו ללמד עליו זכות ולמלזו נקודות חיוציות שבו, ועל זה לאהצו, ואם לא יקצל המוכחה חלילה נשארמ המלזו לשנאה אומו".  
הרב יצחק יהודה ברס, בני ברק

"ומה שכתב התנא דצי אליהו שאין צריך להוכיח לשונא, כוונתו למי שאינו יכול לעורר אהצה לחוטא צעמ מוכחמו"  
הרב ישראל רוטנברג, ירושלים

עת לכל חפץ, עת לשנוא, ועת לאהוב – בשעת תוכחה. דוגמאות מעניינות לכך בדברי המשיב שלפנינו:

"וכן מנינו בקושיא שהקשו קדמאי היכי שייכא מנות תוכחה בעצירות קלות דהרי האדם מנווה לדון לכף זכות את חצירו ולומר שאינו עושה עצירה וא"כ איך מוכיחו, דברגע שמוכיחו מתברר שלא דן את חצירו לכף זכות, וממ"נ אינו יכול לקיים שניהם. ומיכאן כעין מש"כ לעיל שברגע שמוכיחו מנווה לא לדונו לכף זכות ולכן מוכיחו, אבל היכי שלא מוכיחו או כל זמן שלא מוכיחו מנווה לדונו לכף זכות ואינו סותר. וכעין זה מנינו בחפץ חיים במשנה ברורה סי' א' דאדם יבכה בחצות הלילה וימרר בצכי על חורבן הבית עד עלות השחר ומתי שמגיע עלות השחר יתחיל להיות בשמחה כיון שעומד להתפלל לפני הקב"ה. ולכאורה נמי קשיא איך פתאום יהיה בשמחה הרי לפני רגע בכה והטעם וכו', אלא הכא נמי י"ל דאדם מנווה לשמוח בחפילה כלפני המלך ולכל זמן ועת, דהיינו שלכל דבר יש את זמנו.

ונחזור למיכאן דלפילו כשאדם מנווה לשנוא את חצירו כיון שעשה עצירה, אבל בשעת תוכחה יפסיק לשנאותו כיון שצריך לקיים מנוה אחרת וכדברינו לעיל".

הרב יעקב גרזון, צפת, מודיעין עילית

ובכלל טוען משיב אחד, הרי מדין "כפיית יצר השנאה" יש לו לשנוא לרסן שנאתו בשעת התוכחה ולא רק משום הצלחת התוכחה:

"שכמו שבמנות פריקה כתבו שם המוספות שבעי לכוף יצרו להוריד השנאה הגמורה ולחוקמי אשנאה שמוותרת לו, אם כן גם במנות תוכחה [שהיא גם סוג עזרה כמו פריקה], לפני שמוכיחו צריך לכוף יצרו להוריד שנאתו קצת, ועל ידי זה גם החוטא מרגיש שהלה פחות שונא, וזה כנראה מספיק בשביל שיקבל תוכחה, שרואה שחצירו מפחית השנאה ממנו, וגם הוא על ידי זה פחות שונא, וגם חושב שמוריד מעט שנאה ועוד זמן יוריד לגמרי, וכבר לא מתייחס אליו בתורת שונא"

הרב אברהם ישעיהו ישינסקי, ירושלים

"ולכאורה יש להקשות (על מנות כפיית יצר השנאה בפריקה וטעינה לחוטאים), דודאי ע"י העזרה בטעינת החמור תתקם אהבה צנייהם כיון שמשתדל בטובתו, וא"כ זה נוגד את כוונת התורה שצריך לשנותו, ומדוע התורה מנווה לעזור בטעינת החמור ולכפות את יצרו? ויש לומר, שכוונת התורה שיוכל האדם לקיים מנות תוכחה, שכיון שפורק או טוען את המשא, נכנסת אהבה צנייהם, ומרגיש בעל העצירה שייכות עם הפורק, ואז צידדות זו ידבר הפורק אל לבו של השונא לחדול ממעשיו הרעים ולשוב את לבו שצמית. ואדרבא מנות טעינה תגרום שלא יצטרך יותר לשנאותו.

ומהדברים הנ"ל אפשר להבין כיצד לקיים מנות תוכחה. מנא אחד צריך לשנאותו, ומאידיך אי אפשר להוכיחו בשנאה דאדרבא במקום לתקן הוא יקלקל. אלא האדם ישתדל להציא עצמו למצב שיעזור לאדם בעל העצירה, או דרך אחרת שימצא לנכון, וע"י כך נפתח לבו של העובר עצירה, למוכית, ואז דבריו יתקבלו על לבו ויוכל להחזירו

בתשובה. וכמו שמלינו באברהם אבינו שפתח ביתו לעוזרים ושבים אף שהיו עובדים ע"ז וזאת כדי לקרצב תחת כנפי השכינה".

הרב שאול כהן, ירושלים – והרב שלמה טופיק, ביתר עילית

"לפי מה שכתב מו"ז הג"ר אברהם וויינפלד ז"ל בעל שו"ת לב אברהם (בקובץ 'חכמי לב' ח"ה עמ' 73, ירושלים תשס"ח) דמדייק ומציא מתרגום יונתן דהמלוה של עוזב מעוזב הוא שבשעה שעוזר חייב לעוזב באותו שעה השנאה, והקשה הנ"ל הלא ברשע מיירי ועדיין לא עשה תשובה וא"כ למה חייב לעוזב השנאה, וע"ד מש"כ מחמת האיסור של אחד צפה ואחד בלב חייב לעוזב השנאה על פי דינא דהקסמ"ק במלוה י"ז עיי"ש. ולפי"ז נראה דגם מלות תוכחה היא ענין של עזיבה כידוע וא"כ ג"כ באותו זמן מחייב לעוזב את השנאה כמו במלות עוזב מעוזב"

הרב נפתלי צבי הורוביץ, בני ברק

"בחינוך מלוה תנ"ח כתב: מלוה שמהיה שנאת המסית קבועה בלבו וכו' וכן אמרו ז"ל בספרי וכו', מכלל שנאמר בישראל עוזב מעוזב עמו ומרגם אינקלוס משבק משבוק מה דבלבך עלוהי, יכול אמה עוזב לזה המסית ג"כ וכו', עכ"ל יעו"ש. וא"כ פשיטא לכאורה דכל שכן הוא שכאשר בא להוכיחו (בשאר העצירות) ולעזור לו להוריד משא העצירות, שיעוזב השנאה, וא"כ שפיר יכול להוכיחו".

הרב שמעון טשינגל, זכרון יעקב

לדעת משיב אחר הרי שמתחילה אף לא חלה חובת שנאה כלל בשעת התוכחה, מאחר ומדובר בשני מצוות המנוגדות לכאורה.

"דברגע שראה העבירה חלים עליו שני דינים גם יחד, דין שנאה ודין תוכחה מאהבה. הרי שדין שנאה חל בזמן האפשרי, היינו כל הזמן, מלכד זמן התוכחה, ודין האהבה והתוכחה בזמן האפשרי, דהיינו שעת התוכחה".

הרב ד.מ. ורקר, בני ברק

ואם תאמר וכי לבו של אדם בידי כחומר ביד היוצר ברצותו מכניס שנאה וברצותו מחליפו באהבה עזה ומיד חוזר לשנאתו? גם לטענה זאת דאגו שני משיבים –

"ואם שנאתו היתה לשם שמים לא יהיה לו קשה עתה לאהוב אותו לשם שמים, גם בתוך תוכו, כדי שמתקבל תוכחתו".

הרב יצחק שלום רווח, מירושלים

"אם באמת כל שנאתו לבעל חטאים נובעת מרצון התורה, באופן טבעי ישתנה לאהבו בשעה שראויה לכך". [וע"ע להלן בפרק ו' בשם ה"חות יאיר" וה"תומים"].

הרב זאב וייס, ירושלים

## (ב) מצות תוכחה דוחה מצות שנאה

ובעצם מדוע פשוט להם למשיבים שמצות תוכחה דוחה מצוה שנאה, שמא מצות שנאה אלימא טפי ואי אפשר להוכיח כלל?

"ומאי דנדחה מצות השנאה מפני התוכחה, שהוכחה מצוה עשה דאורייתא היא [הוכח תוכיח את עמיתך], משא"כ המצוה לשנאותו אין הגמ' (פסחים ק"ג:) מציא על זה פסוק מן התורה אלא פסוק ממשלי 'יראת ה' שנאת רע', וודאי שנדחה".

הרב אברהם ישעיהו ישינסקי, ירושלים

"רק היתר לשנוא נלמד בגמ' מהפסוק "שונאך" שצמורה. אך המצוה לשנוא נלמדת מפסוק במשלי... תצוה מצוה דאורייתא לתוכחה ותדחה היתר דאורייתא ומצוה מדבריי קבלה".

הרב ד.מ. ורקר, בני ברק

בהמשך תשובתו מעמיק המשיב וטוען שאף אם חובת השנאה היתה מצוה דאורייתא ממש ולא רק דברי קבלה, היתה נדחית מפני מצות תוכחה –

"דמנאנו צפסחים נט. דעשה חמור דוחה עשה קל. (דלגצי מחוסר כיפורים אמרינן דמציא קרצנותיו אחר התמיד של צין הערצים ועוצר בעשה דהשלמה כדי שיכול לקיים מצוה פסח, דיצוה עשה דפסח שיש צו כרת וידחה עשה דהשלמה דאין צו כרת). [וגם כאן] תדחה מצוה התוכחה החמורה את מצוה השנאה הקלה. וחמורה היא דמי שיכול להוכיח את חבירו ואינו מוכיחו נתפס בעונו, כדמצינו (שבת נה.) בלדיקי בית ראשון דנגזרה עליהם מיתה כרשעים כיון שלא הוכיחו, וא"כ מצוה שיש בה מיתה למי שאינו מקיימה, חמורה היא, וכמו דמנאנו דחמורה מצוה שיש בה מיתה בית דין ממנוה אחרת... כן כאן כיון ששייך במצוה תוכחה חיוב מיתה לכן תדחה מצוה השנאה".

הרב ד. מ. ורקר, בני ברק

ובשם הרב מ. מ. מילר שליט"א מב"ב מביא הכותב הנ"ל דוגמא מעניינת שכאשר צריכים לחול עשה ולא תעשה הסותרים זה לזה הרי שהל"ת מפנה מקום זמנית להעשה כדי שגם הוא יוכל להתקיים, עכ"פ לפי שיטת רש"י –

"יש מחלוקת רש"י ותוס' בצרכות דף כ. לענין טומאת כהן לקרובים, לרש"י ד"ה שב, לא נאמרה מצוה ל"ת בטומאה צכהן לגבי מת מצוה וקרובים, ותוס' שואל דלרש"י בכל עשה הסותר ל"ת נאמר דלא חל הלאו על מקרה שצריך לקיים העשה, וא"כ לרש"י דמצינו שהתורה חייבה התוכחה וחייבה השנאה, מוכח שלא נאמר דין שנאה על שעת קיום העשה דתוכחה, אלא אז חייב לעורר אהבה עליו על מנת להוכיחו".

ומלבד כל זאת פשוט למשיב אחד מסברא ש"מצחינה תורנית עדיף להוכיח החוטא מאשר לשנאותו בלל"ד" [וכנראה שכוונתו מצד התועלת הרבה הגלומה בתוכחה]

הרב יואל בורשטיין, אשדוד

ואילו משיב נוסף פשוט לו מסברא שתוכחה דוחה השנאה –

”מאחר דעיקר הטעם לשנאה כדי שלא ילמד ממעשיו של החוטא, וזשעת המוכחה ודאי לא ילמד ממעשיו דהרי מחזר אחריו לזער הרע מקרצו, כדמצינו צענין ציעור חמץ שכשמחזר אחר החמץ לזערו לא חיישין שיאכלנה”  
הרב יעקב קפלן מירושלים

(ג) בשעת התוכחה מתייחסים אל החוטא כמי שעזב כבר את החטא

סברא נוספת – הגיונית מאד – העלו משיבים רבים (17) מדוע על המוכיח לבטל שנאתו מלבו עכ”פ בשעת התוכחה. עצם העובדא שניגש להוכיח מראה שיש סיכוי שדבריו יתקבלו ואינם בגדר ”מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע”. וכיון שקיים סיכוי סביר שהחוטא יחזור בו כעת, הרי הוא כבר כעין טפא בעל תשובה, וכבר אסור לשנאותו עתה עד שיתברר שפעולת התוכחה אינה מביאה תועלת והרשע ברשעו עומד.

”מבואר צרמנ”ס צפ”ג מהלכות רוחם שהמנוה לשנוא את עובר העבירה היא - 'עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו', דאם עושה תשובה שוב אינו מנוה לשנאותו. והנה מנוה המוכחה ענינה הוא להשיב את החוטא בתשובה... והרי שהמוכחה מסייעת לחוטא בדרך התשובה ופומחת לו פתח שישו מרשעו, והרי היא ראשית תקוותו ותשובתו. וכיון שצדיק מנוה המוכחה מתחילה דרך תשובתו, אין הוא בכלל מי שמוזיא לשנאותו”.

הרב אברהם ישראל סילבצקי, ירושלים

”...שהרי זה [החוטא] כמו שחזר בתשובה, וזה מחילת חזרתו בתשובה ע”י המוכחה שמוכיחו וכך ישמע לדברים ויתחרט וישו, וזשעה זו שמוכיח הרי כמי שעוסק החוטא באחד מעיקרי התשובה ודאי שיש לאהבו באהבה גמורה, ורק אם לא ישמע לתוכחה יהיה שוב מותר לשנאותו”.

הרב אברהם ישעיהו ישינסקי, ירושלים

כסגנון הזה כתבו כמה וכמה מן המשיבים. אמנם יש שהסתייגו וכתבו שמה שצריך לבטל השנאה לחוטא בעת תוכחה לא בכל תוכחה נאמרו הדברים –

”נראה פשוט וברור דגם לפוסקים שמוותר לשנוא קודם תוכחה, מ”מ היכא 'שודאי' יקבל הנידון תוכחתו או עכ”פ מסתבר לו טפי שיקבל הנידון תוכחתו, פשוט שזשעה שצא להוכיחו שוב אין לו חיוז לשנאותו ומעתה הריהו מנוה לאהבו 'כמוך' ממש”.

הרב ש. דרבקין, ירושלים

או דברי משיב אחר –

”דיכול לעורר אהבה כלפיו [כלפי הרשע זשעת המוכחה] כיון שהרי מסתבר שישמע לו, דמעמידין לישראל בחזקת כשרות [ואמנם יש ריעותא בחזקה אבל חזקת מעיקרא עדיף, ואכמ”ל]. א”כ שפיר שייך אהבה כלפיו דהא כל השנאה זה רק בגלל העבירה

וחלק הרע אך לא שנאה עצמית כלפיו וכמש"נ. וא"כ ניחא דשייך להצב צומן מוכחה גם מצד שבמציאות יהיה טוב אחר המוכחה [דהא כבר בהרהור משונה חשיב כבר לדיק כמצואר בגמרא קדושין] וא"כ יורדת סיבת השנאה. וצוטר שהרי ע"י האהבה יוכל לפעול בתוכחתו וא"כ זה מוסיף חיזוק להיטר ולצורך לאהוב אותו"

הרב משה אהרן ארלנגר מירושלים

אולם הרוב אינם מחלקים בכך כלל, וכל אחד בסברתו כיד ה' הטובה מסביר ששנאה שכל כולה רק תוצאה מהעבירה אין לה מקום בשעה שמוכיחים על עבירה זו עצמה. ויש שאף מסבירים שמאליה פורחת השנאה בשעת התוכחה –

"דכיון שכל שנאתו אותו מחמת זה המעשה שמוכיחו עליו, נמצא דאף עם השנאה שצלבזו יכול הוא להוכיחו מתוך האהבה ונעימות. שהרי כל כולה של תוכחה זו כדי להשיבו מדרכו זו של זקק לשנאתו עוד, נמצאת מחשבת המוכחה מצוה להיות אוהבו, ומתוך מחשבתו זו הרי הוא שוגה באהבתו ומוכיחו כפי הראוי. ולא נאמרו דברי התנא דבי אליהו לרשע ששונאך אי אתה מוכיחו, אלא ברשע מכבד על ענין אחר אין תוכחה זו מצטלמת שנאתו. נמצא אינו יכול להוכיח כשצלבזו שנאה מתחילה ועד סוף, אבל זה שכל חשקו ורצונו לבטל שנאתו אותו... הלכך שפיר הוי תוכחה כראוי. ולהאמור רשאי לשנאתו אף כשדעתו להוכיחו, רק מתוך שיבוא להוכיחו יעלה אהבתו בלבו ויוכיחו כראוי. [ומה שקשה שע"י שנאתו יצוא עוצר העצירה עצמו נמי לשנאתו (כמיס הפנים לפנים) ולא יקבל תוכחתו, י"ל אה"נ הרי חיוב תוכחה הוא לאחור, וכיון שכן עדיין לא ירגיש החוטא את שנאתו, ואה"נ עליו להזהר שעד שיוכיח לו היא לו עסק עמו באופן שירגיש שנאתו שיצוא להמנע עי"ז מלקבל תוכחתו]."

הרב ע. יעקב ענבל מירושלים

צר לנו שאין בידינו להעתיק את כל דבריהם הנכוחים והנחמדים של כל המשיבים שתירצו תירוץ נכון זה, אך נעתיק מדברי משיב המאיר את הענין באור חדש. ואלו מקצת מדבריו המאלפים:

"תפיסת דברים אלו מציאה להצנה כי באותו אדם יתכנו הרגשות שניהם גם יחד. 'תוכחה' עניינה בהעמדת החוטא על האמת שנעלמה ממנו במתכוין או שלא במתכוין בשעת עשיית החטא. זו מחויבת לצוא מתוך האהבה דוקא היות וזאת הדרך היחידה שצביא לידי קיום מטרתה של המוכחה. רק כאשר יראה הזולת דאגה כנה למצבו, ידאג גם הוא לעצמו. כל מניע אחר יגרום לזולת להתעלם מהדברים, מחמת התפרשות הדברים אללו כהקנטה ותפיסת הרע שבו. וכיון שאין המוכחה מתחשבת אלא לזמן העמיד של עויבת החטא וחזרה בתשובה תימכן הרגשת שייכות למצב זה מתוך הצנה את רמת ערכו עצור הזולת, צד צדד עם שנאה וריחוק ממצב ההווה של בגידה בהקצ"ה".

הרב אליעזר מנחם מרקובסקי, ירושלים

אף אנו נוסיף כמה מילים ונסביר: הרי כל אחד מאתנו יודע היטיב לחלק בין הווה ועתיד בכל הנוגע לעצמינו. ההוה לא תמיד כל כך מוצלח לעומת חלומות העתיד המבטיח שכולנו חולמים עליהם ומשתעשעים איתם בדמיונינו. גם לגבי הזולת יש

להתחשב בחלוקה "נוחה" זו, ולחלק בין הווה מוכת חטא המחייב שנאה והרחקה, לבין עתיד טוב יותר מוארת באור התשובה והטהרה. התוכחה שנצטוינו עליה מתייחסת בעיקר לעתיד ויונקת כוחה מעתיד עתיר תקוה.

#### (ד) גם תוכחה מתוך שנאה מתקבלת קצת

ואף אם יוכיח בעוד השנאה בלבו יש שכתבו שאין צריך להבהל מכך ופשוט שאין צריך למנוע תוכחה כזאת.

"כתב החפץ חיים בכלל ו' סק"ט דעל איסור המפורש צמורה אפילו אם ודאי לא יתקבלו דברי המוכיח לא אמרינן מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. ולפי"ז ה"ה [וכש"כ] הכא דאע"פ שיש שנאה צנייהם, היות ויתכן שיתקבלו דבריו אלל החוטא צריך להוכיחו, ואת המוכחה צריך לעשות צמורה שאם הוא לא היה שונאו ודאי שהיו מתקבלים דבריו, דכך יש יותר סיכויים שדבריו יתקבלו אלל החוטא אע"פ שהוא שונאו, שמכיוון שהוא ידבר צנח וצמורה יפה ומשכנעת והחוטא יראה שהוא מתכווין לטובתו, הוא יקבל דבריו ולא ירגיש את השנאה".

הרב י. מ. שטרן, אופקים

וכך מסכם אחד מחשובי המשיבים ענין זה להלכה:

"גם אם שונאו, יוכיחו, אם קיים סיכוי שתוכחתו תועיל, אף שעשה זאת עם שנאה. וישתדל לכופ לכו שלא להראות השנאה [ויוכיח כראוי וצנח וכדומה]. ואם אין סיכוי שדבריו ישפיעו, אל יוכיח. ומה שאמרו להוכיח צנועם, זה בגוונא שאין הוא שונאו".

הרב דוד אריאב שליט"א, מחבר הספרים החשובים "לרעך כמוך"

ואפילו עצה מעשית טרח וכתב לנו אחד המשיבים – בין שאר תירוציו – כיצד לתקבל יותר התוכחה מתוך שנאה –

"...יכול להוכיחו ע"י כתב וכיו"צ, באופן שלא ישפיע שנאתו על המוכחה..."

הרב שמעון טשינגל, זכרון יעקב

#### (ה) סייעתא דשמיא מיוחדת לעוסק במצוה

ואם אחרי כל זאת עדיין אנו דואגים איך נקיים מצות תוכחה לחוטאים כדבעי בזמן שעלינו לשנוא אותם, יש לנו להירגע מדברי שני משיבים המזכירים לנו את הידוע לנו שיש סייעתא דשמיא מיוחדת לבא להטהר ולקיים מצוה בכוונה טהורה, ובפרט לאחר שהשונא "כופה את יצרו" וכדלעיל, ועוזר לחוטא ע"י תוכחתו –

"...שכין שהלה שונא כי מותר לו לשנוא יכול לצוא עי"ז לשנאה גמורה, אבל עכשיו שכופה את יצרו נותנים לו משמים תן שהלה לא ישנא אותו, והוא כמו שלוחי מצוה שאין ניוקין. שהרי אם החוטא ישנא אותו יצוא גם הוא לשנוא אותו שנאה שאינה מותרת, שנאה גמורה, לכן נשמר מזה. וכמו"כ למ"ד מצוה לשנאותו, מנילים אותו

משנאה גמורה ואין מציאים את החוטא לשנוא מזד כמים הפנים אל הפנים, שמצוה זו ששונא שומרת עליו שלא ישנאהו הלה ויבוא גם הוא לשנוא וכו', ולפי"ז י"ל גם פה צמנות תוכחה שכיון שנפסק להלכה שמנוה לשנאותו א"כ עכשיו ששונאו מקיים מנוה ולא נותנים לחוטא לצוא לידי שנאה של כמים וכו', וע"כ יכול להוכיחו ויתקבלו דבריו אצל החוטא שהחוטא אינו שונאו שמשמים מונעים אותו מזה כדי לשמור רגלי מקיים המנוה שעושה מנוה ששונאו, וק"ל".

הרב אברהם ישעיהו ישינסקי, ירושלים

"הנה מצינו בתורה (דברים י"ג) גזי עיר הנדחת להכות ולהחרים את כל העיר לפי חרב, וז"ע דהרי כשאדם יהרוג כ"כ הרבה בני אדם צע"כ יהפך טבעו לאכזרי, והיאך יכול לקיים משאחז"ל דחייב להדבק במידותיו של הקב"ה מה הוא רחום אף אתה רחום, ועל קושיא זו כבר עמד האור החיים הק' שם. וכמד לתרץ ע"ז שזה כוונת התורה שכתבה בסוף הענין 'ונתן לך רחמים ורחמן', דהיינו שהגם שמזד טבע מעשיו היה צריך להפך לאכזר אצל הקב"ה יוליד צו רחמים עיי"ש מש"כ בטוטו"ד. ועפ"ד זה היה אפ"ל גם בענינינו דחייבת התורה כדי שלא ידבק גם לעשות את הרע מנוה עליו לשנאותו, וע"י שיקיים מצוה זו זה עצמו יהיה הסיבה שהקב"ה יתן לו טייעתא דשמיא נגד הדרך הטבע שיוכל גם לקיים מצות תוכחה כתיקונה, וגם טייעתא דשמיא שהלה ישמע דבריו".

משה דוד מגיד, ירושלים

## (ו) עצם התוכחה בנועם שמראים לחוטא שאיכפת מונו,

זה כמו אהבה

סברה נוספת בזכות התוכחה הנאמרת במצב כללי של שנאה העלו כמה משיבים –

"דדוקא משום הכי יתקבל תוכחתו כשרואה דלמרות שמרגיש שהמוכיח שונאו אעפ"כ איכפת לו ממנו ומתגבר על שנאתו ומוכיחו צמענה רך וצלשון נעימה שרונה בטובתו ושישוב מכסלו, ומזה יצין כמה חמור המעשה שעשה ועיי"ז ישו צתשובה שלמה".

הרב שמואל ווייל מבני ברק

"פשוט, שמחובת הדיבור צנחת וההודעה שמכוון לטובתו, הוא שהמוכיח יפעל רוח ואווירה שהמקבל ירגיש שהמוכיח מכווין לטובתו צאמת. וא"כ י"ל, שאדרבא, כשיראה המקבל שלמרות שהמוכיח שונאו (וצדק לפי דין תורה) אעפ"כ יולא מגדרו ועושה דבר גדול ככוונה להטיב לו, צוה תגדל אצלו הסיבה לקבל התוכחה. [ואולי זה דרך התוכחה צרשעים כאלו, לומר להם: 'תראה הלא ידעת ששנוא אתה עלי, ומשנאך ה' אשנא, אצל בכל זאת צא אני צאת התוכחה לטובתך הנצחית...'], ועיי"ז אולי ימצאו מקום אהבה נסתרת צלצם ויקבלו התוכחה ויחזרו למוטצ]. ויולא לפי"ז שמה ששנוא וגם מוכח צו זמנית, כלשונכם, הוא דוקא סיבה שמתקבל התוכחה".

הרב צבי פייער מירושלים



ולא עוד אלא שגמרא מפורשת בערכין דף טז: לומדת מהפסוק במשלי 'אל תוכח לין פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך', שעצם התוכחה מוסיפה אהבה בלבו של המוכח כלפי המוכיח עיי"ש בגמרא. "אם כן נמלא שאע"פ שהמוכיח שונא את החוטא יש צנח מלות התוכחה ענין להוליד האהבה שיתקבלו הדברים"

הרב רפאל גרילק, בני ברק

## (ז) המצוות "תוכחה" ו"שנאה" מתחלקות לפי סוגי האנשים שבציבור

נאמנים לקו ששתי המצוות בעצם סותרות זו את זו והן כ"שני הפכים בנושא אחד", מציעים כמה מן המשיבים לחלק את התפקידים בין האנשים שבסביבתו של החוטא. דהיינו, האנשים המוכיחים אינם אלו השונאים ואילו השונאים את החוטא אינם מוכיחים. כל אחד והתפקיד שלו, ושלוש על ישראל.

"חכמים דייקו 'הרואה דבר ערוה' היות ולבו ונפשו של אדם נמשכת אחריהן ונגררת אחריהן. לכן ראשית כל עליו לשונאו כדי שהוא לא יושפע הימנו חלילה, ועליו להתרחק ממנו כמו שכתוב... 'לרור את המדיינים וכו' על דבר אשר נכלו' וכו'. וכן שנו חכמים הרואה סוטה צקלקולה יזיר ענמו מן היין, כלומר עליו להרחיק ענמו. אולם צודאי אם וכאשר ידע שצדו להשיב את חזירו מדרכו הרעה, מחויב לעשות זאת מדין תוכחה וערבות. אולם כל זאת צדוקא שיודע צנפשו שהיא אדוקה צאהצת ויראת השי"ת, ואי לאו הכי ינקוט צצב ואל תעשה וישמור נפשו מכל משמר".

הרב י. לב, והרב ש. ב. שרון, ירושלים

ויש להוסיף על דבריהם. שגם לפי השיטה באחרונים שהטעם לשנאת הרשעים הוא כדי לייסרם ולהחזירם למוטב [ראה "בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא י"א פ"ג אות ג'], גם שייכת החלוקה הזאת, שאף שחלק מהציבור מקרבים אותם ומוכיחים אותם בנועם ובאהבה, יכאב להם על שהם מרוחקים מחלק הארי שבציבור ורבים סולדים מהם. וכפי שאמרו חז"ל (סוטה מז) בענין היצר ששמאל דוחה וימין מקרבת בו זמנית. דברים דומים כתבו עוד שני משיבים:

"יש לומר דהיתר (או המנוה) לשונא נאמר רק צמי שאין יכול להוכיח, או אפילו אם יכול להוכיח, צומן שאין לו אפשרות להוכיח. וכעין הסברא שכתב החפן חיים (לשה"ר כלל ד' צאמ"ח סקי"ח) צענין מה שאמרו חז"ל אם ראית ת"ח שעצר עצירה אל תהרהר אחריו, דהוא רק לענין לימוד זכות אבל לא להפטור ממנו עשה דתוכחה. וה"ה צידון זה, כיון שהשנאה מונעת התוכחה, אין זמנה אלא כשאין התוכחה אפשרית".

הרב אליהו ברייזנר, בני ברק

"אפשר לומר דאין הכי נמי צמקום שמוטל עליו להוכיחו אין לו לשונאו עד שיוכיחו. ואין דברי הפוסקים דשנאת רשעים אפילו קודם תוכחה אלא צמקום שלא מוטל עליו להוכיחו כגון... שיש אדם גדול ממנו או רבו של החוטא שעדיף שיוכיחו הוא תחתיו,

א"נ שאין לו אפשרות מעשית להוכיחו כגון שמוכרח מיד לילך משם ולא יודמן לו להוכיח. ועוד כל כה"ג שלא יצוא לידי תוכחה. בזה השמיעונו הני פוסקים דאע"פ שעדיין לא הוכיחו מ"מ חשיב רשע לענין לשנאותו. אבל צאמת אס עומד להוכיחו יש להזהר שלא לשנאותו עדיין עד שיוכיחו מתוך אהבה, נעימות ונחת. ואחר שכבר ילא ידי תוכחה אס לא יקבל ממנו ישנאנו".

הרב ע. יעקב ענבל, ירושלים

– הרב דוד אריאב שליט"א – מח"ס "לרעך כמוך" ג"ח, כתב לנו דברים מאלפים בסגנון זה של חלוקת תפקידים בציבור. להלן מקצת מדבריו:

"גם לשאר השיטות דס"ל דצכל גוונא מנזיה להוכיח, גם רשעים המזידיים, וגם שרי לשנאותם, כ"ל שכיון שאין זה חוב לשנאותם (חוץ ממסית) אלא רק מנזיה מדברי קבלה, אזי צמנזיה זו שמדברי קבלה יש לנהוג לפי הענין והתועלת. דיש בני אדם שלא ינקטו בדרך של שנאה אלא בדרך של קירוב, בפרט אנשים העוסקים בקירוב, והם באמת יוכיחו בלשון רכה ובנעימות. ואלו שינקטו צדך של שנאה, צאמת פטורים מנזיה תוכחה של נעימות, שהרי הם נחשבים כאנוסים על התוכחה, שהרי אינם יודעים להוכיח ותוכחתם לא תועיל. וכמו שמנזי צבני אדם מתחלקים ל'קיצונים' המראים את שנאתם לחוץ, ולעומתם ישנם שמרצים צפעולת קירוב. ואלו ואלו דברי חלקים חיים, כשכוונת שניהם לשם שמים".

כמה שהדברים בעצמם נכונים וישרים, מובן שבציור שבו מדברת הגמרא בפסחים קיג: הרואה דבר ערוה בחבירו, ומדובר ברואה יחידי שגם אסור לו לספר הלאה ולפרסם הדבר, כמפורש בגמ' שם, אדם זה מה יעשה, ואיך יחלק עצמו לשני חלקים? מובן שעדיין יש מקום לתירוצים נוספים.

(ח) המצוות "תוכחה" ו"שנאה" מתחלקות לפי הזמן – קודם שונאים ואח"כ מוכיחים

בספר "תומר דבורה" (פרק א', המידה החמישית "לא החזיק לעד אפו") מבאר שאפילו אם האדם מחזיק בחטא זמן רב, אין הקב"ה מחזיק אפו לעד, כמו שמצינו בימי ירבעם בן יהואש שאף שנשארו העגלים שנים רבות [עד החורבן, עיין בנביא ובמפרשים], אעפ"כ החזיר הקב"ה גבול ישראל אחרי תקופה מסוימת. "לא לנצח יריב ולא לעולם יטור", אלא הקב"ה מתנהג ברכות ובקשות הכל לטובת ישראל. [פירוש, כשהנהגה הקשה לא מביאה תועלת חוזר להנהגה רכה].

וזו מידה ראויה לאדם להתנהג עם חבירו שאפילו שונאו שנאה מותרת, שראה אותו עובר עבירה, וכמבואר בפסחים קיג: ואפילו הכי אמרה תורה עזוב תעזוב עמו, ומתרגם אונקלוס שבוק ית דבלבך, אלא מצוה לקרב אותו באהבה, אולי יועיל בדרך זו, והיינו ממש מידה זו "לא החזיק לעד אפו", עכת"ד. (דברי התומר דבורה במילואם נעתקו ב"בין אדם לחבירו" כרך א' עמ' 108).

כמה מן המשיבים שלחו לנו דברי ה"תומר דבורה" כשהם מציינים בשמחה שהקושיא העצומה באה על פתרונה המלא בכך –

"כתשובה ל'קושיא העצומה' מתשרי תשס"ג כדאי לעיין בספר תומר דבורה פרק א'... נדמה לי שיש צדק תשובה נפלאה כמבואר למעיין שם..."

הרב מנת, ירושלים

"בספר תומר דבורה... ולדבריו יולא כן - יש אמנם מנוח לשנוא, אולם לא לעולם ועד, ואדרבא כשנזכרת הזמנות טובה ועת רגון להוכיח עלי לעזור את השנאה ולעורר אהבה ולהוכיחו מתוך לב אהב".

הרב אברהם קרמר, קרית ספר

אחד המשיבים אף הלך בדרך זו אולם מסברא דנפשיה, מבלי להסתמך על דברי ה"תומר דבורה" כלל. נעתיק חלק מדבריו הנחמדים והנכוחים –

"הגמ' צפסחיס דהרואה דבר ערוה צמצירו מותר ומנוח לשנאותו, איירי בשעת העצירה, אבל אינו מנוח להחזיק את השנאה בלבו ולחזקה, שזה לא נטווי אלא צעמלק 'זכור' 'לא תשכח' וכמבואר בספר המנוחות לרמב"ם..."

וגם צמורה מצינו מנוח פריקה וטעינה שיוצרת אהבה צין החוטא לשנוא כמבואר צחוס' צפרק אלו מציאות. ויתכנו עוד הרצה אפשרויות כאלו, וכמבואר צגמ' לגצי עירוב מצירות שהוא ליצור אהבה צין שכנים. ומנוח תוכחה היא אחרי שעצרה השנאה (ואולי גם חורה האהבה). וכך מדוקדק לשון התנא דצי אליהו סי' י"ט שהצחחם 'לרשע שהוא שונאך', שצזה שהוא רשע אין די, אלא יש תוספת שהוא שונאך, וזה רק אחר מעשה העצירה. והא"נ אם לא תעצור השנאה יהיה פטור ממנוח תוכחה. ומעשה התוכחה לכאורה אין צריך להיות בשעת העצירה ויכול שפיר לחכות לשעת הכושר".

הרב ישראל רוטנברג, ירושלים

## (ט) להד"ם! אין השנאה סתירה לתוכחה כלל

לא נכחד שמקצת דמקצת מן המשיבים יצאו לערער על עצם היסוד שתוכחה ושנאה אינן עולות בקנה אחד. הללו קבעו שודאי אפשר להוכיח מתוך שנאה, והתוכחה מתקבלת היטיב. יש שאף חילק בין סוגי תוכחה שונים, או שחילקו בין המטרות לתוכחה. אין באפשרותינו במסגרת זו להתווכח בענין ולהרבות בראיות, ואי"ה עוד חזון למועד. אולם הפשטות ברור, גם בסברא וגם מגמרא וגם מהמציאות, שתוכחה מתוך שנאה אינה מתקבלת. כן גם מוכח מהראשונים שהבאנו בקושיא, שאף שלא הזכירו את המילה "אהבה" במפורש במצות תוכחה, מובן מביין דבריהם שזהו הכוונה ובפרט לרמב"ם "וידועו שאינו אומר לו אלא לטובתו". והרי ידוע ומפורסם ששונא אמיתי "מבקש רעתו" ולא טובתו ואיך יתקבלו הדברים אצל החוטא [אא"כ לא מדובר בשונא אמיתי וכדלהלן בפרק ט'].

וכנגד מי שבכל זאת ירצה להתעקש מאחר והיסוד לא מוזכר "במפורש", הועילו בטובם שנים מן המשיבים – הרב שלמה ויסבלום, בני ברק; והרב עובדיה אברהם, ירושלים – והזכירו לנו את דברי המהרש"א במס' ערכין טז: [שנשכחו מאתנו בעת כתיבת ה"קושיא עצומה" בקובץ, אולם הוזכרו דבריו בנוסח הקושיא בספר "בין אדם לחבירו" כרך א' עמ' 310 קושיא י"ז עיי"ש].

וז"ל המהרש"א: "ודרך תוכחה אין זה שנאה בלב". לפי המהרש"א היסוד שנאה היא סתירה לתוכחה אף מפורש בבדייתא שם: "תנו רבנן 'לא תשנא את אחיך בלבבך' יכול לא יכנו ולא יסטרנו ולא יקללנו, ת"ל בלבבך, בשנאה שבלב הכתוב מדבר". המשמעות הפשוטה שבבדייתא שמותר להכות ולקלל קשה למהרש"א וכפי שמתקשים רבים אחרים והוא מתרץ:

"אלא דהכא לענין תוכחה קאמר [דהיינו שמדובר שמוכיח ומכה מתוך תוכחה], והאי קרא לא תשנא וגו' גבי תוכחה כתיב [לא תשנא... הוכח תוכיח], ולכן קאמר יכול לא יכנו ולא יקללנו אפילו גבי תוכחה, דבכלל לא תשנא וגו' הוא. וקאמר ת"ל בלבבך כו' שנאה שבלב כו' ודרך תוכחה אין זה שנאה שבלב, כמש"כ הוכח לחכם ויאהבך, וק"ל".

ולפיכך שנאה שבלב אסורה בשעת תוכחה, לעומת הכאה וקללה שמותרים לפעמים ובתנאים מסויימים [ראה קונטרס "שלום על ישראל" המובא בתחילת קובץ ד']. לעת עתה נסתפק בזה, אף שנושא חשוב זה מצריך הרחבה יתירה.

WWW

## פרק ב': השנאה לחוטאים – אחד בפה ואחד בלב

השנאה את החוטא אין תוכו ככרו - אחד בפה ואחד בלב

מבין מגוון התירוצים בולטות שתי קבוצות שהן בעצם דבר והיפוכו ממש. שניהן סוברות שהשנאה את הרשע על פי ההלכה אין תוכו ככרו אולם בכל זאת חלוקים הם. לדעת מקצת מן המשיבים השנאה היא רק כלפי חוץ ובתוך לבו עדיין אוהבו ולכן שייכת תוכחה מתוך אהבה בעצם. אך לדעת משיבים רבים אחרים עיקר השנאה היא בלב וכלפי חוץ מראה לו פנים שוחקות ולכן לדעתם שייך להוכיח כדבעי.

שאלות שונות מתעוררות על מהלכי מחשבה הללו. גם נראה שמחלוקת המשיבים תלויה במידה רבה בטעמים לשנאת הרשעים שהביאו האחרונים. בספר "בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא ח' פרק א' וסוגיא י"א פרק ג' הובאו שיטות מפורשות בראשונים ובפוסקים, מומלץ לעיין שם.

### כמים הפנים לפנים כן 'לב' האדם לאדם

עוד נקדים שאלה מענינת מאד המתעוררת מכח שתי הדעות. "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כו יט), אדם מרגיש את היחס כלפיו ומגיב בהתאם. השאלה היא מה קובע. האם היחס החיצוני, החיוכים וסבר פנים היפות וכו', או שמא דוקא הרגש הפנימי שאדם עמל להסתירו בלבו אולי רגש זה דוקא נתפס על ידי ה"לב" השני בגדר "לב מרגיש לב".

ובנידון דידן, הרי חציה השניה של ה"קושיא עצומה" בנויה על העקרון של "כמים הפנים לפנים". דהיינו ששנאת המוכיח מולידה שנאה בחוטא ולא יקבל תוכחתו. והשאלה מתעוררת, אם לבו של המוכיח גדוש שנאה ורק כלפי חוץ מחייך ו"מקרב", או להיפך שבלבו מקננת אהבה, חיבה ורחמים כלפי יהודי טועה ותועה בדרכו ורק כלפי חוץ סבר פניו חמורים ומאיימים, באיזה מהם תתקבל התוכחה יותר. אם בכלל. כמה מן המשיבים נגעו בשאלה זאת בסברות וראיות לכאן ולכאן. מקצת מדבריהם מובאים בפרק זה.

### (א) מצות שנאת הרשעים היא רק כלפי חוץ אבל בלבו אוהבם

כמה וכמה מן המשיבים תיזו כך את הסתירה שבין התוכחה והשנאה – התוכחה מתקבלת היטב מאחר והיא באה מאהבה נסתרת. סבר פנים החמורות שמעמידים כלפי הרשע אינו מעכב את קבלת התוכחה [דוגמא לדבר אב המייסר את בנו ורב הרודה בתלמידו]. משיבים אלו נקטו בפשיטות [וכן הפשטות באמת], שענין "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" ששלמה המלך ייסד בחכמתו, אין הכוונה לחיצוניות, דבר הניכר לעין כל הדיוט, אלא לפנימיות הדברים, שלבו של אדם מרגיש את לב זולתו. וכשיש סתירה בין ההבעה החיצונית לבין רגש הלב האמיתי – רגש הלב קובע.

"אם נאמר דהטעם שמוצה לשנאתו הוא כדי שלא יהא עידוד ותמיכה למעשיו, שלא יחשוב שעושה עצירות וכל זאת אוהבים אותו, או לפחות לא שונאים אותו, ועי"ז ימשיך צמעשיו, ואם ישנאהו לא ירגיש כ"כ טוב עם עצמו, א"כ די צהעמדת פנים של שונא, וזה כבר יגרום לאי עידודו. אך בלצ פנימה יאהבו, ועי"ז גם ההוא אוהבהו כי כמים הפנים וגו', ומתקבל תוכחתו. ודוחק כי משמע..."

הרב יצחק שלום רווח, ירושלים

מה שנראה כדוחק בעיני משיב אחד מתקבל דוקא היטב בעיני משיבים אחרים ובפרט אצל משיב זה –

"תמהתי לראות קושיתכם צמור קושיא עצומה. דזה ודאי ששנאת מצוה אינה מעכבת מלהוכיח צדברי רכות, וכמו אצא שכועס כציכול על צנו, וכי בגלל זה שמוכיח אותו הוא יסביר לו ודאי צעדינות יתירה. כמו"כ [בחוטא] גם אם שעשה עצירה, השנאה ששונאים אותו אין זאת שנאה פנימית וכעס פנימי שיסמור לתוכחה הרכה, דזה ודאי שאין התורה מתירה זאת דזה כעין כעס של הקורע צחמתו. אלא די ש מצוה לשנא

כלפי חוץ, וא"כ ודאי שכשיוכחו יעשה זאת בצורה עדינה ורכה ודו"ק. ולפי דברינו אין מקום לשאלה כלל וכלל".

הרב שלמה אריה ארנפלד, בני ברק

ויש שאף הסמיך תירוץ זה על הברייתא בערכין דף טז: על פי דברי מהרש"א שם –

"ועוד תירוצו אפשר לומר שמאן דאמר שמוטר לשנוא לפני תוכחה ס"ל כצרייתא ערכין טז: וז"ל: "תנו רבנן לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול לא יכנו לא יסטורנו ולא יקללנו, ת"ל בלבבך, בשנאה שלבב הכתוב מדבר". ועיין מהרש"א שפירש שזה קאי על מנזת תוכחה. שאם נאמר שזה על סתם הכאה וקללה הרי נאמר בתורה שאסור להכות ולקלל, אלא כאן דיברו על מנזת תוכחה שאז נריך לשנוא, ומוכח מהצרייתא שמוטר להכות את החוטא, וזוה מתצטא השנאה אליו ואסור לשנוא בלבב. יוצא שאם לא שונאים בלבב אז כן יכולים להוכיח אפילו בהכאה, וכן יקבל תוכחה, אז הפוסקים מכאן למדו שמנזת לשנוא, דהיינו להכות ולקלל, וגם יוכל להוכיח".

הרב עובדיה אברהם, ירושלים

כתירוץ זה השיבו כמה משיבים כל אחד כדרכו. אולם יש לציין שלדעת רוב הפוסקים מותר ומצוה לשנוא את החוטאים בין שנאה גלויה ובין שנאה נסתרת. וכל שכן שאין קפידא לשנוא את החוטא רק כלפי חוץ ולאובהו בלב. ראה בספר "בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא ח' פרק ב'. (ושם בהערה 17 הבאנו שנים מהאחרונים בתור דעת יחידיים שמשמע מדבריהם ששנאת החוטאים היינו רק כלפי חוץ, "ברית משה" על הסמ"ג ל"ת ה', ו"בית המלך" דעות, דף מ"ט ד"ה ועוד, ושניהם הבינו כך מתוך דברי הסמ"ק שם. וצ"ע שפשטות דברי הסמ"ק אינם מורים כן עיי"ש).

יש מן המשיבים שהכריחו שהשנאה לרשעים היא רק כלפי חוץ ובהעמדת פנים כאילו שונאם, בצורה כזאת –

"מבואר צמפרשים בגדר מנזת 'ואהבת לרעך כמוך' שאין הכוונה לאוהבו בהרגשת הלב, אלא שצריך להטיב לו כמו שהיית רוצה שטיב לו, וכן שלא להרע לו כמו שלא היית רוצה שירעו לך. מה ששנוא עליך לא 'מעשה' לחצריך. (וימתן שכוונת התורה צדק שישתדל למען השני צמעשים וצמשך הזמן יולדו צו רגשי אהבה כמו שציאר הרב דסלר בקונטרס החסד). וא"כ מוצן שגם כאשר אנו מנזיים לשנוא אדם על מעשיו הרעים אין הכוונה על הרגשת הלב אלא כנ"ל שנמנע מלהטיב לו.

ואם כן, אדם שאהב את זולתו ואחר שראה צו דבר ערוה מתנהג עמו בשנאה, אינו בהכרח שמתצטל ממנו אהבת הלב, וכן החוש מראה (לפחות כל זמן שמנפה שישוצ). וא"כ הרי אדם יכול לשנוא את חבירו על פי ציווי התורה (היינו שלא יטיב עמו כנ"ל) ואעפ"כ יכול להוכיחו, שהרי עדיין אוהבו בלבבו ו"כמים הפנים לפנים כן 'לב' האדם לאדם".

הרב ר. גואטה, צפת

"...ולהאמור ימתן לומר דמנזת שנאה לרשע היא צניגוד לואהבת לרעך ותו לא, (והיינו שנאה חילונית בלבד) וגם מש"כ תוס' פסחים קי"ג דהוה כמים הפנים לפנים, יש

לחלק דהנכא הרי הוא רק שלילת המעשים כנ"ל (ולכך אינו מעורר שנאה נגדית) וע"כ שפיר אפשר להוכיחו מתוך אהבה".

הרב נפתלי צבי הורוביץ, בני ברק

מה שיסדו שני משיבים יקרים אלו בפשיטות שהיתר שנאת הרשעים היא היפך מצות ואהבת ולכן מותרות רק פעולות חיזוניות והעמדת פנים – אם קבלה היא נקבל. אבל אם סברא היא יש להשיב עליה על פי מש"כ אחרונים (הגריפ"פ כאן ועוד) שהבדל גדול יש בין מצות ואהבת שלא כתבה בה תורה "בלבבך", לבין לאו דלא תשנא שהדגישה בה תורה "בלבבך" – "בשנאה שבלב הכתוב מדבר" (ברייתא ערכין טז). וברור שמה שנאסרה כלפי כל יהודי כשר הותרה כלפי החוטאים, והיינו אפילו שנאת הלב ממש. [ואפילו שנאה נסתרת בלב – לפי הרמב"ם והרבה פוסקים אחרונים שהולכים בשיטתו. ראה "בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא א' פרק א' דהיינו ששנא בלב ובחוץ מראה לו פנים שוחקות, וזה ההיפך מצורת השנאה שציירו משיבים אלו]. וכך מוכח בגמ' פסחים קיג: שהשנאה שנאסרה לכל אדם היא השנאה שהותרה לחוטאים בלי קשר למצות ואהבת דוקא. עיי"ש.

כבר הבאנו לעיל דעת רוב הפוסקים המתירים לשנוא את החוטאים גם שנאה גלויה וגם נסתרת". כך שעדיין הניחו לנו המשיבים הנכבדים הנ"ל מקום נוסף להתגדר ולחפש תירוצים נוספים...

(ב) ההיפך הוא הנכון, שנאת הרשעים היא רק בלב אבל כלפי חוץ מעמיד פני אוהב

קרוב לעשרים (!) משיבים הגיעו למסקנא הפוכה. השנא את החוטא שונאהו בלב דוקא, אבל כלפי חוץ עליו לקרבו ולהראות לו סימני חיבה וכך תתקבל תוכחתו.

"יש מפרשים דבלצו שונאהו אבל זהוכיחו הוא מראה לו פנים יפות, כך שמעתי".

הרב אהרן הלוי גרנדש (מח"ס אבני אהרן, אבות) זכרון יעקב

"ולכאורה יש ליישב, שבאמת מותר לשנא אותו אף לפני תוכחה אבל מ"מ כל זה בלב, אבל כלפי חוץ צריך להראות לו שאוהבו כדי שיוכח".

הרב יצחק רונטל, חדרה

"אפשר לומר, ששונאים אותו אבל כדי שהתוכחה תתקבל מעמידים פנים כאילו אוהבים אותו".

הרב אלחנן אהרמן, ירושלים

"בוא וראה מה עשה אהרן הכהן כשהיה יודע בלדס שעבר עבירה, היה מתחבר עמו ומראה לו פנים נהומות, והיה אותו אדם מתבייש ואומר אילו היה יודע לדיק זה מעשי הרעים כמה היה מתרחק ממני, ומתוך כך היה חוזר למוטב (רע"ב אבות א') י"ב צ"ש אבות דר"נ), ועל"ל כמש"כ שהשנאה אינה מתבטאת כלפי העבירין בצורה

של אי אמירת שלום וכה"ג אלא צורה שכלצו שומר עמנו מחצרתו צאופן שלא ילמד ממעשיו".

הרב דוד יחיאל כהן, בני ברק

ומשמע מדברי המשיבים שהחיוב להראות פנים יפות הוא מדין תוכחה ואף שמצד דיני שנאה לרשעים אין הגבלה וכפי שהיטיב להדגיש זאת המשיב הבא –

"אין הכי נמי מותר לשנאותו, אולם כשצא להוכיחו מוכרח המוכיח להציג לחוטא כאלו אהצו, ולהוכיחו צניעות. דאי לאו הכי החוטא פשוט לא יקבל ממנו אם יוכיחו צכעם וצשנאה, ולכן צריך להוכיחו כאילו אהצו אותו ועל ידי כך יקבל ממנו".  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אודך, בני ברק

אולם משיב אחד מבאר שכל עיקרה של שנאת החוטאים י"ל שאינה אלא שנאה נסתרת בלב, דבר אין לשנאה זו עם החוטא והוא אינו צריך לדעת על קיומה –

"...אם כן אותו דבר צמעשה רע שאם אדם לא יעשה פעולה נגדית חיזונית או מצד טבעו יסלד מהמעשה, ילא צצמשך הזמן ג"כ יעשה אותו מעשה, ולכן אומרים חכמים מותר ומצוה לשנאתו כדי שיהיה פעולה חיזונית של סלידה מהמעשה, אבל ח"ו לא לפתוח ע"י ריב צין שניהם, החוטא לא חייב לדעת ששנאו אללו... וא"כ יכול אח"כ ללכת להוכיח אותו וכו'".

הרב שמשון איצקוביץ, בני ברק

ואף אם נתגלה השנאה במשך הזמן וכדרך בני אדם, וכמש"כ התוס' בפסחים שבמשך הזמן טבעי הדבר שמגיעים לידי שנאה גמורה, אך כל עוד שלא נתגלה השנאה –

"יתכן דיועיל העמדת פנים [– כדי להוכיח צנחת וצאהצה], וצפרט אי נימא דלצ האדם לאדם תלוי צהצצרת פנים, והכא אם יוכיחו מיד צדרך נחת וכצוד א"כ עדיין לא העמיד לו פני שונא..."

הרב ישי ישראל, בני ברק

ומה בדבר האיסור של "אחד בפה ואחד בלב"? אם שונאים את החוטא בלב איך מותר לרמותו ולהעמיד פני אהב?

"אמנם היה מקום לדחות מהא דאסור להיות אחד בפה ואחד בלב וכמש"כ רש"י צפרשת מקץ על השצטים שמתוך גנותם אתה לומד צצחם שלא דצרו אחד צפה ואחד בלב, וכן י"מ צידוי 'דצברנו דופי'. מיהו זה לכאורה ליתא, ולכאורה דוקא צתם או לשם חנופה או לשם יחסי חצרה נאותים וכדומה אסור א' צפה וא' בלב, אבל למען קיום מצוה עשה דאורייתא ולהפרישו מעוונותיו פשיטא דמותר. הגע צעלמך כשרואה אחד את שונאו הולך ליפול לפי תהום ויודע שאם לא יראה לו פנים שחוקות ואהצות לא יאמין לו דיחשוב דמשקר עליו, וכי לא יעשה כן? הלא לרשע ישצב, וה"ה הכא..."  
הרב שמואל ווייל, בני ברק



משיבים אחדים אף מבססים תירוץ זה על פי שיטות הראשונים בדין שנאת הרשעים, ומבארים שההגבלה לא להראות השנאה לחוץ אינה נובעת דוקא מדין תוכחה – דהיינו כדי שתקבל התוכחה – אלא מתוקף דיני שנאת הרשעים:

"ועיין בשיטה מקובצת צ"צ לג. שכל המנוה לשנאות רשע היא דוקא ללא גילוי סממנין חילונים, כלומר כלפי חוץ צריך להתנהג כאוהב, וממילא לא תהיה השפעה של כמים הפנים לפנים, דמאחר ומשתדל להמשיך להראות לו כזיכול שהוא ידידו שוב לא ישנאהו הלה. וקשה אמנם לנזע את זה אולם על האדם לכופ את יצרו עיי"ש".

הרב אברהם קרמר, קרית ספר

"... וכן הריטב"א ותוספות הראש (צ"מ לז): הקשו מה שייך לכופ את יצרו הרי מנוה לשנאות? ומירו: 'דאפילו הכי אין לו להראות איבה בגלוי דאם כן אף הוא ישנאהו דהא כתיב כמים הפנים לפנים, ואולי יצואו לידי שנאה רבה וקטטה גמורה'. הרי למדנו מהלכה זו 'כדי לכופ את יצרו' דאסור לשנאותו בגלוי ובשנאה גמורה. ולא יהיה מנצ של כמים הפנים לפנים, ואדרבא יהיה מנצ הפוך כמים הפנים (שיכנס בלבו אהבתו ויכל ע"י כך להוכיחו בנעימות ונחת ויקבל דבריו)".

הרב ר. כלימי, ירושלים

בדברי אחד המשיבים אף נרמז קצת לשיטת הרמב"ם הסובר שעוברים בלא תשנא – באדם כשר – רק כשהשנאה נסתרת בלב וכלפי חוץ מעמיד פני אוהב, וא"כ כשהותרה השנאה לחוטאים הותרה באופן זה דוקא... ויל"ע.

ודברי הראשונים שהובאו בקושיא העצומה מתבארים לפי תירוץ זה כך:

"מש"כ ברמז"ס שהצאתם ידבצר בנחת וכו' הכל צדיצור דוקא, וכן ציראים וצרש"י בערכין שכולם איירו במעשה ולא בלב, ומוכחה זו כשמראהו שאוהבו מתקבלת".

הרב זאב נוימן, בני ברק

כן כתב באריכות – הרב יהודה מנת, ירושלים – ואף הוסיף להוכיח כך מדברי החזו"א.

"דצריס אלו מוכרחים גם מדברי מרנא החזו"א ז"וק"ל, דצדריו הידועים גבי דין דמורידין ואין מעלין (חזו"א יו"ד), דדין זה היה כשכלל ישראל היה שומר תורה ומלוות וכדי להרחיע עוברי עברה הפורשין מן הכלל הותר להוריד ולא להעלות, אך צימינו דצעוונותינו רוב עם ישראל אינו שומר תורה ומלוות ה"י ודבר זה יציא רק לשנאה וריחוק, ולכך צריך 'לקרצם בעצמות של אהבה'. ודצריס אלו נאמרו גם לגבי אפיקורסים (וקיי"ל מהגר"ח ש'נעצטך אפיקורס הוא גם אפיקורס' לכל דיניו) שהחיוב לשונאם מוחלט וצורר וכבר אמר דוד המלך 'הלל משנאיך ה' אשנא' וכדהוצא כמה פעמים בספרי מרן החפץ חיים. וא"כ איך עקר החזו"א ז"ל חיוב שנאה זה והמירו ב'עצמות של אהבה'? ובהכרח כדציארנו שזהו רק דרך חילוניית איך לקרצ את אחינו התועים ואיך לגרום להם לשוב, אך חיוב השנאה בלב לא זו ממקומו. כן נראה לי נכון ביישוב הקושיא".

כעת נשאלת שאלה גדולה. כשהמוכיח גדוש שנאה ורק כלפי חוץ מראה אהבה מזויפת האם בצורה כזאת תקבל התוכחה?

כן! משיבים כמה משיבים.

נביא מדברי שנים מהם. הראשונה תשובה למדנית, והשניה תשובה "פסיכולוגית".  
אף שפשטות לשון הפסוק 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם' מורה שדוקא רגש הלב קובע, וזהו בעצם חידושו של החכם מכל אדם 'לב מרגיש לב' וכדלעיל, בכל זאת יש לחלק ולומר דהני מילי כשאין סתירה מההבעה החיצונית, אבל כשההבעה מראה בפירוש על אהבה וקירבה אין הכרח שהאדם לא יתפתה למראה עיניו נגד הרגשת לב. כך בערך כותב – הרב יצחק מרדכי שפרלינג, מירושלים –  
וכדי לחזק את דבריו מביא הוכחות כדלהלן:

"הוכחה לאמור לעיל מהפסוק 'לא תשנא את אחיך בלצנן' דליפינן דיס דין להודיע ששנאו [ראה רמב"ם דעות וזכר המצוות] כיון דהאיסור הוא על שנאה הלב. ואי אמרינן שכל שנאה הלב מורגשת, אמאי נריך להודיעו (הרי כמים הפנים לפנים). והוכחה נוספת מהא דכתיב 'אל תחרוש על רעך רעה והוא יושב לצטח אתך (משלי ג), ואם הרגשת הלב לצד מורגשת אלל חצירו א"כ מדוע ישב לצטח הרי יודע שחצירו שנאו ואיך אפשר שלא ירגיש צדצר".

לדבריו יש להוסיף הוכחה מדברי הריטב"א [בשם התוס', שהביאו משיבים לעיל] שכתב שצריך להסתיר השנאה כדי שהחוטא לא ירגיש בה שאם יראה איבה בגלוי אף הוא ישנאנו דהא כתיב כמים הפנים לפנים וכו'. הרי מפורש בריטב"א שאפשר להסתיר שנאה ושכוונת הפסוק 'כמים הפנים' להבעה החיצונית בלבד. ראה זו נשלחה אלינו ע"י – הרב י. מ. מקרית ספר – בתוך שאר דברים של טעם.

וכעת טענה פסיכולוגית מדוע לא יקבל החוטא תוכחה הבאה מ'אהבה' חיצונית גרידא:

"נלע"ד שאם יוכח בצורה טובה, החוטא לא יעשה להיפך כדרך השונאים, דכל מה שהשונא עושה להיפך משום שאין זה לכבוד צעזילו לשמוע צקול שונאו, וכאן דאין ידוע צרבים שהוא שונאו זה רק שנאה פנימית צמוך האדם וימכן שכלפי חוץ היא לא נראית ולא מורגשת אין כאן ענין לחוטא לעשות ההיפך. וצפרט שהמוכיח יוכיח בצורה הרצויה ומתוך כוונה אמיתית לטובת החוטא ודאי שצברי המוכחה יכנסו ישר ללבו של החוטא ומגצרו על השנאה והוא יקבל את המוכחה".

הרב י. מ. שטרן, אופקים

**ולסיכום הפרק:** שני התירוצים שבפרק זה, נחמדים הם, אולם קשה לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא על פיהם. כפי שכבר הבאנו לעיל שלדעת רוב הפוסקים אין הגבלה בשנאת הרשעים ומותר להסתיר השנאה וגם מותר לגלותה. וכיון שבסתם שנאת הרשעים אנו עוסקים הרי שעדיין הניחו משיבים יקרים אלו מקום כל שהוא למשיבים נוספים לחוות דעתם.

## פרק ג': השנאה באה אחרי תוכחה כדין

### תירוץ "בשלמא לסוברים..." שבקושיא עצומה

בסוף הקושיא העצומה הוספנו קטע בזה"ל:

...בשלמא לסוברים שמותר לשנוא החוטאים רק אחרי תוכחה גמורה, מאה פעמים וכו', לא קשיא. [כי קודם חלה חובת התוכחה כדת וכדין אפילו מאה פעמים ועד הכאה וקללה וכו' ורק אחרי שלא קיבל החוטא ונפקע חובת התוכחה אז ורק אז חלה מצות השנאה]. אולם לפוסקים שמותר ומצוה לשנוא חוטאים מיד, גם לפני תוכחה, [ורק בעבירות שאינן מפורסמות לאיסור צריך **התראה** פעם אחת בלבד], וכן פוסק החפץ חיים להלכה, קשה איך שונא ומוכיח בו זמנית? ראה 'בין אדם לחבירו' כרך א' סוגיא י', עכ"ל, (בתוספת קצת הסבר).

וראה זה פלא שמשיבים רבים השיבו דוקא תירוץ זה וכתבו שמאחר שמצות שנאה מתחילה רק לאחר גמר כל תהליך התוכחה כשיעור, ממילא אין מקום לקושיא וכש"כ שאינה "עצומה".

ומעניין שהמעייין היטב בדברי משיבים אלו יווכח שהם מתחלקים לשתי קבוצות. (א) הרוב, פשוט לא שמו לב למש"כ בקושיא, או משום שלא קראו עד הסוף או משום שלא ירדו לכוונת הדברים.

(ב) אולם מדברי מקצת משיבים ניכר שקראו וידעו היטב כל הנכתב בקושיא ובכל זאת הם פשוט חולקים על כל היסוד שהונח שם וסוברים שתירוץ זה אפשר לתרץ לכו"ע, או סוברים שאליבא דאמת אין שיטה כלל הסוברת שמותר לשנוא מיד בלי תהליך של תוכחה גמורה.

לקבוצה זו השניה מחובתינו להתייחס בכובד ראש להוכיח ולבסס את קביעתינו שכן ישנה שיטה המתירה את השנאה מיד, ושלפי שיטה זו השנאה והתוכחה הם סתירה גמורה.

בנוסח הקושיא שבקובץ קיצרנו מאד וסמכנו על מה שצויין שם "ראה 'בין אדם לחבירו' כרך א' סוגיא י'". ובאמת בסוגיא שם הנקראת "התראה או תוכחה" הורחב הענין הרחבה גדולה. ולכן נביא רק בקיצור הנוגע לעניינינו.

ראשית כל היסוד, ההבחנה בין "התראה" ו"תוכחה" – מושגים שנתערבבו למקצת מן המשיבים – ובאמת אין לערבם בשום פנים. נעתיק את הקטע הפותח מהסוגיא הנ"ל שבו מובהרת הבחנה זו:

**"התראה" לעומת "תוכחה"**

שני מושגים יש – "התראה" ו"תוכחה", ולא הרי זה כהרי זה. "התראה" באה לפני עשיית החטא ועיקר ענינה להודיע לחוטא האיסור ועונשו, שמא שוגג הוא או שאינו יודע חומרת הדבר, וכיון שהודיע לחוטא, כבר יצא ידי חובת התראה. אבל תוכחה שנתחייבנו בה בפסוק "הוכח תוכיח את עמיתך", ונתבאר דיניה בגמ' ובפוסקים, באה בין לפני החטא למונעו מעשייתו, ובין לאחריו כדי להחזירו למוטב. ואפילו עד מאה פעמים חייב להוכיח, ומוכיח בדרכי נועם וסבר פנים יפות, ומקפיד שלא לבייש את החוטא, ושיעורו עד הכאה או קללה וכו' וכו', ורק אחרי שעשה כל זה אז קיים מצות תוכחה ונפטר מלהוכיח עוד.

וא"כ כשזכר בפוסקים שאסור לשנוא עד שיוכיח, ודאי הבדל גדול יש אם מדובר בהתראה גרידא, דהיינו שמודיע לחוטא האיסור וחומרנו ובכ"ז אינו פורש, אז כבר מותר לשנאותו. [וזה ידעינן גם מסברא, שכל זמן שלא התרו בו שמא שוגג הוא ואיך מותר לשנאותו עבור זה. וכ"כ האחרונים] – לבין אם הכוונה כאן בפוסקים הוא "תוכחה" גמורה עם כל דיניה ופרטיה, שאז אפילו כשהתרה והוכיח לפני החטא ולא הועיל, צריך עדיין להוכיח אח"כ הרבה ולהשתדל עמו לנסות להחזירו למוטב, ורק כשהשתדל כשיעור ולא השפיע עליו לטובה, אז מותר לשנאותו.

**'בין אדם לחבירו' כרך א' עמ' 255**

החילוק שבין התראה ותוכחה נראה איתן כברזל וכפי שהדגיש ב"מגילת ספר" (הובא שם מדבריו), ובכל זאת לא נעלים עין מכמה אחרונים שכן עירבו את המושגים, ואפילו בראשונים מצאנו גם שהזכירו שני המושגים גם יחד בשנאת החוטאים ואין אנו יודעים לאיזה מהשנים נתכוונו. האם נתכוונו להיתר השנאה לרשע רק אחרי תוכחה מרובה ו"טיפול אינטנסיבי" עם החוטא וכדרך התוכחה שהיא בעצם לימוד וחינוך מחדש. או שלדעתם מספיקה התראה בלבד דהיינו הודעת הדין חד פעמית אם הוא עדיין לא ידוע לחוטא.

הראשונים שנקטו בשני הלשונות יחד הם הסמ"ג והחינוך, אולם הרמב"ם כתב בפירושו שהדבר תלוי בהתראה, וכן מוכח גם מהיראים - עיין בכל זה בסוגיא "בין אדם לחבירו" שם.

והנה דעת ה"חפץ חיים" גם ברורה מאד, בספרו חפץ חיים כלל ד' במ"ח סק"ד כהרמב"ם, שאחרי התראה חד פעמית (לפני העבירה) מותר מיד לשנוא. ויותר מכך כתב, שבעבירה מפורסמת אין צריך אפילו פעם אחת להתרות כיון שמסתמא כבר יודע החוטא שהדבר אסור. עיי"ש. [ואם היה מדובר בחיוב תוכחה הרי אדרבא בעבירה מפורסמת יותר צריך להודיע, ויותר יש סיכוי שיתקבלו דבריו ויחזור בו אחרי תוכחה רבה כד"ן. דהרי בתוכחה יש דין מפורש שעבירה מפורסמת, דהיינו שכתובה מפורש בתורה, יותר יש חיוב להוכיח עליה ולא אמרינן בה מוטב שיהיו שוגגין כמו בעבירה שאינה מפורשת בתורה. ראה שו"ע או"ח סי' תר"ז].

והמעייין ב"חפץ חיים" שם בכל הענין, סעיפים ד-ה ובבמ"ח, יראה איך שהחפץ חיים מצרף יחד השנאה והתוכחה לאורך כל הענין. ובדבריו מתעוררת הקושיא ביתר שאת, איך שונא וגם מוכיח באהבה בו זמנית. וכן כתבנו בנוסח ה"קושיא עצומה" שבמיוחד לדעת החפץ חיים צריך הבנה.

אולם עלינו להודות בהזדמנות זאת שנשמט שם מהסוגיא ולא הובא במפורש שב"חפץ חיים" עצמו גם יש סתירה לכאורה ממש"כ שם למש"כ במשנה ברורה סי' קנ"ו סק"ד בתו"ד:

"מצוה על אדם לאהוב את כל אחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך... ודוקא רעך בתורה ומצות אבל אדם רשע שראה אותו שעבר עבירה מפורסמת בישראל ולא קבל תוכחה, מצוה לשנאותו", ע"כ.

הרי שהזכיר כאן תוכחה. ולא עוד אלא אפילו בעבירה מפורסמת משמע שדעתו כאן לחייב תוכחה, ובספר "חפץ חיים" פטר אפילו מהתראה, דהיינו שאין צריך לדבר מילה לחוטא, ובכך אוקים את הגמ' פסחים שלא מוזכר שם כלום שצריך לדבר אל החוטא. [דברי המשנה ברורה בנויים על דברי הגהות מיימוניות על הרמב"ם דעות פ"ו סק"א שגם הם נשמטו בסוגיא שם ונשמטו גם מה"מקורות" בספר שם אף שנזכרו בסוגיות אחרות].

ואולי בכל זאת צ"ל שהפוסקים כאן לא דקדקו בלשון ולכן עירבו יחד "התראה" ו"תוכחה". ואם כנים אנו בזאת הרי לנו לימוד-זכות על המשיבים שעירבו גם הם בין המושגים.

\* \* \*

פרק זה לא יהיה שלם אם לא נביא כאן חידוש גדול שמנסים שנים מן המשיבים לחדש. לדבריהם, אפילו לפי השיטה שחלה חובת תוכחה גמורה יחד עם מצות שנאה – זהו רק לפני שחטא החוטא בפועל אבל אם כבר חטא, אחרי התראה או תוכחה, נפקע מיד חובת תוכחה ונשארת רק מצות שנאה. בכך מנסים הם לתרץ את הקושיא העצומה. ויש להוסיף שגם הסתירה בראשונים שהבאנו לעיל מתיישבת לכאורה על פי חילוק זה].

נצטט מקצת מדבריהם –

"...ודאי כאשר מגיע להוכיחו פעם ראשונה, אסור לשנאותו, כיון שעדיין לא נעשה רשע, ורק אם הוכיחו ושוב עבר על העבירה מותר לשנאותו. ויתכן דבכה"ג אין חובת תוכחה. וכן מדוייק ברמז"ס, דזהל' דעות כתב מצוה להחזירו למוטב וזאלס קבל ממנו מוטב ואס לא יוכיחו פעם שניה ושלישית וכו', ולא כתב שעבר שוב על העבירה, וכן לא כתב כלשונו זהל' רוצה 'והתרה זו ולא חזר זו'. ומשמע דדוקא בכה"ג שהוכיחו ולא קיבל אבל ג"כ לא עבר על העבירה שוב פעם יש מצות תוכחה, אבל אם עבר שוב לא. והטעם כיון שהוא רשע. וזהו גם הטעם שאין לריך להוכיחו רק כאשר מכהו ואף אינו שומע, דאז צרור שלא יקבל את התוכחה, כמו צעזר על העבירה אחר תוכחה, [לכל הפחות היה לו לזכר אם אינו מקבל דהא אינו רשע].

וזוה מיושז לשונו זהל' רונח 'והמרה זו', דהיינו שעשה מעשה עזירה ומוך כדי העזירה הוכיחו שיפסיק שזוה שייך לשון המרחה דהוא קודם שעבר [אבל לשון תוכחה הוא אחר שעבר שיעשה תשובה ממעשהו הראשון], ובלשון 'תוכחה' זהל' דעות הלשון אחר שעבר העזירה, והטעם שנריך להוכיחו כדי שיחזור למוטב כמזכר שם זרמז"ס. וזאם לא עבר על העזירה שז, אף שלא קבל התוכחה, מנזה להוכיחו מזה פעמים ואסור לשנאוחו. וזוה מתורלח שפיר הקושיא".

הרב עלום שם, ירושלים

המשיב השני יוצא בחריפות יתירה ומנסה לבסס טיעון זה על פי הסברא. וכך הם מקצת מדבריו:

"יש לחקור זמי שהוכיח חזירו וניסה למונעו מלעבור עזירה, והלה לא שעה אל דבריו ועבר על מנזת ה', האם שז חלה מנזת תוכחה על לשעבר. והנראה זוה שכיון שלא שמע אל דבריו קודם שעבר העזירה, אין זה גרוע ממי שהכהו וכו', שהרי המרה פיו זפניו ולא שמע אל דבריו, ואין עוד ענין להוכיחו. וא"כ קיים זה את מנזת התוכחה. יתירה מנזת נראה פשוט, שאם המרה פיו ולא שמע לו קודם החטא כשהמרה זו, ק"ו שלא ישמע לו לשזב זתשובה אחר שכבר חטא. משום כך נראה שאלבא דהרמז"ס, המנסה למונע את חזירו מלעבור עזירה ולא הללית, קיים זכך את מנזת התוכחה זשלימותה ושזב אין מנזוה להוכיחו. ומש"ה י"ל שקיים זה מנזת תוכחה לגזיו ואין לו לשזב ולהוכיחו. מכאן ש"ל להרמז"ס שמנזת תוכחה כוללת ז' דינים נפרדים: תוכחה מונעת, ותוכחה לשעבר הזחה רק זמקום שלא היתה תוכחה מונעת.

אשר לפי זה מוננת התוספת שהוסיפו הרמז"ס והשו"ע, שמנזת שנאה לאדם שעבר עזירה היא רק לאחר שהמרה זו ולא חזר. והדברים מדוקדקים, שע"י שהמרה זו קיים את מנזת התוכחה כפי שנתזכר זדברי הרמז"ס, וזכה"ג שלא שמע לו, שזב אין עליו מנזת תוכחה, ומש"ה מנזוה לשונאו. לפי"ז אין כל סתירה זין מנזת תוכחה לזין מנזת השנאה".

הרב אברהם ישראל סילבצקי, ירושלים

אין בדעתינו להתערב כאן ולהתווכח בסברות, הבאנו דבריהם כמו שהם ויראה הקהל וישפוט אם יש בסברות אלו כדי לפטור ממצות עשה דאורייתא של הוכח תוכיח [אחרי שעבר החוטא פ"א אחרי התוכחה או ההתראה], והאם הסברות עומדות במבחן המציאות.

## פרק ד': משמוש הגבולות - התוכחה והשנאה בשורשם אחד הם

קבוצה אחת מבין המשיבים מצאה דרך מקורית איך לגשר בין המצוה לשנוא לבין הצורך להוכיח. הם טוענים שביסודם הכל אחד. גם השנאה וגם התוכחה משמשים למטרה אחת ולכן מסתבר שלא צריך שניהם בבת אחת וממילא נחסכת ההתנגשות שבין השנים.

אלא שקבוצה זו עצמה נחלקת לשנים –

א. הרוב שבהם קובעים שהשנאה כמוה כתוכחה גמורה כיון שמביאה תועלת דומה. שהשנאה מבודדת את החוטא, ומשדלת וגם מכריחה אותו לחזור בו מדרכו הרעה. ולפיכך השנוא את החוטא [שנאה גלויה] כבר יצא ידי חובת תוכחה גם כן ואינו חייב להוכיחו בדיבור.

ב. התוכחה היא כמו שנאה מאחר והמוכיח מגלה דעתו שאינו מסכים עם החוטא ואינו נותן לו גיבוי, והוא אף מוחה בו, הרי זה ממש אחת ממטרותיה של השנאה. לפיכך המוכיח גם יוצא ידי חובת שנאה ואינו מצווה לשנוא את החוטא שנאת הלב פשוטה.

### (א) כל שנאה כלולה בה תוכחה

"...יש לומר, שאלו ששונאים צפועל מקיימים את התוכחה צעטס שנאתם, כשהם מגלים אותה לחוץ. שזה גופא אופן של תוכחה, כשהרשע רואה ששונאים אותו. והתוכחה בנחת וכו' נאמרה כשאין שנאה בלב".

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

"...אפשר ללמוד מכאן שתוכחה אינה תמיד כפשוטה שמעיר לו על העצירה שעושה, שימנע שיש דרכים להשפיע עליו דוקא בלי להזכיר לו העצירה. עוד צריך לדעת שפעמים שהתוכחה נריכה להיות תקיפה וכמש"כ בספרכם (קובץ ד') בעמוד 15 צעס הרצ ויינפלד".

הרב דוד יחיאל כהן, מבני ברק

בדרך זו הלכו כמה משיבים, איש איש כלשונו וסגנונו, ויש שאף חילקו בין סוגי החוטאים –

"...דהחיוצ להוכיח את חזירו הוא בכל אופן שידע עעי"ז יסור חזירו מדרכו הרעה, וזה ודאי בדרך כלל שמראה לו שאוהבו, וכמו שהוכחתם, אבל יש אופנים שדוקא

צ'אופן זה שמראה לו שיש לו כלפיו שנאה צגלל חטאו אז יעוזב את החטא שעשה, כי רואה שאם לחצר שלו, ידיד נפשו, זה מפריע עד כדי כך שצגלל זה שונאו סימן שזה דבר מאד חמור צאמת וישוז מדרכו הרעה (ורק לאדם שידע שע"י שיראה לו שנאה ישוז מדרכו יש מנאה לשנאה והיינו משום מנאות תוכחה)."

הרב אהרן סגל לוינגר, מבני ברק

אולם יש לציין שתירוץ מבריק זה כוחו יפה בעיקר לפי השיטה השלישית באחרונים – הובאה בהרחבה ב"בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא י"א פ"ג – הסוברת שמטרת השנאה לרשעים היא החזרת החוטא למוטב וכעין תוכחה. ועיי"ש.

ועוד יש להגביל תירוץ זה בעיקר לשיטה הסוברת שבשנאת הרשעים מדובר בשנאה גלויה דוקא. אולם לרוב הראשונים שאינם מחלקים בדבר, צ"ע. ובפרט לשיטה הסוברת ששנאה גלויה אסורה (ריטב"א בשם התוס' והמאירי) אין מקום לתירוץ זה. [ראה "בין אדם לחבירו" שם בסוגיא ח' פ"ב כל הענין].

### (ב) בתוכחה כלול העיקרון וגם התועלת של השנאה

תירוץ בסגנון דומה לתירוץ הקודם אך הפוך, מרומז אף הוא בדברי כמה מן המשיבים [אף שלא מצאנו עד עתה אחד ששייב כך במפורש].

דוקא בתוכחה כלולים כל התועליות והמטרות של שנאה הרשעים. זאת אומרת שתוכחה כדין יכולה לשמש כתחליף לשנאה! כיצד?

שלוש מטרות עיקריות הובאו ב"בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא י"א מדברי הפוסקים במצות שנאת הרשעים:

א. שנאת הרע וסלידה ממנו, משום שהוא רע, בתור חלק מעבודת ה' – יראת ה'.

ב. להתרחק מהרשע כדי שלא ללמוד ממעשיו.

ג. השנאה משמשת כתוכחה ואמצעי כפיה להחזיר את החוטא למוטב.

מעתה דוק ותשכח ששלושת המטרות מושגות כמעט בשלימות ע"י תוכחה – בדרכי נועם – גם כן. המוכיח סולד מהחטא ואף מנסה להכניס סלידה זו בתודעת החוטא עצמו. ובנוגע לחשש שמא ילמד ממעשיו הרעים, כבר רמז לנו אחד המשיבים (הובא בפרק א' סוף אות ב') לנאמר בגמ' פסחים (ה:): שבשעה שמחזר אחר החמץ לבערו אין חשש שיאכלנו. וכפי שהמליצו בעלי המליצה על המוכיחים ומחזירי בתשובה "אידי דטריד למפלט לא בלע". [ולא עוד אלא שגם ענין ה"מחאה" שיש בשנאה – כדי שלא יתפס בעונו ולא יהיה שותף בשתיקתו – גם מתקיימת בהידור, שעל ידי התוכחה, המוכיח מגלה דעת שהוא מתנגד ומתנער מהעבירה].

ולפי זה היה מקום לפטור את המוכיח לגמרי ממצות שנאת הרשעים, מאחר ואין צורך בזה כל כך. ובזה נחסוך גם את הסתירה שבין שנאה ותוכחה, ונשתחרר בעצם מה"קושיא העצומה".



אלא שכל זה לפלפולא ולא להלכה כמובן. ומה גם שהמציאות מלמדת שלא כל חוטא מתפעל מדרכי נועם וכפי שהבאנו לעיל (באות א'). וע"ע בפרק א' אות ז' במה שמחלקים המשיבים בין אנשים העוסקים בקירוב רחוקים ובתוכחה לבין הציבור הרחב.

WWW

## **פרק ה': חוטא שמצוה לשנאותו (ממילא) אין חיוב להוכיחו**

קבוצה נכבדת מבין המשיבים מצאו דרך פשוטה למדי ליישב את הסתירה שבין השנאה והתוכחה. לדבריהם, שתי המצוות הללו ממילא לא נפגשות במציאות. שהרי חוטא גדול שיש מצוה לשנאותו, כבר אין מצוה להוכיחו, שיצא מכלל "הוכח תוכיח את עמיתך". וחוטא קטן שעדיין חלה כלפיו חובת תוכחה, עדיין לא יצא מגדר ישראל כשר ("אחיך") ואסור לשנאותו. כללו של דבר, או שמוכיחים את החוטא באהבה או ששונאים אותו לגמרי. מצב שבו נצטרך גם להוכיח וגם לשנוא, מאן דכר שמיא – לדבריהם.

קבוצה זו עצמה נחלקת לשתי תת קבוצות. הראשונה מגבילה את מצות שנאת החוטאים והשנייה מגבילה את מצות התוכחה.

### **תת קבוצה א' - רק על עבירות גדולות מותר לשנוא**

"הרואה דבר ערוה בחבירו מותר ומצוה לשנאותו" (פסחים קיג:). מדובר בחוטא גדול במיוחד שהרי עובר על דבר ערוה שהיא עבירה גסה ביותר ומפורסמת לאיסור. וכיון שבמצות שנאת החוטאים מדובר בעבירה חמורה כזאת, י"ל שרשע כזה כבר פקעה כלפיו חובת תוכחה. נמצא שחוטא ששונאים אין מוכיחים וחוטא שמוכיחים אין שונאים. ואין מקום ל"קושיא עצומה" כלל.

### **תת קבוצה ב' - רק על עבירות קטנות [שגגות] מצוה להוכיח**

לעולם מדובר בגמ' פסחים בכל עובר עבירה במזיד לתיאבון אפילו פעם אחת, וכמשמעות הגמרא ודברי הפוסקים, ואפילו הכי מותר ומצוה לשנאותו. אולם משיבים אלו מחדשים ומגבילים את מצות התוכחה שנאמרה רק לשוגגין ולא למזידין. לדבריהם החוטא במזיד אין שום חיוב להוכיחו. לפי זה יוצאת החלוקה כך – חוטא בשוגג חייב להוכיחו אך אסור לשנאותו, ואילו חוטא במזיד מצוה לשנאותו אך נפקע החיוב להוכיחו. ושוב, לדבריהם, שתי המצוות אינן נפגשות לעולם.

## (א) רק על עבירות גדולות מותר לשנוא

"יש לעיין אם מנזות שנאה או היתר שנאה הוא בכל עזירה, למה נקטה הגמ' דבר ערוה? ואם נחדש דהוא הדין כל דבר עזירה, הדומה לדבר ערוה דוקא, יש לחלק בין עבירות אלו דמנזות לשנאות, לשאר מנזות שעבר עליהם שבהן יאהבו כדי להוכיחו". הרב יצחק שלום רווח, ירושלים

"עיין צביאור הלכה סימן תר"ח ד"ה אצל אם מפורש בתורה, שכתב דצפורק עול לגמרי וכגון שעושה להכעיס יא' מכלל עמיתך ואינו מחוייב יותר להוכיחו. וא"כ אפשר לומר דעבירה חמורה כגון זו דערוה שפיר מקרי יא' מכלל עמיתך ואינו מחוייב יותר להוכיחו ואז מחוייב לשנאות... [ואף הסוברים שכלל לאו מותר או מנזות לשנאו הם סוברים שרק לאחר תוכחה מותר לשנאו. וכעין זה מנאחי צבאר מים חיים כלל ס' סקי"ד]. שוב מנאחי צמנחת חינוך מנזות רל"ט סק"ו שמסתפק בדבר על איזה חטאים חייבים להוכיח".

הרב אהרן סג"ל לוינגר, בני ברק

"אם כן הרי שחז"ל התייחסו לשתי סוגים של עוברי עזירה. (א) רשע פורק עול תורה ועול מלכות שמים, (ב) אדם שאינו מקפיד להנהיג הליכותיו על פי התורה כפי הראוי להיות. ועל פי זה אפשר לבאר שמה שנאמר בפסחים הרואה דבר ערוה [או כל עזירה, כדאיתא בחו"מ ס' רע"ב סעיף י"א] צבארו, מותר ומנזות לשנאות, היינו רשע גמור ופורק עול שהוא אינו עמיתך במצוות כלל. ומעתה כל מי שאינו נכלל בדרג זה, מנזות לחוהבו אהבה אמיתית, דהיינו להצילו מדינו של גיהנום ע"י שמדריכו לדרך הישר בצבוד הראוי, צחכמה וצהבנה [כמש"כ הרמב"ם - צנחת ולשון רכה], שעל זה נאמר הוכח תוכיח וכו' ולא תשא עליו חטא. כן נראה לענ"ד ליישב ענין זה בס"ד".

הרב אברהם שרוגו, ירושלים

יש שאף הרחיב והאריך כאן בדברים נחמדים, ונעתיק חלק מדבריו –

"...וזה הענין של עזירה שאין אדם עובר אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, היינו מצלי דעת וצלי כוונה, אלא מחמת תאוה ולא להכעיס. ומתי שיחזור לדעתו הוא מיד מתחרט. ועל עזירה כזאת יכול לעזור לו תוכחה בדרך נחת.

אצל לשון 'ערוה' הוא כמו שכתב רש"י בפרשת מקץ (מג ט) "כל ערוה צמקרא לשון גלוי", היינו צלי בושה. ואין אדם יכול להתחרט צלי בושה, ואין טעם להוכיחו, ואדרכא הוא יקבל עונש כפול על זה שהוא אומר 'לא חטאתי'. והוא צגדר שונאי ה' והיינו מה שאמר דוד הלוא משנאיך ה' אשנא, וכמו שמפרש המנזות דוד 'המשנאים מנזותיך בעיני הצרות', היינו צלי בושה. וכלשון הרמב"ם 'ועושים להכעיס".

הרב אריה ליב קרמר, צפת

ובמהדורה למדנית יותר –

"בספר 'מנזות תוכחה' (לר' מאיר הכהן קפלן ז"ל) פרק י' מצבאר ע"פ תנא דבי אליהו ושו"ת תשצ"ך שישנן שתי מנזות תוכחה: (א) להחזיר את החוטא למוטב (ב)

להעמיד את הדת על תילה ולמנוע מאנשים אחרים לחטוא.

המצוה הראשונה קיימת רק באדם שהינו בכלל 'עמיתך'. מאידך, על אדם כזה ודאי חלה מצוה והצבת לרעך כמוך ומצוה לא תשנא את אחיך בלבדך, ומשום שעבר עבירה אחת אין כל ספק שחלה עליו מצוה 'צדק תשפוט עמיתך' לדונו לכף זכות מצוה והצבת לרעך, לא תשנא את אחיך, הוכח תוכיח את עמיתך (שהרי לאדם שינא מכלל אחיך ועמיתך שאין מצוה לאהבו - אין מצוה להוכיחו, שכל התוכחה נובעת מאהבה).

אם כן, אין ספק שהגמ' בפסחים של הרואה דבר ערוה בחצירו שמצוה לשנאותו, ונלמד דבר זה ממילת 'שונאך', מדברת באדם שלא חלה עליו מצוה והצבת לרעך כמוך ומצוה לא תשנא את אחיך, וממילא גם לא מצוה הוכח תוכיח את עמיתך.

המצוה השניה, להוכיח את החוטא על מנת להעמיד את הדת על תילה, שהיא בעצם תוכחה גם לאלו שלא חטאו. זה אין כל דין להוכיח מאהבה, (עי' היטב שם ראיות לכך וזה' המהר"ם ש"ק יו"ד סי' ר"מ), והיא היא החלה גם על אדם שמצוה לשנאותו כיון שינא מכלל עמיתך, אחיך ורעך. ואין ספק שהפוסקים שמוותר לשנוא גם לפני תוכחה מדברים באדם כזה שאין מצוה להוכיחו מאהבה כיון שאינו בכלל עמיתך וכו', מצוה התוכחה לגזיו היא המצוה השניה שאמרנו.

הרב שלמה גינצלר, ירושלים

כדרך זו כתבו משיבים נוספים. אולם יש להעיר שבדברי הפוסקים אין שום חילוק בדבר, וכתבו במפורש שעל כל חטא דאורייתא במזיד (ואולי אף עבירה דרבנן) מותר ומצוה לשנוא, ו"דבר ערוה" שנקטה הגמ' לאו דוקא. ראה כל הענין בהרחבה ב"בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא ט' בעיקר פרק א'.

חלק מן המשיבים ההולכים בדרך זו [שמגבילים את היתר השנאה לחטאים חמורים דוקא או לחוטאים להכעיס וכיו"ב] מנסים אף להיתלות באילן גדול ומביאים סימוכין לדבריהם ממקומות שונים בספר "חפץ חיים". כבודם של משיבים אלו במקומו מונח אך מחובתינו להעיר שנתערבו הדברים.

כל מה שכתב ה"חפץ חיים" ובפרט בכלל ד' סעיף ז' וכל הענין שם הוא לענין להתיר גם דיבור לשון הרע על החוטא. וזה רק כ"שאין פחד אלקים לנגד עיניו ותמיד יתייצב על דרך לא טוב כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים או שאינו נזהר מעבירה אחת אשר כל שער עמו יודעים שהיא עבירה דהיינו בין שאותה עבירה שהוא רוצה לגלות עשה החוטא כמה פעמים במזיד או שעבר במזיד כמה פעמים עבירה אחרת" וכו'.

אבל דבר ברור שכדי להתיר השנאה – בשתיקה בלי פרסום הדבר – אין צריך לכל זה, ואפילו בעובר עבירה פעם א' במזיד לתיאבון מותר לשנאותו. וזה בעצם מה שמבואר בגמ' פסחים שם שאסור לספר לאחרים ו"זיגוד מינגד" על שסיפר ובכל זאת הותרה השנאה. הדברים ברורים למעיין בגמ' ופוסקים ובכל דברי ה"חפץ חיים" ולפיכך קצרנו. עיין בכל זה ב"בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא ח' ט' י"א.

[כאן רק נוסף ונעיר על פליאת המפרשים למה הגמ' בפסחים הביאה רק הפסוק 'יראת ה' שנאת רע' (משלי ח) ולא הביאה הפסוק 'הלא משנאיך ה' אשנא ובתקומיך אתקוטט'

(תהלים קלט) כפי שהובא בגמ' שבת (קטז). ששם בגמ' שבת מדובר במינים ואפיקורסים שמותר וצריך להתקוטט עמהם ולהשמיץ אותם, משא"כ בגמ' פסחים מדובר ביהודי שחטא פעם אחת ואסור לדבר עליו לשון הרע, וא"כ לא שייך בזה 'אתקוטט' ורק יראת ה' שנאת רע, שנאה שקטה בינו לבינו בלי פרסום. וכל זה על פי דרכו של ה"חפץ חיים".

\* \* \*

כאן המקום לצטט שתי תשובות שיש בהן תירוץ חלקי על הקושיא ולא קשה עליהן מה שהקשינו כאן. לדבריהם משכחת לה תוכחה בלי שנאה במי "שהלך בדרך לא טובה". והיינו שאינו עובר עבירה גמורה ועל כן לכו"ע אין לשנאותו, ובכל זאת יש חובת תוכחה כמבואר ברמב"ם. תירוץ זה – שכתבו המשיבים בין שאר תירוציהם – אוקימתא היא ואינו שלם. שהרי בעובר עבירה גמורה ("דבר ערוה") שיש מצוה לשנאותו כתב הרמב"ם שיש גם בו חובת תוכחה. אך מקצת ארוכה העלו בכל זאת –

"הרי תוכחה היא לאו דוקא צאיסורין אלא ג"כ דצד שאינו הגון כמצואר צרכות דף לא, וצכה"ג ודאי לאו רשע מקרי שיהא מותר לשנאותו, וצכה"ג נריך לחזור ולהוכיחו אולי יחזור, כנלע"ד".

הרב אהרן שכטר, ירושלים

"...למש"כ הרמב"ם פ"ו מדעות ה"ז דחיוצ תוכחה איכא כחד מתמי גוונ, חדא צרואה חזירו שחטא, ושנית צרואה חזירו שהלך בדרך לא טובה עיי"ש, ומצואר דצדריו דאיכא גוונא דחיוצ תוכחה היכא שחזירו לא חטא אלא הלך בדרך לא טובה, ועל האי גוונא שפיר משכחת לה קיום דין תוכחה בלא דאיכא מנוה לשנאותו. דהא פשוט דכיון דאינו נחשד כחטא אסור לשנאותו צשל כך ומ"מ חיוצ תוכחה איכא כמש"כ הרמב"ם [ואכ"מ להגדיר מאי ניהו הלך בדרך לא טובה, דאינו חוטא]".

הרב ש. דרבקין, ירושלים

## (ב) רק על עבירות קטנות [שגגות] מצוה להוכיח

"ודאי דחובת התוכחה הוה רק כשאינו מזיד או שאינו יודע את חומר האיסור, דאל"כ מה יוכיח. וכן מצואר שכשם שמנוה לומר דבר הנשמע כך מנוה לא לומר דבר שאינו נשמע. ועל אחד שוגג או שאינו יודע את חומר העבירה אין חיוצ לשנוא כמצואר בח"ח כלל ד' ואסור לשנוא אותו צעבור זה דנריך לדונו לכף זכות ועיי"ש מה שכתב בצרואה. והחיוצ לשנוא את המזידים ויודעים את חומר העבירה דעליהם אין חובת התוכחה כלל (כי אם חובת מחאה). ומה שמצואר דנריך להוכיח אפילו מאה פעמים הוה במקום שלא הצין וכדומה, אבל במקום שהצין אחר פעם א' חייב לשנאו. והדברים פשוטים".

הרב ראובן מירון, בני ברק

כדרך זה כתבו מקצת משיבים נוספים. ונעתיק מקצת מדברי אחד המשיבים שהאריך בטוב טעם ודעת, והנה מסקנתו –

"וצוה תלוי אף ענין התוכחה שהרי צודאי כשמדובר צאופן הראשון שהזכרנו אסור לשנאתו שהרי יש לדונו לכף זכות [אם ראית ת"ח שעצר עצירה ציוס אל תהרהר אחריו צלילה צודאי עשה תשובה]. ואפילו האדם צינוני ומנוה ומוצה להוכיחו שידע שעשה עצירה ושלל יחזור וישנה זה ויעשה תשובה. אבל כשמדובר צאופן השני שחייבים לדונו לכף חובה דרשע הוא, אין בכלל חיוב ומנוה תוכחה צכהאי גוונא צודאי שלא יקבל את התוכחה וכשם שמנוה וכו' צאו צודאי מותר ומנוה לשנאתו".  
הרב ראובן צדוק

והרב דוד אריאב שליט"א [מח"ס 'לרעך כמוך' כמה כרכים] כתב אלינו בתירוצו הראשון ל"קושיא עצומה" גם כן כסגנון הזה. שכיון שעל עבירה במזיד פטורים מלהוכיח ורק על עבירה במזיד מותר ומצוה לשנוא א"כ ממילא לא נפגשים כלל השנאה והתוכחה, שהרי השנאה על זדונות והתוכחה על שגגות. בדבריו הוא מבסס את היסוד ש"אין תוכחה על מזיד" בעיקר על דברי הגר"א באדרת אליהו ועל ה"דגול מרבבה" הידוע בגלין שו"ע יו"ד סי' קנ"א ו"ערוך השולחן" סי' קנ"ו.

אין בכונתנו להכנס כאן לנושא זה שהוא באמת נידון גדול בהלכות תוכחה ויש בו דעות וצדדים לכאן ולכאן [ראה לדוגמא בספר "מצות התוכחה"]. וברור שאחרי תירוץ זה יש מקום נרחב לתירוצים נוספים.

לפני שנסיים נעיר למשיב אחד שמצא ב"כלי יקר" (ויקרא יט יז עה"פ הוכח תוכיח) דברים מפורשים לכאורה – "וכשהוא רואה דבר ערוה בחבירו לעולם אינו מוכיחו להשיבו מדרכיו אלא הולך ומרגל בו כדי לבשר ברבים לפרסם קלונו...". משיב זה אף נתפלא פלא גדול איך נעלם מעינינו "כלי יקר" זה על הפסוק. אולם אם יעיין היטב שם יראה שאדרבא ה"כלי יקר" כותב כל זה לשלילה, שכך דרך הרשעים והולכי רכיל שבמקום להוכיח בנועם את מי שראו בו דבר ערוה הרי רצים ושישים לפרסם הדבר ולגלות קלונו של החוטא ברבים. עייש"ה.

לעומת זאת נעתיק מדברי משיב אחר שנחלץ לעזרתנו [– לעזרת ה"קושיא העצומה"] ומביא דברים כמעט מפורשים מה"חפץ חיים" (באר מים חיים כלל ד' סקי"ד) שמצות השנאה ומצות התוכחה כן נפגשים והן חלות כאחת. והנה הקטע שמצא –

"וראיה לזה דהרי בדינא דרבינו יונה שכתבנו ג"כ כתב במאמר רט"ו: 'ולא נכון לגלותם זולתי לחכם צנוע וכו' רק הרחק ירחיק מחברתו' וכו', ופשוט דמקורו הוא מגמ' דפסחים קיג: במימרא דמהו למימרא ליה לרבו למישנא ליה וכו', ואפילו הכי משמע מדברי רבינו יונה דעדיין הוא בכלל עמיתך לענין זה [– היינו שלא לפרסמו], וכן משמע לקמן מדבריו גם כן במאמר ר"יט דאפילו אם משפטו לשנות באולתו צריך על ידי זה לגלות לשופטי העיר, אפ"ה עדיין הוא בכלל עמיתך שאסור לגלות לאחרים. וכן משמע ג"כ במאמר ר"כ שכולו לקוח הוא מגמ' פסחים הנ"ל להמעין ובודאי מותר לשנוא אותו ואפ"ה כתב לייסר החוטא בהצנע ולא ילבינו פניו ברבים כמש"כ הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא, אלמא דאף דמותר לשנוא אותו על פי התורה כי תו אינו בכלל אחיך, ועל זה כתיב בתורה שונאך, אפ"ה לענין להרע לו בידים דהיינו להלבינו, אסור, והוא הדין לילך ולגנותו בפני אחרים אסור, דלא

**יצא עדיין מכלל עמיתך לזה, ולא התיירה התורה רק לשנוא אותו בלבד,**  
ואי"כ ה"ה בעבירה שאינה מפורסמת והתרה אותו, אף דמותר לשנאותו, אעפ"כ לענין  
לשון הרע הדין כמו שכתבנו".

וכך מסיים המשיב דנן:

"ודוק היטב, דהיה מקום לומר שאם אפשר לשנאותו, אינו מכלל "אחיק", ואז הוא  
גם יוצא מכלל "עמיתך" וממילא אין את הדין של הוכח תוכיח את עמיתך... אך רצינו  
בעל ה"צאר מים חיים" הציל אותנו מלהכשל בדבר הלכה".

הרב יואל בורשטיין, אשדוד

כעין דברים אלה בתוספת מ"מ מח"ח וביה"ל כתבו גם – הרב יעקב רודמן מקרית  
ספר – והרב נתן אברומבסקי, מנתניה.

### (ג) חילוק בין מי שמקבל תוכחה לבין מי שיודע שאינו מקבל

מקצת משיבים חילקו בין סוגי בני אדם בדרך פשוטה יותר. אנשים המקבלים תוכחה,  
מצד אחד, ואנשים הידועים בתור כאלה שאינם מקבלים תוכחה. וכך הם כותבים –

"ונראה לנו שכך היא המצוה. בזמן שה'עובר עבירה' אינו בן אדם אשר נענה  
למוכחות ושומע ומקבל, יש לאהוב אותו ולהוכיח אותו שלא יעשה עבירות. אולם בזמן  
שהוא עקשן ואלים, ודאי שלא ישמע לתוכחה, עליך לשנוא אותו רק ולא להוכיח אותו,  
היות שלמדנו מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידין".

הרב י. לב, והרב ש.ב. שרון, ירושלים

"יתכן דאיירי צשני אנשים שונים. הא דמננה להוכיחו איירי צמקבל תוכחה כדאימח  
בערכין טו: אמר ר' יוחנן צן נורי מעיד אני עלי שמים וארץ שהרצה פעמים לקה  
עקיבה על ידי שהייתי קובל עליו לפני רצן גמליאל וכש"כ שהוסיף צי אהבה שנא'  
אל תוכח לך פן ישנאך הוכח לחכם ויאהצך, הרי דלך מננה לשנאותו, ולחכם היודע  
לקבל תוכחה אדרבא יוכיח מתוך אהבה ויוסיף אהבה".

הרב שלמה ויסבלום, בני ברק

משיב אחד אף מצא גהות מיימוניות שבו מרומז כמעט מפורש החילוק הזה. נעתיק  
לשון ההג"ה – על מש"כ הרמב"ם דעות 'מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד  
מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך', מוסיף ההג"מ: "ודוקא שהוא רעך בתורה  
ובמצוות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו שנאמר יראת ה' שנאת  
רע ואומר הלא משנאיך ה' אשנא וגו' (ערבי פסחים)", עכ"ל.

ומוכח מדבריו שכך הוא מפרש את הגמ' בפסחים המתירה לשנוא את החוטאים, שזהו  
רק לכאלה שאינם מקבלים תוכחה, אבל מי שמקבל תוכחה צריך להוכיחו ולא לשנאותו.  
וזהו בניגוד לפירוש הרגיל שמדובר גם באדם המקבל תוכחה וכבר הוכיחו אותו כשיעור,  
שאז ג"כ מותר ומצוה לשנאותו. [ובפשטות ההג"מ גם יודה במקרה כזה שגם מותר  
ומצוה לשנאותו שהרי במציאות אינו מקבל תוכחה עתה]. אולם הדעה הסוברת שאין

צריך תוכחה כלל לפני השנאה ובהתראה בעלמא סגי, בודאי אין נפק"מ אם מדובר באדם המקבל תוכחה או לא. ועדיין יש מקום לחפש תירוצים נוספים.

לכל זאת התעוררנו ע"י מכתבו המחכים של – הרב מיכאל בן ציון, בני ברק.

הרב יצחק רוזנטל, חדרה – מוסיף נופך במכתבו ומחדש שגם לשיטה שחייבים להוכיח גם מי שאינו מקבל תוכחה (זוהי שיטת היראים ודלא כהג"מ הנ"ל) בכל זאת כיון שאינו מקבל תוכחה מותר ומצוה לשנאותו אע"פ שלא פקע עדיין חובת תוכחה. ורק במי שמקבל תוכחה נפקע חובת השנאה וכו', עכת"ד ולהלכה צע"ג בכל זה.

WWW

## פרק ו': המגבילים את השנאה על פי "יסוד ה"תומים" וה"חות יאיר"

כמה וכמה מן המשיבים הפנו את תשומת לבנו לדבריהם של שני פוסקים, אריות שבחבורה, ה"תומים" (בחור"מ סי' ד' סק"י) וה"חות יאיר" (בהשמטת המחבר לסי' ס"ב). שני הנביאים מתנבאים בסגנון אחד (כמעט) ומחלקים בין שני סוגי שנאה. א) שנאה נקייה לשם שמים רק משום העבירה שראה בו ולא משום סיבה נוספת. ב) שנאה "אישית", דהיינו שמעורבת בה גם סיבות אישיות לשנאה. (כמו פגיעות שפגע בו החוטא בעבר וכיו"ב). לפי ה"תומים" עכ"פ גם שנאה זו מותרת ברואה דבר עבירה בחבירו אולם חלוקים הן שתי השנאות הללו חילוק רב כפי שיתבאר. לפי דרך זו חידשו המשיבים ששנאה שהיא נקיה לגמרי [סוג א'] אינה סתירה כלל לתוכחה בנועם ובאהבה. עד כאן ההקדמה ומעתה נקרא את התירוץ מפי כתבם וכלשונם.

נפתח בגברא רבא, – הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א – שזכינו לקבל מכתבו בנוגע לקושיא העצומה. [המכתב במילואו הודפס ב"נספח" (עמ' 107) וכאן נביא בקיצור רק הנוגע לקושיא]:

"ולענ"ד יש ליישז כך, לפי מה שכתב ה"תומים" סימן ז' סק"ט שהקשה על מה שנפסק שם ששנאה פסול לדין, אטו צדיין רשע עסקינן שעובר על לאו דלא תשנא. ועל כרחק נריך לומר שמדובר בשנאה מחמת שראה שעצר עזירה. אם כך קשה איך אמרו בסנהדרין שראו הם עזמס צאחד שעצר עזירה שדניס אותו מטעם 'שלא תהא שמיעה גדולה מראיה', וקשה מאחר שראוהו עובר עזירה שונאים אותו ואיך ידונו שונאים. ומירן שזה שאמרו שמותר לשנא צעל עזירה הכוונה שלרשע אין איסור שנאה ומותר לשנאתו גם צשציל דצריס שאינס עזירה וכל ששונאו מחמת דצריס אחרים זהו השנא שפסול לדין ששנאה מטה דעתו של אדם, אצל אם אין לו שנאה אלא מחמת עזירה, שנאה כזו אינה מטה דעתו של אדם, ששנאה שצאה מחמת טבע האדם

החומרי אינו מניח לו להפוך בזכותו, אבל שאינו מכח עולם הזה אלא ענין שמימי 'צזו מותר לדון כי צזו מכל מקום יחפש בזכותו וידציק דצרכי ה' החפץ צהצדיק רעים ומלדד למאד בזכותם ולכן כשרים לדון דיני ממונות ודיני נפשות' וכו'.

ולפי דצריז נאמר ג"כ שכל שזונאז מחמת עצירה, שנאה זו אינה מונעת ממנו להוכיחו בלשון רכה, שכמו שהשנאה נצעה מענין מלוא, כך התוכחה שיש לעשותו, מתוך אהבה יעשנו. אבל אם שזנאז מחמת דצרים אחרים, הוא צאמת אינו יכול להוכיח, ולכן יש לומר שאין היתר לשנאז מחמת דצרים אחרים רק אחר שהוכיחו או שידוע לנו שלא יקבל תוכחה..."

כדרך הזה – על פי דברי התומים – השיבו עוד כמה משיבים. אמנם יש שתירצו על פי יסודו של ה"חות יאיר" הדומה ליסוד התומים.

"יש לומר דהואיל והשנאה שלו היא מחמת הדין ולא משום סיבה עצמית [אישית] שיש לו על השני, יוכל לדחות אותה בקלות כשיגיע הזמן הנכון להוכיח. וכמו שכתב צשו"ת חות יאיר (סי' ס"ב, הוצא ממנו חלק אחר בצאמ"ח הל' לשה"ר סקי"ח) לגבי דיין צרריך להציל צדינו צדיק מיד רשע, ואיך מותר לו לדון, והרי יש לו מלוא לשנאז הרשע, ופי' החו"י דצעת המשפט יהיו שניהם שקולים צעיניו, וזה אפשרי כיון שאין השנאה צצעיית אלא על פי דבר ה', ואין לדיין לחוש צדעתו יטעהו ולא יראה זכות לרשע כמו שחזושים בשונא אחר (שים לדיין טינא צלצו כלפיו), שאז יש לו לימנע מלדונו".

הרב אליהו ברייזקר, בני ברק

ולא זו בלבד ש"יוכל לדחות שנאה כזאת [- שנאה דמצוה] בקלות כשיגיע הזמן הנכון להוכיח" אלא שאין שנאה כזאת סתירה כלל לתוכחה והם יכולים שניהם לדור במדור אחד, השנאה והתוכחה בו זמנית.

"...אלא צריך לחלק צין שנאה טבעית צצזה פסול הדיין לדון דלל חזי ליה זכותא, לצין שנאה על פי ציווי ה' דכיון דאין לו טינא אישית יכול לדון ומצי חזי ליה זכותא. חילוק זה מצואר צפתתי משוזה (חו"מ סי' ז' סקי"צ) צשס חוות יאיר. ועל פי יסוד זה יש לייצצ צעיני מלות תוכחה צרשע דכיון דאין כאן שנאה אישית וטבעית אלא ע"פ ציווי ה', תוכחתו מתקבלת, והפסוק כמים הפנים לפנים כן לצ האדם לאדם, מיירי צשנאה אישית".

הרב יגאל צפירה, ירושלים

והנה עוד מספר מילים להסבר, משני משיבים שמחלקים כעין חילוק התומים והחו"י אך מדעתא דנפשיהו –

"דהטעם שזנאז אינו יכול להוכיח הוא משום שאינו חפץ צטוצמו של החוטא משום שזנאז, וזה שייך רק אם שזנאז מחמת סיבה אחרת, משא"כ אם שזנאז אותו מחמת החטא עצמו, אינו כן, כיון דודאי חפץ צטוצמו כיון שרוצה שחצירו ישו צצתשוזה ויוכל לזהוב אותו כמקודס - דהיינו שאינו חפץ לקיים השנאה אלא אצרבא מרחס על חצירו שהגיע לידי כך שמעשיו הציאווה לידי כך שיהיה מותר לשנאזו. ודוקא



משום כך צא להוכיחו. משא"כ אם זו שנאה מחמת דבר אחר (נגיעות אישיות וכדומה) אין זו תוכחה מחמת רחמנות אלא הטפת מוסר גרידא 'מוסר לשם מוסר'. וע"י שיראה את כוונתו לחוטא יפסיק גם החוטא לשנאתו צראותו אהבתו עליו ודאגתו לו".

הרב ח. מ. ג., בני ברק

"...מכל דברי הראשונים והפוסקים צענין מצות תוכחה שהצאתם לא מצאתי דבר הסותר את מצות השנאה שאיננה שנאה אישית ושונאו רק על שעבר על רצון ה' יתב'. צמצמ"ם כתב שידבר צנח ובלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו וכו', והרי גם מי ששונא אדם על שעבר עבירה יכול לדבר צנח ובלשון רכה ויכול להודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו. ומה שהצאתם מ"עמודי הארויס" בפירוש דברי היראים שלא יוכיחו צנעם, גם איננו סותר את ענין השנאה, שיכול לשנאו על כך שעבר על מצות ה' ולהוכיחו צנח ולא צנעם, שהרי אין קשר הכרחי בין שנאה לכעס. שכפי שנחצהר אין השנאה שנאה עצמית לאדם, אלא שנאה על כך שלא עשה רצון ה', וכאן שמורה לו את דרך ה' אין השנאה סותרת את הענין, אלא מחזקת אותו. כמו"כ אף ששונאו יכול להוכיחו דרך כבוד כפש"כ רש"י בערכין, שהרי אינו שונאו צנעם ופשוט. ...וכפש"נ שנאה כזו איננה סותרת את ענין התוכחה כלל. ומדקדוק לשון התנדב"א נראה כן שכתב - "אבל לרשע שהוא שונאך אין אמת חייב להוכיח אותו" וכו', מכך שכתב רשע שהוא שונאך, משמע שהשנאה עצמית היא משום שהוא רשע ולא משום שאתה צא להוכיחו או משום שאתה שונאו על כך שעבר על רצון ה'".

הרב אברהם ישראל סילבצקי, ירושלים

נבצר מאתנו להביא עוד מדבריהם הנכונים והנכוחים של משיבים נוספים שדרכו בדרך זו. [הרב שמעון ויסברג, בני ברק, כתב מערכה שלימה על דרך זה].

כדי לסיים את הפרק נביא דבריו המעניינים של אחד המשיבים המתרץ ממש כפי העיקרון של התומים והחות יאיר אולם הוא ניגש מצד דרך המוסר ולא מצד הפוסקים.

"שאלה מעין זה הקשה ר' חיים שמולצין ז"ל בשיחות מוסר (תשל"ז מאמר כ"ד). וכך הקשה - רש"י בצראשית כא יא כותב על כך ששלח אברהם את ישמעאל ונתן לו רק לחם ומים ולא כסף וזהב 'לפי שהיה שונאו על שיצא לתרבות רעה'. מאידך צפרק כב צ צענין בנך יחידך אשר אהבת מפרש רש"י שכשאמר לו הקב"ה לאברהם אשר אהבת ענה אברהם שאהב את שניהם בשווה? ומלכד הסתירה מינייה וציה קשה כמו שהקשיתם כיצד אוהבו הא יש מצוה לשנאו החוטא?

מיישב ר' חיים שמולצין: 'כשהשנאה היא תולאה ממידת האדם הוי סתירה, שאם אוהב אינו שונא ואם שונא אינו אוהב, ואולם אצל אברהם לא נבעה השנאה מחמת מדותיו ורגשותיו אלא הנהגה של שנאה לפי שיצא לתרבות רעה וכיון שכך צאמת אהבו רק שהנהיג צעמו שנאה על החלק שיצא לתרבות רעה. זה עיקר הדברים וצרהציה עיי"ש.

ועל פי זה מיושנת הקושיא שהקשיתם. לאדם אין מנוח לשנוא רגשית את החוטא, כלומר את גוף החוטא. אלא ישנה הנהגה לשנוא את האדם שחוטא בגלל חטאו. וכיון שכך ניתן להוכיחו מאהבה וצורה המתקבלת כיון שאין שנאה על עצמות האדם ולכן יכול ואף צריך לאוהבו כדי להוכיחו. ולפי"ז צריך לומר שמה שתוכחה אינה מתקבלת משנאה זוהי שנאה רגשית. ודבר זה מוצן מסצרא.

אולם לפי"ז יתחדש חידוש ענוס לאדם השונא רגשית את החוטא אל לו להוכיחו ויל"ע בזה".

הרב י. וינשטיין, בני ברק

הפלא ופלא! אולם במאי דמספקא ליה למשיב זה בסוף דבריו, אם אדם השונא רגשית את החוטא מותר להוכיחו והצריך עיון, נזכרם שהגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג שליט"א פשיטא ליה להיפך וכך כותב בסו"ד [הובאו לעיל בתחילת הענין]: "אבל אם שונאו מחמת דברים אחרים [שנאה אישית] הוא באמת אינו יכול להוכיח ולכן יש לומר שאין היתר לשנוא מחמת דברים אחרים רק אחר שהוכיחו או שידוע לנו שלא יקבל תוכחה".

הרי שקובע בדברים נחרצים שאדרכא מכח חיוב התוכחה שחל עליו אסור לו להכניס עצמו לשנאה אישית [גם לפי התומים] באופן שתתבטל מצות התוכחה. ורק אם אין מתבטלת המצוה וכציורים שנקט [או שמתקיימת ע"י אחרים היודעים יותר להוכיח או קרובי החוטא, רבו וכדומה] מותר לשנוא אישית. ובעז"ה יתברר יותר בהרחבה במצות תוכחה.

בנוגע לעצם הסתירה באברהם אבינו שהביא המשיב בשם הגר"ח שמולביץ זצ"ל, ראה ב"גור אריה" למהר"ל שם שעמד על הקושיא ותירץ עיי"ש בקיצור. העיר לנו על כך – הרב יהודה מנת מירושלים – בתשובתו הארוכה, אולם תשובתו שם שונה ותואמת לתירוץ שבפרק ב' אות ב' עיין לעיל.

## פרק ז': שנאת הרשעים שנאה "שאינה גמורה" – תוס' פסחים

קוראים רבים הפנו אותנו לדברי התוס' על הגמרא של שנאת הרשעים, פסחים דף קיג: ד"ה שראה. וכתבו שעל פי דברי התוס' האלו מיתרצת הקושיא העצומה ולא נשאר ממנה דבר. ראשית נעתיק את דברי התוס':

**"שראה בו דבר ערוה:** ואם תאמר דבאלו מציאות (ב"מ לב:) אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו, והשתא מה כפיית יצר שייך כיון דמצוה לשנאתו. וי"ל כיון שהוא שונאו, גם חבירו שונא אותו דכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה, ושייך כפיית יצר".

מדברי התוס' אנו למדים – הם כותבים – יסוד גדול. שהשנאה לרשעים המותרת איננה "שנאה גמורה", וחובה לעמוד על כך שלא תיהפך לשנאה גמורה. ולפיכך חייבו חכמים לכפות היצר ולהקדים את השונא לפני האוהב בכל דבר חסד.

ולדבריהם, כיון שהשנאה אינה שנאה גמורה י"ל ששנאה כזאת אינה סותרת מצות תוכחה בנועם, שרק בשנאה גמורה ואמיתית אי אפשר להוכיח.

יש כאן מילים של תירוץ אבל עדיין אינו תירוץ "גמור". שהרי דברי התוס' עצמם צריכים ביאור וגם הגדרה במה נתכוונו ב"שנאה שאינה גמורה"? לאיזה סוג שנאה? ואיך ולמה משתלב סוג שנאה זאת עם התוכחה.

חלק מהמשיבים שתירצו תירוץ זה, פירשו גם את דברי התוס', אם מעט ועם הרבה. ויש שרק הבליעו בדבריהם קצת הסבר. להלן ציטוטים ממקצתם –

"ומנזאר דדברי התוס' שאדרבא אין לשנא שנאה גמורה, ור"ן המורה הוא שיכוף את יצרו שלא יגיע לשנאה גמורה.

והריך לבאר מהו גדר שנאה גמורה, ומנינו תוספת ביאור דדברי התוס' דדברות משה על מס' ז"מ ס"י ל"א הערה ע"ו, וז"ל: 'הנה פשוט לענ"ד דאף בישראל שראה בו דבר ערוה שמוטר לשנאותו, אינו מותר אלא לשם שמים ולא בשנאה מצד תאוותו לשנאותו... וזה נראה בטעם התוס' פסחים שם... שלכאורה לא נאמר מדה בשנאה בשביל החטא ומאי כוונתם שבאין לשנאה גמורה, אבל הכוונה היא שבאין לשנאה גם שלא לשם שמים שזה קורין שנאה גמורה, שהיא מצד כח היצר הרע, שהיא שנאה הנוספת על השנאה שלשם שמים, והרבה אנשים ואולי הרוצ לא היו שונאים כל כך אס הוא רק לשם שמים", עכ"ל".

הרב יעקב רודמן, קרית ספר

"הא קמן בתוספות דיטקן שמי הגדרות של שגאה, ישנה שגאה הנובעת מהמנוחה לשנוא עושי רשע, והיא שגאה רצויה ולא שייך אצלה ענין כפיית היצר. וישנה שגאה נוספת שהיא הנקראת "שגאה גמורה", ושגאה זו אינה רצויה וצריך אדם לכפות את יצרו. ויש על הצד"ר הגר"א ווסרמן ז"ל בקובץ הערות (יצמות) סי' ע', [והניף ידו בשנית בקובץ שיעורים בצד קמ"א דף ל"ב: אות ק"ד, וכן דעת הגר"מ פיינשטיין ז"ל בדברות משה צ"מ פרק ב' הערה ע"ז, חולם עיין במצאת השקל סי' קנ"ו סק"ב], וכתב דאין החילוק בעולמת השגאה, אלא שני סוגי שגאה נינהו. דכאשר שונאו בעבור איזה דבר אחר מהבלי העוה"ז, זו השגאה הרגילה הנקראת "שגאה גמורה", וזו שגאה חסורה. משא"כ השגאה ששונאו מחמת עוונותיו הוא גדר צפני עמנו של שגאה.

מבואר מן האמור, דצקוטטא יש לאהוב את הרשע [דהא צריך לכפות את יצרו שלא ישנאו שגאה לעלמא, דשייך אף לגבי הרשע לאו דלא תשגא], אלא דעם זאת, ויחד עם זאת, צריך לשנאותו שגאה של מנוה. ולכאורה האי מילתא גופא צריכה תלמוד, דלכאורה הם רגשות הסותרות..."

הרב אליהו בחבוט, מח"ס ללקוט שושנים, ושפתי שושנים

יתר דבריו המאירים של הרב ראה להלן ב"נספח" למאמר זה.

ובמילים פשוטות יותר, המובנות לבני דורנו –

"לפי תוס' צפסחים דגדר השגאה שנצטוונו בה צראיית דבר ערוה הוא גדר הקרוי בלשונו "דחיה", שירגיש בתוכו דחיה מאדם זה שעושה מעשה חטא וצניגוד לרצון הצורא. וכהא דיתמו חטאים ולא חוטאים. ובאמת לפעמים כחולאה מכך והתגובות [מנד החוטא] שנעשות שלא כדרך הרצוי, גורמות להתפתחות של שגאה מהותית לאדם, וזה אמנם יש למנוע ויש לכפות היצר על כך וכהיא דצ"מ צפריקה. אך כל עוד לא התפתחה שגאה מהותית לאדם, ודאי שעם זאת שיש לו דחיה מאדם זה, עדיין אינו שונאו, ובהחלט יכול להוכיחו צאהבה צחן וצחסד, ויקיים בזה מלות תוכחה בהידור. ואלו מעשים שצכל יום שאני יכול לכעוס ולהתרחק ולדחות כשאני נתקל באדם עובר עבירה - בגין העבירה, אבל עדיין אין צי שגאה מהותית ואישית כלפיו כל עוד לא התפתח בינינו לכדי כך. ובעצם זה תמצית דברי הראשונים לחלק בין שגאה לשגאה גמורה וכמבואר בתוס' צפסחים הג"ל".

הרב ש. אברמס, בני ברק

ואסמכתא מדברי ה"אור החיים" הקדוש בתוספת קצת הסבר –

"והנראה בזה, דהנה תוס' שם כתבו דמלות השגאה היא דוקא שגאה מועטת, רק לאחר ששונאו ישנאו ג"כ החוטא וצוה תוגבר השגאה. אבל השגאה מעיקרא אינה איבה ממש. [וכדאיתא באור החיים עה"פ 'הוכח תוכיח' דיש שגאה שהיא רק ריחוק קצת לבצתי היות לו כאח, וגם על זה הזהירה תורה. ושנאה זו הותרה כשראה בו דבר ערוה, וריחוק מעט מצוה על האדם לרחוק את החוטא. אבל אין היתר שמהיה לו איבה עליו בלבד, דאיבה מגיעה רק אחר הענין 'כמים הפנים לפנים' וכמש"כ תוס' שם.

וכן מסתבר דהא אין ענין שנאה זו כדי לשנוא החוטא מלד ענמו אלא כדי להתרחק ממנו, דהא מיייתי ע"ז קרא 'יראת ה' שנאת רע', ומשמע דבכל ענין השנאה היא שנאת הרע כדי שמהיה 'יראת ה'' (או דענין יראת ה' היא לשנוא ולרחק הרע דצוה מראה שאהב הטוב - הקצ"ה). וא"כ אין איבה על החוטא מלד ענמו אלא על 'הרע' שבו. ומעתה, אדרבא מתוך שנאה זו תלמח המוכחה היותר טובה, דהא מצווה לאוהבו ורואה ג"כ בכבוד שמים, וכיון שיש בו רע רואה להרחיקו ממנו, ודבר זה יהא ע"י שיוכחנו. אבל ודאי ששנאה גמורה אסורה כ"א ריחוק צעלמא - 'הרחק מן הכיעור'. ומיושבת שפיר הקושיא, דודאי בשנאה כזו יקבל ממנו התוכחה ליתכא איבה".

הרב בניהו גלעזר, ירושלים

וכעין זה הדרך, אך בתוספת הסבר והגדרה על פי דברי המאירי –

"...ומתחילה לא הצנתי מש"כ התוס' וצאין לידי שנאה גמורה, צמה מתצטאת השנאה עמה יותר מצתחילה, ומנאיתי להמאירי על משלי (ט, ח) שכתב 'כי האהבה קירוב הדעות ושיווי הרעון, כמו שציארנו בקנת חיבורינו על אמרם 'את אויבים צשער' אפילו אצ וצנו רב ותלמידו שנושאים ונותנים זע"ז בהלכה נעשו שונאים זל"ז, כלומר שכל ריחוק הדעות הוא שנאה וכו' עכ"ל ע"ש. וכעין זה כתב צפרושו לתהלים קכח עה"פ 'את אויבים צשער' וז"ל: 'וקרא החולקים אויבים כי כל מחלוקת תקרא איבה □ י גדר האהבה שווי הרצון, עכ"ל.

והשתא לפי דבריו אפ"ל דמה שהתירו חז"ל לשנוא על דבר ערוה שראה בו, אין זו שנאה גמורה, אלא ריחוק הדעות. ואע"פ שאמרו חז"ל (כתובות ז'): לעולם תהא דעמו של אדם מעורבת עם הצריות, מ"מ הכא כיון שראה בו דבר ערוה התירו לו לשונאו, והיינו לשלול את השקפותיו וכיוון החשיבה שלו, שהרי הן המה היו צעוכריו והובילוהו לחטוא לצוראו, ואין זו שנאה גמורה אלא שלילה וריחוק הדעות. שעם אדם רגיל אסור לו לנהוג כן שנאמר 'לא תשנא', וכדאמרן דלעולם תהא דעמו של אדם מעורבת עם הצריות. וכ' המאירי בכתובות שם דהיינו צאופן שאין צרך חילול השם, וא"כ הכא פשיטא דמותר לשנאו דהיינו את מעשיו.

והנה לפי האמור, כיון שאינו שונא אותו ממש, שפיר יקבל ממנו אם יוכיחנו, ואע"ג דכמים הפנים לפנים וגו' וגם הלה מן הסתם מתייחס אליו צאופן זה, מ"מ י"ל דכלפי חטא זה הרי הוא צענמו יודע שעשה שלא כהוגן (שהרי לא צשוגג מיירי) וא"כ יקבל ממנו אע"פ שצאופן כללי יתנגד גם הוא לדעותיו. וע"ז כתבו התוס' דמתוך כך היינו ע"י ריחוק זה של חלוקת הדעות, צאין לידי שנאה גמורה (ויתכן שהיא מעצר למה שהתירו לו) וצוה שייך כפיית היצר. כנלענ"ד ליישב ולצאר ע"פ דבריו המאירים של המאירי".

הרב אליהו אלרוב, ירושלים

אחד המשיבים אף מוסיף לדקדק שחז"ל (ראה שבת קטז). כשדיברו מרשעים גמורים כמו מינים ואפיקורסים הביאו הפסוק מתהלים 'הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאיתים' וגו' (פרק קל"ט). ומשמע שרק כלפי רשעים גדולים כאלו תכלית שנאה, דהיינו שנאה עד הסוף. וכן בביאור הלכה (או"ח סי' א' סעיף א')

מביא הפסוק 'תכלית שנאה' על עוקרי הדת ממש 'אפיקורסים המתקוממים על התורה ורוצים לעשות איזה תקנות בעניני העיר ועי"ז יעבירו את העם מרצון השם' וכו'. אבל חוטא דעלמא – ממשיך וטוען משיב זה – שחוטא לתיאבון, לא הותרה 'תכלית שנאה' אלא שנאה מוגבלת וחלקית בלבד. וכך הוא מסכם את דבריו –

"אלא רואים שיש שני סוגי שנאה, יש שנאה שהיא תכלית שנאה והיא גורמת לקטטה וממילא אפיקורסים המתקוממים על התורה מותר לשנאותם שנאה כזו, אבל כשהם לא גוזרים גורה על הציבור אין לשנאותם כזו שנאה אלא שנאה אחרת. וזוה מוזן מדוע הציאור הלכה מוזכר 'מותר לשנאותם' אפילו שדיצרו לגזי קטטה, דזו שנאה עזה שהיא חלק מהקטטה. וכן לכאורה משמע מתוס' פסחים ק"ג שמציא 'ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה'... נראה שיש תכלית שנאה שאסור לשנוא כזו שנאה אלא צאופנים מסוימים, ויש שנאה חלשה יותר שיכולה להתפתח לשנאה גמורה ע"י כמים הפנים לפנים, אך עכ"פ שייך צוה כפיית יצר שלא ישנאוהו יותר מדאי. וממילא אפשר לומר שהרואה דבר ערוה צחצרו מותר לשנאותו כזו שנאה שיקבל תוכחתו וישתדל תמיד לכפות יצרו שלא תתגבר השנאה עד כדי כך שלא יקבל תוכחתו..."

הרב נועם מאיר, רעננה

לקראת סיום פרק זה נביא דרך מקורית – שטרח ושלח לנו אחד המשיבים – בביאור הגדר של שנאה גמורה ושנאה שאינה גמורה שבתוס'.

המשיב טוען שלשון התוס' "שנאה גמורה" משמע שיעור בשנאה ולא בסוגי השנאה. "ואם כוונתם דהשנאה היא נמי שלא מחמת הדבר ערוה [-דהיינו 'שנאה אישית' וכדהובא פירוש זה לעיל ממקצת מחברים] א"כ הוה ליה למימר הכי ולא הל"ל לשון שנאה גמורה". ולפיכך טוען המשיב ששנאה 'גמורה' פירושה שנאה ודאית ומוחלטת ושנאה שאינה גמורה הכוונה שנאה מספק ובתנאי.

ונבאר:

הרדב"ז (ממרים פ"ו הלי"א) מבאר את הרמב"ם שפסק שאפילו אם האב רשע ובעל עבירות חייבים לכבדו ולהתיירא ממנו משום שכל זמן שהאב חי יש לחשוש שיחזור בתשובה ויעקרו למפרע כל עוונותיו. נמצא שהבן שלא כיבד עובר למפרע. כ"כ בקובץ הערות סי' כ"א אות כ"ד. וממשיך המשיב וכותב –

"לרדב"ז ולקובץ הערות יש לתמוה, א"כ איך מותר לשנוא צעל עצירה הא יש לחשוש שיעשה תשובה על עצירתו ונמצא שלמפרע לא חטא וא"כ זה עבר על לא תשנא את אחיך בלבד. והוי ממש כנידון הרדב"ז המחייב לכבד אצו רשע כיון שיש לחשוש שיעשה תשובה ונמצא צדיק למפרע.

ונראה די"ל דהכא חידשה תורה דמותר לשנאותו וכדלילף לה מקרא דכי תראה חמור שונאך, ופסטות הכוונה דמותר להחזיקו כעת לרשע ולכן מותר לשנאותו. אמנם מסתבר יותר דאין היתר להחזיקו כרשע כיון דאפשר שיתברר שאינו רשע, דהיינו אם יעשה תשובה. אלא היתר דיש להחזיקו כספק רשע ספק אינו רשע. וגדר השנאה היא

דומה למי שהוכה מכה גדולה בגבו, ופנה לאחוריו וראה שני בני אדם שם, ואינו יודע מי הכהו או זה או זה, דאז יש לו קצת שנאה אתרוייהו. וה"נ השנאה היא בגדר שחזירו הוא ספק רשע, דהיינו שנאה צמקנת, ואין היתר להחזיקו כרשע גמור. ולפי"ז יש לומר שפיר כוונת תוס'...

ועפי"ז י"ל הא דהוצא צקוצן מתנא דבי אליהו רבה (פרק יט) דדוקא לאוהבן ושהוא אמתך בתורה וצמנות אמתה חייב להוכיחו אבל לרשע שהוא שונאך אין אמת מחויב להוכיחו, ע"כ, דהתם משמע צמנות גמור שיש לו לומר שלא יעשה תשובה אח"כ ולכן אינו מחויב ומוותר לשונאו, משא"כ צמי שעצר עצירה אחת צמוד שפיר שייך לומר דיעשה תשובה לצסוף כיון שהוא שומר תורה ומצוות ולכן אסור לשונאו שנאה גמורה ומחויב להוכיחו".

הרב נחום זאב מייערס, קליוולנד ארה"ב

טרם צאתנו מן הקודש נחזור להמהלך הפשוט בתוס', נסכם ונוסיף קצת הסבר על דברי המשיבים שהבאנו.

מדברי התוס' מתברר לנו ששנאה גמורה הינה 'שנאה אישית' על שהלה פגע בי, והיינו ששונא אותי, ולכן אני שונא אותו. ברם שנאה בגלל החטא בלבד, איננה שנאה אישית כי הרי לא פגע בי רק אני מתעב אותו בגלל מעשיו ודרכיו. [מקצת מן המשיבים אף קישרו בין דברי התוס' לבין דברי ה"תניא" שרק שונאים את החלק הרע שבחוטא וכו' ונתייחס בעז"ה לכל זאת בפרק הבא].

ואם תאמר הרי גם חוטא פוגע בי בעצם החטא ע"י מה שפוגע באבי שבשמים ומחלל כבודו וכו', וכמבואר בספר מוסר. וי"ל שגם הקב"ה בכבודו אינו מעניש את הרשעים על שפוגעים בכבודו רק מענישם על שהם רעים בעצם. והכי נמי מסתברא. משל למה הדבר דומה, למחנך אמיתי שמעניש ילדים שאינם מצייתים להוראותיו. וכשמעניש אינו מענישם בגלל שפוגעים בו ומערערים מעמדו וכבודו אלא מענישם על הרוע שבמעשיהם בלבד. משא"כ במי שאינו מחנך אמיתי מערב שיקולים אנוכיים ואישיים בעונשיו.

וכיון שכך הם עונשי השי"ת לחוטאים, בודאי גם אנו – בהתיחסותינו לחוטאים – איננו רואים בהם שונאים אישיים הפוגעים בנו אלא אנו סולדים מן הרע. במה דברים אמורים כל עוד שאין הם שונאים אותנו שנאה אישית, אבל ברגע שהם מתחילים לשנוא אותנו שנאה פשוטה הרי זה מעורר גם בנו שנאה אישית כלפיהם – וזה דבר שאינו רצוי כלל ואסור. ולפיכך נצטוונו לכפות יצר השנאה כדי לא להגיע לכלל זה וכו'. עד כאן כמה מילים של הסבר והשלמה לדין החשוב שבפרק.

## פרק ח': שונאים רק את ה"רע"

### שבחוטאים - ה"תניא" ועוד

יותר משישים !! מן המשיבים תירצו את ה"קושיא העצומה" בסגנון כללי כזה – כלפי חוטאים יש גם אהבה, בעצם, וגם שנאה להרע שבהם או למעשיהם הרעים. לכן בודאי שייכת תוכחה מתוך אהבה. בפרטות מתחלקת תירוץ זה לכמה סוגים, כפי שיבוארו כל אחד מהם בהמשך.

א. החלק הארי בין משיבים אלו הסתמך על דברי ה"תניא" (ליקוטי אמרים פרק ל"ב). הם ציינו / העתיקו / רמזו לדבריו, ומקצתם אף הוסיפו ביאור ונשאו ונתנו בדבריו, כדלהלן. חלק ממשיבים אלו אף לא ראו את דברי ה"תניא" בפנים רק מביאים מספרים אחרים המביאים דבריו כמו ה"טל תורה" בפסחים ועוד.

ב. מיעוטם מצאו רעיון זה בספרים אחרים, וכדלהלן.

ג. חלק מן המשיבים הבינו כך את דברי התוס' בפסחים, "שנאה שאינה גמורה", שעסקנו בהם בפרק הקודם.

ד. המעט הנשאר מן המשיבים חידש מעצמם יסוד זה מכח סברתם הזכה.

ועתה נפרט בעז"ה.

### (א) ה"תניא"

זה לשונו של ה"תניא" [ליקוטי אמרים אמצע פרק ל"ב]:

"ומ"ש בגמ' שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך, עם שאתך בתורה ובמצות, ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בחרדים, אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידי של אהרן אוהב שלום וכ"ו אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו, ולכן נקראים בשם בריות בעלמא, צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה, וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה', והן לא, לא הפסיד שכר מצות אהבת רעים.

וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם **שמצוה לשנאותם, מצוה לאהבם ג"כ, ושתייהם הן אמת, שנאה מצד הרע שבהם, ואהבה מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם**, שהוא ניצוץ האלקות שבתוכם המחיה נפשם האלקית, וגם לעורר רחמים בלבו עליה כי היא בבחינת גלות בתוך הרע מסי"א הגובר עליה ברשעים,



והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה כנודע ממ"ש ליעקב אשר פדה את אברהם. [ולא אמר דוד הע"ה תכלית שנאה שנאתים וגו', אלא על המינים והאפיקורסים שאין להם חלק באלקי ישראל כדאיתא בגמ' ר"פ ט"ז דשבת]."

לפני שנביא מהתשובות הרבות העוסקות בדברי ה"תניא" עלינו להקדים ב' נקודות חשובות שיש לדקדק וללמוד מדבריו.

א. דעת בעל התניא כאן מפורש, שכל היתר השנאה מתחילה רק אחרי תוכחה גמורה כדין [בנועם, עד מאה פעמים ועד הכאה קללה וכו'], ולא רק התראה חד פעמית לפני החטא, עיין בדבריו. וא"כ הרי לשיטה זו ממילא לא קשיא ה"קושיא עצומה" כפי שביארנו היטב בנוסח הקושיא בקובץ ד'. שהרי לשיטה זו חיובי התוכחה והשנאה חלים כל אחד בזמנו. תחילה חל חיוב תוכחה ורק כשכבר קיים חיוב זה עד תום ולא שב החוטא, אז חל חיוב השנאה. נמצא שלפי ה"תניא" עצמו ממילא לא קשה מידי. אולם מובן שאפשר להשתמש ביסוד שלו בהמשך דבריו, עכ"פ לשיטות אחרות שכן קשה עליהן. כזאת כתב אלינו – הרב משה מאיר וינברגר מבני ברק – , ואף הוסיף דברים של טעם ודן קל-וחומר בענין:

"ומעתה יש לדון (קל וחומר), אם לשיטתו (של בעל התניא) שמנזות השנאה צאה רק אחר התוכחה ולא שמע, אפ"ה מנזות אהבה עדיין קיימת, על צחינת הטוב שבו, ואע"פ שכבר פטור מתוכחה, כל שכן לשיטות שמנזות השנאה אף קודם התוכחה היא, ודאי לא בטלה מנזות האהבה, שיוכיח ויעורר את חלק הטוב שבו, שאוהבו אהבת נפש, וכמים הפנים לפנים וכו'. גם נריך לעורר רחמים בלבו על הניזון האלוקי הנמנע בגלות צחוק הרע, וזוה מצטל השנאה ומעורר האהבה כנוכר צדצה"ק".

ב. חידוש עצום חידש בעל התניא בדבריו כאן, שמצות שנאת החוטאים נאמרה רק כלפי "חבירו ומקורבים אצלו", אבל את כלל הציבור אין מצוה לשנוא על חטאיהם אלא אדרבא לאהבם ולמשכם בחבלי עבותות אהבה ולקרנן לתורה. חילוק זה לא מצאנו בשום פוסק ראשון או אחרון, ולהלכה אין חילוק בדבר....

הבסיס לחידושו של בעל התניא, נראה מדבריו שם, הם דברי ה"מגן אברהם" בשו"ע או"ח סי' תר"ח סק"ג בשם "ספר חסידים" שמצות תוכחה שייכת רק כלפי חבר וידיד שלבו גם בו, ולא כלפי אנשים זרים שלא יקבלו תוכחתו ורק ישנאו וינקמו ממנו, עיי"ש. ונראה שהשווה בעל התניא דין שנאת הרשעים לדין תוכחה שרק כשיש חיוב תוכחה יש גם מצות שנאה. להסברת ההיקש הזה יש לפרש שסובר כדעת כמה אחרונים שמצות השנאה לחוטאים הוא כדי להפעיל עליהם לחץ שיעזבו דרכם, נמצא שהשנאה היא אחת מדרכי התוכחה. ולפיכך קבע בעל התניא שבמקום שאין חיוב תוכחה אין מצות שנאה. ורק כשיש חיוב תוכחה, חלה אחר כך – אחרי כל התוכחה בדרכי נועם וכו' – מצות שנאה, דהיינו כעין המשך לתוכחה בדרך של הפעלת לחץ והטלת מרה. [ע"ע "בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא י"א פרק ג' בענין השיטות במטרת השנאה לרשעים].

### מצוה לשנאותם ומצוה לאהבם גם כן, ושניהם אמת

לעצם הענין, במה שנוגע לנו, מחדש בעל התניא שהיחס לחוטא מצידנו מורכב גם מאהבה וגם משנאה בו זמנית. ואיך משתלבים יחד שני ההפכים? מספר לא מבוטל של משיבים כתבו כך – אוהבים את הרשע בעצם, את הגברא, ושונאים רק את המעשים הרעים שלו. כך בערך כתבו.

מחובתינו להעיר שסגנון זה בהבנת השנאה לחוטאים קשה לקבלו. (א) לא מגמרא (ב) לא מסברא (ג) וודאי לא בלשונו של בעל התניא עצמו.

(א) בגמרא פסחים קיג: כתוב מפורש "מותר לשנאותו". דהיינו החוטא עצמו. וליף לה מקרא ד"שונאך" והיינו שונא גמור. ועוד שמפורש שם בגמרא שהשנאה לחוטא אסורה מדין "לא תשנא" אי לאו שהתירה התורה מגזירת הכתוב ד"שונאך". משמע שמדובר בשנאה רגילה נגד האדם, שהרי מי שרק שונא מעשים מסוימים של אדם ואוהב אותו בעצמו למה יעבור בלא תשנא את אחיך בלבבך?

והאמת שגם בפוסקים פשוט שמדובר בשנאת הרשע עצמו ולא בשנאת המעשים גרידא. (ב) מסברא. "שנאת המעשים הרעים" הוא מושג מופשט מדי וקשה להולמו. מה בדיוק שונאים? אם שונאים את העבירות שהרשע עובר עליהן הרי גם בלי רשע זה צריך לשנא אותן ומה התחדש? אם אנו אוהבים את הרשע עצמו המבצע את הפשעים יום יום א"כ מה בדיוק אנו שונאים כאן? אין צורך להאריך בקשיי ההבנה שמעוררת גישה זו ואנו סומכים על המעיינים בצדק שיווכחו שעדיין צריך עיון רב להגדיר סוג שנאה מופשטת כזאת.

לא נעלם מאתנו דברי משיב אחד המתאמץ להסביר קצת את החילוק "מעשים – האדם עצמו" ומבאר כי הולמות הטובה עליו שכאשר אנו אומרים "מעשים" אין הכוונה למעשים יבשים גרידא אלא ל"עושה המעשים" שבאדם –

"שאין אנו שונאים ח"ו את הרשעים עצמם, את נשמתם האומללה, אלא את מעשיהם אנו מתעזים [צ"לומדות" חולי יוגדר שיש כאן צן אדם והוא גם עושה עצירות. את "עושה העצירות" אני שונא אך את "האדם" לעולם אוהב וארחם]. וכן ציארחת באומו קובץ עמ' 55 את המוס' בפסחים קיג. ולפי"ז א"ש".

הרב שאול גייל, ירושלים

ועדיין צריך עיון.

(ג) אחרון אחרון, בדברי ה"תניא" עצמו אין זכר לכל זה וברור שאינו מחלק בין המעשים לבין האדם עצמו. עיין היטב בלשונו שהעתקנו בתחילת הפרק. במקום זה הוא מלמדינו חילוק אחר, דק יותר, באדם עצמו. "...שמצוה לשנאותם, מצוה לאהבם ג"כ, ושתייהם הן אמת, שנאה מצד הרע שבהם, ואהבה מצד בחינת הטוב הגנוז שבהם, שהוא ניצוץ האלקות שבתוכם המחיה נפשם האלקית, וגם לעורר רחמים בלבו עליה... והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה כנודע..."

הרי ברור בדבריו שאותו חוטא, אותו אדם עצמו, גם שונאים וגם אוהבים. ואין זה כשני הפכים בנושא אחד מאחר והאדם עצמו מורכב משני חלקים, חלק הטוב הגנוז וחלק הרע הגלוי, ולכן באמת קיימים כלפיו רגשות מעורבים. ומשמע עוד שגם האהבה וגם השנאה שניהם בעצם ושניהם שוות בעוצמתן, והיינו שיש "תחושות מעורבות" כלפי החוטא. [ומש"כ עוד שם "והרחמנות מבטלת השנאה" אין זה סותר לשנאה על הרע שהכוונה כאן לחלק הטוב בלבד].

תוספת הסבר בזה נקבל בהמשך בשפע בעז"ה מתוך מכתביהם של המשיבים המוכשרים שליט"א.

ראשית נסדר כמה תשובות הדנות בעצם הסברא וההבדלה בין האדם החוטא עצמו והרע שבו. קודם כל הקושי שיש בחילוק מופשט זה כשאנו באים ליישמו למעשה –

"...הרי דין זה שהצאתם מהשו"ע צחו"מ (סי' רע"ז) נאמר לגבי דין פריקה, שזו התורה גזרה שלמרות שבעל הצהמה הוא שונא, עליך לפרוק לו מחילה לאוהב. וטעמו התבאר בגמרא ובשו"ע כדי לכוף את יצרו. ולכאורה זוהי התשובה, שירדה תורה לקושי זה שיש לאדם להצחין בין שנאת האדם לשנאת החלק הרע שבו, עד כדי שגם ר' מאיר אמר יתמו חוטאים מן הארץ, וזכמה אשתו צרוריה לעורר על כך שאין זה רצון ה' אלא נרצה שיתמו החטאים מן הארץ.

ואם כן פשוט שזה מה שדרשה תורה לכוף את יצרו, פירוש, ללמד את יצרו להצחין בין האדם הסובל לבין הרע שבו החוטא...

ומה שכתבתם שכמים הפנים אל הפנים, ומן הסתם גם אתה שונא אותו, ואיך תקיים מצות תוכחה מאהבה. לפי מה שכתבנו אינו קשה, שהרי אם לא תשנא אותו, עד כדי כך שכאשר תראה אותו זקוק לעזרה ואת חזירך, תצוא לעזור לו מחילה, ודאי לא יצוא לשנא אותך, וזוהי העבודה שלך שגם אתה לא תשנא אותו גופו, ושפיר תוכל גם להוכיחו על מעשיו בדרך הישר והראוי, ואדרבא אם לא שהיה האמת כמו שכתבנו לא מצאנו מי שיחזיר בתשובה את כל החוטאים".

הרב אילן אש, ירושלים

"לכאורה המירוץ הוא גמרא מפורשת בצרכות י. הנהו צריזי דהו צצצותיה דר' מאיר וכו' והוה קא מצערו ליה טובא וכו' מי כתיב חוטאים, חטאים כתיב וכו'. רואים מזה כשאדם עובר עבירה אין לשנא האדם בעצם אלא העצירות והחטאים שלו, ולפי"ז אין קושיא. ואפילו שבמציאות קשה זה מאד אבל רואים מרבי מאיר ששייך לחלק בין שניהם".

הרב שמעון אמסעל, ברוקלין ארה"ב

"גם לרשע חייבים להתייחס בצאהבה נסתרת, ז"א להתייחס אל נפשו כללם אלוקים ולשנא רק את הנהגתו ופעולותיו, וכמו שטענה צרוריה יתמו חטאים ולא חוטאים. ולהכיר שהקצ"ה סובל גם הרשעים ומחיה אותם ומנפה לתשובתם עד יום מותו יחכה לו. וכן מצאנו שחז"ל דרשו 'ואהבת לרעך כמוך' צרור לו מיתה יפה, היינו אפילו

הנידון למיתה לא יאלנו מחוצת אהבה כלפיו, ולא אימנר שס שמדובר רק צמי ששז לפני מיתמו אלא לכולס חייצים מקרל דואהבת".

הרב חיים צבי הולנדר, ירושלים

נציין שהגמרא (ברכות י.) מרבי מאיר וברוריה אשתו, הביאו רבים רבים מן המשיבים כדי להוכיח שיש להבדיל בין האדם עצמו לבין המעשים והמידות הרעות שלו. ואע"פ שאין ראה גמורה מתפילה על החוטאים שישובו לענין שנאה, שבה יותר קשה לחתוך בסכינא חריפא ולא הוב את הרשע וגם לשנאותו [כל אחד לפי דרך הסברו], אולם זכר לדבר יש.

חלק ניכר מהמשיבים בדרך זה דייקו גם מהפסוק במשלי שהביאה הגמרא ללמד על המצוה לשנוא רשעים "יראת ה' שנאת רע", שמדובר רק בשנאת הרע ולא עושה הרע עצמו.

עתה לעצם ה"ניתוח" שאנו מנתחים את הרשע לחלקיו, רע וטוב, או מבדילים בינו לבין מעשיו, במילים פשוטות יותר –

"צאדם כידוע ישנס צ' חלקים, החלק הטוב והחלק הרע. וגם כשמגזר עליו הרע, עדיין הטוב קיים בו, 'הנקודה היהודית שבלב', (ולכאורה הן הן הרהורי חרטה). וכשאדם שונא את חזירו מחמת עזירה שעצר, איננה 'שנאה צענס' לאדם ההוא, אלא לחלק הרע שנתגזר בו, אך לחלק הטוב שבו אוהבו ככל יהודי".

הרב ישי ישראל, בני ברק

ואף שלא הזכיר המשיב את דברי ה"תניא" ורק פירש כך את דברי התוס' פסחים, בכל זאת הגדרתו הבהירה קולעת אל המטרה גם ב"תניא". וע"ע להלן (סימן ג') בנוגע לדברי התוס' פסחים.

ואילו משיב אחר מנתח באיזמל חד ומבחין בין הרשע עצמו לבין ה"רוח שטות" שמביאתו לידי חטא –

"המנוה לשנוא עוזרי עזירה אינה לשנוא עצם הבן אדם אלא לשנוא את ה'רוח שטות' שנכנס בו כשחטא. רק את החלק הזה, אצל לא לשנוא את כל הבן אדם, ה'לם חלקים' וחלק חלוק ממעלי שלו, דזה יש עדיין מנוה לאהוב".

הרב שמואל גרין, ביתר

ויש שמעדיפים לנתח ולחלק בין האדם לבין מידותיו הרעות [ולא בינו לבין מעשיו חילוק דק מידי, או לחלק בין חלקי נפשו המופשטים בלבד] –

"וחשצתי לצאר צדברי חניא, דהנה ציעקב נמלא כאשר קלל את שמעון ולוי 'ארור חפס כי עז', ועיין צרש"י דאפילו צשעת קללה לא קלל אלא את חפס, והכוונה להמידה הגרמה החטא, וזהו צדברי חשת ר"מ יתמו חטאים ולא חוטאים, דהמנוה לשנוא הרע כנאמר ואת הרע שנאחי"

הרב נתן אברמובסקי, נתניה

דברים ברורים ומאירי עינים, בסגנון הזה, כותב לנו משיב אחד מחוץ לארץ –

"לכאורה פשוט שכל ענין 'ואהבת לרעך כמוך' אינו שיאהוב כל מידותיו ותכונותיו, הנהגותיו והליכותיו של חצירו, אלא שיאהוב את עצמותו ממש, דהיינו את נשמתו שהיא חלק אלוך ממעל, שהיא מחוייבת ולא מקרית. ואם כי ישנם צאדם תכונות שהן אכן חלק מעצם מהותו, צרם כשמדובר במידה שלילית, צחסרון, כאן צרור שאינו חלק מעצמותו הטהורה. וצודאי צמעמקי הכרתו, צמשכן מהותו האמיתית, מיוסר ומודכא הוא על כל ניכור לנקודתו הפנימית, אותה שחזק 'רואה אני' לכל מצוה וצכל מצב שלא יהיה.

ומסתבר מהגיון ומצטבר מנסיון, שגם כשאינו מכיר צחצירו שום חסרון, לא יוכל לאהבו צאמת, וצודאי לא 'כמוך', אלא אם כן ילמד לחלק צין תכונותיו הצדדיות או המיקריות לצין עצם פנימיות מהותו האמיתית.

ועל כן הקושיא אינה. דשנאת העצרין שנצטוינו צה ודאי שאינה כללית, שהרי איך ישנא את מעלותיו ומסירת נפשו למצוות, ועל פי רוב יהיו אלה רצים צהרצה על סיבת שנאתו אותו. וע"כ ש'מצוה לשנאות' אינה צאה להוציאו מכלל 'ואהבת לרעך' [שהרי אינו משונאי ה', שאינם צכלל עמיתך, שאז גם מצוה תוכחה ליכא], להחליף את האהבה צשנאה, אלא רק להוסיף כלפיו הרגש וחס נוסף, צהתיחסנו לרע אשר אימץ לעת עתה אל קרבו.

וצטותני צציאור זה, אף שאינו מוצן על רגל אחת, רצים יעידו עליו מנסיון אישי, כאשר אדם קרוב ואהוב מאד מאמץ הרגלים שונאים, ל"ע, והדוגמאות רבות.

ואולי אפשר להמליץ: 'אוהבי ה' שנאו רע' - מי שאוהב את ה' אינו יכול לשנוא אלא את הרע בלבד. ואינו מגלגל שנאה גם על הטוב, שהרי אוהב הוא את ה' ואת עולמו".

הרב משה דוד שוויכה, קליוולנד, ארה"ב.

על דבריו הנחמדים כדאי להוסיף מדברי משיב אחר מבני ברק, – הרב חיים זאב מילשטיין – הטוען בלהט שהאדם כלפי עצמו הרי רגיל תמיד ב"מדיניות" זו שאוהב את עצמו בגלל כך וכך ושונא את עצמו בגלל מחדליו וכשלונותיו. ואם ביחס האדם לעצמו יודע היטב לחלק ולהבחין בין חלקי אישיותו ומידותיו המגוונות, למה לא יוכל להפעיל אותו הגיון כלפי חבירו? דוגמא מעניינת הוא מביא – בין השאר:

"אם לאחד יש אצבע שיש צה זיהוס שחייצים לתת טיפול קשה הוא שונא את עצמו מדוע לא השגיח על עצמו, הזניח הפצע, והגיע לידי טיפול כואב כל כך [לפעמים אפילו קטיעה] אצל אוהב את עצמו ולכן מטפל צזה".

ולסיום, סברא מעניינת שמוסיף אחד המשיבים כדי לשכנע אותנו ששנאת החלק הרע שבחוטא עוזרת דוקא לתוכחה בנועם והיא מתקבלת יותר. כיצד?

"מלצד שהתוכחה מתקבל צהיותה נוצעת מתוך אהבה אמיתית לנשמתו, הרי מכה השנאה שאנו שונאים את החלק הרע שבחוטא, התוכחה מתקבל יותר. והדבר יוצן על פי מה שעניינו רואות שהרצה חוטאים אינם חוריס צתשוצה מכיון שמרגישים כאילו

נשקעו בחטא ח"ו ואין צאפשרותם לחזור. אמנם כשנוכח אדם ומתוך אהבה לנשמתם - חלק אלוך ממעל ממש - נסביר להם שחלק הרע שבהם איננו חלק מהם כלל ויש לשנוא אותו בתכלית השנאה, וממילא התשובה יותר קלה ממה שהם חושבים, אם כן ודאי שמוכחחנו מתקבל יותר".

הרב טוביה שלמה בר אילן, ירושלים

ואיך ידע החוטא ששונאים רק את הרע שבו ולא אותו בעצמו? וכי רוח הקודש נזרקה בו? אלא שתחושת "כמים הפנים אל הפנים" אמורה ללמד אותו גם זאת שאין נגדו הרגשות קשות בעצם וכו'. אולם מספר משיבים מאירים עינינו יותר בזאת וטוענים שעצם פעולת התוכחה והטירחה להחזיר את החוטא למוטב להטיב לו באחריתו, זה גופא ילמד את החוטא שבעצם אוהבים אותו.

"...ולכן שייך מנצח תוכחה על אף השנאה כיון שכשאני מוכיחו אני מסביר לו גם נקודה זאת שחייב אני לשנוא את מעשיו בלבד ולא אותו באופן אישי, והראיה שאין השנאה באופן אישי זה גופא שאני מוכיחו שזה מראה שאיכפת לי שעבר על צווי הבורא ורוצה אני שישבו מדרכיו לטוב לו. ומש"כ צמד"א שם מדובר שהרשע שונא לנדיק המוכיח וכאן לא תעזור תוכחה כיון ששונאו בסוג השנאה המנויה בין הרשעים, שנאה אישית".

הרב שמעון מיארה, בני ברק

"...אבל היכא שצא המוכיח להוכיח החוטא כראוי דהיינו צדק אהבה וצנח, מיד יכיר צו החוטא שאין שנאת המוכיח כלפיו אלא על מעשיו הרעים ולא על עצמו. דאל"כ למה מתעניין צו להחזירו למוטב ולדבר אליו צדק זו. וצדק זה בודאי מקיים מנצח תוכחה כראוי וצדקי נועם. ורק היכא שלא צא לדבר אליו והחוטא מרגיש שהוא שונאו, אז חושב ששונאו ממש ולא רק ששונא מעשיו הרעים, ולכן ישנא אותו ג"כ וכמש"כ התוס' צפסחים..."

הרב יונה זאב גאלדפיין, ירושלים

(ב) מקצת מהמשיבים מצאו רעיון דומה [לדברי התניא] בספרים אחרים

נפתח בתשובתו החשובה של האדמו"ר מביאלא – הרה"צ ר' יצחק יעקב רבינוביץ שליט"א, רמת-אהרן, בני ברק – (המכתב מתפרסם במילואו במדור המכתבים עמ' 287):

"צדבר שאלתכם הנאמר צדק 255 בקובץ הנ"ל, נראה לי כדלקמן. הרואה דבר ערוה צחצירו מותר ומנוה לשנאותו, אין הכוונה לשנוא את חצירו ממש, אלא להשניא ולהמאס על עצמו את עצם העצירה שלא ישלוט עליו הקליפה שנוצרה מעצירה ע"י עצם הראיה כדאיתא מהגה"צ ר"פ מקארין זי"ע ומבואר צפ"ק דלפעמים אף אם שומר עצמו מעצירה ומדבר ערוה מ"מ ע"י שצעל עצירה מהרהר עליו מגיע לו עי"י הרהור, ועצה וסגולה לזה לשנוא את הרע ולעורר בלבו שנאה ע"י. וזה מבואר צכ' אוהבי ה' שנאו רע, ועי"י שומר נפשות חסידי ומיד רשעים יליס, דאף נפשות

חסידיו לריכס שמירה מעצירה ומדצר ערוה מלד שהרשעים מהרהרים צם, ע"כ אמר הכתוב לאזהבי הנדיק לשנוא את הרע ועי"ז יהיו נשמרים וינאלו שלא יגיע להם פגם מלד קליפת העצירה של הרשעים ואתם הדבקים זה' אלקיס חיים כולכם היום".

העיקרון של בעל התניא אנו מוצאים בספרי חסידות אחרים, וכפי שמצטט - הרב יהודה טאוב מירושלים - בזה"ל:

"בספר 'תכלת מרדכי' (למהרש"ס מצרעון, מוטט באילת השחר עמ' 72, וצ"צין אלס לחצירו" כרך א' עמ' 222 הערה 50) צסם הה"ק רבי שמלקי מניקלשצורג כי מלד לאהוב גם את הרשעים [אף שמלד לשנוא רשעים], היינו את החלק הטוב שבהם. והצציר, כי נשמט כל אחד מישראל היא חלק א-לוק ממעל ועל כן יהיה לו רחמנות על השם ית', שהנילון הקדוש שצנשמט ישראל נלכד בצקליפות. ומה שאלמרו חז"ל לשנוא, היינו את החלק הרע שצו. והציא רליה לדצריו מצרכת כהנים שמצרכים את העם כולו, וגם את האנשים שאינם הגונים, והמלד לכהן לצרך צלהצה כמצואר צוהר (פרשת נשח דף קמז): שכהן שאינו לוהב את העם אסור לו לצרך, ומה ששונא את הרע שבהם - אין זו שנאה צעלס".

ואילו - הרב חיים גולדבלט מירושלים - מצא את הרעיון במפורש בספר "רסיסי לילה" להגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין צצ"ל (אמצע אות מ"ח דף נא): ונעתיק חלק מדברי קדשו:

"...והכתוב מזהיר ואהבת לרעך כמוך לא תשנא את אחיך וגו' ואפילו רשע גמור כיון שלקה הרי הוא כאחיק (מכות כג.), וגם כל ישראל נקראים אחים ורעים באמת, וכל תענית שאין בו ממושעי ישראל וכו' (כריתות ו): שאף הם מכלל האגודה. וכידוע דהא דהרואה בחבירו דבר ערוה מותר לשנאותו **היינו מצד הרע אבל מצוה לאהבו מצד הטוב שבו**. והרי מצווין להפריש מאיסור אף לרשעים דלא אמרינן הלעיטוהו לרשע וכו' אלא כשהוא רשע באותו דבר דוקא כמ"ש במק"א. וצריכין לזכות לחייביא [לחוטאים] וכמ"ש אלמדה פושעים דרכיך וגו' ויתמו חוטאים לא כתיב רק חטאים (ברכות י). והשנאה רק לחטאים" וכו'.

ולא בדברי חסידות בלבד נאמרו ונשנו הדברים, אלא יש שלמדו את העיקרון מדברי ראשונים. וכך למד - הרב שמואל ווייל מבני ברק - מדברי הרמב"ם:

"שכעין זה כתב הרמב"ם פ"צ מהל' גירושין ה"צ לענין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ומקשה הר"ם דהא הוי שלא לרלנו ואמאי כשר, ומירץ וו"ל: 'אלל מי שתקפו יצרו הרע לצטל מלד או לעשות עצירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדצר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו צדעתו הרעה, ולפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המלדות ולהתרחק מן העצירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש כוחו ואלמר רוצה אני כצר גרש לרלנו', עכ"ל. חזינן מדצריו דכל אחד מישראל צלצו הוא רוצה טוב וכמו שרואים שאלל כל יהודי מתעוררת צעת צרה וצער נקודה הפנימית של לצו" וכו'.

הרי לנו ברמב"ם את היסוד של התניא בהבחנתו בין שני חלקי הרשע. הנקודה הפנימית הטובה "הרוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות" והחלק הרע הבא מסיבה חיצונית – "תקפו יצר הרע".

וממשיך המשיב לתרץ גם את החלק השני של הקושיא העצומה – הרי כמים הפנים לפנים ומתעוררת שואה גם בלב החוטא וכו' – וכותב דכיון שנתבאר ברמב"ם שבפנימיותו גם החוטא רוצה רק טוב הרי "שלבו של אותו רשע אינו מרגיש בשנאת המוכיח כיון דאף הוא עצמו באותה דעה ושווא לתאוותיו וליצרו הרע וא"כ שפיר דהמוכיח יכול לשנאותו מבלי שהלה ירגיש בדבר והרי המוכיח שווא רק החלק הרע שבו". ובהמשך אף ממשיך משל בזה, וישא משלו ויאמר –

"למה הדבר דומה, לרופא שחומך לחולה צבצר החי ומוריד לו אצר פגוע המסכנו סכנת נפשות. דודאי החולה ירגיש כלפי הרופא רק הכרת הטוב והאהבה ולא ח"ו להיפך, משום דלטובתו נחמין. וגם הרשע לא ירגיש כלל שנאה למוכיח כשיוכיחנו".

גם משיב נוסף מביא סימוכין לעקרון של בעל התניא מדברי הרמב"ם הנ"ל ומאריך בביאור ובהרחבת הדברים. נעתיק כאן מקצת דמקצת מדבריו המאלפים –

"ונראה להצהיר הנ"ל, דהנה המצוה לשנוא את הרשעים שורשה ומקורה צאהבת האמת ושנאת הרע (וכן מצוה צדצרי רבינו יונה צשערי תשובה שער ג' אות רי"ח, וצספר החינוך מצוה תל"ז, וצחובות הלצבות צהקדמתו וצשער אהבת ה' פרק ה') דהא עלינו להידבק צמידותיו יתצ', ואלל הצורה מליאות הרע היא מתועבת, וכן החוטא עצמו הוא מתועב לפניו יתצ' וכמו שכתב הרמב"ם צהל' תשובה פ"ו הלכה ג' דהא נטמא ע"י מעשיו המקולקלים. וע"פ הדצרים האלה אין לשנוא כי אס החלק הטמא והמלוכלך של הרשע, משא"כ עצם מהותו ופנימיותו העמוקה הנה טבא היא וטבא להוי. כמו שמצוה צרמב"ם צסוף פרק צ' דהלכות גירושין דכל רשע צצישראל חפץ אף ורק צטוב אלא דיצרו תוקפו.

והכי מסתברא דהרי נשמת האדם הוא חלק אלוק ממעל, ואף גופו הוא צלם אלקים, וא"כ צודאי דאף אחר החטא אכתי נשאר צו שורש קדוש ורצוי, דישראל אע"ג דחטא ישראל הוא. וכלך הצט להגאון מוהר"ח מוולאזין זלה"ה שער א' פרק יט', שכתב לצאר צאר היטב דרק החלקים ה'מתחונים' צברוחניות האדם נפגע ע"י החטאים, אצל צחינת הנשמה אינה נפגמת כלל לעולם, כי מקור צרשה הוא צעולם המשומר ממגע זרים, וכו', ואין מעשה האדם מגיעים כלל לקלקל ח"ו וכו'. עכ"ל. ומעתה יוצן היטב דשייך כלפי הרשע שתי רגשות לכאורה סותרות, דעלינו לאהוב את מהותו ואת מעלתו כאדם מישראל, ומאידיך לשנוא את החלק הפגום שבו.

[ושור' ש"כ הרה"ג ר' מאיר אריק צספר טל תורה על פסחים ק"ג: משס הטוב דהגאון שו"ע הרצ [צספר התניא] דעוצרי עצירה אף שיש לשנאתם מצד הרע צצהס מ"מ ג"כ יש לאהבם מצד הטוב צצהס, ורק האפיקורסים חייבים לשנאתם צתכלית השנאה, עיי"ש. וע"ע להרצ דצר שמואל לפסחים שס].

הרב אליהו בחבוט, מח"ס ללקוט שושנים ב"ח וספר שפתי שושנים



ויש שלמדו את העקרון הזה ממקום אחר בדברי הרמב"ם:

"ונראה ליישב בעז"ה דיש לחלק בין שנאה לרע לבין שנאה לאדם עצמו, דכתיב 'אוהבי ה' שנאו רע' ולא נאמר שנאת רשע, כיון דאין השנאה על הגזרה אלא על חלק הרע שבו. דהנה בסוגיא דפסחים... ומוכח מכל הסוגיא שם דאע"ג דמוותר לשנאותו, חייבים בכל הטובות שחייבה תורה לאדם מישראל, ולכאורה בכלל זה גם מצות ואהבת לרעך כמוך, ובספר אהבת חסד (פ"ג נתיב החסד סק"צ) הקשה ממש"כ הרמב"ם צפי' המשניות מסנהדרין שכל שאינו יוצא מכלל הדת דהיינו שמאמין צי"ג עיקרים אע"פ שהוא רשע, יש לנהוג בו ככל ישראל ומצוה לאוהבו ולרחם עליו וכו' ככל אדם מישראל, והיאך מתיישב הדבר עם הסוגיא דפסחים דמוותר או אפילו מצוה לשנאותו... אמנם למש"כ לק"מ דלגבי הנהגת צנ"א ציחם להנהגת אדם לחזירו חייב לאוהבו וכו' ומאידך ציחם לרע שבו ישנאהו, אוהבו מחמת שהוא בכלל ישראל ושנאו מחמת מעשיו הרעים".

הרב אהרן רייזנר, קרית ספר

יש לציין שבספר "טל תורה" (להגר"מ אריק זצ"ל) במס' פסחים שם כבר עמד על הקושיא וסתירה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (ונזכר לעיל בדבריו של הרב אליהו בחבוט) ותירץ גם הוא בתירוץ השני, על פי התניא. נעתיק כאן מקצת מדבריו שחשיבותם רבה, וגם מצד העובדא שהוא זה שהכניס את דברי התניא לתחום ההלכה.

"יוחכם אחד הראני ברמב"ם בפייהמ"ש סנהדרין פרק חלק בעיקר הי"ג, דמי שעבר עבירה מחמת התגברות התאוה מצוה לאהבו ולרחם עליו, רק בכופר עיקר אחד מן העיקרים עליו נאמר הלא משנאיך ה' אשנא יעו"ש, וסיום דבריו הוא מהש"ס דשבת הני"ל אבל ריש דבריו דמצוה לאוהבו ולרחמו היא לכאורה נגד הש"ס דפסחים פה, והרמב"ם גופא פסק כן בפ"ו מהלכות רוצח דמותר לשנאותו בעובר עבירה...

גם יש לומר ליישב דברי הרמב"ם בפייה"מ וסתירת הש"ס משבת לכאן, דשם משמע דוקא בכופרים, דשם היינו תכלית שנאה כדכתיב תכלית שנאה וזה דוקא בכופרים, אבל הכא בראה בו דבר ערוה שמוותר לשנאותו אינו שנאה בתכלית דהרי צריך לרחמו עכ"פ לפרוק ולטעון עמו, ושור"ר בתניא לרש"י זצ"ל פרק ל"ב שכתב כן דצריך לשנוא מצד הרע שבו אבל צריך לאהוב אותו מצד הטוב שבו ולרחמו, אבל בכופרים נאמר תכלית שנאה שנאתים עיי"ש".

ומראשונים לאחרונים אחד המיוחד באחרונים מקים עולה של תורת בין אדם לחבירו:

"הגר"י בלאור זצ"ל כותב על רצו הגר"י סלאנטר זצ"ל (בנתיבות אור ד"ה אדמו"ר זצוק"ל בזהר גאון), שפעם היה אצל הגר"ס זצ"ל רב אחד ת"ח גדול ומקורב אליו, וראה שהגר"ס נוטל סכום כסף ופונה לילך, ושאלו מה מעשיו, וא"ל הגר"ס שזהו כסף ששייך לאדם אחד והוא צריך להשיבו לו, שאלו הרב, למה לא תיתנו לו ע"י שליח, וענה הגר"ס כי מדינת דגמרא מחוייב הוא להשיב הכסף בעצמו לבעליו, והרב הנ"ל שהכיר את הגר"ס והיה דעתו גיס ציה בהגר"ס א"ל איני יודע בכל הש"ס דין

כזה, וענהו הגר"ס בצדיחותא, אולי צ"ס שלכם אין כזה דין אצל צ"ס שלי יש דין כזה והסביר כוונתו:

הנה צגמ' ציצמות (עח:) איתא כשאל דוד צאורים ותומים על סיצת הרעצ כתיב 'ויאמר ה' אל שאל ואל בית הדמים על אשר המית את הגצועים'. ומפרשת הגמ' דקא תצע על שאל שלא נספד כהלכה, ועל אשר המית שאל את הגצועים, ושאלת הגמרא דהו תרמי דסמרי, דקמצע הקצ"ה בצבדו דשאלו והדר קמצע צפורענותיה אשר המית וכו', ומתרת הגמ', אין, דאר"ל מאי דכתיב 'צקשו את ה' כל ענוי ארץ אשר משפטו שם פועלו' באשר משפטו שם פועלו. ופרש"י צמקום שדנים את האדם שם מזכירים פועל צדקתו. והיינו דיש לזכור את פועלו הטוב כשדנים אותו, ועי"ז ילא מכון ולא לראות רק החוצ שלו.

וקיים הגר"ס כיון שאני הולך להוכיח את האדם שהכסף שלו על דבר שעשה, צריך אני לילך בדרכי ה' שמי שמוכיחים אותו יש לשמור על כבודו באופן מיוחד. לכן אני מחוייב ליתן לו הכסף בדרך כבוד ע"י שאתן אותו בעצמי, ולא ע"י שליח. ומקיים ע"ז הגר"י בלאור שכמה זה הפוך מדרך בני אדם שאפשר להמליץ עליהם שמקיים ההיפק, אשר פועלו שם משפטו, שאינם רואים המעשים הטובים של מי שצאים לדונו אלא אך ורק פועלו שנידון עליו.

ממעשה זה אנו רואים ג"כ את ההתייחסות לבעיה אשר עוררתם. ושאכן כאשר באים להוכיח אדם יש נטיה באופן טבעי לשכוח לגמרי את המעלות שלו, ורק לשנוא אותו, אבל התורה מצווה שיכניס אהבה בלבו לשני, נזכור את המעלות שלו, [ואפילו יתבע כבודו], ואז הוא ראוי להוכיחו לפי מידת הדין.

צגמרא זו מתצורת גמ' ברכות (יב) ומנין דאחילו ליה (לשאלו) מן שמיא וכו' מהכא, והוקענוס לה' בצצעת שאלו צחיר ה' (שמואל ב כא) ילא צת קול ואמרה צחיר ה'... עי"ש וצפרש"י שם.

שלא למנוע טוב מצעליו, אקיים צמה ששמעתי מפי הרש"ז אורצב ז"ל לצאר ע"פ גמ' זו מה שאומרים צומירות צבת, משוך חסדך לידעך קל קנא ונקס, אשר צפשוטו כאשר מצקשים חסד צריך להזכיר הכינוי של קל רחום ומנון וכדומה ולא קל קנא, וציאר לפי גמ' זו שאדצצא מידת החסד נמשכת ומתעוררת באשר משפטו".

הרב משה גבריאל שנברגר, ירושלים

שנים מן המשיבים מפנים את תשומת לבנו לדבריו של המשגיח זצ"ל מפוניבז' בעל "אור יחזקאל" (חלק מדות עמ' קמ"ג-קמ"ח). תוכן הדברים כעין דברי בעל התניא בתוספת ניהוח מיוחד של בעלי המוסר. המשיבים הללו – הרב אבנר גנץ מבני ברק, והרב יעקב רודמן מקרית ספר – גם מבארים את דבריו ומפלפלים בהם בטוב טעם. נעתיק רק מספר קטעים מדברי ה"אור יחזקאל" על פי מכתבו של האחרון:

"...ודרך העבודה חייבת להיות, שישנא את המעשים של הרשעים, אבל אסור לו לשנוא את הרשעים עצמם. שהרי חביב אדם שנברא בצלם ואי אפשר לשנוא אותו, אלא חייב להשריש בקרבו אהבת השי"ת במידה מרובה כ"כ שמכוחה

יבוא לשנוא מעשי רשע. ובשעה שישנא את מעשיהם יתעלה ויגדל שהרי מגביר אהבת הקב"ה בעצמו. אמנם בעת ששונא את הרשעים הרי מוסיף בעצמו מידת השנאה וזו הדרך שהפושע יכשל בה...

והבחינה בדבר תהיה, בעת ששונא את הרשעים, אי"כ תקותו ושאיפתו שימותו ויכשלו עושי רשעה, אמנם בעת ששונא רק את המעשים ולא את העושים, אי"כ חייבת להיות בקרבו רחמנות לחוטאים, ובלבו תפילה שישובו בתשובה שלימה. ובעת שרואה איזה התקרבות אצל הרשעים מתמלא שמחה וחדוה על שנתמעטו מעשי רשעה בעולם, שהרי את החוטאים אוהב וכל שנאתו למעשים, ומשוו"ה כל שנתמעטו מעשי רשעה שוב אין לו מקום כלל לשנאה...

וזו עבודה קשה מאוד להפריד בין הדבקים, לשנוא את מעשיהם ואין לו כלל קשר לשנאת הרשעים וכו'. ובודאי שללא לימוד המוסר ועבודה תמידית ע"ז לא יוכל לתפוס את ב' הדרכים האלו, כי בטבע מונח בו כל המדות הרעות וכו' ומידת השמחה לאיד מוטבעת בו מראשית ברייתו וכו'. וכיון שנמצא בו מדת השנאה, לכן בשעה שמוצא איזה מקום שיוכל להשתמש במדות רעות אלו הרי מתעורר בו המידות ושש ושמח עליהם, ולכן נהפכת שנאתו לשנאת הרשעים ומקיים את שורשי מדותיו ומדמה בנפשו כאילו מצוות הוא מקיים אך באמת משריש ומפריח בזה את מידת השנאה שקיימת בו...

כי על פי דרכי התורה צריכה להיות ההסתכלות אף על הרשע הגמור ביותר, לא בשנאה גמורה מחמת שעבר עבירות חמורות כרציחה וכדומה אלא רק משום כבוד שמים...", (וע"ע אור יחזקאל מכתבים סי' ל"ה).

שלשה מן המשיבים אף מביאים דוגמא חיה מגדולי דורנו לסברתו של ה"תניא" וה"אור יחזקאל" בפרט, ולאפשרות של שילוב שנאה ואהבה לחוטאים בכלל -

"אח"כ ראיתי שכוונתי לדעת גדולים שראיתי מציאים בשם הרש"י ז"ל מקפרו התניא פרק ל"ג שכתב שצריך לשנוא מנד הרע שבו אצל צריך לאהוב אותו מנד הטוב שבו ולרחמו אצל זכופרים נאמר תכלית שנאה שנאתים וגו'. וא"כ נחלק האדם לז' חלקים הא' מעשיו הרעים הז' אישיותו וטבעו - מעשיו הטובים. וא"כ לא קשיא כלל היות שלאהוב צריך מנד הטוב ולשנוא מנד הרע. ותשצתי להוכיח ממה שעשה רשכבה"ג מרן הגרא"מ שך זצ"ל שהיה אדם שעשה מעשים שנוגדים לדעת תורה ומרן י"א נגדו בקנאות גדולה מאד, אך כשחלה אותו אחד התפלל עליו מרן ז"ל וציאר שהשקפה [-מעשים רעים כנ"ל] לחוד וזה לחוד. והדברים מאירים".

הרב ש"ג, ירושלים

"ועוד יש ליישב שמציאים משמו של הגרש"י ז"ל (בספרו תניא פרק ל"ב) ליישב סתירה זו שכתב שצריך לשונאו מנד הרע שבו ולאהבו מנד הטוב שבו, וא"כ נחלק האדם לז' חלקים... אך צריך קצת ציאר וזה ולכאורה יש להוכיח שראינו מעשה רב שזה הלכה למעשה שמספרים על רשכבה"ג מרן רה"י ז"ל שהיה אדם שעשה

מעשים הנוגדים לדעת תורה ויאל נגדו צחרון אף של קנאות לשם שמים, אך כשחלה התפלל עליו מרן וציאר שהשקפה למוד וזה לחוד".

הרב שלמה גניץ, ירושלים

"...שחזתי לעצמי תשובה זאת כשראיתי הקובץ בישיבת מיר צירושלים, ולפני שכתבתי נסתלק לזכר כולנו מרן 'ראש הישיבה' זצ"ל וחשתי לעצמי מה נאים הדברים כלפיו דעל אף אהבתו הגדולה לכל אדם כידוע, היה מקנא בקנאות גדולה לכל סטייה מדרכ ה', אבל היה ממשין ומקרב ורואה מאד בכל אחד וצכל דיבור שגם הם יטרפו וילכו צדך הישרה המסורה לנו מרבותינו. ויה"ר שיהיו הדברים לעילוי נשמתו הטובה".

הרב נתנאל כץ, ירושלים

יש בנותן טעם להעתיק כאן מדברי – מרן ראש הישיבה הגרא"מ שך זצ"ל – מה שכתב בהסכמתו לספר "מצוות השלום" (לגה"צ ר' יוסף דוד עפשטיין זצ"ל):

"הלא באמת בספרו הפליא לעשות לבאר לאור ההלכה מש"ס ופוסקים את גודל החיוב להתנהג בדרכי שלום בכל הענינים, והרע היוצא מכל הפילוגים והפירודים. ואין ספק כי כל דבריו בזה הם אמת לאמיתתה. וכן התועלת היוצא ממה שהוסיף נופך משלו לבאר את כל זאת ע"פ דרכי המוסר, ואין להרהר אחרי הדברים האלו.

כמובן שכל זה נאמר חוץ מעל אלו שנאמר בהם תכלית שנהא שנאתים לאויבים היו לי. אם כי אין בדורינו בידינו להתנהג בצורה זאת, וגם אין התועלת יוצא כהיום בהתנהגות בצורה זו, אבל ודאי הפילוג והריחוק בצורה המתאימה נחוצה היא, ובפרט כי לא בנו הוא כי הלא הם המתפלגים והמתפרדים מדרכ התורה ומדרכי הציבור, ולא בנו האשם. אבל בדרך כלל 'בקש שלום ורדפהו' נאמרה, ולא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום, וה' מברך את עמו בשלום", וכו'.

ונסיים בדברי משיב אחר –

"שהשנאה שיש על צעל עזירה צריך להיות רק ששונאו על מעשיו הרעים, ומתפלל ומשתוקק שהרשע ישו צתשובה ויוכל לאהבו, כדמשמע מתוס' שמתעורר שנאה מהרשע וצריך לכוף יצרו ע"ז ולעזור לטעון, היינו שצאמת רואה צעורו וצטובתו ואם אדם עושה כן אז אפשר להוכיח מתוך אהבה כי צאמת רואה שישו צ זה, כמו שרואים צדיקי אמת צמשך הדורות שצדצרי מוסר השפיעו לטובה על החוטאים הגם שלא אהבו מעשיהם הרעים. והצדיקים שעשו צאופן זה הרגישו הרשעים שכל מוכחה שלהם הוא מתוך אהבה".

הרב מרדכי טווערסקי, בני ברק

(ג) אוהב את החלק הטוב ושונא הרע - זה כוונת התוס' בפסחים

כמה וכמה מן המשיבים פירשו את דברי התוס' (פסחים קיג: בהבחנתם בין שנאה גמורה, שאינה רצויה, לבין שנאה שאינה גמורה, הרצויה), כעין דברי התניא, ושכוונתם ב"שנאה גמורה" ששונא את כל האדם ושנאה שאינה גמורה היינו ששונא רק חלק מהאדם החוטא, ה"רע שבו", או כל הגדרה אחרת, וכדלעיל.

אמנם לא נכחד תחת עטינו שפשטות הלשון בתוס' אינו מורה כך. שמשמע שהם מחלקים בעצם השנאה, האם היא שלימה, "גמורה", או אינה שלימה, זאת אומרת שאינה חזקה כמו שנאה אישית רגילה. ואינם מחלקים חילוקים בגברא שאותו שונאים, וכפי שהיטיב להגדיר ולהסביר משיב אחד את דברי התוס' במילים פשוטות ומובנות גם לבן דורינו -

"דגדר השנאה שנלטינוינה זה כראיית דבר ערוה הוא גדר הקרוי בלשוננו "דחיה", שירגיש כחוכו דחיה מאדם זה שעושה מעשה חטא וצניגוד לרצון הצורא. וכהא דיתמו חטאים ולא חוטאים. ובאמת לפעמים כתולאה מכך והתגובות (מצד החוטא) שנעשות שלא כדרך הרצוי, גורמות להתפתחות של שנאה מהומית לאדם, וזה אמנם יש למנוע ויש לכפות היצר על כך וכההיא דצ"מ צפריקה. אך כל עוד לא התפתחה שנאה מהומית לאדם, ודאי שעם זאת שיש לו דחיה מאדם זה, עדיין אינו שונא, ובהחלט יכול להוכיחו צאהצה צחן וצחסד, ויקיים בזה מצות מוכחה צהידור. ואלו מעשים שצכל יוס שאני יכול לכעוס ולהתרחק ולדחות כשאני נתקל בצאדם עוצר עצירה - צגין העצירה, אצל עדיין אין צי שנאה מהומית ואישית כלפיו כל עוד לא התפתח צינינו לכדי כך. ובעצם זה תמציית דצרי הראשונים לחלק צין שנאה לשנאה גמורה וכמצורא צחס' פסחים הנ"ל".

הרב ש. אברמס, בני ברק

ובכל זאת בודאי לא נוכל להתעלם מדעתם של המשיבים החשובים שכן פירשו את דברי התוס' שכוונתם כעין דברי התניא וסיעתו. ובשנאה שאינה גמורה כוונתם לשנאה לחלק מסוים של החוטא או למעשיו הרעים.

"התוס' צפסחים אומר שגם כשמנאה לשנאתו צריך לכפות את יצרו שלא יצוא לידי שנאה גמורה, ואפשר לצאר שמנאה היא לשנאה את החלק הרע שצו אצל מצד היהודי שצו אקור לשנאתו, וזה מה שמתכוין התוס', וממילא אע"פ שמנאה לשנאתו עדיין יש מצוה לאהוב את היהודי שצו ולהוכיח אותו מתוך אהבה על מעשיו הרעים ומתוך כך לקרב אותו".

הרב אהרן בניהו, ירושלים

"לע"ד ליישצ עפי"ד התוס' צפסחים שזכרתם... וציאור דצרייהם לכאו' פשוט הוא שהרי קודם ששנאו החוטא על כך ששונאו לא היתה שנאה הצדיק שנאה לאיש החוטא, אלא שנאה לצורת הנהגתו ודרכו הרעה. ורק לאחר כך התפתחה מזה שנאה גמורה שצו שנאת האיש. וע"כ מצוות האדם לפרוק ולטעון עם החוטא הוה וצכך להטיצ עמו על מנת לכוף את יצרו משנאת האיש. והשתא אחי שפיר שמנאה להוכיחו צכה"ג כיון

ללא מיירי ששונאו להאיץ, ואדרבא אוהבו ועל כן מוכיחו על כורת הנהגתו הפסולה והשנואה.

זוה אף מיושב שפיר מה שהוספתם לחזק הפליאה דכשישנא המוכיח את החוטא אף החוטא ישנאהו כמים הפנים לפניו, ותו אסור להוכיח השונא. אמנם אם כהנחצאר הרי שכשוכיח לו שאינו רוצה אלא בטובתו ואדרבא אוהבו ככפריקה וטעינה, וכל שנאתו היא רק להנהגתו, ממילא ג"כ לא יהיה כמים הפנים לפניו ואף החוטא לא ישנאהו".

הרב מרדכי רוטנברג, ירושלים

"נראה לי למרחק כך, והוא, ע"פ מה ששמעתי מזקניי הגה"צ ר' אריה שכטר שליט"א, דמה שכתוב מנזה לשנאתו, אין הכוונה לשנאה את האדם עצמו, אלא את ענש המעשה הרע שעשה, ואמר שיש לו כמה ראיות לזה מכמה חוס'... ומ"מ לפי"ז הכל מתיישב, דבאמת כשמוכיחו אינו שונא אותו וכנחצאר, ולכן מצי להוכיח אף שמנזה לשנאתו והיינו את ענש המעשה שעשה..."

הרב אהרן הלוי גרנדש, זכרון יעקב

תשובות אלו לא ללמד על עצמן יצאו אלא ללמד על הכלל כולו יצאו. על קבוצת המשיבים שהבינו שהתוס' מחלקים בגוף החוטא מה מותר לשנוא בו. אין בידינו להעתיק את כל הדברים הנחמדים שפלפלו בהם. וגם שחלק מהדברים כבר נכללו בדברי משיבים אחרים.

### (ד) המחדשים את החילוק מוכח סברתם

גם כאן נביא רק מדברי מקצת מן המקצת מאלו שהשתמשו בכח בינתם שחננם השי"ת וחיידשו מסברא דנפשייהו את החילוק שבין חלקי הרע והטוב שבחוטאים.

"ולענין הקושיא שהקשיתם איך ניתן להוכיח אדם שמנזה לשנאתו. הנה אינו דומה שנאה אישית לשנאה זו. ודאי שתוכחה מאדם שיש לו עליו שנאה אישית קשה מאד שתשיג את מטרתה. אבל שנאה זו אינה אישית ואינה מכוונת כנגד אישיותו של החוטא. ייתכן שהחוטא הוא אדם נעים הליכות וחביב על כל רואיו, וגם הצדיק שמקיים את המנזה לשנאתו אינו שונא את אפיו, אלא מכיון שהוא יודע שהחוטא טועה בכך שהוא מפקיר את נשמתו וחוטא במזיד הרי הוא ממילא שונא ה' ו"משנאיך ה' אשנא". השנאה היא בעיקר לחטא לא לאדם, כמו שאמרה צרוריה לר"מ שיתפלל שיחזרו הרשעים בתשובה לא שימותו.

אולם כל זה כאשר התורה מנזה לשנאתו. כאשר הוא המייצג של החטא. אבל צעת שמתאפשר לצדיק להוכיחו, אז התורה נותנת כביכול "הזדמנות" לחוטא. אולי יחזור בו בעקבות התוכחה. אולי ייהפך לצדיק ויעוּז את רשעתו... ומרגע שיכול להוכיחו חייב להוכיחו מתוך אהבת ישראל ורצון להחזירו למוטב. ומיד יתברר אם שמע בקולו

הרי מצוה לאהבו ואם לאו חוזר לקדמותו ומצוה לשנאותו. ובקיצור השנאה כאן היא שנאת החוטא והיא כל זמן שהוא מייצג את החטא לא כשנותנים לו סיכוי לחזור".

הרב י. ע., קרית ספר

"וכמו גמרא דזרכות דזרוריה אשת ר"מ התפללה על הני צריזי שיחזרו בתשובה והיינו כמש"כ דכל ענין השנאה צריך להיות על מעשה העבירה כיון ששנא מעשה רשע, אבל לא כלפי האדם אישית אלא כלפי האדם שעושה רשע, וע"ז אין שנאה אישית, וע"כ מוכיחו מההנהגה שיחזור ממעשי הרשע שלו. יוצא דאדרבא לא רק שאין סתירה בין שנאת הרשע לאהבת המוכחה אלא אדרבא כל אחד משלים לשני, דסיבת שנאה הרשע והאהבת האיש היא הסיבה שיוכיחו שיחזרו ממעשה הרשע"

הרב יאיר פרנקל, בני ברק

ולסיום פרק נכבד זה נעתיק בקיצור פלפלת יפה מתוך קונטרס ששלח לנו אחד המשיבים הנכבדים. ("ברין שנאת הרשעים" ענף ד' אות כ'). החידוש שבדבריו הוא שמנסה לחלק, לפי התומים, בין ההיתר לשנוא חוטא לבין המצוה לשנאותו. ההיתר לשנוא כולל גם שנאת עצם האדם אך המצוה לשנוא נאמרה רק כלפי החלק הרע שבו. והנה חלק מלשונו (עיין להלן ב"נספח" בסוף מאמר זה בתשובתו הארוכה) -

"ולענ"ד ליישב גם לדברי התומים, דהגם דס"ל דאף מי שעבר עבירה פעם אחת מותר לשנאותו שנאת הלב [שנאה רגילה ו"גמורה"], מ"מ זהו רק לענין היתר השנאה שיש מצד שאינו כולל אחיך, אבל לענין מצות השנאה שיש צדד אינו מצוה בשנאת גופו של הרשע [דאין כן שום יראת שמים וכנ"ל], אלא בשנאת החטא שעשה - שכואב שנעשה דבר נגד רצונו של הקב"ה. והיינו דמה שהגמ' אומרת בתחילה דמותר לשנאותו היינו שנאת הלב, דהא הגמ' מציאה לכך את המקור ממה שכתוב 'כי תראה חמור שונאך' וגו', ומקשה דאי איירי בשונא ישראל כיצד שרי לשנאותו הא כתיב לא תשנא את אחיך בלבדך, ומתרת הגמ' דע"כ איירי באחד שעבר עבירה דשרי לשנאותו, והיינו ע"כ שנאת הלב, מדהציאה הגמ' את איסור לא תשנא וגו' דהוא שנאת הלב, ואהא קאמרה שנאה זו שרי באחד שעבר עבירה פעם אחת. ומה שהגמ' הציאה אח"כ את דברי רנצ"י דאמר דמצוה לשנאותו, אין הכוונה לשנאת הלב אלא לשנאת החטא דהוה שנאה הנראית לעינים שרק מראה לו שהוא שונא דכואב לו על העבירה שנעשתה ולא ששונאו בלבד. דהרי הגמ' הציאה לכך את הפסוק 'יראת ה' שנאת רע' דהיינו שנאת החטא ולא גוף האדם החוטא וכנ"ל.

ואשר ע"כ מיושב שפיר גם לפי התומים כיצד שייך לקיים גם מצות תוכחה וגם מצות שנאת הרשעים אף דס"ל דמותר לשנוא את הרשעים בלבד. דמ"מ מצות שנאת הרשעים שהיא שנאת החטא יכולה שפיר להתקיים צעת שמקיים מצות תוכחה, דהא שנאת החטא אינו שנאת הלב. ואדרבא רק מתוך שיש את שנאת החטא בתוספת אהבת הישראל בלבד שייך לקיים את מצות התוכחה וכנ"ל (אות י"ט). ואה"כ אם הוא שונאו בלבד מיד לאחר עשותו את העבירה אכן אין הוא יכול להוכיחו, אך אין זה מצוה לשנאותו בלבד שנאמר דחייב לשנאותו אז בלבד ומאידך חייב ג"כ להוכיחו".

הרב חגי חובר, קרית ספר

ןוע"ע בדבריו של הרב אליהו בחבוט - מח"ס ליקוטי שושנים ו"שפתי שושנים" - לעיל במדור "תנו רבנן" שדרכו דומה במקצת לדרכו של הרב חוברה עיי"ש בשלהי דבריו].

\* \* \*

טרם צאתנו מן הקודש אסור לנו למנוע טובה מבעליהם ונביא שתי תשובות (בחלקם) שבו טורחים המשיבים הנכבדים להעמידנו בקרן אורה ולהסביר לנו בצורה מופשטת איך סוף סוף מסוגלים לשכון בלב אחד ויחיד גם אהבה וגם שנאה בו זמנית. הסבר אחד בסגנון בעל המוסר והסבר אחד בסגנון חסידי. הרי שלכם לפניכם -

"...דהנה האריך מנן הגר"ח שמואלצ'ן ז"ל בשיחותיו זכמה מקומות, שבנפש האדם יכול לשרור אור וחושך צבת אחת, (עי' תשל"ב מאמר ז', ותשל"ג מאמר ז'). ואמנם מי שלא שליט כ"כ ברוחו, אללו זה שורר בערבוזיא, אבל אלל מי שמעשיו מדוקדקים הוא מסוגל למצוא מקום מתאים לאור וגם לחושך בלבו הרחב.

דבר זה מפורש בשיחה של הנ"ל (שנת תשל"א מאמר כ"ו אוהב את הצריות וכו'), שהקשה שם סתירה, שכתוב שאברהם א' שנא את ישמעאל, ומאידך כשאמר לו ה' אשר אהב את אהרן גם את ישמעאל, ומירך הוא ז"ל וז"ל: 'כי אמנם אדם רגיל כשהוא אוהב אינו יכול להיות בו זמן שונא וכו' אבל אלל אברהם אבינו וכו' לא היתה סתירה בין האהבה לבין השנאה ושמיהן כאחת נמצאו בו, עכ"ל...

ונראה לומר, שאמנם כל אחד אינו אברהם אבינו, אבל זה רק שבאופן תמידי יהיו רגשות סותרות בתוך הלב ויהיו על מתכונתם, זה רק אצל"ה יכל, אבל שייך שלזמן מועט, וכגון הזמן שמוכיחים אותו, שיהיה בלב גם רגש שנאה וגם אהבה, ולהוכיח מתוך האהבה..."

הרב אריה רובין, ירושלים

"מצינו שהקב"ה הטביע המצרים צים, בקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעים צים ואתם אומרים שירה?! והרי רשעים היו, ובאבוד רשעים רנה, ומדוע מנעם מלד מידת הרחמים. ועוד דבאותו רגע השי"ת מטביעם ציד ובאותו רגע מרחמם. ולכאורה נראה כסתירה. אלא שבהנהגת השי"ת יש קו ימין וקו שמאל, חסד ודין. ואינם סותרים זה את זה אלא נמצאים ביחד דרכי ההנהגה...

וכיון שהאדם נצרך לאלים, שייך גם בו שניהם. א"כ כשהתורה מצוה גם לאהוב וגם לשנא איש אחד, אין זה סתירה, ושייך שניהם. לשנאותו מלד מעשהו הרע ולאהובו מלד חלק אלוק ממעל שבו. מלד שבכלל ישראל הוא, נלווה אל ה' ומאמין בעיקר הדת. כמו שכוח הש"ע חו"מ סי' רע"ב צדין השוגא דאע"פ שמצוה לשנאותו הקפידה תורה על נפשו מאחר שנלווה על ה' ומאמין בעיקר הדת.

רק הנידון מה להדגיש ולעורר ברגע זה, ובאילו הנהגה להשתמש. חל הנהגת השנאה כלפיו באופן מדיר אף דבלבו אוהבו מלד הנ"ל. וכשמגיע שעת המוכחה חלה הנהגת האהבה כלפיו מלד הנ"ל, ומחויב אז להסתכל על הצד הטוב שבו ולדונו לכף זכות האין יודע התגברו יצרו... אף שבלבו עדיין שנאה מוסתרת עליו מלד מעשהו.



משל לדבר דברי החוצות הלצנות שער הכניעה פ"ו מעשה צחקיד שעצר על נצלת כלב מסרחת מאד ואמרו לו תלמידיו כמה מסרחת נצלה זו, אמר להם כמה לצנות שיניה. וכי לא הרית החסיד ריחה?! וכי לא ראו התלמידים שיניה?! אלא הוה צה זה וזה, וקוצע ההסתכלות על מה שמים דגש".

הרב ד. מ. ורקר, ב"ב

WWW

## פרק ט': התירוץ הנבחר

### שנאת החוטאים - שנאה שהיא אהבה באמת

**התשובה שבפרק זה נבחרה על ידי רוב רבני המכון כתשובה המתקבלת ביותר על הקוריא העצומה.**

בפשטותה וישרותה מחד, בעמקותה וגאונותה מאידך. ובכלל מצד ה"ניכרים דברי אמת" שבה היא מתייחדת משאר התירוצים. ברור שאין דברים מוחלטים בכגון דא ובעיני אחרים מתקבלים תירוצים אחרים כנכונים יותר, בכל זאת אנו מחווים כאן את דעתנו לבקשת רבים מהמשיבים לשמוע מה בפינו.

ראשית נביא תירוץ זה כפי שמצטייר בעינינו, ולאחר מכן נצטט מדברי המשיבים שרמזו לתירוץ זה או לחלק ממנו, מאלה שהתקרבו במקצת לרעיון עד למשיבים שהשכילו לעמוד על התירוץ בשלימותו.

#### שנאה שהיא אהבה באמת

השנאה לרשעים שונה בתכלית מכל שנאה פשוטה ורגילה שאנו מכירים. תכונות היסוד של כל שנאה הן – חפץ ברעתו ושמח לאידו ובכליונו של השונא כידוע. (עיין באורך במאמר "השנאה מה היא?" ב"בין אדם לחבירו" כרך א'). לעומת זאת, בשנאת הרשעים אנו דוקא חפצים בטובתם וגם איננו שמחים לאידם. הלכה מפורשת בשו"ע (חור"מ סי' רע"ב) שצריכים לעזור לרשע בצרתו בפריקה וטעינה ובהשבת אבידה. זה נלמד מפסוקים מפורשים, "שור אויבך" וגו' "חמור שונאך" וגו', שהגמרא בפסחים קיג: מפרשת ברשע. ולא רק באלו אלא בכל דבר וענין צריך לעזור לרשעים (לתיאבון) וכן פסק החפץ חיים בספרו "אהבת חסד".

אם כן, איזה מין שנאה זו?! כדי להגדיר השנאה, נראה שהדמיון הקרוב ביותר הוא שנאת אב לבן שסרח או שנאה שבין שני אחים קרובים, שקיימת מין שנאה שטחית מלמעלה המכסה על המון אהבה רבה מתחת (כמין קליפה של שנאה מלמעלה).

סיפור אמיתי מהחיים ימחיש לנו היטב מהותה של שנאת אב לבנו. מעשה שהיה, שישבו כמה עסקנים ודנו בכובד ראש בבעיית חבורת צעירים שסטו מדרך התורה ומטילים חיתתם על שאר צעירי המקום ומקלקלים אותם. הציע מי שהציע להשתמש באלומות פיזית נגדם ו"לדבר" איתם בשפתם הם. אחד העסקנים שבנו בשרו היה בעצמו באותה קבוצה ומהבולטים שבה, שמח שמחה גדולה ובירך על הרעיון. הוא האריך להסביר בטוב טעם שבאמת אין שום דרך אחרת אחרי שכבר ניסו הכל – ואדרבא הוא מוכן ומזומן לכך וכו' וכו'. לקראת סוף האסיפה כשמהדיבורים עברו למעשים, חלקן תפקידים. שנים מהמשתתפים קבלו תפקיד עוד באותה לילה לארגן את ה"טיפול" והחלו לצאת. קפץ פתאום אותו אבא-עסקן תפס אותם בכגדיהם וצעק: "שלא תעזו לגעת בכך שלי...!!".

הנה תמונה חיה של "שנאת" אב לבנו.

ולא לחינם אמרה תורה לא תשנא את אחיך. אל תשנא את האח שלך, אולם בחוטה שמותר ומצוה לשנאותו, שונאהו כאח! הלא איננו זר שהשנאה כלפיו עד הסוף, שילך לאיבוד... אחיך בשרך הוא!

### הגדרה - עומק השנאה

נמצנו למדים, שהבדל עצום קיים בין שנאת הרשעים לשנאה רגילה. אולם עדיין לא יצאנו ידי חובת הגדרה. איך נגדיר את השנאה החלקית הזאת, איזה סממנים של שנאה יש בה ואיזה מהם אין בה?

רבים וטובים כבר עמלו להגדיר "שנאה ללא שנאה" זו. דוגמא לדבר, דברי ה"תניא" שחילק את החוטה לשנים, חלק הטוב וחלק הרע וכו'. אולם ברצונינו להציע כאן דרך פשוטה מאד בהגדרת חלקיות השנאה הזאת מבלי לחלק את החוטה לחלקיו. החילוק הוא ב"עומק" השנאה.

ב"בין אדם לחבירו" כרך א' סוגיא ב' פרק ב' ביארנו בהרחבה שבנוסף לכמות וצורה ישנה בשנאה גם מימד נוסף – "עומק". נעתיק קטע השייך לענינינו:

"לפעמים נולדת שנאה בין אוהבים גמורים מכח פגיעה או אי-הבנה וכיו"ב ומשום כך אינם מדברים זה עם זה למשך זמן מסוים, אבל אחר זמן זה הם מתפייסים, והאהבה חוזרת ביניהם, ואפילו חזקה יותר ממה שהיתה קודם המריבה. והנה ברור שאף בזמן השנאה לא חפצו כל אחד במיתת חבירו או אפילו בשריפת נכסיו וכו', ואפילו שמחה לאיד אין במצב כזה, ואדרבא בעת צרה אמיתית נשכחת השנאה ועוזרים זה לזה.

מאידך יש שנאה שנשתרשה בין שני בני אדם, והיא תוצאה של פגיעות חמורות שהיו ביניהם, והיא שנאה "רצינית" יותר ועמוקה, ובמצב זה ודאי יתכן "שמחה לאיד" ו"עמידה על הדם" בעת צרה, כגון שיש לו אפשרות להציל את חבירו ממיתה ויתעלם מזה, וכש"כ ששמח על איבוד נכסיו ולא יטרח להצילו מהפסד.

וכמו שכתוב לענין פריקה וטעינה: "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו", והיינו שהשונא רוצה להתעלם מצרת חבירו שרובץ חמורו תחת משאו, או לענין השבת אבידה: "כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו", שמתוך השנאה היה רוצה להתעלם מלהחזיר את אבידת שונאו. והשנאה יכולה להגיע אפילו עד כדי מעשי רציחה בפועל ח"ו וכפי שהתורה מספרת בענין אחי יוסף שאחרי **שהוסיפו** לשנוא אותו והעמיקו את השנאה הגיעו עד כדי "ועתה לכו ונהרגהו". ויש כמה וכמה דרגות בשנאה, ע"ע בביאור נוסף בזה במאמר "השנאה, מה היא?".

**ומפתח הדבר** הוא, שהכל תלוי בסיבת השנאה. שאם סיבת השנאה היא פגיעה קטנה או עלבון קטן, אז השנאה אינה חזקה מזה. ואפשר אפילו למדוד את עוצמת השנאה לפי משנ"ת, שרואים אם באה צרה על שונאו מהו כח עמידת השנאה נגד הצרה, ששנאה חזקה ועמוקה עמידה גם בעת צרה גדולה של איבוד נכסיו כמו שריפה בביתו וכיו"ב, שהשונא לא יעזור לכבות וישמח שנכסיו שונאו כלים, אבל אם הדבר נוגע לנפשות ח"ו, יתכן מאד שאז יכמרו רחמיו וירוף בכל כוחו להציל מה שאפשר. וזה משום שצרה כזאת עמוקה יותר מהשנאה ולכן היא עוקרת אותה [ולפעמים גם אינה חוזרת אח"כ כלל]. אבל צרות קטנות יותר אינן גוברות על השנאה, וכגון להצילו מעלבון או בזיון וכיו"ב.

ולעומת זה יש שנאה חמורה מאד, שאפילו בסכנת נפשות אינה מתחשבת, וכמש"כ שהכל תלוי בסיבת השנאה. וכנראה ששנאה חמורה זאת נולדה כתוצאה מפגיעה חמורה, וחמורה ג"כ כמו נפשות, בערך. משא"כ שנאה שנולדה מכח עלבון דברים וכדומה ודאי אינה עומדת נגד סכנות ממשיות לרכוש ולנפש, ורק עומדת נגד עלבונות ובזיונות וכיוצא, והיינו שאם יראה שמעליבים את חבירו לא יעזרהו ואדרבא ישמח לאידו ויהנה שכאשר עשה לאחרים כך עושים לו".

לפי זה נבין שיש ושנאה נראית כשנאה גמורה אולם אין בה עומק ואינה עמידה בפני שום מבחן. אבידה, או עזרה כל שהיא (כמו עזרה בפריקת החמור) הנצרך לרשע וכבר אין שנאה (בשעת מעשה) וכל שכן בעת סכנה (כמו אלימות לבנו כנ"ל).

סוג שנאה כזאת איננה שנאה אמיתית וגם אינה נתפסת בלבו של האח החוטא כשנאה אמיתית. בין מצד ההנהגה החיצונית ובין מצד הרגש הלב, עיין לעיל, אלא כהתרחקות טכנית. לכן שייך בה תוכחה מצד המוכיח שהוא אוהב בעצם. [ובפרט שבשעת התוכחה הריהו עסוק ממש בעזרה וכפי שכתבו מקצת משיבים]. גם מצד המוכיח שכמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם (עיין לעיל בפתיחת פרק ב' מה שנתבאר בזה עוד).

יתכן מאד שזהו כוונת התוס' בפסחים ג"כ. וכפי שדייקו מקצת משיבים שמשמעות הלשון בתוס' במה שחילקו בין שנאה גמורה לשנאה שאינה גמורה לא משמע שמחלקים בחלקי האדם החוטא רק בשנאה גופא וכמש"כ. גם מובן מאד ענין "כפיית יצר השנאה" שחששו חז"ל שבקל יכולה השנאה להעמיק. שהרי דרגות העומק אינן מוגדרות

כל כך. וציוו להקדים ולעזור לשונא בכל הזדמנות כדי להדגיש האהבה הפנימית ושאינו חפצים ברעתו כלל, אדרבא חפצים בטובתו.

וגם כשלא מזדמן לעזור – כפי ששכיח הרבה – בכל זאת עוברת התחושה דרך ה"כמים הפנים אל הפנים" ונמנעת הידרדרות היחסים לשנאה גמורה. ובפרט שהרי גם השנאה עדיין לא מצאה ביטוי כיון שמיד חלה חובת תוכחה מאהבה. השנאה עדיין אינה מורגשת כל כך.

יש להוסיף עוד ולצרף סברה שהזכירו מקצת משיבים נכבדים (לעיל בפרק א' סי' ו') ש"עצם התוכחה בנועם שמראים לחוטא שאיכפת ממנו, זה כמו אהבה", עיי"ש. וא"כ הרי בודאי נזדמן כאן מקרה של עזרה לחוטא – עצם התוכחה – שנאמרת בתור ייעוץ והכוונה לטובתו, "שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא" (רמב"ם דעות פ"ו). כך שאף אם החוטא ירגיש קצת השנאה והסלידה כלפיו הרי ירגיש מיד שלא מדובר בשנאה רגילה ועמוקה שהרי אדרבא רוצים לעזור לו ופועלים לטובתו. סברה זו יחד עם סברת "עומק השנאה" שהבאנו לעיל משתלבים יחד כדי להגדיר יפה מהות השנאה לחוטא.

## מדברי המשיבים

ראשית בקצרה –

(א) שנאת החוטאים איננה שנאה רגילה ואמיתית שהרי רוצה בטובתו של החוטא בניגוד לשנאה דעלמא שהשונא רוצה בכליונו של שונאו ושמה לאידו.

"...ומוכרח מכאן לכאורה לומר שאף שכלל העצירות [חוץ ממסית] מנזיה לשנאותו, מ"מ אין זה שנאה בגדר שרואה לראות ברעתו, אלא אדרבא יש עליו מנזיה לראות בטובתו ממש"כ ואהבת לרעך כמוך וכלל זה להשתדל להשיצו בתשובה, ולכאורה דבר זה הוא הכרח גמור. וא"כ לא קשיא אין שונאו ומוכיחו".

הרב שמעון טשינגל, זכרון יעקב

"...דיש שנאה המנזיה ששונא עד כדי כך שרוצה ברעתו ואינו חפץ בטובתו כלל, אבל השנאה שהיא מנזיה אינה כן, אלא שאף ששונאו מפני הרעה שעשה, עם זאת יחד הוא חפץ שיחזור צו מהרעה שעשה וחפץ בטובתו של אותו אדם..."

הרב אהרן הלוי גרנדש, זכרון יעקב

"...שהמנזיה לשונא את העובר עצירה אינה שנאה לשמה, כ"א כחמלה רבה על אחד מישראל שהגיע לשפל כזה עד שעשה מה שעשה ר"ל. וכאשר השנאה היא כזאת אין זה סתירה למנות תוכחה צאהבה, מאחר שעושה כן מחמת שרואה בטובתו שלא יענש. וגם שיוכל לאהוב אותו ולא ינטרף לשנאותו עוד".

הרב יצחק לינדר, ירושלים

(ב) שנאת החוטאים יש לדמות לאב ה"שונא" את בנו שיצא לתרבות רעה ח"ו או השונא את אחיו בשרו בגלל מעשיו.

"...ואף צחי יוס יוס נמצאים לפעמים אהבה ושנאה כאחד. כגון צאצ הרואה בנו שסרת, דשונאו על מעשיו אך בלבו מוסתרת אהבה אליו. במקרה של סכנה לכן חלילה וכדומה תתגלה האהבה ומוסתר השנאה".

הרב ד.מ. ורקר, בני ברק

"...ועיין בספר צאר משה (להאדמו"ר מאוזורוב ז"ל) ויקרא עמ' תל-תלה, שהאריך בזה, והציג בזה מכמה ספרים, וע"ע צק' תורת אברהם (לגר"א גרונוסקי ז"ל) עמ' 314 שהאריך בזה. וא"כ אף ששונאו מחמת העצירה מ"מ מלבד זה הוא אהבו, ויכולים צ' המידות לשמש כאחת, שנאה על העצירה ואהבה חוץ מזה (מלה"ד לאצ ששונא את בנו מחמת שחטא כנגדו וכיו"צ שמ"מ מלבד זה הוא גם אהבו בעלמותו)".

הרב י.ש., קרית ספר

"...דודאי כל ששונאו שנאה גמורה אלא שמאד מאד היה רוצה להיות אהבו, דרך משל אצ הרואה בנו יוצא לדרך רעה ושונאו משום כך, כל צר דעת יצין וישכיל שהיה נותן כל ממונו ואונו בשביל להיות אהבו בנו אהבת נפש. וכל כה"ג אף שמקיים ציווי הבורא ית' ושונא מי שעצר עצירה פשוט וצרור דתוכחה צמצב זה הוי תוכחה מעלייתא".

הרב ש. דרבקין, ירושלים

(ג) שנאת החוטאים אינה שנאה אמיתית, משום שהיא שנאה התלויה בדבר. וגם אינה שנאה עמוקה אלא שיטחית שאינה עומדת בפני מבחן. זאת אומרת, בבוא צרה על ראש החוטא מתבטלת השנאה כלפיו שהרי סוף סוף שנאה זו נשמתה הפנימית אהבה!

"אולי על דרך חדות, דיש אהבה שהיא תלויה בדבר ושנאה אהבה שאינה תלויה בדבר, וכדמתן צמס' אצות שזו סופה להתקיים וזו אין סופה להתקיים, ואיזו היא אהבה התלויה בדבר זו אהבת אמונו ותמר ושאינה תלויה בדבר זו אהבת דוד ויהונתן, וזהו שנאתו שישלק ה"אהבה שתלויה בדבר" ויהיה כאהבו שותרו מוסר ויאהבנו מזד ה"שאינה תלויה בדבר" ויסקרו ויוכיחו לשם שמים שזהו תוכחה המתקבלת".

הרב יצחק שלום רווח, ירושלים.

"דהנה תנן באצות (פ"ה מט"ו) כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה וכו', ונראה שני מיני אהבות ישנם כי אהבה שאינה תלויה בדבר היא אהבת הנפש, אהבה פנימית ומוחלטת, אצל התלויה בדבר על אף שאינה מן השפה ולחוץ גרידא מ"מ אהבה קלושה ומוגבלת.

ונראה שכן הדבר צשנאה, יש שנאה ששונא את האדם עצמו ויש ששונא עבור סיבה. שנאה זו היא מוגבלת ועל אף שיתכן שעצמת השנאה תגדל מאד מ"מ אינה שנאה עצם האדם. תדע שאדם אשר שונא מאד מומרים או מלשינים מ"מ כאשר מעלה בלבו שיתכן לו לשזב צתשובה, כגון ששומע שמת אדם כזה ועודו צרשעו וחושב הלל אס

היה שז בתשובה היה טוב לו וה' חפץ לבל ידח ממנו נידח וחפץ צו ה'. א"כ מעלה בלבו אהבה מסויימת עם השנאה הגדולה לכופר כזה. וכן כשיהודי שונא רח"ל חצירו ואף חפץ ח"ו זרעתו, הרי אם ישמע ח"ו על רעה גדולה מאד שנעשה לחצירו ירחם עליו יותר מאשר על נכרי, כי צעמס הוא יודע כי הוא בן ישראל ויש צו מדה מסויימת של אהבה וקרבה אליו. ונראה כי היות והשנאה היא תלויה בדבר לכן יש צה גדול ויש עדיין מקום ללדי אהבה..."

הרב חיים ראז, קרית ספר

עד כאן בקצרה שלשה נקודות מהתירוץ. שלושת התשובות הבאות מסבירות היטב באריכות את העיקרון של התירוץ הזה, כל אחד כדרכו ובשפתו המיוחדת. מתוך חביבותן של תשובות אלו אנו מעתיקים אותן כמעט במילואן. כולי האי ואולי נצליח להחדיר בציבור הלומדים את הייחודיות של השנאה לחוטאים, בעצם, והשוני המהותי בינה לבין שנאה אישית רגילה – לא רק הבחנה באיזה חלק שברשע שונאים וכיו"ב אלא סוג שנאה אחרת לגמרי. שנאה שהיא אהבה באמת. שלושת המשיבים דלהלן ישמשו בזה כפה לרבים אחרים שגם הזכירו בתוך דבריהם או שרמזו ליסוד זה.

"נלע"ד דשנאת החוטאים אינה סתירה כלל לאהבה ורחמים. ונצאר. שנאת אדם או קבוצת אנשים יכולה לבוא משתי סיבות:

א) נגיעות אישיות, מידות רעות - זו השנאה אותה אנו מכירים היטב לזכרנו. זו שנאה שלילית. הוא שונא את פלוני מחמת שפגע בו, שהשמילו, מחמת שמלליח יותר ממנו, ועוד כהנה וכהנה. שנאה זו היא מן החמורות, וממנה כל מחלוקת וכל פירוד ופילוג. זו הרחמת אדם באיסור.

ב) צווי התורה, קנאות לדבר ה' - זו שנאה המצויה אלל אנשים מורמים מעם, הנטולים מכל שמץ של נגיעות אישיות. זו שנאה חיובית. הוא שונא את פלוני מחמת שהוא חוטא ועובר בזדון ומפר את צווי הקב"ה. שנאה זו יפה ומשובחת, שכן חובה להרחיק מן המחנה כל נגע וכל רקב העלול לקרר ולקלקל ח"ו את סביביו. זו הרחמת אדם במצוה.

מהו המודד לפיו יכול האדם לבחון את עצמו האם שנאה שהוא שונא לחצירו צאה מחמת קנאות לדבר ה' או מחמת נגיעותיו האישיות?

הבדל מהותי ישנו בין שנאה זו לשנאה זו!

שנאה הצאה מחמת נגיעות ומידות רעות, שנאה אישית היא! כאשר אדם שונא את פלוני או את אלמוני מחמת נגיעותיו האישיות, שנאה גמורה היא. לא יחפון בטובתו, ישמח לאידו, יהנה בצערו וזכאצו, אף ישים לו מכשולים ותקלות פה ושם, ירצה לכשלונו או אף ביותר מכך... ודאי שלא יסכים לעזור לו, לסייע לו צעת מצוקה ולהרימו צעת נפילתו. זו שנאה אישית.

משא"כ שנאה הצאה מחמת קנאות לדבר ה', אינה שנאה אישית אלא הרחמת הרע מקרב המחנה. אין צרייה, מוכרחים לשנאותו, להתריע נגדו ולהרחיקו, שכן תפוח

אחד רקוב עלול להרקיב את כל התפוחים. שמירה על טהרת עם ישראל אינה יכולה להעשות ללא הרחקת הרע. אך הרחקה זו נעשית בלב כואב, בצער ובתוגה על שהגענו לכך, בדמעות על אותו אדם מישראל הטועה ומועה כ"כ, אשר אינו משכיל להבין האמת. הלב רחוס וחומל וספך ומייחל מתי יבוא היום וישוב הלה לצוראו ונקבלו בזרועות פתוחות, בשמחה וזרינה, שהרי בן ישראל הוא.

כעת נריך להרחיק - לשנא. אך אין זו שנאה אישית. זו הרחקה לצורך שמירת התורה ועם ישראל. וכפי שמצינו אצל גדולי ישראל שאף כלפי אלו שנלחמו נגדם כפי שמצאו בתורה, והרחיקום - שנאום, לא היתה זו שנאה אישית אלא כאצו וכאצם, וננטערו בצערם, בזו עמם בצרתם, ואף בזו בדמעות שלישי וננטערו צער רב על אחינו בני ישראל התועין, והתפללו צעדם שימול ה' את ערלת לבם וישזבו בתשובה שלימה. זו "שנאה" שנוצעת מתוך אהבה וחמלה ורחמים. זו שנאה יפה.

ואמנם שנאה זו הבאה מקנאות לדבר ה', אין אנו מכירים אותה כ"כ, שכן לא תמצא אותה אלא בפי שניקה עצמו היטב מכל נגיעות אישיות. כיון שההבדל דק ואם אין מאה אחוים לשם שמים הרי זו שנאה אסורה. ולכן צוותה התורה 'לא תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו' וגו' - מדובר ב"שונא" שמתר ומצוה לשנאותו, אך ירדה תורה לסוף דעתו של אדם, שבקלות יכול לטעות משנאה לשמה לשנאה שלא לשמה, משנאת מצוה לשנאה אסורה, ולכן צוותה, בעודו שונאך חייב אתה לעזור לו ולסייע לו, כדי להשריש בך שאין אתה שונא אישית אלא שנאה-הרחקה מאין ברירה. שנאה לשם שמים.

אסור לקרבו ולהתחבר עמו! חס ושלום! כמו שאמר דוד המלך ע"ה ביהלים 'משנאך ה' אשנא! אך לעזור לו בצרתו, לסייע לו - חובה. בשתיקה, בלי לדבר עמו יותר מדאי, יש לסייע לו ברחמים ובחמלה, שהרי יהודי צרה ויש לעזור לו. זו שנאה שמצווה התורה. וכפי שאמר שלמה המלך ע"ה 'יראת ה' שנאת רע' החכמה מצוה שירא ה' אינו מתחבר לרע אלא מרחיקו ושונאו.

מעשה הרי זה פשוט שכל זמן שמודמנת אפשרות להוכיח "שונאים" אלו, הרי שגואים ועולים רגשי הרחמים והחמלה לאותם יהודים, לנסות להסביר להם ולהוכיחם מכל הלב להחזירם למוטב למענם ולמען כלל ישראל, למען יטב להם בזה ובצא ולמען הרבות כבוד שמים. אין שנאה כזו מהוה סתירה לאהבה ולרחמים. אדרבא כל כולה רחמים וחמלה והשתתפות בצער האחים הטועים. ואדרבא, ככל שתגבר ה"שנאה" לשם שמים, ככל שמהיה יותר לשמה, כך תגדל האהבה והחמלה עליהם ותהיה יותר אמתית, מן הלב, מכל הלב, ויהיו הדברים יוצאים מן הלב ונכנסים אל הלב.

התשובה בקצרה: שנאת החוטא אינה שנאה אישית מחמת נגיעות ומידות רעות, אלא מחמת צווי התורה להרחיק כל רע מקרב המחנה. הרחקה זו נעשית מתוך רחמים וחמלה, כאב ועצב וכפייה לחזרתו של החוטא. לכן לא בלבד שאין ה"שונא" חפץ ברעת השונא, אלא חפץ בטובתו המושלמת, שכן שנאה זו מתוך אהבה היא. ולכן תוכחתו של "שונא" זה תוכחת אמת היא מתוך אהבה כנה, מלב אל לב".

הרב אייל אביעזר, קרית ספר

ויש שהתבססו על סתירה ידועה ברמב"ם כדי לייסד את עיקרון האהבה לחוטאים, בעצם, וכדברי משיב זה –

"הנה הרמב"ם צפיהמ"ש פרק חלק, אחר שהאריך צביאור י"ג העיקרים כתב וז"ל: "וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם ונתזרר בה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שצוה הש"י איש לחבירו מן האהבה והאחבה, ואפילו עשה מה שיכול מן העצירות מחמת תאוה והתגזרות הטובע הגרוע, הוא נענש כפי חטאיו אבל יש לו חלק לעוה"ב והוא מפורשעי ישראל. וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות, הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוץ בנטיעות, ומצוה לשונאו ולאבדו, ועליו נאמר (תהלים קלט) הלא משנאיך ה' אשנא", עכ"ל הרמב"ם.

מבואר ברמב"ם שאף חוטא שעשה מה שיכול להיות מן העצירות, מ"מ יש מצוה לאהבו ולחמול עליו, ורק אפיקורס צריך לשנוא. ולכאורה יש להקשות ע"ד הרמב"ם מדברי הסוגיא בפסחים ק"ג: שמבואר לפנינו להדיא גמ' ערוכה שמצוה לשנוא את החוטא. והנה הרמב"ם עצמו צפ"ג מהל' רוצח הי"ד העתיק להלכה את דברי הגמ' בפסחים, ובחוף דבריו המשך וכתב דמ"מ אע"פ שלא עשה תשובה אם מצאו נזהל במשאו מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחנו נוטה למות שמא ישהה וכו'. והדברים צריכים ביאור.

ובספר טל תורה עמ"ס פסחים שם יישב סתירת דברי הרמב"ם, דמש"כ צפיהמ"ש דצריך לשנוא את האפיקורסים הוא משום שאלל הכופרים נאמר "תכלית שנאה שנאתים" וגו', והיינו שנאה גמורה, אך מה שאמרו בפסחים שראה בחבירו דבר ערוה מותר לשנאותו, אין זה שנאה בתכלית אלא עדיין צריך לרחמו ולפרוק ולטעון עמו. וכמש"כ בעל התניא בפל"ב שצריך לשנוא את החוטא מלד הרע שבו אבל צריך לאהבו מלד הטוב שבו ולרחמו, ורק כופרים נאמר תכלית שנאה שנאתים.

א"כ מבואר שאין היתר השנאה הנאמר בחוטא מתיר לשנוא את האיש לגמרי, אלא רק בחלק הרע שבו. ונראה לענ"ד שגדר הדברים הוא כמו אב שטרח בנו שאע"פ ששונא את היות בנו בדרך רעה אבל מ"מ אוהבו כי הוא בנו.

ובזה יוצן לשון הגמ' בפסחים 'דחויא ציה איהו דבר ערוה', והיינו שאין היתר השנאה מלד הפקעה בגברא החוטא, אלא כיון שהרואה צריך לתעב חטאים שנעשים לנגד עיניו, אבל לאדם אחר אסור לשנוא, כי עמם האיש הזה נשאר ישראל לכל דבר. וחמש"כ בגמ' אח"כ הפסוק 'יראת ה' שנאת רע' והיינו שזהו דין המורה שצריך לתעב מעשי רשע אך אין זה הפקעה באיש החוטא כלל.

ובזה מיושבים היטב דברי הרמב"ם בסוף הל' רוצח הג"ל שאע"פ שצריך הרואה לשנוא את החוטא מ"מ צריך לפרוק ולטעון עמו, וק"ל.

והנה בחפץ חיים כלל ד' ס"ז כתב דמותר לגנות מי שעבר צמוד על עצירה מפורסמת, כמה פעמים, אך הצריך צמ"ח שם סקי"ד כמה פרטים, וא' מהם שיכוון לחועלת,



ובסוף דבריו כתב דבמי שפרק עול 'לגמרי' כמומר להכעיס ואפיקורס וכדומה - אין לריך שום פרט.

ודייק בספר נתיבות חיים דמשמע מזה דמומר לחיבון לא ינא מכלל עמיתך, והקשה דא"כ סותר הח"ח את עצמו ממש"כ בג' מקומות ש"נא מכלל עמיתך, ועיי"ש בזרע חיים שהאריך בזה ונתחבט הרבה ולבסוף הניח את דברי הח"ח בלריך עיון.

אך לפי דרכנו נוכל ליישב בפשיטות ולומר דמה שהלריך הח"ח צמומר לחיבון שיכוון לתועלת אין זה מגרע מן היציאה מכלל עמיתך' אלא באמת ינא מכלל עמיתך, רק כשמספר מתוך שנאה אין לו היתר, שהרי עדיין אסור לשנאותו, ורק באפיקורס וצמומר להכעיס הותר לגמרי לשנאותו, וכמו שהציא בכלל ח' ס"ה וצמ"ח שם מדברי האבות דר"נ עיי"ש".

הרב משה לוי, רחובות

התורה מצווה לשנוא את החוטאים, אך בד בבד היא מצווה לעזור להם, לפרוק ולטעון עמהם ולרחם עליהם בכל דבר. וכי זו דרכו של שונא? איך עולים כל אלו בקנה אחד? טענה זו ועוד באה לידי ביטוי בתשובה הבאה. אדרבא מכח טענה וסתירה זו נלמד את טיבה של השנאה שציוותה תורה עליה, במה בדיוק מדובר -

"נראה לבאר כך. הנה התורה אומרת לנו שיש מצוה לשנוא את החוטא, היינו להרגיש כלפיו רגש של ריחוק וגנאי בגלל העבירות שעשה. ומאידך גיסא התורה מצווה פריקה. וזהו החיוב לדאוג לו ולהיטיב עמו בשעת הצורך הוא חיוב גדול יותר מאשר המצוה לשנוא אותו, שהרי מי שלא שונא את החוטא לא עובר עבירה רק שלא קיים מצוה (מדברי קבלה), משא"כ מי שלא יעזור לשנוא לפרוק משאו, ציטל מ"ע].

והנה נכון הדבר שמלד מה שראובן שונא את שמעון החוטא מוליד דבר זה שנאה אלל שמעון כלפי ראובן, אבל מאידך גיסא מה שרואה שמעון את ראובן שעוור באמצע הדרך ומתחיל לטפל ולעזור לו לפרוק משאו, הרי זה עצמו מוליד אלל שמעון רגש חיובי כלפי ראובן. שהרי רואה הוא כמה טורח ורוצה באמת ובתמים לטובתו, וזאת גם האמת שראובן אכן רואה בטובתו של שמעון שהרי כן ציוותה תורה.

ממילא יובן היטב גם צנידון השאלה איך אפשר להוכיח את מי ששונאים. שהרי אם אדם מקיים כשורה צווי התורה להוכיח מתוך רצון אמיתי להטיב עם השני ולהחזירו למוטב [צד צד עם סלידה ממעשיו הרעים] ועושה זאת באופן שציווה תורה היינו בנחת וצדריך כבוד] אז השני מרגיש זאת היטב. והתופעה של כמים הפנים לפנים אדרבא מפתח רגש של קירבה מלד שמעון לשמוע ולקבל שהרי הוא מרגיש שרואה בטובתו.

ולמשל אם רגיל שמעון ללכת לטייל במקומות מסוכנים וראובן מוחה בו ומוהירו הרבה פעמים שהוא חוטא בנפשו וכו', הרי צכה"ג שמעון מרגיש שראובן רואה בטובתו ודואג לו שאל"כ לא היה מוכיחו... ואפשר להציא הרבה דוגמאות שאין שני הדברים סתירה, כלומר שאפשר מצד אחד לשנוא את השני משום דרכו הרעה, ובד בבד

רוצה בטובתו. וההרגש האמיתי שרואה מצירו בטובתו יורגש אלל החוטא ויפעל צו הפעולה הרצויה שיקבל המוכחה".

הרב אפרים זלמן שחור, ירושלים

והנה כמה דוגמאות יפות מהמקורות לסוג שנאה שאנו עסוקים בה. שנאה ואינה שנאה, שנאה שהיא בעצם אהבה בפנימיותה.

"א' דוגמא לכך מה שמצינו בגמ' פסחים ק"ג: על הרואה דבר ערוה צמצרו מהו למימרא לרציה למשיניה דשרי אי מהימן ליה כבי תרי, וביאר הח"ח בכלל ד' סקכ"ח דרק אם הוא איש סוד ולנוע אשר לא יספר ליתר ההמון רק ישנא אותו לעת עתה וירחיק מחברתו וכו' ואם יודע לו ששצ מדרכו הרעה יאהבהו ולא יזכור לו עונותיו הראשונים, עכ"ל. הרי להדיא יש שנאה אשר היא אפילו בין רב לתלמידו (שתלמידו כגופו) מ"מ שנאה זו היא לתועלת השני ומותרת מפני שהיא לא שנאה בעצמות האדם, ואף הוא צכל לצו מחכה לזמן שצו תפסק שנאתו ותשכון אהבה כבתחילה..."

ב' ועוד דוגמא לדבר, הנה מצינו את אברהם אבינו ע"ה מתפלל בצורה לא רגילה עבור אנשי סדום עד כדי מלחמה כביכול עם צורא. והנה אנשי סדום הם רעים בגופם וחוטאים בממונם. והם מגלי עריות וכמו שאמרנו ללוט הולאה אותם וגו', ופשוט וצורר שא"כ על אברהם היה מצוה לשנאותם, ואעפ"כ התפלל בעדם, מפני ששצצ אולי עוד יש סיכוי ויכלית להחזירם למוטב. (כך שמעתי מהגר"א סלמון שליט"א משגיח ציציבת חברון)...

ג' ועוד דוגמא לדבר אך קצת מענין אחר, שדרשו חז"ל עה"פ 'את והצ צסופה' שאפילו אצ ובנו נעשים שונאים זה לזה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים, ופירוש הדבר ששנאתם היא מחמת אהבת האמת ושנאת השקר, ואדרבא עי"כ תתלבן האמת ויאהבו זה את זה".

הרב יצחק זאב גולדיש, ירושלים

שנאת אב לבן, שנאת רב לתלמיד, אלה הם הדוגמאות לשנאת החוטאים.

ויש להדגיש את דבריו של החפץ חיים שציטט המשיב החשוב – "ואם יודוע לו [לרב] ששב [התלמיד] מדרכו הרעה, יאהבנו ולא יזכור לו עוונותיו הראשונים". מבחן גדול הוא זה בטיב השנאה, וכפי שכתבו הפוסקים לגבי שנאת הרשעים לדעת אם היא זכה ונקיה מנגיעות אישיות (לסוברים שזה לעיכובא), ועיין מחצית השקל או"ח סי' קנ"ו.

## נספח: מאמרים בנושא שנאת הרשעים ומצות תוכחה

הרב זלמן נחמיה גולדברג

אב בית הדין ירושלים, וראש כולל "דעת משה"

### שנאת הרשעים ומצות תוכחה

כ"ב חשוון תשס"ב, כבוד מערכת תורת האדם לאדם,

תודה בעד קבלת הקובץ ד' ובו כתבתם קושיא מאחר שהרואה בחבירו עבירה מצוה לשנאתו א"כ איך יתכן שיוכיחנו שתוכחה הבא מתוך שנאה אינה מתקבלת וכמו שהבאתם מהרמב"ם דעות פ"ו ה"ז "וידבר לו בנחת ובלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא".

ולענ"ד יש ליישב כך, לפי מה שכתב ה"תומים" סימן ז' סק"ט שהקשה על מה שנפסק שם ששונא פסול לדין, אטו בדיין רשע עסקינן שעובר על לאו דלא תשנא, ועל כרחך צריך לומר שמדובר בשונא מחמת שראה שעבר עבירה, אלא אם כן קשה איך אמרו בסנהדרין שראו באחד שעבר עבירה ביום שדנים אותו מטעם 'שלא תהא שמיעה גדולה מראיה' הא מאחר שראוהו עובר עבירה שונאים אותו ואיך ידונו שונאים, ותירץ שזה שאמרו שמותר לשנא בעל עבירה הכוונה שלרשע אין איסור שנאה ומותר לשנאתו גם בשביל דברים שאינם עבירה וכל ששונאו מחמת דברים אחרים זהו השונא שפסול לדין ששנאה מטה דעתו של אדם, אבל אם אין לו שנאה אלא מחמת עבירה, שנאה כזו אינה מטה דעתו של אדם, ששנאה שבא מחמת טבע האדם החומרי אינו מניח לו להפוך בזכותו, אבל שאינו מכח עולם הזה אלא ענין שמימי בזה מותר לדין כי בזו מכל מקום יחפש זכותו וידיבק בדרכי ה' החפץ בהצדיק רשעים ומצדד מאד בזכותם ולכן כשרים לדין דיני ממונות ונפשות וכו' עכ"ל.

ולפי דבריו נאמר ג"כ שכל ששונאו מחמת עבירה, שנאה זו אינה מונעת ממנו להוכיחו בלשון רכה, שכמו שהשנאה נבעה מענין מצוה כך התוכחה שיש לעשותו מתוך אהבה יעשנו. אבל אם שונאו מחמת דברים אחרים, הוא באמת אינו יכול להוכיח, ולכן יש לומר שאין היתר לשנא מחמת דברים אחרים רק אחר שהוכיחו או שידוע לנו שלא יקבל תוכחה.

והנה החרדים וכן בעל התניא חולקין וסוברים שאין היתר לשנא אלא מחמת עבירה ולא שנאה אחרת. ונראה שמתוס' פסחים שהקשו למה אמרו שמצוה בשונא לכוף יצור והרי יש מצוה לשנאתו, ותירצו שכמים הפנים לפנים וכו' ומתוך כך יבוא לידי שנאה גמורה, נראה שסוברים כמו החרדים ולכן אמרה תורה מצוה בשונאו שלא יבוא לידי שנאה גמורה היינו שיבוא לשנא מחמת דבר אחר, ולדעת התומים שמותר גם זה בהכרח שמה שאמרו מצוה בשונאו מדובר בשונא שלא כדין וכמו שכתבו בתוס' ב"מ לב ד"ה לכוף.

הרב אליהו בחבוט

מח"ס "ללקוט שושנים" ב"ח, ו"שפתי שושנים"

## שנאת הרשעים לעומת מצות התוכחה

הלום אנה ה' לידי את הקובץ הבהיר "תורת האדם לאדם" חלק ד', ונתמלאה הבית אורה זו תורה. אפריון נמטייה לחברי המערכת הי"ו, כאשר זכות הרבים תלוי בהם בהזכירם מזכרת עוון דלא זהירי בהו אינשי, הלא המה המצוות שבין אדם לזולתו, אשר אדם דש בעקבותיו ונעשו לו כהיתר, ובעוה"ר כמעט אין איש שם על לב להיות ניהם על הרעה, וע"כ המפרסמים מצוות אלו והעוסקים בבירור ההלכות, שכרם הרבה מאד עין לא ראתה, וכבוד שמים מתרבה על ידם, אשריהם ואשרי חלקם.

ותבט עיני שם בעמוד רנה' במדור החשוב הכי קרא שמו "קושיא עצומה", וכשמו כן הוא פליאה נשגבה. [נתוכן השאלה, דהנה אמרו חכמינו ז"ל בפסחים דף קיג' ע"ב הרואה דבר ערוה בחברו מצוה לשנאתו, ולדעת כמה רבנותא דהפוסקים (מתוכם כעין החשמל הגאון החפץ חיים זלה"ה) מצוה זו היינו אפי' טרם הוכיחו. וקשיא טובא דהלא מאידך קי"ל דהרואה דבר ערוה בחברו חייב להוכיחו, והנה ההוכחה צריכה להיות מתוך אהבה ורעות כי היכא דליקבלו מיניה. וביותר יפלא ע"פ המבואר בתוס' בפסחים דף קיג' ע"ב ד"ה שראה, דכאשר שונא את הרשע, אף הרשע שונא את שונאו משום כמים הפנים לפנים וגו', וא"כ הרי בודאי לא יקבל תוכחתו. ע"כ הקושיא]. והנה נתעוררו בלבי לב על הרורהי תשוב"ה להעביר רוח תמיה"ה מן האר"ש [ואיכא נמי נ"מ לדינא], והגם כי לעת עתה לא אוכל לגמור חיפוש מחיפוש בספרים, כי הזמן קצר והמלאכה מרובה, עם זאת המעט אשר עלה בלבי לפי רגע אמרתי לשתף את חברי המערכת הי"ו, והמעיינים יוסיפו לקח.

אולם בטרם אבוא אל הבאר, יש להקדים דלפי שיטת התנא דבי אליהו רבה סי' יט' (הו"ד בביאור הלכה סי' תרח' סע' א' ד"ה אבל) קושיא מעיקרא ליתא, דהרי ממתק לשונו יצאנו למדין שני דינים: א) מצות התוכחה אינה נוהגת אלא ברשע סתם, אך רשע שיצא מכלל עמיתך אינו בכלל האזהרה ואף אסור להוכיחו [ובזה בהסכמ"ה עלה לדינא הרב ביאור הלכה שם, ועיי"ש מדברי הראשונים כמלאכים ז"ל, וכעת לא ע"ט האסף]. ב) כמו כן מצות שנאת הרשעים אינה נוהגת כי אם באנשי בליעל שיצאו מכלל עמיתך [והיינו לא מבעיא שיצאו מכלל "אחיך", אלא אף יצאו מכלל "עמיתך"]. משא"כ רשע סתם אין לשנאתו [וכן מוכח מהרמב"ם בפירושו המשניות פרק יא' דסנהדרין בסוף היג' עיקרים, דכל שמאמין ביג' עיקרים ולא יצא לגמרי מכלל הדת, אע"ג דהוא רשע ואינו אחיך במצוות, מצוה "לאהבו ולרחם עליו וכו' ככל אדם מישראל." עיי"ש. ויש מדייקים דהנה האי דינא דמצוות לשנא את הרשעים, לא הביא הרמב"ם בהלכות דעות

כי אם בהלכות רוצח פרק יג' הלכה יד']. ומעתה יאמר נא ישראל דאין מקום לתמיהה כלל, דאין כל סתירה בין שני הדינים.

אלא דהקושיא הנזכרת קמה וגם ניצבה לפום פשטות לישנא דש"ס דידן, דכאמור איתא בפסחים קיד ע"ב: "כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה, רב נחמן בר יצחק אמר מצוה לשנאתו." ע"כ. הלא כל האר"ש לפניך דאפי' על דבר ערוה לחוד, דמשמע שעדיין הוא בכלל עמיתך, מצוה לשנאתו, ודלא כהתנא דבי אליהו, וא"כ הוא פלוגתא דתנאי ואנן קיי"ל כהש"ס דידן. והכי מוכח מרוב ככל הראשונים כמלאכים ז"ל נכאשר אציין בהמשך דברינו בעזר משדי, דלא נחלקן הראשונים כי אם היכא דלא יצא מכלל "אחיך", אך לכו"ע לא בעינן שיצא מכלל "עמיתך"ן]. ואף דהבאנו מהרמב"ם דמשמע כתנא דבי אליהו, כבר תמה ע"ז החפץ חיים זיע"א בספר אהבת חסד פרק ג' בנתיב החסד סק"ב, ונשאר בצ"ע. [ויש שכתבו להעמיד דברי הרמב"ם היכא דעדיין לא התרה בו, עיי"ש, ועל פי הבא"ר אף הרמב"ם יוד"ה יוד"ה לשאר ראשונים דאף שלא יצא מכלל עמיתך מצוה לשנאתו. ומ"מ מילתא כדנא ארוכה מארץ מידה, ולא אחד בלבד עמד על דברי הרמב"ם לפרשן, ואכמ"ל]. ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתיה.

ואשר אחזה לי ליישב בס"ד, דהנה נודע בשערים דברי התוס' בערבי פסחים קיג' ע"ב ד"ה שראה [אמימרא דרב נחמן בר יצחק דמצוה לשנאתו]: "ואם תאמר דבאלו מציאות (ב"מ דף לב' ע"ב) אמרינן אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא כדי לכופף את יצרו. והשתא מה כפיית יצר שייך כיון דמצוה לשנאתו. וי"ל כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו, דכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר." עכ"ל. הא קמן דישנם שני הגדרות של שנאה, ישנה השנאה הנובעת מהמצוה לשונא עושי רשע, והיא שנאה רצויה ולא שייך אצלה ענין כפיית יצר, וישנה שנאה נוספת שהיא הנקראת "שנאה גמורה", ושנאה זו אינה רצויה וצריך אדם לכפות את יצרו. וישב על הבא"ר הגר"א ווסרמן זצ"ל בקובץ הערות סי' ע' [והניף ידו בשנית בקובץ שיעורים בבא קמא דף צב' ע"ב אות קד'. וכן דעת הגר"מ פיינשטיין זלה"ה בדברות משה בבא מציעא פרק ב' הערה עז'. אולם עיין במחצית השקל ס' קנו" סק"ב] וכתב דאין החילוק בעוצמת השנאה, אלא שני סוגי שנאה נינהו, דכאשר שונאו בעבור איזה דבר אחר מהבלי העוה"ז, זו השנאה הרגילה הנקראת "שנאה גמורה", וזו שנאה אסורה, משא"כ השנאה ששונאו מחמת עוונותיו הוא גדר בפנ"ע של שנאה. מבוואר מן האמור, דבקושטא יש לאהוב את הרשע [דהא צריך לכפות את יצרו שלא ישנאו שנאה דעלמא, דשייך אף לגבי הרשע לאו דלא תשנא – ע"ע לקמן במילתין], אלא דעם זאת, ויחד עם זאת, צריך לשנאתו שנאה של מצוה. ולכא' האי מילתא גופא צריכה תלמוד, דלכא' הם רגשות הסותרות.

ונראה להבהיר הנ"ל, דהנה המצוה לשונא את הרשעים שורשה ומקורה באהבת האמת ושנאת הרע (וכן מבוואר בדברי רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות רי"ח, ובספר החינוך מצוה תצז', ובחובת הלבבות בהקדמתו ובשער אהבת ה' פרק ה'), דהא עלינו להידבק במידותיו ית"ש, ואצל הבורא מציאות הרע היא מתועבת, וכן החוטא עצמו הוא מתועב לפניו ית"ש וכמו שכתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז הל' ו', דהא נטמא ע"י מעשיו המקולקלים. וע"פ הדברים האלה אין לשונא כי אם החלק הטמא והמלוכלך

של הרשע, משא"כ עצם מהותו ופנימיותו העמוקה הנה טבא היא וטבא להוי, כמו שמבואר ברמב"ם בסוף בפרק ב' דהלכות גירושין, דכל רשע שבישראל חפץ אך ורק בטוב אלא דיצרו תוקפו. והכי מסתברא דהרי נשמת האדם הוא חלק אלוה ממעל, ואף גופו הוא צלם אלקים, וא"כ בודאי דאף אחר החטא אכתי נשאר בו שורש קדוש ורצוי, דישראל אע"ג שחטא ישראל הוא. וכלך הבט להגאון מוהר"ח מוולאזין זלה"ה שער א' פרק יט', שכתב לבאר באר היטב דרק החלקים "התחתונים" שברוחניות האדם נפגע ע"י החטאים, "אבל בחינת הנשמה אינה נפגמת כלל לעולם, כי מקור שרשה הוא בעולם המשומר ממגע זרים, וכו', ואין מעשה האדם מגיעים כלל לקלקל ח"ו וכו'". עכ"ל. ומעתה יובן היטב דשייך כלפי הרשע שני רגשות לכא' סותרות, דעלינו לאהוב את מהותו ואת מעלתו כאדם מישראל, ומאידך לשנוא את החלק הפגום שבו.

ונוש"ר שכ"כ הרה"ג ר' מאיר אריק בספר טל תורה על פסחים קיג' ע"ב משם הטוב דהגאון שו"ע הרב, דעוברי עבירה אף שיש לשנאתם מצד הרע שבהם מ"מ ג"כ יש לאוהבם מצד הטוב שבהם, ורק האפיקורסים חייבים לשנאתם בתכלית השנאה, עיי"ש. וע"ע להרב דבר שמואל לפסחים שם].

ואחרי הודיע אלקים אותנו את כל זאת, ניחא שפיר הקושיא העומדת פתח השער [דהיאך אנו מצווים ועומדים להוכיח את הרשע, והלא תוכחה צריכה להיות ברגשי אהבה ורחמנות כלפי הטועה, ומצווה לשנוא את הרשעים], דבאמת עלינו לאהוב את עצמיותו של הרשע ואת הכחות החיוביים הטמונים בו, והשנאה אינה אלא כלפי החלק מאישיותו שנפגם מעוונותיו, וא"כ בודאי דניתן להוכיחו באהבה רבה ובנועם שיח. [ואין בזה כל סתירה בין הרגשות, דהרי שנאת הרע ואהבת הטוב שניהם נובעים משורש אחד שהוא אהבת האמת והיושר, ועל הכל אהבת הבורא ית"ש.

אלא דפש גבן ליישב מילתא אחריתא, דהרי לפי המבואר בתוס' – מאחר ושונא את החוטא שנאה של מצוה לשם שמים, גם המא"ן הרע הזה יחזור וישנאנו, וכתוצאה יעלה בלבו של המוכיח שנאה "גמורה" שאינה ראויה, וא"כ עתה במצב הנוכחי הרי נפסל להוכיח, דהא בנ"ד מן הסתם לא יזדמן לו מצוות פריקה ומצוות טעינה גם יחד כדי שיוכל לכפות את יצרו. ובשלמא אם יוכיח את הרשע תכף ומיד בראותו דבר ערוה אצלו, דאז איכא למימר דאכתי לא נעשה כל התהליך האמור, אך מה נדבר ומה נצטדק דמצוות התוכחה היא אף שלא בשעת המעשה, אלא כל עוד שהפושע הלזה לא חזר למוטב עליו להוכיחו כדת וכדין.

וה"ן לי פה להשיב בכמה אנפין. חדא, דהבחירה ביד האדם לעבוד על מידותיו ולכבוש את יצרו אף בלי תחבולות, והא דאמר רחמנא דיש קדימה לטעינת חמור שונאך כדי לכפות את יצרו, היינו יען כי סוף סוף הוא שונאך ועתה יש לו דרך סלולה ומועילה להכניע את היצר בנקל. ותו, דעצם מה שלעת עתה ניגש להוכיח את חברו, שהוא מעשה חסד גדול (ולא גרע מטעינה), בזה גופא כופה את יצרו ועי"ז באמת מוכיח מתוך עבותות אהבה בלבד.

ובר מן הדין בחידושי הריטב"א לב"מ דף לב' ע"ב (ובשיטה מקובצת שם) הובא בשם התוס' דהא דאמרינן דבעל החמור יבוא ג"כ לידי שנאה משום כמים הפנים לפנים,

היינו דוקא ע"י שקודם יפרוק חמור אוהבו, משא"כ במקרה דעלמא אין השנאו שונא את שונאיו עד שיהיה גילוי לשנאתם. עכת"ד. והבט וראה להגר"י פערלה בביאורו לספר המצוות לרס"ג עשה יט' דף קמב' דכן נראה כוונתם הרצויה של התוס' דלפנינו. וכ"כ הרה"ג זאב וולף מבוסקוביץ בספר סדר משנה על הרמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ה, דמש"כ הריטב"א הוא ג"כ ביאור דברי התוס' שלפנינו. ועיין לכמוהר"ר משה בן אדרת זלה"ה בספר ברך משה בפסחים שם שכתב לבאר כן גם בדברי המג"א סי' קנו' סק"ב. אולם אכתי יש מקום לבעל דין לערער על הנתבאר, דהא כל האמור הוא מבוסס על דברי התוס' דס"ל דאין היתר לשנוא את הרשעים שנאה דעלמא כי אם שנאה של מצוה לחוד, והאי מילתא תליא וקאי בפולגתא דקמאי ראשונים כמלאכים, ואפרש שיחתי בקצ"ר אמיץ.

יש לדרוש ולחקור, מדוע אכן מותר ומצוה לשנוא את הרשעים, והלא נאמר בתורה "לא תשנא את אחיך בלבבך". והנה שיטת היראים סי' קנו' [מז'] וסי' קצה' [ט"ל] בישוב קושיא זו, דרשע אינו בכלל "אחיך" כיון שאינו אחיך במצוות [והיינו דאע"ג שעדיין הוא בכלל "עמיתך", מ"מ אינו בכלל "אחיך". ומאפס הפנאי אין להאריך בהגדרות אלו כאן, והוא מהדברים שהזמן גרמא]. וכ"כ בשאילתות פרשת וישב שאילתא ז"ך (אלא דשם כתב להגדיר דאינו בכלל "עמך". ומ"מ נראה דאף לדבריו אכתי הוא בכלל "עמיתך"). וכ"כ בהגנות מיימוניות ריש פרק ו' דהלכות דעות. וכן דעת הרבינו יונה בפירושו למשלי פרק יא' פסוק י'. וכן ס"ל הסמ"ג עשה ט'. וכ"כ הרשב"ם על הפסוק ואהבת לרעך, וכ"כ בשו"ת מהרי"ל סי' קצז'. ועוד. [וכן הבינו בפשטות כמה אחרונים חביבים, מהם הגאון או"ת בתומים סי' ז' סק"ט וסק"י, והמהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה רמג', ועוד. וכן דעת הרב משנ"ב בספר חפץ חיים כלל ד' בבאר מים חיים אות יד'. וע"ע להגאון מוהר"ד פארדו זלה"ה זיע"א בספר ספרי דבי רב, על הפסוק לא תאבה לן]. אמור מעתה, דלדעת אלו הראשונים כמלאכים זיע"א ההיתר לשנוא את אותם אינשי דלא מעלי הוא היתר גמור, דהא אין הרשעים בכלל האיסור דלא תשנא, ומותר לשנאתם אף שנאה על מילי דעלמא שלא לשם שמים [וכ"כ להדיא התומים הנ"ל].

משא"כ מדברי התוס' דפסחים הנ"ל לפום ריהטא היה נראה דס"ל דגם החטאים האלה בנפשותם הרי הם בכלל "אחיך" (אלא א"כ יצאו מגדר "עמיתך") ולפיכך אין היתר לשנאתם "שנאה גמורה" כי אם שנאה של מצוה, כדבר שנאמר לעיל, והיינו דגם רשע ישנו ב"לא תשנא את אחיך וגו'". [כן ביאר בקובץ הערות וקובץ שיעורים הנ"ל]. והא דהתירו לשנוא את הרשע, צריכין לומר דחידוש הוא דחידתי לן חז"ל דאיסור לא תשנא נדחה מפני החטא דוקא (כן פירש הרב קובץ הערות הנ"ל, כן נראה כוונת הרב מנחת חינוך ריש מצוה רמג' בדעת עצמו). א"נ שנאה זו אינה בכלל האיסור כיון שהיא שנאה חיובית ולא שנאה שלילית (כן ביאר הרב דברות משה הנ"ל, דבכלל האיסורים שבין אדם לחברו לא אסרה התורה כי אם דרך השחתה, אך לתועלת שרי, ושנאת הרע לשם שמים הוי לתועלת עיי"ש). ועוד שפר קדמי לבאר, דהא דאמר רב נחמן בר יצחק מצוה לשנאתו, בקושטא אינו אלא לשון מושאל, ד"שנאה" זו אינה בגדר שנאה כלל (לפי התוס') דהא אינו מבקש רעתו ואדרבה אוהב אותו כנפשו, ורק דמשקץ ומתעב את הרע

שבו, ואינו דומה לרגש של "שנאה" כל עיקר [והוא דרב נחמן בר יצחק השתמש בלישנא ד"שנאה", היינו כי כן לשון בני אדם, וכגון כדאמרי אינשי שמאכל זה שנאוי עלי, וכיוצא בזה]. ולפיכך אין זה בכלל "לא תשנא" האמור בתורה.

ושיטה נוספת הלווא היא דעת הסמ"ק סי' טו"ב שכתב בזה"ל: "שלא לשנוא את חברו דכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך. ואינו בכלל ואהבת [לרעך כמוך. כלומר דיש חידוש בפני עצמו בלאו דלא תשנא שאינו כלול במצוות ואהבת לרעך כמוך, והיינו] שמזהיר אותנו על אותו שמותר לשנאתו כגון אם עבר עבירה אפי' הכי אסור לשנאתו בלבו להראות לו פנים יפות אלא יראה לו שנאתו. עכ"ל. ולדבריו לא קשיא ארב נחמן בר יצחק מלאו דלא תשנא, דאדרבה כוונת הלאו דלא תשנא הוא לאשמועינן דאף ברשע אין לשנאותו בלב בלבד. [נועין למהרי"פ פערלא זצ"ל בהגהותיו לספר המצוות לרס"ג עשה יט' דף קמב', שכתב לבאר דזו ג"כ כוונת התוס' דפסחים הנ"ל. וכ"כ הרב ברית משה החונה סביב לסמ"ג לא תעשה ה' סק"ד, ועיי"ש. אולם ראה נא להגאון אור היר"ח זלה"ה בשו"ת חקרי לב חיו"ד ח"ג סי' פ' שכתב דהסמ"ק יחידאה הוא בסברתו, ועיי"ש דלמד דגם התוס' לא ס"ל הכי. וכן הבינו עוד אחרונים ואכמ"ל].

ועלה בקב"ץ דמה שכתבנו לבוא לכלל ישו"ב, תליא באשלי רברבי, דשרים רבים ונכבדים חולקים על התוס' וס"ל דהרשע יצא מכלל אחיך ולפיכך מותר לשנאתו על עניני העוה"ז שלא לשם שמים. וא"כ לכא' חוזר ונייעור חומר התמיהה הנזכרת בראש אמ"ר, כמשפט הראשון אשר הייתה מקשה"ו.

אלא דלפענ"ד נראה הדבר פשוט וברור דגם הראשונים כמלאכים החולקים על התוס', אין לומר דס"ל דיש "מצוה" לשנוא את הרשעים אף שנאה על מילי דעלמא, דהא אף שאינו בכלל אחיך ולא שייך גבי רשע לאו דלא תשנא את אחיך, עם זאת אכתי אין בזה מצוה כי אם רשות נתונה, והא דאמר רב נחמן בר יצחק ד"מצוה" לשנאתו, היינו שנאה על רשעתו דכאמור שנאה זו נובעת מאהבת הבורא ית"ש, משא"כ בנוגע לשינאה דעלמא בזה מודה רב נחמן בר יצחק לשיטת ר' שמואל ב"ר יצחק אמר רב דאין בזה אלא רשות ולא מצוה. ועתה אוסיף ואומר בס"ד דהאף אמנם דאית לן רשות לשנוא את הרשע, אין רוח המקום ב"ה נוחה משנאה זו, דהרי קודשא בריך הוא תורה ציוה לנו לפרוק ולטעון את משאו של רשע, וא"כ אתה הראית לדעת דבקושטא מצוה לאהוב את החלק החיובי של החוטאים, כי גם בהמה קיימת עדיין שארית הפליטה של קדושה כדבר האמרו לעיל. [ועוד עלה במחשבה תחלה להוכיח דלכו"ע מצוה היא לאהוב את הרשעים, מהא דאיתא בסנהדרין דף ב"ן ע"ב דמחייבי מיתת ב"ד יש לברור להם מיתה יפה, וילפינן מקרא דואהבת לרעך כמוך. ברם שו"ר בשו"ת בית שערים חאו"ח סי' סט' שעמד ודחה ראייה זו, משום דשאני מחייבי מיתת ב"ד, דהא כל המומתים מתוודים. עיי"ש. ותו חזינא במהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה רמד', שיד הדוחה נטויה בדרך אר"ש נוסף, דשאני התם שבא לצערו בקום ועשה ועל כן צריך למעט כמה דאפשר, אך לאהבו ממש אין מצוה. ועיי"ש. ולכל הדברות, מהא דאמרינן שצריך להקדימו לפריקה יש להביא עולת ראייה דרצונו של מקום ית"ש הוא שנאהב את החלק ההגון שברשעים. צאינה וראינה בסמ"ג עשה פ' – פא' שכתב וז"ל: "שנראה בו דבר עבירה שמותר לשנאתו כשהתרה בו ולא חזר וכו', ואע"פ כן הוזהירה תורה לרחם עליהם



ולעזרם בשעת הצורך. וכן אמר ירמיה הנביא (לא', לו') אם ימדו שמים ממעל ויחקרו ארץ למטה גם אני אמאס בכל זרע ישראל על כל אשר עשו לי נאם ה', "עכ"ל. וכן נקטו האחרונים להלכה. [ברם לפי דברי הרמב"ם פרק יג' דהלכות רוצח הל' יד', אין בזה ראייה גמורה, וק"ל].

ולאור האמור בודאי דיובן לנכון שיש מצווה להוכיח בחך מתוק וברגשי אהבה עזה גם את הריקנים שבכם, ולשון רכה תשבר גרם. ואין נסת"ר מחמת הא דרב נחמן בר יצחק, ותשקוט האר"ש

[ומן הדא איכא למימר דלעולם אף התוס' מודו ואזלי דהרשעים לאו בכלל "אחיך" נינהו, אלא דעם זאת כתבו דצריך לכפות את יצרו, כי נהי דרשות הוא לשנאתם, אפי' הכי הלא הוי כנבל ברשות התורה. ועיין בשו"ת מהרי"ל דיסקין בקונטרס אחרון ריש סי' ח' דמה שתוס' הקשו למ"ד מצוה לשנאתו, הוא משום דלמ"ד רשות לשנאתו שפיר שייך כפיית היצר, עיי"ש, והלא הוא הדבר אשר דברנו (ביסוד, לא בביאור דברי התוס') דגם אי רשות איכא מ"מ כפיית היצר מיהת בעי. וע"ע להרה"ג ר' דוד צבי זעהמן זצ"ל בשו"ת קב זהב סי' ב'. ואכמ"ל].

עד כאן אמרתי בעוניי ליתובי דעתא מהקושיא הנזכרת. ועוד רחש לבי בקרבי איזה דרכים ליישב הנ"ל אך כבר באנו בארוכה יתר על המידה ועל כן אתן לפי מחסום ואסתפק באמור לפי שעה.

המורם מכל האמור (להעיר אוזן שומעת ולא לדינא), מצוה לשקף ולתעב את הרשעות ואת הטומאה אשר באינשי דלא מעלי, משום דהם סמל היפך רצונו יתברך, ומהאי טעמא גופא מצוה לאהוב את הכחות הנכונות ואת הנשמה היהודית הטמונה ברשעים, ועל כל פושעי"ם תכסה אהבה [והגם דלדעת רוב הראשונים הרשות בידו לשנוא את הרשעים גם שנאה על עניינים פרטיים מהבלי העוה"ז, מ"מ כו"ע מודו דאין מן הנכון לעשות כדבר הזה, אלא צריך לכפות את יצרו למען לא יזכר עוד בלבו שנאה צדדית כל שהיא]. ואשר על כן חובה היא להוכיח את פועלי און בדברי חכמים בנחת כדי להחזירם למוטב, ויעשה כן ברגשי אהבה רבה, ומענה רך משיב חמה, שלום בתחלה ואהבה בסופה. במה דברים אמורים, בחוטא שלא יצא מכלל "עמיתך", אך אם הוא רשע שאינו מאמין בעיקרי האמונה וכיוצא, יתכן דמצוה לשנאתו שנאה גמורה, ואין להוכיחו כלל אלא א"כ יקבל תוכחתו.

הרב חגי חובריה  
קרית ספר

## בדין שנאת הרשעים

### ענף א'

א) איתא בגמ' פסחים (קיג.ב) "שלשה הקדוש ברוך הוא אוהבן וכו'. שלשה הקב"ה שונאן וכו', והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי וכו'. אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב מותר לשנאותו, שנאמר כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו. מאי שונא וכו', אלא פשיטא שונא ישראל, ומי שריא למסניה והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך, אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא, כולי עלמא נמי מיסני סני ליה מאי שנא האי, אלא לאו כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה. רב נחמן בר יצחק אמר מצוה לשנאתו שנאמר יראת ה' (שונאי) [שנאת] רע" ע"כ.

מבואר בדברי הגמ' דמה שכתוב "כי תראה חמור שנאך וגו'" איירי באחד שעבר עבירה שמותר לשנאותו, ולרב נחמן בר יצחק מצוה לשנאותו.

ובתוס' שם (ד"ה שראה) כתבו להקשות מדברי הגמ' (ב"מ ל.ב.ב) ששם מבואר דאם יש לאחד אפשרות או לפרוק את המשא מעל בהמת אוהבו, או לטעון משא על בהמת שונאו, דמצוה לטעון את בהמת שונאו [אף שבעלמא עדיף לפרוק בהמה מאשר לטעון משום צער בעלי חיים] כדי לכוף את יצרו, ואי איירי בבהמת אחד שעבר עבירה שמצוה לשנאותו מה שייך בהא כפיית יצר אדרבה צריך לשנאתו.

ותירצו וז"ל: וי"ל כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו דכתיב כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה, ושייך כפיית יצר עכ"ל. מבואר בדבריהם דישנם ב' סוגי שנאה, שנאה גמורה ושנאה שאינה גמורה, וכל מה שמותר ומצוה לשנאו מי שעבר עבירה זהו דוקא שנאה שאינה גמורה. ובכה"ג אם לא יבא לטעון בהמת שונאו יוכל להגרם מצב של שנאה שאינה גמורה וזו שנאה אסורה. ודבריו צ"ב מה היא שנאה גמורה ומה היא שנאה שאינה גמורה.

ב) ועוד צ"ב ונקדים: דהנה כתב החינוך (מצוה רל"ח) וז"ל: אבל בשנאת הרשעים אין בו איסור, אלא מצוה לשנאותם אחר שנוכחית אותם על חטאם הרבה פעמים ולא רצו לחזור בהן, שנאמר הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט עכ"ל. והיינו דלמד החינוך דהמקור למצות שנאת הרשעים הוא מקרא ד"הלא משנאיך" וכו', ודלא כמובא בגמ' לפנינו. [ובהגהות מיימוניות (פ"ו מהל' דעות סק"א) הביא את ב' המקורות וז"ל: ודוקא שהוא רעך בתורה ובמצות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו, שנאמר יראת ה' שנאת רע, ואומר הלא משנאיך ה' אשנא וגו' עכ"ל]. ובפסוק זה מבואר

דענין שנאת הרשעים הוא להתקוטט עימם, והיינו דצריך לשנאותו בגלוי ולהתקוטט עמו.

וצ"ב לפי"ז לדברי התוס' דמוכח מדבריהם דכל ההיתר או המצוה לשנוא מי שעבר עבירה הוא לשנאותו בלא להראות לו השנאה, דלכן חייב לטעון את בהמת שונאו, דאי לא יטען נמצא שהוא מראה לו ששונאו ויכול לבא לידי שנאה גמורה. ואילו בפסוק מוכח דצריך להראות לו ששונאו ולא חיישינן לכך שיגיע למצב של שנאה גמורה.

ג) ואפשר ליישב זאת ע"פ דברי המנח"ח שמעיר מדוע הגמ' בפסחים [שהביאה את הפסוק "יראת ה' שנאת רע" בתורת מקור למצות שנאת הרשעים] לא הביאה את הפסוק "הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט למקור לדין זה. וכתב ליישב זאת וז"ל: ועל הש"ס דילן לא קשה אמאי לא הביאו ראייה מקרא זה דתהלים, דבאמת מקרא זה אינו מוכח רק דמצוה לשנוא שונאי ה', היינו הרשעים שאינם מאמינים בעיקרי הדת והם נקראים שונאי ה' כמבואר ברמב"ן על התורה פרשת ואתחנן, אבל בגמ' מיירי דמאמינים בעיקרי הדת כמבואר בר"מ שם, אם כן אינם בכלל שונאי ה', על כן מביא מקרא דמשלי יראת ה' וגו', דהיינו ששונאים הרע עכ"ל.

ולפי"ז נוכל לומר ג"כ בדעת התוס' דכל מה שמצינו שצריך להראות את השנאה בגלוי ולהתקוטט זהו דוקא באלו שהם שונאי ה' שאינם מאמינים בעיקרי הדת, ובהא אין לחוש אם תיגרם מכך שנאה גמורה. ומשא"כ הסוגיא דפסחים איירי באלו שמאמינים בעיקרי הדת, דאותם אסור להראות להם את השנאה כדי שלא יבואו לידי שנאה גמורה. ובביאור יסוד החילוק בין ב' כתות אלו, מדוע בשונאי ה' אין לחוש למה שעלול להגיע לשנאה גמורה, ומשא"כ במאמינים בעיקרי הדת ועברו עבירה אחת - נראה לומר ע"פ מש"כ היראים (סי' קצ"ה) וז"ל: וזה הוא פשוטו של מקרא לא תשנא אינך רשאי לשנוא את אחיך בלבבך שתאמר בלבבך כך עשה פלוני שלא כהוגן, אלא הוכח תוכיח וכו'. בדבר שהוא ראוי להשנא רשאי את לשנאותו אז, ואינה שנאת לב אלא שנאה הנראית לעינים, כדתניא כי תראה חמור שונאך וכו', ומוקמינן לה בפסחים פ' ע"פ כגון דחזא ביה איהו דבר ערוה ואחרים לא ראו איהו רשאי לשנאותו ואחרים אינם רשאים לשנאותו, לכך נאמר שונאך ולא לאחרים. ולא עוד אלא שמצוה לשנאותו כדכתיב יראת ה' שנאת רע. ומנלן שבאדם שאינו הגון לא הזהירה התורה, דכתיב לא תשנא את אחיך ואחזה במצות בעינין וכו' עכ"ל. מבואר בדבריו דאדם הגון שעבר עבירה אסור לשנאותו בלב [דעדיין הוא בכלל אחיך במצוות], ומותר לשנאותו שנאה הנראית לעינים, ואדרבה מצוה לשנאותו. ובאדם שאינו הגון מותר לשנאותו אף שנאה שבלב, דאינו בכלל לא תשנא את אחיך בלבבך, דאחזה במצות בעינין. [ויעויין לקמן אות י"א מש"כ עוד בביאור היראים].

ולפי"ז א"ש החילוק הנ"ל בין שונאי ה' לאינם שונאי ה' ועברו עבירה, דאותם שונאי ה' מותר לשנאותם אף שנאה שבלב, דהיינו שנאה גמורה [דהא אינם בכלל אחיך, וכנ"ל דאחיך במצות בעינין]. ולכן שרי להתקוטט עמם, דלא איכפת לן במה שאפשר להגיע לידי שנאה גמורה, אבל באותם שאינם שונאי ה' וכההיא דפסחים אף דשרי לשנאותם

שנאה הנראית לעין מ"מ אסור להתקוטט עמם, דכיון שעדיין הם בכלל אלה שאסור לשנאותם בלב יש לחוש ע"י המריבה שיגיעו לידי שנאה גמורה, וכדכתבו התוס'.

## ענף ב'

ד) כתב הרמב"ן (ב"מ לבב) ליישב את הקושיא מה שייך כפיית יצר בטעינת בהמת שונאו כיון דאיירי בשונא דמותר לשנאותו, וז"ל: הא דתניא מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו נראה לי דלאו בשונא דקרא משתעי, דקרא הא אוקימנא בפ"י ערבי פסחים דחזא ביה איהו לחודיה דבר ערוה ומצוה לשנאותו ולמה יכוף את יצרו, אלא בשונא דעלמא קאי דעביד ביה איסורא כי סני ליה, ולפיכך חכמים מזהירין אותו שיכוף את יצרו, אבל בשונא שדבר בו הכתוב אדרבה מצוה להקדים אוהב שהוא אהוב לשמים ולבריות עכ"ל. והיינו דלמד דסוגיא דב"מ לא איירי בשונא דקרא שמותר לשנאותו, ולעולם באחד שעבר עבירה דשרי לשנאותו יש לו להעדיף את האוהב בפריקה, דליכא כפיית יצר במה שיטען לשונא.

וצ"ב להרמב"ן טענת התוס' (הנ"ל אות א') שכתבו דע"י הטענה האדם עלול לבא לידי שנאה גמורה האסורה אף באחד שעבר עבירה, וא"כ איכא שפיר כפיית יצר גם בכה"ג דהוה שונא דקרא.

וכן צ"ב להריטב"א (ב"מ שם) שכתב ליישב קושיית הראשונים הנ"ל, דסוגיא דב"מ איירי באותו שחטא ויש לו ב' אפשרויות, או לטעון את בהמת אותו שראה בו דבר עבירה ששונאו כדן, או לפרוק בהמת אוהבו, דעדיף לטעון לשונאו כדי לכוף יצרו - דלדבריו יוצא ג"כ דבכה"ג שהשונא הוא אחד שעבר עבירה אין להעדיף לטעון לו על אף דעל ידי כך הדבר יכול להגיע לידי שנאה גמורה.

ה) והנראה ביישוב דבריהם, דלכאורה יש לדקדק בדברי התוס' מה שייך עדיין כפיית יצר בטעינה, דנהי דע"י שלא יטען לו עלול להגיע הדבר לידי קטטה ומריבה ולידי שנאה גמורה, מ"מ קודם הטעינה עדיין לא עבר האדם באיסור שנאה שנאמר דיש לו לכוף את יצרו וליילך לטעון עמו. [דאיסור השנאה מגיע רק אח"כ כשאינו טוען לו ומגיעים לקטטות ומריבות].

וצ"ל בדעת התוס', דהנה דרכו של היצר הרע הוא שבא לאדם קודם העבירה ומפתהו לעשותה, וא"כ ה"ה הכא כיון שאם לא יטען לו את בהמתו שייך שיגיע לידי איסור - דרכו של היצר הוא למושכו למצב זה שלא יטען עמו כדי שיגיע בסוף לעבירה, ואהא אמרינן דיש לו לאדם לכוף את יצרו שלא לשמוע לו, אלא אדרבה לילך ולטעון עמו.

ומ"מ בדעת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל נוכל לומר דלמדו דכל ענין כפיית יצר הנאמר בגמ' הוא אינו כפיית היצר הבא לאחר העבירה, אלא כפיית היצר שיש בזמן העבירה, דהא לאחר שאדם כבר שונא את חברו יש לו אז יצר הרע להמשיך לשנאותו ושלא להטיב עמו. ואהא אמרינן דאדרבה יש לו להטיב עמו כדי לכפות את יצרו ושיגיע לבסוף לידי אהבת חברו. וכפיית יצר זו אינה שייכת כלל בטעינת בהמת אדם שעבר

עבירה שמותר לשנאותו, דמ"מ קודם הטעינה ליכא שנאה האסורה שנאמר דיש לאדם לכופ את יצרו לבטל שנאה זו.

ו) עוד אופן יש ליישב דעת הרמב"ן והריטב"א, דהנה לעיל (אות ג') הבאנו את דברי היראים שמחלק בין אדם שאינו הגון שמותר לשנאותו אפי' בלב, לבין אדם שעבר עבירה ועדיין הוא הגון [וכההיא דפסחים] - דאסור לשנאותו בלב אלא רק שנאה הנראית לעין [דעדיין הוא בכלל אחיך]. ויש לדקדק בכוונתו מי נקרא אדם הגון שעבר עבירה ומי נקרא שאינו הגון.

והביאור בזה הוא: דהנה ביראים שם כתב בהמשך דבריו, דמה שמותר לשנא בלב אדם שאינו הגון הוא משום דאינו בכלל "אחיך", ד"אחיו במצות בעינן כאשר פרשתי למעלה בהחייאת את אחיך".

ולמעלה (מצוה קנ"ו) כתב היראים וז"ל: ואם הוא עבריין במזיד באחת מכל מצות האמורות בתורה ולא עשה תשובה אינו מחוייב להחיותו ולא להלות לו דכתיב וחי אחיך, ובהלואה כתיב מאחד אחיך. וכיון שעבר במזיד יצא מכלל אחוה, דאחיה במצות בעינן, דקיימא לן כרב[נן] דאמרי בב"ק בפ"י החובל יש לעבדים בשת דאחיו הוא במצות. ותניא במכות באלו הן הלוקין ונקלה אחיך לעיניך כשקיבל דינו, אבל קודם לכן אינו אחיך. למדנו שרשע יצא מכלל אחוה עכ"ל. והיינו דלמד דכל שהוא עבריין באחת ממצות התורה ולא עשה תשובה יצא מכלל אחיך, וזהו מה שהוא מתכוין אדם שאינו הגון.

ובשו"ע (יר"ד סי' רנ"א ס"א) הביא דברי היראים וז"ל: מי שהוא עבריין במזיד על אחת מכל מצות האמורות בתורה ולא עשה תשובה אינו חייב להחיותו ולא להלוותו עכ"ל. וכתב הש"ך (ס"ק א') וז"ל: עבריין - לשון עבריין משמע שהוא רגיל לעבור. וכן בלשון הטור וסמ"ק הוא מומר לתאבון כו', לשון מומר משמע שרגיל בכך וכו'. וכן בדין שאם עבר עבירה לתאבון פעם אחת לא יצא מכלל אחוה בזה עכ"ל. והיינו דלמד הש"ך דכל דברי השו"ע הם רק באחד שעבר עבירה אחת כמה פעמים דיצא מכלל אחוה, ולא באחד שעבר עבירה פעם אחת. וממילא גם בדברי היראים הדין כך (לפי הש"ך), דהא כתב בדבריו כלשון השו"ע.

וא"כ א"ש כוונת היראים מהו אדם שעבר עבירה ועדיין אינו בכלל אדם שאינו הגון, וזהו אחד שלא עבר כמה פעמים. וזהו הסוגיא בפסחים דאיירי באחד שראה אותו עובר עבירה פעם אחת דכבר שרי לשנאותו, אך רק שנאה הנראית לעין ולא שנאת הלב, דעדיין לא ברור שיצא מכלל אחיך כיון שלא ראהו עובר הרבה. [וקצת סמך לכך יש מהסוגיא שם דמבואר דרק לאותו אדם שראה את העבירה מותר לשנוא אותו ולא לאחרים שלא ראו, דזהו הלשון "שנאך" דהיינו שונא שלך ולא של אחרים [וכדכתב היראים הנ"ל אות א']. וזה בדרך כלל קיים באחד שעבר פעם אחת, דעבריין שעובר כמה פעמים דהוא נקרא מומר [וכהש"ך] כבר מפורסם חטאיו ברבים וחשיב שונא גם של אחרים ולא רק של אחד, ואדם שאינו הגון הוא עבריין שעבר עבירה כמה פעמים [וכנ"ל].

נמצא עכ"פ לפי"ז לדעת היראים ע"פ הש"ך דאדם שעבר עבירה פעם אחת לא יצא מכלל אחיך, וזהו הסוגיא בפסחים שם דכל מה שמותר לשנאותו היינו שנאה הנראית לעין ולא שנאה בלב.

אולם התומים (חור"מ סי' ד' ס"ק ט') למד בסוגיא דפסחים דשרי לשנאותו אף שנאה שבלב, דז"ל: וצ"ל דהא דאמרין הוואה בחבירו דבר עבירה מותר לשנאותו, היינו שיש לו בלא"ה תרעומת עליו מחמת דבר רשות וענין עה"ז רק מחמת זה אסור לשנאו אותו, אבל ברואהו עובר דבר עבירה אז הותר לו הרצועה לשנאו אותו עכ"ל. ולהנתבאר דהסוגיא בפסחים איירי באחד שראהו עובר עבירה רק פעם אחת מוכח דס"ל להתומים דגם בזה חשיב דיצא מכלל אחיך, ודלא כהש"ך.

ובקור"ש (פסחים אות ק"ד) כתב ג"כ להוכיח כן מהסוגיא דיבמות (כבא) דקתני התם במשנה "מי שיש לו בן מכל מקום פוטר אשת אביו מן היבום וחייב על מכתו ועל קללתו ובנו לכל דבר וכו'". ובגמ' שם (בע"ב) איתא "מכל מקום לאתווי מאי, אמר רב יהודה לאיתווי ממזר, מאי טעמא דאמר קרא ובן אין לו עיין עליו" ע"כ. עו"ש "וחייב על מכתו אמאי קרי כאן ונשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך וכו' ע"כ. והיינו דמקשה הגמ' דכיון דאיירי בשהאב ממזר מדוע אסור לבנו לקללו, הא כיון שאביו עבר עבירה הרי הוא יצא מכלל עמיתך ושרי לקללו. ולכאורה צ"ב מאי קושיא הא אפשר להעמיד דאיירי שלא בא על הערוה אלא רק פעם אחת באקראי. אע"כ דגם בשעבר פעם אחת מיקרי אינו עושה מעשה עמך. והטעם לכך הוא דכיון דבידו לחזור בתשובה ואינו חוזר תו לא הוי אקראי.

נמצא עכ"פ מח' באדם שעבר עבירה פעם אחת [כהסוגיא דפסחים] אי חשיב יצא מכלל עמיתך או לא. ואשר לפי"ז נוכל ליישב שפיר דעת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל (אות ד') מאי דס"ל דאין עדיפות לטעון לאחד שראה שעבר עבירה פעם אחת מאשר לפרוק לאוהבו משום כפיית יצר, אף שע"י שלא יטען לו עלול הדבר להגיע לידי שנאה גמורה. והיינו דאפ"ל דס"ל כהשיטה דגם אחד שעבר עבירה פעם אחת אינו בכלל אחיך ושרי לשנאותו אף שנאה גמורה, וא"כ גם אי ע"י שלא יטען לו עלול הדבר להגיע לשנאה גמורה לא אכפת לך בכך, דשנאה גמורה שרי בכה"ג.

והתוס' דפליגי וס"ל דיש לחוש לשנאה גמורה, זהו משום דס"ל כהיראים (ע"פ הש"ך) דאחד שעבר עבירה פעם אחת עדיין אינו יצא מכלל אחיך ואסור לשנאותו שנאה גמורה.

ז) ובעוד אופן יש לבאר דעת הרמב"ן והריטב"א הנ"ל, גם אם נלמד דס"ל דהעובר עבירה פעם אחת לא יצא מכלל אחיך ונקדים: דהנה כתב הרמב"ן (ספר המצוות ל"ת מצוה ש"ב) וז"ל: הזהיר משנאו קצתנו את קצתנו, והוא אמרו לא תשנא את אחיך בלבבך, ולשון ספרי לא אמרתי אלא שנאה שבלב, אמנם כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על זה הלאו וכו' עכ"ל. מבואר בדבריו דכל לאו דלא תשנא נאמר רק כאשר הוא שונא את חבירו בלב, אך כשמראה לו את השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על הלאו [וכן הוא בחינוך מצוה רל"ח].

וברמב"ן עה"ת (ויקרא יט.טז) בפירושו הראשון כתב וז"ל: לא תשנא את אחיך בלבבך - בעבור שדרך השונאים לכסות את שנאתם בלבם, כמו שאמר בשפתיו ינכר שונא, הזכיר הכתוב בהוה עכ"ל. ומשמע מדבריו דפליג על הרמב"ם וס"ל דעובר ג"כ אם מראה לו את השנאה בגלוי, דמה שכתבה התורה "בלבבך" זהו משום דדיבר הכתוב בהוה.

אולם בפירושו השני כתב וז"ל: והנכון בעיני כי הוכח תוכיח כמו והוכח אברהם את אבימלך, ויאמר הכתוב אל תשנא את אחיך בלבבך בעשותו לך שלא כרצונך, אבל תוכיחנו מדוע ככה עשית עמדי, ולא תשא עליו חטא לכסות שנאתו בלבך ולא תגיד לו, כי בהוכיחך אותו יתנצל לך או ישוב ויתודה על חטאו ויתכפר לו עכ"ל. ומבואר בדבריו דכל מה שעובר על לא תשנא הוא כאשר מסתיר את שנאתו בלב, אבל כאשר הוא מגלה לחבירו את שנאתו עליו ומוכיחו על זה אין עובר על לא תשנא.

ולפי"ז נוכל לומר דמה שהרמב"ן והריטב"א לא חיישי לכך: שאם אותו אחד שראה את חבירו שחטא לא יטען את בהמת חבירו עלול להגיע לידי קטטות וריב ולידי שנאה גמורה - זהו משום דס"ל דכל מה שעובר על "לא תשנא" הוא כאשר הוא מסתיר את השנאה בלב, אבל הכא השנאה תהא גלויה דכל החשש הוא שיגיע לידי קטטה וריב שזהו דבר גלוי, והתוס' דחיישי להכי אפ"ל דס"ל כהדעה שלא תשנא קאי נמי אשנאה גלויה.

אלא דיש לדקדק בדעת הרמב"ן אי כל מה שאינו עובר על לאו תשנא כאשר מראה לו את השנאה בגלוי הוא דוקא כאשר מראה לו השנאה בכדי שהלה ידע ויתפייס עמו, אבל אם השנאה היא מעיקרא גלויה הוא עובר על לא תשנא. או דכל האיסור הוא רק כאשר השנאה בלב שאין אפשרות לשני לפייס חבירו שאינו יודע שהלה שונאהו, ולא כאשר ישנה אפשרות לא' מב' הצדדים להתפייס משום שידע השנאה.

ולהצד הראשון עדיין לא יתיישב הרמב"ן, דגבי החשש של ריב וקטטה הקיים במה שהלה לא יטען עמו אין גילוי השנאה הוא עבור שהלה יתפייס עמו, אלא השנאה מעיקרא מתחילה בגלוי.

## ענף ג'

ח) והנה כתב החינוך (מצוה רל"ח) וז"ל: שלא לשנא שנאת הלב אחד מישראל, שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך. ולשון ספרא לא אמרתי אלא שנאה שהיא בלב. וכמו כן בערכין בשנאה שבלב הכתוב מדבר. אבל כשיראה לו שנאה וידוע שהוא שונאו אינו עובר על לאו זה וכו'. אבל בשנאת הרשעים אין בו איסור אלא מצוה לשנאתם אחר שנוכיח אותם על חטאם הרבה פעמים ולא רצו לחזור בהן, שנאמר הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט עכ"ל. מבואר בדבריו דאיסור לשנא אחד מישראל שנאת הלב, ומ"מ מותר ומצוה לשנא את הרשעים, שנאמר הלא משנאיך וגו', ומשמע לכאורה דמותר ומצוה לשנאותם אף שנאה שבלב.

ובמנח"ח (שם) כתב להקשות מנלן שמותר לשנוא את הרשעים שנאה בלב הא מפסוק זה שמביא החינוך לא משמע שיהיה מותר לשנאותו בלב, כי בקרא מבואר "ובתקוממין אתקוטט" אבל לא בלב.

ט) ולכאורה היה מקום ליישב קושיא זו לפי הנ"ל (אות ג'), דהא נתבאר בדעת התוס' דכאשר האדם מתקוטט עם אותו שעבר עבירה עלול להגיע אותו אדם למצב של שנאה גמורה, והיינו שנאה בלב. ולכן כל מה שמותר לשנוא את מי שעבר עבירה זהו רק שנאה שאינה בלב. ואסור לו מחמת שנאה זו שלא לעזור לו בטעינה, שמא יגיע הדבר לקטטה ולידי שנאה גמורה. ולפי"ז אדרבה מקרא ד"הלא משנאיך ה' אשנא וכו'" מוכח דשרי לשנוא את הרשעים שנאה בלב, דע"י שהוא מתקוטט עמהם הוא עלול לבא לידי שנאה גמורה שהיא שנאה בלב.

אולם אין זה מתיישב בדברי החינוך, דהא מבואר בדברי החינוך (הנ"ל) דכל השנאה האסורה היא שנאה בלב שאינו מראה השנאה לחבירו, אך אם מראה השנאה לחבירו אינו עובר על לא תשנא. וא"כ גם אי מוכח ממאי דקתני "הלא משנאיך ה' אשנא וכו'" דמצוה לשנא את הרשעים שנאה גמורה, מ"מ זהו דוקא שנאה כאשר הוא מראה אותה לשני, אבל שנאה גמורה בלב שאינו מראה לשני לא מוכח דשרי, ובחינוך משמע דמצוה לשנא את הרשעים אף שנאה גמורה בלב שאינו מראה לשני את השנאה. וכיון שכן הדרינן לקושיין מהו המקור דמצוה לשנא את הרשעים שנאה גמורה בלב שאינו מראה אותה.

י) ע"כ נראה לומר בדעת החינוך ונקדים לכך עוד כמה הערות בדברי החינוך. דהנה כתב רש"י (משלי ג.ל) על הפסוק "אל תריב עם אדם חנם אם לא גמלך רעה", וז"ל: אל תריב עם אדם - להתלונן עליו. אם לא גמלך רעה - שעבר על המצוה הכתובה בתורה ואהבת לרעך כמוך, ומי שהוא רשע רשאי אתה לשונאו עכ"ל. ודבריו צ"ב מהסוגיא דפסחים הנ"ל ששם מבואר דמצוה לשנוא את הרשעים, ומרש"י משמע דמותר לשנוא את הרשע ולא דהוה מצוה.

וכמו"כ הקשה הגבורת ארי על דברי ר' נחמן בר יצחק בתענית (ז.ב) שאומר דמי שיש לו עזות פנים מותר לשנאותו, וז"ל: קשה לי מאי מותר הא לדידיה חיובא ומצוה נמי איכא, כדאמרינן בפ"י דפסחים ברואה בחבירו דבר עבירה יחידי דאמר רב מותר לשנאותו, רב נחמן בר יצחק אמר מצוה לשנאותו, שנאמר יראת ה' שנאת רע עכ"ל.

יא) והנראה לענ"ד בזה, דלכאורה יש לדקדק בלשון הפסוק "יראת ה' שנאת רע", דכיון דקרא זה קאי אמצות שנאת הרשעים מדוע לא קתני "יראת ה' שנאת רשע".

והנראה בזה, דהנה לעיל (אות ג') הבאנו את דברי היראים דכל מה שמותר לשנוא מי שעבר עבירה הוא דוקא שנאה הנראית לעין ולא שנאה בלב. ובביאור דבריו נראה דלעולם אסור לשנוא אחד שעבר עבירה, דכל שהוא איש הגון עדיין הוא בכלל "לא תשנא את אחיך בלבבך", דעדיין הוא נחשב אחיך במצות, אלא כל מה שהותר הוא לשנוא את החטא שעשה, והיינו את הרע שבו. וזהו שנאה הנראית לעינים דאינו שונא בלבו את גוף האדם עצמו אלא את החטא שבו ונראה לעינים שהוא שונא אותו. ולפי"ז



א"ש הלשון "יראת ה' שנאת רע", דהא מבואר בפסחים דפסוק זה איירי בשנאת אדם שעבר עבירה, ובהא שפיר השנאה אינה שנאת הרשע עצמו אלא שנאת הרע שבו.

ולאור זאת נוכל לומר דכל המצוה בשנאת הרשעים אינה בשנאת גופם אלא בשנאת הרע שבהם, דמצוה שייכת כאשר אדם שונא את החטאים, דבוה הוא מגלה שיש בו יראת שמים שכואב לו על המרידה במלכות שמים, ולא בעצם שנאת האדם גופיה שעבר את העבירה.

ולפי"ז מיושב שפיר מה שהערנו לעיל (אות י') בדברי רש"י מש"כ דמותר לשנוא את הרשע ולא כתב דמצוה לשנאותו, דהתם איירי בשנאת גוף האדם, דאמאי דקתני "ואהבת לרעך כמוך" דהיינו אהבת גוף האדם קאי מש"כ רש"י דמי שהוא רשע רשאי אתה לשנאותו [והיינו אם נלמד דכוונת רש"י לומר במש"כ "שעבר על המצוה הכתובה בתורה ואהבת לרעך כמוך" היא דהטעם שאסור לריב עם אדם שלא גמלך רע הוא מפני שאם רב עמו הוא עובר על "ואהבת וגו'", ואהא שפיר קאי מש"כ דמי שהוא רשע רשאי אתה לשנאו ואינך עובר על "ואהבת וגו'"], ושנאת גוף האדם הרשע אינה מצוה אלא יש בהא רק היתר לשנאו וכנ"ל.

וכן מיושב לפי"ז קושיית הגבורת ארי הנ"ל (אות י') מה שהקשה בדברי רנב"י שכתב דמותר לשנוא ולא כתב שמצוה לשנאותו, והיינו כנ"ל דהתם איירי בשנאת גוף האדם, ושנאת גוף האדם הרשע מותרת ואינה מצוה. אך בסוגיא דפסחים איירי בשנאת הרע [דהא איירי באחד שעבר עבירה שאסור לשנאותו אלא רק שנהא הנראית לעינך וכהיראים הנ"ל], ושנאת הרע היא מצוה וכנ"ל.

נמצא עכ"פ מבואר לפי"ז דכל מה ששייך לדון מצוה בשנאת הרשעים הוא לא בשנאת גופם, אלא בשנאת החטא, דאין שום ענין למצוה לשנא את גופם.

אולם מלשון החינוך נראה דאכן איכא מצוה לשנא את הרשע שנאת הלב. דהא בתחילת דבריו כתב לאסור לשנא את אחד מישראל שנאת הלב, ולבסוף כתב דבשנאת הרשעים אין איסור ומצוה לשנאתם אחר שנוכח אותם על חטאם הרבה פעמים ולא רצו לחזור בהם. ומשמע דאמאי דקאמר בתחילה דאסור לשנוא כ"א מישראל שנאת הלב קאי מש"כ בסוף דברשעים ליכא איסור ומצוה לשנאתם, ומשמע דאיכא מצוה לשנאתם שנאת הלב, מדלא חילק בין ההיתר למצוה. וצ"ב מאי מצוה איכא לשנא את הרשעים שנאת הלב.

(יב) עוד יש לדקדק בדבריו, דכתב במצות פירוק משא (מצוה פ') וז"ל: להסיר המשא מעל הבהמה שיגעה במשאה בדרך, שנאמר כי תראה חמור שונאך וגו'. והשונא זה פירושו ישראל. ואף על פי שכתוב לא תשנא את אחיך בלבבך דהיינו ישראל, אמרו חכמים שענין זה הוא כגון שראהו עובר עבירה ביחיד והתרה בו ולא חזר מותר לשנאותו וכו' עכ"ל. ולכאורה צ"ב מדוע לא הזכיר שמצוה לשנאותו, הא בגמ' בפסחים מבואר בדעת רנב"י דאכן מצוה לשנא מי שעבר עבירה פעם אחת. ול"ש לתרץ בדברי החינוך כנ"ל ברש"י וברנב"י, דהחינוך איירי במאי דקתני בגמ' בפסחים, והתם שפיר קתני מצוה, והוא נקט רק דמותר לשנאותו.

(ג) ועוד יש לדקדק מדוע גבי מצות שנאת הרשעים הזכיר את הפסוק "הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט" ולא הזכיר את הפסוק המובא בגמ' "יראת ה' שנאת רע" שממנו לומדת הגמ' מקור למצות שנאת הרשעים.

(ד) והנלע"ד בדעת החינוך. דהנה לעיל (אות ו') הבאנו את דברי התומים שסובר דאף מי שעבר עבירה פעם אחת מותר לשנאותו, דכבר בפעם אחת שעובר עבירה הוא אינו בכלל אחיך. ולדברי התומים נצטרך לומר דמש"כ בגמ' בפסחים דהרואה אחד שעבר עבירה מותר לשנאותו, היינו שנאת הלב. ומ"מ מאי דקתני בדעת רנב" דמצוה לשנאותו מדכתיב "יראת ה' שנאת רע" נוכל לומר שפיר דהכונה היא למצות שנאת החטא ולא שנאת הלב, דרנב"י בא להוסיף דהגם שמותר לשנאותו שנאת הלב, מ"מ איכא נמי מצוה לשנאותו אך לא שנאת הלב דזה אינו מצוה, אלא שנאת החטא דזהו מצוה. וכדמשמע מקרא ד"יראת ה' שנאת רע" דהמצוה היא לשנא את הרע ולא את גוף הרשע וכנ"ל (אות יא').

ולאור זאת נוכל לומר בדעת החינוך דלומד כהתומים דהעובר עבירה פעם אחת כבר יצא מכלל אחיך ומותר לשנאותו [שאינו בכלל "לא תשנא את אחיך בלבבך"]. ולפי"ז מתיישב שפיר כבר מה שהערנו למעלה (אות יב') מדוע נקט החינוך (מצוה פ') [גבי פריקת המשא מעל החמור] רק דמותר לשנא מי שעבר עבירה פעם אחת ולא נקט דמצוה לשנא, והיינו דמאחר והמצוה היא רק לשנא את החטא ולא את גוף הרשע, והחינוך איירי לענין שנאת גוף הרשע [דהרי החינוך בא לבאר איך שרי לשנא אתו ישראל הרי כתוב "לא תשנא את אחיך בלבבך", והשנאה שנאמרה בפסוק היא שנאת גוף הרשע, דכן הוא ההסבר בגמ' לפי דעת התומים, שהגמ' שואלת איך שרי לשנאותו, ומתרצת דאיירי באחד שעבר עבירה דבו לא נאמר דין לא תשנא את אחיך בלבבך. ודלא כהיראים (הנ"ל אות ג') שע"כ לומד בביאור הגמ' דהגמ' מיישבת דאיירי באחד שעבר עבירה פעם אחת ומותר לשנאותו רק שנאת החטא שבו, והיינו שנהה הנראית לעינים, ואהא קאי קרא "שנאך" דאין הכונה לשנאת הלב אלא לשנאת החטא], לכן ל"ש לכתוב למצוה לשנאותו, שהרי אין מצוה לשנא את גוף הרשע, אלא יש רק היתר לשנא אותו בלב.

(טו) והנה כתב החינוך (מצוה תס"א) וז"ל: ומרוב אזהרות אלו על המסית יש לי להבין שמותר וגם מצוה עלינו לשנאות גם כן אפילו הרשעים בשאר עבירות אחר ראותנו שהשחיתו והתעיבו מעשיהם עד שאין תקוה בהם, ולא ישמעו לקול מורים, אבל יכוזו דבריהם ולמלמדם לא יטו און, אבל להזיקם מגמת פניהם. הנה אלה רשעים שהיה דוד אומר עליהם הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט עכ"ל.

ולפי"ז גם מש"כ החינוך מצוה רל"ח דמצוה לשנא את הרשעים אחר שנוכחית אותם על חטאם הרבה פעמים ולא רצו לחזור בהם, היינו דוקא הני רשעים שהשחיתו והתעיבו מעשיהם עד שאין תקוה בהם, ושאינם שומעים לקול מורים, ומבזים דבריהם, ולא יטו און למלמדם, ומגמת פניהם היא להזיק להם. דהא לרשעים אלו כיון דוד המלך באומר

“הלא משנאיך ה’ אשנא וגו’” וכמבואר בחינוך מצוה תס”א. וקרא זה הביא החינוך ג”כ במצוה רל”ח.

ואשר ע”כ נוכל להבין שפיר מה שייך מצוה לשנא את גוף הרשעים הללו. והיינו, דהנה לעיל (אות יא’) בארנו דכל ענין המצוה בשנאת החטא הוא שיהא לאדם יראת שמים, והיינו דיכאב לו על מעשה העבירה שנעשה הנוגד לרצון ה’, וממילא יוצא מכך מציאות של שנאה כלפי הרע שנעשה. [וכאדם המכים אותו ששונא את פעולת ההכאה מתוך שפעולת ההכאה היא פעולה הנוגדת לרצונו], ושנאה זו קיימת שפיר אף כאשר הוא אוהב את חברו החוטא ואין בכך סתירה. אך כל זה הוא כאשר חברו הוא אחד שיש לו תקוה לשפר את מעשיו, דאז הרואה אותו עובר עבירה הוא אוהבו ומתוך כך הוא מוכיחו לתקן את מעשיו השנואים על הרואה מתוך היראת שמים שיש לו. אבל אם אותו אחד הוא אדם שאין לו תקוה לשפר את מעשיו, וכל מגמת פניו הוא להזיק למוכיחו, אזי איכא שפיר מצוה לשנא את גופו, והיינו דע”י ששונא את גופו הוא מתרחק ממנו, וכך יש לו לעשות כדי שלא ללמוד ממעשיו, שהרי אין להתחבר לרשעים, דהא אין זה אחד שיודע בלבו שעושה דבר לא טוב ויבא לשפר את מעשיו וממילא צריך לאהוב אותו ולהוכיחו לשפר את מעשיו, אלא זה אחד שאין לו תקוה ושפיר יש לברוח ממנו. וכאשר הוא קם נגד ה’ המצוה היא להתקוטט עמו שלא יפק זממו, וגם שאחרים לא ילמדו ממעשיו.

(טז) והשתא לפי”ז מיושב שפיר מה שהערנו למעלה (אות יא’) מאי מצוה איכא בשנאת גוף הרשעים להחינוך דמוכח מדבריו דאיכא מצוה בשנאת גופם. והיינו כהנתבאר דהחינוך איירי בכאלו שאין להם תקוה, ושפיר איכא מצוה לשנאתם בלב כדי להתרחק מהם ולא ללמוד ממעשיהם.

וכן מיושב מה שהערנו למעלה (אות יג’) מדוע החינוך לא הביא למקור למצות שנאת הרשעים את הפסוק “יראת ה’ שנאת רע” המובא בפסחים, דקרא זה איירי רק לענין שנאת הרע ולא שנאת גוף הרשע עצמו, דהסוגיא התם איירי באחד שעבר עבירה פעם אחת שאפשר עדיין להוכיחו, ואחד כזה אין מצוה לשנא את גופו, אלא אדרבה לאהבו כדי להוכיחו, רק שמתוך המצוה של יראת שמים איכא ממילא שנאת הרע שרי [וכנתבאר]. והחינוך איירי לענין רשע שאין לו תקנה [שאינו מקבל תוכחות], ורשע זה שפיר יש מצוה לשנא את גופו, וזה נלמד רק מהפסוק “הלא משנאיך ה’ אשנא ובתקומיך אתקוטט [וכנ”ל].

(יז) והשתא דאתינן להכי נוכל ליישב קושיית המנח”ח הנ”ל (אות ח’) מה שהקשה לדברי החינוך כיצד מוכח מהאי קרא ד”הלא משנאיך ה’ אשנא וגו’” דמותר לשנא את הרשעים שנאת הלב ולא רק שנאה גלויה. והיינו דלהנתבאר אין כוונת החינוך במה שהביא את הפסוק “הלא משנאיך וגו’ להביא מקור להיתר שנאת הלב ברשע, אלא רק מקור למצות שנאת רשע שאין לו תקוה. ולעולם הטעם להיתר שנאת הרשעים שנאת הלב אף שיש להם תקוה ואפשר להוכיחם הוא ממאי דקתני “לא תשנא את אחיך בלבבך”, ומשמע דכל האיסור הוא דוקא בשנאת מי שנקרא אחיך ולא מי שאינו בכלל

אחיך. ואחד שעבר עבירה אפי' פעם אחת שפיר אינו בכלל אחיך וכהתומים הנ"ל (אות ר').

וזהו מש"כ החינוך בלשונו אבל בשנאת הרשעים אין בו איסור אלא מצוה לשנאתם אחר שנוכחית אותם על חטאם הרבה פעמים ולא רצו לחזור בהן וכו', והיינו דכוונתו לומר שבשנאת הרשעים, והיינו מה שאינו בכלל אחיך - אין איסור "לא תשנא" [וכמוש"כ במצוה פ' דהרואה אחד שעבר עבירה אינו בכלל "לא תשנא את אחיך בלבבך" ושרי לשנאותו, דהא זהו גופיה תי' הגמ' בפסחים (לפי החינוך) מה שמקשה איך שייך שיהא חמור שנאך הא איכא איסור לא תשנא וגו', ותי' דאיירי באחד שעבר עבירה וכו' דבו לא נאמר איסור לא תשנא, והיינו משום דאינו בכלל אחיך], ואדרבה ברשעים שאין להם תקוה יש מצוה לשנאתם שנאמר "הלא משנאיך וגו'".

### ענף ד'

(ח) ראיתי מקשים (ס' תורת האדם לאדם ח"ד) ממאי דקתני בפסחים (קיג'ב) דהרואה דבר ערוה בחבירו מותר ומצוה לשנאותו, ומאיך הרואה דבר עבירה בחבירו חייב להוכיחו. וקשה כיצד שייך לקיים יחד ב' מצוות אלו, הלא ידוע שהתוכחה המתקבלת היא תוכחה מתוך אהבה דוקא, אבל מתוך שנאה אינה מתקבלת כלל.

(ט) ולענ"ד נראה בישב קושיא זו ע"פ הנתבאר לעיל (אות ג' ו' יא') [לפי היראים] דחלוק שנאת אדם שעבר עבירה פעם אחת דשרי לשנאותו רק שנאה הנראית לעין [דהשנאה שבו היא שנאת החטא ולא שנאת גוף האדם] מאדם שאינו הגון שמותר ומצוה לשנאותו שנאת הלב שהיא שנאה בגוף האדם, ודקדקנו זאת מלשון הפסוק "יראת ה' שנאת רע" דלא קתני שנאת רשע, והיינו דבעצם שנאת החטא שנעשה איכא יראת שמים לשונא, דשנאת החטא נובעת שפיר מאהבת ה' שכאשר האדם רואה שנעשה דבר נגד רצונו של הקב"ה אזי כואב לו דבר זה עד מאד עד כדי ששונא את אותו מעשה שנעשה.

ולפי"ז אין סתירה לאדם בזה אם נוכיחנו בזמן שאנו שונאים את מעשיו הרעים, דאדרבה להיפך הוא הענין שמתוך שאנו אוהבים אותו בלב ואכפת לנו שלא יהא לו ח"ו עוונות - אנו מוכיחים אותו על הדבר הרע שאנו שונאים אותו כ"כ, מאחר ומעשה זה הוא נגד רצון ה'.

וביותר יוצא לפי הנ"ל דב' מצוות אלו [ההוכחה מצד אחד ושנאת הרע מצד שני] לא רק שהולכות יחד אלא משלימות אחת את השניה. דאי לא היה הרואה שונא את מעשה העבירה, והיינו שהיה לו חוסר ביראת שמים שלא כואב לא כ"כ שנעשה דבר הנוגד את רצון ה' ר"ל - לא היה נותן אל ליבו להוכיח את חבירו אף שאוהבו כ"כ, משום שאינו רואה במעשה שעשה דבר שאינו טוב לחבירו. וכן אם היה האדם רק שונא את מעשה החטא של חבירו, משום שיש לו יראת שמים שכואב לו על מעשה שנעשה נגד רצון ה' ולא היה אוהב את חבירו לא היה מוכיחו, שהרי לא אכפת לו שיהא לו רע מהעבירה שעשה, אלא אדרבה כיון שהוא אוהבו לכן הוא מוכיחו וכנ"ל.

כ) אלא דעדיין צ"ב לפי דברי התומים המובא לעיל (אות ו') שלומד דמאי דקתני בפסחים דהרואה אחד שעבר עבירה מותר ומצוה לשנאותו היינו שנאת הלב. ולדבריו תחזור הקושיא הנ"ל (אות יג') כיצד שייך לקיים גם מצות תוכחה שהיא נעשית ע"י אהבת הזולת וגם מצות שנאת הרשע, דהא כאשר השנאה היא בלב ל"ש כלל לאהוב. ולענ"ד ליישב גם לדבריו, דהגם דס"ל דאף מי שעבר עבירה פעם אחת מותר לשנאותו שנאת הלב, מ"מ זהו רק לענין היתר השנאה שיש מצד שאינו בכלל אחיך, אבל לענין מצות השנאה שיש בדבר אינו מצוה בשנאת גופו של הרשע [דאין בכך שום יראת שמים וכנ"ל], אלא בשנאת החטא שעשה - שכואב שנעשה דבר נגד רצונו של הקב"ה. והיינו דמה שהגמ' אומרת בתחילה דמותר לשנאותו היינו שנאת הלב, דהא הגמ' מביאה לכך את המקור ממה שכתוב "כי תראה חמור שנאך וגו'", ומקשה דאי איירי בשונא ישראל כיצד שרי לשנאותו הא כתיב לא תשנא את אחיך בלבבך, ומתרצת דע"כ איירי באחד שעבר עבירה דשרי לשנאותו, והיינו ע"כ שנאת הלב, מדהביאה הגמ' את איסור לא תשנא וגו' דהוא שנאת הלב, ואהא קאמרה דשנאה זו שרי באחד שעבר עבירה פעם אחת. ומה שהגמ' הביאה אח"כ את דברי רנב"י דאמר דמצוה לשנאותו אין הכוונה לשנאת הלב אלא לשנאת החטא דהוה שנאה הנראית לעינים שרק מראה לו שהוא שונאו דכואב לו על העבירה שנעשתה ולא ששונאו בלב, דהרי הגמ' הביאה לכך את הפסוק "יראת ה' שנאת רע" דהיינו שנאת החטא ולא גוף האדם החוטא וכנ"ל.

ואשר ע"כ מיושב שפיר גם לפי התומים כיצד שייך לקיים גם מצות תוכחה וגם מצות שנאת הרשעים אף דס"ל דמותר לשנא את הרשעים בלב, דמ"מ מצות שנאת הרשעים שהוא שנאת החטא יכולה שפיר להתקיים בעת שמקיים מצות תוכחה, דהא שנאת החטא אינה שנאת הלב. ואדרבה רק מתוך שיש את שנאת החטא בתוספת אהבת הישראל בלב שייך לקיים את מצוות התוכחה וכנ"ל (אות יט'). ואה"נ אם הוא שונאו בלב מיד לאחר עשותו את העבירה אכן אין הוא יכול להוכיחו, אך אין זה מצוה לשנאותו בלב שנאמר דחייב לשנאותו אז בלב ומאידך חייב ג"כ להוכיחו.

### מה לי עם אלקיו?!

מצוה ר"ה, היא שצוינו להוכיח החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו במאמר התוכחה, ואין ראוי לנו שיאמר 'אחר שאני לא אחטא אם יחטא אחר זולתי מה לי עם אלקיו', זה הפך התורה, אבל אנחנו מצווים שלא נחטא ושלא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה. ואם השתדל להמרות חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו, ואע"פ שלא יצא עליו עדות וחייב עליו בדין. והוא אמרו יתעלה הוכח תוכיח את עמיתך.

ונכנס בצווי זה שנוכיח קצתנו לקצתנו כשיחטא איש ממנו לאיש ולא נטור בלבבנו ולא נחשוב לו עון, אבל נצטוינו להוכיחו במאמר עד שלא ישאר דבר בנפש...

רמב"ם ספר המצוות עשה ר"ה

---

# תנו רבנן

---

ביאורים ועיונים בהלכה

הרה"ג ר' יוסף ישראלזון שליט"א  
ראש כולל רחובות

עם פסקי חמיו מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (שנמסרו לו בעל פה)  
י"ל בשנת תשמ"ט, ומודפס כאן באדיבות המחבר שליט"א

## קונטרס קיצור הלכות

### בענין ערבות, תוכחה ואפרושי מאיסורא

#### הקדמה

- א. איתא בתנחומא (פרשת נצבים אות ב') הא דכתיב אתם נצבים היום כולכם, כולכם ערבים זה בזה. אפילו צדיק אחד ביניכם כולכם עומדים בזכותו, ולא אתם בלבד אלא כל העולם כולו בזכותו עומד שנאמר וצדיק יסוד עולם (משלי י), וכשאחד מכם חוטא כל הדור לוקה, וכן אתה מוצא בעכ"פ, הלא עכ"פ בן זרח מעל בחרם וגו'. מדת פורעניות מועטת והדור נתפס בה, מדה טובה מרובה על אחת כמה וכמה.
- ב. ובגמ' סנהדרין כז: כתיב וכשלו איש באחיו, איש בעון אחיו, מלמד שכולן ערבים זה בזה, וכשהיה בידם למחות ולא מיחו.
- ג. ובמסכת תמיד כח. תניא רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, יאהב את התוכחות, שכל זמן שהתוכחות בעולם נחת רוח באה לעולם, טובה וברכה באין לעולם, ורעה מסתלקת מן העולם, שנאמר ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב (משלי כד). ופרש"י אדם שמקבל תוכחה ינעם ונחת רוח באה לעולם עיי"ש.
- ד. כתב הגר"ח מוולאזין: עיקר בריאת האדם להועיל לאחרים, וכמו שהבורא יתברך ברא כל הבריאה מתוך רצונו להיטיב, כן חובתינו ללכת בדרכיו. ועיקר הטובה לאחרים הוא לזכותם בתורה ומצוות ולהרחיקם מדרכי היצר, וזהו החסד הגדול ביותר בעולם שאפשר לעשות לזולתו. (מובא ב"משנת רבי אהרן" ח"א עמ' ר"ג).
- ה. ועוד מובא בשמו: הנה העולם סוברים שמצות התוכחה לא נצטווה רק לדרשנים ורבנים, אבל באמת טעות היא, כי זו מצוה על כל כלל ישראל, אפילו עם הארץ שרואה בחבירו דבר מגונה חייב להוכיחו. והעיקר צריך המוכיח לכלול את עצמו ג"כ בכלל, כי אי אפשר שהמוכיח יהיה נקי, כי מי יאמר זכיתי לבי. (מובא ב"ענף יוסף" על עין יעקב מס' תמיד שם).



- ו. וכן כתב ה"פלא יועץ" (אות ת'): תוכחה היא אחת מרמ"ח מצות עשה דכתיב "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא". וזאת המצוה מוטלת על כל ישראל, לא כמו שסוברים רבים מעמי הארץ שלא נתנה מצוה זו אלא למי שהוא חכם בעירו, לא כן הדבר, אלא כל בר ישראל חייב להוכיח את חברו בראותו שעובר עבירה או שנמנע מלקיים מצוה. ויותר יגדל החיוב על שאר עמא, שדבריהם עושים פירות יותר מדברי החכם וכו'.
- ז. כתב בספר "אהבת חסד" להחפץ חיים בשם מהר"ר יהונתן: יזהר מאד במצות התוכחה, כי גדול עונש המונע מזה, ויבקש מקודם מהשם יתברך על זה שיתקבלו דבריו שיהיה באופן היאות (בסוף הספר באזהרות למהר"י ווילני).

## דיני ערבות ותוכחה

- א. במעמד הר סיני קבלו ישראל ערבות זה על זה על העבירות הנגלות, ובמעמד הר גריזים והר עיבל קבלו ערבות גם על הנסתרות. ולפיכך כל אחד ואחד מישראל נענש על כל עבירות וביטול מצוות עשה של חברו, כשהיה בידו למחות. וגם על הנסתרות שייך לומר שהיה בידו למחות באופן שהיה יכול ללמד לחברו ולשמור עליו מלחטוא. ומובא בגמ' שבועות לט. דעל עבירות של שבועת שוא ושקר נענשים קרובי המשפחה בפורענות חמורה כמו החוטא בעצמו, ועל שאר עבירות נענשים הקרובים בפורענות קלה, והטעם מפני שמחפין על החוטא.
- ב. ובמצות עשה של "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" כתב רבינו יונה: הוזהרנו בזה שלא נשא חטא בחטא חברינו בהמנענו מהוכיח אותו וכו'.
- ג. עוד כתב רבינו יונה: ולהנצל מן העונש הזה, נכון הדבר לבחור אנשי אמת ולחזות מכל העם אנשי חיל, לתתם ראשי השגחה על כל שוק ומגרש משכנותם, להשגיח על שכניהם ולהוכיחם על כל דבר פשע ולבער הרע.
- ד. והמאירי כתב: דייני ישראל וחכמייהם ומנהיגיהם צריכים הם לפשפש תמיד ולחזור ולחקור על מעשה בני עירם, ואין להם התנצלות כשיעשו הראוי על הנגלה הבא לידם, אלא צריכים לחקור ולרגל אחר הנסתרות כפי יכולתם. וכל שמתרשלים בכך הרי הכל נענשים בנסתריהם של חוטאים, שכל ישראל

- 
- א. סנהדרין כז: וברש"י שם, ובדף מ:, ובסוטה לו:, ומש"כ על ביטול מצות עשה, ממרן הגרי"ש אלישיב שליט"א.
- ב. ויקרא יט טז, רבינו יונה בשערי תשובה ש"ג אות ע"ב.
- ג. שם אות ע"ג.
- ד. מאירי סנהדרין מד. ועי' מהרש"א שם מג. ד"ה 'שלא' שכתב כן ליישב הא דאמרה הגמ' דנענשים רק בהיה בידם למחות.

- נעשו ערבים זה לזה משקבלו עליהם ברכות וקללות בגריזים ועיבל כמו שהתבאר בסוטה (לז:).
- ה. מדין ערבות חייב כל אחד לדאוג שהשני יקיים המצוות המוטלות עליו. ולכן יכול אדם להוציא את חברו בברכת המצוות אע"פ שהוא עצמו כבר יצא ידי חובתו, דכיון שחבירו לא יצא, כמי שלא יצא הוא דמי.
- ו. ומהאי טעמא נמי מי שיש לו חמץ של יהודי אחר בפקדון (אפילו אינו חייב באחריותו) חייב לבערו בזמן שהגיע זמן האיסור, כדי שלא יעבור עליו המפקיד בבל יראה.
- ז. נשים נמי ישנן בדין ערבות במה שהן מחוייבות מן התורה. ולכן במצוות שהן חייבות מה"ת יכולות להוציא אחרים אפילו אנשים, גם אחרי שהן כבר יצאו בעצמן.
- ח. חוץ מהאחריות על זולתינו מצד ערבות, איכא עוד מצות עשה של תוכחה, וכתבו הרמב"ם בספר המצוות עשין ר"ה: שלא נעזוב זולתינו מאומתינו שימרה וכו'. וביד החזקה כתב: הרואה חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. ונוהגת מצות עשה זו גם בנשים.
- ט. המוכיח את חברו לא ידבר לו קשות עד שיכלימונו. וכך אמרו חכמים (ב"מ נח:): יכול אתה מוכיחו ופניו משתנים, ת"ל ולא תשא עליו חטא. מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל, וכל שכן אם זה ברבים. ואע"פ שאין לוקין על לאו זה, עון גדול הוא, ואמרו חכמים המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא. לפיכך צריך להזהר שלא יבייש פני אדם ברבים בין גדול בין קטן, ולא יקרא לו בשם שלא יבוש ממנו אפילו כשהוא רגיל בו. ועל עון זה יורדין לגיהנום ואינם עולים, אלא יוכיחנו בסתר ובנחת ובלשון רכה. ודוקא בעבירה שבסתר יוכיחנו בסתר, אבל בעבירה שבגלוי יוכיחנו מיד כדי שלא יתחלל שם שמים.
- י. וחייב להוכיחו כמה פעמים עד שיהא קרוב להכאה או לקללה, וי"א דדי עד שינווף בו החוטא. ויש לסמוך על זה במקום שברור שלא יקבל, ומכאן ואילך
- 
- ה. ראש השנה כט. וברש"י שם, תוס' ברכות מח: ור"ן על הרי"ף שם, משנה ברורה סי' קס"ז ס"ק צ"ב.
- ו. שו"ע או"ח תמ"ג ומשנה ברורה סקי"ד, שו"ע הרב שם סעיף ז'.
- ז. כן נפסק במשנה ברורה סי' רע"א סק"ה ובשער הציון שם אות ט' (אע"פ שיש בזה מחלוקת).
- ח. רמב"ם פ"ו מדעות ה"ז, חינוך מצוה רל"ט.
- ט. רמ"א ומשנה ברורה סי' תר"ח על פי הלשון ב"שונה הלכות", ערוך השולחן או"ח קנ"ו סי' ט'.
- י. שם במשנה ברורה עפ"י הנ"ל.

אסור להוכיחו שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך. ואין חיוב תוכחה אלא במי שלבו גס בו, אבל אם היה איש אחר שאם יוכיחנו ישנאנו וינקום ממנו, אין להוכיחו, וכ"ש בדאיכא חשש סכנה שאין צריך למחות.

יא. חיוב תוכחה הוא אפילו אם העובר מזיד וברור לו שלא יקבל התוכחה. ונהי דמי שאינו מוכיח אינו נענש עבור חטאו כיון שברור לו שלא יקבלם, מ"מ מצוה להוכיחם כמה פעמים כנ"ל. ואפילו אם יש לתלות שהוא שוגג, אם הוא עובר על דבר המפורש בתורה, אמרינן דבודאי מזיד הוא וצריך להוכיחו. יב. ואם יש בידו לעונשו (או בית דין שיש בידם לעונשו) צריך לעונשו עד שיפרוש, ואם אין אפשרות לעונשו חייב עכ"פ להוכיחו מצד מצות תוכחה, אף שאין נתפס בעונו כיון שאין בידו כח להפרישו.

יג. ובדבר שאינו מפורש בתורה והעובר הוא שוגג, אם יש ספק שמא יקבלו ממנו צריך למחות אפילו במידי דרבנן. אבל אם ברור לו שלא יקבל ממנו אין מוחין בידם, אע"פ שהוא איסור דאורייתא, שלא יבואו לעשות בזדון. ואם אחזו להם מנהג גרוע להקל בפרהסיא, מקרי שגלוי לנו שלא יקבלו ואין צריך למחות אא"כ הוא מפורש בתורה.

יד. ודוקא שנתרבו הרבה שוגגין בדבר, אבל בדבר שרק מיעוטן שוגגין מצוה למחות בהם, ואף אם יבואו להיות מזידין, כדי להזהיר לאחרים שלא יכשלו ולא ילמדו מהם. (והמורה הוראות אם הזהיר את העם והם לא הוזהרו, עליו נאמר ואתה את נפשך הצלת).

טו. וכל זה ביחיד, אבל ברבים, אם יודע שלא ישמעו אליו לא יוכיח אפילו על דבר המפורש בתורה, או על עוברים במזיד, רק פעם אחת, שמא ישמעו וגם כדי שלא יהיה להם פתחון פה. ומכאן ואילך כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, מאחר שיודע שדבריו אינם נשמעים.

טז. וכל זה דוקא באלו שעוברים באקראי, אבל אלו הפורקי עול לגמרי כגון מחללי שבת בפרהסיא או אוכל נבלות להכעיס, יצאו מכלל עמיתך, ואין חייב כלל להוכיחן (ועי' מש"כ להלן אות יח). ואלו שאוכלים נבלות לתיאבון ומחללין שבת שלא בפרהסיא הסתפק המשנה ברורה.

יז. ובכל מקום שיש ספק לענין חיוב תוכחה, יש לחייב להוכיח מצד ספיקא דאורייתא לחומרא, וכמו כן באוכל נבלות לתיאבון.

יא. שם בשונה הלכות סעיף ג'.

יב. שם סעיף ג'.

יג. שם סעיף ד'.

יד. שם.

טו. שם סעיף ו'.

טז. שם סעיף ז'.

יז. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

יח. ואפילו בהני מחללי שבת בפרהסיא ואוכלי נבלות, בסתמא נמי יש להוכיחם, לפי מה שכתב בהגהות מיימוני (פ"ו מהלכות דעות) ובשו"ת מהר"ם לובלין (סי' י"ג) דדיינינן כאנוסים כל בעלי עבירה, אלא א"כ הוכיחו אותם כדין ולא קבלו תוכחה. ולפי מש"כ הגר"י מולין (מובא בסוף אהבת חסד) דאין לשנוא אפילו רשע גמור בדור הזה שאין מי שיודע להוכיח, ושמא אם היה לו מוכיח היה מקבל וטבעו הרע גרם לו עיי"ש. אמנם אם נראה לפי הענין שהנ"ל יודע חומר האיסור של חילול שבת ועובר עבירה להכעיס, כגון שנה ופירש וכיוצ"ב, אז יש לפטור מלהוכיחם.

יט. ואפילו באופן שפטורים למחות מדין תוכחה, מ"מ יש למחות במחללי שבת ועוברי עבירות בפרהסיא מצד שמירת הדת, ולמנוע פרצות בדת קדשינו, וכמו כן יש לערוך הפגנות אם זה יכול להביא לחיזוק הדת.

כ. יש עוד חיוב והוא למנוע יהודי מלחטוא, ואפילו בכח ע"י מעשה יש להפרישו מאיסור, ולכן הרואה כלאים של תורה על חבריו אפילו היה מהלך בשוק, קופץ וקורע מעליו מיד, שאין כבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה. ואפילו היה רבו או אביו, דבמקום חילול השם אין חולקים כבוד לרב, וה"ה אביו.

כא. ויש אומרים דאם היה הלוּבש שוגג אין צריך לומר לו בשוק, דמשום כבוד הבריות ישתוק ואל יפרישו משוגג עד שיגיע לביתו. ולהלכה אין לומר לשוגג בשוק.

כב. כשמפריש את חבריו מאיסור ועל ידי זה מזיק לו את ממונו (כגון שקרע לו בגד כלאים), אינו חייב לשלם. אך זה דוקא אם מה שהזיק לו היה לצורך הפרשתו מאיסור, או אפילו אם הקריעה רק הקדימה את הסרת האיסור מעליו.

כג. אפילו אם לובש הכלאים הוא שוגג ופטורין מלומר לו בשוק, מ"מ אם הזיק לו בגדו, פטור מלשלם, כיון שיש הסוברים שגם בשוגג חייב לומר לו.

כד. גם לאפרושי מאיסור דרבנן יש למחות ברבו, וה"ה באביו.

יח. [הוספת המערכת: בסתם מחללי שבת ואוכלי נבלות (סתם חילוני) יש להחמיר לומר שאינו עובר להכעיס, (או משום דהוי בגדר תינוק שנשבה וכדומה), וצריך להוכיחם, כך מסר המחבר שליט"א בע"פ]. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א, ועי' בחזו"א יו"ד סו"ס ב' דהביא מש"כ הגר"י מולין להלכה, ועי' מנחת חינוך מצוה רל"ט.

יט. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

כ. ברכות יט. ערכין טז: לפימ"ש המהרש"א שם, רמב"ם כלאים פ"י הכ"ט, שו"ע יו"ד סי' ש"ג וש"ך שם, ומש"כ ה"ה אביו, הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א, ועי' ש"ך יו"ד סי' קנ"א ו' דאפרושי מאיסור הוי חיוב דרבנן, ועי' משנה ברורה סי' שמ"ז סק"ז.

כא. רמ"א וש"ך שם, ומש"כ ולהלכה וכו' הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

כב. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

כג. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

כד. שו"ע יו"ד סי' רמ"ב, והגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

- כה. אם יש בידינו, ואפילו ביד יחיד, למנוע יהודי מלעבור עבירה או להכריחו לקיים מצוה אפילו דרבנן, חייב לעשות כן, גם במי שאינו עמיתך, והכל כנ"ל.
- כו. החיוב למנוע חבירו מלעבור עבירה, מלבד מצות תוכחה יש בזה גם מצד הלאו של "לא תעמוד על דם רעך", שלא גרע מרואה את חבירו טובע בנהר שאם לא מצילו עובר על "לא תעמוד" וכו'. וכן מצד "והשבות לו" לרבות אבידת גופו, כ"ש דאם יכול להצילו מן העבירה דהוא אבידת נפשו וגופו ר"ל, בודאי חייב להחזירו למוטב ולהצילו.
- כז. אע"ג דאיכא גם על הבן מצוה להוכיח את אביו, וכן על התלמיד לרבו, מ"מ צריך להוכיחם דרך כבוד. כגון אם ראה שאביו עבר על דברי תורה, לא יאמר לו עברת על דברי תורה, אלא יאמר לו אבא כתוב בתורה כך וכך, כאילו הוא שואל ממנו ולא כמזהירו והוא יבין מעצמו ולא יתבייש.
- כח. וכן אם ראה שרבו עובר על דברי תורה, אומר לו למדתנו רבינו כך וכך, ואפילו אם רבו עבר על מצוה דרבנן ג"כ צריך למחות בידו.
- כט. אם היה אביו רשע, מובא בשו"ע יו"ד מחלוקת המחבר והרמ"א אם חייב לכבדו. ויש להחמיר לכבדו אם הוא רשע לתיאבון (כגון סתם חילוני), אבל אם הוא רשע להכעיס, וכ"ש משומד, אין לכבדו.
- ל. כתב היערות דבש דאלו האנשים הבקיאים בדרכי התוכחה מוטל עליהם חיוב תמיד להוכיח על כל דבר חטא ועון. מדיני התוכחה חייבים להוכיח גם על דעות נפסדות כמו על חטאים.
- לא. כל יהודי שיכול ללמד תורה לאחרים ובפרט לציבור, יש לו לעשות כן, גם מצד מניעת ביטול תורה שלהם. ואם מלמדם הלכה למעשה ומורה להם הדרך אשר ילכו בה, מקיים בזה ג"כ מצות תוכחה.
- לב. אין חיוב להוציא ממון בשביל מצות תוכחה. ואפילו במקום שקיים רק חשש שהתוכחה תגרום למוכיח הפסד ממון או נזק אחר, כגון הכאה וכיוצ"ב, ג"כ אין חיוב להוכיח.

- כה. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א, ועי' ש"ך יו"ד קנ"ו סק"ו ומשנה ברורה סי' שמ"ז סק"ז ובשער הציון שם.
- כו. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א על פי המנחת חינוך סי' רל"ט.
- כז. שו"ע יו"ד סי' ר"מ סקי"א.
- כח. שם סי' רמ"ב סקכ"ב.
- כט. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.
- ל. יערות דבש ח"א דף נו, ומש"כ מדיני התוכחה וכו' הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.
- לא. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.
- לב. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א מהא דאין מחויב לסבול קללה או נזיפה וכמו"כ הוצאות, ומ"ש אפילו וכו' הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א ע"פ הרמ"א יו"ד סו"ס של"ד.

לג. והא דשיעור תוכחה הוי עד הכאה (ראה לעיל אות י'), אין הכוונה שבאמת יהיה לו נזק, אלא זה רק שיעור בדין תוכחה עד כמה חייב אדם להוכיח, ובאמת אם רואה שמאיימים עליו להכותו, כבר פטור מלהמשיך להוכיח.

לד. מי שרואה שאחד מתחיל לספר לו בגנות חברו, והוא יודע שדבריו יהיו נשמעים למספר, ואפילו רק ספק לו בזה, מחוייב מן הדין להוכיחו כדי שלא יגמור החטא, ואם מניחו לגמור סיפורו הרע על חברו, הרי הוא עובר על מצות עשה של תוכחה.

לה. ואף אם יסכים בדעתו בשעת השמיעה להוכיחו אחר שיגמור סיפורו, ג"כ שלא כדין הוא, דאיך יתכן שאדם רואה את חברו אוכל בשר חזיר ח"ו ויניחנו שיאכל על סמך שיוכיחו אח"כ. ובודאי מן הדין מחוייב להוכיחו תיכף, אולי יקבל ממנו ויפסיק מלאכול, דכל כזית וכזית שאוכל עובר על לא תעשה בפני עצמו, והוא הדין כאן כל דיבור של גנות הוא איסור בפני עצמו.

לו. אמנם לפעמים מותר לשמוע, כגון שרואה שאם יניחנו לגמור הסיפור יהיה טוב לו לברר לפני השומעים מהסיפור הזה גופו שהוא דברי הוצאת שם רע בעלמא. או לפעמים שמן הדין צריך להניחו לגמור מפני שהוא דבר שצריך לחשוש לו, וכמבואר בחפץ חיים (הל' לשון הרע כלל ו').

לז. כששומעים לשון הרע חייבים למחות ולהוכיח, אפילו אם יודע שדבריו לא יועילו, דזה נחשב איסור המפורש בתורה.

לח. גם העובר על מלאכה בשבת נחשב כמפורש בתורה ויש להוכיח על זה אפילו שלא יקבלו, דכל שהאיסור כתוב בתורה וחכמים פירשוהו, מיקרי מפורש.

לט. הא דאין להוכיח ללץ (ראה סעיף י') משום שאחרי שיצא חובת תוכחה יש כבר איסור להמשיך מצד שמכשילו בעבירת לא תשנא את אחיך בלבבך. ומ"מ על עבירות שעדיין לא הוכיחו חייב עוד להוכיחו.

מ. מי שנותן רשות לאחר להשתמש ברשותו (כגון שמשכיר לו ביתו וכיו"ב) והמקום הזה יאפשר לו לעבור בו עבירות (כגון חילול שבת וכיו"ב), אם אי אפשר לההוא להשיג מקום אחר, יש בזה משום איסור לפני עור לא תתן

לג. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

לד. חפץ חיים בפתיחה עשין ה'.

לה. שם בהג"ה.

לו. שם בהג"ה עיי"ש.

לז. חפץ חיים כלל ו' באמ"ח סק"ט.

לח. ברכי יוסף או"ח סי' שט"ז.

לט. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א על פי חו"י סי' קס"ד.

מ. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א על פי שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קפ"ג, ועי' בשו"ת כתב סופר יו"ד סי' ע"ז.

מכשול. ואם הלה יכול להשיג בלעדיו מקום אחר יש להקל. אמנם יש להוכיחו שלא יעשה ברשותו עבירות.

מא. לפי מש"כ הרמ"א (או"ח תר"ח) דאפילו יודע שהחוטא לא ישמע לו ויעבור במזיד, מ"מ חייב להוכיחו. וחזינן מהא דהחייב תוכחה הוי אפילו באופן שזה גורם לעבור איסור חמור יותר, לפי"ז יש לדון שיהיה חייב להוכיח גם באופן שקיים חשש שזה יגרום לו לעבור על עבירות נוספות.

מב. מי שמוכיח לחבירו על חילול שבת, ויש חשש שזה יגרום שאחרים יתערבו בזה (כגון המשטרה וכדומה) ויעברו עי"ז איסורים כמו חילול שבת וכיו"ב, מ"מ אין למנוע משום זה להוכיח, אם זה יכול להביא לחיזוק שמירת שבת במקום הזה.

מג. מותר להתלונן במשטרה על בעלי עבירות, אם הם יכולים למנוע מזה, אבל לפנות לערכאות (בית משפט) אין היתר רק אחרי כתב סירוב מבית דין.

מד. אין חיוב מחאה למי שמונע עצמו מלקיים הידור מצוה, אפילו על דבר שנהגו כולם להדר (כגון בנרות חנוכה וכדומה).

מה. כדי להפריש את השני מאיסור מותר למחות אפילו בבית המרחץ ובבית הכסא.

מו. כתב החזון איש: אפשר לצדד להקל בזמן הזה להגיד תוכחה ברבים ולהזכיר דברי חז"ל אף שיש פרועות ראש כנגדו, ומשום עת לעשות לה' הפרו תורתך, וגם אפשר לסמוך על דעת הר"י דכיון שאינו משים לבו מותר, עיי"ש.

## דיני חינוך קטן במצוות והפרשתו מאיסורים

כמו שיש חיוב למנוע יהודי מלחטוא (ראה סעיף כ') כמו"כ מצינו חיוב בקטן.

מו. בית דין או אנשים אחרים (חוץ מאביו ואמו) שרואים קטן העובר על איסור, אם לא הגיע לחינוך אע"פ שהוא בר הבנה, אין צריך להפרישו אפילו מאיסור דאורייתא, ואפילו מטומאת כהנים.

מא. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

מב. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

מג. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

מד. הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

מה. שו"ע או"ח סי' פ"ה סק"ב והגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א.

מו. חזו"א או"ח סו"ס טז.

מו. שו"ע או"ח סי' שמ"ג ובמשנה ברורה שם עפ"י הלשון בשונה הלכות שם סק"ד.

ואם הגיע לחינוך, אם הוא איסור דאורייתא יש להחמיר שצריכים להפרישו, אבל בדבר שאיסורו דרבנן אין מוטל להפרישו אלא על האב (עיין להלן).

מח. אסור מן התורה לשום אדם להאכיל קטן או לצוותו לאכול שום איסור (וכן לאחר שוטה), ואפילו תינוק שאינו בר הבנה כלל. וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד, כגון שיאמר לו 'הבא לי מפתח' ואפילו דרך כרמלית, דהוי כמאכילו בידיים. ואם הוא כהן אסור להכניסו לבית שהטומאה בתוכו.

מט. אפילו דברים שאסורים מדרבנן אסור להאכילם לקטן. ויש מתירין באיסורין דרבנן אם התינוק צריך לכך לצורך עצמו, אבל לצורך הגדול לחוד אסור.

נ. מצוה על האב, וי"א גם על האם, לחנך בניו ובנותיו הקטנים במצוות ואפילו במצוות דרבנן. ושיעור חינוך במצוות עשה הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידיעתו בכל דבר לפי ענינו. כגון קטן היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה, והיודע להתעטף כהלכה חייב בציצית, וכן כל כיו"ב, בין מצוות עשה של תורה בין של דברי סופרים.

נא. וכ"ש שחייב האב להפרישו מחילול שבת ומכל האיסורים בין של תורה בין של דברי סופרים, וחייב לגעור בו אפילו אין עושה על דעת אביו.

נב. ואם שמע שבנו ובתו הקטנים מדברים לשון הרע, מצוה לגעור בהם ולהפרישם מזה, וכן ממחלוקת ושקר וקללות. ובעו"ה כמה נכשלים בזה שהם מניחים לבניהם לדבר לשה"ר ורכילות ולקלל, ונעשה מורגל בזה כ"כ עד שאפילו כשגודל ושומע שיש בזה איסור גדול קשה לו לפרוש מהרגלו שהורגל בזה שנים רבות, והיה הדבר אצלו בחזקת היתר.

נג. ושיעור חינוך בלא תעשה בין של תורה בין של דברי סופרים הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול. אבל תינוק שאינו בר הבנה כלל, אין אביו מצווה למנעו בעל כרחו מלאכול מאכלות אסורות או מלחלל שבת אפילו באיסור של תורה, כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמונעו ומפרישו, וכן אם הוא כהן אין צריך להוציאו מבית שהטומאה בתוכו.

מח. שם סק"ה.

מט. שם.

נ. רמב"ם פ"ז ממאכלות אסורות הכ"ח מדכתיב חנוך לנער על פי דרכו וגו', וי"א מדכתיב כי ידעתי אשר יצוה את בניו וגו', עי' משך חכמה על הפסוק הנ"ל.

נא. שונה הלכות שם סעיף ה'.

נב. שם.

נג. שם.

נד. רמ"א יו"ד סי' פ"א סק"ז וש"ך סקכ"ו.



- נד. אע"פ שתינוק עד גיל שנתיים שלוש אין צריך להפרישו משום שאינו בר הבנה, מ"מ יש להפרישו מאכילת מאכלים אסורים מפני שזה מזיק לו בזקנותו שמטמטם הלב וגורם לו טבע רע.
- נה. ולענין חילול שבת, אם הקטן עושה לדעת אביו אפשר שיש בזה איסור דאורייתא משום לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, ואם עושה להנאת עצמו ג"כ אביו מצווה לחנכו ולגעור בו ולהפרישו.
- נו. באיסור דאורייתא אם האב לא הפרישו, בית דין מוחין ביד האב להפרישו, ובאיסור דרבנן אין בית דין מוחין בידו. ולפעמים אין צריך להפרישו באיסור דרבנן ומותר אף ליתן לו לכתחילה, דהיינו כשצריך לכך, כגון רחיצה וסיכה ביום הכיפורים.
- נז. קטן שגנב או שהזיק, ראוי לבית דין להכותו שלא ירגיל בכך. וכן חבלה וביוש וכל דבר שבין אדם לחבירו בית דין מצויין להפרישו שלא יארע תקלה על ידו, אבל אין צריך לשלם אם אין הגניבה בעין. וכל זה מדינא, אבל לפני משורת הדין בין שחבל בו בגופו או שהזיק לו בממונו, ואפילו הזיקו רק בגרמי, צריך לשלם לו.
- נח. מדרכי החינוך הוא גם כשהאב מקיים מצוה יעשנה בפני בנו וילמדנו איך לקיים המצוה.
- נט. מוטל על ההורים להרגיל את בניהם לדברים שבקדושה ולחנכם ליראת שמים ומדות טובות.
- ס. ותמיד תהיה תפילת האב והאם שגורה בפיהם להתפלל על בניהם שיהיו לומדי תורה וצדיקים ובעלי מידות טובות.

### ימשיל לו משלים

"וחייב המוכיח להוכיח בדבריו כפי מדותיו של הנוכח, אם הוא נוח יוכיחנו בנחת, ואם הוא קשה יוכיח אותו כנגד מדותיו, וימשיל לו משלים, ויביא לו ראיה להשב דעתו אל רצונו".

ספר חסידים אות ה'

- נה. שם. נו. שם סעיף ד'. נו. שם סעיף ה'.
- נח. של"ה שער האותיות אות צ"א.
- נט. של"ה בפתחה.
- ס. משנה ברורה סי' שמ"ז סק"י.

הרה"ג ר' אברהם ויינפלד זצ"ל  
מח"ס "לב אברהם", "שובה ישראל" ועוד

## מצות אהבת הגר לדעת הרמב"ם

הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ר"ו ר"ז) מונה ב' מצוות: א) היא שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו וכו' והוא אמרו ית' ואהבת לרעך כמוך, ב) היא שצונו לאהוב את הגרים והוא אמרו ית' ואהבתם את הגר. ויש לחקור אם המצוה השניה אהבת הגר מוסיפה בכמות האהבה או שאינה אלא מ"ע יתירה לחזק הדבר שאם אינו אוהבו עובר בב' עשין אבל בעצם האהבה אין נפק"מ בין גר לישראל דמה שייך לאוהבו יותר ממנו.

וראיתי בספר המצוות לרס"ג בביאור הגרי"פ פערלא ז"ל (סוף עשה י"ט) שכ' וז"ל: והנה הבה"ג והרמב"ם מנו ג"כ עשה דואהבתם את הגר אבל רבינו הגאון ז"ל לא מנה עשה זו... וכבר נתבאר אצלינו דרכו של רבינו הגאון ז"ל שלא למנות בכל כיוצא בזה אלא עשה אחת בלבד, היינו אותה עשה שכוללת הכל, ולכן לא מנה בזה אלא עשה דואהבת לרעך כמוך שכוללת הכל האזרח והגר, והשמיט עשה דאהבת הגר שלא באה אלא לחזק בעלמא ולהגדיל שכרה ואין כאן מצוה חדשה בפני עצמה וכו' עכ"ל.

והנה אלה הפוסקים שלא מנו מצות אהבת הגר למצות עשה בפני עצמה בודאי הנכון אתו שדעתם שאין כאן מצוה חדשה אלא לחזק המצוה כנ"ל.

אבל בשיטת הרמב"ם דבריו תמוהים מאד. דהרי המעיין ימצא שדעתו שיש מצוה חדשה מיוחדת באהבת הגר, דז"ל בסה"מ:

"היא שצונו לאהוב את הגרים והוא אמרו ית' ואהבתם את הגר, ואע"פ שהוא נכנס בזה עם ישראל באמרו ואהבת לרעך כמוך לפי שזה הגר גר צדק, אבל מפני שנכנס בתורתנו הוסיף הא-ל אהבה על אהבתו וייחד לו מצוה נוספת... ואיני יודע אחד ממי שמנה המצות שסכל זה, וברוב המדרשות בארו שהא-ל צונו על הגר כמו שצונו על עצמו, אמר ואהבת את ה' אלקיך ואמר ואהבתם את הגר, עכ"ל.

הרי דמפורש יוצא מלשון קדשו שהוסיף הא-ל אהבה. והיינו שיש כאן תוספת באהבה ולא רק תוספת באזהרה, והבן. וכן מה שסיים שצונו על הגר כמו שצונו על עצמו, גם זה מראה שיש כאן מהות אהבה אחרת מאהבת כל אדם מישראל, שאהבת כל אדם מישראל לא הוקשה לאהבת המקום ב"ה, ואהבת הגר הוקשה לאהבת השי"ת. וכן מש"כ במשנה תורה (הל' דעות פ"ו ה"ד) צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת עצמו וכו' עיי"ש. כל זה מראה בעליל שזה ביאורו במ"ע החדשה של אהבת הגר ולא רק הכפלת העשה כנ"ל.

אך צריך ביאור מה המיוחד במ"ע זו דאהבת גרים, דלכאורה מה יוכל להיות יותר מואהבת לרעך כמוך? ובדרך צחות אמרתי עפ"י מש"כ רש"י עה"פ (במדבר י לא) והיית לנו לעינים וז"ל: "שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו שנאמר ואהבתם את הגר" עכ"ל. ויל"פ דבמצות ואהבת לרעך כמוך היינו לאהוב חבירו בשוה לו, היינו למשל יד חבירו כידו רגל חבירו כרגלו וכיו"ב. אבל הלא האיברי האדם אין כולן שווין בחביבות דהרי גלגל העין חביב על האדם יותר מיד ורגל, והראיה שבבוא איזה חיה נגדו הוא מגין על עינו בידו. וממילא באהבת ישראל אין צריך שיאהב יד חבירו כעין של עצמו שהרי זה יותר מכמוך כמובן, אבל התוספת באהבת גרים הוא 'והיית לנו לעינים' היינו שכל גופו יהיה חשוב לנו כמו עינים. וזה שפ"י רש"י שתהא חביב עלינו כגלגל עינינו שנא' ואהבתם את הגר, רצ"ל שזה התוספת שנתחדש לנו במ"ע המיוחדת של ואהבתם את הגר שכל כולו נחשב בעינינו כמו גלגל עינינו וזה הוה יותר מכמוך, והבן.

אולם כל זה לחידודא בדרך כל פטטיא דאורייתא טבין אינון, אבל לקושטא דמילתא זה אינו. דבאמת אין מצות ואהבת לרעך כמוך מתפרשת לאהוב גוף חבירו כגופו, דהא אדרבא קי"ל חיין קודמין, אלא לעשות לטובת חבירו מה שרוצה שיעשו לו. ע"כ צריכים אנו לבאר מהו החילוק בין מ"ע דואהבת לרעך כמוך למ"ע דואהבתם את הגר.

ואחר העיון נ"ל, דהמעיינן בלשון הרמב"ם בספר המצוות ובספר הי"ד יראה ברור שהרמב"ם מפרש למ"ע דואהבת לרעך כמוך לא הרגשת אהבה בלב אלא עשיית מעשים טובים לטובת חבירו. וז"ל בסה"מ: היא שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו ושתהיה אהבתו וחמלתו לאחיו כאהבתו וחמלתו לעצמו בממונו ובגופו וכל מה שיהיה ברשותו או ירצה אותו... ארצה אני לו כמוהו עכ"ל. וכן כתב בפ"ו מהל' דעות ה"ג: מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנא' ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו וכו'. וכן כתב בפ"ד מהל' אבל ה"א: מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבליים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים וכו' ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, ואע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים - עשה אותן לאחיך בתורה ובמצוות, עכ"ל.

חזינן מכל זה שהרמב"ם מגדיר עיקר מצות ואהבת לרעך כמוך בעשיית מעשים טובים ולא בהרגשת אהבה בתוך הלב. משא"כ במצות אהבת הגר שכתב דהוסיף הכתוב אהבה על אהבתו לא מזכיר שום מעשה מפעולות טובות עבורו רק מדמה מצות אהבתו לאהבת המקום ית', ובאהבת ה' הרי בין בסה"מ (מצוה ג') ובין בספר הי"ד (פ"ב מהל' יסודי התורה ה"ב) הגדיר רק הרגשת אהבתו ית' בלב ולא במעשי מצוות עיי"ש. וא"כ אם מדמים מצות אהבת הגר לאהבת השי"ת אז זהו ההוספה, שעלינו להרגיש אהבה ולא רק לעשות מעשים טובים לטובתו, וז"ב.

ולפי מש"כ יהיה מתורץ היטב דברי תשובת הרמב"ם (בסוף הי"ד ח"א בהוצאת שולזינגר סי' י"ג, ובשו"ת הרמב"ם הוצ' בלוי סי' תמ"ח) שכתב וז"ל:

דע שחובה שחייבתנו התורה על הגרים גדולה היא, על האב ועל האם נצטוינו בכבוד ומורא, על הנביאים לשמוע להם, ואפשר שיכבד אדם ויירא וישמע ממי שאינו אוהבו, ועל הגרים ציונו באהבה רבה המסורה ללב, ואהבתם את הגר וכו', כמו שצונו לאהוב את שמו ואהבת את ה' אלקיך וכו' עיי"ש דבריו הנעימים.

הנהגה לכאורה דבריו תמוהים וכי שכח על מ"ע דואהבת לרעך כמוך הנהגה בכל אישי ישראל ובודאי גם באביו ואמו ובנביא וא"כ במה איפה גדולה מצות אהבת הגר. אבל לפי הנ"ל א"ש מאד, דמצות אהבת רעים בישראל אינה מתחייבת אלא מעשים של אהבה כנ"ל, ואפילו לגבי אביו ואמו והנביא כבר אפשר לקיים המצוה לגביהם לכבדם וליירא ולשמוע בקולם בלי הרגשת אהבה, אבל בגר נוסף מצוה שצונו לאהוב אותם באהבה רבה המסורה ללב, היינו הרגשת אהבה כמו שצונו לאהוב את שמו ית' שזה ג"כ הרגשת אהבה בלב כנ"ל.

והשי"ת יזכנו לאהבתו לשמור ולעשות ולקיים ככל הכתוב לחיים לעיל בספר ומבשרי אחזה אלקי עד זקנה ושיבה אכיר.

### הוכח תוכיח — אך אדם כעסן פטור

... אבל ראוי שתדע, שכך קבלתי מרבתי, ובפרט מאדמו"ר מהור"ח מוואלאזין נ"ע, שבזמן הזה, קשות אינם נשמעים, ורק בדברים רכים וטובים, ומי שאין טבעו לדבר רכות ותיכף יכעוס על עושי עול - ובפרט כשלא ישמע לו - אזי הוא פטור ממצות התוכחה. ואני קודם ששמעתי קיימתיה מסברא ועל פי הנסיון כל משך שבתי על כסא הרבנות. אם לא לפעמים שידעתי בבירור שלא יועיל רק ע"י זריקת מרה, הייתי מראה כעס ולא מלבי, ות"ל עלתה בידאי!

והדברים ארוכים בזה לתרץ המקומות בש"ס שבמושכל ראשון סותר זה, שלכן כתבתי בהקדמה שאיני רק כמייעץ. לכן לא תשאל ממני שום ראייה רק זה תדע שדברי המועטים הם אחר העיון ושימוש ת"ח צדיקים מפורסמים ועפ"י הנסיון. (ואתנא סימנא: 'לא בסבי טעמא' והיינו שלא תשאל ממנו טעם לדבריו). וכאשר תקיים עצתי בס"ד, אזי תהיה כחכם מבין מדעתו שכן הוא האמת.

**"מנחת שמואל", להר"ר שמואל זצ"ל אב"ד דאליהנוב, עמ' ל"ג**  
 "עצה ותושיה ברכה ומרפה בכנפיה לכל הבא לגשת אל הקודש". חברון תרט"ז  
 תלמיד הגר"ח מוואלאזין זצ"ל

דברי הגר"ח אלו נעתקו בקיצור ב"כתר ראש" (ארחות חיים) אות קמ"ג עיי"ש, והשווה עם דברי "ארחות צדיקים" שער הכעס: "כמו שאין הכעסן מקבל תוכחה מאחרים כך אינו יכול להוכיח את אחרים... אבל אם תוכיח את חברך מתחילה בקול רעש ובזעם ותבייש אותו, אז תקבל עליו חטא, ואותו חבר לא יקבל תוכחה ממך..."

הרה"ג ר' אברהם ויינפלד זצ"ל  
מח"ס "לב אברהם", "שובה ישראל" ועוד

## אמירת שקר להכחיש שמועת לשון הרע שהופצה על ידו

תמצית המאמר: (מאת המערכת)

- א. מותר ומצוה להכחיש שמועה של לשון הרע שהופץ על ידו כדי למנוע הפצתו ברבים.
- ב. צע"ג במובא בשו"ת הרמ"א שמותר לעבור על איסור דאורייתא של מוציא שם רע בכדי להשקיט מחלוקת ולמען השלום, ונראה שאין זה מדברי הרמ"א (וחסר סוף הענין ואין בו חתימה) אלא של 'שואל' אלמוני ולא קיי"ל כן.
- ג. כל איסורי התורה של בין אדם לחבירו נוהגים רק באנשים חיים ולא במתים, ורק משום חרם הקדמונים אסרו להוציא ש"ר על המתים.

ב"ה, יום ב' לסדר שלח תשד"מ לפ"ק,

שלום וכט"ס למע"כ הרב ר' צבי דוב אברהם שליט"א, הרב דקהל  
קדושת לוי פה ק"ק מאנסי יצ"ו, אחדשה"ט,

הנני ע"ד שאלתו באחד שחטא ואמר על איזה אדם לשון הרע, ואח"כ נתעורר על חטאו ומתחרט, אך דא עקא שהשומע מלבד שעבר על איסור קבלת לשה"ר הוא מפיץ לה"ר זה ברבים בשם אומרו, ע"כ מסתפק מע"כ אם רשאי להכחיש את מפיץ הדברים בשמו ולומר להד"מ היינו לשקר בכדי למנוע הפצת הלה"ר ברבים.

**תשובה:** מראשית כזאת הודעתי דלענ"ד לא מיבעיא דרשאי אלא אף מצוה קעבד. דהנה בס' שערי תשובה האריך בענין ארבע כתות שאין מקבלין פני השכינה (סוטה מב.) ובתוכם כת שקרים דכתיב דובר שקרים לא יכון נגד עיני, וחילק את השקרנים לתשעה חלקים אשר לא ראי זה כראי זה לחומר האיסור, וכותב שם (אות קפ"א) וז"ל: החלק הרביעי המשקר בסיפור הדברים אשר שמע ומחליף קצתם במתכוין ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו, אבל כה משפטו מאהבתו שקר מדבר צדק סלה... וזה החלק התירוהו לקיים מצוות ודרישת טובה ושלום ואמרו (כתובות יז) כי מותר לשבח הכלה לפני החתן ולאמר שהיא נאה וחסודה אע"פ שאינה כן, ואמרו (יבמות סה) מותר לשנות בדברי שלום שנאמר אביך צוה לפני מותו לאמר, עכ"ל.

ועיין שם גם בחלק התשיעי (סי' קפ"ו) שאם ימצאו כמעט הנאה בשקרותם אין עונשם כעונש המשקרים ללא דבר אשר זכרנו ענינים בחלק הרביעי.

והנה אם גם בחלק הרביעי אשר הוא חמור יותר כיון שאין לו תועלת מזה ומ"מ מתיר זה מפני דרכי שלום, והיינו אף באופן שהוא לא גרם המחלוקת, עכ"ז מותר כלשון קדשו של רבינו יונה "לקיים מצוות ודרישת שלום", והוסיף בזה על לשון חז"ל שאמרו 'דברי שלום' והוא כתב 'לקיים מצוות' היינו בשביל כל דבר מצוה, וכש"כ בחלק התשיעי דקל יותר שמשקר בשביל איזה תועלת, בודאי כאן שמחוייב לתקן האיסור לשה"ר אשר דיבר ולסתום הבור אשר כרה, וזה לו תועלת עצום ונורא להציל נפשו מאיסור חמור מאד – ודאי שמותר ומצוה לשנות. והלא הדברים ק"ו, אם מותר לשנות מפני השלום במקום שלא הוא גורם המחלוקת, עאכ"כ במקום שהוא חטא ודיבר לשה"ר על חבירו. ומצאתי בספר חסידים (אות תרמ"ב) שכתב וז"ל: "כול אדם לשקר כדי שלא יתבייש חבירו וכו' שמואל הקטן אמר אני הוא שעליתי שלא ברשות כדי שלא להלבין פני אחר" וכו' עיי"ש, והוא מגמרא סנהדרין דף יא.

וראיתי בשו"ת הרמ"א (סי' י"א) שהאריך שם בענין שמותר לשנות מפני דרכי שלום ומוסיף שם חידוש גדול וז"ל:

כתב התנצלות בענין מעשה שנעשה בשנות טעמים מפני רדיפת שלום, יבינו הקורא בעצמו מתוך דברי ענין ההתנצלות בעצמו.

גרסינן ביבמות (סה:...) מותר לשנות בדבר שלום... תו גרסינן במכות (יא.) ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, כל העולם כולו כ"ש...

למדנו מכאן דמותר לשנות מפני השלום ומותר לעבור על מדבר שקר תרחק, גם דוחה לא תעשה שבתורה שהוא 'לא תעשון כן לה' אלקיכם' שהוא אוהרה למוחק השם... וא"כ אומר שה"ה שדוחה לאו של מוציא שם רע, **דמותר להוציא שם רע אם כוונתו לשמים ולתכלית טוב כדי לעשות שלום**, ע"ד שאמרו בנוזר פרק מי שאמר הריני נזיר (כג:...) גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה וראיה מיעל וכו', וק"ו הוא מסוטה שאמרה תורה לעבור ל"ת בשביל הבאת שלום בין איש לאשתו כ"ש בין שארית ישראל המפוזרין... שעת לעשות לה' להפיר תורתו כדי להביא שלום על ישראל ולהסיר מביניהם דברי ריבות וקטטות...

ואל יתהלל המתהלל לומר דלא דמי להא, אלא להא דאמרין פרק בתרא דיומא (דף פג:...) עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר ושבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר וכו' ואם כן יאמר נמי דלא עדיף השלום מיוה"כ ואינו דוחה אלא עבירות שבין אדם למקום אבל עבירות שבין אדם לחבירו אינו דוחה, זה אינו כלום וראיה מהא דגרסינן פ"ק דסוטה (ו.) ואומרים לה בתי הרבה יין עושה וכו' עד עשי למען

1. הערת המערכת: בענין הרקע של תשובה זו עיין בהוצאת שו"ת הרמ"א להרב אשר זיו (ירושלים תשל"א) עמ' נ"ו הערה 64 שכתב: "אין לדעת למי או לאיזה קהילה מכוונת תשובה זו אבל קרוב הדבר לומר שהכוונה פה היא לקהילת פראג העתיקה שהיתה שארית הפליטה למדינת פיהם ועמדה מפני סכנת גירוש מחמת המחלוקת הרבים בהם, ובייחוד בעניני בחירת ראשים ומנהיגים."

שמו הגדול הנכתב בקדושה וכו' ואומרים לפניו דברים שאינה כדאית לשומען היא וכל משפחת בית אביה וכו'. ובגמ' על אותה משנה מאי היא ומפרש שאומרים לפניו מעשה כתובים הראשונים, יהודה הודה ולא בוש, ראובן הודה וכו', ובסמ"ג ובמשנה תורה שחבר הרמב"ם (הל' סוטה פ"ג) 'ואומרים לפניו מעשה ראובן כפשוטו'. והנה קי"ל (אצ"ל: ק"ל) על זה הרי אמרו ז"ל פרק במה בהמה (דף זה:): כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, גם אמרו במגילה פרק הקורא את המגילה במשנה (כה) מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם, ופירש אדון המפרשים רש"י ז"ל משום גנותו, וא"כ קשה וכי מפני הטמאה הזאת שלא תשתה ותמות ובודאי אינה כדאי לשמוע נוציא לשון הרע על ראובן הצדיק ונאמר שחטא ונכחיש המקרא שנאמר ומעיד עליה שלא חטא שנאמר ויהיו בני יעקב שנים עשר ואמרו ז"ל (שבת נב:): מלמד שכולם צדיקים ושום אחד חטא ראובן. ואלא על כרחך לומר שהטעם הוא כדי שלא ימחק השם הנכתב בקדושה ובטהרה כמו שאמרין עשי לשמו הגדול שלא ימחה על המים וכו'.

והנה מעתה נדון ק"ו בנדון דידן, ומה מחיקת השם יתעלה שנדחה מפני השלום אפ"ה דוחה הוצאת לעז על בני אדם הכשרים, הבאת שלום שדוחה מחיקת השם אינו דין שידחה הוצאת שם רע. ואם בהבאת שלום בין איש לאשתו כך על אחת כמה וכמה הבאת שלום שבין משפחה ועיר וכוך. ומהשתא ליכא למיפרך ולומר מה להתם [- סוטה] שכן אינה דוחה אלא עבירה שהיא רע לשמים לחוד אבל עבירה שהוא רע לבריות ולשמים שמא אינו דוחה, דזה אינו דהרי אפילו מחיקת השם דוחה אותו הבאת שלום על אחת כמה וכמה, וק"ל [וקל להבין] על מי שבקי בדרכי של ק"ו ומידותיו, דתו ליכא למיפרך על ק"ו זה ואודותיו וכו', עכ"ל.

העתקתי קצת מדבריו כי מלמדים אותנו עד היכן הדברים מגיעים לבקש שלום ולרדוף אחריו אפילו אם הוצרך לדחות איסורים.

אבל לא אכחד תחת לשוני שדברי התשובה הזאת פליאה היא בעיני ולא זכיתי להבינה. ראשית כל, מש"כ שמוטר למחוק שם בשביל השלום, לענ"ד זה אינו דקיי"ל לא דרשינן טעמא דקרא, וזה גזירת הכתוב בסוטה דמצוה בכך למחוק את השם ואין הכהן עובר על לאו כלל אלא עושה מצות התורה. והא דאיתא בגמרא (מכות יא.) 'שבשעה שכרה דוד השיתין קפא תהומא ובעי למשטפיה לעלמא אמר להו מהו לכתוב שם אחספא ומשדא בתהומא דליקו אדוכתיה... נשא אחיתופל ק"ו בעצמו אמר ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, כל העולם כולו לא כל שכן, אשר לפי פשיטות המאמר נראה שמחיקת השם בסוטה מטעם דחוייה קאתינן עלה, אבל האמת בלא"ה כל המאמר הנ"ל כולו מוקשה כאשר האריכו המפרשים, דמה צורך ללמוד ק"ו להתיר לאו בשביל פיקוח נפש, וכן הקשו הלא לא הוי אלא גרמא דמותר במחיקת השם כדאיתא בגמ' (שבת קכ:): מי שהיה שם כתוב על בשרו ונזדמנה לו טבילה של מצוה יורד וטובל ובלבד שלא ישפוש דאמר קרא לא תעשון כן לה' אלקיכם עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי עיי"ש.

והנכון אשר ראיתי בספר "שיח יצחק" שדוד המלך ידע מעצמו הדין שמותר לכתוב השם ולהשליכו לתהום, אלא שנמנע להורות הלכה בפני רבו, ע"כ שאל מאחיתופל, והוא לא ענהו מן הטעם האמיתי לפי ההלכה כמו שאמרו בגמ' (סנהדרין קו): דאחיתופל לא הוי סלקא ליה שמעתתא אליבא דהילכתא וע"כ הוזקק לשאת ק"ו ממחיקת השם במגילת סוטה. ואחר ששמע דוד מפיו להתיר נהג כן עפ"י הנימוק שעמו משום שאינו אלא גרמא עיי"ש וכן כתב בספר "יד דוד". עכ"פ מבואר דטעמו של אחיתופל בק"ו ממחיקת השם אינו הטעם האמיתי והוא בגדר טעם של אגדה על דבר שיסוד התיירו עפ"י ההלכה וכמו שכ' רש"י (שבת ל: ד"ה מוטב תכבה נרו) וז"ל: 'לאו מהכא יליף חילול שבת, דפיקוח נפש נפקא לן מוחי בהם ולא שימות בהם, אלא להטעימן הדבר באגדה המושכת את הלב לפי שהיו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ והיו צריכין הדרשנין למשוך את לבבם'.

ולצורך הבאת שלום בודאי קשה להתיר מק"ו דסוטה דשאני התם דמצותה בכך ואין לנו מצות עשה מן התורה לעשות שלום בין בני אדם וקרא דבקש שלום וכו' דברי קבלה היא, ואין לרדן מדין עשה דוחה ל"ת. ואף שבודאי נכללת במצות ואהבת לרעך כמוך כמו כל עניני גמ"ח כמבואר ברמב"ם (הל' אבל פ"ד הי"א) וכן מפורש בסמ"ק (סי' ח') וז"ל: 'לאהוב את חברו דכתיב ואהבת לרעך כמוך ובכלל זה הבאת שלום שבין אדם לחברו' וכו', אבל לא מצינו בשום מקום שמצות ואהבת לרעך כמוך תדחה שום לאו בתורה, והטעם באמת לזה דאף שזו מצוה גדולה והיא כלל גדול בתורה, מ"מ כיון שאינה אלא לטובת חברו הו"ל בכלל הא דאמרו (כתובות מ.) 'אבל הכא אי אמרה לא בעינא מי איתיה לעשה כללי עיי"ש'.

וכן מה שמתיר להוציא שם רע – שזה איסור דאורייתא – בשביל הבאת שלום, הוא תמוה מאד, דאי אפשר לדחות לאו דאורייתא כנ"ל, אם לא משום גדר 'גדולה עבירה לשמה', אבל לענ"ד זה לא ניתן להורות אלא שאם עשה כן וקמי שמיא גליא שהיתה עבירה לשמה אז מקבל שכר.

ומה שהביא ראיה מה דמוציאין שם רע על ראובן לומר שחטא כדי למנוע מחיקת השם ואף שמחיקת השם נדחה מפני השלום כנ"ל – מלבד מה שכתבתי לעיל שבאמת מחיקת השם לא נדחה מפני השלום, לבד מן דין הלא הוצאת שם רע על ראובן בודאי לא הוי איסור דאורייתא דעל המתים אינו אלא חרם הקדמונים כמבואר בפוסקים וכ"ה בשו"ע או"ח סי' תר"ו ס"ג 'תקנת קדמונינו וחרם שלא להוציא שם רע על המתים', וא"כ אי אפשר ללמוד מהוצאת שם רע על המת דקיל על היתר הוצאת שם רע על החי דחמור.

ואף שראיתי בספר "גשר החיים" (ח"א פ"ה אות ג') שהראב"ה מביא ממדרש תנחומא שגדול עון חירוף מת יותר מן החי, מ"מ להלכה מסיק דבודאי האיסור בחי חמור יותר. ואעתיק קצת מלשונו: "בירושלמי (מו"ק פ"ג א') המבזה את הזקן אפילו אחר מיתה צריך נידוי, וכתב ראב"ה על מו"ק (מקצי נרדמים תקצ"ה) על זה, אע"ג דאמר הכא 'אפילו לאחר מיתה' משמע דכ"ש בחייהם, אולם במדרש רבי תנחומא מבואר שגדול עון חירוף מת יותר מן החי שהרי נענש על שאמר 'והנה קמתם תחת אבותיכם' תרבות אנשים חטאים' וא"ל הקב"ה אני אמרתי עליהם ואתה אמרת לאבותיהם (עיי' תנחומא ואתחנן ס"ו ה-מערכת). ומסיים שם שנהגו הקדמונים לומר חרם שלא להזכיר לרעה את שוכני עפר.



ועד"ז כתבו המרדכי והב"י ובשו"ע (או"ח תר"ו ג) תקנת הקדמונים בחרם שלא להוציא שם רע על המתים. וכו'. אמנם ודאי מסתבר שגדול כבוד הבריות וצערם ועלבונם של החיים יותר משל מתים (ובכלל אין כל כך הוכחה ממדרש תנחומא שכבוד מתים גדול יותר דאפ"ל שה"ק שגדול כבוד 'האבות' יותר). גם לדעת הראב"א י"ל שלכן החמירו יותר בביזוי מת משום שאין בכוחו למחות ויש בו יותר בחינת לועג לרש וכו', עכ"ל גשר החיים.

הנה מלבד מה שחילוק בין כבוד האבות לשאר מתים וכן שיש צד חמור בביזוי המת באשר אין בכחו למחות, אבל בעצם האיסור נראה ברור שכל דיני מוציא שם רע ולשון הרע רכילות ואונאת דברים אינם נוהגים מן התורה אלא לחיים ולא למתים.

ולענ"ד ברור הדבר דכל מצוות שבין אדם לחבירו כגון מ"ע דואהבת לרעך כמוך ול"ת דלא תשנא וגו' אינו נוהג אלא לגבי חבירו בעודו חי ולא במותו, דאז שוב לא הוי בכלל אחיך בתורה ובמצוות וכהא דמכות (ה:): במשנה כאשר זמם לעשות לאחיו ועדיין אחיו קיים עיי"ש. ומש"כ הרמב"ם (פי"ד הל' אבל ה"א) הוצאת המת וקבורתו בכלל ואהבת לרעך כמוך על כרחך הכוונה במה שמשתדל עם קרובי המת ומשתתף עמהם במצוותם, אבל לא לגבי המת עצמו. ושו"מ בספר "לב אמת" על סדר המילות (דף יד ד"ה והנ"ל) עיי"ש וז"פ.

וא"כ הק"ו הנ"ל בתשובת הרמ"א להתיר הוצאת שם רע על החיים מראובן, ק"ו פריכא הוא כנ"ל. ובאמת חסר בתשובה הנ"ל שם הסיום והחתימה, וכנראה שאינה של הרמ"א אלא של השואל עיי"ש.

אמנם מה שהתירו לשנות מפני דרכי שלום דודאי לא הוי מטעם דחוויה כי כאמור אין בדינו לדחות איסורים מפני דרכי שלום, והראיה שהוצרכו ללמוד כן מקרא, אלא ע"כ צ"ל דמאחר שכונת האומרו היה שבביל השלום אין זה בכלל איסור השקר. ולא מיבעיא לדעת רוב הפוסקים ה"ה הרס"ג הרמב"ם הרמב"ן והחינוך שלא מנו להא דמדבר שקר תרחק או הן שלך צדק בין המצוות דס"ל דאין זה איסורא דאורייתא, ועי' בספר המצוות לרס"ג (עשה כב) שהאריך הגרי"פ בזה בדברים נכונים, א"כ בודאי למען השלום אינו בכלל האיסור כלל וכמו שכתב הר' יונה הנ"ל. אלא אפילו הרשב"ץ (עשין אות נט) דס"ל שיש באמירת שקר עשה דאורייתא מדבר שקר תרחק, מ"מ ע"כ לומר שבשביל שלום הותרה ולא בגדר שמצות הבאת שלום דוחה האיסור דנילף מכאן לשאר איסורים, והבן.

ועי' בשו"ת תורה לשמה (סי' שע"א) שכ' לענין בת המורדת בד"ת ותובעת ירושה מנחלת אביה בערכאות של עכו"ם במקום שיש בנים יורשים אי מותר לעשות שטר צואה או מתנה בשקר מפי האב על הבנים או שיש בזה משום מדבר שקר תרחק, ומסיק להיתרה כי לאו דוקא לשנות משום דרכי שלום התיירו וזה עדיף להקים דגל התורה, וכן לומר שקר כדי שבני אדם לא יהרהרו ויוציאו לעז אחר בית דין הכל בכלל דרכי שלום הוא עיי"ש ותבין גם לענינינו.

נחזור לענינינו דבנידון דידן שהוא גרם המכשול וסיפר לשון הרע בודאי מצוה לתקן כל מה דאפשר להכחיש דבריו הראשונים כנ"ל. ומי שחותרו אמת ינחנו בדרך אמת, ושלום על ישראל.

הרב רפאל ויליגר  
ירושלים

## מדבר שקר תרחק

- א. כשהותר לשנות, על אלו תנאים צריכים להקפיד?  
 ב. ההותר לשנות כדי שיתרמו יותר לצדקה?  
 ג. ההותר לשנות לאפרושי נפשיה מאיסורא, או לאפרושי חבירו?  
 ד. אילו איסורים עלול לעבור מי שאינו זהיר לדבר רק דבורי אמת?

### א. כשהותר לשנות, על אלו תנאים צריכים להקפיד?

כתוב במדרש (ראה ראשית חכמה שער הקדושה): "אמר רב הונא: מצינו שלא גלו ישראל מארצם, אלא על זה שעברו על הפסוק (שמות כ"ג) מדבר שקר תרחק". וכתב על כך המסילת ישרים (פרק י"א): "ותראה שלא אמר משקר תשמר, אלא מדבר שקר תרחק, להעיר אותנו על ההרחק הגדול והבריחה הרבה שצריך לברוח מזה". והנה מצאנו בתורה ובחז"ל שפעמים והותר לשנות, וכגון מה שאמרו (במ. כג ע"ב): "בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילהו" וכו'. וכן ביבמות (דף סה ע"ב) מובא: "מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום. ר' נתן אומר מצוה" וכו', וכיוצא באלו מאמרים\*.

והנה אף שהותר באלו המקרים לשנות, מה מאוד צריך להזהר בהיתר הזה שלא יחסרו בו כל חמשת התנאים (ההגבלות), אשר בס"ד נבארם. ויש להקפיד על כל התנאים, ואם יחסר אחד מהם, הרי שכמעט<sup>1</sup> בכל המקרים אין שייך ההיתר. ואלו הם התנאים:

### תנאי א': אם יש חשש שתגרר - אין היתר

אם ע"י שתשנה בדבר המותר יש חשש שתתרגל ותגרר לשקר גם במקום האסור - אין כל היתר. וההגררות יכולה להיות בשני אופנים. **אופן ראשון**, ע"י שמשנה בדבר המותר בתמידות, הרי שההרגל נעשה טבע, ונגרר ונמשך בהכרח לשנות גם בדבר האסור.

\* בטעם הדבר שהותר בהני תלת לשנות כתב החזו"א (אמונה ובטחון פרק ד' אות י"ג): "הנה הותר הדבר רק משום שכאן הגדת האמת יש בו משום הגנות, ונבחר כאן השינוי והנליזה מן האמת". והטעם שהותר מפני השלום כתב ר' יונה (משלי י', ל"ב): "ובלעדי זה לא תכון ביד האדם מצות הבאת שלום בין אדם לחברו אשר הכתוב ודברי החכמים ז"ל משבחים עליה".

1. הטעם שכתבתי "כמעט" - עיין הערה (4).

דין זה למדו רבותינו מהמובא ביבמות דף סג. שם מסופר שאשתו של רב היתה רגילה לצער אותו. כאשר אמר לה רב לעשות לו עדשים, היתה עושה לו קטניות (וכן להפך). כאשר גדל בנו של רב, חייא, והיה אומר לבנו, אמור לאמך לעשות עדשים, היה רבי חייא מהפך דבריו ואומר לה, עשי קטניות, על מנת שתעשה עדשים. וכשתמה רב על השינוי לטובה שחל אצל אשתו, גילה לו בנו שלא שינוי חל אצלה, אלא שהוא מהפך בקשתו, כדי שיעשה רצון אביו, רב. אולם רב לא היה נח לו מכך, ואמר לבנו שלא לנהוג כך, כמו שנאמר (ירמיה ט') "למדו לשונם דבר שקר".

והנה יש להקשות, מדוע אסר רב לבנו לנהוג כך, והרי היה היתר לכך - מטעם השלום (יש"ש יבמות ס" מ"ו) או מטעם כבוד אב (מהרש"א). וביארו האחרונים שרב חשש שע"כ כך יגרר בנו לשקר אף במקום האסור, וכמו שהבין הגאון רבי חיים פאלג'י (שו"ת לב חיים ח"א ס" ה') בדעת הים של שלמה (שם), שמה שאמרו חז"ל שמותר לשנות מפני השלום, זהו באקראי ולא בתמידות, וטעם החילוק כנ"ל. וכן כתב בילקוט מעם לועז (על הפסוק "מדבר שקר תרחק"): "שמפני דרכי שלום מותר לשנות, כיון שכונתו להרחיק הריב, ואינו אומר כן מפני שרוצה לשקר, אלא בדרך מקרה אומר כן. אבל אסור לעשות כן תמיד, כיון שמתרגל בכך, והיצר הרע אומן גדול הוא, שיוכל למצוא בכל פעם היתר לומר שקר". (וכ"כ הגאון רבי אליהו מלובלין בשו"ת יד אליהו ס" ס"ב). והגאון רבי יוסף חזן כתב בספרו עין יוסף (פרשת תולדות דרוש שלישי) שאם אמרו מותר - היינו פעם אחת בשנה, אבל דרך קביעות בכל יום, אפילו שהוא מפני השלום - אסור, משום למדו לשונם, וההרגל טבע שני. (וראה עוד מה שכתוב בשם הגאון רבי ניסים קרליץ שליט"א בטובך יביעו ח"א עמ' כ"ה באשר לתשלומי המיסים).

וחשש ההגדרות שייך במיוחד אצל אדם אשר אינו שלם במידת האמת, ועל כן כתב בספר דרך אמונה להגאון רבי יעקב שאול דוויק הכהן [הובא ב"תתן אמת ליעקב", (בדיני אמת ושקר, להר"ר יעקב פיש שליט"א, ירושלים תש"ס)] דמה שהותר לשנות מפני השלום היינו דווקא לאדם גדול בשנים והוחזק על דבר אמת, ולא שייך ללמוד לדבר שקר, אבל לאדם שהוא רך בשנים ולא הגיע לחצי שנותיו, דהיינו פחות מארבעים אסור לשנות כדיבורו אפילו מפני השלום. ובזה פירש את מה שאמר רב לבנו שלא לשנות, כי אתה עדיין רך בשנים (ואין הדבר קל להיות מעל גיל ארבעים ומוחזק על דבר אמת, וכמו שאמר רבי פנחס מקוריץ - מדרש פנחס דף כז. שום דבר לא עלה לי בקושי רב כל כך כמו חיסול כל שרידי השקר שבקרבי, שעל זה עמלתי שלש עשרה שנה)<sup>2</sup>.

וראיתי ב"ניב שפתים" (ליקוט דינים והערות בהלכות איסורי שקר, להג"ר נחום ירוב שליט"א, תשמ"ט, ח"ב ס" ד') שהקשה מדברי חז"ל (מדרש מלאכי ב', ו') שם מסופר איך אהרן הכהן היה מביא שלום בין אדם לחבירו, והרי היה זה ברגילות. ולפי מה שכתבו האחרונים הנ"ל מיושב, כי באדם גדול אין חשש כל כך שיגרר. ואף שמצאנו שגם

2. ובזה ניתן להסביר גם מה שמובא בספר פרדס יוסף (ויקרא עמ' רל"ג) בשם השאגת אריה דלא הותר לשנות מפני השלום אלא לת"ח ולא לע"ה. וראה בניב שפתים (כלל ב' סעיף ח' וכלל ג' סעיף י') שכתב שאפשר לומר עוד טעם באיסור לע"ה, והוא משום מה שכתבתי בתנאי ה'.

אדם גדול אין לו לסמוך על עצמו (ראה כדוגמא שבת דף יב: סנהדרין דף כא: ) וכן בעין יוסף (שם) כתב, שלת"ח הוזהירים יותר במידת האמת מותר לשנות יותר בתדירות מאשר אדם רגיל, אולם אף להם לא הותר בדרך קבע מחשש שיגררו (וכ"כ בשו"ת מצב הישר סי' ו'), מ"מ כאשר מדובר בשלום בית אשר אם לא יעשה עלול לצאת מכך חורבה - מותר<sup>3</sup>. ובמקום שאין איש - מותר, (ולמעשה חובה - ראה הערה 4), אף למי שאינו בדרגת אהרן הכהן ואף בקביעות (אם יש הכרח גמור לכך)<sup>4</sup>. ומן השמים נותנים לאיש כזה סיעתא דשמיא שלא להגרר, וכמו שאמרו בענין עיר הנדחת "ונתן לך רחמים ורחמך". (שאף שהריגת עיר שלמה מביאה לידי אכזריות, מ"מ מן השמים יעזורך שתשאר רחמן). ומעתה מובן מדוע רב חשש שבנו יגרר - אם משום שהיה צעיר לימים, ואם משום שהיה זה דרך קביעות, ואם משום שלא היה כאן טעם מספיק להתיר מפני השלום, וכמו שכתב המאירי: "ואע"ג דאמרו מותר לשנות מפני השלום דוקא בדבר שאם אינו משנה נפיק מיניה חורבה, אבל זו אני יודע לעבור על פשעה, ואיני מקפיד, ומוטב שתעמוד היא במרדה משתרגיל עצמך לדבר שקרים".

והנה מסתבר לכאורה שאם יש חשש שתגרר מהיתר לאיסור ע"י שמשנה מפני השלום בתמידות, ה"ה שיש לחשוש שתגרר אם תשנה בתמידות בהני תלת דעבידי רבנן דמשנו. אולם יש לדחות, עיין הערה 5, וצ"ע למעשה.

**אופן שני** העלול לגרום להגררות מובא בספר חסידים<sup>6</sup> (סי' תכ"ו) וז"ל: "דע אע"פ שאמרו מותר לשנות בדברי שלום, אם יבוא נכרי או יהודי ויאמר לאדם תלוה לי מעות, ואינו מלוה לו ברצון, כי ירא פן לא יפרע לו - אינו יכול לומר אין לי, כי מה שאמרו

3. ובפרט שהמאירי (אשר דבריו הובאו להלן למעלה) כתב להיתר. ומדבריו נראה שהותר בכה"ג אף ברגילות.

4. ועפ"ז מובן, שאף שבעין יוסף (שם) כתב, שדוקא לרבנן שרי בהני תלת, והטעם משום שהרבנן פחות יגררו, אולם זה ודאי דהוא יסכים להרשב"א שהתיר לע"ה לשנות בפוריא אם שואלים אותו שמשת מטתך. וכן הדברים אמורים בענין התנאי החמישי, שאף שלכתחילה הרגיל בשקר אין לו לשקר מפני השלום. ואם נודמן לו לעשות שלום, והכרח גמור לשנות משום כך, הרי שיבקש מאחר (השלם במידת האמת) שישנה, אומנם אם אין אחר, והוי במקום שאין איש מותר גם לו לשנות במקום דנפיק מיניה חורבה אם לא יעשה שלום - ולמעשה זו חובה מטעם כמה מצוות עשה - "והודעת להם הדרך" (ראה שע"ת שער שלישי אות י"ג וכן באהבת חסד בפתיחה עשין ב'), "והלכת בדרכיו", "ואהבת לרעך כמוך".

5. להלן באופן השני נביא את דברי ספר חסידים האוסר לשנות מפני השלום בדבר ההווה והעתיד, משא"כ בדבר העבר, וטעם החילוק שבדבר העבר לא שייך שיתרגל משא"כ בדבר ההווה והעתיד. וכתב החיד"א בפירושו לס"ח שמפני הענוה (וכגון במסכתא ע"פ רש"י) מותר לשנות בדבר ההווה והעתיד אף לדעת ס"ח, ולפי"ז גם בעניינינו אפ"ל כך. ובטעם החילוק שמעתי מחכ"א וכן ראיתי בניב שפתים מהדר"ק, שכשמשנה משום מדות טובות לא חיישינן שימשך אחר המידה הרעה של שקר, כיון שכוונתו משום מדות טובות, משא"כ במפני השלום, כשאינו עושה כן משום מידת השלום חיישינן שימשך אחר השקר, ולפי"ז במקום שעושה כן משום מידת אהבת השלום יהיה מותר אף בדבר ההווה והעתיד ואף ברגילות. ובזה מוסבר בדרך נוספת מדוע הותר לאהרן הכהן לשנות בקביעות.

6. ראה בלב חיים (שם) כיצד למד ס"ח את דינו מהגמ' ביבמות הנ"ל, וראה עוד בס"ח דפוס מק"נ אות תתתרל"א.

מותר לשנות בדברי שלום זהו בשכבר עבר הדבר". ובטעם הדבר כתב פרדס יוסף (שמות עמ' תכ"ו) בשם הדברי שאול להגאון רבי יוסף שאול נתאנון, וז"ל: "כי בלשעבר לא שייך שירגיל עצמו בשקר שכבר עבר, אבל בשלהבא (והוא הדין בהווה, שהרי על כך מדבר ספר חסידים) אם נתיר לו לשנות אז מהנקל לו לאמר על כל דבר שהוא מפני דרכי שלום וירגיל עצמו בשקר".

ולהלכה פסקו כמה אחרונים כדברי ספר חסידים - ראה מ"א ושו"ע הרב סי' קנ"ו ושו"ת חת"ס ח"ו סי' נ"ט, אולם יש חולקים על ספר חסידים - ראה ניב שפתים כלל ב' סעיף ז', וכן ב"מדבר שקר תרחק" (משא ומתן וביוריים בהלכות אמת ושקר להג"ר הלל ליטוואק שליט"א) עמ' נ"ו, והמ"ב סי' קנ"ו הזכיר זאת, והניח זאת בצ"ע. וכאשר משנה בדבר ההווה והעתיד מפני הענוה כתב החיד"א (שם) שמותר אף לדעת ספר חסידים - ראה הערה 5.

### תנאי ב': אם יכול מבלי לשקר - אין היתר

אם יכול (וכגון להשכין שלום) מבלי לשקר - אין כל היתר לשקר וכמו שהוכיח בהרחבה החפץ חיים - ראה הערה 7. וכן כתב הגאון רבי חיים פאלגי בספרו החפץ חיים (סי' י"ט אות ל"ו): "ואין לשנות אפילו בדברי שלום כי אם היכן שאינו יכול לשים שלום אם לא ישנה, אבל היכן שאפשר - מדבר שקר תרחק".

ואפילו אם צריך לטרוח מאוד בשביל כך - יטרח ולא ישנה בדיבורו. ראייה לכך, כתב הגר"ח קנייבסקי שליט"א (בפירושו למסכת כותים פ"א אות ל'), היא מהמובא בפסחים ק"ג. שם נאמר: "הפוך בנבילתא ולא תיפוך במילי". ובמקום שאינו יכול מבלי לשקר - הרי שאם יכול לומר בלשון המשתמעת לשני פנים - אל יוציא שקר גמור מפיו. ונבהיר את הדברים ע"פ דוגמא. אם שואלים אדם למדת מסכת פלונית, ואינו רוצה לומר, כן (שהוא האמת) משום ענוה, ומאידך אם יאמר לא, הריהו משקר. על כן לכתחילה יעבור לנושא אחר על מנת להסיח דעת השואל. ואם אין זה מועיל ישנה בלשון המשתמעת לשני פנים, וכגון: "וכי אתה סבור שאני יודע?" (אורחות צדיקים סוף שער השקר, ויאמר זאת בניגון של שאלה, ולא בניגון של תמיהה, כי בתמיהה משמע שאינו יודע והוי שקר).

### תנאי ג': אם יש הפסד לזולתו - אין היתר

כתב בשערי תשובה לר' יונה (שער ג' אות קפ"ה), וז"ל: "החלק הרביעי המשקר... ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו... וזה החלק התירוהו לקיים מצוות ודרישת טובה ושלום". ואם כן רואים בר' יונה שאם יש הפסד לזולתו (ועל כך דיבר ר' יונה בשלשת החלקים הראשונים של כת השקרים עי"ש) - אין היתר לשנות אף במקום

7. ראה בהלכות רכילות כלל א' סעיף ח' ובמ"ח י"ד ע"פ סנהדרין ל. וכן בהלכות לשה"ר כלל י' במ"ח י"א. וכ"כ השל"ה במסכת סוכה (נר מצוה אות נ"ה) והפרישה יו"ד סי' רנ"ט סק"ו. ובביאור דעת יד הקטנה (הלכות דעות פ"י) והאורחות צדיקים (סוף שער השקר) - ראה ניב שפתים כלל ב' סעיף ח'.

המותר וכגון כדי לקיים מצוות ודרישת טובה ושלוש. ומוכח בדברי ר' יונה באותם שלשה חלקים שאין זה דווקא בהפסד ממוני, אלא כל רעה מכל סוג שהוא אשר תגרום לזולתו - אין היתר לשנות מפני השלום וכיו"ב. ולכן גם אין היתר מפני השלום להפסיד זמנו (ראה משנת יוסף דרשות ומאמרים סי' ס"ח), ולצערן ולהטריחו בדבר שאינו חייב.

והנה יש לבחון את חיובו של תנאי זה מהמובא בברכות דף נג: שם מסופר שרבה בר בר חנה הלך בשיירה, ושכח לברך ברהמ"ז במקום שאכל. והנה ידע רבב"ח שאם יספר האמת לאנשי השיירה - לא יסכימו להמתין בעבורו עד שיחזור לברך במקום שאכל, כי הם יאמרו לו לברך כאן. לכן אמר להם שימתינו בעבורו הואיל ושכח יונה של זהב. וביאר האורח מישרים (סי' ט' סעיף ז'), דמה שאמר רבב"ח יונה של זהב הוא מילתא דמשתמע לתרי אפי, שמצוה גם היא יונה של זהב וכדמוכח שם בהמשך המעשה. ולכאורה יש להקשות בזה המעשה - כיצד הותר לרבב"ח להטריח את ציבור אנשי השיירה בשביל קיום מצוה, והרי אין עבירה בין אדם לחבירו נדחית מפני שום מצוה. ויתירה מכך קשה, כיצד הותר לשנות<sup>8</sup> כדיבורו לשם כך, והרי בשעת קבע במסורות שבמקום שיש הפסד לזולתו - אין היתר לשנות כדי לקיים מצוה<sup>9</sup>, ובפרט שהעולה מדברי רבותינו כי רבב"ח נהג כן מתוך חומרה. (בין אם נאמר דרבב"ח ס"ל כב"ה - עיין תר"י - הרי שמעיקר הדין בשוגג א"צ לחזור, אלא שגם ב"ה מודים שאם רצה להחמיר על עצמו ולחזור למקומו ה"ז משובח ויש לו שכר טוב בעמלו. ובין אם נאמר דסבר כב"ש - ראה בנשמת אדם כלל מ"ז סק"ב שבכגון דא א"צ לחזור אפילו לב"ש).

ובישוב הקושיות הנ"ל שמעתי ג' תירוצים:

א) שבהכרח צריך לומר שלא היה כאן הפסד לאנשי השיירה. אם משום שידע רבב"ח שאין לאנשי השיירה נ"מ מעשית באם יגיעו ליעד הבא קצת יותר מאוחר, אם משום

8. שינוי זה נחשב גניבת דעת. בהגדרת איסור גניבת דעת מן הראוי להביא את לשון החזו"א באמונה ובטחון (שם): "אם שנאווי הוא השקר הקל שאינו פוגע בחבירו בשקרו, משנה תועבה היא המרמה, שחץ שחוט לשונם דבר מרמה שכוונן כזביו כדי להוליך את רעהו שולל, וקראו חז"ל לחלי הזאת גניבת דעת". ובשעת שער ג' אות קפ"ד כתב: "מי שמתעה את חבירו לאמור כי עשה עמו טובה או דיבר טוב עליו ולא עשה". (וראה שם באות קפ"ה). וכתב בספר "לרעך כמוך" חלק א' חלק גניבת דעת הערה א': ונראה שאף ר' יונה יודה להחזו"א, ולא דווקא במטעהו לומר שעשה לו טובה, שזהו מקרה פרטי לגנ"ד. והרי יונה כתב כן לחדש שאף זה גנ"ד, וכל שכן שקרים הגורמים שחבירו יאמין לו ועל ידם הוא מוציא ממנו את הונו או אונו או זמנו, והם דרגות חמורות יותר בכח השקרנים שמנאם ר' יונה לפני כן.

9. ראה ב"לרעך כמוך" (שם הערה י"ב), שתמה על שו"ת שמן ראש (או"ח סי' ס"ד, הובא בפתחי חושן ח"ד פט"ו סקל"ז) המתיר לגנוב דעת חבירו לתועלתו ולצורכו של הגנב, כדי שיוכל לקיים מצווה, אף שאין שום תועלת לגנב. ותמה עליו ה"לרעך כמוך" לאור דברי השע"ת. שאין היתר לגנוב דעת ולשקר אם יש הפסד לזולתו. והרי בכל גנ"ד הנעשית לצורך הגנב יש בה הפסד לגנב שהרי מחזיק לו טובה בחינם או שאר הפסד. ואמנם לגנוב דעת רבו בתורה - מותר לכו"ע ע"פ הוזה"ק יתרו (דף נג:). וזהו גם הביאור בדברי הש"ך חו"מ ססי' רצ"ב, אולם אין ללמוד מהיתר זה לכל מצוה כי תורה שאני, והטעם עיין בלרעך כמוך (שם הערה ט"ו). ומה שאמר רב יהודה (יבמות מזה). למי שאביו עבדו ואמו יהודיה "זיל איטמר", ופרש"י לך למקום שלא יכירוך ושאל בת ישראל, שאילו יכירוך לא יתנו לך. ולכאורה קשה דהוי גנ"ד, ובודאי לא היתה הבחורה מחויבת לינשא לו דוקא, ובכ"ז מותר. הרי שכבר עמד על כך הקהלות יעקב (שם סי' ל"ח) ותירך בשני אופנים.

שבאינשי דלא מעלי (ראה עץ יוסף, אומנם מהנשמת אדם שם מוכח דלא ס"ל הכי) אין לחוש על איבוד זמנם (ראה למשל "דעת תורה" לרבינו ירוחם ממיר ויקרא י"ח, ג') ואפשר וידע שבעכובם בדרך מונע מהם עבירות המצויות בעיר.

ב) יתכן וברב נכבד המפורסם בחסידותו כרב"ח הנהוג בקביעות לקיים כל המצוות בכל הדקדוקים שבהם (ראה מסילת ישרים פרק י"ט), הרי שיש עליהם קצת חיוב לחכות לו, ועל כן אין זה נקרא שגורם להם הפסד בהמתנתם. אולם אין תשובה זו ברורה כ"כ, שהרי מדין ערבות ודאי לא חייבים, שהרי מדובר כאן רק בחומרא (וכמבואר בספר מצוות התוכחה להרב קפלן בפרק חיוב ערבות - עיי"ש). ואף בבית הכנסת כבר פסק הרמ"א (או"ח סי' קכ"ד סעיף ג'): "ואם יש יחידיים בקהל שמאריכים בתפילתם אין לש"צ להמתין עליהם אפילו היו חשובי העיר". ובשו"ת בנימין זאב (סי' קס"ח), אשר ממנו שאב הרמ"א את דינו, מבואר, דאף הרב בכלל זה. אומנם ראיתי בספר "בשבילי הפרשה" עמ' תמ"א שמביא תשובה נדירה מהגאון רבי עקיבא איגר בענין קהילה שלא ממתנינים לרב בחזרת הש"ץ. וז"ל הגרע"א: "ואי אפשר לשנות באופן ההמתנה של הרב בשעת התפילה, והכל מיסודי תורתנו הקדושה ומהם לא נזוע". ומשום כך כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות (ח"א סי' קט"ז) שבקהילה שלא רוצים להמתין לרב, לדברי הגרע"א מזלזלים, ונראה שאין לזלזל בכבוד התורה וחייבים להמתין ויתקיים בזה כבוד התורה.

ג) מכיון שאצל רב"ח היה באמת החומרה שווה כיונה של זהב ויותר, והם הסכימו להמתין כדי שהוא יחזור וירויח לעצמו יונה של זהב, נחשב ההמתנה מרצונם כדי שירוויח. וכעין זה כתב לי הגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א (בעל "משנת יוסף"): "י"ל שקיבל רשותם והסכמתם להמתין עבור ממונו, ואצלו ברהמ"ז במקום שאכל שוה יותר מממונו. ואמר להם יונה דדהבא, שאינו שכיח, ויכולים להבין מדבריו ששכח דבר חשוב ולא גילה להם מהו. (ואולי היה שווי יונה דדהבא מ' זהובים כמו בהמ"ז)".

### תנאי ד': אם יש תועלת לעצמו ע"י שמשנה - אין היתר

ראה לשון השערי תשובה בתנאי ג'. ואם כן רואים בר' יונה שאם יש לו תועלת אישית בשקריו - אין היתר לשנות אף במקום המותר, וכגון כדי לקיים מצוות ודרישת טובה ושלום.

ובטעם הדבר, כי לא הותר כי אם מפני מטרה טהורה וכגון שלום הבריות, אולם אם יש לו תועלת לעצמו - אסור. ונלע"ד שבמקום שיש הכרח להביא שלום ע"י שינוי והוי במקום שאין איש, אף שיהיה לו תועלת אישית מהשקר (וכגון שיקבל תפקיד ומעמד בשביל הצלחתו בעשיית השלום) - מותר, ואין הוא יכול להשטמ מחיוב הבאת שלום, ויכריח עצמו בעת שמביא שלום, לשנות מטעם השלום ולא מצד התועלת האישית וכמו שכתב בכיו"ב הח"ח (הלכות רכילות כלל ט' במ"ח ג').

### תנאי ה': לרגיל לשקר - אין היתר

לרגיל לשקר - אין היתר, וכמו שכתב תלמיד הבעש"ט, רבי יעקב יוסף מפולנאה, בספרו בן פורת יוסף פרשת ויצא: "שמעתי ממורי, מי שרגיל לדבר שקר תשובתו שלא לדבר

שקר גם לעשות שלום, כמו לוקחי ריבית, גם מעכו"ם לא יקבל". ולפי זה טעם האיסור כדי שישנה רגילותו. ואין דרך לשנות רגילות כי אם ע"י שיפסק לגמרי לשקר אף במקום ההיתר (מעין זה ראה רמב"ם דעות פ"ב ה"ב). פעמים וקיים טעם נוסף לאיסור, כי הרגיל לשקר פעמים ומשקר מכח אהבתו לשקר, דהיינו שהיה משקר בלאו הכי. ועל כן אין לו היתר (ראה ניב שפתים ח"ב סי' י"ב). מעין הדבר כתב בית הלוי (פרשת שמות, מובא בתורת היולדת עמ' ק"ו), שרופא המציל נפש, והיה מחלל עליו שבת גם ללא המצוה של הצלת נפש, עוון חילול שבת בידו. (וראה עוד בתורת היולדת שם בשם הגר"מ שטרנבוך), וראה הערה (4).

סימן לזכור את חמשת התנאים: הית"ר - הפסד, יכול, תועלת לעצמו, תגרה, רגיל.

**זאת תורת העולה:** האמיתי בדבוריו צריך להקפיד על תנאי "הית"ר", ואין היתר ללא הית"ר. ונסכם את כל מה שלמדנו עד כה ע"י שאלה. אם יש לפנינו מקרה של הבאת שלום בין אדם לחבירו, ורואים אנו כי לא תכון בדינינו מצוה זו, כי אם ע"י שנשנה מספר פעמים מהאמת, ויש בדינינו אפשרות לבחור באדם אשר יתעסק במקרה זה. באיזה אדם עלינו לבחור? ועוד נוסיף ונשאל: איזה כללי הלכה צריך העוסק במצוה זו לדעת ולזכור? (אין הכוונה לדון בכל היבטי הנושא, כי אם רק מזווית אחת של הנושא - זווית הלכות איסור שקר).

א) לכתחילה יעסוק בדבר רק השלם במידת האמת. והטעם, כי ככל ששלם יותר החשש שיגרר מההיתר לאיסור פוחת - (עייני תנאי א').

ב) מי שאינו שלם במידת האמת, הרי שאם אפשר - יבקש מהשלם יותר לשנות כשצריך. ואם אינו יכול לבקש, וכגון שנודמן לפניו לשנות מפני השלום, והוי במקום שאין איש הרי שצריך לעיין מה יקרה באם לא ישנה. אם תצא מכך חורבה, הרי שחייב לשנות. ותמיד יש לשקול רווח מול הפסד, ולכך אם התועלת, אשר ישיג מהשינוי, קטנה - אל ימהר להקל כי אפשר ויצא שכרו בהפסדו (עייני תנאי א' ומה שנזכר שם מהמאירי).

ג) לכתחילה יש להזהר שלא לשנות בתדירות, כי הקביעות בשקר אף במקום המותר גורמת להגרר לשקר אף במקום האסור (עייני תנאי א').

ד) יזהר לכתחילה שלא לשנות כי אם בדבר העבר, אבל לא בדבר ההווה והעתיד (עייני תנאי א').

ה) אם יכול להשכיח שלום מבלי לשקר - אין כל היתר לשקר. ואפילו אם צריך לטרוח מאוד בשביל כך - יטרח ולא ישנה בדיבורו (עייני תנאי ב').

ו) אם ע"י שמשנה יגרם הפסד או רעה לזולתו - אין היתר (עייני תנאי ג').

ז) אם ע"י שמשנה יש תועלת לעצמו - אין היתר (עייני תנאי ד').

ח) היודע בעצמו שהוא פגום במידת האמת - תשובתו שלא לדבר שקר גם לעשות שלום (עייני תנאי ה').



## ב. ההותר לשנות כדי שיתרמו יותר לצדקה?

במסכת ערכין דף ו: מסופר שר' ינאי, גבאי העניים, היה לווה מעות הצדקה לצרכו. ואף שאסור לשנות מעות הצדקה לצורך אחר, אחרי שבאו לידי הגבאי, מ"מ עשה כן ר' ינאי כדי לכופף את הציבור לתת צדקה. כי אחר שלוה המעות לעצמו היתה קופת הצדקה ריקה, וכך יכול היה לכופף את הציבור לתת צדקה הואיל והקופה ריקה.

והקשה הב"י (יו"ד רנ"ט): "איני יודע מה צורך היה לו (לר' ינאי) ללוות מעות צדקה כדי לכופף הציבור באומרו דלית ליה מעות, הלא אפילו בלא שילוה אותם היה יכול לומר לצבור שאין לו מעות ולכופם ע"י כך לעשות צדקה". כוונת הב"י בשאלתו לשם מה ר' ינאי צריך ללוות את מעות הצדקה לעצמו ובכך לשנות את מעות הצדקה לצורך אחר, והרי מותר לשנות בשביל לכופף את הציבור לתת צדקה (כהיתר הנזכר ביבמות קו. 10). ועדיף לעשות כן שהרי לשנות בכה"ג מותר לכתחילה, ואילו מעות צדקה משהגיעו לידי הגבאי נחשבים כממון עניים ואסור לשנותם.

ותירץ הב"י שני תירוצים, והצד השווה שביניהם (ראה בהגהות מגליון ספר המוגה המובא בספר הליקוטים הוצאת פרנקל דעות פ"ה ה"ז) דאף שמותר לשקר על מנת לכופף את הציבור לתת צדקה, אולם כל זה דווקא כאשר אין אפשרות לכופם מבלי לשקר, אבל אם אפשר לכופם מבלי לשקר אין לו לשקר.

ובהגהות מגליון ספר המוגה כתב להוכיח מדברי הב"י הנ"ל שמותר לשנות לדבר מצוה. אולם העולה מדברי כמה מגדולי רבותינו שכל ההיתר לשנות הוא דווקא כאשר חייבים המתבקשים לתת הצדקה ואין הם רוצים לעשות את חיובם, אבל כאשר אינם חייבים לתת - אסור לו לשקר. דהנה נשאלו כמה מגדולי רבותינו, בענין מי שהולך לאסוף מעות עבור ת"ח עני, האם מותר לו לומר שגובה עבור הכנסת כלה כדי שיתנו לו יותר. ראה ב"תתן אמת ליעקב" עמ' קמ"ד שהביא את תשובת האדמו"ר מצאנז קלויזנבורג זצ"ל (מתוך הספר חיי הנפש דף שצ"ט), שאין כל היתר לרמות בזה, ואולי אם היה

10. מובא ביבמות קו. שאחות אשתו של רב פפא נפלה לפני יבם שאינו הגון לה, אשר רצה ליבמה. אמר רב פפא לאביי תאמר לו חלוץ לה על מנת שנתן לך מאתיים זהו. לאחר שחלץ לה וכו' אמר לו רב פפא משטה אני בך, דהיינו שאינה חייבת לתת לו. (ומבאר רש"י, דכיון שחייב היה לעשות חליצה ולא רצה לעשות חיובו, לכן מותר לשטות בו). וכמו שלמדנו בברייתא: הרי שהיה בורח מבית האסורים, והוא צריך לעבור את הנהר, ואינו יכול, והיתה שם ספינה - יכול הוא לומר לבעל הספינה טול דינר (שהוא מחיר הרבה יותר גבוה מהסכום המקובל לקחת עבור העברת הנהר) והעבירני. לאחר שהעבירו - אין לו אלא שכרו, דהיינו המחיר הרגיל שמשלמים עבור העברת הנהר. ויכול לומר לו שמשטה הייתי בך. וכתב התוס' שההיתר לעשות כך הוא דוקא ששואל דבר גדול במקום שאין לוקחים אלא דבר מועט, וכגון כאן שבעל הספינה מנצל את המצב הדחוק של האסיר על מנת להגוים במחיר, וכן היבם מנצל את הצורך של היבמה בחליצתו על מנת להתירה לשוק. וכתב המאירי: "אף לענין דיני ממונות כל שחייב לעשות לחבירו אי זה דבר בחינם, כגון טעינה ופריקה והשבת אבידה, ומבקש עליו שכר, והתנה זה על עצמו ליתן לו שכר, אינו חייב ליתן לו כלום". ונפסק בשו"ע אבה"ע סי' קס"ט סעיף ג' וח"מ סי' רס"ד סעיף ז', ויסוד זה חוזר על עצמו בפוסקים ראה תתן אמת ליעקב פרק ה' סימן ה'. ואולי זה גם טעם ההיתר בסנהדרין מג: בדברי רבינא ובמסכת כלה רבתי פרק ב' בדברי ר"ע עיי"ש ואכמ"ל.

יודע התורם שגובים עבור ת"ח, אולי יש לו קרוב שקודם לת"ח כמ"ש בשו"ת חכ"צ סי' ע', ולא שייך כאן לכפיה, שהלא גם הוא רוצה ליתן צדקה להכנסת כלה. והדין כפיה זה שאינו רוצה ליתן כלל לצדקה. ולכן לרמאות התורם פשוט שנוגע לדין גזל, שהוא חושב ורוצה ליתן לצדקה זו, ורק אדעתא דהכי נותן והוא מרמהו למטרה אחרת והוי בגדר גזל גמור עכ"ד. וכן פסק בשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' קס"ז וכתב דהוא בכלל גניבת דעת, וכן נוטה<sup>11</sup> לפסוק בשו"ת שבט הלוי ח"ב י"ב סי' קי"ט. וראה עוד בתתן אמת ליעקב עמ' קע"ה בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שפסק שאם כבר אספו עבור ענין מסוים של צדקה במקום פלוני אסור משום גניבת דעת לשלוח אנשים אחרים לאסוף שם עבור אותו ענין מבלי לומר להם שכבר אספו כאן עבור זה, כי אם היו יודעים שאספו פה כבר לא היו נותנים עוד הפעם לאותה מטרה. וכן פסק הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"ד סי' רט"ז) דהמשנה כדי שיתרמו יותר לצדקה עובר על איסור גניבת דעת<sup>12</sup>.

### ג. ההותר לשנות לאפרושי נפשיה מאיסורא, או לאפרושי חבירו?

במסכת בבא בתרא דף ת. מסופר שאיפרא הורמיז, אמו של שבור המלך, שלחה ארנק של דינרים לרב יוסף, ואמרה שיהיה הכסף למצוה רבה. ישב רב יוסף ועיין מה נחשב למצוה רבה, והגיע למסקנה שהיא פדיון שבויים (יהודיים). ואע"פ שקיום רצונה זכות

11. וז"ל שבט הלוי: "אמנם מה דצל"ע אם מותר לגנוב דעת הבריות בזה, ואם היה זה מהענינים שכופים על הצדקה ולא היה אפשר להוציא ממנו אלא בדרך זה, אולי היה מותר, דהיינו מכניסים אותו בגדר כפיה בדברים, ועיין יבמות קו. אבל זולת זה צל"ע אם מותר". ומה שלא הכריע בביורר לאיסור משום עובדה שהיתה אצל החת"ס - עיי"ש, וראה שכתב שם הרב שליט"א, שאין לדמות להוראת שעה, ואין הדעת נותן כן. (וכן במשנה הלכות שם האריך לבאר מדוע אין לדמות). וראה הערה הבאה.

12. וכתב בספר חסידים סימן שי"ח, וז"ל: "ומעשה באיש אחד שהיה ת"ח, ולא היה צריך לבריות, והיה הולך ואומר תנו לי כי אני צריך, ולא היה נהנה שוה פרוטה ממה שנותנים לו, כי היה נותן לעניים צדיקים, שכשהיו אותן עניים הולכים ומבקשים לא היו נותנים, ולא היו חוששים, וכשהיה אותו ת"ח אומר הרי עניים תנו לי שאתן להם, ולא נתנו, היה אומר תנו לי כי אני צריך היו נותנים לו, והיה נותן לעניים. כי אמר מוטב שאני מבייש עצמי ואומר שאני חסר, כדי שאחיה את העניים, מותר לו לקבל". עכ"ל.

ולכאורה קשה, שהרי גונב דעתם. שהרי אומר "תנו לי כי אני צריך", וכוונת הנותנים שיהא דוקא לו ולא ליתן לאחרים. ובישוב הדבר כתב בפירוש לסי"ח, "כדי שאחיה את העניים", ואין לך דבר העומד בפני פקוח נפש. ובפירוש מקור חסד כתב כי על דעתו נתנו שיוכל לעשות בהמון שקיבל כל מה שירצה. ובסי' שכ"ט, כתב במקור חסד, שאם נתנו לו הכסף בשביל שהוא עוסק בתורה ובמצוות ומעשים טובים - צריך לחלק הכסף לעוסקים בתורה ויר"ש כמוהו, כי על דעת כן נתנו לו שיהנה מהם ת"ח ויר"ש. ולענ"ד אפשר לישב שמדובר שהיו חייבים לתת ולא רצו לעשות חיובם, ולא היה אפשר להתרימם אלא בדרך זו וכיבמות קו. ועוד אפ"ל שהיה אותו ת"ח יודע שמגיע לעניים הללו כמו שמגיע לו, ואם בני אדם מוכנים לתת לו, הרי שגם היו מוכנים לתת להם, לו היו מכירים אותם, ולא שינה מצדקה לצדקה. ומובן, שלא כל אחד יכול להחליט לבדו בלי הוראת חכם אף בכד"ג.

היא ביד העכו"ם ומעכב את גאולתם של ישראל כדכתיב "ביבש קצירה תשברנה" (ומפרש רש"י דף י' סע"ב: "כשתכלה זכות שבידם וייבש לחלוחית מעשה צדקה שלהם אז ישברו") מ"מ כתב רש"י (יא.) שמוכרח היה רב יוסף לתת מעותיה לשבויים יהודים, כי אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעתו של עכו"ם. והסכים עמו תוס' (ח.) והמאירי (:). ובשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קי"ד) הוכיח שכן דעת הר"ף, וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' רנ"ד סעיף ב') והלבוש והב"ח והכת"ס (שם).

ובקובץ שעורים (ב"ב אות נ"ו) כתב: "קשה מש"כ רש"י הטעם משום שאסור לגנוב דעת הבריות, מאחר דשני הדברים (אסור "ביבש קצירה" ואיסור גניבת דעת) אסורים מדאורייתא, מאי חזית לדחות איסור אחד מפני חבריו, ומאי אולמי דהאי איסורא מאידך, אבל אי נימא דאיסורא ד'ביבש קצירה' הוא מדברי קבלה אתי שפיר, דאיסור גניבת דעת הוא מדאורייתא כמו שכתב בספר יראים (סי' קכ"ד)<sup>13</sup>. עוד אפשר דהוא (איסור "ביבש קצירה") בכלל לא תחנם, והיכא שעשה לצורך אחר ליכא איסורא דלא תחנם, כמ"ש תוס' ע"ז כ. דמפרנסין עניי עכו"ם מפני דרכי שלום". עכ"ל. והחילוק בין התירוצים של הקוב"ש, דלפי התירוץ הראשון אף שרב יוסף מוכרח לקבל הכסף מפני שלום מלכות, ואף שמוכרח לתת לשבויים יהודים מפני גניבת דעת - מ"מ עובר הוא על איסור ביבש קצירה, אולם לפי התירוץ השני אינו עובר.

ובעניתי לא זכיתי להבין את תירוצו הראשון של הקוב"ש. וכי אסור לגנוב דעת חברי על מנת להפריש עצמי מאיסור שחברי ע"י הנהגתו (במעשיו או בדבוריו ובקשותיו) הוא הגורם שאצטרך לעבור על האיסור? מדוע שאצטרך לעבור איסור בגלל הנהגתו הפסולה (בשוגג וקו"ח במזיד)? ובנידונינו - איפרא הורמיז גורמת לרב יוסף לעבור על איסור ביבש קצירה, מדוע שיאסר על רב יוסף לגנוב דעתה לאפרושי נפשיה מאיסורא?

וראה ביד רמה (ב"ב פ"ק אות קל"ב) שכתב "דכל לאפרושי מאיסורא לא חיישנין לגניבת דעת הבריות". ומסתימת לשונו נראה דס"ל דאף אם נאמר דגנ"ד דאורייתא. וראה בריטב"א שכתב, שהטעם שרב יוסף פדה בהם שבויים יהודים כי היה שם חשש איבה. וכתב בדרך אמונה להגר"ח קנייבסקי שליט"א (מתנו"ע פ"ח ציון הלכה אות קצ"ב) "משמע הלא"ה היה נותנה לעכו"ם". ולעיל הבאנו שדעת הריטב"א שגנ"ד עכו"ם היא מדאורייתא. ואם נאמר שהריטב"א ס"ל כהיד רמה שהטעם דאין כאן גנ"ד הוא משום "דכל לאפרושי מאיסורא לא חיישנין לגנ"ד הבריות", הרי שיש בכך סיוע לדברינו. שו"ר שכן מוכח מהיד רמה עצמו (שם אות ק"ח) גבי כי קיימיתו בשלי וכו'.

ובדרכים אלו יש לבאר את הירושלמי סוף פאה בענין ר' זכריה חתנו של רבי לוי. וה"ל הירושלמי: "רבי זכריה היו הכל מלויין עליו. אמרו דלא צריך והוא נסב. כד דמוך בודקין ואשכחון דהוה מפליג ליה לחורגין". (ומפרש הפני משה: שהיו מרננים עליו על שהוא מקבל צדקה ואינו צריך לזה, ולאחר שנפטר מצאו בחשבונות שלו שהיה מחלקם תמיד). שו"ר בדרך אמונה להגר"ח קנייבסקי שליט"א (מתנו"ע פ"י סקע"ד) שעשה כן רבי זכריה, הואיל והיו עניים בני טובים המתביישים ליטול.

13. וכן דעת הריטב"א (חולין צד.) והסמ"ג (ל"ת קנ"ה) והמאירי (בפתיחה לבית הבחירה) ודלא כהסמ"ק (רס"ב) דס"ל דהוא מדרבנן. ובדעת הרמב"ם יש מחלוקת בין קרית ספר מכירה פ"ח ה"א לבין עבודת המלך דעות פ"ב ה"ה, וכן נחלקו עוד מנושאי כליו ואכמ"ל.

וראה בשו"ת הרשב"א (ח"א ססי"א), שעל מילתא דחסידותא שנוהג בעצמו - מותר לו לשקר חבירו המציע לו בתמימות לעבור על הנהגתו.

ומצאנו בתלמוד כמה פעמים דשינו בדיבורם על מנת להפריש חבירו מאיסור, ואפילו איסור מדרבנן. וכגון בשבת קטו. שם כתוב שאע"פ שהותר מן המנחה ולמעלה לעבור על איסורי דרבנן לצורך הכנת הסעודה שאחרי צום יו"כ מפני עוגמת נפש, מ"מ אמר רבה לאנשי ביתו שקבל אגרת מארץ ישראל משמו של ר' יוחנן שהדבר אסור. ואמר זאת, אע"פ שלא קבל, כיון שראה שמקדימים ההכנות לסעודה לפני מנחה, ורצה להפרישם מכך. וכן כתוב בשבת קלט. דשינה רב מנשיא ג"פ מהטעם שאמרנו, והובא ע"י הגר"ח פאלג'י בספרו החפץ חיים (סי' י"ט אות ל"ז). וכן כתב בפלא יועץ (ערך גניבה), שמותר לגנוב דעת חבירו כדי לאפרושי מאיסורא. והנה אפשר ללמוד דין זה גם מיבמות קו. (ראה הערה 10) דאם כאשר רוצה האדם להפטר מחיובו בשב ואל תעשה, מותר לגנוב דעתו על מנת שיקום ויעשה את חיובו, קו"ח שמותר לגנוב דעתו על מנת שלא יכשל בעבירה. ואם מותר לגנוב דעתו, כדי שהוא לא יכשל, קו"ח שמותר לגנוב דעתו כדי שאני עצמי לא אכשל. לכן נלע"ד שהטעם לפסק הרמ"א וסיעתו הוא משום הטעם השני הכתוב בקובץ שיעורים<sup>14</sup>.

והנה בב"י (יו"ד ססי' רנ"ד) חלק על רש"י ותוס'. וכה כתב אחר שהביא את דעתם: "אבל מדברי הפוסקים (ובכללם הרמב"ם) שלא חילקו בדבר נראה שהם סוברים שרב יוסף שבויי גויים פדה בהם". וכן פסק בשו"ע סעיף ב' (כך ביארו את דעתו הש"ך סק"ג והראשון לציון לרבי חיים בן עטר והכת"ס שם). ובטעם הדבר נלע"ד דס"ל לשו"ע שאף שרב יוסף מוכרח לקבל הכסף מפני שלום מלכות, ואף שמוכרח לתת לשבויים יהודיים מפני גנ"ד - מ"מ עובר הוא על איסור ביבש קצירה (וכן דעת היד רמה והכת"ס והיעב"ץ במור קציעה כת"י - מובא בטור השלם סי' רנ"ד בהגהות והערות אות י"ב<sup>15</sup>, ודלא כטעם השני בקוב"ש הנ"ל). אשר על כן מותר לו לגנוב דעת העכו"ם, "דכל לאפרושי מאיסורא לא חיישינן לגניבת דעת הבריות" וכדברי היד רמה, ואף שאיסור ביבש קצירה הוא מדברי קבלה ומאידיך גנ"ד דאורייתא, וכמו שבררנו לעיל שיסוד זה מוסכם מכל הפוסקים<sup>16</sup>.

14. ולענ"ד בזה מתבאר גם התוס' גיטין ס"פ הניזקין. דהנה בגיטין סב. מובא שרב כהנא אמר לעכו"ם "שלמא למר". וכתב רש"י: "ולא יהיה מתכוין לברכו אלא לכו היה לרבו". והקשה תוס': "וצ"ע שלא יהא בזה גונב דעת הבריות". ולכאורה יש לשאול על התוס' דהרי לומר שלום, איסור הוא, מטעם "לא תחנם", וכל לאפרושי מאיסורא לא חיישינן לגנ"ד, אלא דתוס' לשיטתיה אזיל. ומה שרש"י לא חש לגנ"ד - עיין עבודת המלך שם ואורח מישרים סי' כ"ד סק"ו ובניב שפתים כלל ח', י', ואכמ"ל.

15. ועיין בדבריהם, וראה מה הטעם שאעפ"כ פסקו כהרמ"א.

16. בכת"ס (שם) כתב בביאור השו"ע: "הגם שיש בודאי גנ"ד, מ"מ משום שלום מלכות הוצרך לקבל, ומותר לגנוב דעתו כיון שא"א בלא"ה דלפדות שבויי ישראל אסור משום ביבש קצירה וחימרא מאיסור לגנוב דעתו". ובפשטות הבנתי שאין כוונתו כסברת היד רמה הנ"ל, שאם היה ס"ל כך לכאורה הול"ל "דכל לאפרושי מאיסורא לא חיישינן לגנ"ד". ונראה דס"ל דגנ"ד (לדעת השו"ע) היא מדרבנן, ועל כן חמירא ביבש קצירה מגנ"ד. ומשמע מדבריו שאם היתה גנ"ד מדאורייתא היה צריך לתת לישראל. וקשה לי על כך בתרתי: א] לפי מה שנתקשתי על הקוב"ש בתירוצו

## ד. אילו איסורים עלול לעבור מי שאינו זהיר לדבר רק דבורי אמת?

א. רבים מהפוסקים כתבו שהמשקר אפילו במילי דעלמא, דהיינו שאין בדבריו היזק או רעה לחבירו עובר על איסור דאורייתא "מדבר שקר תרחק". אומנם יש מעוט פוסקים הסוברים שמקור החיוב הגמור להזהר בשקר אפילו במילי דעלמא אינו נלמד מפסוק זה - עיין הערה 17, אולם גם לדעתם אין לומר חס וחלילה שיש בזה מידת חסידות בלבד. ולכן יש לזהר שלא לשקר אף כשאין לו תועלת אישית מהשקר ואף לא הפסד לזולתו. וכתב ר' יונה (אות קפ"א) כי "גדול מאוד עונשו (של איש זה) ויכבד עוונו כי יאהבהו לבלי תועלת".

הראשון קשה גם על דבריו. בן בשו"ע יו"ד סי' ת"ב, י"ב משמע שבשקר בעלמא בלא דררא דמונא איכא איסור דאורייתא של "מדבר שקר תרחק", וא"כ בודאי גנ"ד בממון דחמירא - אסורא מדאורייתא. (והפוסקים דס"ל דגנ"ד דאורייתא לא מחלקים - ראה הערה 13 - בין לנגוב בממון דעת יהודי או עכו"ם). ואפ"ל דס"ל לכת"ס כאורח מישרים (סי' ט') בביאור דעת השו"ע ואכמ"ל.

17. בפרשת משפטים (שמות כ"ג, ז') נאמר "מדבר שקר תרחק". בספר "מדבר שקר תרחק" (להרב הלל ליטואק שליט"א) עמ' מ"ב - מ"ד הוכיח שרוב הפוסקים סוברים שאף שמצוה זו נכתבה אצל פרשת הדיינים, מ"מ אף כל אדם מוזהר באזהרה זו אף מחוץ לבי"ד. והטעם שכתבה התורה פסוק זה אצל הדיינים כתב ה"ד קטנה (דעות פ"ז): "ואם אמנם שכל עיקר האזהרה היא על הדיין כאשר ביארו רבותינו, זאת היא לפי שכאשר הדיין יטה עצמו לדברי שקר הרי הורס קיום העולם. לפיכך ביותר הזהיר הכתוב על הדיין, אבל ממילא נשמע שגם שאר ההמוני ירחיקו עצמם, ולכך נאמר סתם, ומילת מדבר שקר משמע כל שהוא, ומילת תרחק היא מורה על המיאוס והתיעוב, לכך הזכירה בה לשון ריחוק לרוב מיאוסה, מה שלא הזכירה כן בכל שאר אזהרות". וכן משמע כדבריו בהעמק דבר בפירושו לפסוק זה.

בספר נ"ב שפתים ח"ב סי' א' הביא כמנין פוסקים דס"ל ש"מדבר שקר תרחק" הוא אפילו בשקר בסיפור דברים בעלמא. ולכאורה בפשטות כן מוכח מעוד פוסקים (ראה מדבר שקר תרחק ובגליון ספר המוגה שם), וכן כתובות זו. "והתורה אמרה מדבר שקר תרחק", ושם הרי מדובר בשקר במילי דעלמא ואכמ"ל. אמנם ראיתי שכתבו בדעת מעוט פוסקים, חמשה במספר, שלדעתם הפסוק מדבר בדווקא בבית דין. אולם גם לדעת אלו פוסקים אין לשקר אפילו במילי דעלמא, ואין זו מידת חסידות. ואציין בתכלית הקיצור דעת אלו הפוסקים -

א] דעת ר' יונה - מדאורייתא אסור לשקר אפילו בדברי הבאי מטעם חילול ה' (ראה סעיף ב' למעלה), וכן אסרו זאת חז"ל מטעם שע"י כך ישקר גם במקום שגורם רעה או היזק לחבירו (ראה בפירושו למסכת אבות סוף פרק א', וכן בפירושו למשלי י"ד, כ"ה, וכן בשע"ת ש"ג אות קפ"א). ב] דעת הרמב"ם - ראה מדבר שקר תרחק עמ' מ"ג. ג] דעת הגרי"פ פערלא (בביאורו לרס"ג מ"ע כ"ב) שצריך להתרחק משקר במילי דעלמא כשאר מידות רעות. וראה בשערי קדושה (חלק א' שער ב') שכתב "צריך לזהר ממידות רעות יותר מן קיום המצוות עשה ולא תעשה". ד] דעת מסילת ישרים (פרק י"א): בניב שפתים כתב דס"ל כהגרי"פ פערלא, אולם ב"מדבר שקר תרחק" כתב להפך, דמביא המס"י העשה על מילי דעלמא נמי, וא"כ צ"ע בדעת המס"י. ה] דעת האורח מישרים (שם) שבשקר במילי דעלמא צריך לזהר מטעם "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני".

(ואגב אציין שלענין מה שהקשה הערוך לנר (נדה נו). איך משקרים הכותים ועוברים על "מדבר שקר תרחק" דכתיב בפירושו. ותירץ הגר"ח קנייבסקי שליט"א בפירושו למסכת כותים שם ע"פ דעת מיעוט הפוסקים. אולם לפי רוב הפוסקים צריך לכאורה לומר דהכותים ס"ל ד"מדבר שקר תרחק" מיירי דווקא בדיינים ובעדים, או בממון, מה שאינו נכון).

ב. כתב רבינו יונה בספר היראה: "ומאוד הזהר שלא לשקר אפילו בדברי הבאי, כי חילול השם יש בדבר". וכן משמע בספר היראים לרבינו אליעזר ממיץ שזה לשונו (מצוה ו', בדפוס וילנא סימן ש"מ): "את ה' אלוהיך תירא (דברים ו') ותן כבוד לשמו ושמור מחללו, דכתיב (ויקרא כ"ב) ולא תחללו את שם קדשי, ומקרא זה נוקב ויורד עד התהום, ועל לאו זה ידו כל הדוים, כי חילול השם ישנו בכמה דברים, ואין להם שיעור, שכל המבזה אפילו מצוה אחת ומיקל כלל בכבוד שמים נקרא מחלל השם"<sup>18</sup>. ולפי זה הרגיל בשקר עובר על חילול השם. ואף אדם פשוט עובר על חילול השם, ובפרט אם הוא איש חשוב שכולם מסתכלים על מעשיו<sup>19</sup>.

ג. הגונב את דעת חבריו לרוב הפוסקים עובר על איסור דאורייתא של (ויקרא י"ט, י"א) "לא תגנובו", ויש אומרים שאיסורו רק מדרבנן<sup>20</sup>. יש אומרים (שו"ע הרב הלכות אונאה וגניבת דעת סעיפים י"א - י"ב) שאיסורו מהתורה הוא רק כאשר מוכר לו חפץ שיש בו מום בדמי חפץ שאין בו מום ומפסידו ע"י זה ממוץ. אבל שמוכר אותו בדמי חפץ שיש בו מום, רק כיון שהלוקח אינו יודע שיש בו מום, הוא חושב שמוכר לו חפץ שאין בו מום בזול, ויבוא להחזיק למוכר טובה בחינם עבור כך - אינו אלא מדרבנן. וי"א (ראה חרדים פ"ה מצוה כ' ודו"ק) שגם בכה"ג איסורו מהתורה.

ד. האומר לחבירו (אף שלא הבטיח, ומכיון שכך חבירו לא בטח במילתו) שיעשה לו איזה דבר, וכבר בשעה שאמר היה בלבבו שלא לעשות זאת - עובר על "היך צדק"<sup>21</sup>.

18. ראה בחפץ חיים בפתחה לאוין ו' בבמ"ח שהביא דברי היראים הללו. ועיין היטב בדבריו במה שכתב בדעת הרמב"ם בסהמ"צ ל"ת ס"ג, ולפ"ז גם השקין יעבור על חילול ה' ובפרט כשאין לו תועלת בשקריו ולא רווח ממוני. אולם ראה בנתיבות חיים (שבילי חיים אות י"ט - כ"ב) מה שהקשה על כך מדידיה ומה ששמע מהחזו"א. וכתב בנפש החיים (שער ג' פרק ח') שענין חילול ה' הוא להיות ירא וחרד מלעבור ח"ו על אחת ממצותיו ית', כי מלוא כל הארץ כבודו וכו'. כעין שפירש בזהר פסוק מחלליה וכו' שהוא לשון חלל ופנית מקום, כן הענין כאן שמראה ח"ו כאילו המקום שעומד בו הוא חלול, פנוי ממנו ית', ואינו חושש מלעבור על מצותיו ית'. וראה עוד בא"ר אר"ח סי' קנ"ו סק"ג בשם זקנו הגר"ש.

19. כן כתב החפץ חיים שם ע"פ הרמב"ם. ובספרו "שפת תמים" פרק ב' כותב שהמשקרים את הגויים במשאם ובמתנם עוברים על חילול השם, וכן הוא בשו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סי' כ"ט.

20. מהו גדר גניבת דעת ראה הערה (8), וראה בהערה (13) מי הם רבותינו החולקים.

21. נחלקו רבותינו - האם הוא עושה איסור עשה מדאורייתא, או דהוא רק מדרבנן. דעת הראב"ד, הרשב"א, הר"ן, נמו"י (במ. מט.) דהוא איסור דאורייתא, וכ"כ הברכ"י (אר"ח סי' קנ"ו) והמנח"ח (סי' רנ"ט) בדעת רש"י (כתובות פו.) וכ"כ ברשב"ץ (זוהר הרקיע מ"ע קנ"ט). אולם מדברי בעל המאור, הרמב"ן והרא"ש (במ. שם) עולה דאינו איסור עשה. וכ"כ הגרי"פ פערלא (שם) והמנח"ח (שם) בדעת הרמב"ם. וכ"כ התו"ט סוף שביעית, אולם היעב"ץ בלחם שמים משיג עליו, אבל צבא רב משיג על הלחם שמים וכותב דהיך צדק אינו עשה. ועיין כסף קדשים סי' ר"ד, ז' בסוגריים. וראה עוד בהגרי"פ פערלא (שם) שהביא עוד ראשונים דנחלקו בדבר.

וכתב ר' יונה שעובר על (תהילים ל"ד, י"ב) "נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה" - עיין הערה 22. ויש אומרים<sup>23</sup> שעובר גם על איסור "מדבר שקר תרחק".

22. וז"ל ר' יונה בשערי תשובה (אות קפ"ד): "האומר לחבירו כי יטיב עמו ויתן לו מתת, ועודנו מדבר עמו, עם לבבו ישיח שלא לתת. ונאמר נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה, ופירשו רז"ל, שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב". והנה לכאורה דברי השערי תשובה מוקשים, שהרי לא על הפסוק "נצור לשונך" פירשו חז"ל "שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב", אלא על הפסוק "היין צדק", וכמבואר בבב. מט. בדברי אביי. ומכח קושיא זו הגיה רבי משה קרליץ ז"ל בחיבורו "אור חדש" על השע"ת את דברי רבי יונה. וכך צריך לגרוס לפי דעתו "...ישיח שלא לתת שנאמר היין צדק, ופירשו חז"ל (בב. מט.) שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב ונאמר נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה. ועוד אמרו... עכ"ל ההגהה. ויש לשאול על ההגהה, שאם ס"ל לרבנו יונה לאסור לדבר אחד בפה ואחד בלב - גם מטעם היין צדק, מדוע א"כ באגרת התשובה בכותבו פעמיים איסור זה (אות י"ב ואת מ"א) לא הזכיר זאת, כי אם רק את הפסוק "נצור לשונך". גם הח"ח בספרו "שפת תמים" ויד הקטנה העתיקו את דברי השע"ת כפי שהם מופיעים לפנינו.

והנה יש להבין מדוע שלא יאסור זאת ר' יונה מטעם "היין צדק". וראיתי בספר נוב שפתים כלל ו', י"ז שכתב דאפשר לומר שר' יונה ס"ל ש"היין צדק" נאמר רק בדבר שבממון וכדעת הרמב"ם, ומכיון שר' יונה עוסק גם בדוגמאות העוסקות שלא בממון, שהרי הלשון "יטיב עמו" כוללת כל מיני ההטבה, וכגון "שיעזור לו" (אורחות צדיקים), או "ידבר טוב בעדו ויתאמץ עבורו" (יד הקטנה), לכן מפרש דמקור דין זה שאסור אף שלא בשעת משא ומתן (ממון) נלמד מהפסוק "נצור לשונך". עד כאן. ומ"מ עדיין צ"ב מדוע לא נחית לפרש דבריו שאם האמירה היא בעניני ממון עובר גם על "היין צדק".

ומצאנו במהר"ץ חיות (בב. שם) שלמד בדעת רש"י שהאיסור לדבר אחד בפה ואחד בלב (אשר מזכיר אביי) הוא דווקא במשא ומתן, דבשעה שמוכר או קונה דבר - אסור שיהיה בלבו רצון לשנות. וכתב שם, דרש"י למד זאת מתוך שדברי אביי נלמדים מהפסוק "היין צדק", ופסוק זה מדבר מעניני משא ומתן. ומוסיף המהר"ץ חיות, שמוכח מהרמב"ם דעות פ"ב ה"ו שאיסור אחד בפה אחד בלב הוא לאו דווקא בממון, אלא בכל סוג דיבור, אבל גם הרמב"ם מודה ש"היין צדק" אינו אלא בממון, וא"כ אינו חולק על רש"י.

והנה על מנת להבין את דברי המהר"ץ חיות נתבונן בלשון הרמב"ם. בהלכות דעות (שם) כתב: "אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופתויו, ולא תהיה אחת בפה ואחת בלב אלא תוכו כברו ההענין שבלב הוא הדבר שבפה". והנה לא כתב הרמב"ם מקור להלכה זו. וכתב הפרי חדש שם בהגהותיו דלמד זאת הרמב"ם מברכות כח. שם מצינו, שהיה ר"ג מכריז, שכל תלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לבית המדרש, וכן מצינו במדרש רבה ותנחומא על הפסוק "ולא יכלו דברו לשלום", שאמרו חז"ל דמתוך גנותם של שבטים אתה יודע שבחם שלא דברו אחד בפה ואחד בלב. עכ"ל הפר"ח. וכתב הברכ"י (שם סק"ג) שהטעם שלא כתב הפר"ח שמקורו של הרמב"ם מאביי הוא משום דאביי מדבר במשא ומתן. וכ"כ באור"ש (והזכיר את רש"י הנ"ל). (ועיי"ש בברכ"י והאור"ש שהביאו מקור אחר להרמב"ם, אולם לא מדברי אביי. אמנם יש לציין, שהברכ"י לא כתב בהחלטיות שאביי מדבר במו"מ - "ואם נפשו לומר"). עוד עולה מדברי הברכ"י והאור"ש, שעל כן בפרק ה' מדעות הי"ג כתב הרמב"ם: "משאן ומתנן של ת"ח באמת ובאמונה אומר על לאו לאו ועל היין היין", כי שם עוסק הרמב"ם בעניני מו"מ, ולכן דוקא במו"מ מקורו הוא מהיין צדק. (אגב: מה שנקט הרמב"ם "ת"ח" כתב שם בלח"מ ה"ד, שאולי הדברים נוהגים בכל שאר העם, ומה שנוקט הרמב"ם "ת"ח" הוא משום שהוא צריך להזהר בהם ביותר. אמנם המעשה רוקח מכירה פ"ז ה"ח והבית יעקב (אסטרין) חו"מ סי' ר"ד, ז' חלקו, ואכמ"ל).

סוף דבר, קיצורם של דברים, דרש"י והרמב"ם תמימי דעים, שהיין צדק נאמר רק במשא ומתן, ולא במילי דעלמא. ואף במילי דעלמא יש איסור אחד בפה ואחד בלב. ואפ"ל דכן דעת השע"ת.

23. בניב שפתים כלל א' סיעף א' כתב שאין כאן איסור מדבר שקר תרחק, הואיל ואין כאן דיבור

ה. המבטיח לחבירו (שאמר<sup>24</sup> לו בלשון שחבירו בוטח במילתו) שיעשה לו איזה דבר, ובשעה שאמר היה בלבבו לעשות זאת, אלא שאח"כ חזר בו<sup>25</sup> - נחשב הוא מחוסר

שקר שהרי עדיין בידו לקיים דבריו. ובחידושים שם הוסיף: "וכן מוכח לכאורה מדאיצטריך קרא דהיין צדק לאסור בכה"ג, ואי נימא דאסור משום מדבר שקר תרחק למ"ל קרא דהיין צדק הרי כבר עומד ומוזהר באיסור עשה". אולם ראה הערה (28) שהיעב"ץ סובר דאף כאשר אמר עם כוונה לקיים, אלא שאח"כ חזר בו - עובר, וא"כ עאכ"כ בנידונינו. וכן ניתן ללמוד מדברי הגר"י פערלא (שם) והאורח מישרים (שם) דהנה ידוע שדעתם ד"מדבר שקר תרחק" נאמר רק בדיינים ועדים, אבל במילי דעלמא לא (ראה הערה 17). אחת מהוכחותם היא מסוכה (מו): שם נאמר: "אמר רבי זירא לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך ולא יהיב ליה, משום שנאמר למדו לשונם דבר שקר". שואלים האורח מישרים והגר"פ ואמאי לא אסרו משום מדבר שקר תרחק, אלא ודאי דבדברים בעלמא ליכא משום מדבר שקר תרחק. ולענייננו נשמע מדבריהם שלולי דמיירי בדברים בעלמא היה בכך לדעתם מדבר שקר תרחק. עוד מצאנו בהגר"א בפירושו למשלי (י"ב, כ"ב וכן ל', ח') שמחלק בין המילה "שקר" ל"כזב". ולדעתו "שקר" מובנו דבר הבטחה שמלכתחילה לא חשב לקיימה, ודבור שמתחילתו נוגד את האמת. ולענין מ"ש בניב שפתים בחידושים ראה בווהר הרקיע לרשב"ץ (שם) שכתב: "מדבר שקר תרחק ונכפל בזה הצווי באו"י היין צדק".

24. כאשר מדובר בהטבה גדולה, הרי שאין לב חבירו בוטח בו אלא בלשון הבטחה, אולם כאשר מדובר בהטבה קטנה - חבירו בוטח בו גם כשלא הזכיר לשון הבטחה - ראה שע"ת אות קפ"ג, ודו"ק.

25. ואם רוצה לחזור בו בגלל שינוי השער (כאשר מדובר במקח וממכר), או בגלל שנשתנה הענין - נחלקו בכך רבותינו. הרמ"א חו"מ בסוף סי' ר"ד הביא את דעת המתירים לחזור בו כאשר נשתנה השער (יש לדעת כי בכל מקום שכתוב בהערה זו - "נשתנה השער", ה"ה "נשתנה הענין", וכמבואר בחת"ס להלן) ואת דעת האוסרים, וסיים שהעיקר הוא כדעת האוסרים. וכתב הסמ"ע (שם סק"י"ב) שכן דעת הרמב"ם והשו"ע, ומשום כך סתמו דבריהם ולא חילקו בין נשתנה השער ללא נשתנה. וכן פסקו (בבב. מט.) תוס', הרשב"א, נמו"י בשם הראב"ד והר"ן, פסקי הרי"ד והמאירי, וכן דעת המ"מ (מכירה פ"ז ה"ח). ומאידך בעל המאור (כט: בהרי"ף והרא"ש ב"מ פ"ד סי' י"ד הביאו) ובעל העיטור (ראה ב"י) ס"ל להיתר. (וראיתי במשנת יוסף שביעית שהביא בשם הצמח צדק דאפשר שגם הר"ש והתוספות חיצוניות ס"ל להיתר). והנה הב"ח (חו"מ סי' ר"ד) נסתפק לדינא מאחר שלדעתו בירושלמי מפורש כבעל המאור וסיעתו. והביאו הש"ך סק"ח ועוד אחרונים. גם בבאיור הגר"א כתב ששמע בירושלמי כהר"ז, אולם בחידושי רבינו מאיר שמחה דחה את הראיה מהירושלמי ותמה על הגר"א. והנה רבינו ירוחם (מישרים נ"ט ח"ד) כתב שהר"ז דיבר בנתייקר הרבה, אבל אם נתייקר קצת גם להר"ז יש בו משום מחו"א, וכ"כ החיד"א בשער יוסף סי' ט' בדעת הריטב"א. ומאידך נראה בדברי תלמיד הרשב"א (נדפס בשיטת הקדמונים במ.) שגם האוסרים לחזור בנשתנה השער, לא אסרו אם נשתנה השער הרבה.

והנה בשו"ת חת"ס חו"מ סי' ק"ב נשאל בענין מי שמכר חפציו כדי שיוכל לקנות בדמים שמקבל יורה לבשל בו, וטרם משך הקונה החפצים, מת אחיו של מוכר ונפלו לו בירושה יורה, ועל כן אין לו עוד צורך בקנית היורה ורוצה המוכר לחזור בו. (והמעין יראה פרטים נוספים בשאלה, וכבר דנו בכך בפתחי חושן ח"ז פרק א' סק"ה ובשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' ר"ו ואכמ"ל). והשיב החת"ס שיכול לחזור ואינו נחשב מחוסר אמנה "כי שינוי שנשתנה הענין שנפל לו בירושה הוי כתרי תרעי". ומצאנו ברמ"א (יו"ד סי' רס"ד, א') שפסק: "ואם נתנו לאחד (להיות מוהל או סנדק) אסור (למי שכבדו) לחזור בו". והטעם כתב הט"ז (סק"ה) בשם ר"ת משום שנחשב מחו"א. ומוסיף הט"ז: "ונראה לי דאם הוא בענין שנודמן לו אח"כ מוהל שהוא אוהבו או צדיק, ואנן סהדי דאילו היה שם בשעה שנתן להראשון למול היה נותן לזה אין כאן משום דבר כזב ומותר לחזור בו". וביאר בשו"ת חת"ס (חיר"ד סי' רמ"ו) שטעמו של הט"ז הוא משום שבתרי תרעי לית ביה משום מחו"א, וכאן גם כתרי תרעי דמי (והובאו הדברים יותר בארוכה בפת"ש סק"א - עיי"ש). ורואים אנו דהחת"ס אויל לשיטתיה שכל שינוי ענין חשיב כתרי תרעי ואולינן לקולא.



אמנה<sup>26</sup> ועובר על (צפניה ג', י"ג) "שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא

ושמעתי מחכ"א שהיה מקום לומר ששינוי ענין פירושו שנולד דבר חדש אחרי הבטחתו (וכמו בנידון החת"ס בחו"מ), דבר שלא היה ידוע מקודם, ועל כן אמרינן שאילו היה יודע בשעת הבטחתו - לא היה מבטיח. אולם מהט"ז והחת"ס (יו"ד) עולה שגם דבר שכן היה מקודם (אוהבו או צדיק) אלא שלא נתן דעתו עליו בשעת הבטחתו - נחשב כשינוי ענין. ודברי הט"ז הובאו להלכה בערוה"ש (רס"ד, י"ב). ובחו"מ (ר"ד, ח') כתב, שבמקום שיש לו הפסד משינוי המקח - מדינא אין בזה משום מחו"א שהרי לא הבטיח לו בעת שהיה מחיר המקח כזה, אמנם ממידת חסידות לחוש שיש בזה משום מחו"א דכיון דבאיש אמונים הוא דברים גמר ענין, מה לו לשינוי המקח. ובשו"ת שבט הלי (שם) פסק, שכאשר נשתנה השער בשעור גדול, הרי שלא היה על המבטיח לעלות על דעתו שיהיה שינוי שכזה, ועל כן יכול לחזור בו. ובפרט שיש לצדד להקל ע"פ החת"ס הנ"ל שהקל בכל שינוי שער. וכיון שאיסור מחו"א לא הוא רק סרך איסור דרבנן - ראוי להקל בספיקו. ע"כ. והעולה מכל האמור שהאחרונים הנ"ל הקלו בנשתנה השער (או הענין) ודלא כהרמ"א והשו"ע (ע"פ הסמ"ע) ורוב הראשונים.

והנה אף אם נחוש לדעת הרמ"א, מ"מ כתב בפתחי חושן (שם סק"ב) שבמקום שיש סניף להיתר יש יותר מקום להקל. ונפרט שני מקומות: א] במשפט שלום סי' ר"ד, י"א כתב: ויש לעיין אם איסור מחו"א שייך גם בענין, שהרי ביו"ד סי' קס"ט בט"ז סק"ט בשם המהרש"ל פסק שאף שקיי"ל שהמערים ואומר שבשביל עכו"ם לזה בריבית - הרי הוא בכלל שארית ישראל לא יעשו עוולה, מ"מ אם עושה כן מפני שנדחק למעות אינו בכלל שארית ישראל וכו'. וא"כ, אומר המשפט שלום, גם בענין מחו"א יש לומר, שאם הוא עני ונדחק לכך - מותר יהיה לו לחזור בו, (אף שלא נשתנה השער), וצ"ע. וכתב בפתחי חושן (סק"ב) ואפשר שלענין תרי תרעי אפשר לצרף סברה זו, כיון שיש מתירים. במקום שנתאנה בשתות וא"כ עשה המאנה איסור דאורייתא (אמנם כשדעתו להחזיר ההונאה ליכא איסור - ראה שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' ק"י בשם תוס' במ. דף נ"ב), ואף בפחות משתות דעת הרמב" (ויקרא כ"ה, ט"ו, והביאו בהגהות אמרי ברוך חו"מ סי' רכ"ז) דהמאנה עשה איסור דאורייתא (והרא"ש ב"מ פ"ד סי' כ' נסתפק, וראה בערוה"ש סי' רכ"ז, ז') וא"כ יתכן שלדעתם יכול המתאנה לחזור בו אף כשלא נשתנה השער. (וכתבתי יתכן, כי לענין מי שפרע פסק הש"ך חו"מ סי' ר"ד סק"ב, שאם רוצה המתאנה לחזור בו מהמקח במקום שנתאנה בשתות עליו לקבל מי שפרע, ודלא כב"ח. ואף שעשה המאנה איסור, והטעם ראה משפט שלום שם ובשו"ת אמרי יושר שם). ואמנם כתב בשו"ת אמרי יושר שרבו המתירים להונות בפחות משתות (החינוך של"ז ובמנח"ח שם, ספר חסידים סי' תקל"ב ובהגהות רע"א לחו"מ סי' רכ"ז בשם בעל המאור), מ"מ כשנשתנה השער יש מקום לצרף את דעת האוסרים ולהקל לחזור בו כשנתאנה בפחות משתות ועאכו"כ בשתות.

אולם יש להעיר שלא כל שינוי ענין נחשב כשינוי המתיר לחזור בו. כי הנה על דינו של הט"ז הנ"ל כתב היעב"ץ במגדול עוז (בריכה עליונה הנחל השלישי): דאם נודמן לו אחר כך מוהל צדיק או בקי ומומחה יותר מהראשון שדווקא אז יכול לחזור בו. ברם אם היה זה השני אוהבו יותר, בזה אני חוכך שלא יוכל לחזור בו בשביל חבתו היתרה בלבד, אע"ג דאנן סהדי דאילו הוה הכא מעיקרא ודאי לדידיה יחייב, אפילו הכי מסתברא לי דלא מצי הדר ביה, וכבר זכר ביה משום שארית ישראל לא יעשו עוולה, ואיכא למיחש נמי לפגמא דהאי, משום הכי בכדי לא פקע. ואמנם הט"ז חלק על כך, אולם מ"מ למדנו לעניננו שלא כל שינוי ענין נחשב בפשיטות כשינוי. ואף לדעת המקילים הרי ודאי הוא, שבלי שאלת חכם - אין האדם (ובפרט שמדובר בענינו, והוא נוגע בדבר) יכול להחליט מה נחשב שינוי ענין.

26. עיין בהערה 22, ועפ"ז נבין שלדעת ר' יונה (שע"ת אות קפ"ג) איסור מחו"א הוא לא רק בדבר שבממון. וכן מוכח בפסחים צא. בדברי רבה בר הונא בשם ר' יוחנן. ובדברי אב"י בקידושין מה: ובפירוש רבינו יהונתן בעירובין דף פו. (כת. בהרי"ף). וכן מוכח מהאחרונים בהערה (25). וראה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' כ"ד) בענין יהודי נשוא פנים שהבטיח לכבד בנוכחותו אירוע מסוים.

ימצא בפייהם לשון תרמית". ויש אומרים<sup>27</sup> שעובר גם על "הין צדק", ויש אומרים<sup>28</sup> שאף על איסור "מדבר שקר תרחק". דוגמא לדבר מצאנו בשו"ע (חושן משפט סימן ר"ד סעיף ח'): "מי שאומר לחבירו ליתן לו מתנה ולא נתן - הרי זה ממחוסרי אמנה. כמה דברים אמורים במתנה מועטת<sup>29</sup> שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו. אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה<sup>30</sup> שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותם בדברים שהם נקנים בהם".

ו. ומי שמפקיר<sup>31</sup> נפשו לעוון חמור זה עובר במ"ע של "את ה' אלקיך תירא" דברים ו יג. ז. עוד נראה שמי שמרגיל<sup>32</sup> עצמו במידת השקר עובר על מצות עשה של "והלכת בדרכיו" (שם כ"ח, ט'), שנצטוינו בזה לילך במידותיו של הקב"ה. וכמו שמובא בספרי על הפסוק (שם י"א, כ"ב) ללכת בכל דרכיו<sup>33</sup>: "אלו דרכי הקב"ה שנאמר (שמות ל"ד, ז'): ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת וגו"<sup>34</sup>. וכן מבוואר ברמב"ם

אולם זמן קצר לפני מועד האירוע הוא הוזמן להשתתף בסעודת ברית מילה, אשר עליה נאמר (יו"ד סי' רס"ה, י"ב ברמ"א): "וכל מי שאינו אוכל בסעודת ברית מילה הוי כמנודה לשמים". ונסתפק מה עליו לעשות, והשיב לו החלקת יעקב דחייב הוא לקיים הבטחתו הראשונה דאי לאו הכי נחשב הוא מחוסר אמנה - עיי"ש הטעם.

27. כן כתבו בעל המאור (שם) והמאירי (במ. מח.). ורש"י (כתובות פו. ד"ה פריעת בע"ח, ומה שהקשה הגר"א בגליון הש"ס, וכן הקשו הראשונים - על רש"י, כבר כתב הפני" (שם) והגר"פ פערלא דרש"י ס"ל כשיטת בעל המאור, וכבר הרגיש בתירוץ זה רע"א בשו"ת שלו מהדו"ת סי' י'), וכן דעת פיהמ"ש להרמב"ם ורע"ב ופני משה שביעית פ"י מ"ט, וכן משמע בציון ירושלים בירושלמי במ. פ"ד ה"ב ובסמ"ע (שם).

אולם מאידך רבו הפוסקים דס"ל דבכה"ג לא עובר על הין צדק, ראה ברי"ף (במ. כט: בדפי הרי"ף), רמב"ן (במלחמות שם ובי"ב קעה); והראב"ד והרא"ש (במ. מט.) וחי הר"ן (במ. שם, וצ"ע דבכתובות פו. כתב כרש"י) וכ"כ הרבה ראשונים בכתובות (שם) בענין המקור לפריעת בע"ח מצוה, ראה ריטב"א (ומביא שכן דעת ר"י מבעלי התוס'), שטמ"ק בשם הרא"ה, תר"י בשם הרי" מקורביל. וכ"כ הרשב"ץ (שם), והיעב"ץ (גיטין יד.) ושועה"ר הלכות מכירה הלכה א' ב' וקצש"ע סי' ס"ב סעיפים ט"ז י"ז.

28. היעב"ץ שם וכן בפירושו לחם שמים סוף שביעית וכן משמע בחינוך מצוה ת"ז, אולם מוכח בתו"ט סוף שביעית דאין בכה"ג איסור מדבר שקר תרחק, וכן הוכיח בניב שפתים (שם).

29. כתב הריטב"א: "ולא התפרש כמה היא מתנה מועטת, והכל לפי מה שהוא". וכ"כ בגליוני הש"ס לר' יוסף ענגיל בשם שו"ת מהרי"ו סי' פ"ב.

30. אמנם בפרי יצחק (ח"א ססי' נ"א) כתב שממידת חסידות שלא לחזור אף במתנה מרובה. וכן הביא במשנת יוסף (סוף שביעית) בשם הפני אריה והמעשה אורג. וכ"כ באורח מישרים סי' כ"ו סק"ד. וראה עוד בפירוש ר' יונה משלי ג', ג' ובשועה"ר הלכות מכירה ומתנה סעיף א'.

31. כן כתב הח"ח בפתיחה עשין י"א ע"פ הראשונים, והוא הדין בשקר. וראה את לשונות הראשונים שהביא הח"ח, ולפ"ז הקשה במרפא לשון (ה' עמ' 46) שצ"ע למה דוקא מי שהפקיר את נפשו, הרי לכאורה גם בפעם אחת.

32. כן כתב הח"ח שם עשין י"ד. והטעם שכתב הח"ח שדוקא הרגיל בשקר עובר על מצוה זו, כתב המרפא לשון (שם עמ' 49) דהמצוה אינו על הפעולות הטובות, אלא על המידות. וע"כ דוקא ע"י רגילות אומרים אנו שאין לו המדה. וכ"כ בספר מדבר שקר תרחק עמ' מ"ה, והוסיף: וצ"ע במי שמדבר שקר בלי כוונה דאינו שם לב לחקור אם דבריו אמת (ראה שעת"א אות קפ"א) האם עובר על "והלכת בדרכיו".

33. מספר פסוקים מלמדים אותנו ללכת בדרכי הקב"ה. הרמב"ם (דעות א', ה') הביא את הפסוק "והלכת בדרכיו", ובסהמ"צ (מ"ע ח') הביא גם את הפסוק "ללכת בכל דרכיו" וגם פסוק שלישי -

(דעות א', ה') וז"ל: "ומצווים אנו ללכת בדרכיו... הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו... ועל זה קראו הנביאים לאל בכל אותם הכינויים, אך אפים ורב חסד, צדיק וישר תמים וכיו"ב להודיע שאלו דרכים טובים וישרים הם וחייב אדם להנהיג עצמו בהם ולהדמות כפי כוחו". וכתב בספר החינוך (מצוה ע"ד): "השקר... אין דבר מאוס ממנו... מפני שהשם אל אמת" וכו'. ומצינו בהקב"ה שהוא שונא שקר שאמר לרוחו של נבות היזרעאלי "צא ממחיצתי" (על שאמר: "והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו") שכן כתוב (תהילים ק"א) דובר שקרים לא יכון לנגד עיניו<sup>35</sup>.

ומי שנזהר שלא לשנות בדיבורו מקיים בזאת את המצוה הזאת (עיין הערה 33).

ח. ופעמים עובר המשקר על מצות עשה של (ויקרא י"ט, י"ח) "ואהבת לרעך כמוך"<sup>36</sup>.

ט. אם מכחש בממון עובר על (ויקרא י"ט, י"א): "ולא תכחשו". וכמו שכתב הרמב"ם<sup>37</sup>: "הזהירנו (הבורא ית') שלא לכחש החובות שנתחייבנו בהם והפקדונות אשר הופקדו אצלו, והתבאר שבממון הכתוב מדבר".

י. עיין בחלק א' של המאמר בענין האיסור (ירמיה ט') "למדו לשונם דבר שקר", ומכאן איסור זה למדו גם חז"ל (סוכה מו): שלא להבטיח לילד לתת לו איזה דבר ולבסוף לא לתת לו כי ע"י כך לומד "דבר שקר".

יא. ובשעה שמדבר לפני הקב"ה צריך לחוש שלא ידבר דבורים הנראים כשקר, ומי שאינו זהיר בכך עובר על (תהילים שם) "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני". ועל כן צריך האדם לזהר בעת התפילה והברכות שלא יאמר דברים הנראים כשקר.

עד כה מנינו בס"ד שלשה לאוין וחמשה עשין וארבעה<sup>38</sup> איסורים מדרבנן (או מדברי קבלה) אשר עלול לעבור מי שאינו זהיר לדבר רק דיבורי אמת. אולם למעשה עשוי הוא לעבור על לאוין ועשין נוספים, כגון: "לא תענה ברעך עד שקר", "אל תונו איש את אחיו", וכן על נוספים ולא נאריך בפרטיהם כי הם פחות שכיחים, וכבר האריך בביאורם הח"ח בפתיחה לספרו, והמעין בדבריו יראה שחלקם שייכים אף בשקר.

"אחרי ה' אלוהיכם תלכו" (דברים י"ג, ה').

34. שפת תמים פרק ז'. וראה עוד בפירושו של ר' יונה אבות סוף פרק א'.

35. ע"פ סנהדרין קב: וראה בסוטה מב. ארבע כתות אין מקבלות פני שכניה, ואחת מהן כת שקרים דכתיב דובר שקרים לא יכון לנגד עיני.

36. ר' יונה חילק את כת השקרים לתשעה חלקים, והמעין בדבריו (שער שלישי אות קע"ח - קפ"ו) יראה שרוב החלקים עוברים על מצוה זו, שכן דעלך סני לחברייך לא תעביד.

37. בספר המצוות (ל"ת רמ"ח), וכ"כ בהלכות שבועות (פ"א ה"ח), וכ"כ מוני המצוות: הסמ"ג (ר"מ) והחינוך (רכ"ה) והשע"ת (שם אות קע"ח) ועוד. אמנם כבר העיר הצפנת פענח שבגמ' בק. קה: כתוב ש"לא תכחשו" הוא אזהרה שלא להשבע לשקר על ממון שכפר בו, אולם המכחש בממון בלא שבועה אינו עובר על "לא תכחשו". בהמשכו של הפסוק כתוב "ולא תשקרו איש בעמיתו". ומצאנו באחרונים (דינא דחיי דף לב. ובשו"ת מצב הישר סי' ו') שכתבו שמשמעות הפסוק בפשטות שלא לדבר שקר אפילו במילי דעלמא, וכן יתכן דעת השל"ה (שם), אולם בגמ' בק. קה: ובתו"כ וברמב"ם בסהמ"צ (ל"ת רמ"ט) ובכל הפוסקים מבואר שהוא אזהרה שלא להשבע לשקר על ממון שכפר בו.

38. ראה בשע"ת בשער שלישי אות קע"ח - קפ"ו ובמסילת ישרים פרק י"א שהביאו פסוקים רבים מנביאים וכתובים המזהירים לדבר אמת ולהתרחק משקר.

הרב חיים יצחק קפלן

ר"מ בישיבת "פחד יצחק" ירושלים

## כיבוד אב ואם כמצוה שבין אדם לחבירו

"...אני מסופק... במצוה זו של כיבוד (אב ואם)... אפשר דהיא רק מצות המקום ברוך הוא ולא בין אדם לחבירו, דבין אדם לחבירו אינו אלא במה שהוא שוה לכל אדם, אבל כאן הוא רק באביו ואמו... או דילמא כיון שהשם יתב' צוה זו המצוה בין אדם לחבירו, הוי בין אדם לחבירו...  
מנחת חינוך מצוה ל"ג (כיבוד אם ואם אות ג')

### א

נשאלה שאלה בבי מדרשא בהא דקי"ל דכל שלתועלת אין בו איסור לשון הרע, דצ"ע אי שייכא הך היתרא דלתועלת על אביו ואמו. מי נימא דההיתר של תועלת מהני רק לגבי לשוה"ר ולא לגבי ארוור מקלה אביו ואמו או דלא שנא. ובודאי שמסתימת החפץ חיים בדין של תועלת משמע כצד השני דלא שניא, דהרי בפתחה כשמונה את הלאוין והעשין והארורים מביא את ארוור מקלה ובגוף ההלכה של תועלת לא חילק לומר דלא מהני רק לגבי לשוה"ר ולא לגבי ארוור מקלה. (ונשמע שכן הורה מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א). אבל הדבר באמת טעון בירור דמנ"ל היתרא דתועלת לגבי מקלה אביו ואמו.

ונראה להעמיד כאן יסוד לדיון דבגמ' סנהדרין פד: איבעיא להן בן מהו שיקיז דם לאביו ר' מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך, וברש"י ואהבת לרעך כמוך לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ בו לעצמו. ולכאורה טעון ביאור מה ענין ואהבת לרעך כמוך המלמד כלל חובת בין אדם לחבירו לנידון של כיבוד אב ואם ואיסורא דמכה אביו שהוא לכאורה ענין אחר שלעצמו, ומוכח בגמ' שכיבוד אב ואם אינו מושג חדש בפני עצמו אלא הכל בגדרים של בין אדם לחבירו.

והפשט בזה נראה דחובות בין אדם לחבירו יסודן כבוד הבריות, כבוד האדם הנברא בצלם אלקים וכמבואר ברש"י סוף פרשת יתרו חברך שהוא עשוי בדמות יצרך ומקפיד על בזינו וכו'. [ע"י דעת זקנים בעלי התוס' פ' בראשית עה"פ זה ספר תולדת אדם וגו']. והוא המחייב שלא להזיק לו ולצערו וכו'. ובמצות כיבוד אב ואם נתחדש שיש אנשים שיש לו אליהם חובת כבוד האדם יותר חמור מלכל אדם שזהו אביו ואמו [ורבן] וא"כ הדינים הנוספים בכיבוד אב ואם ה"ה עוד חומרא בבין אדם לחבירו, ומ"מ כל הדינים הם בגדרים של בין אדם לחבירו. וכן יש ללמוד ממה שהאזהרה למכה אביו ואמו הוא

מהפסוק ארבעים יכנו לא יוסיף<sup>1</sup> והוא האזהרה לכל חובל בחבירו, וכן האזהרה של מקלל אביו ואמו הוא מהפסוק לא תקלל חרש<sup>2</sup> שגם הוא אזהרה כללית לכל מקלל חבירו. ומשמע כנ"ל שזה ענין אחד שכיבוד אב ואם כולו בגדרים של בין אדם לחבירו רק בתוספת חומרא. ויש להביא כמה ראיות וסמוכין לזה.

(א) חולין קכ"ב א' אמר עולא דבר תורה עור אדם טהור ומה טעם אמרו טמא גזירה שמא יעשה אדם עורות אביו ואמו שטיחין, ויעור' בתוס' שם. והרמב"ן שם כ' וז"ל: ודאמרין גזירה שמא יעשה עורות אביו ואמו שטיחין אלומיה אלים למילתיה דאפילו בשאר מתים נמי איכא איסורא דמת אסור בהנאה אלא דבאביו ואמו איכא איסורא טפי משום כבוד עכ"ל. ונראה מבואר בדבריו היסוד הזה, דהרמב"ן מקשה דהרי זה אסור בכל אדם א"כ למה גזרו משום אביו ואמו דוקא [קושית התוס'] וע"ז מתרץ דאלומיה אלים למילתיה וכו', והיינו דאיה"נ הגזירה משום כל אדם אבל נקטו בגזירה אביו אמו כיון דאיסורא דבדידהו חמיר טפי. ולכאורה אינו מובן איך זה אלים משאר אדם, והלא זה ענין לעצמו של כיבוד אב ואם ומה שייך ע"ז אלומיה אלים למילתיה, וא"כ לא תירץ הרמב"ן קושייתו דלא נתבאר בגמ' הגזירה השייכת בכל אדם. אלא נראה כנ"ל דכיבוד אב ואם הוא תוספת חומרא בדיני כבוד האדם בכלל ולכן שייך כאן אלומיה אלים למילתיה דבאביו ואמו איכא איסורא טפי מבשאר אדם.

(ב) תנן ספ"ב דבבבא מציעא ל"ג א' אבדתו ואבדת אביו אבדתו קודמת, אבדתו ואבדת רבו אבדתו קודמת, ובגמ' מנה"מ דכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם לכל אדם. וצריך להבין בכ"ז דהרי הלימוד של שלך קודם לכל אדם מובנו הוא דבגדר בין אדם לחבירו ממון שלך קודם אבל כאן הלא לא עסקינן בהלכות השבת אבידה ושמירת ממון חבירו כ"א במה דחזי' דאיכא כיבוד אביו ורבו בנוגע השבת אבידה שלו (ובאמת דמהא גופא סיוע למש"נ דכיבוד או"א מחייבו כל גדרי בין אדם לחבירו שלאביו הוא חייב אותם ביותר) וכיון שהוא מפאת כיבוד א"כ מנ"ל דגם בזה אמרינן שלך קודם דהלא צריכים לדון את זה בגדרי כיבוד אביו ורבו. וע"פ האמור א"ש, דגם כיבוד אב ואם הוא בגדרי בין אדם לחבירו רק בתוספת חומרא ולכן אי לאו לפותא ה"א שאבדתם קודמת כיון דבגדרים של בין אדם לחבירו יש להם יותר חומרא, ומהדרשא למדנו דשך קודם לכל אדם.

(ג) מכות ח' ב' פרט לעושה חבורה באביו בשוגג סד"א כיון דבמזיד בר קטלא הוא בשוגג נמי ליגלי קמ"ל. ובפשוטו אינו מובן מה ס"ד דאיכא גלות על עשיית חבורה באביו בשוגג והלא הוא חיוב מיתה בפ"ע דחבורה באביו ומהיכ"ת לדמותו לדין רציחה דבכל אדם ללמוד לחבורה שבשוגג יהיה גלות. ונראה בהקדם מה דחזינן דהעונש על

1. ירושלמי ר"פ הנחנקין, אזהרה למכה אביו ואמו מניין ארבעים יכנו לא יוסיף וכו'. וברמב"ם פ"ה מממרים ה"ח אזהרה של מכה אביו מנין עונש שמענו אזהרה לא שמענו הואיל והוא מוזהר שלא להכות אדם מישראל הרי אביו ואמו בכלל.

2. עי' רמב"ם פ"ה ממרים ה"ד שכתב: אזהרה של מקלל אביו ואמו מנין, עונש שמענו בפירוש אבל האזהרה הרי היא בכלל לא תקלל חרש, הואיל והוא מוזהר שלא לקלל אדם מישראל הרי אביו בכלל ישראל, עכ"ל. (וע"ע סוגיא דסנהדרין סו.)

חבורת אביו נלמד מקרא דס"פ אמור מכה אדם יומת יעו"ש ברש"י, ולשון הפסוק מכה אדם בכלליות ומפרשין ליה על אביו ואמו. ולכאורה דין זה של מכה או"א מיוחד להם וכיצד נאמר בהגדרה של מכה אדם בכלליות. [ויעו"ש ריש פרק החובל דבעי' למימר שהפסוק קאי על תשלומי חבלות. וחזינן דבפשטות נקטי' שפיר דקרא איירי בכל אדם וכל הדחייה שם הוא רק מצד הקטלא, ותקשי א"כ איך נלמד הפסוק לדין של אביו ואמו]. ומהא גופא סעד דאביו ואמו הוא חומרא בתוך הגדרים של בין אדם לחבירו ולכן שפיר כתב קרא מכה אב בלשון הכללית דבין אדם לחבירו ומפרישי' שהכונה לאביו ואמו דזה חומרא באו"א בתוך באל"ח שהכאתם היא כמו רציחה בכל אדם.

(ועי' מדרש רבה שמות א' כ"ח פעם אחת הלך נוגש מצרי אצל שוטר ישראל וכו' והיה משה רואה אותו וכו' אמר ודאי זה חייב מיתה כמו שכתוב ומכה אדם יומת ולכאורה ל"ש ללמוד משם מיתה בהכאה לב"נ טפי מלישראל, וא"כ מהו שבא ללמוד משם, דהרי א"צ הך קרא ללמד חיוב מיתה דרוצח. וי"ל ע"פ האמור דבאביו ואמו הוא תוספת חומרא בגדרי בין אדם לחבירו דחבורה באביו חמיר כמו רציחה בחבירו א"כ כמ"כ לישראל יש חומרא יתירה כלפי בן נח ובן נח שמכה בישראל חשיב כמו רציחה בכל אדם וכדאיאתא בסנהדרין נ"ח ב' דלכך הרגו משום דב"נ שהכה את ישראל חייב מיתה ביד"ש. והוא הנלמד מהפסוק ומכה אדם יומת שיש אנשים שנוהגת בהם חומרא יתירה שעל הכאתם חייב מיתה. והיינו דכמו שכלפי הבן נחשב האב "יותר-אדם", וכל ההתייחסות אליו היא כאל צורת האדם, עד שהכאתו חמורה כחילול כבוד הצלם אלקים שע"י שפ"ד בכל אדם כך נחשב הישראל כלפי ב"נ. וזהו שאמר משה כאן. אמנם יעו"ש במדרש ובמפרשים דמשמע דרצה להרגו מדין רודף וא"כ ל"ש למש"נ).

ועפ"ז יתבאר הך דמכות דהו"א כיון דבגדרי בין אדם לחבירו יש חומרא מיוחדת באביו ואמו דעשיית חבורה אצלם חמיר כרציחה דכל אדם גם בשוגג תחייב גלות דחמירא כמו רציחה בשוגג של כל אדם קמ"ל.

(ד) יומא פ"ז ב' אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכיפורי ולא איפייס, והיכי עביד הכי והאמר ר' יוסי ב"ר חנינא המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, רב שאני. וברש"י רב שאני שהיה מחמיר על עצמו. והרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ט וטושו"ע או"ח סי' תר"ו מפרשים דר' חנינא רבו של רב היה, ומרבו צריך לבקש מחילה עד שימחל לו, ולמדו מכאן דין חדש זה. והקשה הרב חיים דולני שליט"א דמאיזה דין יהיה רבו שאני דהרי לא משמע בגמ' דהוא מדין כבוד התורה אלא שהוא בכלל הדין של עד שיפייס את חבירו בעוה"כ [וכן בשו"ע מובא דין זה בסימן שצריך לפייס חבירו בעריו"כ] א"כ מפני מה יהא רבו שאני לענין שצריך לבקש מחילה עד שימחול לו. ועוד דבמנחת חינוך מצוה ל"ג מסתפק האם בקשת מחילה על חסרון כיבוד אב ואם מעכבת בתשובה וכפרה על ביטול מצוה זו, האם היא חשובה מצוה שבין אדם לחבירו או מצוה שבין אדם למקום כיון שנוסף בו כבוד מכל אדם. ולכאורה כיצד נימא שלא יצטרך לבקש מחילה והלא מפורש בגמ' לשיטות הנ"ל דצריך לבקש מחילה מהרב טפי מבכל אדם והוא ע"כ מפאת חומר ותוספת כבוד שלו מכל אדם א"כ ה"ה באביו ואמו דצריך לבקש מחילה.

וי"ל ע"פ הנ"ל דכמ"כ יש להבין בכיבוד רבו שהוא תוספת חומרא בבין אדם לחבירו שהיחס בין אדם-תלמיד לרבו יותר חמור וצריך לכבדו יותר מאשר חבירו אבל הכל בגדרים של בין אדם לחבירו, ומזה נובע הדין של רבו שאני דבדיני בין אדם לחבירו רבו יותר חמור משאר אדם ולכן צריך לבקש מחילה עד שימחול לו ולא סגי בג' פעמים כמו בשאר אדם (אפי' אביו ואמו דכבוד רבו יותר חמור מכאור"א, יעוי' רמב"ם הל' ת"ת רפ"ה). [והיינו שרבו עומד במדרגת האדם כ"כ למעלה ממנו, עד שא"א לו מבלי לתקן חטאו כלפיו. ונראה דמ"ש רש"י רב שאני שהיה מחמיר על עצמו, הוא גם עד"ז, שרב עצמו היה תופס את האדם בחומרא יתרה כ"כ, מתוך מדרגת האדם שלו עצמו].

ומעתה נראה דמה דנסתפק המנחת חינוך הוא רק באופן שעבר על מצות כיבוד אב ואם בשב ואל תעשה דהיינו שלא כיבד אותם מה שחייב בכבודם, דע"ז דן המנחת דלא בעינן לבקש מחילה כמו דלא בעינן לבקש מחילה על אי עשיית חסד וכדומה, וא"כ גם על אי עשיית כיבוד לאביו ואמו לא בעי' לבקש מחילה, אבל בודאי אם עבר על המצוה בקום ועשה כגון בזיון או הכאה וכדומה, דע"ז צריך לבקש מחילה גם מחבירו, חייב לבקש מחילה מדין בין אדם לחבירו בתוספת החומרא של אביו ואמו. ובהך עובדא דיומא משמע דהיתה שם תביעה על בזיון הרב ולכן ודאי בעינן מחילה. ויעוי' מנ"ח מצוה מ"ח לגבי איסור הכאת אב ואם דנוקט בפשטות דצריך מחילה ואין יוה"כ מכפר עד שמרצהו ולא מסתפק כמו במצוה ל"ג. והן הן הדברים דבודאי על הכאה ובזיון וכדומה בעינן מחילה וכל הספק דלא בעינן מחילה הוא רק על תוספת כבוד שעובר בשב ועל תעשה וכמשי"נ.

ה) בפרשת נח ט' כ"ג ויקח שם ויפת את השמלה וגו' וברש"י לכך זכו בניו של שם לטלית של ציצית ויפת זכה לקבורה לבניו וכו' וחם שביזה את אביו נאמר בזרעו וכו'. מבואר כאן השכר שזכו עבור מה שכבדו אביהם. והנה בפשוטו מעלת שם ויפת היא בכיבוד אב וכמפורש ברש"י עה"פ ולשם ילד וגו' אחי יפת הגדול אחי יפת, ולא אחי חם שאלו שניהם כבדו את אביהם וזה בזהו. ולכאורה כמו שהם כבדו אביהם אז השכר שלהם באופן של מדה כנגד מדה היה ראוי להיות שבניהם יכבדו אותם, ומפני מה זכו בשכר דכבוד האדם בכלל. ולפי המבואר ניתן להבין דבכלליות ענין בין אדם לחבירו הוא לגלות כבוד האדם שנמצא בחבירו ובאביו ואמו נאמר בתוספת חומרא לגלות תוספת כבוד האדם ולכן בשם ויפת כיון דגילו כבוד האדם שבאביהם אז השכר שלהם שיתגלה בהם כבוד האדם שזכה שם לטלית של מצוה ויפת זכה לקבורה שענינם הוא גילוי כבוד האדם.

ויעוי' חפץ חיים בפתיחה עשין ב' וז"ל: ועובר ע"י הסיפור הזה על מצות עשה ואהבת לרעך כמוך שנצטוינו בזה לחוס על ממון חבירו כמו שהוא חס על עצמו ולחוס על כבוד חבירו ולספר בשבחו כמו שהוא חס על כבוד עצמו וכו' ולא לחנם כתבה לנו התורה מעשה דנח וכו' ושם ויפת כסו את ערות אביהם וגם ספרה לנו התורה את הברכה שברכם נח ונתקיים לבסוף להראות לנו את גדולת המדה הזאת שצריך האדם לחפות על גנות חבירו בכל כחו כמו על של עצמו עכ"ל הח"ח. והרי להדיא כנ"ל שכיבוד אב הוא בתוך המסגרת של בין אדם לחבירו שלכן נכתבה פרשת בני נח כדי

להראות שצריך האדם לחפות על גנות חבירו, ואם כבוד אב ואם חולק שם לעצמו ול"ש לכל באל"ח בכלל א"כ מה ראייה משם לכבוד האדם בכלל. ופירוש זה בהפרשה נלמד מהשכר שלהם וכמ"ש. (מהבחור בצלאל עוזרי נ"י).

ו) בפרשת ויחי, שמעון ולוי אחים וברש"י בעצה אחת מי הם א"ת בני השפחות הרי לא היתה שנאתן שלימה יששכר וזבולון לא היו מדברים בפני אחיהם הגדולים מהם על כרחך שמעון ולוי הם. ובמהר"ל בגור אריה שם וז"ל: ומה שלא נתן הטעם אל בני השפחות שלא היו מדברים בפני אחיהם הגדולים דאפשר לומר כיון דהיו מזלזלים בבני השפחות לקרותן עבדים גם הם לא היו נוהגים בהם כיבוד והיו מדברים בפניהם כי מכבדי אכבד. עכ"ל. וצריך להבין דהרי כיבוד אחיו הגדול הוא דין בפ"ע שנתרבה בכאו"א ואם הכבוד הזה אינו חלק מכבוד הבריות בכלל א"כ מה הפירוש שמפני שהיו מזלזלים בהם לא היו נוהגים בהם כבוד כי אינם מכובדים כאשר אינם מכבדים את הבריות והלא זו חובה בפ"ע לכבד האח הגדול מבלי מעלת היותו "מכובד", וא"כ מה בכך שאינו מכבדם, ואין לו תורת מכובד כלפיהם. אלא ע"פ הנ"ל ניחא דגם כיבוד זה הוא דין בבין אדם חבירו לגלות את כבוד האדם ולכן כאשר היו מזלזלים בהם ולא שמרו על כבוד האדם של בני השפחות גם ע"ז נאמר כי מכבדי אכבד וכוזי יקלו שהם עצמם אינם נכבדים ולכן היו מדברים בפניהם. [אמנם זה ודאי דבכיבוד אב ל"ש מדה זו דכיבוד אב הוא גם חוב ושעבוד לאו"א ולא רק מצוה דידיה, יעוי' בגרי"ז הל' ת"ת].

## ב

העולה מכל האמור הוא שכיבוד אב הוא החומר שבחיובי אדם לאדם, וחומר זה הוא בתרי אנפי, דמחוייב הוא לאביו יותר מאשר לכל אדם ועוד נתחדש בכיבוד אב דגם במה דחייבים כלפי כל אדם, דינו וענשו חמור יותר כלפי אביו. [ולגבי רבו מצינו עוד חומרא, והוא בחיוב התיקון ובמעכב בכפרה]. ויסוד הדבר הוא מפני שכל עיקרו של חיובי בין אדם לחבירו מבוסס הוא על כבוד האדם בהיותו בצלם אלקים, וראה בתוס' יו"ט אבות פ"ג מי"א שפי' מה שהמלביץ פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב ונשנה שם בהדי אינך דנפקי ממ"ש כי דבר השם בזה, שהוא גם בכלל כי דבר השם בזה לפי שהאדם נברא בצלם אלקים והרי הוא דבר השם כלומר ענין השם וצלמו וכו' יעו"ש. ומעתה הרי שתפיסה זו בכבוד האדם נמצאת ביתר שאת כלפי אביו ואמו שהוקש כבודם ומוראם לכבוד המקום ומוראו. (וכמ"כ לענין מקלל, עי' קידושין ל' ב'). והרי הם הצורת אדם בתפארתו כלפיו. וברבו הוא ביתרון חומרא כי בכבודו נתחדש יותר שמורא רבך כמורא שמים, וכמבואר ברמב"ם רפ"ה מהל' תלמוד תורה. (ועי' בדברי הט"ז יו"ד ריש סי' רמ"ב וצ"ע).

ויש להוסיף ולפרש שכל ההתיחסות של בין אדם לחבירו היא הכרת הזולת כבעל נשמה, וכדברי הגרי"ס ז"ל שגשמיות הזולת היא הרוחניות שלי. [כתב החזו"א שתחושת הכבוד נטעה באדם שידע להעריך נשמתו בבדידותו וזולתו בחברתו]. וביותר הדבר נוהג וגלוי ביחס האדם אל הוריו העומדים למעלה ממנו ואין לו להתיחס אל אביו ואמו כדומים



לו כלל, שגם הם בעל גוף, ואינו תופסם אלא במעלת כבודם. (והוא הנלמד בפרשת נח ובניו). ובודאי שכ"ה כלפי רבו שלמדו תורה והביאו לידי חיי עוה"ב.

ועכ"פ כיון שכיבוד אב הוא סעיף בכלליות סוגיית בין אדם לחבירו, הרי"ז המבואר בגמ' סנהדרין הנ"ל דכמו שמותר להקזי דם חבירו לרפואתו כמ"כ מותר להקזי דם אביו דגם החיובים והאזהרות כלפיו כלולים בואהבת לרעך כמוך, וגדרי כיבוד אב הם כגדרי בין אדם לחבירו. וה"נ יש ללמוד לגבי שאר דינים שנאמרו בבאל"ח וכגון בהיתר דתועלת. וצריך לחלק מהא דמסקינן התם דבן אינו נעשה שליח ב"ד לאביו להכותו ולקללו דשאני התם דהוא דחייה משום דכבוד שמים עדיף כדאיתא שם בגמ' ובוה נקטי דאין ללמוד מכל אדם לגבי אביו דחמיר טפי.

### ג

ועפ"י האמור יל"פ מ"ש רש"י ס"פ נח שכתבה תורה וימת תרח בחרן שלא יאמרו שאברהם לא קיים כיבוד אב, דלכאורה מהו הענין לחוש למה שיאמרו הגויים שלא קיים כיבוד אב, ומסתמא עוד יעלילו עליו בעוד ענינים. אלא דבהיות שבכלל עבודת אברהם אבינו, האדם הגדול בענקים, הוא בנין צורת האדם וגילוי מעלת הצלם אלקים – וכמו ששמעתי בשם כב' מו"ר ראש ישיבת פחד יצחק שליט"א ביאור מה שמצינו ר"פ וירא שדבריו של אברהם מתפרשים ברש"י בב' אופנים, שמדבר כלפי מעלה בשם קודש ובאותו לשון מדבר למלאכים שהגיעו בדמות אנשים, ואמר מו"ר שאינם ב' פירושים שונים וסותרים, אלא דאיה"נ, אברהם פונה לאנשים כאל כלפי מעלה בגדולת הכנסת אורחים כקבלת פני השכינה כאשר מקבל את האדם, הצלם אלקים - ועיקר כבוד האדם מתגלה ומופיע בכיבוד אב. (ויש לציין מה דחזינן שענין כיבוד אב נזכר ביותר במאורעות ספר בראשית, החל ממעשה דבני נח ואח"כ אצל לבן ושוב ביעקב ועשו ובהמשך ע"י יוסף). ונראה שיש לו לאדם ללמוד כבוד האדם בכלל מכבוד אביו ורבו, וכדתנן וכבוד חברך כמורא רבך, והוא דרך בקנין מעלת ההנהגה הנכונה בבין אדם לחבירו<sup>3</sup>. והמכבד את אביו ורבו ואינו מכבד את הבריות בכלל, הרי"ז פגם וריעותא גם בכיבוד אב שלו. ואולי י"ל שזהו מכלל הפירכא על הכיבוד אב של עשו.

3. אולי ניתן לצרף לכאן הערה, בהקדם דיבור אחד מתורת מו"ר שליט"א בפ"י השייכות של הפטרת פרשת וירא, ואשה אחת וגו', להפרשה, בדפשוטו היא מפני שמדובר בה אודות ההבטחה בלידת הבן וקיומה. ומיהו חזינן דמנהג אשכנז הוא להמשיך בכל אותו הענין עד אחרי החייאת הילד ע"י אלישע. ואמר לבאר שבאמת כל פרשת וירא היא המשך אחד, מלידת יצחק עד מעשה העקדה, שנאמר בה אל תשלח ירך אל הנער וגו' ואיתא בפרדר"א שיצחק בירך ברוך מחיה המתים. והיינו דהרי בלידת הבן מונחת הזכייה בנצחיות וההתגברות על גזרת המיתה, וכמבואר ברש"י עה"פ כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו' שכל המעמיד בן צדיק כאילו אינו מת, ובגמ' ברכות ט"ז ב' ילפינן תחיית המתים מן התורה מן הלידה יעו"ש, וזהו אשר נתברר במעשה העקדה שניתן לו הבן, ולא היתה זאת איזה נס לשעה בעלמא אלא יצירת הטבע של תחיית המתים. (וע"ע בסוף מאמר חנוכה תשס"ד). וכע"ז במעשה דאשה השונמית שניתן לה בן, ואח"כ הוצרך לתחייה, וע"ז טענה שאמרה לו אל תשלח אותי ואל תכזב בשפחתך, שלא תהא זאת מתנה לשעה בבחינת הנס לא יתמיד, וסוף הענין תחיית המתים ע"י אלישע המושרשת בפרשת העקדה ע"כ.

ומצאתי ב"ה מקור לכל משנ"ת בספר גבורות השם פ"ו וז"ל: כי עיקר הדברים אשר האדם אוכל מפירותיהם בעה"ז הם שלשה, גמילות חסדים וכיבוד אב והבאת שלום השנויים במשנה במסכת פאה (פ"א), וגם השנויים בברייתא כולם היו באברהם. כיבוד אב ואם כמו שאמרנו למעלה, שלא היה רוצה לצאת עד שהקדוש ברוך הוא פטרו, וגמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם כמו שידוע, ואמר הכתוב (בראשית י"ח) למען יצוה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה, והבאת שלום שבין אדם לחבירו שהרי היה אב המון גוים ומפני זה הוא מאחד ועושה שלום בין כל הנבראים, ועוד אמרו ז"ל (ב"ר פמ"ב) עמק שוה הוא עמק המלך עמק שהשוו כל העולם והמליכו את אברהם למלך, והמלך מעמיד השלום. וכך דרשו (שם פל"ט) אחות לנו קטנה זה אברהם שאחה את כל העולם, בר קפרא אומר כזה שהוא מאחה את הקרע ע"כ. הרי כי אברהם אחה וחבר את כל העולם כמו שמאחה הקרע. וכן תלמוד תורה דכתיב (בראשית כ"ו) עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו', ושני אלפים תורה התחילו מן אברהם כדאיתא בפ"ק דע"ז (דף ט' ע"א). וטעם הדבר שהמשנה עשתה שלשה חלקים, האחד כיבוד אב ואם והוא הטוב והחסד למי שהוא מחויב לו כמו הכיבוד לאביו ולאמו, וגמילות חסד שהוא החסד והטוב אשר הוא עושה לאחרים, ואינו מחויב בדבר כמו כל גמילות חסדים, והחלק השלישי הטוב אשר עושה לבריות והוא אינו חיוב גמור, וגם אינו פטור ממנו, מצד כי שנאו המחלוקת כלפי השמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום שלא יהיה מחלוקת בעולם אבל חיוב גמור אינו. הנה כאן שלשה חלקים, האחד הוא הטוב אשר יעשה מצד החיוב הגמור, והשני כנגדו אשר יעשה מצד החסד הגמור והוא גמילות חסדים, והשלישי יש בו קצת מחלק הראשון וקצת מחלק השני הוא הבאת שלום, וכל השלשה הם הטוב אשר הוא עושה לנמצאים. ותלמוד תורה כנגד כלם כי תלמוד תורה מביא אל הכל כי תלמוד מביא לידי מעשה.

ועוד בענין אחר עשה מהם שלשה חלקים. החלק האחד החסד אשר הוא שייך לבעלי המעלה, וזה הוא הכבוד אשר שייך לנכבדים ובעלי מעלה מצד אשר הם חשובים, כמו האב והאם, שבערך שלו הם החשובים יותר לפי שהם סבה לו ועלה לו ויש לכבד

ועפ"ד הללו יש למצוא טעם במה שנלמדה חובת קבלת פני רבו ברגל ממה שנאמר שם מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, (דמלבד דראוי לעיין מ"ט נלמד דוקא מכאן עוד יותר צ"ע מה שבא מקור הדין הזה בכאן מאחר שהרי באמת לא עסקה בקבלת פני הרב ברגל). ובאמת גם בכאן נמצא ענין המקושר לפרשת וירא ולהאמור בפרשת העקדה דהלא שם נאמר בהר השם יראה דקאי על עלייה לרגל למקדש. והנה פ"י הרמב"ן במ"ש שבא הקב"ה לבקר את החולה שהיה לו במראה השכינה רפוי למחלת המילה כי כן ראוי להיות כדכתיב באור פני מלך חיים עכ"ל. ומעתה גם מה שזכר בסוף הפרשה, בהר השם יראה, שייך לענין החיים המדובר בכאן, שבאור פני מלך חיים. והוא שאמרה האשה שהולכת לקבל פני הרב (כלשון הגרי"ב ז"ל על ר' ישראל שפניו האירו באור פני מלך חיים) לקבל השפעת החיים. וראה רש"י תהלים י"ז עה"פ אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך, אשבעה מראות פניך בהקיץ המתים משנתם שהם בדמות תמונתך שכן נאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם עכ"ל. והרי שראיית פני האדם - דתחיית - המתים נחשבת כראיית פנים. (וראה בדעת חכמה ומוסר ח"ג מאמר קכ"ו פני השם ופני אדם). וכ"ז בא בהמשך לגילוי כבוד האדם ע"י אברהם בגדולת הכנסת אורחים, וגם האשה השונמית זכתה לבנים ע"י הכנסת אורחים, כדאיתא בתנחומא פ' כי תצא.

אותם. והחלק השני החסד מה שהוא שייך אל האנשים החסרים, וצריכים אל החסד שיושלם מציאותם וזהו גמילות חסד לעשות להם טוב, והוא הפך הראשון שהראשון אל בעלי מעלה וזהו אל החסרים. והחלק הג' הם לשאר בני אדם זה עם זה והם השוים, כי מצד השווי שבהם יבא המחלוקת, כי אין קטן נכנס בריב עם גדול וצריכים שלום לקיים מציאותם שיעמדו החלקים יחד. ובאלו ג' החלקים הם הטוב אשר יעשה לכל חלקי הנמצאות. ובאלו שלשה חלקים נכללו כל חלקי החסד והם עשרה שנזכרו בכרייתא וכו' עכ"ל.

הרי הדברים כמעט מפורשים להדיא בדבריו, שכן הוא אומר שכיבוד אב הוא יסוד גמ"ח לחבירו שהוא החסד למי שהוא מחוייב לו. ועוד שהוא החיוב אשר יש לו לאדם מצד חשיבותו כלפיו.

והנה הגר"ח שמואלביץ זצ"ל היה אומר (בשם אביו) שמצות כיבוד אב מחייבת למצוא ולהכיר מעלה מיוחדת באביו שבה הוא מיוחד מכל אדם. ולכאורה אף אם ננקוט דעיקר הכבוד הוא בהכרת הייחוד - עי' פחד יצחק שבועות מאמר ט"ז שהרצון לכבוד הוא רצון להתייחדות, וכל שאתה מכללו יותר, אתה מחללו יותר - הלא בכיבוד אב עסקי' ובעי' לכבודו בתורת אב, מפני היותו אב, (עי' פחד יצחק פסח מאמר ח' בענין מצות אהבת רעים ואהבת הגר שפי' שחייבים לאהוב את הריע מפני שהוא ריע ואת הגר מפני שהוא גר, וטעם האהבה נכנס בתוך האהבה) וכיצד יקיים כיבוד אב כאשר מכבדו מחמת מעלות אחרות. ואדרבה, בזה גופא ייחודו של האב כלפי הבן, שהוא ורק הוא (עי' רמב"ן בעשרת הדברות שאסור לתת כבודו לאחר ולקרוא אב לזולתו) אביו. ולהמבואר ניחא שאכן כ"ה שמפאת כיבוד אב על הבן להכיר אביו בתור האדם - המעלה, שהוא "יותר-אדם" כלפיו, והוא מתייחס אל אביו בכבוד האדם שנברא יחידי (יעו"ש בפחד יצחק שבועות), ויכיר הבן וידע שמאתו - שנעשה שותף להקב"ה ביצירתו - באה לו עצמו מעלת האדם.

### עוורון שבלי הסיבה לפגיעה בזולת

כשם שהסומה מחמת העדר הראות לא יחדל מלהכשל ולהחבל, ולחבול גם בזולתו, מחמת שאין לו מה שינחהו בדרך, כך כתות בני אדם, כל אחד כפי ערך סכלותו פועל בעצמו ובזולתו רעות גדולות ביחס לאישי המין. ואילו היתה שם חכמה אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכח הרואה אצל העין, כי אז היו נמנעים כל נוקיו מעצמו ומזולתו. כי בידיעת האמת מסתלקת האיבה והשנאה, ויבטלו נוקי בני אדם זה לזה. וכבר הבטיח [הנביא] בכך ואמר "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי וגו' (ישעיה יא ו), ואח"כ נתן סיבה לכך ואמר כי סיבת סילוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא ידיעת בני אדם אז אמיתת האלוה, ואמר 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

הרמב"ם ז"ל, מורה נבוכים, ח"ג פי"א

משה לוי  
ישיבת מאור התלמוד, רחובות

## בענין ארור מכה רעהו בסתר

### האם שייך ברכילות ובמוציא שם רע

א. כתב ה"חפץ חיים" במנין הארורין סימן א', דהמספר לשון הרע עובר על מה שכתוב בתורה 'ארור מכה רעהו בסתר' דקאי על לשה"ר כמו שמפורש בפירוש רש"י על החומש. ובבמ"ח שם כתב דעובר בד' אופנים הראשונים ובפניו ושלא בפניו ורק למרגל לבד. והנה הרמב"ם בפ"ז מהל' דעות ה"ב כתב דיש ג' איסורים שכלולים באזהרת לא תלך רכיל. ישנו רכיל והוא האומר לחבירו 'כך אמר עליך פלוני', ואף שאין בזה גנות וכמש"כ שם הכס"מ. ויש לשון הרע שהוא דיבור בגנותו של חבירו אף שהוא אמת, ואם הוא שקר נקרא מוציא שם רע.

וא"כ צריך ביאור מה שכתב הח"ח דעובר בד' אופנים הראשונים, דהיינו בין בלה"ר, בין ברכילות ובין במוצש"ר, והרי לשון רש"י על החומש שם (דברים כז כד): ארור מכה רעהו בסתר, על לשון הרע הוא אומר, ע"כ. ומדכתב רש"י דהארור קאי על לשה"ר א"כ מגליה להח"ח דשייך אף ברכילות ובמוצש"ר, אחר דגדריהם חלוקים זה מזה.

ובשלמא גבי מוצש"ר היה אפשר להניח הקושיא ע"פ מש"כ הכס"מ בביאור דברי הרמב"ם שם דומצש"ר הוא סוג של לשה"ר רק שזה אמת וזה בשקר, וא"כ שייך לבאר דמש"כ רש"י על החומש דהארור קאי על לשה"ר כוונתו גם על מוצש"ר, אך לגבי רכילות ודאי צריך ביאור.

ב. ואפשר דגם בזה יש לתרץ ע"פ המבואר בדברי הח"ח ריש כלל ג' מהל' רכילות (במ"ח סק"ב עיי"ש) דאף שחלוקים לשה"ר ורכילות בגדריהם זה מזה מ"מ נחשבים שניהם לשון הרע ולכן כללם הרמב"ם אח"כ בהלכה ה' (עיי"ש בדברי הח"ח). וכן ביאר מו"ר הגראי"ק שליט"א (ראש ישיבת מאור התלמוד) את דברי הרמב"ם במה שכלל את לשה"ר ורכילות באותו פסוק אף שחלוקים המה בגדריהם, דזה מגנה וזה משלח מדנים בין אחים, מ"מ תרוייהו דיבור רע הגורם השלכות רעות בין אדם לחבירו.

ולפי"ז אפשר דיש ליישב דמש"כ רש"י על החומש דהארור קאי על לשה"ר אין כוונתו לענין גדר הלשה"ר בדוקא דהיינו גינוי אלא לכל הכלול בכלל לשון הרע והיינו גם רכילות וכמו שביארנו, ולכן כתב הח"ח שעובר בד' אופנים הראשונים.

ג. אלא דלכאורה יש סתירה לזה מב' מקומות בדברי הח"ח. חדא דלגבי כתיבת לשה"ר כתב בכלל א' מהל' לשה"ר ס"ח דכשם שאסור לדבר לשה"ר כן יש איסור כשכותב במכתב, ובבמ"ח שם סק"ב הוכיח ב' ראיות לזה. ראשית פשוט הוא דבכה"ג כתיב ארור מכה רעהו בסתר [דכשכותב את הדברים הוא מסתירם משא"כ כשאומרם בפיו שנשמעים], ועוד גמ' מפורשת בסנהדרין דף ל'. גבי פלוגתת ר"י ור"ל מיכתב היכי כתבי עיי"ש. והנה בכלל א' מהלכות רכילות ס"א הביא את דין זה של איסור כתיבה לגבי איסור רכילות, ושם בבמ"ח סק"כ הביא סעייתא לזה רק את דברי הגמ' בסנהדרין והשמיט את הראיה מענין הארור שיש בזה, ומוכח לכאורה דס"ל להח"ח דברכילות לא נאמר הארור.

ועוד משמע כן מדהביא הח"ח בריש כלל ג' בהלכות לשה"ר את הדין שלשה"ר אסור בין בפניו של הדובר ובין שלא בפניו, והעריך את החומרות שיש כשמספר בפניו וכן את החומרות שיש כשאינו בפניו, ובתוך דבריו הזכיר שכשמספר בסתר חמיר טפי מקבל על עצמו ע"ז ארור כמ"ש ארור מכה רעהו בסתר. ואילו בהל' רכילות כשכתב בריש כלל ג' את הדין שאיסור רכילות הוא בין בפניו ובין שלא בפניו וגם שם העריך את החומרות שיש בפניו ושלא בפניו, לא הזכיר מאומה מזה שכשמספר בסתר מקבל על עצמו ארור, ומשמע דס"ל להח"ח דרכילות לא נאמר הארור, וא"כ לכאורה סותר בזה את דבריו הנ"ל במנין הארורין ששם כתב ששייך אף ברכילות. וצריך ביאור.

## האם שייך הארור כשמספר בפניו

ד. טרם נבוא לברר הדברים נראה עוד קושיא עצומה אחת שנתקשה בספר "חלקת בנימין" וכן עוד כמה אחרונים על דברי הח"ח והיא כמה שכתב במנין הארורין שם ששייך הארור הזה בין כשמספר בפניו ובין שלא בפניו. ולכאורה צ"ב חדא דלשון הכתוב 'מכה רעהו בסתר' מורה דקאי דוקא כשמספר שלא בפניו ומדוע כתב הח"ח שעובר בזה אף כשמספר בפניו. וביותר קשה מתוך דבריו גופא בריש כלל ג' ששם משמע מדבריו דרק כשמספר בסתר עובר בארור זה, דשם כתב דלא מיבעי אם הוא שומר את עצמו לספר עליו בסתר ומקפיד על זה שלא יתגלה לו דאסור שע"י זה מקבל על עצמו גם כן ארור מכה רעהו בסתר, אלא אפילו אם משער בדעתו שהיה אומר אף בפניו או שהוא מספר לשון הרע על חברו בפניו ממש, ג"כ אסור ולשון הרע מיקרי. ומבואר דרק כשמספר בסתר עובר בארור זה וא"כ קשה לכאורה טובא הסותר בזה לכאורה את מש"כ במנין הארורין. ובחלקת בנימין שם הניח קושיא זו בצ"ע.

ה. ובספר "נתיבות חיים" כתב ליישב בב' דרכים. אך לענ"ד תרוייהו דחיקי. דרך אחת כתב ליישב דהח"ח חזר בו ממש"כ בפתיחה, והסתמך בהנחה זו ע"פ מה שמפורסם שהח"ח כתב את הפתיחה ורק אח"כ כתב את ספרו. והנה דוחק לומר כן בשני צדדים, אחד שרבינו הח"ח נזהר בדבריו ביותר וכמש"כ בסוף ההקדמה ד"ה ואחלה עיי"ש, ולא מסתבר שכתב דבר תימה כזה שסותר עצמו במפורש, ועוד שאילו חזר בו ודאי היה מתקן למפרע את הדבר.

ובאופן השני כתב שם ליישב דמש"כ הח"ח שעובר אף בפניו כוונתו בגוונא שמספר ע"י רמיזה כדי שהמדובר לא יבין, ונחשב כאילו סיפר שלא בפניו וקמ"ל שהוא בכלל הארור. והדברים דחוקים דסוף סוף משמע מדבריו דלא שייכא הארור רק בשלא בפניו, אלא דבכה"ג שמספר ע"י רמיזה נחשב הדבר בגדר לא בפניו ולכך נכנס בכלל הארור. אבל זה ברור דבפניו לא שייך הארור, וא"כ עדיין קשה בלשון הח"ח מדוע כתב דהארור שייכא אף "בפניו". וצ"ב.

## מדוע חמורה כ"כ לשה"ר בסתר

ו. והנה יש לחקור מהי החומרא כשאדם מספר לשה"ר בסתר יותר מכשמספר שלא בסתר שעל זה אמרה תורה שכשמספר בסתר מקבל ארור. דיש לבאר בב' פנים. האחד מצד חומר החפצא שגורם ע"י דבריו דהיינו שכשמספר בגנות חברו וחבירו אינו רואהו ואין הוא יכול לדעת לשמור עצמו והנוק חמיר טפי. והשני, מצד חומרא בגברא, דהיינו שעצם ההסתרות מצד המספר חמורה וכדאשכחן (ב"ק עט: עט) וראה מכילתא משפטים ט"ו ותנחומא פ' נח) גבי גנב דשאלו תלמידיו את רבן יוחנן בין זכאי מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגולן, אמר להם זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של (מטה) [מעלה] כאילו אינו רואה ואוזן של (מטה) [מעלה] כאילו אינה שומעת וכו' עיי"ש.

ז. ונראה להוכיח ממש"כ הח"ח בספר שמירת הלשון (שער הזכירה ספ"ד) וז"ל: "ובפרט אותן כותבי עמל [שקורין פאסקווילין] שעליהם נאמר ארור מכה רעהו בסתר", עכ"ל. והנה לכאורה צ"ב שהרי כידוע פאסקווילין הוא דבר המפורסם ביותר ומה שייך לארור מכה רעהו בסתר, וביותר קשה לשון הח"ח כי אף אם יימצא לנו יישוב כלשהו לבאר דאף זה נכנס בגדר סתר, מ"מ הו"ל להח"ח לכתוב בלשון המורה שהם "כלולים" בארור הזה, אך מה זה שכתב "שעליהם נאמר ארור מכה רעהו בסתר" דמשמע שעל מקרה כזה בייחוד דיברה התורה והרי אין הדברים מוסתרים כלל.

אך באמת נראה בדדוקא דקדק הח"ח בלשונו ופתח לנו בזה פתח לעמוד על גדר מהות חומרת סתר שהחמירה התורה. דאין הוא מצד חומר החפצא, בזה שחבירו אינו יודע להיזהר מפניו, אלא מחמת חומרת הגברא שמסתתר כנגב ואינו רוצה שיראוהו. ומה"ט נקט הח"ח בהאי לישנא "שעליהם נאמר ארור מכה רעהו בסתר" דוקא גבי דוגמא זו דפאסקווילין כי שם אכן הדברים מפורסמים והמדובר יודע ויכול לשמור עצמו, ואעפ"כ כיון שכותביהם מסתתרים ואינם רוצים שיראו חשיב סתר וכנ"ל דומיא דגנב.

## החילוק שבין לשה"ר ורכילות

ח. ומעתה נבוא ליישב את הקושיות הנזכרות למעלה. הנה הקושיא הראשונה היתה דהח"ח סותר את עצמו דבמנין הארורין כתב דשייך בין בלה"ר ובין ברכילות, ומאידך משמע מדבריו בב' מקומות דבהלכות רכילות נמנע מלהזכיר את ענין הארור.

והנה נקדים הערה אחת, דהנה החילוק שבין לשה"ר לרכילות הוא, דבלשה"ר גדר האיסור הוא שמגנה את חברו או גורם לו נזק, אך ברכילות גדר האיסור הוא שמסכסך בין שני אנשים דהיינו שמעלה שנאה בלב השומע על המדובר.

[ובזה מבוארים דברי הח"ח בכלל ד' מהל' רכילות בבמ"ח סק"ד לענין דין תשובה. דאף שבלשון הרע יש להסתפק באופן שעדיין לא נסבב נזק ע"י דבריו, מ"מ ברכילות פשוט שגם בזה יש לבקש ממנו מחילה, דדינא הוא דתיכף שהאמין השומע לדברים אף שעדיין לא נתקוטט עם המדובר עבור זה אעפ"כ צריך לפייסו דמסתמא יבוא לבסוף ע"ז לידי שום היזק או מריבה. והנה הקשה על זה הגאון רב בצלאל טרוביץ שליט"א (בהערות לעיון על גליונות השאלות בח"ח, גליון 33) שהרי סו"ס לא נגרם למדובר שום נזק, ומה שייך לבקש מחילה על דבר שעדיין לא נהיה בפועל.]

אך לפי דברינו ניחא, דדוקא בלשה"ר שיסודו מצד גרימת הנזק שגורם לחבירו שייך להסתפק באופן שעדיין לא נגרם נזק האם גם בכה"ג צריך לבקש מחילה, אך באיסור רכילות שיסודו מצד השנאה שנגרמת בלב השומע על המדובר לכן כתב הח"ח דמיד שהאמין השומע לדברים אף שעדיין לא מתקוטט עם המדובר עבור זה צריך לפייסו, שהרי כבר יצר העלאת שנאה בלב השומע על המדובר, וזה גופא חשיב מעשה רכילות שע"ז יבוא לבסוף לידי היזק או מריבה].

## מדוע כתב הח"ח את הלכות רכילות בנפרד

ט. והנה בסוף ההקדמה ביאר רבינו הח"ח מדוע כתב חלק נפרד להלכות רכילות ולא סגי בהלכות לשה"ר אע"פ שהרבה דינים בהלכות רכילות יכולנו ללמדם מהלכות לשה"ר, דהוא

מחמת גודל המכשול המצוי בזה החטא, חטא הלשון ר"ל, ואין לסמוך בענין כזה על המעיין שכאשר יהיה צריך לאיזה דבר למעשה יחפש ללמוד דבר מתוך דבר, וכולי האי ואולי.

ועפ"י דברינו נראה לבאר דבריו מהטעם שאין שייך לסמוך על המעיין שילמד דבר מתוך דבר הוא משום ההבדל שבגדרי החפצא של הדיבור, דזה מגנה וזה משלח מדנים בין אחים.

ולפי"ז נראה לומר דכל ההלכות שכתב הח"ח בהלכות רכילות הן רק אותם העניינים שיסודם נובע מחמת שינוי הגדר בחפצא של הדיבור בין לשון הרע ורכילות. וכגון במה שכתב דאסור לדבר אפילו חבירו מפציר בו, דלגבי הלכות לשה"ר מיירי שחבירו שואלו "מה עשה פלוני" ואז הדין של המספר נמדד לפי גדרי חפצא של איסור לשה"ר, כי אם יגלה לו מי עשה זאת הריהו מגנה את חבירו וגורם לו נזק. ואילו לגבי הלכות רכילות מיירי שחבירו שואלו "מה עשה לי פלוני", שאז דין המספר נמדד לפי גדרי החפצא של הלכות רכילות כי אם יגלה לו מי עשה לו דבר זה נמצא מעורר שנאה בלב השומע על המדובר. וכן על זה הדרך בכל הלכה והלכה, בהלכות רכילות שונה הציור בגדר איסורו ואינו שווה למה שמוזכר בהלכות לשה"ר. ועל כן הוצרך הח"ח לחזור על אלו הדינים שנית בהלכות רכילות. אבל דינים שאין בהם שינוי בגדר החפצא של האיסור כלל, לא הוצרך הח"ח לשנות הדברים פעם נוספת בהלכות רכילות. [אכן י"ל דמה"ט כמות ההלכות שבהל' רכילות היא כמחצית מכמותן של הל' לשה"ר].

י. ומעתה נוכל ליישב, דכיון שביארנו דהארור מכה רעהו בסתר אינו מצד חומרא החפצא שנגרם ע"י דיבורו, אלא מצד חומרת הגברא שמספר בהסתרות, ובזה הרי אין שום נפק"מ לענין גדר החפצא של הדיבור בין לשה"ר לרכילות, שבשניהם הגברא מסתתר באותה מידה. וא"כ יש ליישב שפיר דס"ל להח"ח דבאמת גם לשה"ר וגם רכילות כלולים בארור מכה רעהו בסתר, דכשמדבר דיבורים רעים אלו בסתר מקבל על עצמו ארור זה, אך מ"מ לא הוצרך הח"ח לחזור ולהזכיר שנית בהלכות רכילות את ענין הארור כיון שסודו של הארור אינו מהוה נפק"מ בגדר החפצא של הדיבור ובכה"ג לא הוצרך הח"ח להזכירו בהלכות רכילות.

## בסתר ובפניו אינם בהכרח סתירה זה לזה

יא. ועתה נבוא ליישב את הקושיא שהקשו האחרונים על מש"כ הח"ח ששייך הארור הזה בין בפניו ובין שלא בפניו. ולכאורה הרי התורה אמרה שעובר בזה רק בסתר והיאך כתב הח"ח שעובר גם כשמספר בפניו. מיהו לפי מה שביררנו סתור אינו חומר בחפצא של דברי הלשה"ר שלו בכך שהמדובר אינו רואה, אלא הוא חומר בגברא המסתתר כגב, א"כ לא קשה מידי, דאין שום סתירה במציאות בין סיפור בסתר לסיפור בפניו ואה"נ יתכן שאדם יספר בסתר ואעפ"כ יהא בפני המדבר. ודוגמה לזה מה שהביא הח"ח לגבי כותבי עמל דשם חשיב סתר אף שהמדובר יודע ורואה את פירסום הגנות. ועוד ציור לזה יתכן בזמננו אם אדם מדבר בטלפון עם חבירו דברי שלום ורעות, וכשמסיים לשוחח קורה לעיתים שאינו מניח כראוי את השפופרת על כנה, וכך יכול חבירו להמשיך להאזין לכל הנעשה בבית. והנה שומע חבירו שהוא מתחיל לחרפו ולגדפו, והמספר הזה אינו יודע שחבירו מאזין לדבריו, אלא חפץ להסתיר זאת מפניו. כגון זה ובאופנים אחרים כיו"ב עבר בארור מכה רעהו בסתר אף שבפועל הוי בפני חבירו שהאזין לדבריו. ולכן כתב הח"ח דעובר גם בפניו כי אכן שייך להעמיד שמספר בסתר ומ"מ הוי בפניו.

יב. והנה כשבא הח"ח וכתב במנין הארורין באלו אופנים עובר בארור מכה רעהו בסתר, כתב דעובר בד' אופנים הראשונים, ובפניו ושלא בפניו, ורק להמרגל לבד". והנה היה מקום לדקדק בלשונו מה מנעו מלהשתמש בלשונו השנונה כמו בשאר מקומות בפתיחה כשרצה לכתוב

שעובר בין בפניו ובין שלא בפניו כתב 'אפילו שלא בפניו', ומדוע כאן פרט וכתב דעובר 'בפניו ושלא בפניו' בלא תיבת 'אפילו'. ועל פי דברינו יומתק מאד דכיון דסיפור שהוא גם בסתר וגם בפני המדובר שייך רק באוקימתא מיוחדת וכמו שביארנו (שהרי זה ברור שבדרך כלל סתר הוא שלא בפני המדובר), לכך אף דמ"מ שייך בין בפניו ובין שלא בפניו, אעפ"כ לא כתב הח"ח דעובר 'אפילו' שלא בפניו, דלא ראוי לרבות בלשון 'אפילו' את הדבר היותר מצוי.

## דיוק בדברי הח"ח בהגדרת חומרת סתר

יג. ועוד נראה להוכיח מדברי הח"ח את יסוד דברינו שחומרת סתר אינה מצד חומר החפצא של דיבורו שחבירו לא רואהו ואינו יודע להישמר מפניו, אלא מצד חומרת הגברא שמסתתר כגנב. דו"ל הח"ח בכלל ג' ס"א: "כמה גדול איסור לשון הרע שאסרתו התורה אפילו על אמת, דלא מיבעי אם הוא שומר את עצמו לספר עליו בסתר ומקפיד על זה שלא יתגלה לו שעי"ז מקבל על עצמו ג"כ ארור כמ"ש ארור מכה רעהו בסתר, אלא אפילו אם הוא משער בדעתו שהיה אומר אף בפניו או שהוא סיפר בפניו ממש, ג"כ אסור ולשון הרע מיקרי", עכ"ל. ומבואר דהחומרא בסתר היא במה שהוא שומר את עצמו ומקפיד שלא יתגלה והיינו כגנב המתחבא ומתיירא שיגלוהו, וזה להדיא כדברינו.

נאך עדיין יש לחקור בסתמא כשאינו מכוון להסתתר אך גם אינו חושב בדעתו שהיה אומר את הדברים אף בפניו, דמדברי הח"ח הללו ליכא למשמע אי גם בזה יש את הארור או לא, אמנם נראה פשוט דבזה לא נאמר הארור, דלשון הכתוב 'ארור מכה רעהו בסתר' מורה דצריך מעשה הסתרות ולא רק העדר נכונות לספר בפני המדובר.

יד. ועוד יעויין במש"כ הח"ח בס' שמירת הלשון שער הזכירה ספ"ד וגם בחלק שני ריש פ"ט על דברי הגמרא בערכין (טו): דכל המספר לשה"ר כאילו כפר בעיקר, דכתב בשם ספר יראים שהביאור בדברי הגמ' הוא "כי ידוע הוא שמי שהוא רוצה לדבר לשה"ר הוא מסתכל בכל צדדיו אולי עומד שם האיש ההוא ועושה עין של מעלה כאילו אינה רואה חס ושלום, וכמשאחז"ל בגמב", עכ"ל. הנה מתבאר להדיא דהח"ח דימה את הסתר דלשה"ר ודגנב אהרדי, וכדברינו.

טו. והנה בחלקת בנימין הקשה עמש"כ הח"ח בכלל ג' ס"א הנ"ל דכשמספר בסתר מקבל ארור, וכשמשער בדעתו שהיה אומר אף בפניו או כשמספר בפניו ממש אינו מקבל ארור אלא רק "לשון הרע מיקרי". דלכאורה בשלמא במספר בפניו ממש מובן מש"כ הח"ח דליכא ארור דהוא אין זה סתר, אך במספר שלא בפניו ומשער בדעתו שהיה אומר אף בפניו מדוע כתב הח"ח דליכא ארור, והרי מה לנו ולמחשבתו שהיה יכול לומר אף בפניו והא סו"ס סיפר שלא בפניו ומדוע לא יקבל ארור. ונשאר בצ"ע.

מיהו לפי דברינו דסתר אינו חומרא בחפצא שחבירו לא רואהו ולא יכול להשמר מפניו, אלא מצד חומר בגברא של המספר בכך שמספר מתוך הסתרות כגנב, א"כ לא קשה דשפיר יש לומר דכיון דמשער בדעתו שהיה אומר את הדברים אף בפניו, שוב אין כאן מעשה הסתרות כלל, ואעפ" שבפועל חבירו אינו רואהו מ"מ אין נכלל המספר בכה"ג בארור מכה רעהו בסתר, ודו"ק.



הרב משה ש. מיירניק  
ראש כולל קרית נוער ירושלים

## לשון הרע באפי מרה

שיטת רבינו המהר"ל בענין לשון הרע באפי מרה (נתיב הלשון פ"ז) מחודשת מאד וטעונה ביאור, ונתקשה בה הרבה מרן ה"חפץ חיים" (לשה"ר כלל ב' באמ"ח א' בהג"ה שניה), והריני להציע בה ביאור<sup>1</sup>.

בהיות שדברי המהר"ל סביכו בהו אגדה בהלכה, מוכרחני לילך בעקבותיו ולברר תחילה היסוד הרעיוני העומד בתשתית הדברים, וממילא יתפשטו הקמטים בשיטתו. כדי להקל על המעיין הריני מציג את הסוגיא מראשה כפי שהבינה המהר"ל, ובסוף נברר כיצד מתיישבות מעצמן הקושיות שהקיפו ה"חפץ חיים".

תנן בערכין (יד, טו.) –

"...אחד שאנס ופיתה כו', נותן חמישים סלעים כו'. הוציא שם רע כו', נותן מאה סלע. נמצא, [ש]האומר בפיו, חמור מן העושה מעשה.

"וכן מצינו, שלא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר, אלא על לשון הרע, שנאמר (במדבר יד, כב): 'וינסו אותי זה עשר פעמים' - על זה (על חטא המרגלים) נחתם גזר דינם".

שהמרגלים ודורם, חטאו בעוון הוצאת דיבת הארץ רעה. והפליג הכתוב בעונשם, שהם עצמם מתו מיתה משונה ומיד, והדור כולו נגזרה עליו גזירת גלות של ארבעים שנה במדבר. ומכאן אתה למד, כמה חמור עוון לשון הרע:

"אמר ר' אלעזר בן פרטא: בא וראה כמה גדול כחו של לשון הרע - ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חברו על אחת כמה וכמה" (גמ' שם).

שהפוגע-פוצע נפש חיה של אדם, בודאי חמור מן המדבר בגנותה של ארץ.

אבל הקשו על זה בגמ', מנלן שחומר עונשם נבע ממה שהוציאו דיבה על הארץ:

"דילמא משום דר' חנינא, דאמר: דבר גדול דיברו המרגלים באותה שעה, דכתיב (שם יג, לא): 'כי חזק הוא ממנו', אל תקרי ממנו (-נו"ן בלתי דגושה; שמשמעו, מעמנו אנו) אלא ממנו (-בנו"ן דגושה; ומתייחס לגוף שלישי), כביכול, אין בעל הבית (-הקב"ה) יכול להוציא כליו משם (-שמבלתי יכולת ה' לבער את הכנענים מן הארץ; הרי שכפרו בעיקר)?

1. הערת המערכת: דברים ברוח זה בשיטת המהר"ל וביישוב קושית הח"ח הנ"ל עיין ב"פחד יצחק" שבועות מאמר ג'.

ולא לבד שנפרכים בזה דברי ר' אלעזר שהחמיר בלשון הרע יותר מבחטא המרגלים - שקל וחומר פריכא הוא, שהם הרי דיברו גם בשכינה. אלא שנדחית בזה גם עיקר קביעתה של המשנה: שמעתה כבר אין לך ללמוד מכאן על חומרת חטא הלשון, שהרי אפשר שלא החמירה תורה בעונשם, אלא על שום שכפרו בעיקר<sup>2</sup>.

ותירצו:

"אלא אמר רבה אמר ריש לקיש: אמר קרא: 'וימותו האנשים מוציאי דיבת הארץ רעה' - על דיבת הארץ שהוציאו".

## ב. חטא הדיבור

והנה הדבר ברור, שהמרגלים שדיברו בגנותה של ארץ ישראל והוציאו עליה שם רע, לא עברו על הלאו המזהירו מלדבר לשון הרע על רעינו. שאזהרת לשון הרע היא מן המקרא (ויקרא יט, טז): "לא תלך רכיל בעמך" (כתובות מו, א ועיי"ש; רמב"ם ה' דעות ז, ב) - והתם, "בעמך" כתיב. ויש לעיין, היאך למדו מכאן חכמים את החומר של הלאו הזה?

והנהירו רבינו המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הלשון פ"ב), שאין חכמים מדברים כאן על אזהרת לשון הרע במסויים. אבל כך אמרו, בא וראה כמה חמור הוא כשאדם פוגם וחוטא בלשונו. שכל מה שפוגם אדם בדיבור, קרוי 'לישנא בישא', גם אם אזהרתו נגזרת ממקום אחר, ואינה כלולה בלאו של "לא תלך רכיל".

והביאו חכמים שתי ראיות לדבר. האחת, ממה שמצינו שהמוציא שם רע חמור מן המאנס, שזה נקנס במאה שלימים, וזה אינו מתחייב אלא חמישים סלע. והמוציא שם רע, אכן מוזהר ב"לא תלך רכיל" (כתובות שם).

ועוד הביאו ראיה אחרת, שמצינו כמה החמיר הקב"ה בעונשם של מרגלים, והם לא חטאו אלא בלשונם. וחטאם שלהם, אכן לא משום אזהרת רכילות הוא, אלא משום שמרדו בקב"ה. ואף על פי כן יש לנו להוכיח מכאן, שהחוטא בדיבור, חמור מן העושה מעשה בידים.

ולו הדברים נעוץ, ביסוד המתחרז בדברי המהר"ל בהרבה מקומות, שכוח הדבור האנושי, משמש נקודת-חיבור, בין העפרוריות שבאדם, לחלקן הרוחני:

2. והנה אם נפרש שאין כאן קושיא אלא על הקל וחומר שאמר ר' אלעזר בברייתא, מתיישבת קושיית המהר"ל המובאת בסמוך. אבל מהמשך הגמ', שתירצה את הקושיא בסגנון: "אלא אמר רבה כו", יש להוכיח כהפירוש שכתבנו למעלה, דאמתניתין נמי פריך. ש'אלא' הוא לשון חזרה וחרטה מן האמור לעיל. ויש לעיין ממה חזרה בה גמ' במסקנה? אבל לכשאמר, שהקושיא עולה גם על דברי המשנה, ניחא. שבמשנה למדו את החומר שבחטא הלשון, מן האמור 'וינסו אותי זה עשר פעמים'. אבל למסקנה, אין די בילפותא זו לבדה, שהרי אפשר לייחס את חומרת עונשם למה שכפרו בעיקר. אלא שהדבר נלמד ממקרא אחר האמור בפרשה: 'וימותו האנשים מוציאי דיבת הארץ רעה', דוק.

"...כי הפה, האדם מתחבר בו, הנשמה אל החומר כו'. וכן תרגם אונקלוס (בראשית ב, ז): 'וויצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים] ויהי האדם לנפש חיה' - והוות באדם לרוח ממללא'. כי האדם, צורתו, חיבור הנשמה השכלית והגוף ביחד. ודבר זה, הוא עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף כו'. וכוח המדבר, הוא גמר צורתו כו'" (גבורות פכ"ח).

האדם הורכב ממיזוג הרוח בגשם. והפעולות שהאדם מבצע, אף הן נחלקות לשתיים: המעשה מבוצע על ידי הגוף; והמחשבה על ידי הנפש. ונמצא, שאדם הפוגם במעשה, לא חטא אלא בחומריותו. ולעומתו, החוטא במחשבה, פגם ברוחניותו. אבל פעולה אחת יש באדם, שהיא מבוצעת על ידי שיתוף הגשם עם הרוח כאחד, ונמצא מפגל בשתייהן, והוא הפוגם בדיבורו. שהגוף הוא המשמיע את תרועת הקול, אבל המחשבה היא המעניקה תוכן והגדרה לדיבורו. שנמצא, שהחוטא בלשונו, פוגם בגוף ובנפש כאחת, ועל כן עונשו כפול.

ומכאן בוקעת ועולה קושיא גדולה. שאם כן מהו זה ששאלו עלה בגמ', דשמא לא נענשו המרגלים על דיבת הארץ, אלא על שום שכפרו בעיקר:

"ויש לשאול, הרי מה שאמרו 'כי חזק הוא ממנו', גם כן [הוא] חטא בלשון?" (מהר"ל שם, סוף הפרק)

היינו, שמעתה יש לנו לומר, שאף זה שכפרו בעיקר נמי, אין חומרתו מחמת עצם ההתכחשות לקב"ה והכפירה בטובתו, אלא משום שביטאו את הדבר בלשונם, והטיחו דברים כלפי מעלה. וסוף סוף יש לך ללמוד מכאן, על החומרא הייחודית שיש בפגם הלשון<sup>3</sup>?

### ג. באפי מרה

וכאן פתח לנו המהר"ל פתח כפתחו של אולם, והנהירנו דברים עמוקים. ולכשנבין דבריו על בוריים, יפלו ממילא ההשגות שהקיפו החפץ חיים זצ"ל (המוכאים להלן). ושורש הדברים נעוץ במימרא דלהלן:

"אמר רבה: כל מילתא דמתאמרה באפי מרה (- שהמרגל אומרה בפני [מי שהוא] אומר עליו - רש"י) לית בה משום לישנא בישא. "אמר ליה אביי: כל-שכן (הלא הדברים קל וחומר, דהא בכהאי גוונא איכא) חוצפה ולישנא בישא [כאחד?] "אמר

3. ויש לתרץ, שהמרגלים לא אמרו כאן בפירוש דברי כפירה. שהם הרי לא הדגישו את הנו"ד "ממנו", עד שישתמע בפירוש מלשונם שהם מדברים בשכינה. אלא שאמירתם זו, רמזה למחשבת הפיגול שקיננה בליבותם. שאילו האמינו בקב"ה המנחם בדרך וציוונו על המלחמה הזו, בודאי לא היו חוששים מעוצמתן של הכנענים, ולא היו מתבטאים כן. שנמצא, שאכן לא חטאו כאן בדיבור אלא במחשבה בלבד. והכי פרכינן, שאם כן יש לנו ללמוד מכאן מה גדול חומרו של הכופר בעיקר, אבל אין מכאן מקור לחומר פגם חטא הלשון כל עיקר.

אבל דעת מהר"ל כנראה היא, שלפי שאף השומעים הבינו היטב למחשבתם הפולחת, נעשה הדיבור ד"ממנו" בלא דגש, כי"ד' לדיבור ד"ממנו" דגוש. והרי זה נידון, כמי שביטאו את הדבר בפה ממש.

ליה (רבה): אנה כר' יוסי סבירא לי, דאמר, מימי לא אמרתי דבר וחזרתי בי לאחורי".

והבין המהר"ל (שם תחילת פ"ז) דברים כפשוטם, שהמגנה את חברו בפניו, הגם שודאי יש בזה משום לאו דאונאת דברים, אין בזה משום לשון הרע. חוצפה, ודאי יש כאן, אבל לא לישנא בישא. ויותר מזה, אפילו אם הוא אומרה שלא בפניו, אבל אינו חושש אילו היה הלה מצוי כאן, כי אף בפניו נמי היה מעיז פנים לאומרה, אין זה בכלל לשון הרע. והיינו דר' יוסי [אך עי' רש"י שם].

והסברת הלכה מפתיעה זו, ביארה המהר"ל כדלהלן. שכבר הנהרנו, ש'לשון הרע' מוגדר כחטא הדיבור. ולא הקפידה בו תורה בייחוד, אלא על שום שהוא חוטא בלשונו - שהוא מצרף גוף ונשמה כאחד, ומשתמש במותר האדם שבו על מנת לפגום.

וכאן חידש המהר"ל, סברא מפתיעה. אדם הבא להתקוטט עם חברו ורוצה להכותו: פעמים הוא נוטל מקל ומכה על קדקדו; ויש שהוא מעדיף להלקותו בשבט פיו. והכאה צורבת זו, אינה כואבת פחות מצריבת ברזל מלוהט. במקרה זה, אין הדיבור אלא **היכי תימצוי** להכאה ולהתקוטטות. ועל כגון דא הזהירנו תורה בלאו דאונאת דברים. אבל אין זה נידון כחטא הדיבור, ואינו בכלל איסור לשון הרע. שאילו רצה המאנה, הן היה יכול להשתמש למטרה זו עצמה בידי ממש, ואין הדיבור משמש לו כאן, אלא כחליפי המעשה.

ואין אנו קורין לישנא בישא, אלא דוקא לדבר שאי אפשר לבצעו, אלא אך באמצעות הלשון לבדה. שרק פעולה המתילדת בלעדית ממה שנתרבה כוחו של אדם, היא המהווה פגם ייחודי בשיעור קומתו כולה. והיינו טעמיה דרבה, דאמר: "כל מילתא דמתאמרה באפי מרה, לית בה משום לישנא בישא":

"כי אין [חשוב] לשון הרע, כאשר האדם יש לו מריבה וקטטה עם אחרים. שאין זה נתלה בלשון, שכאשר הוא לפניו, יכול [גם כן] להכות אותו, או להרגו".

רק המדבר על חברו שלא בפניו, הנה השתמש המלעיז במותר האדם שבו, במייחד את סגולתו כמְדַבֵּר, שהכה בו מרחוק, מה שלא היה יכול לעשות אלמלא סגולה זו שייחד לו הקב"ה.

והוסיף המהר"ל יתירה מזו:

"ויותר [מזה]. אף אם לא היה בפניו, רק ש[נאף] אם היה [אותו] שאומרים עליו לשון הרע עומד] בפניו, לא היה מקפיד האומר, וגם לפניו היה אומר, אין זה לשון הרע. כיון שאם היה בפניו, לא היה לשון הרע כו'.

"כי צריך שיהיה **הלשון בעצמו** לשון הרע, וזה שהיה אומר דבר זה אף בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. רק אם מדקדק שלא לומר בפניו כו', זה תולה בלשון דוקא, והוא שנקרא לשון רע [שתלוין] דוקא בלשון".

גם אם אין הנפגע עומד כאן, ואי אפשר להכותו אלא בשבט הפה, מכל מקום הרי אין הלשון משמשת לו כאן, אלא כידא אריכתא על מנת להכות מרחוק. ואילו רצה, היה מבקשו וניצב נגדו בגלוי ומכהו. על כן עדיין אין זה חשוב חטא הדיבור בעצם, שסוף

סוף לא באה כאן הלשון, אלא חלף הידיים. רק דבר שאדם מקפיד בו לאומרו בסתר שלא בפני הנפגע, מוגדר כלישנא בישא. שכאן בלבד השתמש בסגולתו הייחודית, ופגע בחברו בדברים ובאופן, שאלמלא נחון בצורת אדם, לא היה יכול לבצע. רק בגוונא זה, ניצל אדם את סגוליות האדם שבו, על מנת להרע יותר מאשר אלמלא נחון בשיעור קומה אנושי. וזה לבדו קרוי חטא הלשון.

והיא עצמה תשובת רבה לקושיית אביי: "כל-שכן [דחמיר טפי, שיש כאן] חוצפה ולישנא בישא [כהרדין]". והשיבו הוא: "אנא כר' יוסי סבירא לי כר'". היינו שמדברי ר' יוסי יש לנו ללמוד, שאדרבא והיא הנותנת, שלפי שהוא חוצפה, על כן אין בזה החומר של חטא הדיבור. דהא ר' יוסי עדיפא מינה קאמר, שאפילו שלא בפניו נמי, אם רק ברי לך שלא היה המלעז מקפיד לומר דברו אף בפניו, לית בה משום לישנא בישא<sup>4</sup>.

### ד. דיבה ואפיקורסות

ומכאן דלה המהר"ל גם את תירוץ פרשתנו. שמצינו להמרגלים שחטאו בשתיים: שהוציאו דיבת הארץ רעה; ושהלעזו על הקב"ה עצמו: כביכול מבלתי יכולת ה' להכרית את בני הענק שבארץ כנען. ושאלו בגמרא, מנלך שעל חטא הלשון שבהוצאת דיבת הארץ רעה הוא שנענשו כל כך - שמא לא נבע חומר העונש, אלא ממה שכפרו בעיקר? עד שחזרו והביאו מקרא אחר, המלמדנו שעבור דיבת הארץ דוקא הוחל העונש החמור.

ותמהנו, שהלא בלאו הכי אין בהוצאת דיבת הארץ, משום עבירה על גופו של הלאו ד"לא תלך רכיל בעמך". ולא באו חכמים ללמוד מכאן, אלא שאדם הפוגם בדיבורו, חמור מאילו עשה מעשה בידיים. ודבר זה נלמד, מהפלת עונשם של מרגלים האמור בפרשה. וקשה, שגם לכשתאמר שלא על דיבת הארץ נענשו, אלא על מה שדיברו בקב"ה והטיחו דברים כלפי שמיא, כביכול "חזק הוא ממנו" - עדיין חטא שבדיבור הוא. וסוף סוף יש לך ללמוד מכאן, אודות חומר עונשו של פגם הלשון?

והשיב המהר"ל:

"ואין זה קשיא. [ש]אף אם היה החטא גם כן בשביל שאמרו 'כי חזק הוא ממנו', אין זה נקרא חטא בלשון, רק שדיברו נגד השם ית', וזה נקרא אדם שאין בו יראת שמים, כאשר מדבר דברים נגד השם ית'.

4. אבל תוס' ערכין שם, חולקים בעיקר הדבר, וסוברים שלא נאמר ההיתר של "באפי מרה", אלא ביחס לאבק לשון הרע בלבד. [שהם היו מפרשים, שמימרא זו קאי אאידיך מימרא דרבה הסמוכה לה לעיל מינה, דמיירה באבק לה"ר, עיי"ש]. ועיי' שמירת הלשון (כלל ב במ"ח סק"ב) שביאר מה טעם חלוק בזה האבק, מלשון הרע גופיה. ולדעתם, כל חטא שאדם מבצע בלשונו, מיקרי לישנא בישא.

ומאליו מובן, שהלכה למעשה יש לנו לנקוט כדבריהם, וכמו שהכריע החפץ חיים שם. דהלכתא כבתראי. ועוד, שלא יהא הדבר אלא ספק, הוי ספיקא דאורייתא דלחומרא. [ואף לדברי מהר"ל נמי, איסור אונאת דברים מיהא איכא, כמובין]. ולא באו דברי למעלה, אלא על מנת ליישב את שיטת המהר"ל ולהעמידה על בוריה. וממילא ללמוד הימנה את עומק תפיסתו בפרשה שלפנינו.

"וכן אם מדבר נגד חברו דברים רעים, ומחרפו ומקללו ומגדפו בדברים, אין זה נקרא 'לשון הרע'. כי שם הוא העיקר מה שמריב עם חברו, ואין החטא נקרא על שם הלשון. דהא אמרינן: 'כל מילתא דמתאמרה באפי מרה, לית בה משום לישנא בישא'.

"וכן דבר זה שהיו אומרים נגד הקב"ה. כי הוא ית', הכל בפניו, [ועל כן] אין זה לישנא בישא, רק בלתי יראת שמים. אבל מה שהוציאו דיבת הארץ, שלא היה להם ריב עם הארץ, בודאי חטא זה נקרא על שם הלשון כו', וחטא הזה תולה בעצם הלשון" (שם ספ"ב).

כאן חידש המהר"ל רבותא נוספת. הן אמרנו, שפגם הלשון אינו מתקיים, אלא במי שמנצל את סגולת הדיבור, על מנת לבצע דברים שלא היה ביכולתו לעשותם, אלמלא הרוח ממללא שנטע בו הקב"ה. ועל כן המתקוטט עם חברו בפניו ומכהו בשבט פיו - חוצפה יתירה ואיסור הונאת דברים יש כאן, אבל לישנא בישא אין כאן. שהגם שפצה את פיו והשתמש בו להרע, אבל אין הדיבור הזה אלא 'היכי תימצוי' בלבד, שהעדיף להכות את רעהו בלשונו, חלף השימוש בידיו. ורק המחזור להלעזי עליו שלא בפניו, נתן ביטוי ייחודי לסגולתו האופיינית כאדם, ורק זה לבדו מיקרי לישנא בישא.

ואף הפוצה פיו ומגביר לשונו כלפי שמיא, הגם שודאי חטא חטא גדול וגרם חילול שם שמים - אין בזה משום לשון הרע. ש"מלוא כל הארץ כבודו", ולעולם הריהו כמדבר בפניו. והן אמרנו, ש"כל מילתא דמתאמרה באפי מרה, לית בה משום לישנא בישא". שאין חילוק בין המתקוטט, כביכול, עם הקב"ה, למתקוטט עם חברו. שאף כאן בידו לעשות חילול ה' במעשה כמו בדיבור, ולא באה כאן סגולת הדיבור לידי ביטוי הייחודי. רק מה שהוציאו דיבת הארץ רעה, זה לבדו הוא חטא המתייחס ייחודית ללשון, והוא לבד קרוי לישנא בישא.

וזה גופא הוא תורפה של הסוגיא. ששאלו, מנלך שנענשו על שהוציאו שם רע על ארץ ישראל, ומשום החומר המסויים שיש לחטא הלשון. שמא לא נתרבה עונשם אלא על שכפרו בעיקר?

והשיבו, שמקרא מלא אמר הכתוב, שלא מתו אלא בעקב מה שהוציאו את דיבת הארץ רעה. ומעתה כל שכן שיש לך ללמוד מכאן, כמה חמור פגם הלשון. שהגם שאף כפרו בעיקר, מכל מקום לא מתו, אלא על שום שפגמו ברוח ממללא שלהם.

## ה. עלילות דברים

ומשעמדנו בסודו של רבינו המהר"ל, בידינו להשיב על מה שהשיגו החפץ חיים [לשון הרע כלל ב' הגה"ה שניה לבאר מים חיים סק"א, מדברי הספרי פסקא רל"ה דמעשה מרים בפני משה היה ואעפ"כ נקרא לשון הרע].

שהנה שני אופנים מצינו בלשון הרע. שיש לך המרגל בחברו ותר אחריו בצנעא, עד שמצא בו דברים מגונים, וכסיל זה חוזר ועושה פומבי לדברים, מדבר בגנותו בפרהסיא,

ומלבין את פניו ברבים. והנה לא אמר זה אלא דברי אמת, ואף על פי כן הרי זה עבר על לאו ד"לא תלך רכיל". ש'רכילות', אין משמעה דברים של שקר דוקא.

אבל עוד יש בכלל לאו זה דבר חמור מן הראשון, והוא המוציא שם רע של שקר על חברו. וכאותה שקרינו: "ושם לה עלילות דברים והוציא עליה שם רע ואמר את האשה הזאת לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים" (דברים כב, יד). אבל קושטא דמילתא, הדר נתבררו הדברים כשמלה, שטהורה היתה, אלא שהוא העליל עליה שקר. ואף זו גם כן, בכלל אותה אזהרה ד"לא תלך רכיל" (רמב"ם ה' דעות ז, ב).

ונראין הדברים, שלא קבע המהר"ל, שהמדבר בגנותו של חברו בפניו, אינו עובר ב"לא תלך רכיל", אלא דוקא בכגון שסיפר עליו גנות של **אמת**. שכל כיוצא בזה, אין הלשון משמשת לו אלא 'היכי תימצוי' להכותו. אבל המעליל דברים על חברו ומוציא עליו שם רע של **שקר**, אין חילוק בדבר, ואף אם עושה כן בפניו, הרי זה בכלל לישנא בישא ועבר בלאו זה. שהרי אין לשקר קיום, **אלא על ידי הפה לבדו**. שנמצא, שאופן זה של הכאה אי אפשר לו להתקיים אפילו נמי בפניו, אלא על ידי הלשון לבדה. בכגון זו בודאי קיימא טענתו של אביי: "כל-שכן, [דאיכא] חוצפה ולישנא בישא [כהדדי]".

וניחא בזה הא דתניא בספרי:

"והוציא עליה שם רע ואמר את האשה **הזאת** לקחתי וגו'" - מלמד, שאין אומר דבריו אלא בעמידתה" (ספרי שם).

וכיון שאמרו (כתובות מו, א) שהאזהרה למוציא שם רע על בתולת ישראל, אף היא נלמדת מן הכתוב "לא תלך רכיל בעמך". הרי למדנו בפירוש, שהגם שהדברים אמורים כשאומר כן בפניה, אף על פי כן הוא עובר בלאו זה?

אלא שלהאמור, כן הדברים דוקא במעליל על חברו בשקר. שדיבור של **שקר**, לעולם הוא מתעלולי הלשון לבדה, ואי אפשר לו להתקיים באופן אחר. ורק על המרכל ומספר גנות של אמת לבד, אמר מהר"ל, שאם הוא בפניו, אינו אלא כמתקוטט עמו בעלמא, ואונאת דברים יש כאן, לישנא בישא אין כאן.

## ו. נורא בי פלניא

ומצינו עוד, שאדם מדבר דיבורים של אמת על חברו, בדברים שהם מצד עצמם אפשר להם להתפרש לשבח, ובא הוא והטה אותם, ורמזם לגנאי. כאותה שאמרו, היכי דמי אבק לשון הרע, כגון שאומר, "היכא משתכח נורא? אלא בי-פלניא, דאיכא בישרא וכוורא". שהסיפור מצד עצמו אינו דברי קנטור והלבנת פנים, אלא הודעת דברים, אבל ניגון הדיבורים והטעמתם מלמדים, שלא נתכוין זה אלא לזלזל ולגנות.

אלא שכל כיוצא בזה, אם אמרה בפניו, אפשר שאין זה מתפרש כדבר של גנות. שכיון שאינו בוש מלבטאו בפניו, שמע מינה שאינו אלא דבר גיחוך בעלמא (עי' במ"ח שם

סק"ב)<sup>5</sup>. אבל אם פירש את הדברים להדיא לגנאי, לא בהטעמת ניגונו או בהעוויית פניו בלבד, אלא בדיבורים גלויים, בודאי הרי כאן לשון הרע גמור.

ונראין הדברים, שאף בכגון זו מודה מהר"ל שאין חילוק, ואפילו בפניו נמי הרי זה חשוב לישנא בישא. שאף כאן, אלמלא הלשון המבארת והפירוש שנתן בדיבורו למאורע, לא היה כאן דברי גנות כלל. ואין לפירושו קיום, אלא באמצעות הבעת וביטוי שפתיים בלבד.

וכגון זה היה חטאה של מרים שדיברה במשה "על אודות האשה הכושית אשר לקח":  
 "ויאמרו הרק אך במשה דיבר ה' הלא גם בנו דיבר" - ולא פירשנו מדרך ארץ" (במדבר יב, ב ורש"י).

כאן פירשה מרים את פרישותו של משה לגנאי. ואמרו חכמים, שנכשלה בלשון הרע (עי' דברים כד, ט ורש"י). ותני עלה בספרי (שם):

"ר' נתן אומר: אף בפניו של משה דיברו בו; שנאמר: 'וישמע ה' - והאיש משה', אלא שכבש משה על הדבר".

והן הדברים שאמרנו. שהגם שבעלמא נקטינן, ש"כל מילתא דמתאמרה באפי מרה, לית בה משום לישנא בישא". אבל כאן שהשתמשה מרים בפיה על מנת להעניק צביון למעשיו של משה, אף בפניו נמי יש בזה משום לישנא בישא.

## ז. מבקשים עלילה

שמא תאמר, אם כן המרגלים נמי שהטיחו דברים כלפי מעלה: "כי חזק הוא ממנו" - הגם שהיה זה 'באפי מרה', אבל הלא ודאי הוא עלילת דברי שקר כלפי שמיא. והן אמרנו שדברי שקר, לעולם יש בהם משום לישנא בישא?

אבל נראין הדברים, שכל המגזם על חברו בפניו, ובודה עליו דברים שהכל יודעים שאינם אלא גוזמא בעלמא - אין בזה משום הוצאת שם רע. ואף שמכל מקום הוא

5. דין זה מוכח מתוך הסוגיא ערכין שם. שנשנו שם שתי מימרות של רבה בסמיכות: הראשונה, שהאומר: "היכא משתכח נורא, אם לא בי-פלניא כו", יש בזה משום אבק לשון הרע; וסמוך לה אחריה איתמר, שכל שהוא 'באפי מרה' לית בה משום לישנא בישא. ומכוח זה חידשו תוס' שם, שהמימרא השניה אינה מתרת אלא דוקא אבק לשון הרע בלבד, כי לדעתם, המימרא השניה מוסבת על הראשונה ומהוה המשך לה.

והמהר"ל נחלק עליהם, ופירש את המימרא השניה כפשוטה, שהדברים אמורים אפילו בלשון הרע גמור, וככל שנתבאר. ומכל מקום, אף לדעתו נראה מוכח, שגם אבק לשון הרע שרי בפניו. שודאי אין לומר, שאבק לשון הרע חמור טפי ואפילו בפניו נמי אסור, ולא טרחה הגמרא לבאר את זה, הגם שהעתיקה את שתי המימרות בצמידות.

ומכל מקום שפיר אפשר, שזה שאבק לשון הרע שרי בפניו, אין זה מחמת אותו הטעם עצמו דשריא לשון הרע גמורה, אלא הוא מטעם אחר: משום שכל שהוא בפניו, אין כאן אבק לשון הרע כל עיקר. [ועוד אפשר לומר, שלא החמירו חכמים באבק לה"ר, יותר מבלשון הרע עצמו].

ונפקא מינה בזה, להיכא שפירש את הדברים לגנות בפירוש, שיש לומר דכי האי גוונא אפילו בפניו נמי חשוב לישנא בישא, וכמ"ש למעלה, דוק.



מכפיש את שמו וגורם לו זילות בפני רבים. והזלזול שהפנה זה כלפיו, מטבעו הוא משנה בהכרח, גם את יחס השומעים את משבתו. שהגם שאינם מקבלים את גופם של דברים, מכל מקום הם מותירים בלב רושם של זילות. ועל כן אילו היה זה שלא בפניו, בודאי אף זה בכלל לישנא בישא הוא, שהרי סוף סוף הגביר את לשונו כחץ שלוח ממרחקים. אבל כל שהוא בפניו, כיון שאין כאן הוצאת שם רע של שקר, אין זה אלא כמתקוטט עמו ומטעין עליו דברי הבאי על מנת להכות בו, ואין כאן אלא חוצפה והונאת דברים בלבד.

ואף המטיח ובודה דברים כלפי שמיא, הכל יודעים שאינו אלא מבקש עלילה. וכיון שלעולם הוא 'באפי מרה', לא היה כאן משום לישנא בישא, אלא רק כמה שדיבור בגנותה של ארץ ישראל בלבד, דוק.

### מחמת יראתם אין דעתם מעורבת עם הבריות

'בסודם אל תבוא נפשי וגו' ארור אפם כי עז וגו' אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל' (בראשית מט ה). הנה לכאורה אינו מובן שיעקב אבינו ע"ה לא יברך שני שבטים הקדושים אלו שמעון ולוי... ונראה... כי שמעון ולוי לפי מדרגתם שהיו במדרגה גדולה והיו עובדים את ה' ביראה אמיתית, על כן היו בכעס על עוברי עבירה כידוע ממעשה שכם... ולא היו יכולים להתערב עם הבריות לפי שהיו נראים תמיד ככועסים על הבריות, ובאמת אורייתא הוא דקא מרתחי להו.

וזה שאמר להם יעקב אבינו 'שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרותיהם', שהם תמיד ביראה גדולה ועל כן היו בכעס על עצמם כנוכר לעיל, ויקרא בלשון אשכנז פרו"ם, ועל כן אי אפשר להם להתערב עם הבריות והם בפני עצמם בהתבודדות ובסוד. וזה 'בסודם אל תבוא נפשי', שאין רצוני בהם בהנהגתם, לפי שהוא מסטרא דמרה שחורה. והגם שמקהילים את עצמם לפעמים ביחד ג"כ הוא במרה שחורה ואינם אז בשמחה כדבעי...

ולזה אמר 'ארור אפם כי עז', פירוש מה שהם בכעס כל כך הוא מפני עז, ואין עז אלא תורה וכו' כנוכר לעיל דאורייתא דקא מרתחי להו... על כן אמר 'אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל', דהיינו שיהיו מעורבים דעתם עם הבריות, בין עם אנשים שהם במדרגה קטנה ונקראים בשם יעקב ובין עם אנשים שהם גדולי ארץ ונקראים בשם ישראל, עם כולם יהיו דעתם מעורבת בהם ויהיו תמיד בשמחה וזהו עבודה שלימה כנוכר לעיל ודו"ק.

"מאור ושמש" פרשת ויחי שם

הרב אריאל חיון  
כולל "פחד יצחק" ירושלים

## "לא תשא שמע שוא" כאזהרה לאיסור לשה"ר ובהיתר "לתועלת"

תמצית:

- א. סתירה לכאורה בדברי הח"ח בטעם האיסור אפי' על דבר אמת, וכן בדברי רש"י.
- ב. חוקר אם לאו ד"לא תשא" כולל שתי אזהרות לדיין ולבעל לשוה"ר (צד א') או דתרוויהו דין אחד הם (צד ב').
- ג. ביאור דברי הח"ח ורש"י לפי צד ב'. והסבר בהיתר דלתועלת מאגרות הפחד יצחק ז"ל.
- ד. חקירה זו תלויה במחלוקת הפוסקים.
- ה. ישוב לדברי הגמ' בר"ה דף כו ע"ב לפי צד ב'.
- ו. היתר דלתועלת מותר אף בשקר גמור.

### א

כתב ה"חפץ חיים" בפתיחה (לאוין ב'): ועובר נמי המספר או המקבל בלאו ד"לא תשא שמע שוא" וקרי ביה נמי לא תשיא וא"כ לאו זה כולל לשניהם, עכ"ל. ובבאמ"ח שם הביא דברי הגמ' בפסחים שהוא מקור הדין ודברי הרמב"ם והסמ"ג, ואח"כ כתב: ופשוט הוא דלאו זה כולל אפי' לשה"ר על דבר אמת, כיון דלאו זה כולל נמי שלא ישמע דבריו לדיין קודם שיבא בע"ד חבירו וכו', ושם בודאי אפי' על אמת אסרה התורה ואעפ"כ קראתו התורה "שמע שוא" או משום השומע שלא ידע את הדבר הזה שהוא אמת ואתה משיאו להאמין דבר שהוא אסור להאמין או משום שהתורה ירדה לסוף דעת המספר שכיון שהוא מספר טענותיו שלא בפני בע"ד א"א שלא יערב בתוך הטעמת דבריו דבר שאיננו אמת כל כך וכו', עכ"ל. וציין שם דברי רש"י בשבועות לא. ובאמת שהלא רש"י עה"ת ובתרגום שם פי' דאיירי על דבר שקר, ונראה שנתכוונו שם להדיין השומע, וכמ"ש הח"ח שלא יודע אם זה אמת, דליכא למימר דבשקר גמור דברו, דרש"י בפסחים שם כתב דמ"מ למיחש מבעי ובשקר גמור מה שייך למיחש, אלא ודאי כוונתם להדיין שאינו יודע אם שקר או אמת הדבר, ואלו הן דברי הח"ח בתחילה.

וברש"י בשבועות שציין שם הח"ח כתב וז"ל: שהמטעים דבריו שלא בפני בע"ד אינו בוש מלשקר, עכ"ל. משמע דוקא באופן שמטעים דבריו שאז יש חשש מששקר אסור, אבל אם אינו מטעים דבריו אלא אומר כך וכך היה מעשה אין איסור אף שאין הדיין יודע אם אמת הוא או לא. ובאמת שהלא הח"ח עצמו הביא זה כטעם שני ומשמע

שטעם שני סותר טעם ראשון, ודברי רש"י במקו"א כטעם א' ובמקו"א כטעם ב'. (אח"כ מצאתי בהגה' רא"מ הורביץ שם שדייק דברי רש"י דדוקא מטעים כדברינו).

## ב

הנה בלא דברי הח"ח הו"א דלאו ד"לא תשא שמע שוא" כולל שתי אזהרות שונות, חדא בבי"ד שלא ישמע טענות בע"ד א' שלא בפני בע"ד חבירו. וחדא לכל לשוה"ר שאסור לישא שמע שוא. וסייעתא לזה מסוף דברי הח"ח עצמו בבאמ"ח שכתב וידוע דאיסור לשוה"ר הוא בפניו ושלא בפניו כדלקמן הרי דלאו זה כולל בכל השמונה אופנים. ודבריו תימה גדול דאמנם לשוה"ר אף בפניו אסור, אבל הלאו דלא תשא שמע שוא הוא דוקא שלא בפני חבירו. ועוד קשה דהלא לשוה"ר הותר אם יש תועלת ולא דלא תשא לא הותר אף שיש שם תועלת לדין תורה.

וביותר תימה דבפחד יצחק אגרות נ"ט כתב דכל הדין דלמיחש מבעי (ומסתמא גם דין לתועלת דרשי) אין זה היתר סתם, אלא דכל האיסור הוא מלאו דלא תשא שנאסר רק "שוא" שהוא לשוה"ר דרכילות על חבירו, אבל כששומע מסיבה אחרת אין זה שוא. וכונתו שאם היינו מסתכלים על התוצאה א"כ מה איכפת לי שזה לתועלת סוכ"ס שמע בגנות חבירו, ונצטרך לומר שזה היתר סתם לשמוע בגנות חבירו כאשר ישנה תועלת, אבל אם זה תלוי בכוונת השומע דכל האיסור הוא רק שמע שוא כשכוונת השמיעה שלו היא אותה התועלת הרי שוב אין כאן שוא. ולכאורה הלא בלאו זה גופא נאסר אף שיש תועלת, כל זה מורה דאלו הן שתי אזהרות נפרדות, יש אזהרה לדיין ושם אף בתועלת אסור כיון שאיכפת לו התוצאה משמיעתו, שבזה נקבע אצלו כצד אחד מבעלי הדין והוא דין מהל' דיינים שלא יעוות הדין וזה דוקא שלא בפניו. והדין השני לכל בעל לשוה"ר ובוזה כבר נגדרו דינים אחרים דכל ששומע לתועלת מותר דלא איכפת לן התוצאה ששמע בגנות חבירו אלא הכוונה ובין בפניו בין שלא בפניו הוה איסור.

איברא לאחר התבוננות מעטה אין זה נכון. דלהלן בח"ח לאוין י' כתב דאם קם והעיד עליו ביחיד בבי"ד בדבר איסור, כיון שאין יכול לבא מזה שום תועלת לענין ממון ושבועה וכו' א"כ שם ביש בעלמא הוא דקא מפיק עליו, ועובר עי"ז גם בלאו ד"לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת" וצריכין בי"ד להלקותו עבור זה. ודין זה ודאי לא נאמר אלא במעיד יחידי בבבי"ד ונתקבלו דבריו בתורת עדות וכמש"כ שם בבאמ"ח בסוף דרך בפניו הוה הלאו הזה, דשלא בפניו אין לזה תורת עדות שאין מקבלים עדות שלא בפניו בבי"ד. וכ"כ בכלל ז' סק"ז עיי"ש. הרי ששם אין שתי אזהרות אלא כל הנכלל האזהרה לע"א עובר ובלא"ה אין לו כלל איסור. ומפני מה הכא חילק הלאו דלא תשא לשני דינים הא' לבי"ד והא' לשאר המון העם וכל דין דיניו שונים, הלא פלא הוא.

ועל כרחק דדינא דלא תשא שמע שוא בבי"ד ובכל העם דין אחד הם ואזהרה אחת. וכן משמע מדברי הח"ח כאן שהרי הוכיח שלאו זה כולל אפי' דבר אמת מהדין שלא ישמע הדיין דבריו ומה שייכות יש בין זה לזה, שאני הדין דדיין שאף דבר אמת אסור לו לשמוע שלא יעוות הדין, ע"כ שהם דין אחד. וכן להלן כלל ו' ס"ב כתב שאסור

לשמוע לשוה"ר אף בלא לקבלו רק בלתועלת, והוכיח זה מדין דלא תשא שאסור לדיין לשמוע כלל אף בלא להאמינו, וכתב שם דאין לומר דשם ה"ט דאמרי' דכוונת התורה לאיסור בכל גוונא שלא יכנס הדבר באוזניו ויבא להטות הדין, שהרי הלאו דלא תשא כולל שניהם. והיינו שאין הטעם הזה של עיוות הדין נכון, אלא שני הדינים טעם אחד להם ואין לחלק ביניהם בסברות.

## ג

ונראה לפע"ד דבאמת שני הדינים הללו אחד הם ואין הפרש ביניהם כלל. והוא דחל איסור על הדיין אפי' לשמוע דברי בע"ד חבירו כשאינן השני בפניו דבזה חשיב שמיעה שלא לתועלת והוה גנות חבירו, דמה שיבא זה לדיון בדין תורה למחר אין זה עושהו לתועלת היום דאדרבא ישמענו למחר, היום אין לו שום סיבה לשומעו אי לאו לרכילות. וראיה לזה מן הדין הנו"ל דלא יקום ע"א באיש, ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק סי' פח' הק' דמשמע דגם בממון אם העיד עליו בקרקעות וכד' שאין בהם שבועה נמי לוקה והא קיי"ל בממון דעדות מיוחדת כשירה, א"כ לעולם לא תמצא ע"א שתהא בטוח שאין בו תועלת דדילמא יבא חבירו למחר ושומעין דבריו ומצרפינן הגדתם. ולפי דברינו סברת הח"ח היתה שבאופן כזה לא חשיב שמיעה לתועלת כיון שעתה אין זה לתועלת.

ונחזק הסברה יותר עם דברי מרן זצ"ל הנ"ל באגרת, דאף שיכול לבא לידי תוצאה של תועלת אין זה מתיר לו אלא סיבת שמיעתו, וכיון ששמיעתו היום אין לו בה תועלת (ל"ד היום אלא במצב העכשווי) מיחשב שומע לשם רכילות וקרי ביה לשוא, ולא משום שאינו יודע אם יבא למחר עד נוסף אלא שכעת אינו במצב שיכול לומר ששמיעתו היא לתועלת. וכמו כן הדין שכתב הח"ח בכלל י' ס"ב דאם יכול לסבב התועלת באופן אחר אין זה מתיר, ולכאורה אם ההיתר הוא התוצאה של תועלת מה איכפת לן שאפשר באופן אחר. אך אם האיסור הוא כוונת השומע א"כ שפיר כיון שיכול להפיק התועלת הוה באופן אחר, ואעפ"כ שומע בדרך הזה ע"כ ששמיעתו היא לגנות חבירו. וכן גם כאן שהדיין יכול לשמוע מחר שניהם גם יחד ושומע זה לחוד הר"ז כוונתו לשמוע בגנות חבירו.

ומעתה מתיישב הכל כמין חומר דבאמת אף בדיין אין זה לתועלת השמיעה שלו ומיניה ילפי' כל דין לשוה"ר כי הדין כאן אינו דין דוקא על הדיין אלא על שמיעה לשם רכילות הנקראת לשוה"ר. ואמנם לאו דדיין הוא רק שלא בפניו אבל לשוה"ר הוא בכל שמונת האופנים ולק"מ דמה שדיין הוא רק שלא בפניו מפני שרק באופן זה מיחשב שלא לתועלת אבל בפניו הרי כאן דין תורה לפניו ואין חשש לשוה"ר כלל (עי' פחד יצחק אגרת קי"ט). ולכן דימה הח"ח דכשם שדיין אסור לו אף שמיעה גרידא כך בכל לשוה"ר, וכשם ששם אפי' בדבר אמת ה"נ בכל לשוה"ר, כי הדין של דיין הוא הוה דינא דלשוה"ר – אזוהרה לזה ולזה.

ונייהדר לב' הטעמים שהביא הח"ח ולדברי רש"י שנראים פעם כזה ופעם כזה. נראה לומר כי הכל דבר אחד ואין כאן סתירה. ותחילה דבר פשוט שלא דיברו על הדין הכללי

דלשוה"ר אלא על הדין בצירוף דדיין שלא ישמע בע"ד. והשתא הא כל מה דאמרי שאינו לתועלת ה"ה לדיין לשמוע, אבל הבע"ד שבא ומביא טענתו בפניו ב"ד הוא ודאי אינו בא בשביל רכילות אלא צועק הוא על ממונו הנגזל ממנו וכד', זה ודאי לא ייחשב שמע שוא כשיודע בעצמו שאומר אמת, וע"כ כל האיסור במספר הוא רק כשבא להטעים דבריו וכמש"כ שכאשר מטעים דבריו אינו בוש מלשקר שהרי הוא נגרר לכל מיני שקרים על בע"ד שכנגדו ואז אסור לו, אבל בלא הטעמה אין שום איסור.

ובזה יובן מהטעם הראשון דהח"ח ודברי רש"י בפסחים דיברו על הדיין השומע דאסור לו בכל גווניו כיון שאין זה לתועלת דאינו יודע אם יש בדברי התובע הזה דברי אמת או לא (דלכאורה קשה לפ"ד למה כתב הח"ח טעם שמא אין דבריו אמת, תיפ"ל כיון שאינו לתועלת אף שזה אמת. ונראה פשוט כי אם דבריו אמת ויודע על כך הדיין הרי זה לתועלת, כי ביודע הדיין שדבריו אמת אינו צריך לפתוח בזה דין תורה ולשמוע הצד השני כלל אלא מוציא מידו ושפיר מיחשב בשמיעתו תועלת עתה) ומ"מ למיחש מיבעי אם אותו התובע אומר נגדו דברים שצריך מחמתם להתרחק מעליו או לשונאו. וטעם השני ודברי רש"י בשבועות הם להמספר בפניו ב"ד שלא יטעים שיגרר אחר שקר אבל בלא הטעמה שרי כנ"ל. אלא שהוסיף הח"ח דמחמת טעם הראשון אף למספר אסור כיון שאתה משיאו להאמין דבר שאסור לו להאמין [בזה ק"ק לשונו דהח"ח שהיה לו לומר שאתה משיאו לשמוע דבר שאסור לו לשמוע כמו שכתב בכלל ו' הנ"ל]. ולכו"ע לאו דלשוה"ר הנלמד מכאן הוא בכל השמונה אופנים וזו כוונת היד הקטנה שהביא שם הח"ח, ואין כוונתו לדיין אלא לבעל לשוה"ר אבל דיין בכל אופנים שמותר היינו משום דהוה לתועלת.

## ד

וראיה לדברינו מדברי הב"י סי' יז' על לשון הטור שכתב אסור לדיין לשמוע בע"ד קודם שיבא חבירו או שלא בפני חבירו. ופי' בב"י דלא תיסק אדעתין דלא מיתסר אלא קודם שיבא חבירו משום ד"צדיק הראשון בריבו" אבל אם בא חבירו לבי"ד ויצא שרי, קמ"ל שכל שהוא שלא בפניו אסור משום שכל שמשמיע דבריו שלא בפניו בע"ד אינו בוש מדברי שקר, ע"כ. הרי בהדיא כתב שאין האיסור בדיין מפני שיעוות הדין אלא שאסור לו לשמוע בגנות חבירו כשאין זה לתועלת וע"כ כל שאין זה בפניו בע"ד חשיב שלא לתועלת וכמש"כ. ועיי"ש עוד בפ"י השני בפרישה.

אך לאחר העיון בפוסקים נראה שדבר זה שנוי במח' הפוסקים. דכתב הרמ"א שם דדוקא אם ידע שיהיה דיין בדבר אז אסור אבל אם שמע טענת האחד ואח"כ נתרצה השני לדון לפניו מותר להיות דיין בדבר, והוא מתשו' מהרי"ל. ובכוונת דבריו שם כבר נחלקו הפוסקים דבסמ"ע שם כתב דודאי לא נפסל מלדון (וכ"כ מהריב"ל ע"י ש"ך) אלא רק לכתחילה אסור שישמע כיון שאין השני רוצה שישמע בע"ד לפניו ועוד שמא יעוות הדין, אבל כשלא ידע מתחילה שיהיה דיין בדבר ליכא איסור כלל וכלל ורק צריך שיתרצה השני לכתחילה. ובתומים כתב דדוקא נתרצה אבל אם לא נתרצה הר"ז נפסל מלדון לגמרי. הנה דעת שניהם שדין לא תשא שנאמר על הדיין הוא דין שונה מסתם

לשוה"ר וטעמו משום עיוות הדין דלכך כתב הסמ"ע שאם אינו דיין מותר ולכך כתב התומים שנפסל. ודבריהם להדיא שלא כדברינו. [ולדבריהם הוצרך הח"ח בבאמ"ח בכלל ו' להוסיף כל ההסבר למה בכ"ז אפשר ללמוד לשוה"ר מדיין דאסור אפי' שמיעה גרידא עיי"ש]. ומעתה לפ"ד אין הסבר לדברי הרמ"א.

מיהו בפתחי תשובה שם ציין למהרשד"ם חו"מ סי' ב' ושם כתב דדוקא אם הוא דיין יש עליו האיסור דלא תשא אבל אם באו לשאול לו בכדי לצאת יד"ח אין כאן איסור שהרי הוא כרב העונה על השאלות. וכ"כ ביו"ד סי' קנ"ג (גם צויין שם בפ"ת) שבאופן הזה אין איסור לא דאורייתא ולא דרבנן אלא שמידת חסידות שלא ישיב בדיני ממונות עיי"ש. ומשמע מנייהו דרק באופן ששאלו כדי שיפסוק לו הדין כמות שהוא ולא באו לדון לפניו שרי, אבל סתם לשמוע טענות הא' אף שאינו דיין זה ודאי אסור שהרי שומע הוא בגנות חבירו, ורק באופן הנז' דהוה לתועלת שיענה לו כיצד יעשה לציד"ח שרי וכשהוא דיין אסור כי זה נמי שלא לתועלת וכדברינו. וכן נפרש גם דברי הרמ"א ע"ד הסמ"ע שאסור רק באופן שהוא דיין, ואם אינו דיין ובאו לשאול לו איך לעשות מותר לו לבסוף לדון בזה הדין ולכתחילה צריך שיתרצה חבירו, אבל אינו נפסל שאין זה דין בדינים אלא דין לשוה"ר.

יותר נראה שלא יעבור למפרע על איסור לשוה"ר [לדעת הסמ"ע אינו עובר למפרע כיוון שבשעת השמיעה לא היה דיין ממילא לא נכנסו הדברים באוזנו ואין כאן עיוות הדין (ולדעת התומים זה אפי' מוכרח לומר שלא עובר למפרע כי אם עובר למפרע הרי הוא נפסל) אבל מ"מ כך אף לדעת הרשד"ם] כיון דכל האיסור הוא לשוה"ר וכל ההיתר הוא לתועלת, והשתא נתברר שאין זה לתועלת כי לא באו לשאול לציד"ח אלא רוצים לדון ובלדון אין בזה תועלת כנ"ל, א"כ יש לו לעבור למפרע על איסור לשוה"ר. [הגם שאין זה מפריע כ"כ דאפשר דאה"נ יעבור למפרע, אבל אין זה נח כ"כ שנאמר לו שישמע ואח"כ אם הללו יחליטו לדון לפניו יעבור על איסור, ע"כ נראה שלא יעבור]. וטעם הדבר הוא ע"פ דברי מרן זצ"ל שאין מסתכלים על התוצאה שנעשה תועלת אלא על הכוונה, והשתא יש לנו מזה חידוש נפלא בהיפך מכל מה שכתב עד עתה דאף שלבסוף לא תצא תועלת מכך כיון שיקחוהו להיות דיין להם, אך היות שבשעת השמיעה היתה כוונתו לתועלת הרי לא שמע כאן גנות חבירו.

ובזה היה נראה ליישב מה שהביא שם הפ"ת דברי ארעא דרבנן מערכת ד' סי' קפ"ג דמדברי מהריב"ל שכתב דאין הדיין נפסל משמע שהאיסור הוא רק מדרבנן ודלא כרד"ך שכתב שזהו איסור דאורייתא. ולדברינו אין ראיה מזה כלל דמה שאינו נפסל היינו משום שאין זה איסור בדינים שיעוות הדין אלא דלשוה"ר דאורייתא ולכן לא נפסל. ודבר זה מוכח ברשד"ם שהרי בחו"מ כתב דלא מיפסל אלא זהו איסור בדיעבד כמהריב"ל, וביו"ד כתב דזהו איסור דאורייתא כרד"ך.

## ה

ולאורן של הדברים עלה בדעתי ליישב גמ' תמוה בר"ה סוף דף כו. "לוי איקלע לההוא אתרא אתא גברא לקמיה א"ל קבען פלניא (ופי' רש"י גזלני פלוני) לא הוה ידע מאי

קאמר ליה אתא שאיל בי מדרשא א"ל גולן א"ל דכתיב 'היקבע אדם אלקים', א"ל רבא מברניש לר"א אי הואי התם הוה אמינא ליה היכי קבעך במאי קבעך ואמאי קבעך וממילא הוה ידעי, ואיהו סבר מילתא דאיסורא קאמר ליה, עכ"ל הגמרא.

ויש להבין איזה מילתא דאיסורא היה חושש שאומר לו, וכפי הנראה היה חושש בזה ללשוה"ר. אך זה קשיא תחילה דא"כ רבא מברניש איך היה שואלו, וגם דאם היה חושש למה שאל אח"כ בביהמ"ד הרי בזה הוא מקבל לשוה"ר למפרע, ועוד מכשיל את בני בית מדרשא בסיוע ללשוה"ר [זה קשה רק לפ"ד דלאו דלא תשא על הדיין הוא משום לשוה"ר, אבל בלא זה אפשר שהיה חושש לאיסור שאסור לדיין לשמוע הטענות שלא בפני בע"ד אבל אח"כ בביהמ"ד אינו נחשב שומע טענות בע"ד הא' שלא בפני חבריו]. גם עוד דמשמע מהגמ' דהוא סבר מילתא דאיסורא קא"ל ולכך לא שאלו בדרך ההתחכמות של רבא מברניש ולא דלכך לא שאלו כלל.

ע"כ נראה לומר דאף לוי הסכים עם ההתחכמות של רבא מברניש אלא שלא עשאה כיון שסבר דבזה יהיה הוא מטעים דבריו שמכניס בתוכן דברי שקר, אבל בלא זה היה יכול לשואלו ישירות מהי מילת קבעך כיון שהיה לו לזה תועלת לידע אם לישב לדון בזאת המריבה או לא, ומה שבאמת לא שאלו ישירות מהי מילת קבעך היינו מאותה סיבה של רבא שאין לו לחכם להראות בורותו, אבל ההתחכמות לא יכל לעשות דבזה עושהו מטעים דבריו שאסור, ואף דלדידיה שרי דלדידיה הוה תועלת (וכפי שנכתוב להלן דאף שקר מותר לתועלת) הרי מחטיאו להמספר שיגרר לומר דברי שקר, ע"כ מצא לו אופן אחר לשאול את בי מדרשא. אך רבא סבר דאין זה נקרא הטעמת דברים כיון שלא יתן לו לספר מעצמו אלא רק שישאלהו ויענה כפי שאלתו ולא יחרוג מסיפורו יותר מתשובה לשאלה אין כאן חשש מטעים

[וראייתי בפתחי תשובה שם סק"ט שהביא משם שו"ת זכרון יוסף דמותר הדיין לשמוע היולי והחומר של הטענות אבל אסור הוא לשאול במאי קבעך וכד', וכפי הנראה כוונתו היתה לפסוק שלא כרבא, אך לפ"ד רבא איירי במקום שיש תועלת אם לישב בדיון ולכך התיר שאין זה הטעמה אבל הפ"ת איירי בדיין שאז אין זה לתועלת. אלא שבלא"ה דבריו צ"ב למה שרי לשמוע היולי והחומר.]

אלא שלפי פי' זה יהיה זה נגד דברי התומים הנ"ל דאף שלא היה מתחילה בדעתו לישב בדיון נפסל מלדון אח"כ נתרצה חבריו, ולדבריו מה תועלת היתה ללוי לידע אם לישב בדיון זה או לא דכיון שישמע יפסל מלדון מ"מ, ואין לומר דלפי מה שהבאנו ממרן זצ"ל באיגרת דההגדרה דלתועלת היינו שאינו שומע לשם רכילות ובצירוף מה שכתבנו דדין דדיין הוא דין לשוה"ר, א"כ הכא שהיה זה לתועלת לו אם ידון בזה או לא הרי לא שמע כלל הדברים לשם רכילות אלא לשם לידע אם לדון ולא עבר על לשוה"ר ולא נפסל מלדון, וכל דברי התומים היינו כשלא היה דעתו לדון ושמע סתם דהר"ז שומע בגנות חבריו ולכן נפסל הוא מלדון. שהרי כבר כתבנו שמשמע מהתומים שפוסל אותו מלדון שזה דין אחר מלשוה"ר וזהו דין בהל' דיינים שיעוות הדין. וע"כ צ"ל דלהתומים לא היה לוי חושש להאי דינא דלא תשא שלא היה בדעתו להיות דיין

וכשאינו דיין אין כלל האיסור דלא תשא לפי שיטתם וכמ"ש הסמ"ע, ולא חשש אלא לדינא דלשוה"ר שהוא הותר לתועלת, ותועלת שהיתה לו היא עצם ידיעת פי' המילה הזאת לכן לא שאלו בהתחכמות של רבא שלא להכשיל להמספר כנ"ל דהו"ל מטעים דבריו, ותועלת שלו יכול הוא להוציאה בדרך אחרת, בדרך ששאל בביהמ"ד פירוש אותה התיבה. ולפ"ד מרן הנ"ל יובן יותר דכוונת השמיעה היתה לשם ענייניו הוא ולא לשם רכילות וכ"ש כאן שלא היתה שאלה על המעשה כלל רק על מילה זו ותו לא. אלא שצ"ע אם תועלת כזו מתירה.

## ו

ואגב דעסקי' בדברי מרן זצ"ל באגרתו נאמר חידוש נוסף שנראה לן דיתכן שבאופן שצריך הוא לשמוע מותר אפי' בדבר שקר גמור, וכגון במש"כ לבאר דעת לוי דבלא ההתחכמות היה אפשר לו לשאול כיון שהיה לו תועלת ואף שהוא אינו יודע אם זה אמת או שקר, מ"מ יש לו תועלת לידע אם לדון אם לאו. כיון דההיתר דתועלת אין סברתו שלכל דבר המועיל מותר אלא שכל שכוונת שמיעתו אינה לשם רכילות הותר, א"כ אף כשאין הדברים נכוחים כאמת יכול הוא לשמוע. ואל תשאל דהא כל מה שהתיר הח"ח בכלל ו' ס"ב הוא רק בדבר אמת כמ"ש שם במפורש. דהלא בסוף הסעיף שם כתב דלא יחליט בליבו שזה אמת, ולכאורה אם לא יחליט בליבו שזה אמת היאך שומע זה, ע"כ שאין צריך שידע בבירור שזה אמת אלא כל שיש לו תועלת מזה שרי.

ומעתה נאמר יותר מכך (וכבר רמזנו לזה לעיל) דאפי' בהטעמה שזה ודאי שישקר שיגרר לדברי שקר וזה אסור על המספר, מותר לו ללוי לשמוע כיון שיש לו תועלת מזה דבלא זה לא יידע המעשה ולא יידע אם לדון או לא, וכל מה שלא רצה לשמוע הוא בכדי לא להכשיל להמספר אבל לדידיה שרי ליה אף שקר גמור, שכל שאינו בא לשמוע גנותו של חבריו שהוא "שמע שוא" אלא בא לשמוע לצורך שרי, ודו"ק.

### פירוד למטרת שלום

"ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן ויסע לוט מקדם ויפרדו איש מעל אחי. אברם ישב בארץ כנען ולוט ישב בעיר הככר ויאהל על סדום". (בראשית יג יא)

ויפרדו איש מעל אחיו אברם, סופי תיבות **שלו"ם**, לומר, כדי לעשות שלום נתפרדו...

בעל הטורים, בראשית שם



הרב ישראל דרזי  
כולל "בית ישראל", ירושלים

## בגדר ביטול עשה דואהבת לרעך ובהיתרא דמילתא דמיתאמרא באפי תלתא

בערכין דף טז. אמר רבה בר רב הונא כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, מ"ט חברך חברא אית ליה וחברא דחברך חברא אית ליה. דעת רש"י שם דאיירי שהבעלים עצמם אמרוה בפני ג' ולכך המגלה לאחרים אינו לשון הרע הבעלים גילו בדעתן שלא איכפת להם שיתפרסם לאחרים כיון שאמרוהו בפני שלשה וחשיב כאילו אמרו שאפשר לגלות לאחרים. ודעת הרשב"ם בב"ב לט. דכל מילתא דמיתאמרא ע"י אחרים בפני ג', האומרה לבעלים לא חשיב רכילות דכל מילתא דעבידא לאיתגלוי לית בה משום לישנא בישא. ועי' באר מים חיים כלל ב' דביאר דהיכא דכוונתו לגלות יותר לא התיר הרשב"ם. ודעת הרמב"ם פ"ז מדעות ה"ה וז"ל: ואם נאמרו דברים אלו בפני שלשה כבר נשבע הדבר ונודע, ואם סיפר הדבר אחד מן השלשה פעם אחרת אין בו משום לשון הרע והוא שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר. ובכס"מ ביאר שזה שהתירו היינו שאם יבוא במקרה לדבר בענין אינו אסור לגמרי, אבל לא שיתכוין לגלות הדבר יותר. והיינו שהותר רק באופן עראי כסיפור בעלמא ואין כוונתו להוסיף פרסום [כי תולה שמסתמא השומע יודע כבר או שיוודע לו בלעדיו] ועי' באר מים חיים כלל ב'.

והנה ה"חפץ חיים" בפתיחה עשין ב' כתב דע"י הסיפור הזה [המספר לשון הרע] עובר גם על ואהבת לרעך כמוך, "שנצטוינו בזה לחוס על ממון חבירו כמו שהוא חס על של עצמו ולחוס על כבוד חבירו ולספר בשבחו כמו שהוא חושש על כבוד עצמו, והמספר לשון הרע ורכילות על חבירו או המקבל אף אם הדבר אמת, נראה בעליל שאינו אוהבו כלל, וכ"ש דכמוך בודאי אינו מקיים". וא"כ צ"ע טובא מה ההיתר במילתא דמיתאמרא באפי תלתא לדעת הרמב"ם דשרי לאומרו באקראי משום שאינו מכוין לגלות יותר, וכ"ש לדעת הרשב"ם קשה מה לי שהיא מילתא דעבידא לאיגלווי מ"מ הרי ביטל עשה דואהבת לרעך כמוך כמו שהוא לא היה רוצה שיספרו בגנותו.

### בגדר ביטול עשה דואהבת

והנה בגדר ביטול מצות ואהבת לרעך כמוך אמרינן בשבת דף לא. דעלך סני לחברך לא תעביד, והקשה המהרש"א מפני מה שינה לומר בלשון שלילה, מה אסור לעשות, ולא אמר בלשון חיוב כדמפרש בתרגום "ותרחמי לחברך כוותך". וביאר משום דהפסוק מתחיל ב"לא תקום ולא תטור את בני עמך", ועלה קאי "ואהבת לרעך כמוך" שלא

תעשה לו רעה, דמאי דסני לך לחברך לא תעביד. אבל לגבי לעשות טובה לא קאמר ואהבת לרעך כמוך, שהרי אמרו חייך קודמין לחיי חברך [וכ"כ הרמב"ן דלא שייך כמוך ממש שהרי חייך קודמין]. וכן מוכח מתרגום יונתן בן עוזיאל שכתב "ותרחמי לחברך דמן אנת סני לך לא תעביד ליה". והביאו בפמ"ג בסי' ע"ב בא"א ס"ק ד'. וכן כתבו בשם החזון איש ב"מעשה איש" ח"ב עמ' קס"ו. ועי' שו"ת מהרי"ל דיסקין פסקים סי' ר"מ דדן אם יש לכופ על מידת סדום משום מ"ע דואהבת לרעך כמוך וכתב "ואולי במקום שאינו רוצה אינו חייב מהתורה, רק שלא ירצה בכדי לצער, וחז"ל הוא שתקנו לכופ על מידת סדום אף באינו רוצה לכופ יצרו כל שאין לו פסידא עי"ז ועיי"ש. ומבואר דכל שלא מתכוין לצערו ליכא ביטול מצות עשה. והיינו שביטול העשה הוא דוקא כשעושה לחבירו דבר ששנוי לו. וכן מבואר בסמ"ג מצוה ט' שכתב דכלל המצוה הוא מאי דסני לך לחברך לא תעביד. ועי' רמב"ן פרשת קדושים דכתב שע"י מצוה זו יסיר מידת הקנאה מלבו.

### דעת הרמב"ם והסמ"ג

אולם הרמב"ם בספר המצות מצוה ר"ו כתב "שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כאשר נאהוב עצמנו, ושתייה אהבתו וחמלתו לאחיו כאהבתו וחמלתו לעצמו, בממונו ובגופו, וכל מה שיהיה ברשותו אם ירצה אותו ארצה אני אותו, וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך". ומבואר שהמצוה בחלק החיוב להיטיב לחבירו כמו שרוצה שיוטב לו, וכתרגום אונקלוס 'ותרחמי לחברך כותך'.

וכ"כ הרמב"ם פ"ו מדעות 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". ועי' סמ"ק סי' ח' שבכלל מצוה זו הבאת שלום בין אדם לחבירו ולהכריעו לכף זכות. והיראים סי' רכ"ד כתב במצוה זו "שלא לעשות לו ולא לומר לו דבר המסור ללבו [ופירש בתועפות ראם שלא יעשה בפועל דבר רע וגם לא יאמר לו דיבור רע] שנאמר כמוך, פירוש ממנו תלמד, דבר שאתה יודע, שמסור ללבך. למדנו מכאן שמצווין ישראל לאהוב את חבריהם להיות בלב טוב זה עם זה", עיי"ש.

ומבואר לדעת הרמב"ם הסמ"ק והיראים דהעשה דואהבת לרעך כמוך הוא בחלק החיוב להיטיב עם חבירו ולרצות בטובתו. אמנם אפשר דגם הרמב"ם הסמ"ק והיראים ס"ל דאין ביטול עשה אלא בחלק השלילה, שהרי אי אפשר לקיים כמוך ממש דכבר אמרו חייך קודמין לחיי חברך כמבואר ברמב"ן ובמהרש"א, אף שקיום העשה הוא בכל דבר חיובי שעושה לחבירו מכיון שיש מ"ע קיומית בכל טובה שעושה לחבירו בגוף ובממונו.

### הוכחה מהחינוך

וכן מבואר בספר החינוך מצוה רמ"ג דליכא ביטול עשה אלא בחלק השלילה. שכתב "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". והיינו כדעת הרמב"ם שקיום מצוה זו בחלק החיוב לשמור ממונו ולספר בשבחו ולחוס על כבודו, ואח"כ סיים החינוך דבריו "ועובר עליה ולא נזהר בממון חבירו לשומרו, וכ"ש אם הזיק אותו בממון או ציערו בשום דבר לדעת, ביטל עשה זה". ואמאי לא כתב דעובר על המצוה גם אם לא דיבר בשבחו וחס על כבודו, דומיא דבלא נזהר בממון חבירו לשומרו דאיירי אף בשב ואל תעשה, וכמו שכתב החינוך בתחילה שמחויב לשמור ממונו ולהרחיק ממונו כל נזק דאיירי בשב ואל תעשה, וטעמא כי היכי דשנוי לו שלא ישמרו ממונו אף בשב ואל תעשה כן צריך לנהוג עם חבירו. ועי' בתשובת מהרי"ל דיסקין הנ"ל פסקים סי' ר"מ. ומבואר דנהי דיש בחלק החיוב קיום מצות עשה, מ"מ ביטול המצוה אינו אלא בחלק השלילה דמאי דסני לך לחברך לא תעביד.

### שומע שמבזין חבירו ושותק

ולפי"ז יש לדון היכא דשומע שמבזין לחבירו ויכול להוכיחם שלא יבזוהו, דמחוייב משום מ"ע דואהבת לרעך כמוך, כמו שעליו היה שנוי שישמעו בזונו ולא ימחו בידם, דמאי שנא מהיכא דיכול לשמור ממונו של חבירו דמחוייב בזה, וה"ה נמי ביכול לשמור על כבודו של חבירו שלא יגנוהו, דמחוייב, וצ"ע.

### יישוב הקושיא

ולפמש"נ דאין ביטול מ"ע אלא בשלילה, אפשר דגם לדעת היראים דממצות ואהבת לרעך כמוך שלא לומר לו דיבור רע, מ"מ אין הביטול עשה אלא דוקא כשמחדש ע"י דיבורו גנאי לחבירו, משא"כ במילתא דמיתאמרא באפי תלתא דכבר יתפרסם הגנאי על חבירו לכל, דנהי דשנוי לו גם בכגון דא שלא ידברו עליו, מ"מ לחברך לא תעביד לא חשיב, שהרי מדבר בגנות חבירו בדבר המפורסם או שבלא"ה יתפרסם, וחשיב שנעשה כבר לחבירו והוא לא עשאו.

ומ"מ לכאורה פשוט דגם במילתא דמיתאמרא באפי תלתא צריך להימנע לכתחילה לא לדבר בזה, משום דגם לו שנוי הדבר שידברו עליו אף בגנאי מפורסם, ומגדרי ואהבת לרעך כמוך צריך להימנע כמבואר ברמב"ם שצריך לספר בשבחו כמו שרוצה בכבוד עצמו, אבל מ"מ ביטול העשה אפשר דליכא משום דלא חשיב עשיית דבר רע לחבירו אלא כשמחדש גנאי.

ובזה אפשר לבאר אמאי ליכא ביטול מ"ע דואהבת לרעך כמוך במילתא דמיתאמרא באפי תלתא, דהנהגה לדעת רש"י דאיירי שהבעלים עצמם גילו קלונם באפי תלתא אין צריך לזה, דכיון דאין חוששין לפירסומו חשיב כאמרו לגלותו לרבים דלא חשיב להו גנאי, ולא נאמר כאן המ"ע מכיון שהבעלים עצמם אינם חוששין. כמו כן לדעת הרמב"ם דשרי לאומרו באקראי כשאין מכוין לגלותו יותר, י"ל דלגבי ביטול העשה דואהבת לרעך שאין מכוין בדיבורו ולגנאי ולפרסם יותר, לא חשיב דיבור גנאי ועשיית רעה לחבירו. וגם לדעת הרשב"ם דשרי לומר גנאי לחבירו בדבר שבלא"ה יתפרסם ויתגלה הפגם

[ולביאור המהרש"ל בדעת הרשב"ם אף שכוונתו לגלותו שרי ודלא כהרמב"ם כמבואר בבאר מים חיים], ומשום דאינו מחדש גנאי לחבירו כשבלא"ה מתפרסם הגנאי. א"כ י"ל נמי דליכא ביטול עשה דואהבת, דמאי דסני לך לחברך לא תעביד היינו שמוסיף ומחדש גנאי על חבירו דחשיב כעשיה שלו, משא"כ בדבר שיתפרסם בלא"ה לא חשיב הגנאי כעשיה שלו כלפי חבירו.

אבל אם כוונתו לגלותו ולהטעימו יותר הרי אף לדעת הרשב"ם אסור כמבואר בבאר מים חיים, ומשום שמוסיף ומחדש גנאי לחבירו דבר שלא יתפרסם. ופשוט דחשיב נמי ביטול עשה דואהבת שהרי מחדש תוספת גנאי לחבירו.

## הטעם

ויש לבאר הטעם דביטול המ"ע דואהבת הוא דוקא בחלק השלילה, משום דלא חשיב ביטול העשה אלא כשעושה ההיפך מהעשה, וכמש"כ החפץ חיים בפתיחה שם דהמספר או המקבל לשון הרע נראה בעליל שאינו אוהבו כלל. ולכך י"ל דכל זמן שלא עשה לחבירו מעשה ששנוי לעצמו לא ביטל העשה, ולכך כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא הרי יתפרסם הדבר בלא"ה והגנאי נעשה כבר לחבירו ואין הוא מחדש הגנאי, הלכך לא חשיב כעשה ההיפך מהעשה דואהבת וממילא לא חשיב כמבטלו.

## בגדר ביטול העשה דאהבת ה'

וכעין זה במ"ע דואהבת את ה' אלקיך כתבו ב"מעשה איש" עמ' קנ"ו בשם החזון איש שכל יהודי שמאמין בהקב"ה אינו מבטל את מצות אהבת ה'. ואפשר לבאר דאין ביטול העשה אלא כשעושה להיפך מהעשה, אבל יהודי שמאמין בה' יתברך ואינו בדרגה שיהא אוהב להקב"ה, אינו מבטל העשה כיון שאינו עושה להיפך ח"ו וכדלעיל.

וכן מבואר בחינוך מצוה תי"ח שכתב "וענין המצוה שנחשוב ונתבונן בפיקודיו ופעולותיו עד שנשיגהו כפי יכולתנו, ונתענג בהשגתו בתכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת", ואח"כ כתב "ועובר על זה וקובע מחשבותיו בענינים הגשמיים ובהבלי העולם שלא לשם שמים רק להתענג בהם לבד, או להשיג כבוד העוה"ז הכואב להגדיל שמו, לא לכוונה להיטיב לטובים ולחזק ידי ישרים, ביטל עשה זה".

הרי אף דקיום המצוה היא ע"י התבוננות במצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וכמש"כ הרמב"ם בספר המצות מצוה ג', מ"מ אין ביטול העשה אלא בעושה להיפך מהעשה ע"י שקובע מחשבותיו בענינים הגשמיים ובהבלי העולם שלא לשם שמים ורק לתענוג גשמי בלבד, שהוא ההיפך מיהודי מאמין בה' יתברך, ודרו"ק.

הערה: בזבחים יח: כתב רש"י דבגדי כהן מקורעין פסולים ילפינן מדכתיב "לכבוד ולתפארת", ובשטמ"ק שם כתב דחדשים דכתב רש"י לקמן דבעינן למצוה, לאו מלכבוד ולתפארת ילפינן דהתם לאו לעיכובא הוא אלא משום נוי והידור מצוה בעינן חדשים. אולם הרמב"ם בפ"ח מכלי המקדש ה"ד כתב "בגדי כהונה מצותן שיהיו חדשים נאים

ומשולשים כדרך בגדי הגדולים שנאמר לכבוד ולתפארת. היו מטושטשים או מקורעים וכו' ועבד, עבודתו פסולה". הרי דס"ל דחדשים ילפינן מלכבוד ולתפארת אף דאינם לעיכובא. ולפי המבואר במצות אהבת ה' ומצות אהבת רעים י"ל נמי הכא דודאי מלכבוד ולתפארת ילפינן נמי חדשים לכתחילה, אבל לעיכובא אינו אלא כשעושה בהיפוך מהקרא דמזלזל בבגדים כבגדים מקורעים, דביטל העשה דלכבוד ולתפארת הוא דוקא בבגדים שהם בזיון, משא"כ אם אינם חדשים עדיין לא נפיק מקרא אע"פ שאינו מהדר במצות לכבוד ולתפארת.

### מלאך אחד פחות

למה זה חיבה יתירה נודעת לאברהם אע"ה משאר אבות העולם... כי באמת גם לפניו היה היו יחידי סגולה אשר ידעו את ה' ודעת דרכיו יחפצו ובאהבתו ישגו תמיד. מי גדול מחנוך אשר מעוצם תשוקתו ודביקותו בה' נתפרדה החבילה חברת ארבע היסודות, חדל מהיות אדם ונתעלה להיות כאחד מצבא מרום... ולא מצינו באברהם אע"ה שנזדכך עפרוריותו כל כך. אך לא מצד פחיתות וחסרון נפשו לא הגיע אל המעלה הזו. לא. כי אם אאע"ה היה עושה כאשר עשה חנוך להתבודד עצמו מחברת בני אדם התעלה גם הוא להיות ממלאכי א-ל, ואשר לא עשה כן, הוא כי התבונן בחכמתו כי לא באלה חפץ ה' שישלים האדם את נפשו לבד, ואת אנשי דורו ישאיר אחריו תרבות אנשים חטאים ומכעיסי ה', כמקרה אשר קרה לדורות של חנוך ודור המבול.

הנסיון הזה לימוד אותו כי טוב לאדם למעט בהשלמת נפשו למען רבות כבוד ה', למעט את מורדיו ולהרבות עבדיו ויודעיו. כי מה יתן ומה יוסיף האדם אם יוסף מלאך אחד על אלפי רבבות מלאכי מעלה, הלא ה' בורא וממציא כהנה וכהנה חדשים לבקרים. ואם כה יעשו יחידי סגולה בכל דור ודור ימצא אחד מיני אלף קדש לה' ורוב העולם מקולקל, הארץ תשם מרעת יושביה וחפץ הבריאה תשאר מעל.

"פתוחי חותם" למרן החת"ם סופר זצ"ל

הקדמתו לשו"ת חלק יו"ד

הרב יחיאל נוימן  
ירושלים

## המצוה לדון לכף זכות

### תמצית

**א.** איתא בגמרא שבועות ל', א: "דבר אחר בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חברך לכף זכות", וכ"כ הרמב"ם בספר המצות עשה קע"ז, וכן בהל' תשובה פ"ד ה"ד כתב שאסור לחשוך בכשרים. ובמשנה אבות פ"א מ"ו: "והוי דן את כל האדם לכף זכות", ובפיהמ"ש להרמב"ם שם משמע שהמשנה באה להוסיף מדת חסידות שגם באדם שאין מכירים אותו אם הוא צדיק או רשע ועשה מעשה שאין בו הכרע לטוב או לרע יש לדונו לזכות, אבל בצדיק צריך לדונו לזכות אפילו כשהמעשה נוטה לחוב, וברשע אסור לדונו לזכות אפילו כשהמעשה נוטה לזכות. ונראה דלרמב"ם עיקר המצוה לדון כפי שורת הדין, ומדת חסידות להטות קצת לזכות, ובצדיק ורשע שורת הדין היא שמהות האדם מכרעת יותר ממהות המעשה. ולענין מי שמכירים אותו שהוא בינוני כתב החפץ חיים בפתיחה עשין ג' שמודה הרמב"ם שחייב מעיקר הדין לדונו לזכות כשהמעשה שקול. וי"ל שטעמו משום שכיון שלא הוחזק רשע לא איבד חזקת כשרותו.

**ב.** ורבינו יונה בשע"ת שער ג אות ריח כתב שהמצוה מיירי באדם בינוני שאם המעשה שקול צריך להכריעו לזכות, ואם הדבר נוטה לחוב יהיה אצלו ספק, ובצדיק צריך לדונו לזכות "על דרך אמת", ולא הזכיר בזה מצוה. ונראה דלרבינו יונה עיקר המצוה להכריע לזכות יותר ממה שראוי ע"פ שורת הדין, ובצדיק שורת הדין נותנת לדונו לזכות גם בלי המצוה, וזה מ"ש "על דרך אמת". ויש להסביר כמ"ש בדעת הרמב"ם שחזקת הגברא מכרעת, או כמ"ש בפחד יצחק ר"ה מאמר י"ד שהוא ענין "מדה כנגד מדה". ובפירוש רבינו יונה לאבות שם כתב שבבינוני צריך לדון לזכות אף כשהמעשה נוטה לחוב, ונראה שזה ממדת חסידות ומ"ש בשע"ת שיהיה בעיניו ספק הוא מעיקר הדין. אבל בחפץ חיים כלל ג' סק"י כתב שגם זה רק מדה טובה, וצ"ל שיש ב' מדרגות במדת חסידות. אך בלא זה ראיות הח"ח שם צ"ע. וברבינו יונה לאבות שם הוסיף עוד על מ"ש בשע"ת שהשואה מי שאינו מכירו לבינוני, ונראה שגם זה ממדת חסידות, ואף דלרבינו יונה לא שייך הסברה שכתבנו לדעת הרמב"ם לחלק בין בינוני למי שאין מכירו, דע"כ הבינוני שהזכיר היינו כגון שאיבד חזקת כשרותו דאל"כ היה צריך משורת הדין לדונו לזכות, מ"מ י"ל סברה אחרת, שבמי שאין מכירו א"צ מדינא לשפטו כלל כיון שאין לו ידיעות עליו.

**ג.** רבים הקשו שבדרך ארץ רבה פ"ה תניא "לעולם יהיו כל בני אדם חשובין לפניך כלסטים והוי מכבדן כרבן גמליאל", ותירצו דהיינו באין מכירו שהוא כשר ומפני ההכרח כדי להציל עצמו מהפסד ורק בלב ולא בפה ורק על העתיד ולא לחושדו על העבר.

ד. ולענין היאך יש לדון רשע, רבינו יונה שם כתב שיש לדונו לחוב מוחלט וכן פסק החפץ חיים והסביר שיצא מכלל עמיתך. אבל הר"י אבן עקנין בספר המוסר לאבות שם כתב שגם את הרשע יש לדון לזכות רק שצריך לשמור ממנו כמ"ש בדרך ארץ רבה. וי"ל דס"ל דאף שיצא מכלל עמיתך ולא שייך בו מצות בצדק תשפוט עמיתך מ"מ לא יצא מכלל אזהרת התנא והוי דן את כל האדם לכ"ז. וגם הסמ"ק סי' רכ"ד כתב שהטעם שצריך לדון לכ"ז הוא כדי שיחשוב שאין חוטא רק הוא, וזה שייך גם ברשע. וגם החוה"ל בשער הכניעה פי"י כתב במדת הענוה שיראה לכל מעלה יתירה עליו והביא משנתינו, וכן הרמב"ן באגרתו כתב שכל אדם יהיה גדול ממך בעיניך. וגם בלשון הרמב"ם אבות שם לא כתב שצריך לדון הרשע לחוב רק שלא ידון אותו לזכות כדי להשמר ממנו, וי"ל דס"ל שיהיה ספק בעיניו.

### א. שיטת הרמב"ם

כתוב בפרשת קדושים (ויקרא יט, טו): "לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפוט עמיתך". ופשטות הפסוק מיירי בדיינים השופטים בין בעלי דינים שבאו לפניו לדין תורה, וכן נדרשים לענין זה כמה דינים מ'בצדק תשפוט עמיתך" בתורת כהנים קדושים פרק ד' אות ד' ובגמרא שבועות ל', א. אבל יש דרשה נוספת בתו"כ שם: "דבר אחר בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את כל האדם לכף זכות", וכע"ז בגמרא שבועות שם: "דבר אחר בצדק תשפוט עמיתך הוי דן את חברך לכף זכות", ופירש"י: "ולא בדין בעלי דינים הכתוב מדבר אלא ברואה חבירו עושה דבר שאתה יכול להכריעו לצד עבירה ולצד זכות הכריעו לזכות ואל תחשדהו בעבירה". ורבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ריח (שיובא בס"ד להלן) כתב להדיא שזה מצות עשה, וכן משמע מפשטות דברי הרמב"ם בספר המצות עשה קע"ז והסמ"ג עשין ק"ו והסמ"ק סימן רכ"ד והחינוך מצוה רל"ה. (אבל המאירי שבועות שם כתב: "בצדק תשפוט עמיתך יש בו סרך רמז לדבר אחר והוא שלעולם יהא אדם דן את חברו לכף זכות", וראה להלן).

ובמשנה אבות פ"א מ"ו תנן: "יהושע בן פרחיה אומר... והוי דן את כל האדם לכף זכות". ויש לעיין, אם יהושע בן פרחיה בא רק להזהיר על מה שנתחייבנו מן התורה או שבא להוסיף ענין חדש.

ומדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שם מבואר, שבא להוסיף ענין חדש ממדת חסידות, וז"ל: "והוי דן את כל האדם לכף זכות, ענינו כשיהיה אדם שלא תדע בו אם צדיק אם רשע [במהדורת הרב קאפח: שאם היה אדם בלתי ידוע אצלך שאינך יודע אם הוא צדיק או רשע] ותראהו שיעשה מעשה או יאמר דבר שאם תפרשהו על דרך אחת יהיה טוב ואם תפרשהו על דרך אחרת יהיה רע קח אותו על הטוב ולא תחשוב בו רע, אבל אם יהיה האדם נודע שהוא צדיק מפורסם ובפעולות הטובות [קאפח: אבל אם הוא אדם ידוע שהוא צדיק ומפורסם במעשה הטוב] ונראה לו פועל שכל עניניו מורים שהוא פועל רע ואין אדם יכול להכריעו לטוב אלא בדוחק גדול ואפשר רחוק [קאפח: ובאפשרות רחוקה] הוא ראוי [קאפח: חובה] שתקח אותו שהוא טוב אחר שיש שום צד אפשרות

להיותו טוב ואין מותר לך [קאפח: ואסור] לחשדו ועל זה אמרו (שבת צז, א) כל החושד בכשרים לוקה בגופו, וכן כשיהיה רשע ויתפרסמו מעשיו ואחר כן ראינוהו שיעשה מעשה שכל ראיותיו מורות שהוא טוב ויש בו צד אפשרות רחוקה לרע ראוי [קאפח: צריך] להשמר ממנו ושלא תאמין בו שהוא טוב אחר שיש בו אפשרות לרע ועל זה נאמר כי יחנן קולו אל תאמן בו וגו', וכשיהיה בלתי ידוע והמעשה בלתי מכריע לא' משני הקצוות [קאפח: והמעשה נוטה לכל אחד משני הצדדין] צריך [קאפח: חובה] בדרך החסידות שתדין לכף זכות איזה קצה שיהיה משני הקצוות".

מבואר בדברי הרמב"ם, שיש ג' דינים: צדיק מפורסם חייבים לדונו לזכות אפילו כשהמעשה נוטה לחובה, רשע מפורסם אסור לדונו לזכות אפילו כשהמעשה נוטה לזכות, ומי שאין מכירים אותו וגם המעשה אינו מכריע צריך ממדת חסידות לדונו לזכות. ומשמע שיהושע בן פרחיה בא להוסיף דין אחרון זה של מדת חסידות על חיוב התורה. וכן משמע ברמב"ם הל' דעות פ"ג ה"ז, שכתב בין ההנהגות המיוחדות של תלמיד חכם: "ודן את כל האדם לכף זכות", ומשמע שרק תלמיד חכם חייב בזה כי אינו אלא מדת חסידות<sup>1</sup>.

והנה הרמב"ם לא ביאר להדיא מה הדין כאשר מי שאין מכירים אותו עשה מעשה הנוטה לזכות או לחובה. אך נראה בפשטות שכיון שדקדק הרמב"ם לנקוט דוקא הציור שהמעשה אינו מכריע משמע שאם המעשה מכריע יש ללכת אחר הכרעת המעשה, והיינו שאם המעשה מכריע לזכות יש לדונו לזכות מעיקר הדין ולא רק מחמת מדת חסידות, ואם המעשה נוטה לחוב אין צריך לדונו לזכות אפילו ממדת חסידות. וכן הבין המאירי שבת קכז, ב, שכתב: "ובאדם סתם ראוי לדונו אחר הוכחת המעשה, ואדם סתם ומעשה סתם ר"ל שאף המעשה אפשר לדונו בשני פנים ואין הכרע באחד יותר מבהפכו ראוי לדונו לכף זכות מצד מעלת מדת המכריע, וכך היא מבוארת בכיור גדולי המחברים למשנת חסידים".

ונראה לפי זה לשיטת הרמב"ם, שמעיקר הדין אין מצות "בצדק תשפוט עמיתך" מחייבת להטות לכף זכות אלא רק לדונו כפי הכרע הדעת ושורת הדין, ומדת חסידות מחייבת להטות קצת לזכות. ולכן אם אין הכרע מצד מהות האדם מותר לדון לפי הכרע המעשה, שאם המעשה נוטה לחוב אין צריך להכריעו לטוב, וגם מדת חסידות אינה מחייבת להכריע לטוב כיון שצריך לזה הטייה גדולה. ואם המעשה ספק אין צריך להכריעו לטוב מעיקר הדין (ונראה שמ"מ אסור לדונו לחוב ולגרע משורת הדין, רק יהיה בעיניו ספק), אבל ממדת חסידות צריך להכריעו לטוב. וכן באמת ההוראה הפשוטה של המילה "בצדק", שהוא מה שמגיע לפי מדת הדין כמ"ש הגר"א במשלי ח, יח, וכן בשאר

1. וגם המאירי שבת קכז, ב כתב שבאדם סתם ומעשה שאין בו הכרע ראוי לדונו לזכות "מצד מעלת מדת המכריע". ובמאירי שבועות ל, א כתב "בצדק תשפוט עמיתך יש בו סרך רמז לדבר אחר והוא שלעולם יהא אדם דן את חברו לכף זכות בפעלה שיש לדון בה בשתי דרכים ואין הכרע באחת מהן אלא מצד האומדן וכן שיוצאה מבין אדם שאין הכרעה אצלנו בעינינו אם רשע אם צדיק", הרי שפירש את הדרשה דוקא באופן כזה שהוא רק מדה טובה וכתב שהדרשה היא רק סרך רמז ואינו דאורייתא, וצ"ע מדוע לא פירש הפוסק באופן שיש חיוב לדון לזכות ושהיא דרשה גמורה.



הדברים הנלמדים מהפסוק הזה לענין הנהגת הדיינים אין שם ענינים של הטייה לזכות אלא עניני השואה בין בעלי הדין וכדומה.

וממה שכתב הרמב"ם שבצדיק מפורסם צריך לדונו לזכות אפילו כשהמעשה נוטה לחוב אין סתירה לזה, דיש לומר שגם זה הוא דבר שהדעת נותנת ואין כאן ענין של הטייה לזכות, שהדעת נותנת שעיקר השיפוט יהיה על פי מהות האדם העושה וזוהו יכריע יותר מנטיית המעשה. וראיה לזה מדין רשע שאפילו אם המעשה נוטה לזכות אין לדונו לזכות, אלמא מהות האדם מכרעת יותר. וכן מבואר במאירי אבות שם, שכתב: "אבל כשהיה פועלה נודע ומפורסם לרשע ראוי ג"כ לדון פעולותיו לכף חובה בלי ספק כי לא יוצדק מעשה מעושהו ולא יתפאר הגרון על החוצב בו". ויש להסביר, שחזקת הגברא עדיף מנטיית המעשה, משום שאין לסמוך כל כך על נטיית המעשה כי אי אפשר לאדם לדעת כל פרטי המעשה וכוונת העושה.

והנה הרמב"ם כתב רק דין צדיק ורשע ומי שאין מכירים אותו, ולא כתב מה דין מי שמכירים אותו שאינו לא צדיק ולא רשע אלא בינוני. ולכאורה יש לומר שדינו כדין אדם שאין מכירים אותו, שכיון שאין הכרע מצד מהות האדם הולכים אחר הכרע המעשה, ואם אין הכרע מצד המעשה א"צ לדון אותו לזכות אלא מצד מדת חסידות.

אך החפץ חיים בפתחה עשין ג' נקט כדבר פשוט שאין ללמוד דין אדם בינוני מדין אדם שאין מכירין אותו. והביא ראיה לזה מדברי הרמב"ם בספר המצות עשה קע"ז שכתב: "... בצדק תשפוט עמיתך... ובכללה גם כן שיתחייב שידון את חבריו לכף זכות ולא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב", והלשון "שיתחייב" משמע שהוא חיוב גמור, וביאר החפץ חיים שלכך נקט "חבירך" שמשמע שאתה מכירו שאינו רשע, משא"כ בהל' דעות הנ"ל נקט כהמשנה באבות "כל אדם", דמייירי אף באין מכירו.

והנה לבד ממה שלא ביאר החפץ חיים מה סברתו לחלק בין בינוני למי שאין מכירו, לבד זה לכאורה קשה מהרמב"ם בהל' תשובה פ"ד ה"ד שכתב בין הדברים המעכבים את התשובה: "והחושד כשרים אומר בלבו שאינו חטא לפי שהוא אומר מה עשיתי לו וכי יש שם אלא חשד שמא עשה או לא עשה והוא אינו יודע שזה עון שמשים אדם כשר בדעתו כבעל עבירה", ומשמע להדיא שדוקא באדם כשר הוא דאסור לחשוד.

ולענ"ד ליישב, שלרמב"ם גם בינוני הוא בכלל אדם כשר. דהנה בתורה תמימה ויקרא יט, טו אות ק' כתב בטעם החיוב לדון חבריו לכף זכות: "וטעם הדבר נראה משום דכל אדם יש לו חזקת כשרות וצריך להעמידו על חזקתו". ונראה שסברתו שייכת באדם בינוני שעשה מעשה שנוטה בשוה לשני הצדדין שאין הכרע לא במהות האדם ולא במהות המעשה, שאכתי יש להכריע על פי חזקת כשרות של האדם, דהדבר ברור שכל שלא נעשה ע"י חטאיו רשע או חשוד לא איבד חזקת כשרותו אף על פי שחטא כמה פעמים. וא"כ נראה, שכשאדם כזה עשה דבר שאינו נוטה לחובה יותר מלזכות, שורת הדין נותנת להעמידו על חזקת כשרות לומר שבודאי לא חטא, וממילא יש בכך חיוב גמור לדונו לזכות. ולכן שפיר מובן חילוקו של החפץ חיים בין בינוני לאיש שאינו מכירו, דבאיש שאינו מכירו לא שייך חזקת כשרות שהרי אינו מכירו ואולי רשע הוא,

ולכן אין שורת הדין נותן שידון אותו לזכות, ושפיר כתב הרמב"ם שהוא רק מדת חסידות לדון אותו לכף זכות.

והנה לכאורה יקשה על זה דא"כ מדוע נקט הרמב"ם בפיהמ"ש שם דוקא בצדיק מפורסם שצריך לדונו לזכות, הלא גם בבינוני הדין כן כל שלא הוחזק לרשע.

אך נראה ליישב, שלעולם הוא הדין באדם בינוני, רק שיש חילוק ביניהם במ"ש הרמב"ם שבצדיק מפורסם אפילו אם המעשה נוטה מאד לחוב צריך לדונו לזכות, וי"ל שזה רק בצדיק מפורסם, שבו שורת הדין הוא לדון אותו תמיד לזכות, אבל בבינוני אין שורת הדין נותן לדונו לזכות אלא כשאין הכרעה גדולה מצד עצם המעשה, אבל כשעצם המעשה נוטה מאד לחובה י"ל שפיר שאין חובה לדונו לזכות אלא מצד מדת חסידות כמו באדם שאינו מכירו, ויתכן שגם מדת חסידות אין כאן כאשר המעשה נוטה מאד לחוב. וכן מוכח מהא דלא הזכיר הרמב"ם שם אלא צדיק מפורסם ורשע גמור ואדם שאינו מכירו, ולכאורה השמיט הבינונים שהם רוב בני אדם, וצריך לומר שלא הזכירם משום שאין בהם דין אחד אלא הכל תלוי כפי מהות המעשה, וכל ששורת הדין נותן לדונו לזכות הרי יש לדמותו לדין צדיק, וכששורת הדין נותן לדונו לחוב יש לדמותו לדין רשע, וכששורת הדין נותן לדונו כספק יש לדמותו לאדם שאינו מכירו. ומ"ש הרמב"ם בהל' תשובה שאסור לחשוך בכשרים ובארנו שגם בינוני בכלל, היינו כשחושדו במקום ששורת הדין נותנת שלא לחשוך.<sup>2</sup>

## ב. שיטת רבינו יונה

רבינו יונה כתב בשערי תשובה שער ג' אות ריח כתב: "והנה כי תראה אדם אשר ידבר דבר או יעשה מעשה ויש לשפוט דברו ומעשהו לצד חובה ולצד הזכות, אם האיש ההוא ירא א-לקים נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך אמת גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה, ואם הוא מן הבינונים אשר יזהרו מן החטא ופעמים יכשלו בו יש עליך להטות הספק ולהכריעו לכף הזכות כמו שאמרו רז"ל (שבת קכז, ב) הדן את חברו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות, והיא מצות עשה מן התורה שנאמר בצדק תשפוט עמיתך. ואם הדבר נוטה לכף חובה יהיה הדבר אצלך כמו ספק ואל תכריעהו לכף חובה. ואם האיש ההוא רוב מעשיו לרוע או בחנתו כי אין יראת

2. בספר מצות הלבבות הלכות דנייה לכף זכות סק"ו כתב חילוקים אחרים בין בינוני לאדם שאין מכירו, אך לענ"ד כולם אינם אלא טעויות, הראשון כתב משום שספק חסרון ידיעה אינו ספק, וזה טעות, דא"כ אדרבא חייבים להחמיר וא"א להקל כלל מחמת הספק, אך באמת לא שייך לומר ספק חסרון ידיעה אלא כשהדבר לפנינו ואפשר לבררו ורק מפני חסרון חכמה אינו יכול לבררו, דאז עיקר הדין הוא לברר הספק ולא ללכת לקולא, אבל כאשר אין הדבר לפנינו עכשיו לבררו נקרא שפיר ספק. והתירוץ השני כתב הוא עצמו דחיינו בצדו, וז"ל: "וגם כן א"א לומר דכשהאיש אין ידוע אזלינן בתר רובא דעלמא שאינם כשרים, דאדרבא רוב ישראל כשרים הם". והתירוץ השלישי כתב דלא נקרא "עמיתך" אלא אם מכירו, וציין לספר חסידים סי' תיג לענין מצות "הוכח תוכיח את עמיתך". ובאמת בספר חסידים שם מבואר להיפך, שכתב "מי שידוע שלא יקבלו דבריו אין להוכיח" מבואר שבספק חייב להוכיח.

א-לקים בלבבו תכריע מעשיו ודבריו לכף חובה שנאמר משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע".

מבואר בדברי רבינו יונה שיש ד' מדרגות: א', ירא שמים חייבים לדונו לכף זכות "על דרך אמת" אף אם המעשה נוטה יותר לחובה. ב', בינוני והמעשה מצד עצמו ג"כ ספק, יש מצות עשה להכריע הספק לצד זכות. ג', בינוני והמעשה נוטה לחובה, יהיה אצלו כמו ספק ולא יכריע לחובה. ד', רשע צריך להכריע מעשיו לחובה.

והנה בדברי רבינו יונה משמע שהמצוה מן התורה היא דוקא במדרגה הב', היינו בבינוני, ואילו במדרגה א', היינו בירא שמים, כתב שחייבים לדונו לכף זכות "על דרך האמת", ולא הזכיר על זה הפסוק "בצדק תשפוט". ונראה דס"ל לרבינו יונה, שמצות "בצדק תשפוט" היינו שיכריע את הכף לצד זכות יותר ממה שהיה ראוי לשפוט ע"פ שורת הדין (ודלא כמו שכתבנו בדעת הרמב"ם שהמצוה לדון כשורת הדין). ולכן ס"ל שעיקר קיום המצוה הוא בבינוני שעשה מעשה שקול, שעל פי שורת הדין היה ראוי שיהיה בעיניו ספק שהרי אין שום דבר שיכריע לא לזכות ולא לחובה [ולא מיירי כשיש לו חזקת כשרות וכמו שיתבאר בס"ד למטה], והמצוה מחייבת להכריעו לזכות. וכן בבינוני שעשה מעשה שנוטה לחובה, על פי שורת הדין היה ראוי לדונו לחוב כהכרעת המעשה, והמצוה מחייבת להכריע קצת לזכות, והיינו שיהיה אצלו לכל הפחות ספק. (ולפ"ז גם זה דאורייתא, וראה להלן שהחפץ חיים לא כתב כן). אבל בירא שמים י"ל שגם על פי שורת הדין ראוי לדונו לכף זכות, ואפילו אם המעשה נוטה לחובה, דהולכים אחר חזקת הגברא, וכמו שכתבנו גם לעיל בשיטת הרמב"ם שחזקת הגברא מכרעת יותר מנטיית המעשה. וא"כ ממילא בירא שמים צריך לדונו תמיד לזכות מחמת חזקת הגברא גם בלי מצות "בצדק תשפוט", ושפיר לא הזכיר רבינו יונה בו את המצוה. אך ברור שאם עבר ודן את הירא שמים לכף חוב או לספק, עבר גם על "בצדק תשפוט", חוץ ממה שעבר על "מדבר שקר תרחק" וכדומה.

וי"ל שזה כוונת רבינו יונה במה שכתב שאת הירא שמים חייבים לדון לכף זכות "על דרך האמת", ולא כתב כן בבינוני, ד"ל דר"ל שבירא שמים מדת האמת מחייבת לדונו לזכות מחמת חזקת הגברא ואין צורך למדת ההכרעה לזכות כלל, אבל בבינוני אין מדת האמת מחייבת לדונו לזכות, והמצוה לדונו לזכות היא, שיכריעו לזכות יותר ממה שמדת האמת מחייבת.

ובפחד יצחק ראש השנה מאמר י"ד אות י"א כתב פירוש אחר במ"ש רבינו יונה "על דרך אמת", שהכוונה שהחויב לדון את הירא שמים לזכות נובעת מהנהגת "מדה כנגד מדה", שכמו שהצדיק הכריע עצמו לזכות ע"י רוב זכויותיו, כך הדין נותן שאנחנו נכריע אותו לזכות, משא"כ בבינוני אין הדין נותן להכריעו לזכות רק שהמסתכל עליו צריך שיהיה בנפשו מדה של עין יפה והנהגה של נטיה לזכות.

ונראה ששני הפירושים האלה הם שני לשונות ברבינו יונה לאבות פ"א מ"ו. ששם כתב: "והוי דן את כל האדם לכף זכות. זה מדבר על אדם שאין יודעים בו אם הוא צדיק... אם משום צד וענין יוכל לדונו לזכות יש לומר לטובה נתכון. אבל אין הדברים כן בצדיק גמור כי הצדיק אפילו במעשה שכולו רע ונוטה לכף חובה מכל עבר ידינהו

לזכות לומר כי שגגה היתה שיצא מלפני השליט וראה והביט ובקש מחילה, וכמו שאמרו רז"ל (ברכות יט, א) אם ראית תלמיד חכם שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה שמא ס"ד אלא אימא ודאי עשה תשובה, פירוש, שמא סלקא דעתך, שאם הדבר אליו בשמא עכ"פ מהרהר אחריו, או פירושו שמא ס"ד, כיון שהוא ת"ח ועד עתה לא ארע דבר תקלה על ידו עכ"פ מיד עשה תשובה, הנה לך כי אין לדון לכף חובה הצדיק גמור לעולם וממנו לא הוצרך לומר והוי דן את כל האדם לכף זכות".

ונראה ששני הפירושים שכתב רבינו יונה על מ"ש בגמרא "שמא ס"ד אלא אימא ודאי" תלויים בשני הפירושים הנ"ל במ"ש בשע"ת "על דרך אמת". שבפירוש השני "כיון שהוא ת"ח... עכ"פ מיד עשה תשובה", משמע שמ"ש בגמרא "ודאי עשה תשובה" הוא כפשוטו שאין שום ספק בדבר, והיינו כפירוש הראשון שכתבנו לעיל שחזקת הגברא עדיף ואין צריך למדת ההכרעה כלל. ואילו בפירוש הראשון "שמא ס"ד שאם הדבר אליו בשמא עכ"פ מהרהר אחריו", משמע שאין קושית הגמרא "שמא ס"ד" מחמת שבאמת אין שום ספק בדבר, אלא מחמת האיסור להרהר אחר צדיק, והיינו כפירוש בעל פחד יצחק ב"על דרך אמת" שאין הכוונה שאין ספק בעצם המעשה אלא הכוונה שכך ראוי מן הדין לדונו לזכות.

ומ"ש רבינו יונה שם שאין לפרש את דברי המשנה בצדיק אלא בכינוני, נראה דהיינו משום שבמשנה כתוב "לכף זכות" שמשמע שיש כף זכות וכף חובה והתנא מחייב שכף הזכות יכריע אצלו, אבל אם אין שום צד זכות מותר לדונו לחובה. ואילו בצדיק כתב רבינו יונה שאפילו במעשה שכולו רע ואין נראה שום כף זכות, מכל מקום צריך לדונו לזכות, והיינו שמצד חזקת הגברא או מצד הדין של מדה כנגד מדה צריך שימציא לו זכות.

והנה לכאורה מ"ש רבינו יונה בשערי תשובה שם לענין בינוני סותר את מ"ש בפירושו לאבות שם בתחלת דבריו, דז"ל שם: "והוי דן את כל האדם לכף זכות, זה מדבר על אדם שאין יודעים בו אם הוא צדיק ואם רשע, או [כ"ה ברבינו יונה הנדפס מחדש ע"פ כת"י, ובש"ס וילנא כתוב "ואם", וכן יש עוד שינויים קטנים] מכירין אותו שהוא איש בינוני פעמים עושה רע ופעמים עושה טוב, ואם יעשה דבר שיש לדונו לחובה ויש לדונו לזכות בשקול הדעת, או אפילו נוטה לכף חובה יותר, אם משום צד וענין יוכל לדונו לזכות יש לומר לטובה נתכוין". דלכאורה מ"ש שאפילו נוטה לחובה יותר יש לומר לטובה נתכוין סותר למ"ש בשע"ת שם שבבינוני כשהמעשה נוטה לחובה יהיה הדבר אצלו כמו ספק. ועוד יש להעיר מה שבשע"ת כתב רק דין בינוני, ובפירושו לאבות כתב גם דין איש שאין יודעים בו אם הוא צדיק או רשע, והשוה אותו לבינוני.

ונראה ליישב, שרבינו יונה באבות בא לפרש לנו דברי התנא "הוי דן את כל האדם לכף זכות", והתנא לא בא לפרש את מצות התורה אלא להוסיף עליה מדת חסידות. ואילו בשע"ת כתב רבינו רק דין התורה. ולכן בשע"ת כתב שבבינוני שעשה מעשה הנוטה לחובה יהיה אצלו ספק, שזה דין התורה (וראה להלן שזה דלא כהח"ח), ואילו באבות כתב שידון אותו לזכות, שזה מדת חסידות. ובמי שאין ידוע לו אם הוא צדיק

או רשע, יש לומר שמדין התורה א"צ לדון אותו לכף זכות רק ממדת חסידות, ולכן כתב רבינו יונה דין זה רק באבות, משא"כ במי שמכיר אותו שאינו רשע רק בינוני, חייב מדאורייתא לדונו לזכות.

והנה סברה זאת לתלק בין בינוני למי שאין מכירים בו כלל, כתבנו לעיל בשם החפץ חיים בדעת הרמב"ם, והסברנו שבבינוני יש להעמידו על חזקת כשרות ודינו כאדם כשר. אך סברה זאת שייכת רק לפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם שמהות המצוה היא לדון כפי שורת הדין. אבל לפי מה שכתבנו בשיטת רבינו יונה שמהות המצוה היא להכריע לזכות יותר משורת הדין, אם כן אם היה כן שבינוני דינו כאדם כשר אם כן היה צריך לדונו לזכות משורת הדין ולא היה צריך בזה מצות בצדק תשפוט עמיתך. ועל כרחק מיירי רבינו יונה בבינוני שיצא מכלל אדם כשר, רק שאינו מוחזק לגמרי כרשע שרוב מעשיו לרע אלא מוחזק שלפעמים עושה טוב ולפעמים רע, ובאדם כזה פשוט שלא שייך להעמידו על חזקת כשרות, ושוב צ"ע מה החילוק בינו לבין אדם שאינו מכירו. ואדרבא לכאורה הסברה הפוכה, דכיון דהחויב לדון את הצדיק והבינוני לכף זכות הוא מדאורייתא, אם כן באדם שאינו מכיר אם הוא צדיק או רשע נימא דספק דאורייתא לחומרא. ועוד, דהרי רוב צדדים הם לחומרא, דהרי גם אם הוא בינוני חייבים לדונו לזכות לרבינו יונה.

אך נראה באמת שהסברה פשוטה. די"ל שהמצוה היא בצדק "תשפוט" עמיתך, דהיינו כאשר אתה שופט את עמיתך תכריעהו לזכות, וזה שייך רק כאשר יש לאדם מקצת ידיעות על חברו שאז יכול לשפוט על פי ידיעותיו, ואפילו אם יודע רק שהוא בינוני ולא רשע מ"מ יכול לדונו עכ"פ לספק. אבל אם אינו מכירו אם הוא צדיק או רשע, א"כ אין לו שום ידיעה שאפשר לשופטו על פיה, וגם לדונו לספק אינו יכול, דאולי הוא רשע וצריך שיהיה בעיניו ודאי חובה. ואף שיש לו ידיעה על המעשה שראה, כיון דעיקר ההכרעה היא תמיד על פי מהות האדם ולא על פי המעשה, כמו שביארנו לעיל, לכן אין ידיעת המעשה נחשבת לידיעה כלל. ולכן לא שייך כאן מצות "בצדק תשפוט עמיתך", כיון שאינו יכול לשפוט אותו כלל, ומותר לו להחליט שאינו יודע אם המעשה היה טוב או רע.

אך פשוט לענ"ד שאם הוא חושב בלבו לשפוט את המעשה על פי ידיעותיו המעטות, אז אם המעשה שקול חייב מן התורה לדונו לזכות, דכיון שהחליט לשפוט את חברו שפיר חל עליו מצות בצדק תשפוט עמיתך, ולשיטת רבינו יונה היינו שיכריע לצד זכות יותר ממה ששורת הדין נותנת כמו שכתבנו לעיל, וא"כ כיון שלפי שורת הדין הוא ספק, צריך לדונו לזכות. וכך אם המעשה נוטה לחובה, אסור לו לדונו לחובה, אלא חייב שיהיה לו עכ"פ ספק, דלא גרע מבינוני שעשה מעשה הנוטה לחובה. והתנא באבות חידש לנו ממדת חסידות, שאף במקרה כזה שאין לו באמת ידיעה מספיקה לשפוט את חברו, מכל מקום ישפוט אותו וידינהו לזכות.

והנה לעיל כתבנו בענין בינוני שעשה מעשה הנוטה לחובה, שמ"ש בשערי תשובה שצריך שיהיה אצלו כמו ספק הוא מן התורה, ומ"ש בפירושו לאבות שדינהו לזכות הוא ממדת חסידות. והנה החפץ חיים בהל' לשה"ר כלל ג' בבאר מים חיים אות י' לא

כתב כן, שכתב: "ז"ל רבינו יונה, יהיה הדבר אצלך כמו ספק ואל תכריעהו לכף חוב, ונראה לי שכוונתו למידה טובה בעלמא ולא מצד הדין, ובזה יתורצו כמה ענינים...". ומבואר דס"ל דמן התורה מותר לדונו לחובה, ומ"ש בשע"ת שיהיה אצלו ספק הוא רק מדה טובה.

ודבריו צ"ע ממ"ש רבינו יונה באבות שדיניהו לזכות, דמבואר דלמדה טובה צריך שדיניהו לזכות ולא די שיהיה אצלו ספק. ונראה שלא היה לפני החפץ חיים פירוש רבינו יונה על אבות, שהספר ח"ח נדפס כמה שנים לפני שיצא הש"ס דפוס וילנא. אך אכתי צ"ע בדברי הח"ח גופא, שבסוף דבריו שם כתב "וכל זה שכתבתי הוא מצד הדין, אבל מצד מידה טובה אפילו הכף חוב הוא הרבה יותר מכף זכות צריך לדונו לכף זכות, וראיה משבת קכז, ב בכל המעשיות שהביא שם הגמרא היה הכף חוב הרבה והרבה יותר מהכף זכות", ולכאורה דבריו סותרים למ"ש בתחלת דבריו דלמדה טובה די שיהיה אצלו ספק. וצ"ל שיש ב' מדרגות במדה טובה. וא"כ אולי יש ליישב בזה גם דברי רבינו יונה לפי סברת הח"ח<sup>3</sup>.

והנה הח"ח שם בתחלת דבריו כתב שעל פי דבריו שבבינוני והמעשה נוטה לחובה מותר מן התורה לדונו לחובה, יתורצו כמה ענינים. והביא מב"מ עה, ב דהמלוה לחבירו שלא בעדים עובר על לפני עור וגורם קללה לעצמו ופירש"י כשתובעו וזה כופר הכל מקללין אותו, ובהמשך הגמרא שם שרבינא לא רצה להלוות לרב אשי בלי עדים מהאי טעמא שחשש שמחמת טרדת רב אשי בלימודו ישכח את ההלואה. והקשה הח"ח למה מותר לקלל את המלוה ולא לדונו לכף זכות, ואם הקללה היא שלא כדין א"כ לא היה לרבינא לחוש דהא קללת חנם לא תבא ועוד אטו ברשיעי עסקינן, אלא ע"כ כיון דכף החוב מכריע יותר אין חיוב מצד הדין לדונו לכף זכות.

ולענ"ד דברי הח"ח תמוהים, דהא ודאי רבינא היה מוחזק בעיני אנשים כירא שמים וכמ"ש בגמרא שם "אמרו ליה רבנן לרב אשי קא מקיים רבינא כל מה דאמור רבנן", וא"כ הרי חייבים לדונו לזכות אפילו כשהמעשה נוטה מאד לחובה. ואף שבתוס' ב"מ סז, ב ד"ה רבינא אמר ר"ת שרבינא לא רצה ליטול את השם ולעשות עצמו צורבא מרבנן, מ"מ ודאי לא היה מחזיק עצמו כאיש שאינו ירא שמים. וע"כ צ"ל תירוץ אחר.

3. ועל גוף דברי הח"ח שם בסוף דבריו יש להעיר לענ"ד, דמהמעשים במס' שבת אין שום ראיה, דהרי כולם היו באנשים כשרים שצריך מן הדין לדונם תמיד לזכות, וכמפורש שם במעשה השני "מעשה בחסיד אחד", והמעשה השלישי היה ברבי יהושע, ובמעשה הראשון שהיה בבעה"ב אחד שבדרום כתוב בסוף המעשה "הדרתי כל נכסי בשביל הורקנוס בני שלא עסק בתורה וכשבאתי אצל חבירי שבדרום התיירו לי" הרי שהיה אדם חשוב וחבר של חכמים. ואף שבתנא דבי אליהו זוטא פרק ט"ז כתוב בסוף המעשה "אצל החכמים" ולא "אצל חבירי", וכן בשאלתות שאילתא מ', הרי שם בתדב"א בתחלת המעשה איתא "אמרו עליו על אותו בעה"ב שאע"פ שלא קרא ולא שנה מ"מ היה אחד מאנשי מעשים טובים" (מיהו בנוסח הישן של תדב"א איתא "אמרו עליו על אותו שכיר" וכו', ולפי"ז אין ראיה לענין הבעה"ב, אך מ"מ מנלן לומר שלא היה אדם כשר), ובשאלתות שם כתוב שהמעשה היה בר"א בן הורקנוס (וראה העמק שאלה שם אות ב'). וכבר העיר כע"ז בספר נתיבות חיים. אך מ"מ שפיר כתב הח"ח לדינא דהרי כדבריו מבואר ברבינו יונה על אבות.

והח"ח עצמו שם בהגהה כתב "עו"ל דהטעם משום דצריך להעמידו להנתבע בחזקת כשרותו וממילא הוא שמוציא לעז עליו", כלומר מאי חזית לדון את התובע לזכות אדרבא תדין את הנתבע לזכות וממילא יוצא חוב לתובע. אך הנה אם נגיד את הסברא הזאת א"כ כמעט שנפל כל הענין של דן לכף זכות לבירא, שרוב הענינים בין אדם לחבירו הם זכות לאחד וחוב לשני. ועל כרחך חייבים לדון שני הצדדים לזכות, ולומר שאחד מהם טעה מחמת אונס וכדומה. וגם הח"ח עצמו סיים שם "ונכון יותר כתירוחן הראשון", אלמא לא ניחא ליה בסברתו הנ"ל.

ולכן נראה דליישוב הגמרא צ"ל שהחשש הוא שמא ידונו אותו לחובה שלא כדין, ואף דלאו ברשיעי עסקינן מ"מ יש עבירות שהרבה אנשים עוברים עליהם וכמו שאמרו (ב"ב קסה, א) רוב בגזל והכל באבק לשה"ר, וי"ל דלא נחשב קללת חנם משום שיש באמת ראייה לחשד שלהם, ואף בהיו חייבים לדונו לזכות מחמת המצוה, ועוד מחמת שהיה ירא שמים וכמו שאמר רבינו יונה "על דרך אמת" כמו שביארנו למעלה, מ"מ כיון שיש איזה טעם וסברא לקללתם, והמלוה גרם לעצמו ע"י שהלוה שלא בעדים ועבר על לפני עור ועל והייתם נקיים, לכן אינה נקראת קללת חנם.

ועוד יותר מזה מצאתי בספר המנוחה לרבינו מנוח על הרמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ו שכתב: "וחייב אדם להתרחק מהכעור ומן הדומה לו, כי כשאדם הולך במקום החשד ואפילו שאין כוונתו אלא לטובה בני אדם חושדים אותו וקרוב הוא לקבל עונש כשהוא נותן אמתלאה לעולם לדבר עליו, ואע"פ שהוא כשר אין החושדים אותו לוקין בגופם אלא הוא ילקה בגופו אשר הכין לו החשד כי הקב"ה אמר כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו וזה שגרם לבני אדם לדבר עליו דברים אשר לא כן לא נבראו לכבודו של הקב"ה"<sup>4</sup>. גם במאירי ב"מ כד, א כתב: "כל שראינוהו שאינו חס על ממון חבירו אע"פ שהוא ת"ח יש לחוש בו לכל דבר שבממון... ולא עוד אלא שאדם רשאי לחשדו שהרי הוא מביא עצמו לידי כך". ודבריהם דלא כספר חסידים אות מ"ד שכתב "ועוד שהוא מכשיל את החושדים אותו ונענשים על ידו שכל החושד בכשרים לוקה בגופו", הרי ס"ל שגם החושדים מקבלים עונש אע"פ שהוא גרם להם.

עוד הביא הח"ח שם את הגמרא סנהדרין כו, א: "ר' חייא בר זרנוקי ור"ש בן יהוצדק הוו קאזלי לעבר שנים בעסאי, פגע בהו ריש לקיש... חזייה לההוא גברא דקא כריב [חריש] אמר להן [ריש לקיש] כהן וחורש [זה כהן הוא שחורש בשביעית דאמרינן לקמן נחשדו כהנים על השביעית], אמרו לו יכול לומר אגיסטון אני בתוכו, תו חזייה לההוא גברא דהוה כסח בכרמי אמר להן כהן וזמר אמרו לו יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך, אמר להם הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות... אתא לקמיה דר' יוחנן א"ל בני אדם החשודין על השביעית [שנעשו סניגורין לרשעים] כשרין לעבר שנה, הדר אמר

4. ולדבריו נראה חידוש גדול, שעיקר העבירה של חושד בכשרים ושל לשה"ר הוא במיעוט כבודו של הקב"ה שחושבים או אומרים שיש דברים רעים בעולמו, ומי שגורם שידברו עליו מקבל את העונש ע"ז והמדברים פטורים דהוי כאילו גילה דעתו דלא איכפת ליה וכאילו מחל, ויוצא לפ"ז דל"מ נתינת רשות לדבר לשה"ר.

לא קשיא לי מידי דהוה אשלשה רועי בקר... והדר אמר... קשר רשעים הוא... אמר ר' יוחנן דא עקא [שאתה קורא אותן רשעים]."

והקשה הח"ח על ריש לקיש מדוע לא דן את האנשים לכף זכות כמו שעשו ר' חייא ור"ש, ולא עוד אלא שקרא לר' חייא ור"ש חשודים על השביעית. וכתב הח"ח: "ולפי הנ"ל ניחא, דדעת ריש לקיש היה שבענין זה היה הכף חוב הרבה מכריעה יותר משום דהוא דבר שאינו מצוי וכיו"ב, ולכך היה מחזיקם שהם מתרשלים מלמחות בעושי מלאכתן בשביעית".

ותמהני מאד על הח"ח בזה. חדא, דהלא הוא עצמו כתב שם מיד אח"כ דגם כשכף החוב הוא הרבה יותר מ"מ מצד מדה טובה צריך לדונם לכף זכות, וא"כ איזה טענה יש על ר' חייא ור"ש שעשו כן. וצריך לומר דכאן לא נחשב זה למידה טובה משום שע"ז נתרשלו מלמחות בעוברי עבירה. אך א"כ קשה איזה ראייה מביא הח"ח מכאן דבבינוני כשהמעשה נוטה לחוב אין חיוב מן הדין לדונו לזכות, הלא כאן משמע בפשטות שלא הכירו את האנשים שעברו בשביעית, שהרי בדרך היו הולכים, והח"ח עצמו בפתיחה עשין ג' חילק בין בינוני למי שאין מכירים אותו, דבבינוני חייבים מדאורייתא לדון אותם לכף זכות ואילו במי שאין מכירים אותו אינו אלא מידה טובה בעלמא, וכמו שהבאנו למעלה. וא"כ אפילו אם כף החוב לא היה מכריע כלל מ"מ לא היו חייבים מן הדין לדון את האנשים לזכות כיון שלא הכירו אותם, ואיזה ראייה מביא הח"ח משם לענין דבר הנוטה יותר לחוב.

ועוד קשה לי על הח"ח, שהרי דבריו מוסבים על דברי רבינו יונה שכתב שבבינוני שעשה מעשה שנוטה לחובה יהיה כענינו כספק, ועל זה כתב הח"ח שאינו אלא מידה טובה. וא"כ איזה ראייה יש לזה מן הגמרא הנ"ל, הלא יש לומר דלעולם הוא חיוב גמור שיהיה בעינו כספק, אך ריש לקיש התרעם על ר"ח ור"ש שהם דנו את האנשים לכף זכות באופן מוחלט ולכך נמנעו מלהוכיחם, והיה להם להחזיקם כספק עוברי עבירה ולהוכיחם מחמת ספק.

ועוד קשה, שאפילו במקום שהמצוה לדון לכף זכות מחייבת לדון את המעשה לזכות בגדר ודאי, מכל מקום הרי הח"ח עצמו בהל' לשה"ר כלל ד' בבאר מים חיים אות י"ח כתב לענין מ"ש בגמרא ברכות יט, א שת"ח שעבר עבירה כלילה אסור להרהר אחריו ביום שבוודאי עשה תשובה ובספר יד הקטנה הל' דעות פ"ט דין כד כתב שאפילו להוכיחו אסור, והח"ח מפקפק על דבריו: "דנלענ"ד דדין הגמרא הוא רק לענין לימוד זכות אבל לא לפטור ע"ז ממצות עשה דאורייתא של תוכחה... והגמרא לא איירי במי שרוצה להוכיחו רק באיש דעלמא". ולכאורה לפי סברה זו י"ל שהוא הדין לכל מקום שחייבים לדון לכף זכות, שזה רק במקום שלא שייך מצות תוכחה. וראה כע"ז להלן לענין "כבדהו וחדשהו", שהמצוה לדון לכף זכות לא נאמרה לענין לפטור אדם מלשמור על חפציו מפני אפשרות של גניבה וכדומה, וא"כ כל שכן שאינה פוטרת אותו ממצות תוכחה. וא"כ שפיר התרעם ריש לקיש על ר"ח ור"ש שדנו לכף זכות ולא הוכיחו.

וקרוב לזה מצאתי במאירי סנהדרין שם שכתב: "אסור לסייע ידי עוברי עבירה אף בדברים ולחזור אחר זכותם, אחר שהדברים נראים שהם עוברי עבירה ושכאיסור הם



עושים אין לחזר אחר זכותם לומר שאפשר שעל צדדי היתר הם עושים כן, והעושה כן מביא עצמו ליקרא כעין מסייע לאותו מעשה ונקרא על דרך ההשאלה חשוד לאותו דבר, אחר שהוא כמסייע לחזר בה אחר הזכות, כלומר שהאיסור לסייע לעוברי עבירה דוחה את מצות לימוד הזכות.

### ג. "כברוהו וחשדהו"

תניא בדרך ארץ רבה פ"ה: "לעולם יהיו כל בני אדם חשובין לפניך כלסטים והוי מכבדן כרבן גמליאל, ומעשה בר' יהושע שהשכים אצלו אדם ונתן לו אכילה ושתייה והעלהו לגג לשכב ונטל סולם מתחתיו מה עשה אותו האיש עמד בחצי הלילה ונטל את הכלים וכרכן בטליתו וכיון שביקש לירד נפל מן הגג..."

ובכלה רבתי פ"ט (שהוא גמרא על דרך ארץ רבה פ"ה) איתא: "לעולם יהיו כל בני אדם חשובין לפניך כלסטים, איני והא תנן (אבות פ"ב מ"ד) אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, לא קשיא כאן במכיר כאן בשאינו מכיר, רבא אמר הכא כל אדם הכא חברך, מדקתני חברך מכלל דבידיע לא [צ"ל לן] קאמר. והא כל אדם קאמר לאו לאתויי חבר, לא הא כדאיתא והא כדאיתא". ונראה שרבא בא רק לבאר את התירוץ הראשון.

ולדבריהם יוצא שמה שאמרו אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו הוא רק כשמכירו שאינו רשע, אבל אם אינו מכירו יש לו לחשוד אולי לסטים הוא. וצ"ע מדוע לא הקשו מהא דתנן והוי דן את כל האדם לכף זכות, ושם הרי כתוב "כל האדם" ולא "חברך" ומשמע אפילו אינו מכירו. ועוד, דבפשטות הא דאל תדין את חברך עד שתגיע למקומו אין ר"ל שלא תחשוב שעשה מה שעשה אלא רק שלא תחשוב שראוי לגנותו ולהענישו על מה שעשה, וכמ"ש המפרשים שם, וא"כ אכתי אין משם ראייה שלא יחשוד שהוא לסטים אלא יחשוד בו אך יחשוב שאינו ראוי לעונש על זה שהוא כאנוס וכדומה. ואין בידי ליישב דברי הכלה רבתי.

ועל עיקר הקושיא מהא דהוי דן את כל האדם לכף זכות, ראיתי בראשונים שהקשו כע"ז. וז"ל ר' אברהם ב"ר יצחק ד"ן נרבונו חותנו של הראב"ד בעל השגות בשו"ת הראב"י אב"ד סי' מד: "החושד בכשרים לוקה בגופו (שבת צז, א ויומא יט, ב) היכא דהוא בחזקת כשרות ולא ראה בו שום דופי כגון כהן גדול דאמרינן (יומא שם) הוא פורש ובוכה [שחשדוהו צדוקין] והם פורשים ובוכים, וכגון משה רבינו (שבת שם) דאמר והן לא יאמינו לי, אבל באדם שאינו בדוק לו ואינו מכירו הא אמרי בעלמא לעולם יהא כל אדם בעיניך כלסטים ומכבדן כר"ג וכמעשה דדרך ארץ רבה". ודבריו כעין דברי כלה רבתי הנ"ל.

והרמב"ם בפיהמ"ש ליומא שם (פ"א מ"ה) כתב: "וגם הם בוכים על שחשדוהו לפי שאסור לפי תורתנו לחשוד ברע באדם שאינו ידוע אצלינו אלא מפני ההכרח כמו שאתה רואה". ומבואר בדבריו שהכהן גדול היה בגדר "אינו ידוע אצלנו" (דלא כהראב"י) ואעפ"כ אסור בעלמא לחשודו, וכמ"ש בפיהמ"ש אבות הנ"ל שממדת חסידות צריך לדון לזכות אפילו מי שאינו מכירו, ורק מפני ההכרח מותר, והיינו כיון שאין האיסור אלא ממדת חסידות לכן מותר במקום הכרח.

ובפירוש רבינו יצחק ב"ר שלמה לאבות פ"א מ"ו כתב: "וכתב ה"ר ישראל אמנם צריך האדם להזהר מבני אדם כמו שמצינו לר' יהושע... [והביא הא דדרך ארץ רבה], ואע"פ שנראה קצת הפך זה ממה שאמרו החושד בכשרים לוקה בגופו והוא אחד מכ"ד דברים המעכבים את התשובה, נוכל לפרש שבפועל אין לו לחשדם אך צריך לכבדם, ולכן א"ר יהושע והוי מכבדן כר"ג שזהו הפועל, אך במחשבה יהו בעיניו כלסטים ולא בפה". ולדבריו מה שאמרו שאסור לחשוד בכשרים היינו רק שלא ימנע מהם כבוד וכדומה, אבל בלבנו מותר לחשדם וליזהר מהם. וכע"ז כתב בספר יש נוחלין (לאביו של השל"ה) באזהרה על הענוה וכבוד הבריות: "אע"פ שאנכי מצוה אתכם להפליג בכבוד הבריות אפ"ה תשמרו מהם ואל תאמינו אלא במי שהוא בדוק אצליכם דתניא לעולם יהיו בני אדם חשובים בעיניך כלסטים (והא דאז"ל החושד בכשרים לוקה זה מפני שחושד בפה אבל לשמור ממנו ישמור) ומכבדן...". ונראה שהם לא באו להקל על המפרשים שהבאנו לעיל אלא להחמיר, שאף במי שאינו בדוק אצלו ובמקום ההכרח שמוכח לחשוד כדי לשמור את עצמו, מכל מקום יזהר לא למנוע ממנו כבוד ולא לומר בפיו שחושדו, וכמו שבאמת מבואר בדרי ר' יהושע עצמו "והוי מכבדן כר"ג".

ובחרדים פרק ט' (מ"ע מה"ת התלויות בלב ואפשר לקיימן בכל יום) אות ל' כתב: "בצדק תשפוט עמיתך... לדון כל סתם אדם מישראל לכף זכות... וכתב החסיד הרב ר' יוסף יעבץ (בפירושו לאבות פ"א מ"ו) ומה שאמרו יהיה כל אדם בעיניך כלסטים ומכבדו כרבן גמליאל היינו קודם מעשה להשמר ממנו כדי שלא תבא לידי חשדא, אבל אם חסר חפץ מביתך תתלה באבדה או בהעלמה, וכן כל כיו"ב"<sup>5</sup>. והוא בא להחמיר עוד יותר, שכל ההיתר לחשוד כדי לינצל מהפסד הוא רק כדי לשמור על העתיד, אבל על העבר אסור אסור לחשוד, ומשמע שאפילו במקום הפסד כגון לדרוש ממנו שיחזיר את הגזילה אסור לחשוד, ונראה דהיינו במקום שאין רגלים לדבר, דאם יש רגלים לדבר משמא מותר לדרוש ולחקור עד שיברר אם הוא הגנב.

## ד. ברשע

הרמב"ם בפיהמ"ש אבות פ"א מ"ו הנ"ל כתב: "וכן כשיהיה רשע ויתפרסמו מעשיו ואחר כן ראינהו שיעשה מעשה שכל ראיותיו מורות שהוא טוב ויש בו צד אפשרות רחוקה לרע ראוי [קאפח: צריך] להשמר ממנו ושלא תאמין בו שהוא טוב אחר שיש בו אפשרות לרע ועל זה נאמר כי יחנן קולו אל תאמן בו וגו'". והנה נזהר הרמב"ם ולא כתב שידינהו לחוב רק כתב שלא ידינהו לזכות, וגם כתב "להשמר ממנו", משמע שמצד עצם המדה של הכרעה לזכות היה ראוי לדון גם את הרשע לזכות ורק כדי להשמר ממנו צריך תמיד שיהיה בעיניו חשוד לרעה אבל מ"מ לא ידנהו לחוב בהחלט כי בזה אין צורך כיון שבלאו הכי נשמר ממנו מפני הספק.

5. וראיתי בעבודת המלך ה' תשובה ספ"ד שכתב כע"ז בתוך דבריו וכתב שהביאור הוא ע"פ מה שאמרו "שמא מת לא חיישינן שמא ימות חיישינן" ולכן מותר לחשוד על העתיד.

ותלמידו הר"י אבן עקנין בספר מוסר על אבות פ"א מ"ו כתב: "אבל אם הוא רשע מפורסם ברשעו וראינוהו עושה מעשים רעים אם תדון אותן הדרכים [לטובה] ינטו לדרך טובה וישרה ויש דרך רחוקה למאד אם תדון אותו בה ינטו לדרך רעה חייבין אנו להשמר ממנו ולדון אותו לכף חובה, זו היא סברת הרב רבינו משה בר מיימון ז"ל בזה המחלקת השנית. ואנו אומרין שמן הדין יש לנו לדונו לכף זכות, ודייקינן נמי האי סברא באמ' כל האדם לאייתויי ואפילו היא זו המחלוקת השנית. מיהו האי דאמר חייבין אנו להשמר ממנו קושטא קאמר דהכי קיימא לן לעולם יהיה בעיניך כל אדם כלסטים והוי מכבדן כרבן גמליאל". (ועקרי הדברים מובאים בשמו גם בפירושו רבינו יצחק ב"ר שלמה לאבות שם). ולענ"ד גם דעת הרמב"ם כן, כמו שכתבנו, ומה שכתב בשם הרמב"ם "ולדון אותו לכף חובה" אין זה ברמב"ם.

גם ברבינו בחיי לאבות שם (נדפס בכתבי רבינו בחיי) משמע דס"ל שאף רשע יש לדון לכף זכות, שהרי כתב "וזה בכל אדם ולכך אמר את כל אדם ואצ"ל לגדולי ישראל...". ולא הזכיר כלל מ"ש הרמב"ם שאת הרשע אין לדון לזכות, וכן לא הזכיר שמיידי כאן בבינוני או באיש שאינו מכירו. וכן בתחלת דבריו כתב "דבר הניכר לעינים שהוא ענין רע או דבר עבירה א"א בזה לדונו לזכות אלא כל זמן שרואה אדם בחבירו עושה דבר ויכול הוא לדון אותו דבר לשני צדדין", משמע שרק כשניכר לעינים שהוא רע יש לדונו לחוב אבל בלא"ה לא אע"פ שעשאו רשע.

וגם בדעת הסמ"ק נלענ"ד שהמצוה לדון לכף זכות היא אף לרשע, שהרי כתב בסי' רכ"ד (בדפוסים אחרים הוא סי' רכ"ה): "לשפוט צדק כדכתיב בצדק תשפוט עמיתך... ואמרינן כי בכלל זה לדון חבירו לכף זכות, שמתוך שידונו לכף זכות יחשוב אין חוטא רק אני וישוב לבוראו פן יכריע כל העולם לחובה, וכמה מעשים מביא במסכת שבת". ואי אפשר שיחשוב שאין חוטא רק אני אא"כ דן גם את הרשעים לזכות.

וכן נלענ"ד גם בדעת החוה"ל, שכתב בשער הכניעה פ"י: "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 א-לקים 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... אולי לבו לאלקים טוב מלבי... ולא זותי לכבדם כולם ולהיכנע להם, וכן אמרו רז"ל והוי דן את כל האדם לכף זכות, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות, ואמרו (מאד מאד הוי שפל רוח) [קאפח: והוי שפל רוח בפני כל אדם]". וראה גם באגרת הרמב"ן: "וכל אדם יהיה גדול ממך בעיניך... שאם הוא חוטא הוא שוגג ואתה מזיד".

אבל רבינו יונה בשערי תשובה שם (שער ג' אות ריח) כתב: "ואם האיש ההוא רוב מעשיו לרוע או בחנתו כי אין יראת א-לקים בלבבו תכריע מעשיו ודבריו לכף חובה שנאמר משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע".

וכן בפירושו לאבות פ"א מ"ו כתב: "גם מן הרשע הגמור לא אמר, כי אפילו מעשהו כולו טוב ואינו נראה לחוש עליו משום צד וענין יש לאדם לדונו לכף חובה ולאמר לפנים עשה ואין תוכו כברו כמו שנאמר כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תועבות...

בלבו, וכ"כ הרמב"ם ז"ל. ועל ענין זה אמר שלמה בחכמתו משכיל צדיק לבית רשע מסלף רשעים לרע, ר"ל בני אדם חושבים כי הצדיקים מפני שאינם יודעים לעשות רע ואינם מכירים דרכי הרשע כי לא יבינו העושים אותו ואין הדבר כן כי הצדיק משכיל לבית הרשע ויודע ומכיר ומשגיח רוע מעלליו יותר משאר בני אדם שאינם חכמים בדבר כל כך ולא יתנו אותו אל לבם, מסלף רשעים לרע, הצדיק כשרואה מעשה הרשעים הנראים בדרך טוב מסלף אותו ומטהו לרע לאמר פעל און כי לא נתכוין למצוה אך לשום עצמו בחזקת הטובים".

וכן בביאורו למשלי כא, יב כתב: "שהצדיק משכיל לסוף כוונת הרשעים... ודן אותם לכף חובה... כי אין לדון את האדם לכף זכות רק בהיות רב מעשיו ושוורש כוונותיו על דרך הטוב". הרי כתב להדיא שצריך לדון את הרשע לחובה דוקא, ולא כתב שזה רק להשמר ממנו.

וכ"כ המאירי אבות פ"א מ"ו: "אבל כשהיה פועלה נודע ומפורסם לרשע ראוי ג"כ לדון פעולותיו לכף חובה בלי ספק כי לא יוצדק מעשה (לעושהו) (מעושהו) ולא יתפאר הגרון על החוצב בו, והנה שלמה אמר כי יחנן קולו אל תאמן בו כו', וחכמי המוסר אמרו הזהר מחלקת לשון הנבלים כנזהר מן הקשת אשר כל עוד שיוסיף להכנע יוסף להכות". וכן במאירי שבת קכז, ב: "ומ"מ בהפך זה ר"ל שהוא מוחזק ברשע ראוי לדונו לכף חובה אף באפשר רחוק כאמרו כי יחנן קולו אל תאמן בו". וגם ברע"ב שם כתב: "אבל אדם שהוחזק ברשע מותר לדונו לחובה שלא אמרו אלא החושד בכשרים לוקה בגופו מכלל שהחושד ברשעים אינו לוקה".

וכן פסק החפץ חיים כלל ד ס"ז "אם בחנת את דרכו כי אין פחד א-לקים לנגד עיניו ותמיד יתיצב על דרך לא טוב כמו הפורק מעליו עול מלכות שמים או שאינו נזהר מעבירה אחת אשר כל שער עמו יודעים שהיא עבירה דהיינו בין שאותה העבירה שהוא רוצה לגלות עשה החוטא כמה פעמים במזיד או שעבר במזיד כמה פעמים עברה אחרת המפורסמת לכל שהיא עבירה א"כ מוכח מיניה שלא מחמת שגבר יצרו עליו עבר על דברי ד' כי אם בשרירות לבו הוא הולך ואין פחד א-לקים לנגד עיניו, לכן מותר להכלימו ולספר בגנותו בין בפניו ובין שלא בפניו, ואם הוא יעשה מעשה או ידבר דבר ויש לשפטו לצד הזכות ולצד החוב צריך לשפטו לצד החוב אחר שנתחזק לרשע גמור בשאר עניניו, וכן אמרו רז"ל ולא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תונוהו בדברים....". ומשמע שהבין בטעם הדבר, משום שיצא מכלל עמיתך, לכן אינו בכלל מצות בצדק תשפוט עמיתך.

וכן כתב להדיא בכלל ו' ס"ק כ"ח בהגהה: "והלא לרשע מצוה יותר לדונו לכף חובה, וכמ"ש רבינו יונה וברמב"ם במסכת אבות פרק א', דבצדק תשפוט עמיתך כתיב והוא אינו בכלל עמיתך לענין זה". וע"ש שצידד שמכל מקום לענין להמשיך עליו עבירה חדשה שלא ראינו שעבר עליו מקודם, ובפרט עבירה יותר חמורה שמוציאה אותו יותר מגדר עמיתך כגון שעד עכשיו עבר לתיאבון ועכשיו רוצים לדונו שעבר להכעיס, בזה י"ל שיש לדונו לכף זכות, ע"ש.

ובסברת הרמב"ם שביארנו בדעתו שאין לדונו לכף חוב לגמרי רק לחשוד בו ולהשמר ממנו, וכן לשיטת הר"י אבן עקנין שיש מצוה לדונו לזכות רק שעם זה ישמור ממנו, יש לומר דאף שיצא מכלל עמיתך ולא שייך בו מצות בצדק תשפוט עמיתך, מכל מקום מכלל מדת חסידות של התנא "והוי דן את כל האדם לכף זכות", דמשמע כל האדם ממש, לא יצא, דענין זה הוא מדה טובה בעלמא לראות את הדברים בעין יפה ואינו ענין של בין אדם לחבירו בדוקא שיהיה שייך בו לומר שע"י שיצא מכלל עמיתך לא שייך בו המצוה.

וכן י"ל בסמ"ק, ובזה מבואר מה שהסמ"ק כתב בתועלת המצוה שיחשוב שאין חוטא אלא הוא ולא כתב כמ"ש החינוך במצוה רל"ה: "גם במה שאמרנו שכל אדם חייב לדון חבירו לכף זכות שהוא בכלל המצוה, יהיה סיבה להיות בין אנשים שלום ורעות", שהטעם הזה ודאי לא שייך לענין רשעים ואם משום הא ודאי טוב יותר לדונו לחובה כדי שלא יהיה ביניהם שלום. אבל טעם הסמ"ק שפיר שייך גם לענין רשעים. וכן טעם החוה"ל שמשום מדת הענוה שייך גם לענין רשעים. ונלענ"ד עוד טעם שעדיף לדון אף הרשעים לזכות, כדי שלא ילמד ממעשיהם, כי ע"י שרואה שהרשע עושה עבירה יחלש ענין העבירה בעיניו כמ"ש רש"י גבי עמלק בסוף פרשת כי תצא: "משל לאמבטי רותחת... בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה אע"פ שנכוה הקרה אותה בפני אחרים", ואם לא ידון את הרשעים לחוב מוחלט רק יהיה בעיניו ספק הרי לא יחלש כל כך ענין העבירה בעיניו.

### תוכחה ממותקת

...בפסוק 'הוי כל צמא לכו למים ואשר אין לו כסף לכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב (ישעיה נה). והקושיא מפוסמת דמי שאין לו כסף ראוי לשותות מים ולא יין וחלב והפסוק אומר בהיפך.

ונ"ל דכבר כתבנו מש"כ הרמב"ם כמו שיש חולי הגוף הטועמים מר למתוך כך יש חולי הנפש ואומר על טוב רע ולרע טוב (דעות פ"ב). ובזה יובן 'כל צמא לכו למים' מי שצמאה נפשו וכוסף לעבודתו ית' ולתורתו, לכו למים, שהיא התוכחת מוסר לומר מפורש לו כל צרכיו, כי ודאי שותה בצמא דבריהם. משא"כ 'אשר אין לו כסף', ר"ל שאינו כוסף לשמוע כלמודים דברי מוסר מחמת חולי נפשו, כמש"כ חכמה ומוסר אוילים בזו (משלי א'), מ"מ אל ידיחנו מכל וכל רק **ישקנו יין וחלב, להלביש המוסר בפסוקי התורה שיהיו מתוק לחיך הטועמו** כמו יין וחלב, כמו שנותנים לחולים סמים מרים לרפואתם בתוך יין וחלב שאז יהיה מוטעם לחיך..

"תולדות יעקב יוסף" ויקרא יט

הרב יצחק צבי אושינסקי  
מכון הגר"א, ירושלים

## עדות שונא על שנואו ובגדרי איסור השנאה

**שאלה: אדם השונא את חברו, האם יכול להעיד עליו בבית הדין?  
מה דין עדות אוהב על אוהבו, וגדר אוהב ושונא.**

### מקור הדין

איתא במשנה בניה דף מט ע"ב "כל הכשר לדון כשר להעיד ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון". דוגמא לאדם שכשר להעיד ואינו כשר לדון מובאת בגמ' בסנהדרין כט ע"א (ועי"ש בתוס' נ ע"א ד"ה ור"מ מדוע לא הביאה הגמ' שם דוגמא זו).

רב יהודה במשנה בסנהדרין כז ע"ב פוסק שאוהב ושונא פסולים לעדות ומגדירים "האוהב והשונא. אוהב - זה שושבינו. שונא - כל שלא דיבר עמו שלשה ימים באיבה". רבנן שם במשנה חלקו עליו בדין אוהב ושונא "אמרו לו לא נחשדו ישראל על כך", דהיינו שאין חשש שיעידו שקר משום אהבה או שנאה, ולכן גם אוהב או שונא כשרים להעיד לאוהבם או לשנואם.

הגמ' שם כט ע"א מבארת את שיטת רב יהודה, מהיכן למד פסול אוהב ושונא לעדות "ת"ר 'והוא לא אויב לו' - יעידנו. 'ולא מבקש רעתו' - ידיננו". הפסוק הנ"ל בפרק לה בספר במדבר איירי בעד שמעיד שהרוצח בשוגג חייב גלות (עי"ש ברש"י המבאר) והתורה אומרת שיכול להעיד רק כשאינו שונא את הרוצח.

לאחר מכן מסבירה הגמ' שגם פסול אוהב ניתן ללמוד מאותם פסוקים. כן מוסיפה הגמ' שפסול אוהב נלמד מסברא מדין שונא, "אויב מאי טעמא, משום דמרחק דעתיה, אוהב נמי מקרבא דעתיה".

בהמשך מבארת הגמ' את דין רבנן שאוהב ושונא כשרים לעדות, מה יאמרו רבנן על הפסוקים שהביא ר"י "והוא לא אויב לו" "ולא מבקש רעתו" שמשמע מכאן ששונא פסול להעיד על שנואו, אלא שסוברים רבנן שפסוק אחד איירי בדין שבו מודים הם לר"י, ששונא פסול לדון, ופסוק שני איירי בשני ת"ח השונאים זה את זה שלא ישבו יחדיו לדון באותו דין. ואין פסוק המורה ששונא לא יעיד על שנואו.

השו"ע בחו"מ סי' לג סע' א פוסק כרבנן "כל הפסולים לדון פסולים להעיד חוץ מאוהב ושונא שכשרים להעיד אע"פ שפסולין לדון".

ומהו אכן החילוק – מדוע לכו"ע פסולים האוהב והשונא לדון לאוהבם או לשונאם ואילו לעדות על אותו אדם כשרים.

ועי' בסמ"ע על השו"ע שם סק"א המבאר "הטעם דבעדות המעשה כאשר היה לפניו הוא מעיד ולא חשדין ליה שישנה בכוון בשביל אהבתו או שנאתו, משא"כ דין שתולה בסברה והמחשבה נשתנה מחמת אהבתו או שנאתו אפי' בלא כוונת רשע וכו'".

ע"פ הסבר זה, שבעדות שונא כשר משום שמעיד רק על עצם המעשה שראה משא"כ בדין שתולה בסברת נפשו, עולה, שבעדות שמעיד ע"פ מחשבתו והמעשה לא ברור (עדות ע"פ הבנת הלב ואמדת דעת) א"כ גם לעדות יפסל השונא (חשבון זה מובא בשואל ומשיב קמא ח"ג סי' קמז ובתשורת ש"י קמא סו"ס תרלב).

תוספת ביאור בכשרותו של השונא להעיד על שנואו עי' בספר דבר אליהו סי' כו ד"ה ולענ"ד ששונא ואוהב כשרים לעדות משום שאין עד נפסל מדין נוגע אלא כשיש לו הנאת ממון מהעדות ולא חושדים בו שישקר כאשר יש לו הנאה אחרת שאינה הנאת ממון, כגון הנאת אהבה או שנאה. דברים דומים מובאים גם בספר מור ואהלות חו"מ סי' ז דמשום קרוב דעת לחוד ובלא הנאה הנוגעת לגופו או לממונו לא נחשד העד לשקר ורק בהנאת גוף או ממון נחשד מדין נוגע בעדות.

אגב, אביא פה מה שראיתי באחד מהאחרונים (תשובת גברי"י סי' א) שסברת החילוק בין עדות לדין (ביחס לפסול שונא) היא, שבעדות אם ישקר חברו מכיר בשקרו ולכן מתיירא לשקר הלכך כשר השונא להעיד לשנואו, משא"כ בדין שיכול להטות הדין ולומר שכך נוטה הסברה כפי שכלו ולכן פסול דיין שונא לדון את שנואו.

## ביאור כשרות השונא להעיד על שנואו

הבאנו כבר שנפסק להלכה כרבנן ששונא כשר להעיד לשנואו, ודין זה תמוה מאוד. דהרי כבר נפסק בשו"ע חו"מ סי' לד סע' א-ב דהעובר עבירה מהתורה הוי רשע ופסול לעדות מהתורה. והרי פה עבר העד על הלאו של "לא תשנא אחיך בלבבך", ומדוע כשר השונא להעיד.

ואכן יש לומר שמהתורה לא יפסל, דהרי עי"ש ברמ"א סע' ב המביא דינו של רבנו ירוחם שהעובר על לאו שלא לוקים עליו לא יפסל מהתורה, והרי לאו זה הינו לאו שאין בו מעשה שאין לוקים עליו (כמובא ברמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה ה). ואולם ע"פ המובא שם ברמ"א שגם העובר בלאו שלא לוקים עליו נפסל לעדות מדרבנן, א"כ יפסל השונא לעדות לפחות מדרבנן.

לשיטת הרמב"ם עצמו לא קשה זאת שהרי סובר הרמב"ם בהלכות עדות פרק י הלכה ב שרק רשע שעבר עבירה דאורייתא שחייבים עליה מלקות פסול לעדות אך מי שלא לוקה לא פסול אפי' מדרבנן. כן מדייק ג"כ הכסף משנה בהלכה ד ד"ה וכן המלוה מדברי הרמב"ם שרשע שעבר איסור תורה ואינו לוקה אינו פסול אפי' מדרבנן. א"כ

לשיטת הרמב"ם יש לומר שהשונא העובר בלאו ואינו לוקה אינו נפסל לעדות אפי' מדרבנן. ואולם לחולקים על הרמב"ם הסוברים שהעובר איסור תורה שאין בו מלקות נפסל לעדות מדרבנן וכן סובר ג"כ הרמ"א, קשה, איך יכול השונא להעיד על שונאו למרות שעובר על איסור בזה ששונאו ויש לו להיפסל לפחות מדרבנן.

על פניו היה ניתן ליישב את הענין ע"פ המובא בגמ' בערכין טז ע"ב וברמב"ם בהסבר גדר האיסור של "לא תשנא אחיך בלבבך". דהנה עיי"ש בגמ' המבארת שהפסוק מדבר רק אודות שנאה שבלב. כן איתא גם ברמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה ה "כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך וכו' ולא הזהירה התורה אלא על שנאה שבלב אבל המכה את חברו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא".

נראה א"כ מהגמ' ומהרמב"ם שלא זו הינו רק כאשר שונאו בלבו ואולם אם מוציא את שנאתו כלפי חוץ לא עובר על לאו זה.

ובכן, כאשר דנים אנו אודות עד שונא הבא להעיד על שונאו נמצאים אנו במצב שידוע לנו שהעד שונא את הבע"ד. אם יודעים אנו זאת מוכח שלא שמר השונא את שנאתו בלבו בלבד אלא הוציאה החוצה, ובכגון האי אין איסור של "לא תשנא וגו'", כמבואר לעיל. עפ"ז ניתן להבין מדוע ע"פ ההלכה כשר עד שונא להעיד לשונאו ולא נפסל משום שעבר על איסור תורה והוי רשע, שהרי בכגון האי לא עבר על איסור תורה שהרי אין השנאה רק בלבו, וכאשר לא עבר איסור תורה או דרבנן אינו רשע ואין סיבה לפסלו מלהעיד.

ואולם לאחר העיון נראה שלא נוכל לתרץ תירוץ זה.

דהנה, יש לחקור ולהבין, כאשר אכן המצב הוא שלא שמר השונא את השנאה בלבו ונודע לנו שהוא שונאו – איך אכן נודע לנו ששונא הוא את הבעל דין. בפנינו עומדות שתי אפשרויות לכך: א. שסיפר לאחרים ששונא הוא את הבע"ד. ב. שאמר בפירוש לבע"ד בפניו שהוא שונא אותו. פה נבוא ונשלול שתי אפשרויות אלו כהסבר נידון דידן בדרך של ממה נפשך. ונאמר, אם אפשרות א' היא המציאות הניצבת לפנינו, דהיינו שסיפר לאחרים שהוא שונאו, הרי בכגון האי כן עובר הוא על איסור "לא תשנא", וכן מובא בפתחה לספר חפץ חיים בלאוויים, לאו ז, שאם בפניו ידבר שלום ושלא בפניו מבאיש את ריחו בפני אחרים עובר המספר על לאו של לא תשנא. ועי' בבאר מים חיים שם המבאר שלמרות שכבר הובא שכל האיסור נאמר רק אודות שנאה בלב, ואולם כל בסיס איסור שנאה בלב הוא משום שלא ידע חברו איך להשמר ממנו משא"כ כשמוציא שנאתו החוצה. ואולם כאשר מספר לשון הרע שלא בפניו ג"כ לא יוכל חברו להישמר ממנו ולכן גם זה הוא בכלל האיסור של "לא תשנא את אחיך בלבבך". וא"כ אם נאמר כאפשרות א', שנודעה לנו שנאתו ע"י שסיפר לאחרים ולא לשונאו עצמו, א"כ עדיין עובר בלאו זה של "לא תשנא" וממילא פסול לעדות מדרבנן.

ועתה, אם נניח כאפשרות ב', שאמר לשונאו בפניו שהוא שונאו, היה אפשר לומר שכבר אין איסור שהרי אין השנאה רק בלב וכן יוכל חברו כבר להיזהר ממנו. ואולם עדיין לא מבואר איך יוכל השונא להיות כשר לעדות. דהנה, עי' ברמב"ם בספר המצוות



מצוה ל"ת שב ששם כתב "הזהר משנוא קצתנו את קצתנו, והוא אמרו לא תשנא את אחיך בלבבך, ולשון ספרי לא אמרתי אלא שנאה בלב. אמנם כשהראה לו השנאה והודיעו שהוא שונא אותו אינו עובר על זה הלאו אבל על לא תיקום ולא תיטור וכו'". מובא א"כ ברמב"ם שאמנם לא עובר על איסור לא תשנא כאשר מגלה לו שנאתו כלפיו אך עובר על לאו של לא תיקום ולא תיטור. נמצא א"כ שגם כאשר מגלה לו שנאתו בפניו עדיין עובר השונא על לאו וממילא צריך להיות פסול לעדות.

א"כ חוזרת שאלתנו למקומה, מדוע לא יפסל השונא לעדות. דלמרות שלא מצויה השנאה רק בלבבו אך אם נודעה לנו דרך סיפורו לאחרים עדיין עובר על לאו זה ופסול לעדות, ואם סיפר זאת לשנואו בפניו אמנם לא עובר על לאו זה אך עובר על לאו אחר שגם הוא סיבה לפסולו לעדות מדין רשע.

וראיתי בספר חקרי לב יור"ד ח"ד סי' פ המתייחס לשאלה זו ששאלנו, איך ניתן להכשיר שונא לעדות למרות שעבר על לאו של "לא תשנא וגו'", ומשיב שם "אך למ"ש לא קשה, דלאו זה אינו מכירו לעובר עליו אלא הבורא יתברך שמו לעד, דכיון דהתיר התורה לשנאות לרואה דבר ערוה בחברו אף שאינו נאמן, וא"כ הכי נמי אינו פסול, דאימא דבר ערוה חזא ביה". כוונת דבריו היא שאין אנו יכולים לפוסלו משום שנאתו, דדילמא שינאתו היא שנאה המותרת כאשר היא נגד העובר דבר ערוה או דבר איסור שמותר לשנאו.

תשובה נוספת נ"ל לומר ביישוב הענין. דעי' בשו"ע חו"מ סי' לד סע' ד שהכלל בפסולי עדות הוא שיידע העד שהדבר שעשה הוא איסור ובכ"ז עשאו. מהלך זה מגדירו כרשע ועל סמך זה נפסל לעדות. ואולם אם סבר שאין איסור במעשה שעשה לא יפסל לעדות. ביאור הענין הוא שכאשר עובר עבירה בזדון נקרא הוא רשע, ואולם כאשר סבר האדם לתומו שאינו עובר עבירה במעשהו זה ולעיתים אף חושב שעשה מצוה, אינו חשוד כבר עלינו כאדם שאינו ירא אלוקים ואינו מוגדר רשע.

הדוגמא שבשו"ע היא מהגמ' בסנהדרין כו ע"ב שקוברי המת ביו"ט ראשון כשרים לעדות למרות שאסור הדבר, מפני שהם סבורים שזה מותר ועוד שסבורים שעושים מצוה בקבורה זו. כן פוסק גם הרמ"א שם "וה"ה בשאר דבר איסור שנוכל לומר שעברו מכח טעות".

דוגמא נוספת מובאת במרדכי סוף פרק אלו מציאות אודות מלווה שקיבל ספרים כמשכון תמורת הלוואתו ומשתמש באותם ספרים למרות שאסור הדבר משום ריבית, וי"א שם שלא נפסל המלווה לעדות משום שסבור שלא עובר עבירה בכך ועוד שאפי' סבור שעושה מצוה בלימוד בספרים אלו.

עוד דוגמא מובאת בפת"ש שם סק"ט בשם הרע"א שהציבור בזמנו שהתגלחו בתער לא נפסלו לעדות משום שנתפשט מנהג זה בקרב הציבור ולא חשבו שזה אסור.

עפ"ז נ"ל שנוכל לבאר גם את כשרותו של השונא להעיד על שנואו. דבר"כ אדם ששונא לחברו לא מודע לאיסור שעובר עליו ולא סבור שבזמן שינאתו עובר על לאו מהתורה. לדאבון ליבנו מוצאים אנו גם בציבור שומרי מצוות ומקפידים בדבר ה' זו הלכה שישנם הנכשלים באיסור השנאה. נ"ל שאדם ששונא לחברו לא משמע לו חומרת הדבר והאיסור

הנובע מכך ולכן ניתן להבין מדוע יהיה כשר לעדות, דהוי כדין השו"ע דלעיל, שכאשר לא מודע האדם לחומרת מעשיו השליליים אינו נקרא רשע ואינו נפסל לעדות.

### עדות שונא גמור על שנוא

בנידון עדות שונא מובא חידוש גדול במהרש"ל, שאמנם להלכה שונא כשר לעדות ואולם שונא גמור נחשב כנוגע בעדות שהרי מבקש להינקם בשונוא. וז"ל המהרש"ל בשו"ת סי' לג בד"ה הדרך הרביעי "ואף שהלכתא כחכמים דשונא כשר להעיד מ"מ גבי ריקים ופוחזים פשיטא דלא מהמני. ולולי דמסתפינא מרבתי וחברי אמינא דשונא גמור פסול להעיד מדמסקינן ספ"ק דמכות הרוג יציל נרבע יציל, ופרשו התוס' משום שהוא שונא לו. ואף שגבי נרבע סתרו זה הטעם ופרשו בע"א מ"מ גבי הרוג יציל וכו' עומד זה הפרוש על אופנו מפני שהוא שונא לו וכו', וקשה הלא שונא כשר לעדות וכו', דבודאי שונא גמור כהרוג וכדומה לו פסול לעדות ולא פליגי אלא בסתם שונא היינו שלא דיבר עמו ג' ימים כדאיתא התם להדיא במתניתין דשונא כזה פליגי, אבל שונא גמור שהוא לו כאחד מן הרודפים ומבקש להתנקם ממנו אין לך נוגע בעדות גדול מזה, וכל היכא דאיכא למיחש שהוא עושה להנאתו פסלינן וכו' ודברים אלו אינן תלויים אלא בדעת הדיין ועוצם ביתו וכו'".

המהרש"ל מוכיח מהדין של הרוג יציל (מדין עד קרוב או פסול שפוסל את כל העדות ומציל את הרוצח מעונש) ששונא גמור פסול לעדות מדין נוגע בעדות, למרות ששונא רגיל כשר לעדות, וזהו חידושו.

ע"פ דברי המהרש"ל הנ"ל היה נ"ל לתרץ את שאלת התוס' בנידה נ ע"א בד"ה ור"מ על המשנה והגמ' שם. המשנה שם קובעת "ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון" והגמ' מבארת שהכוונה לסומא, שלר"מ פסול לדון למרות שכשר להעיד. ושואלים שם התוס' מדוע לא הביאה הגמ' את הדוגמא המובאת בסנהדרין כז ע"ב של אוהב ושונא שפסולים לדון אף שכשרים להעיד. התוס' משיבים שם על שאלתם שאין דין זה פסוק שהרי לכל העולם כשרים האוהב והשונא אפי' לדון ורק לאוהבם או לשנואם פסולים.

ונראה לומר שע"פ דברי המהרש"ל הנ"ל לא קשה מידי קושיית התוס'. שהרי ישנם לפנינו שני סוגי שונא, השונא הרגיל והשונא הגמור. רק שונא רגיל כשר לעדות משא"כ השונא הגמור שפסול. וא"כ אתי שפיר מדוע לא הביאה הגמ' דוגמא זו בדין של כשר להעיד ופסול לדון, משום שאין זה מוחלט ששונא כשר לעדות, שהרי ישנו שונא שהוא פסול אף לעדות.

לאחר שתירצתי דברי התוס' הנ"ל ע"פ דברי המהרש"ל שמחתי לראות שאכן מובא כעין זה ג"כ בתוך אריכות דברי השואל ומשיב מהדורה רביעאה ח"ג סי' קכ.

יש כבר לציין פה שבעקבות ראיית המהרש"ל מדין הרוג יציל ששונא גמור פסול לעדות, יש להוכיח שהרמ"א פסק להלכה דלא כמהרש"ל. דעי' ברמ"א חו"מ סי' לג סע' טז הפוסק להלכה את דברי המרדכי "קרובי נרצח יכולין להעיד על הרוצח". ועיי' בסמ"ע סקכ"ה המבאר דהטעם במרדכי הוא שאינם נוגעים בעדות. ומוסיף שם שהמרדכי עצמו

מסיים שם שאפי' הנרצח עצמו יכול להעיד כל זמן שהוא חי ואינו טריפה. א"כ משמע שהבין הרמ"א שאפי' שהנרצח או קרוביו הם שונאים גמורים לרוצח בכ"ז כשרים לעדות על הרוצח.

ופה המקום להגדיר – מהו שונא גמור ומהו שונא סתם. ע"פ הנראה מדברי המהרש"ל ומדברי הפוסקים המדברים בדינו נראה ששונא גמור זהו שונא שאינו מסתפק בשנאתו אלא גם רודפו ומבקש להנקם ממנו. כמו"כ צריך שהשנאה היא שנאה אישית מתוך מעשה שעשה לו האחר ולא עקב מעשים כלליים רעים של האחר (ע"פ שו"ת שארית ישראל שיובא להלן בנוגע לנקודה אחרת). הגדרת שונא סתם הינה פשוטה ומובאת כבר במשנה בסנהדרין כז ע"ב שהובאה לעיל "כל שלא דיבר עמו שלשה ימים באיבה".

## דעת הפוסקים בדין המהרש"ל

עי' בזה בחתם סופר חו"מ סי' קסב, וז"ל "הנה לפמ"ש בתש' מהרש"ל סי' לג דשונא גמור כמו אלו פסולים להעיד ומוכיח כן וכו' ועוד יש להוכיח מדפסלו ה' נשים בעדות אשה וכתב רשב"א ספ"ב דגיטין דאין להם שום נגיעה אפ"ה פסולים משום שונא, א"כ ה"נ וכו'".

החת"ס מצדיק דברי המהרש"ל ומביא ראיה לדבריו מהמשנה ביבמות ק"ז ע"א שחמש נשים פסולות להעיד לאשה שמת בעלה וזה מחמת שנאתן כלפיה, א"כ מוכח שלמרות ששונא כשר לעדות אך שונא גמור, כנשים אלו, פסול להעיד לשנאו.

ואולם עי' בספר שארית ישראל חו"מ סי' ה הדוחה את הראיה שהביא החת"ס כסיוע לדברי המהרש"ל מפסולם של חמשת הנשים הצרות לעדות אשה. ודוחה הראיה בשני אופנים:

א"א להוכיח מכך שפסולות חמשת הנשים השונאות לאשה לעדות עגונה, משום ששם הרי מדובר בעדות של פסולי עדות (נשים) אלא שבעדות עגונה הקילו רבנן לקבל גם פסולים מסויימים לעדות, וא"כ בנשים השונאות לאשה לא הקילו רבנן. ואולם אם היה מדובר בכשרים לעדות יתכן שהיו כשרים גם אם הם שונאים גמורים לבע"ד שמעידים עליו.

דווקא שם שאירי בנשים ודעתן קלה חששו שמא ישקרו מחמת שנאה גמורה, משא"כ באנשים.

ועי' בשו"ת תשורת ש"י קמא סי' תרלב המצדיק את דברי המהרש"ל הנ"ל ששונא גמור פסול לעדות, וז"ל שם לאחר שמביא דברי המהרש"ל "וכזה כתבה הרא"ם בתשובה סכ"ד דהנאת נקמה יותר גדולה מכל מיני התאוות החושיות ופסולין להעיד על מי שרוצים להתנקם ממנו". ועי"ש עוד שמצדיק דבריו אודות עדות התלויה בהבנת הלב ובאומדן הדעת.

ועי' בספר באר מים חיים ח"א אבהע"ז סי' יב החולק על דברי המהרש"ל וכתב שאין לחלק בין שונא לשונא גמור שהרי סברת רבנן במשנה היא "שלא נחשדו ישראל על כך" וא"כ גם שונא גמור לא נחשד לשקר בשל שנאתו. ראייתו היא מהפסוק שמביא

רב יהודה שם בגמ' "והוא לא אויב לו" שמכאן לומד ששונא פסול ורבנן משיבים ע"ז שלמרות זאת, דהיינו למרות שאוייב הוא לו, בכ"ז לא נחשדו ישראל על כך וכשר לעדות. פסוק זה הרי מדבר בשונא גמור ובכ"ז אומרים רבנן שהשונא הנ"ל כשר. משמע א"כ שגם שונא גמור כשר לעדות להלכה שנפסקה כרבנן, כדלעיל.

ועי' בשו"ת כנסת יחזקאל חו"מ סי' פט הדוחה את ראייתו של המהרש"ל מדין הרוג יציל, שהרי ע"פ דינם של רבנן שלא נחשדו ישראל לשקר בשביל אהבה או שנאה א"כ לא ישקרו גם בשונא זה. ומה שאומרת הגמ' שהרוג יכול להציל (שממש לומד המהרש"ל שונא גמור פסול ולכן ההרוג פסול ומציל) איירי דווקא להו"א שבגמ' שהעד לא מגיע לבית הדין וא"כ גם לא נחקר העד בפני ב"ד, ולכן יש חשש שישקר בשביל שנאתו הגמורה לרוצח, אך למסקנת הגמ' שם שהעד מעיד בפני ב"ד דווקא ורק אז נפסלת כל העדות (ע"פ תוס' שם במכות ו ע"א ד"ה שמואל), א"כ כאשר יחקר העד בבדיקות וחקירות בבית דין אין חשש שישקר בשביל שנאתו לרוצח.

כמו"כ עי' בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קסג המזכיר דברי המהרש"ל בתשובתו וכותב שזהו הפוך ממה שכתבו כל הפוסקים ופוסק שלא קי"ל כמהרש"ל הנ"ל. כן מובא ג"כ בספר עין יצחק יור"ד סי' א ענף א הדין אודות שוחט שהעידו עליו לפסלו וטען השוחט שהעדים הם שונאים. לאחר שמזכיר שם את דברי המהרש"ל אודות שונא גמור מסיים שאין דינו להלכה והשיגו עליו כל הפוסקים, ומכריע שהעיקר כדבריהם שאף שונא גמור כשר להעיד על שנוא.

ועי' גם בתומים חו"מ שם סי' לג סק"ב המביא דברי המהרש"ל הנ"ל הפוסל שונא גמור לעדות ומאריך התומים מאוד בדבריו שם ודוחה ראייתו של המהרש"ל. כן מובא ג"כ בשו"ת שואל ומשיב מהדורה רביעית ח"ג סי' קכ שאין דברי המהרש"ל מוסכמים.

## לסיכום:

שונא לא יכול לדון אדם השנוא עליו או האהוב עליו.  
ואולם יכול השונא להעיד על שנואו או על אהבו.  
בעדות שמעיד ע"פ מחשבתו ואומדן דעתו פסולים השונא והאהוב להעיד.  
גם שונא גמור (עי' הגדרתו בגוף המאמר) כשר להעיד לשנואו.

## יש בוטה... ולשון חכמים מרפא

...שני מוכיחים הם, א' שמוכיחים לעם ואומרים להם דברים קשים מאד ואינם אומרים להם איך להתנהג ולתקן המעוות. ב' שמורים דרך לעם איך לתקן ולרפאות מה שעיוותו. וזהו 'יש בוטה' יש מוכיחים שבוטים, שמוכיחים על החטאים שעשו, אבל הם 'כמדקרות חרב' שאין להם רפואה. אבל 'לשון חכמים מרפא' שהחכמים אינם אומרים רק מה שנצרך לרפואה בכדי שירפאו כמו שמצינו באבות [בפרקי אבות].

ביאור הגר"א למשלי י"ב י"ח

---

# והשבות אל לבבך

---

ביאורים באגדה ובמוסר

הרה"ג הרב יונתן דוויד שליט"א  
ראש ישיבת פחד יצחק, ירושלים

## בענין לאו דלא תחמוד

[מתוך שיחה לבני הישיבה, נרשם ע"י אחד השומעים והיה למראה עיני מרן שליט"א]

כתב הרמב"ן בפרשת משפטים (שמות כא א) כי פרשה זו היא ביאור בענין לאו דלא תחמוד: "כי אם לא ידע האדם משפט הבית או השדה ושאר הממון, יחשוב שהוא שלו ויחמדהו ויקחהו לעצמו, לפיכך אמר תשים לפניהם, משפטים ישרים ינהיגו אותם ביניהם ולא יחמוד מה שאינו שלהם מן הדין". ובראש עשרת הדברות (שמות כ יב) כתב הרמב"ן: "ומי שלא יחמוד לא יזיק לעולם לחבירו, והנה השלים כל מה שאדם חייב בשל חבירו ואחר כך באר המשפטים בפרט, כי המתחייב לחבירו במשפט מן המשפטים, אם לא יחמוד ולא יתאוה למה שאינו שלו, ישלים מה שעליו".

מבואר מדבריו כי בלאו דלא תחמוד כלול לא רק האיסור לחמוד של חבירו, אלא גם החיוב לשלם מה שמוטל עליו. וזה חידוש. ומונח כאן יסוד גדול.

בפרשת כי תשא אחרי המצוה של עלייה לרגל נאמר עוד פסוק (שמות לד כד): "כי אורישי גויים מפניך והרחבתי את גבלך ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות את פני השם אלקיך שלש פעמים בשנה". הנה בפרשה זו, אשר היא חזרה על מצות ג' רגלים, אחרי שכרת הקב"ה ברית אתם, עם ריצוי מעשה העגל, הוזכרה ההבטחה הזאת של "לא יחמוד איש את ארצך", מה שלא נאמרה בפרשה הקודמת, פרשת משפטים, וזה צריך טעם.

ידועים דברי האבן-עזרא על הלאו דלא תחמוד (שמות כ יד), כי כשם שאין כפרי מתאוה לישא בת מלך, באשר ברור לו שדבר זה מופלג ממנו, ככה כל משכיל צריך לידע כי אין ראוי לו רק מה שחלק לו השם. ובעבור זה המשכיל לא יתאוה ולא יחמוד... ודבר שידע שהשם אסר לו, יותר הוא נשגב בעיניו מבת המלך לכפרי, ע"כ. ועל פי זה נוכל להבין את ההבטחה ש"לא יחמוד איש את ארצך", דמה שהתורה הבטיחה שלא יחמוד, אין זה רק כפשוטו, שהקב"ה יתן בלבם שלא יחמוד, דאם כן הקב"ה יכול לשמור שלא יגנבו, ומה לנו אם הגוי חומד. אלא נראה דמדובר על מעלה מיוחדת שישאל מגיעים אליה כשעולים לרגל, והיא בהשלמת צורת אדם בצלם אלקים - "אתם קרויים אדם". כי בהיותם מגיעים למקום התחלתם, מקום שנעקד יצחק אבינו, אשר משם יסוד העלייה לרגל, ככתוב שם (בראשית כד יד) שם הושרש בנו יסוד תחיית המתים, כמבואר בפרקי דר' אליעזר (פרשה לא) שכשירד יצחק מן העקידה נתקנה ברכת מחיה המתים כי בגזירת אל תשלח ידך אל הנער" נקבע הרצון לחידוש החיים, אחרי שהיה עומד להפסק, כמבואר שם בפרקי דר' אליעזר. והרי עומד אדם אז פנים בפנים עם כביכול כמש"כ

יְרָאָה דומיא דִּינְאָה. ונאמר עוד בקשר להראות פנים "מתי אבוא ואראה פני אלקים". ובאותה שעה שורה עליו מעלה זו דשלימות הצלם, והגוי שמאד רחוק מזה לא יבוא לחמוד את ארצך. ונמצא, שמה שהפסוק מדגיש ולא יחמוד וגו' בעלותך לראות את פני ה"א אינו רק מפני שאז אתה נצרך להבטחה זו אלא שבכח עלי' לרגל אתה זוכה למדרגה זו.

וביותר, כי לפני החטא היה בולט ההבדל דאדם מן הבעל-חי כמו שכתב הרמב"ן בפרשת בראשית שהיו גם בעלי חיים מרגישים יתרון להבדלת האדם והיו יראים מצלם אלקים שבו. ואחרי שנגזרה עליו מיתה, ונתמעט צלם האדם שאז חיבור נשמתו לגופו אינו אלא זמני - אז "נמשל כבהמות נדמו", ואינם יראים ממנו. ולכן כשעולים ישראל לרגל, וחוזרים לשרשם, למקום העקידה, אשר שם נקבע בנו יסוד של תחיית המתים - נמשך ועולה בשעה זו הבטחת "לא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות את פני השם".

ועל דרך זה, בשעת מתן לוחות ראשונות נאמר חרות ממלאך המות, "אני אמרתי אדם אתם ובני עליון כולכם", ורק, שעל ידי עשיית העגל ושכירת לוחות ראשונות חזרה גזירת המיתה ונאמר "אכן כאדם תמותון". וביחד עם זה נתמעטה שוב צורת האדם. לכן הוא שבפרשת משפטים לא הוצרכו להבטחה מיוחדת שלא יחמוד איש את ארצך. כי לפני העגל היתה בולטת מעלתם ואימתם על שאר אומות העולם כאדם על בעל-חי. וכאן כאשר בא בכרית מתן לוחות שניות החזיר להם מצוות שלש רגלים (יעוין רמב"ן שם), אז הבטיחם שבשעת עלייה לרגל, בחזרתם לשרש מקום העקידה, אז יופיע עליהם במיוחד שרש תחיית המתים.

ולא עוד אלא שיש כאן יסוד באמונה בהשגחה עם האדם, שכמו שהמאורעות הבאים על האדם אינם במקרה אלא בהשגחה מאתו ית', כמו כן קניניו של אדם וזווגו וכדומה, הרי הם מיוחדים ושייכים אליו. ועל זה נאמר "לא תחמוד ביתו ואשתו" וגו', כי הם מיוחדים אליו, כמו שמיוחד לאדם גופו ונשמתו, גם קניניו בכלל.

ובגמ' חולין בדף ו. מסופר על חמורו דרפב"י שלא רצה לאכול דבר איסור, בודאי אין מדובר על יחוד אותו חמור, אלא על התפשטות קדושתו ופרישתו דרפב"י גם על קנינו. ובודאי שאם היה רפב"י מקנה חמורו לאחר, כי אז היה שב אותו חמור להיות ככל החמורים. בהמשך הגמ' שם ז: אמרו על רפב"י שמימיו לא בצע על פרוסה שאינה שלו. נראה דגם זה קשור לאותו סיפור על חמורו דרפב"י. והיינו שהיתה לו מעלה זאת שניכרת קדושתו גם על קנינו וחמורו על ידי שלימותו בהכרה שרק המיוחד לו ממש שייך אליו. ולכן לא היה נהנה מסעודה שאינה שלו. ומצאנו שקנינו נקרא "כבודו", כמו שאמר "ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה" (פרשת ויצא), מפני שכבודו הוא התפשטות עצמיות האדם לחוץ. (וכמו כן נראה במה שנאמר בפרשת חוקת "והשקית את העדה ואת בעירם", ופרש"י מכאן שחס הקב"ה על ממונם של ישראל. חידוש זה נאמר במיוחד שם אחרי הקדמת הפרשה "ויבואו כל העדה", ופרש"י עדה השלימה שכבר מתו מתי מדבר ואלו פרשו לחיים).

והם הם דברי הרמב"ן שמי שלא יחמוד ישלם מה שמוטל עליו, לפי שאין סוף ענינו דלא תחמוד בגדר שמירה פן יבוא ויגזול, אלא מעלה חיובית בהכרת שלימות האדם, ויהיה נרתע וישנא להקרב למה שאינו שייך אליו. ואז גם לא יהיה שקט וינוח עד שישלם ויוציא מעליו מה שהוא חייב לאחרים. והכלל, דכל מה שמגיע להיות יותר "אדם" בערך זה הרי ממונו הוא יותר מיוחד אליו, וכל מה שיהיה לאדם יותר הכרה במה היא מעלת צורת אדם, לעומת זה יהיה ממון חבירו יותר מקודש לו. לכן הוה לא תחמוד השלמת צורת אדם בסוף עשרת הדברות. ואמר הרמב"ן שפרשת ואלה המשפטים הוא שישום בפניהם "משפטים ישרים", הוסיף תואר "ישרים", כלומר, משפטים מתקבלים על לבם שכן הוא דינו ששייך לחבירו.

### תרי גוונני חילופין

ואמר הרה"ק רבי בונים מפרשיסחה זצלה"ה: אם היו שואלים אותי כמה תתן שתתחלף עם אברהם אבינו ע"ה, הוא יהיה כמותך ואתה כמותו... לא הייתי נותן אפילו פרוטה, שהרי בין כך ובין כך לא יהיה יתרון להשי"ת כלל, שגם אחרי החילופין ישאר רק אברהם אחד ובונים אחד.

עפ"י "רמתים צופים", תנדב"א רבא פרק י' אות יז

והנה אותו מבחן ממש אך בכון ההפוך -

"מספרים על הגר"י סלנטר ז"ל שכששמע אודות צדקותיו של ר' ליב חסיד שאל לאנשים על טיבו, ואחת משאלותיו היתה: האם קרה פעם אצל ר' ליב חסיד שיכנס אצל חנוני ויציע לו חליפין, שהוא יעמוד במקומו בחנות והחנוני ילך לבית מדרש ללמוד?

ויש לשאול, מהיכן למד הגר"י דבר זה שיהא אדם צריך לבטל מלימודו בכדי שילמד חבירו? אבל דבר זה מפורש בחז"ל שאדם הראשון נדב משנותיו לדוד (ראה זוה"ק בראשית דף קסח). והאם יש לנו מושג מה זה "חיים" של אדם הראשון, וכשנתנם לדוד הלא חסרו לו ואעפ"כ ראה אדם הראשון את עצמו מחויב לכך".

"תורת רבי ישראל מסלנט" עמ' 216

ע"פ הגר"י ליבוביץ ב"חבר מאמרים"



הרב משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ בישיבת "ראשית חכמה" י-ם, מח"ס "מנחת משה"

לע"נ אאדמור"ר הגאון רבי שלו' צבי הכהן שפירא הכ"מ זצ"ל

## אחדות בין אדם לאדם הכרחית לקנין תורה

### חידושו של הגר"א

איתא במס' דרא"ז ובמכילתא: בזמן שבאו ישראל לסיני חנו חניה אחת שנאמר: "ויחן ישראל כנגד ההר". אמר הקב"ה הואיל ששנאו ישראל את המחלוקת "ואהבו את השלום" נעשו חניה אחת, הרי השעה שאתן להם תורתך, [שלא היו ישראל ראויין לקבלת התורה עד אשר יהיה שלום ביניהם, כלי יקר].

והנה במס' אבות פ' קנין התורה איתא במנין מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם "מעמידו על השלום" "אהוב" "אוהב את הבריות".

רקשה הא אין התורה נקנית אלא בשיש כל המ"ח דברים וכד חסר חד מיניהו "עדיין לא השלים מעשה הקנין" וא"כ ממ"נ אם לבני ישראל היה את כל המ"ח דברים למה כתבה תורה רק את המעלה "שאהבו את השלו", דמשמע דדוקא בה תלוי הקנין.

ונראה לבאר דהנה כתיב בס' משלי (לא) "רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה" וביאר הגר"א ז"ל: שהתורה נקנית במ"ח דברים וכל מי שיש לו יותר מדות מאלו המ"ח דברים יש לו תורה יותר "אבל אי אפשר שיהיה לאדם אחד כל המ"ח" ורק שיש לו איזה מהם, ולשני מדות אחרות עד שבין כולם יהיה כל המ"ח, והתורה כולה אינה אלא רק ע"י המ"ח, וזהו שאמר "רבות בנות" שהם "התלמידי חכמים" "עשו חיל" שהם המ"ח [גימטריה מ"ח] "ואת" שהוא כלל התורה כולה [שהיא מאל"ף עד תי"ו] עלית "על כולנה" על ידי כולם, עכ"ד.

ועי' ב"משך חכמה" פ' דברים (ד"ה בהפטרה) שכתב שמעלת חברו מהני לו היינו דוקא כשיש אחדות ואם הפסידו מעלת האחדות כ"א נבדל בפ"ע, עיי"ש באורך.

נמצא לפי"ז "דבמעלת האחדות" יש ב' דינים, א) שהוא מעלה בפ"ע, ואחד מהמ"ח קנינים כדתנן "מעמידו על השלום" "אהוב" "אוהב את הבריות". ב) זו מידה הכוללת כל המ"ח יחד דמעלת חברו עולה גם על עצמו.

אשר לפי"ז מבואר שפיר מ"ט לא כתבה תורה אלא "ויחן" כאיש אחד בלב אחד ששנאו המחלוקת. דמידה זו כולל כל המ"ח דברים.

והנה בזוהר (פ' נשא דף ק"צ) איתא: כל החברים בימיו של רשב"י אהבת נפש ורוח היתה ביניהם, ומשום כך בדורו של רשב"י היו סתרי תורה בגלוי. שהיה ר"ש אומר כל החברים שאינם אוהבים זה את זה עושים "פגם בתורה". עכ"ל.

וצ"ב נהי נמי "דאהבה בין החברים" הוא אחד מקניני תורה וכשהוא חסר נפגם שלמות קנין התורה, אמנם אמאי נאמר פרט זה דוקא על "אהבה בין החברים", הרי כל פרט שחסר ממ"ח דברים שהתורה נקנים "פוגם בקנין בתורה".

אולם למש"כ הגר"א א"ש. דכשחסר באחד ממ"ח דברים. עצם הדבר שבני החבורה אוהבים זה את זה האחד משלים את החסרון של חברו. אבל כשאינם אוהבים זה את זה הרי אין אחד משלים את חברו כמש"כ "המשך חכמה" וחסר בקניני התורה, וממילא "הרי הוא פוגם בתורה".

תא חזי! שהתורה שבשבילה נברא העולם, תלוי ועומדת ביחסים "שבין אדם לאדם".

### תכלית התוכחה — תיקון המעשים

...וזה כל פרי עסק התורה ותכלית הפלפול והחידוד, לעמוד ולשרת בשם ה' להביא אורה לעולם, ללמד פושעים דרכיו וחסאים אליו ישובו. הירצה ה' באלפי דרושים בריבבות פשטים, גם כי טובים ונחמדים, ואחריהם אין מאומה? או החפץ לו במשמיע קול ברבים בתוכחות חיים, גם כי כוונתם לשמים לתשובה, ומעשים הרעים כדקימי קיימי ואין מזיזין אותן ממקומן? ומה תועילו בכל מה שהטריחו עצמו ולא תקנו דבר מכמה מעוותים וארחות עקלקלות.

והלא מה שה' דורש מן האדם, הוא המעשה כי לא המדרש הוא עיקר. וכמה היו במורדי אור שקנו עולמם בשעה אחת ויצאה נשמתם בטרהרה, וכולם לא זכו למעלה זו אלא בשביל המעשה, כמו שידוע בגמרא שלנו, ואין גם א' מהם שזכה לה בשביל פלפול הלכה א' או דרוש אחד... ויפה שעה אחת של תשובה ומעשים טובים להחזיר חטאים למוטב, מכל השעות היוצאות בהשמעת דרושים ודקדוקים שאין נפש החוטא נפעלת מהם לשוב מחטאן ועדיין עומד בו כבראשונה.

"ספר הזכרונות" למהר"ש אבוהב זצ"ל, הל' ת"ת ותוכחה פ"ו

מאמר הבהרה:

”כמוך - לא פחות ולא יותר”

שיחות האדם לאדם

תגובות ומכתבים

---

מתורת המכון

---

חדש וחידוש ב"תורת האדם לאדם"

מכון תורת האדם לאדם  
עידה"ק צפת ת"ו

## "כמוך" – לא פחות ולא יותר

### התנצלות והקדמה

המאמר "כלל גדול מזה" שפירסמנו בקובץ ד' עורר ב"ה הדים ואנו מלאים תקוה שיביא תועלת.

המאמר דן בתהליך איבוד הכבוד העצמי של עם ישראל, ושרשו הנעוץ בתקופת תלמידי רבי עקיבא ערב חורבן בית שני.

המאמר בנוי על יסודות אמיתיים ומטרתו, גם, לרומם את כבודם של הראשונים כמלאכים, תלמידי רבי עקיבא, שלא זכו להיבנות בעולם התורה, לברר מה קרה שם בדיוק וכיצד הגיעו לכך. אולם עיקר מטרתו **הפקת הלקח** מסיפור טרגי זה. העובדה שהיה שם ליקוי חמור מאד לא אנו חידשנו אלא חז"ל הקדושים גילו ברוח קדשם שהתלמידים נענשו במיתה משונה וחמורה ביותר משום שלא נהגו כבוד זה בזה. למה גילו לנו את כל זה? לתועלת! כדי שנפיק לקח, נדון בדבר באורך ובעומק כדי שלא נכשל במה שהם נכשלו. חס ושלום לדון בעצמינו קל וחומר של כסילים "אם התלמידים הללו נכשלו אנו בודאי נכשל".

אלא שמתוך שהמאמר נכתב בלב כואב על המצב של איבוד כבוד ישראל בדורינו אנו, נשתרבבו כמה ביטויים צורמים שלא היו צריכים להשתרבב. והדן אותנו לכף זכות המקום ידינהו לכף זכות ויוציא לאור צדקו.

מודים אנו למבקרים כמו למשבחים ותבוא על כולם ברכת טוב.




---

**מאמר הבהרה במצות ואהבת**  
**בו אנו עוסקים בצד החיובי דוקא**

חלקו השני של המאמר מתפרסם בקובץ זה שלפניכם – "כמוך, לא פחות ולא יותר". **בחלק זה אנו עוסקים בצד החיובי של העניין דוקא.** נברר בעז"ה הדק היטב – לפי מקורותינו הקדושים – את הפירוש של "נוהגים כבוד זה בזה". למה בדיוק מצפה הקב"ה מאתנו ביחסינו עם חברינו. מהי ההשקפה הנכונה שעלינו לסגל ולהתרגל לה כלפי יהודי ולעם ישראל בכלל. איך להסתכל על חוגים אחרים שאינם אנ"ש. ובכלל מהי דעת התורה וההלכה בכל הנושאים הבווערים הללו השכיחים יום יום? והעיקר, איך נקיים הלכה למעשה את המצוה החביבה והמפורסמת כל כך –

### **ואהבת לרעך כמוך, אני ה'.**



#### **הבהרה:**

המאמר שלפנינו דן בהשקפה כללית נכונה כלפי כל יהודי ומציע פריצת דרך חדשה-ישנה בענין, כדי לעורר לבות המעיינים. אך הדברים אמורים כשאין חיכוכים ספציפיים, כמו פגיעות, טענות שכנות, מריבות משפחתיות, קנאה... ומשקעים אחרים. בחיכוכים כאלה יש לטפל בצורה פרטנית ולקרוא מאמרי מוסר מתאימים. הרבה דיו נשפך כבר בנושא, נזכיר לדוגמא שני קונטרסים טובים שנכתבו בזמנינו העוסקים בין השאר גם במפריעים הפרטיים לאהבת ישראל: קונטרס "אהבה ואחווה בישראל" – מאת הרה"ג ר' שמואל דוב אייזנבלט שליט"א, ירושלים תשס"ב [להשיג: 02-5866427].

קונטרס "בר לבב" – מאת הרה"ג ר' יעקב ישראל לוגאסי שליט"א, ירושלים תשס"ג, מהדורה שניה [להשיג: 02-5322641].

**איך נקיים הלכה למעשה  
מצוה חביבה ומפורסמת זאת?**

## פרק א'

**"נוהגים כבוד זה לזה" – מבט הלכתי**

"שלא נהגו כבוד זה לזה" (יבמות סב:). מכלל לאו אתה שומע הן. הדרך הנכונה הוא "נוהגים כבוד זה לזה".

חידוש עצום! הרי הכבוד במהותו שייך תמיד רק מצד הקטן לגדול ממנו והחשוב ממנו, מהיכי תיתי שא' ינהג כבוד בב' וגם ב' ינהג כבוד בא'. ואפילו אם נאמר שמדובר כששניהם שווים, תמוה, מנין החובה לכבד את מי שאינו גדול וחשוב יותר? וא"כ היה לו לומר שלא נהגו כבוד הקטנים בגדולים מהם או כל לשון כיו"ב?

אבל האמת היא שהחידוש הזה, החיוב לנהוג כבוד זה בזה בלי קשר למעמדו של כל אחד ואחד, אנו מוצאים גם בהלכה. דין מפורש בשו"ע יו"ד ח"ג הלכות כבוד רבו ותלמידי חכמים (סי' רמ"ב סעיף ל').

"כל אלו הדברים שאמרנו שצריך לכבד בהם את רבו לא אמרו אלא ברבו מובהק, אבל אם לא למד רוב חכמתו ממנו אינו חייב לכבדו בכל אלו הדברים, אבל עומד מלפניו משיגיע לר' אמותיו וקורע עליו כשם שקורע על כל המתים שהוא מתאבל עליהם אפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד בין קטן בין גדול, עומד מלפניו וקורע עליו".

ובשו"ע יו"ד סי' ש"מ (ס"ח בהלכות קריעה) חוזר המחבר וקובע מסמרות –

**"ואפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד בין קטן בין גדול, קורע עליו".**

ולענין תלמידי חכמים שלומדים יחד ונושאים ונותנים בדברי תורה, מביא הרמ"א שם שתי דעות אם נחשבים כרבו מובהק זה לזה או כרב שאינו מובהק, הביאם הש"ך גם בסי' רמ"ב הנ"ל.

כיון שאנשים הנפגשים תדיר ומדברים זה עם זה לא ימלט שלא ישמעו עכ"פ דבר תורה קטן זה מזה וזה מזה, פירוש מילה אחת, או אפילו אות אחת, יוצא דבר מעניין שכל אחד נחשב להלכה כרבו של השני וכל אחד צריך לכבד את חבירו. לקום מפניו תוך ד' אמות ולקרוע עליו קריעה [ולפי המשנה באבות פ"ו ג' אף לקרותו 'רבי'].

לא נעלם מעינינו שהרמ"א שם בסי' ש"מ (סעיף ח' בא"ד בהג"ה) מיקל למעשה ומסיק שאין חיוב לקרוע אלא על רבו ולא על חבירו שרק האיר עיניו בדבר אחד – וכלשונו:

"וי"א דאין צריכין לקרוע אלא על רבו שלמדו רוב חכמתו, אבל חברים הלומדים זה עם זה או שהאיר עיניו בדבר אחד, אינו אלא חומרא בעלמא והיכא דנהוג נהוג

**תמוה מנין החיוב לכבד "זה את זה"  
הלא כבוד שייך רק מהקטן לגדול?**

והיכא דלא נהוג לא נהוג **ואין מורין כן** (מרדכי הלכות אונן [מועד קטן אמצע סי' תתק"ד] בשם השאילתות והגמ"י בשם ר"מ [מהר"ם מרוטנברג בהל' שמחות שלח]) **ולכן נהגו להקל במדינות אלו**.

ואמנם מחלוקת גדולה יש כאן בין תנאים ואמוראים בגמ' בבא מציעא דף לג. וגם בראשונים, (ועיין היטב במרדכי מו"ק שם וברמ"א הנ"ל) עד ההלכה הפסוקה שלפי הרמ"א רק היכא דנהוג נהוג. אולם בכל זאת רואים אנו מעצם הנידון את העיקרון של כיבוד הדדי לפי דעת תורה. [ואף שאין מנהגינו לקום ולקרוע מצאנו לאחד מחכמי האחרונים שכתב ש"ראוי להחמיר בזה שהוא לכבודה של תורה", הגרי"ח זוננפלד זצ"ל בספר שו"ת "שלמת חיים" מהדורה חדשה סי' של"ג].

ואם תאמר רבו שאני, שהרי הכבוד לחבירו שמדובר כאן הוא משום שלמד תורה ממנו, אבל עדיין לא מצאנו חיוב כיבוד בין אדם לחבירו בעצם, בשניהם שווים ומשום שהוא תלמיד חכם או אפילו רק יהודי פשוט וטוב.

היבט נוסף מצאנו בסוגיא הנ"ל ויש בה כדי להאיר עינינו גם בנקודה זאת. כתב הרמב"ם הלכות אבל פ"ט הלכה י"א ואחריו בשו"ע יו"ד סי' ש"מ סו"ס ז' – "וכבר נהגו ת"ח בכל מקום לקרוע זה על זה טפח **אע"פ שהם שווים ואין אחד מהם מלמד את חבירו**", ע"כ. וכתב הרדב"ז (על הרמב"ם שם) שמקור דין זה מהגמ' ב"מ לג. "אמר עולא תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה וקורעין זה על זה" וכו'. ומפרש הרמב"ם שמדובר אפילו שאין לומדין זה מזה דבר, [בניגוד לפירש"י שם "לפי שהיו יושבין תמיד בביהמ"ד יחד ומקשיין ומפרקיין, וכולם למדים זה מזה"].

ומסכם שם הרדב"ז ארבע חילוקי דין – "רבו מובהק, ורבו שאינו מובהק, וחכם שהוא גדול ממנו, כל הני מדינא [-צריך לקרוע כל אחד כדינו המפורש], אבל תלמידי חכמים השווין ולא למד אחד מחבירו, תלי במנהגא". (ועיי"ש עוד בכס"מ).

כל זה לדעת הרמב"ם והמחבר הנמשך אחריו, אבל הרמ"א הגיה גם כאן (סי' ש"מ סעיף ז') וכתב: "הג"ה, וי"א שאין קורעין על חכם אלא אם כן הוא רבו או שיודעין משמועותיו שחידש דהיינו רבו (הרא"ש והגמ"י בשם הר"מ) **וכן נהגו להקל במדינות אלו**". זאת אומרת שהרמ"א מסיק למעשה גם בשווין ולא למדו זה מזה שאין צריך לקרוע כי אין המנהג כן במדינות אלו. והרי גם לפי הרמב"ם והמחבר יסוד הדבר הוא מנהג ולא דין גמור.

אבל לענינינו לומדים אנו מושג חדש. גם **כשאינם לומדים זה מזה שום דבר והם שווין** שייך ענין הכיבוד בעצם, "מכבדין זה את זה", ולא רק הקטן לגדול כפי שדעת בעל הבית נותן.

יסוד זה אנו מוצאים בדברי חז"ל בכמה מקומות. בתנא דבי אליהו (רבה סוף פרק כ"ח):  
 "...וכך אמר להם הקב"ה לישראל: בני אהובי כלום חסרתי דבר שאבקש מכם? ומה

**גם בפוסקים אנו מוצאים דיון, תמוה לכאורה,  
 בחיוב כיבוד הדדי שבין ת"ח השווין זה לזה**

אני מבקש מכם אלא שתהיו אוהבין זה את זה ותהיו מכבדין זה את זה ותהיו יראים זה מזה" וכו'.

לא רק מכבדין זה את זה אלא אפילו יראים זה מזה, יראת הכבוד!

לכאורה עצם הרעיון אנו מוצאים כבר במשנה מפורשת באבות (פרק ד' משנה ט"ו) אך במילים אחרות: "רבי אלעזר בן שמוע אומר יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, וכבוד חברך כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים".

ובמסכת "חיבוט הקבר" (פ"ד), הובא גם בראשית חכמה בשער היראה (פרק י"ב):

"אמרו, בשעה שאדם נפטר מן העולם לא די שהוא נבהל ממלאך המוות שכולו מלא עינים וחרבו שלופה בידו, אלא שואל לו [-מלאך המוות] כלום עסקת בתורה ובגמילות חסדים והמלכת לקונך שחרית וערבית והמלכת את חבריך בנחת רוח? אם יש בו דברים הללו זורק אותה טיפה לתוך פיו ויוצאת נשמתו בלא צער כמשוך נימא מחלב, ואם אין בו דברים הללו יוצאה נשמתו מגופו כגרירת קוצים מן הצמר".

חידוש גדול! המלכת את חבריך... אולם ההגדרה שלמדנו מתנא דבי אליהו לעיל, אינה רחוקה. מכבדין זה את זה ויראין – יראת הכבוד – זה מזה. [יש מהמפרשים, וביניהם ה"חסד לאברהם" זקנו אל החיד"א ז"ל, המפרשים "המלכת את חבריך" היינו יעצת לו עצה טובה, מלשון 'צמלך בו].

## על כל מועלה מוגיע כבוד

עלינו להבין מהותו של כיבוד זה. ממה נפשך, אם א' מכבד את ב' משמע שב' חשוב ממנו וא"כ למה יצטרך ב' לכבד את א'?

על כרחינו נסיק, שאנו מתקשים בזה לפי המושגים המצומצמים שלנו היום במושג "כבוד". אולם אליבא דאמת, אליבא דעת תורה, חיוב הכיבוד אינו נמדד במעמדו הכללי של האדם ומדרגתו ביחס לשאר בני אדם. אלא כל שיש בו מעלה מסוימת או מידה טובה, מידה מסוימת של ידיעת והבנת התורה או קיום מצוה, ראוי הוא להוקרה על כך ומגיע לו כבוד בעצם מצד כל הנבראים.

"שלשה כתרים הן... כתר תורה" וכו' (אבות פ"ד י"ג). "ואין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו ותמימים ינחלו טוב" (שם פ"ו). "ואל תתאוה לשולחנם של שרים ששולחנך גדול משולחנם וכתרך גדול מכתרם" (שם פ"ו). על תורה, מצוות ומידות טובות מגיע כבוד בעצם וכל החשבונות הצדדיים לא מעלים ולא מורידים כלל.

ואם לתלמיד חכם מגיע כבוד רב, מובן מאליו שליהודי פשוט וטוב הלומד תורה ומקיים מצוות כפי יכולתו ואף מעבר לכך, מגיע לו גם מידה מסוימת של הערכה בלב אע"פ שאין קמים מפניו ואין קורעין עליו בפועל.

**אנו מתקשים בזה לפי ההשגה  
המצומצמת שלנו במושג "כבוד"**



"כשם שאין פרצופיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן דומין זה לזה" (ירושלמי ברכות פ"ט ה"א). א"כ הרי שלכל אחד מישראל מעלה מיוחדת שאין בחבירו. לפיכך "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" (סנהדרין ריש פרק חלק), ולא כמתנת חינם ולפנים משורת הדין אלא כך שורת הדין וכפי הדרש שדרשו שם "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ". [ונכמו שכתוב בסה"ק שיש בכל יהודי נקודה אחת לפחות שבה הוא צדיק גמור. יסוד זה אפשר גם ללמוד מהמציאות היום יומית אם נעיין היטב בהנהגותיהם של האנשים הסובבים אותנו].

אם כן מובן למה מכבדין זה את זה. כל אחד מתייחס לחבירו, בעיקר לחלק המיוחד בו, ומכבדו.

מעתה גם נבין מה שאמרו חז"ל שלעתיד לבוא "כל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו" (ב"ב עה.), ולא אמרו שכל אחד נכוה מחופתו של חבירו הגדול ממנו וכו'. משמע שגם הגדול יש לו ממה להיכוות ולקנאות בהנקודות החזקות אצל מי שקטן ממנו (ועיי"ש ברשב"ם וצ"ע).

נמחיש ונצייר תמונה המתקבלת לפי ההנהגה ההלכתית. ראובן מכבד את שמעון בגלל מעלה מסוימת שיש בו, ושמעון מכבד את ראובן על מעלה אחרת [או אפילו זהה] שיש בו. שניהם נוהגים כבוד זה בזה ומעריכים זה את זה. שניהם יוצאים נשכרים. שניהם מכבדים וגם מכובדים. "איזהו מכובד המכבד" וכו' (אבות פ"ד א').

וכיצד מצטיירת התמונה ההפוכה "אינם נוהגים כבוד זה לזה"?

אמנון מזלזל באבשלום על שאין בו את המעלה שלו [ובנוגע למעלה המיוחדת שיש באבשלום – הוא מעלים עין ומסיחה מדעתו. או לחילופין, מחליט שאין זה מעלה כלל ומבטלה במחי יד. בדרך כלל הוא אפילו לא מבחין במעלותיו של זולתו מאחר והוא שקוע כל כולו בעצמו].

אבשלום מזלזל באמנון על שאין בו את המעלה שלו [ובנוגע למעלה המיוחדת שיש באמנון – הוא מעלים עין ומסיחה מדעתו, או שמחליט שאין זה מעלה כלל ומבטלה בלבו. בדרך כלל הוא אפילו לא שם לב למעלה ההיא מתוך ששקוע כולו בעצמו, ב"אגו" שלו].

סוף דבר, שניהם אינם מכובדים ושניהם יוצאים מזולזלים ומבוויישים. פשוט הדבר שהרבה אחדות ואהבת ישראל לא נראה בסביבתם ובקלות יעברו לשלבים הבאים – שנאה, מריבות וקטטות ואש של מחלוקת שיוצת מכל פגיעה קטנה.

## מילה אחת בתורה

סוד כל הענין טמון במילה אחת בתורה. "ואהבת לרעך כמוך". (ויקרא ט). כמוך – לא פחות ולא יותר. רבות וטובות נכתב במשך הדורות על הכלל הגדול בתורה הזו.

**ראובן מכבד את שמעון בגלל מעלתו המיוחדת**  
**ושמעון את ראובן בגלל מעלתו – ושניהם מרוויחים**

נתמקד כאן באחד ההביטים הפשוטים ביותר בפסוק זה, המלמד מה בדיוק התורה תובעת מאתנו.

הרב דסלר זצ"ל מביא ב"מכתב מאליהו" (ח"ג עמ' 89) שלשה פירושים בפסוק, זה גבוה מזה. נעתיק חלק מדבריו בפירוש הבסיסי ביותר, לדעתו, עפ"י הרמב"ן.

"אין מילת כמוך כפשוטה [שצריך יהודי להתחלק בפועל בכל אשר לו עם הכלל], כי לב האדם לא יוכל לקבל זאת. ועוד הרי דין הוא "חייך קודמין לחיי חבירך". ע"כ פירש שהמצוה היא לבטל את הקנאה מלבו, **שירצה** שתהיינה לחבירו כל הטובות שהוא רוצה עבור עצמו"...

וממשיך הרב דסלר זצ"ל ומבאר עוד שלא נצטוינו כאן "שנרצה שיהיה כל הטוב לחבירינו ולא לנו כי זה מן הנמנע. אלא ביאור המצוה הוא, שכל אדם בטבעו מרגיש "פרטיות", ותמיד הוא מחפש איזה דבר או איזו מעלה, או אפילו נקודה קטנה, אשר יכול לחשוב שבה הוא מצטיין לגבי אחרים. נקודה זו חיונית היא עבורו, ובכל נפשו ילחם שיכירו בה את הצטיינותו. כי הוא רואה בזה את כל עצם התפרטות אנוכיותו. בזה נבדל מאחרים.

אולם התורה הקדושה מגלה שמידה זו היא פחיתות וקנאה, כי מה חסר הוא באמת אם חבירו יש לו מעלה כמותו? רק דמיון, שרוצה להתכבד על חשבון חבירו. לכן צוותה התורה הקדושה שיותר על הצטיינותו, למען אהבת רעהו. אם עשיר הוא, ובזה מוצא את עצמו מורם מעם, מצוותו היא שירצה שיתעשר חבירו כמותו, ויכיר שלא יופחת ערכו האמיתי על ידי זה. אם חכם הוא, ירצה שחבירו יהיה חכם כמותו".

חידוש יש כאן. "כמוך" שכתבה תורה בדוקא היא. והדגשת התורה שרך כמוך **ולא יותר**. כדי שנרד לעומקו של החידוש נקדים הקדמה קצרה.

### "כמוך" ולא יותר

אשרינו שגודלנו וחונכנו על ברכי ספרי המוסר והחסידות המרבים לדבר על מידת הענוה. הורגלנו לקרוא תדיר על מדריגות רמות של נמיכות רוח, בחינות שונות ומגוונות. "ואנכי עפר ואפר". "ונחנו מה". "ואנכי תולעת ולא איש" וכו'. ולא עוד אלא שאנחנו מתפללים כל יום שלשה פעמים "ונפשי כעפר לכל תהיה".

דא עקא שמדריגות רמות אלו אינן שוות לכל נפש ונפש, ובפרט בזמנינו שבקלות מתערבת הענוה עם רגשי נחיתות חולניים, כידוע. חבל שמתוך ההתעסקות בכל זה נעלם מאתנו ההשקפה היהודית-התורנית הבסיסית, היסוד הפשוט.

כמוך! אינך מחויב להחזיק את חברך שהוא יותר ממך! ואינך מחויב להחזיק את עצמך הכי פחות ונחות מכל אחד, אבל שווה בשווה כן! על פי התורה הנך מחויב להחזיק את חברך חשובים כמוך, לא פחות. אסור לך לזלזל ביהודי, להשפילו

---

**אינך מחויב להחזיק את חברך שהוא יותר ממך  
אבל שווה בשווה כן!**

במחשבתך, אלא תן לו מקום להיות גם הוא **כמוך**, כפי שאתה אוהב להרגיש. **יש מקום לשניכם!**

האדם נמשך בטבעו לבטל בעינו מעלותיו של זולתו כדי שיהיה לו בדמיונו עליונות מוחלטת, תחושה מתוקה של "אני ואפסי עוד". אך לא כך דרכה של תורה. אין זה אלא קליפה שפלה של גאווה ותאות התפשטות, כמבואר כל זה בספרים באריכות.

ומה תעשה בכל זאת אם אתה מגלה בחבירך מעלות שאין בך והדבר מדגדג את בני מעיך? במקום לנשל את חבירך ממעלותיו, לבטלם ולזלזל בהם, השאירו כמות שהוא ורק חפש בעצמך מעלות אחרות. ואין כאן בקשת עליונות, כי שניכם חשובים ואהובים. אלא שבכל אחד יש בו ייחוד מה שאין בחבירו ואין לערב בין הערגה הטבועה באדם להיות **ייחודי** לבין הדחף של תחושת **עליונות**. הראשון טהור והשני טמא. [תוספת ביאור והרחבה בפרק ב' קהל עמים].

שניכם חשובים. שניכם שקולים. אתה תשב בגן עדן והוא ישב בגן עדן. יש שם בהחלט מקום לשניכם ויותר. אלא שאתה תיכנס מדלת זה והוא יכנס מדלת אחרת.

ואהבת לרעך **כמוך**. "כמוך", ורק "כמוך". וברוח זו אמר רבי אליעזר "יהי כבוד חבירך חביב עליך **כשליך**" (אבות פ"ב ט"ו). כשליך דוקא.

דוגמא יפה לחישובי "כמוך" אנו מוצאים בגמרא ברכות (דף יז.):

"מרגלא בפומיהו דרבנן דיבנה, אני [- התלמיד חכם] בריה וחברי [- שאינו תלמיד חכם] בריה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי, ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט, שנינו: אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים".

במהרש"א שם מבאר וכותב בתו"ד: "דהכא איירי בלומד בכל יום מעט כפי יכולתו ואח"כ הולך למלאכתו בשדה. ולזה אמר שמא תאמר אני [- הת"ח] מרבה והוא ממעיט ולא יהיה לו שכר כמותי, הא שנינו 'אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיתכוין כו', וזה נמי [- חברי] היה מתכוין באותו מועט".

ברוך שבחר בהם ובמשנתם! חז"ל הקדושים מלמדים אותנו איך להסתכל על יהודים אחרים **שלכאורה** הם פחותי ערך מאתנו. אבל לאחר עריכת החשבון הנכון מגיעים למסקנא של "כמוך". כולם שווים לטובה ולכולם שמור שכר רב בגן עדן מאת הבורא.

**כמוך** – מזה שאתה מצפה מאחרים, לא יותר

מגוון פירושים נאמרו ונכתבו במשך הדורות במילת "כמוך" שנתקשו המפרשים לקרבה אל השכל ואל היכולת האנושית. פירושו של בעל "ספר הברית" זצ"ל בולט בין

**חז"ל הקדושים מלמדים אותנו איך להסתכל על יהודים שלכאורה הם פחותי ערך מאתנו**

הפירושים מפאת פשטותו הגאונית. הפירוש בנוי על שתי יסודות בעיקר:

**א) "כמוך"** אין פירושו מה **שאתה** מטיב לעצמך, אלא הכוונה למה **שאתה מצפה מאחרים** שיעשו לך. כוונת הפסוק לפי"ז: "ואהבת לרעך", תטיב לחבר, "כמוך", כל מה שהיית מצפה שאחרים יעשו עבורך.

מעניין, גם הנצי"ב ז"ל ב"העמק דבר" (ויקרא יט) פירש בקיצור כפירושו של "ספר הברית", ואפילו מצא פירוש זה מרומז בדברי הרמב"ם ביד החזקה הלכות אבל (פרק יד הלכה א) שכתב בזה"ל:

"אע"פ שכל מצוות אלו [ביקור חולים, נישוחם אבלים, טיפול במת וקבורתו, הכנסת כלה ושמחת חתן וכלה וכו'] מדבריהם, הרי הן בכלל 'ואהבת לרעך כמוך', כל הדברים שאתה רוצה **שיעשו אותם לך אחרים** עשה אותן אתה לאחריך בתורה ובמצוות", ע"כ.

הרי מפורש ברמב"ם שפירוש מילת 'כמוך' אינו 'מה שאתה עושה לעצמך עשה לחברך', אלא 'מה שאתה מצפה מאחרים, את זה תעשה לחברך'.

ולענינינו...

---

**"כמוך" – לפי מה שמצפה אדם "לקבל"**  
**מחבירו, כך עליו "לתת"**

לפי פירוש "ספר הברית", "העמק דבר" ואף הרמב"ם, מפורש כאן העקרון שהארכנו בו. הרי אין אדם מעיז לצפות מחבירו שיחשיבו יותר ממנו [אלא אם כן מוסכם שהוא באמת חשוב יותר], א"כ בודאי אינו מחוייב להחשיב את חבירו יותר מעצמו אלא להחזיקו שווה בשווה ולא להתגאות עליו.

וכך מסיים "ספר הברית" על פירוש זה: "...ומנה לא תזוע כי הוא פשטא דקרא ואמת וישר מכל צד בלי דוחק".

### הקשיים – לכאורה – בחישובי "כמוך"

אך זאת לדעת: קל לכתוב ועוד יותר קל לקרוא כל זאת. אולם לקיים הדברים למעשה פחות קל. הנטייה ל"התנפח" ולבטל את הזולת, זאת אומרת הדחף לגאווה, היא מהדחפים החזקים והשורשיים ביותר בנפש האדם. מאז לידתו כמעט, קיים בנפש האדם הנטייה להחזיק את עצמו ל"אלקים" קטן. חשוב מכולם. כל יכול ו... אני ואפסי עוד. אין זה פלא, שהרי נשמתו באמת חלק אלוך ממעל וצלם אלקים ממש, וא"כ יש צדק מסוים במה שמרגיש את עצמו "אליל קטן", אולם הוא שוכח שכל שאר הבריות הם גם אלילים "חשובים" כמותו.

ואם לא די בכך, הרי מבואר בספרים הקדושים שבחטא עץ הדעת התקלקל הענין יותר ויותר. שהרי עיקר התאוה לעץ הדעת היה טמון בדברי הנחש "והייתם כאלוקים יודעי טוב ורע". התאוה להיות **אלקים**. ועל ידי אכילה מעץ הדעת נכנס פגם זה של גאווה אין סופית שהוא השורש לכל המידות הרעות בין אדם לחבירו וגם בין אדם למקום וגם שורש כל התאוות. הכל כמבואר בארוכה בספרים, ולא באנו אלא לרמז מקצת דמקצת לשבר את האוזן באיזה עומק מושרשת הנטייה הנוראה הזאת, ומדוע.

קושי נוסף נעוץ כאן. הרי לא מדובר במהלכי מחשבה ארוכים ומסודרים שהאדם מתרכז בהם, אלא תהליך חשיבה החולפת במוח כהרף עין ממש, כמין הברקה, וכל כולה אינה אלא תוצאה מתחושות ודחפים בנפש. ועוד, שרוב ההרגל משחר ימי הילדות מקנה לאדם מיומנות מדהימה בחישובים של מדידת והערכת ערכו מול זולתו – כשהתוצאות כבר ידועות ומוכרות מראש.

חישובים אלו כוללים:

(א) הערכה עצמית כללית [וגם פרטית] בהדגשת הצד **הטוב**, בעיקר.

(ב) הערכה כללית [וגם פרטית] של הזולת בהדגשת צד **הרע**, בעיקר.

(ג) הצבת המאזנים זה מול זה והשוואתם.

(ד) המסקנה הנכספת – תחושת עליונות והסתכלות על הזולת בבוז.

מדהים איך כל זה עובר במוח באדם – המחשב המשוכלל והמהיר ביותר – כהרף עין. ולא עוד אלא שהמחשב המשוכלל הזה אינו מצריך עריכת החישובים כל פעם מחדש.

**אין אדם מצפה מחבירו שיחשיבו יותר מעצמו**

**א"כ גם הוא אינו מחוייב להחשיב חבירו יותר**

די בפעם אחת בלבד לכל אדם והתוצאות נשמרות אוטומטית בזכרון [לפעמים אפילו ב'תת הכרה] וכל פעם שבאים שוב במגע עם אדם מסוים, נשלפות מיד המסקנות מהזכרון במהירות הבזק ועל סמך המימצאים נקבעות ההשקפה וההתייחסות לאדם זה.

לא קל להשתלט על תהליכי חשיבה אלו, ולפיכך ממליצים ספרי המוסר לעבוד על המידה שהיא בעצם השורש למחשבות הללו, דהיינו מידת הגאווה. במעט השתדלות להגביל המידה ניכרות תוצאות גדולות במחשבות מסוג הנ"ל.

נתון נוסף – לא פחות חשוב – עלינו לקחת בחשבון. חלק גדול מהמחשבות חישובים הנ"ל מפעיל האדם בתור התגוננות דוקא. והם כבר תוצאה מהזלזול שמרגיש כלפיו מצד אנשים אחרים. אדם הנפגש עם זולתו חש מיד, לפחות בתת ההכרה, איך מסתכל הלה עליו 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם'.

ובפרט כשאדם נכנס למקום ציבורי כמו בית הכנסת וכדו' הרי הוא חש כאילו נפשו "מופצץ" בחיצי ביטול והוא מרגיש צורך דחוף להתגונן, לבטל את מבטליו ולזלזל במזלזליו כדי להציל עור נפשו.

כיון שחלק ניכר מחישובי ביטול ועליונות באים רק במטרת התגוננות, לכאורה, הרי יש בהם מידה מסויימת של צדק, לכאורה. וא"כ הענינים שוב מסתבכים איך נדע להבחין כל פעם בין התקפה להגנה? מתי אנחנו התוקפים ומתי דוקא הנתקפים?

אולם מי שמיישם את שיטת ה"כמוך" מרגיל את עצמו בהדרגה לשנות את ההשקפה והגישה ליהודי – כמעט ולא קיימים כלפיו הקשיים שהזכרנו. ובפרט הקושי האחרון – הבחנה בין התגוננות להתקפה – אין לה מקום לפי הגישה הנכונה והתורנית. שהרי גם לשם הגנה לא הותרה ההתקפה והזלזול בכבוד רעהו רק לפתח הערך העצמי שיהיה כולם שווים לטובה, "כמוך". וא"כ הזלזול וביטול מעלותיו של הזולת אין להם מקום כלל והם מחוץ לחק התורה יהיה מה שיהיה ואין צורך בשום "הבחנה" בענין זה.

ובכלל "מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך". מעט חשיבה חיובית בעין טובה, "הרחבת הלב" ונתינת מקום גם לאחרים, דוחה הרבה מן המחשבות החשוכות, החשבונות הרבים מודרכי קנאה, שנאה ו"קטנות הלב" שהיצר עמל למלאות אותנו בהם.

WWW

---

**מי שמיישם את שיטת ה"כמוך" מרגיל את עצמו  
בהדרגה לשנות ההשקפה כלפי כל יהודי**

## ”כמוך” - בעבודת ה’

...והנה לאהוב את חבירו בגשמיות שיהיה חבירו עשיר כמותו וכדומה בשאר דברים הוא ג”כ מלאכה גדולה, ומ”מ אינו צריך כ”כ התאמצות גדול כמו בעניני עבודת השי”ת, כי לאהוב את חבירו להיות עובד ד’ כמותו הוא דבר גדול. ומאד צריך לזה התאמצות גדול וליזהר בזה שלא להעלות שום קנאה בלבו על חבירו, רק לאהוב אותו בכל נפשו ומאודו. וכענין משה רבינו ע”ה שאמר מי יתן והיה כל עם ה’ נביאים וכו’, וזהו ואהבת לרעך כמוך אני ה’, פירוש, אפילו בעניני חלקי אלקות ועבודת השי”ת צריך לאזור כח ולאהוב את חבירו באהבה שלימה בלב שלם... ודו”ק.

**”אהבת שלום” להרה”ק רבי מנחם מנדל מקוסוב זצלה”ה**  
פרשת קדושים (ויקרא י”ט) עה”פ

## איזו דרך שייכת לנשמתו באמת?

...שכל הנשמות יש להן סגנון אחד בעבודת השי”ת לקיים התורה והמצוות בלי שום שינוי. רק בענין המידות והעצות הם מחולקים, שיש צדיק שהנהגות שלו הם בסיגוף גופו, ויש צדיק שאוכל ושותה ואינו מסגף עצמו כלל, והוא ג”כ צדיק גדול וקדוש מאד נעלה כידוע בט”ז אה”ע סי’ כ”ה. וכן בשאר הענינים יש חילוק בין הצדיקים וזה מחמת שהולכים בדרך הישרה ששייך לנשמתו באמת, ע”כ אינו תופס בדרך שאינו מיוחד לו. ואף שמשבח מאד דרך הצדיק בעבודה ויפה בעיניו יותר מדרך שלו אעפ”כ אינו זו ואוחז צדיק דרכו, וזהו הסימן שהוא דרכו האמיתי.

זה פירוש המשנה ‘איזו דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה’, שהדרך שהוא עושה בעצמו ונוח לו ומחזיק בו אעפ”כ ותפארת לו מן האדם היינו שמפאר ומשבח דרך חבירו הצדיק, והבן הדברים כי הוא כלל גדול בעבודת השי”ת שלא לילך בגדולות שאינו בערכו ואפילו בעניני העוה”ז כן”.

**הרה”ק רבי בונים מפרשיסחא זצלה”ה**  
”רמתים צופים” על תדב”א רבא פרק י’ אות י”ז

## פרק ב'

**"קהל עמים"****ישראל, עם מחולק אך לא מפורד**

עם ישראל מצטיין מאז ומתמיד כעם מאוחד ומלוכד היטב. אבל, מראשית ראשיתו מיום היולדו בעצם, כבר היה מחולק בחלוקה ברורה לשתיים עשרה שבטים. אין לזלזל בחלוקה זו. החלוקה מהותית ביותר והיא הודגשה בהיסטוריה וגם בתורה ובנביאים בכל הזדמנות, הודגשה היטב בחיים ואף הונצחה לדורות בהלכות קבועות. והרי סקירה חלקית:

כבר במתן תורה כשקיבלו ישראל את התורה **כאיש אחד בלב אחד** אנו מוצאים: "ויבן מזבח תחת ההר ושתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל" (שמות כד, ד). לכל שבט מצבה בפני עצמה! ולפי דברי חז"ל הרי שעוד ביציאתם ממצרים הושם דגש לשביל נפרד ונבדל בים-סוף לכל שבט לבל יתערבו זה בזה.

ובמשכן, הובלט כל שבט ושבט לעצמו ע"י אבן מיוחד וייחודי בחושן שעל לבו של הכהן הגדול. כבר בחנוכת המשכן הודגשו השבטים ונשיאיהם בנפרד (במדבר ז) וגם 12 מטות שהוכנסו לקודש מיד לאחר מחלוקת קרח ועדתו הדגישו את החלוקה השבטית (שם יז), ולפי מפרשים מסוימים רמזו לכך גם 12 לחמי הפנים שעל השולחן אשר לפני ה'.

המסעות לפי שבטים (שם י) והחנייה לפי שבטים, דבר שהתבטא במיוחד ע"י הדגלים. כל שבט ודגלו המיוחד רק לו בצבעיו המיוחדים לו על פי האבן שלו בחושן (במדבר רבה פ"ב פ"ז). [כיוצא בזה, אבן מצבה מיוחד לכל שבט ושבט כשעברו את הירדן (יהושע ד ה-ח)].

בשני המפקדים שנפקדו ישראל במדבר טרחה התורה ופירטה מספר האנשים שבכל שבט בנפרד ולא הסתפקה בסיכום כללי של העם (במדבר א ושם כה). בשליחות המרגלים נציג לכל שבט ושבט (שם יג). בברכה וקללה בהרי גריזים ועיבל שוב הדגשה על החלוקה השבטית (דברים כז) ... כהנה וכהנה על כל צעד ושעל בא לידי ביטוי חלוקת העם לשבטיו.

חלוקה זו מאת ה' היתה וכחלק מהתכנית והייעוד של עם ישראל. הפילוג אף הונצח לדורות בחלוקת הארץ, כשכל שבט קיבל נחלה מוגדרת לעצמה מלווה באזהרת התורה

---

**החלוקה ליי"ב שבטים מאת ה' היתה  
וכחלק מהתכנית והייעוד של עם ישראל**



לא להעביר קרקע משבט לשבט. בת היורשת נחלה [כבנות צלפחד], נאסר עליה להתחתן לבן שבט אחר כדי שלא תעבור נחלתה לאותו שבט. משמעות כל זאת שכל שבט גר בעל כרחו בתחום בפני עצמו, מה שגרם, בלי ספק, לדפוסי התנהגות ייחודיים וגם לבוש שונה שאפיין כל שבט וייחד אותו משאר השבטים. הרי אפילו בצורת הדיבור ניכרו הבדלים בולטים בין השבטים. ראה לדוגמא בנביא (שופטים יב ו) ששבט אפרים התאפיינו בחוסר יכולתם לבטא את האות "שין" וכשהיו אומרים "שיבולת" נשמעה כ"סיבולת".

כל שבט ונשיאו המיוחד לו, המנהיג ומורה הדרך הבלתי מעורער בחיים הציבוריים ובחיי כל פרט. גם סנהדרין מיוחד לכל שבט (סנהדרין ב., טז: ועוד). ומצוה על כל אחד מהשבט להתדיין רק אצל בית דין של שבטו (שם). ולא זו בלבד אלא שבית דין של כל שבט גוזר גזירות על אותו שבט בלבד כפי הצורך למיגדר מילתא (רמב"ן על הפסוק שופטים ושוטרים, דברים טז יח). והרי כשם שאין פרצופיהן דומין זה לזה כך אין דעותן דומין זה לזה (ירושלמי ברכות פ"ט ה"א) ואם לכל שבט מנהיג בפני עצמו וסנהדרין בפני עצמו בודאי נחלקו גם הדרכים בעבודת ה', וכל שבט עבד את ה' בדרך המיוחדת רק לו ולתכונותיו היחודיות.

ובאמת אנו מוצאים תכונות יחודיות ודרכי עבודה מיוחדים בשבטים מסוימים ומהם נקיש לשאר השבטים שכנראה נשכחו מאתנו תכונותיהם המיוחדות –

**הבהרה!** התכונות המפורטות להלן מציירים רק תמונה חלקית מהשבטים הקדושים. במדרשי חז"ל ישנם עוד, אך הבאנו רק מקצת. המחשנו את התכונות לפי מושגי דורנו כדי להחיות את הדברים בעיני הקוראים דהיום. אין לתקוע יתדות בתיאורים אלו.

**שבט שמעון** – מלמדי תינוקות, ר"מים וראשי ישיבות, הקדשת החיים לחינוך, הרבצת התורה באופן נעלה ו"העמדת תלמידים הרבה"! כמו כן, רבים מהם עסוקים במלאכת הקודש כתיבת סת"ם והפצתם בישראל.

**שבט לוי** – הלויים ובפרט הכהנים שימשו כמשפיעים רוחניים לעם בנוסף לעבודה בבית המקדש ועבודת התפילה ודביקות שבמקום קרבנות, רבנים ומורי הוראה "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

**שבט יהודה** – מלכות ושלטון כדי להשליט את התורה על העם, ראשי קהל וראשי עיר, מנהלים ומנכ"לים, עסקנים נמרצים וכו' המייצגים את הציבור בנאמנות ודואגים לצרכיו.

**שבט יששכר** – ממיתים עצמם באהלה של תורה כל ימיהם בשקט ובהצנע בלי שום "תפקיד" תורני בדרך כלל ובלי טירדות. הגרעין הקשה של לומדי התורה שהכל צריכים להם ולספרים היסודיים שהם מוציאים. ופרנסה? ראה בהמשך.

---

**בודאי נחלקו דרכי השבטים גם בעבודת ה'  
כל שבט בדרך המיוחדת לתכונותיו היחודיות**

**שבת זבולון** – אין צורך להכביר מילים על אנשי עסקים ממולחים אלה. בלעדם – זאת אומרת בלי הכסף שהם מזיילים בנדיבות – לא ירים איש את ידו ואת רגלו בעולם התורה והיהדות בכלל. ובמיוחד אוהבים אנשי זבולון לתמוך באתר באחייהם הת"ח הצנועים משבט יששכר, ולסחור באמונה בכספיהם כדי לחלוק בריווח כשותפים נאמנים. דרך אגב, מסופר בגמרא (פסחים ד.) שהיה להם אהבה מיוחדת לשפת הים ותמיד סיפרו בשבחו.

**שבת גד** – גיבורי חיל, ובעבודת ה' אינם מפחדים מאיש, אינם מחניפים לרשעים. קנאים ולוחמים עבור כל דבר שבקדושה – כשצריכים ללמד לקח לרשע אלים שכולם יראים מפניו, יודעים את הכתובת.

**שבת דן** – דיינים, שוחרי דין וצדק, טוענים רבניים – "דן ידין עמו" וגו'. ובגמ' מסופר (פסחים ד.) על אדם שתמיד תבע לדין תורה, שסימן שמשבט דן הוא.

**שבת נפתלי** – זריזים, רצים כאילות וקלים כנשר לעשות רצון קונם. ראשים וראשונים לכל דבר שבקדושה. הכבוד והשמרנות מהם והלאה. מחדשים חידושים מועילים.

**שבת יוסף** – עובדי ה' בטהרה. צדיקי יסוד עולם. רביים, אדמור"ים ומשגיחים בישיבות הקדושות.

מסתבר שהתפלגות העם לשבטים השפיע לא פחות מפילוג העם בזמנינו לחוגים ולזרמים שונים, ואולי אף יותר! נושמה חוגים מסוימים של היום מוצאם מהתפלגות השבטים ההיסטוריים. בספרי חסידות האריכו בכך ובעיקר דן בכך בעל "תולדות יעקב יוסף" וצ"ל בספריו גם בשם רבו הבעש"ט זצוק"ל].

ולא זו בלבד, אלא שהשבטים נקראו "עמים" ו"גוים". כל שבט כאילו עם בפני עצמו! **"עמים** הר יקראו" (דברים לג יט), וברש"י שם: "עמים של שבטי ישראל". וכן באונקלוס: "שבטיא דישראל". ובנביא יחזקאל (ב ז) "בן אדם, שולח אני אותך אל בני ישראל אל **גוים** המורדים" וגו'. וברש"י שם שהכוונה לשבטים ועיי"ש ברד"ק ועוד. וגם בתהלים (מז י) "נדיבי **עמים** נאספון", עיי"ש במפרשים.

אין זה מליצה בלבד. ריבוי הפעמים שבהם מוזכר עם ישראל בתנ"ך בתור "קהל עמים" או "קהל גוים" [בספר בראשית בלבד שלוש פעמים: "והיית לקהל עמים" (כח ג), "גוי וקהל גוים יהיה ממך" (לה, יא), "ונתתיך לקהל עמים" (מח ד)], מלמדנו שבאמת מדובר באוסף של עמים-שבטים המאוחדים יחד תחת שם אחד [כרית של עמים מאוחדים].

כשבירך יצחק את יעקב בלכתו לפאדן ארם, להתחתן ולהעמיד עם ישראל, אמר לו בין השאר "וא-ל שד-י יברך אותך... והיית לקהל **עמים**". איזה שילוב מעניין! מצד אחד **עמים** מחולקים ושונים זה מזה כפי שעמים שונים אלו מאלו, ובכל זאת **קהל**, קהילה מלוכדת.

## **"קהל עמים" – שילוב מעניין!**

**עמים שונים זה מזה ובכל זאת "קהל" קהילה מלוכדת**

דברים מאירים כותב הנצי"ב ב"העמק דבר" על פסוק זה (בראשית כח ג) וז"ל:  
 "...ועמים הוא שניכרים בשינוי הליכתם לעם בפני עצמו, אע"ג שהמה בממשלה  
 אחת, כלשון הגמ' שבת פו נשים עם בפני עצמן הן. וע' ס' ויקרא כ"א א'. ואמר  
 לו שיהיה זרע יעקב עשרה עמים, היינו דכל שבט יהיה למנהג ועם בפני עצמו  
 אע"ג שהיה להם תורה אחת ומלך אחד, מ"מ היו משונים בהליכות עולם. ורק שבט  
 יהודה ובנימין היו למנהג אחד"...

### תמונה צבעונית מרהיבה

אין שום פגם בריבוי הזרמים והשיטות בעם ישראל. אדרבא כך הית רצון ה' מתחילה  
 ולא שיהיו כולם שווים ודומים זה לזה. כל יחיד והתפקיד המיוחד לו, כל ציבור ודרכו  
 בקודש. – אפילו עד כדי דבר והיפוכו, אלו ואלו דברי אלקים חיים.

משל פשוט המשיל ה"חפץ חיים" ("חפץ חיים על התורה" עמ' רנ"ו, מובא בלשונו  
 להלן עמ' 254 עיי"ש). הדבר דומה לצבא של מלכות. כל חיל מיועד לתפקיד מוגדר  
 וייחודי. חיל רגלים, חיל שריון, חיל צנחנים, חיל הנדסה, חיל רפואה, חיל אויר, חיל  
 הים וכו'. אבוי למדינה שכל מגוייסייה ירצו לשרת כולם רק בחיל אחד... הרי דוקא ע"י  
 ריבוי סוגי החיילות ועבודתם יחד בהתאמה מלאה נבנה צבא חזק ונוצח.

כל חיל נחוץ בצבא וכל שבט זורם ביהדות חיוני לשלימות כלל ישראל. "גמירי דלא  
 כלה שבטא" (בבא בתרא קטו:), אף אחד מהשבטים לא יכלה ח"ו. כולם קיימים לעולמי  
 עד. שהרי עבודת כל שבט ייחודי כ"כ ומה שעושה שבט זה לא יעשה אף שבט במקומו.

יסוד זה מודגש בתורה גם בתופעה מעניינת מאד. 15 פעמים מוזכרים רשימת  
 השבטים בתורה, ובכל פעם בסדר אחר קצת. כמעט אין שני פעמים בתורה בהם  
 מפורטים השבטים בסדר זהה (עיין היטב בטבלה). וכל זה ללמדנו את החשיבות  
 המיוחדת שבכל שבט ושבת וערכו הרב. (ראה דברי רש"י (שמות ו כו) שלפעמים מקדים  
 משה לאהרן ולפעמים אהרן למשה ללמדך ששקולים הם).

כעין רעיון זה אנו מוצאים במדרש רבה (שמות א ו):

"למה אין שמותם של שבטים שוים בכל מקום אלא [פעמים] שזה מקדים לזה וזה  
 מקדים לזה? שלא יאמרו בני גבירות תחילה ובני השפחות אחרונה. ללמדך שלא  
 היו גדולים אלו מאלו".

נושא שינוי הסדר בפירוט השבטים בתורה הוא נושא מעניין וראוי לשימת לב מיוחדת.  
 כדי להמחיש הענין סידרנו טבלה מפורטת המבוססת על טבלה דומה שפירסם הרב  
 מרדכי מנחם רייך שליט"א ב"תורת הדורות" כרך ב'. חן חן על רשותו האדיבה.

**אם כל שבט שונה כל כך מחברו,  
 שונה בכל, איך תשכון האחדות בעם הזה?**

א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	יא	יב	יג	יד	טו	
ויצא בראשית כט לב	וישלח בראשית לח כז	וינש בראשית מו ח	ויחי בראשית מט ג	שמות שמות א ב	במדבר במדבר אה	במדבר במדבר א כ	במדבר במדבר ב ג	נשא במדבר ז יב	בדועלותן במדבר י יד	שלח במדבר יג ד	מנחם במדבר כה	מסעי במדבר לד טז	תבוא דברים כז יב	בירה דברים לג ו	
השבטים	בני יעקב 12	מצרימה	יעקב	ברכת יעקב	מצרים	יודי	שמות הנשיאים	מפקד ראשון	סדר דגלים	בתנוכת המזבח	נטיעה לפי דגלים	מפקד שני	נשיאים בנחלות	הד גויזים והר עיבל משה	
א	ראובן	ראובן	ראובן	ראובן	ראובן	ראובן	יחודה	יחודה	יחודה	יחודה	ראובן	ראובן	יחודה	שמעון	ראובן
ב	שמעון	שמעון	שמעון	שמעון	שמעון	שמעון	יששכר	יששכר	יששכר	שמעון	שמעון	שמעון	לוי	יחודה <sup>5</sup>	לוי
ג	לוי	לוי	לוי	לוי	לוי	לוי	יחודה	גד	זבולון	זבולון	זבולון <sup>2</sup>	יחודה	גד	בנימין	יחודה
ד	יחודה	יחודה	יחודה	יחודה	יחודה	יששכר	יחודה	ראובן	ראובן	ראובן	ראובן	יששכר	דן	יששכר	בנימין
ה	דן	יששכר	יששכר	זבולון	יששכר	זבולון	יששכר	שמעון	שמעון	שמעון	אפרים	יששכר	מנשה	יוסף	אפרים <sup>6</sup>
ו	נפתלי	זבולון	זבולון	יששכר	זבולון	אפרים	זבולון	אפרים	גד <sup>1</sup>	גד	גד <sup>3</sup>	בנימין	זבולון	אפרים	בנימין
ז	גד	יוסף	גד	דן	בנימין	מנשה	אפרים	אפרים	אפרים	אפרים	זבולון	מנשה	זבולון	ראובן	זבולון
ח	אשר	בנימין	אשר	גד	דן	בנימין	מנשה	מנשה	מנשה	מנשה	מנשה	אפרים	יששכר	גד	יששכר
ט	יששכר	דן	יוסף	אשר	נפתלי	דן	בנימין	בנימין	בנימין	בנימין	דן	בנימין	אשר	אשר	גד
י	זבולון	נפתלי	בנימין	נפתלי	גד	אשר	דן	דן	דן	דן	אשר	דן	נפתלי	זבולון	דן
יא	יוסף	גד	דן	יוסף	אשר	גד	אשר	אשר	אשר	אשר	אשר	נפתלי	אשר	דן	נפתלי
יב	בנימין	אשר	נפתלי	בנימין	יוסף	נפתלי	נפתלי	נפתלי	נפתלי	נפתלי	גד	נפתלי		נפתלי	אשר

1. אחרי גד מוזכר בתורה שנסע מחנה הלויים.
2. אחרי זבולון כתוב שנסעו בני גרשון ובני מררי.
3. אחרי גד כתוב שנסעו הקהתים.
4. השבטים גד וראובן נטלו חלקם בעבר הירדן.
5. שבט שמעון לא מוזכר.
6. עי"פ הרמב"ן יוסף כולל אפרים ומנשה המוזכרים בסוף ברכת יוסף, שתמיד שמוזכרים השבטים מנינים הוא שטים עשרה וכאשר מוזכר לוי אז יוסף נמנה אחד וכשאין לוי אז יוסף נמנה שטים, אפרים ומנשה.

כעת מתעוררת שאלה. איה האחדות? אם כל שבט שונה כל כך מחברו, שונה בכל, איך תשכון האחדות בעם הזה?

נראה כי יסוד אחדותו של עם ישראל מרומז בתורה. בחושן (לב לבם של בגדי כהן גדול) ובדגלים, מסמלת התורה את השבטים **בצבעים**. לא לחינם עשתה תורה שימוש בצבעים דוקא כדי לבטא את השוני שבין הפלגים, ולא בסמלים אחרים כמו אותיות וכיו"ב.

הדבר מעורר מחשבה מענינת.

איזה צבע חשוב יותר, צהוב או ירוק?

איזה צבע יפה יותר, אדום או כחול?

## כל שבט משול לצבע מיוחד כי כולם חשובים ואהובים לפני הבורא בשווה

לא מחכמה שאלנו זאת! וכי שייך להעריך צבעים ולשקלם זה מול זה? הרי **אין כאן ענין של יותר ופחות** כמו באותיות ומספרים למשל, אלא כל צבע מיוחד הוא ושונה מהאחרים. אדם אחד יפה בעיניו צבע זה ואחר הוטב בעיניו צבע אחר. ובאותו אדם עצמו לפעמים כך ולפעמים כך. כללו של דבר, כל הצבעים אהובים, כולם ברורים, ואין אנו מוותרים על אחד מהם.

התורה מלמדתנו שכל שבט, כל פלג, משול לצבע מיוחד, ולא שייך להשוות ולשקול מי חשוב ממי כי כולם חשובים כולם אהובים לפני הבורא יתברך המעוניין בכל הצבעים המשתלבים יחד בהרמוניה נפלאה ויוצרים יחד את התמונה הצבעונית המרהיבה והיפה ביותר שבכל הבריאה... עם ישראל!

תופעה מעניינת מתגלה לנו בענין. שמות שבטי ישראל הוזכרו על בגדי כהן הגדול **פעמיים**. פעם על אבני המילואים שבחושן, כל שבט על אבן לעצמה בצבעה הייחודי. ופעם כשהם מרוכזים יחד על אבני השוהם שעל כתפי כהן גדול, ששה מזה וששה מזה. כפילות זו למה?! השאלה מתחדדת כשאנו מעיינים בפרשת בגדי כהונה שבתורה (פרשת תצוה). שם כתוב במפורש ששני סוגי האבנים באו "לזכרון לפני ה'", להזכיר את עם ישראל לטובה לפני ה'. מה טיבו של זכרון כפול זה?

לפי דרכינו נבין היטב. שתי המעלות של עם ישראל הודגשו לזכרון לפני ה'. השוני והייחודיות של כל שבט וכל יהודי – מחד, והחן שבהשתלבות והאחדות של כל הכלל ביחד – מאידך.

במילים פשוטות יותר, מעשיות יותר – למרות השוני הרב שבין השבטים היתה קיימת אחדות נפלאה כי כל פלג ופלג החשיב את דרכו שלו, והחשיב גם את הפלגים האחרים. **לא ביטל אותם בלבם ולא זלזל בהם**. "אני עובד את ה' בדרכי שלי, המיוחד לי לפי שורש נשמתו ולפי קבלותי מרבתי, אולם אני מבין שישנם גם דרכים אחרות ואיני מרגיש צורך לבטל אותם בהבל פיי".

מה יפה ונעימה היתה כנסת ישראל בזמנים שכל אחד ואחד לא ביטל את דרכו ואת מהותו של זולתו, אדרבה ראה כל אחד מעלת חברו והערכה עמוקה שררה בין יחידים ובין ציבורים.

בשבט שמעון מעריכים מאד את הרבנים ומורי ההוראה משבט לוי, ולוי לא פחות מעריך את ראשי הישיבות והר"מים משמעון. שניהם יחד מתפעלים מהשיקול-הדעת והישרות של הדיינים של דן. ושלושת השבטים יחד יוצאים מכליהם מההתמסרות לתורה בצניעות ובהתמדה ובהסתפקות במועט של בני יששכר. אולם תלמידי חכמים המובהקים הללו מיששכר אינם מזלזלים ח"ו בשום ראש ישיבה או ר"מ וכיו"ב, אדרבא מעריכים את תרומתם בחינוך ועיצוב הדור.

---

**מה יפה היתה כנסת ישראל כשכל אחד  
לא ביטל את דרכו של זולתו**

המנהיגים הפרנסים מיהודה מתחשבים ומעריכים כל מילה מעולם התורה והללו מכירים טובה ומלאים תודה להנהגה וראשיה העסקנים. כמו כן מעריצים כולם את אנשי המעשה מנפתלי, ואפילו 'גיבורי המלחמה' והקנאים מגד זוכים למידת הערכה. מקומם הנכבד בכותל המזרח של בני שבט יוסף מובטח. כשכל הפיות פונים אליהם לעצה ותושיה והדרכה.

ומהיכן תתקיים כל הצמחיה הקדושה אם לא על ידי ההערכה העמוקה של זבולון המשקים אותה תדיר. ובאמת כולם מעריכים את נדיבותם ופעולותיהם של הזבולונים התומכים מעל ומעבר ליכולתם. תמונה נהדרת של כיבוד הדדי והערכה!

אבל אם נחזיק את התמונה היפה הזאת הפוכה –

לוי מזלזל בשמעון ורואה בראשי הישיבות שלהם מלמדי דרדקי בסך הכל. ושמעון מבטל במחי יד את הוראותיהם והנהגותיהם של לוי. שניהם יחד לא מייחסים חשיבות יתירה לפסקי דיניהם של דן. שלושת השבטים מפגינים זלזול לשבט יששכר [כל כך הרבה לומדים ולא יוצא מהם שום דבר], ובו בזמן יששכר אינו טומן ידו בצלחת ותוקף את בעלי התפקידים הלוקים בשטחיות יתירה לטעמו ומתמחים בהוצאת פסקים מהשרוול.

הזבולונים רואים בלומדי התורה "בטלנים" שאינם עוסקים ביישוב העולם "משפשי ספסלים", אבל נותנים להם קצת צדקה מתוך רחמנות. והתלמידי חכמים מסתכלים על אנשי זבולון כעל אנשים חומריים שכל חייהם סוגדים לעגל הזהב, "עכברי דשכבי על דינרי", וכשנותנים קצת נותנים רק מתוך הצורך בכבוד.

המנהיגים מיהודה סתם מתנשאים על הציבור ומועלים בכספיהם. גנבים בצוארון לבן. בני נפתלי סתם פזיזים... והרי חדש אסור מן התורה.

גד... מעוררים מהומה על לא מאומה, קנאים קיצוניים חסרי תקנה וגברי אלימי. הצדיקים מיוסף כולם אהובים... אבל איזה ערך יש לכל הצדיקים והגדולים כשאינם הרביים שלי? וכו' וכו'.

הבאנו כל זה בתור דוגמא חלקית ביותר לשתי תמונות הפוכות. הראשונה של עם מלוכד מכובד ושמח, איזהו מכובד המכבד... עם בריא ושלם! השנייה, עם ממורמר ומושפל, כל אחד מזלזל ומזלזל בעצמו. עם כתוש ומפורר כמיטב חזונו של המן "מפוזר ומפורד" וגו'.

שתי התמונות שייכות גם היום בזמנינו. בלי להיכנס לשאלה האם החוגים והפלגים של היום מייצגים את השבטים העתיקים של פעם, או שלפנינו "שבטים" חדשים, חוגים חדשים ודרכים חדשות הנוולדות חדשים לבקרים. בכל אופן הסגנון זהה.

---

**היצר יש לו תוכניות אחרות לכלל ישראל  
והוא מיישם אותן בכשרון רב ובהצלחה**

היצר אינו שוקט על שמריו, ולו יש תכניות לכלל ישראל. בכשרון רב ובהצלחה לא מבוטלת הוא מיישם את תוכניותיו. נמחיש כאן אחת מתוכניות היצר בנושא "אחדות והערכה הדדית בעם ישראל" הנכונה לתקופתינו.

## תכנית של היצר, לדוגמא: "תכנית 5 השלבים"

(תכנית זו אנו למדים מהמציאות העגומה היום יומית)

**שלב א'** – מגבש קבוצה, קטנה או גדולה, ומשרה ביניהם – היצר – אחדות פנימית נדירה ותמימות דעים מתוקה מדבש...

**שלב ב'** – מחליטים כולם כאחד על ענין אחד או שנים ביהדות שהם עיקרי העיקרים ויסודי היסודות [לפעמים מדובר דוקא בענינים שוליים ביותר, לכל הדעות, אך אין הדבר גורע במאומה מערכם לצורך זה].

**שלב ג'** – מחליטים עוד שהם מושלמים בענינים הללו בתכלית השלימות.

**שלב ד'** – מעתה מסתכלים סביבם, בודקים ומוצאים ששאר חלקי העם, על חוגיו וזרמיו, אינם מושלמים כל כך בענינים אלו, ובודאי לא כמותם.

**שלב ה'** מבטלים בלבם את כולם, את כל כלל ישראל בעצם חוץ מהם עצמם. מסתכלים בזולתם כבוז ובזלזול מוחלט, מרגישים התנשאות וגאווה מתוקה בבחינת "אני ואפסי עוד". כל שאר היהודים שאינם בקבוצתם נחשבים בעיניהם ליהודים מסוג ב', הם ג"כ יהודים אך לא לאלה מתכווין ה"פסוק".

עד כאן התכנית

התיאור הוא תיאורטי בעיקרו. כי השלבים א-ב אינם שכיחים הרבה ובמקום זה בדרך כלל ההתגבשות היא סביב צדיק וירא אלקים, גדול בתורה או מקובל שפורש את חסותו, וברוב קדושתו וחכמתו מדריך את הקבוצה במה עליהם להשתלם בייחוד. אולם שלבים ג-ד-ה שבתכניתו של היצר חלים בהחלט גם על קבוצות אלו כפי שעניינם תחזנה מישרים במציאות החיים.

## "זה לעומת זה" – תכניתו של הקב"ה כביכול, 5 שלבים.

(תכנית זו אנו למדים מהתורה מכל המקורות המובאים במאמר זה)

**שלב א'** – מתגבשת קבוצה להתחזק ולעבוד את ה' בשמחה [היצר, כמובן, עמל קשה לסכסך ביניהם ובאמת נדיר שישתוו כולם לדעה אחת].

**שלב ב'** – מחליטים על ענין אחד או כמה ענינים שהם יותר עיקריים ביהדות [על פי מנהיגם וכנ"ל] ועל זה צריך להיזהר ביותר.

**כל שאר היהודים שאינם בקבוצתם  
נחשבים בעיניהם לסוג ב', "גם כן יהודים"**

**שלב ג'** – בחשבון הנפש שעורכים מדי פעם, מגיעים למסקנה שהם רחוקים משלימות בענינים אלו "שלהם" ומקבלים על עצמם להתחזק יותר.

**שלב ד'** – אם לא די בכך הרי כשמסתכלים סביבם אצל יהודים אחרים וחוגים אחרים הם מתמקדים דוקא בשאר כל הענינים העצומים שביהדות – שאינם ברשימה שלהם – ומבחינים איך שכל חוג יש לו נקודות חזקות וכל יהודי משתלם בנושא אחר ויש לו להקב"ה עולם שלם זולתם, תמונה צבעונית יפה ו... דעתם משתפלת עליהם.

**שלב ה'** – ובכל זאת הם מתחזקים ומתנחמים בעובדה שכל יהודי וכל דרך עבודה חשובה בעיניו של הקב"ה. כל אחד והייחודיות שלו. והם הרי מיוחדים קצת בדברים שקבלו עליהם ומקפידים עליהם יותר מהממוצע, וזאת נחמתם בעינים.

### עד כאן התכנית

שלבים א-ב אינם שונים שינוי מהותי אך ההבדלים בשלבים ג-ד-ה בין תכנית זו לתכנית היצר זועקים עד לשמים. ממש דבר והיפוכו. וזה מה שמשנה את כל היחס וההערכה הבין חוגית בישראל מן הקצה לקצה.

W W W

## החוגים / השבטים אבני הבנין של העם

...וכאבנים שבחלום יעקב אבינו, שכל אחת מהן אמרה 'עלי יניח צדיק את ראשו', כך רבות כיום הכיתות ביניהן וכל אחת אומרת: 'עמדי האמת ורק אני המבטאת את צורתו האמיתית של עם ישראל', באופן כזה אין ח"ו תקומה לישראל!

על האבנים לידע שהן חלקים בבנינו של עם ישראל אחד ושלים, ועליהן לשאוף להיצמד זו לזו! כי רק אז מוצדק יהיה קיומן של אבנים נפרדות, כמו שהיו שנים עשר שבטים בישראל והם היו מאוחדים ביניהם על ידי שלימותו יתברך...

על כן, אחי, כך תנהג! אם בחרת לך באיזה דרך שהיא, ואם גם נסכים אתך שרק הנך הצודק ורק אתה הנך שומר מצות כראות, אבל אל נא תבזה בלבך יהודים אחרים שלהם דרך אחרת בעבודת ה'. העלה נא בלבך, אחי, את משה עבד ה' שהתפלל לה' גם בעד אלה שעשו את העגל לכל יכלם ח"ו. זכור נא את אבינו הראשון שהתפלל גם בעד אנשי סדום. ואם ראית באיזו שהיא סיעה בישראל שעושים מעשים אשר לא יעשה, כי אז גם בשפך את זעמך הגלוי עליהם אל נא תיכנע ליצרך הרע להשריש ח"ו שנאה בלבך עליהם. התחזק וחזק בלבך היטב את העיקרון של אהבת כל ישראל, ואז ייטב לך בעולם הזה ובעולם הנצח.

"ספר המידות" (עמ' י'), "על מפלגות ומאבק בין כיתות"

"להרה"ג ר' מרדכי ליכטשטיין זצ"ל, מח"ס "מצות הלבבות"



## צבא ה'

פעם אחת נשאל ה"חפץ חיים" זצ"ל מאיש המוני אחד, **בשביל מה ולמה זקוק העולם לחסידים ומתנגדים**, ואפילו חסידים גופא מסתעפים לכמה וכמה סעיפים, הללו מבכרים את הלימוד על התפילה והללו מתפללים הרבה ולומדים מעט, הללו עוסקים בשירה וזמרה והללו ברקודים עסוקים, ומה היה העולם חסר לו היתה קיימת כת אחת של יהודים וכולם היו מתפללים בנוסח אחד, בהנהגה אחת ובסגנון אחד? ועל זה ענהו הח"ח זצוק"ל במתק שפתיו: עד שאתה שואלני על הכתות בעמנו לך **ושאל את קיסר הרוסי בשביל מה ולמה לו כמה מינים חיילים**, הולכי רגל, רוכבים על סוסים, יורים בתותחים, מעופפים באוירונים וצוללים במים אדירים. וכי מה היה העולם חסר לו היתה קיימת במלחמתו כת אחת של חיילים עם כלי מלחמה מטיפוס אחד, עם שר צבא אחד על כולם?

אלא מכיון שצריכים לצאת למלחמה ולנצח את האויב, זקוקים לתחבולות ודרכים שונים, ויש בזה מה שאין בזה. חיל ההולך רגלי כחו יפה ללחום את אויביו בחרב ובחנית משא"כ הרוכב על סוס קל בכחו להניס את אויביו ולהפיל אימתו עליהם ביותר. והיורים בתותחים ובכלי קרב למרחוק בכחם לנהל את המלחמה על מרחק של כמה פרסאות וחציהם רצים למרחוק, ואפילו כת המנגנים ומצלצלים בתופים מסייעים בהנהגת המלחמה לבל ירך לבב הלוחמים.

כן הדבר במלחמת היצר. כל הכתות של החסידים למיניהם, יחד את המתנגדים, כולם חיילים בגדוד ה' ללחום מלחמת מצוה את היצר, וכל אחד ואחד מסייע לנצח את האויב, זה בתורתו וזה בתפילתו, הללו בשירי זמרה והללו בתקע שופר, ובלבד שיכוונו לבם לאביהם שבשמים. **"חפץ חיים על התורה" פ' ראה עמ' רנ"ז**

## קיימת מה שכתוב בזה?

פעם אחת שאלוהו (את ה"חפץ חיים" זצ"ל) חות דעתו, על דבר החברות השונות של החרדים גופא, לאיזו מהן זכות הקיום ולאיזו אפשר להשתייך ולאיזו אסור להתחבר. וענה, אני יודע רק דבר אחד, כשבאים לעולם הבא לא ישאלו לאיזו חברה היית שייך לפלוני או לפלוני רק יניחו ספר תורה וישאלו "קיימת מה שכתוב בזה?" אם התשובה חיובית יגידו לו ללכת לגן עדן ואם לא יגידו לו לזחול לתוך האש (מתורגם מאידיש).

שם ב"מעשי למלך" עמ' רנ"ז

## פרק ג'

## חשבונות מצרים – היצר המתנגד ל"כמוך"

וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה  
אל ארץ זבת חלב ודבש וגו': (שמות ג, ח)

אנכי ה' אלהיך המעלך מארץ מצרים, הרחב פיך ואמלאהו:  
(תהלים פא, יא)

כדי להבין במקצת את היצר הפועל ביניהו במרץ רב כדי לבלבל האחדות ולבטל את ה"כמוך", נתמקד כאן בניתוח "קליפת מצרים". ניתוח חדש במושג ישן נושן השכיח בספרים הקדושים.

מצרים – מְצַרִים – צר. "צר לי המקום". אין מקום לשנינו. "זה או אני או אתה"!  
ארץ ישראל שהיא ההיפך מארץ מצרים היא "ארץ טובה ורחבה" (שמות ג, ח ובברכת המזון). ההגדרה "רחבה" צריכה ביאור מה היא מוסיפה בדיוק על מעלות הארץ. אם איננה גדולה מה יועיל הרוחב ובפרט תמוה הרי מצרים רחבה בהרבה מארץ ישראל מבחינה גיאוגרפית?

על כרחינו שהמושג "רחבה" כאן הוא מושג רוחני. [כפי המושג "גבוה מכל הארצות" שבחז"ל, שהרי בגשמיות ישנו דוקא בארץ ישראל המקום הכי נמוך בעולם].

ארץ ישראל – בזמנים הטובים – רוחני יותר, קרוב לה', ומשרה תחושה של רחבות, תחושה שיש מקום לכולם, ובשפע. מעולם "לא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים" (אבות פ"ה). הנס היה **שלא אמר אדם**. לא הרגישו הצפיפות ולא הפריע להם. [השווה ללשון המשנה שם בנס שבבית המקדש "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים" שמשמע שהנס היה במציאות, משא"כ בירושלים. הדקדוק מבואר גם בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ד].

כל זה הוא היפך מהות "מצרים", שאפילו כשיש מקום גשמי, יש תחושת צרות. אין מספיק מקום ומרחב מחיה. פלוני חי, מתפרנס ומתכבד על חשבוני. מה שהוא מרויח יחסר לי. ההצלחה שלו הכשלון שלי... בקיצור, הסיסמה היא "או אני או אתה", המביאה מאבקים אין סופיים על מעמד, כסף וכר'.

---

**"מצרים" – צר המקום. אין מקום לכולם. פלוני חי על חשבוני. הצלחה שלו כשלון שלי. או אני או הוא**

יסוד של קליפת מצרים בולט כבר מיד מההתחלה. פרעה הנוכח שבני ישראל מתרבים בקצב מהיר נתקף מיד בחרדה וחושש שאין מקום לשני העמים. או אנחנו או הם! חשש זה הוכח בהמשך כחשש שווא. העם שפרעה כ"כ פחד מריבוי לא מילא אפילו את ארץ ישראל הקטנה בהרבה מארץ מצרים ("לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית השדה" דברים ז כב).

אבל פרעה חושש ופוחד. ומתוך כך מתחיל להתחכם ולטכס עצות, "הבא נתחכמה". **חשבונות של מצרים**. החשבונות-חישובים הללו מביאים אותו לידי עצות מרושעות **שהן הן מביאות בסוף את חורבנו וחורבן עמו** כדרכם של חשבונות מסוג זה. [לפי המשתמע בתורה, אם המצריים לא היו מסתבכים בחשבונות אלה מצרים לא היתה נחרבת, ואכמ"ל בזה].

### חששם של אחי יוסף

מעניין שגם תחילת הקשר של עם ישראל למצרים, הסיבה לתחילת הגלות שם, נעוצה בחשבונות כעין חשבונות מצרים. בדיקות שבדקות ברמה הרבה יותר גבוהה ועדינה כמובן. מכירת יוסף ע"י האחים הקדושים הרי שימשה כסיבה הטבעית להתחלת גלות מצרים. ולמה מכרו את יוסף? התורה מעידה שהכל התחיל ב"ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו", "ויקנאו בו אחיו" (בראשית לו, ד, יא).

הרבה פירושים נאמרו במפרשים, אולם נתמקד כאן בקיצור בפירוש אחד שכתבו מקצת מגדולי המפרשים (ספורנו לו, יח, בקיצור ועוד). פירוש נפלא ביותר הקרוב ביותר לפשט וגם עוזר להוציא לאור את גדולתם ואת קדושתם של האחים הצדיקים הללו.

לפי פירוש זה מדובר באמת בקנאה, וכפשט הפסוק, אבל, קנאה על מה? לא חלילה על תשומת לב של אבא וכיו"ב. קנאה על יוסף שרק הוא יזכה להישאר בנחלת ה' ולהמשיך לטוות את החוט הזהב של האבות הקדושים. רק הוא יזכה להעמיד את העם הנבחר מזרעו!

העיקרון של "מיטתו שלמה" ביעקב, ושכל האחים כולם נשארים תחת כנפי השכינה, היה חידוש גדול. הנהגה זו נתחדשה רק בזרעו של יעקב שהרי באברהם וביצחק נבחר תמיד העידית שבבנים להישאר בצל השכינה והשאר נשלחו ואף גורשו. מזרעו של אברהם גורש ישמעאל ובני קטורה שולחו אחרי שקיבלו מתנות. מזרעו של יצחק נבחר רק יעקב ולא עשו.

האחים הקדושים, בראותם איך שיוסף – שבאמת היה המיוחד ביניהם, כדברי חז"ל – גם פועל וטורח לזכות לעליונות עליהם ע"י הוצאת דיבה וחלומות ואף מצליח לקנות את לבב אביו דבר שהתבטא במיוחד בכתונת הפסים, סמל למלכות (ראה שמואל ב' י"ג י"ח). האחים חששו מאד, ובצדק, שיבוא היום ויגורשו כולם או ישולחו אל ארץ קדם עם מתנות יפות. ורק יוסף לבדו ישאר תחת כנפי השכינה וממנו בלבד יתייסד עם

## האחים הקדושים חששו שיגורשו אל ארץ קדם ורק יוסף ישאר תחת כנפי השכינה

ישראל. ידעו האחים נאמנה שאין זה הצדק. שהרי ידעו שגם הם צדיקים גמורים ואף אם יוסף עולה עליהם בצדקתו עדיין לא מגיע להם להידחות על ידו.

יש להאריך הרבה בפירושו נפלא וגם פשוט זה. הרבה קושיות מיתרצות מאליהן בפרשיות אלו ואור חדש נשפך על מלחמתם הקדושה של האחים הצדיקים קדושי עליון ענקי העולם, שאף שיתפו את הקב"ה בתוכניתם (עפ"י חז"ל) ומעולם לא נתחרטו על עצם המכירה כפי שמעידים פשטות הפסוקים. ביריעה נפרדת נרחיב עוד ברצות ה'.

הנוגע לענינינו, מאבקם של האחים נגד יוסף, שגרם לגלות מצרים, היה מבוסס על היסוד שאין מקום לכולם אצל השי"ת, רק לטובים ביותר. יסוד אמיתי מזמן בריאת העולם, עד אז. יסוד זה השתנה לטובת עם ישראל. החל מבניו של יעקב, בניהם ובני בניהם, עד סוף כל הדורות, אפילו הגרוע ביותר עדיין "יהודי" הוא ונשאר תחת כנפי השכינה. "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד.).

### לב גדול ורחב, היפך "מצרים"

נפלא הדבר שגם ראשית גאולת ישראל ממצרים קשורה להיפך של חשבונות מצרים-צרים.

התורה מספרת על סירובו של משה לגאול את ישראל וחז"ל מסבירים (ילקוט שמעוני שמות רמז קע"ב) שכל זה משום שלא רצה לפגוע באהרן, אחיו הגדול, שכבר היה מנהיגם המוכר והוותיק של ישראל במצרים.

שבעה ימים התנגד משה רבינו – כשהקב"ה מאיים 'אם אין אתה גואלם אין אחר גואלם', – עד שהבטיחו הקב"ה שאהרן אחיו, ברוחב לבו, לא יקפיד כלל ואדרכא הוא אף ישמח בשמחת משה. "וראך ושמח בלבבו" (שמות ד' י"ד). רק אז הסכים משה והתאפשרה הגאולה (חז"ל). היכן אפשר למצוא עוד לב רחב וענק כזה?!

האח הצעיר מגיח פתאום מבחוץ בתור נביא מיוחד ובשליחות מדהימה, וכוכב בסערה את מנהיגותו רבת השנים! ואהרן אינו עורך "חשבונות של מצרים". אינו מתחכם ואפילו אינו מקפיד בלבד... ולא עוד אלא שמח בשמחת והצלחת אחיו. יש הרבה מקום בלב ענק זה. ורחבות. ולכן יש שם גם מקום לשכינה! מכל הלבבות שבעולם מצא חושן המשפט והאורים והתומים דוקא כאן מקום – וכעדות חז"ל.

חישוב מהיר יסכם לנו את "הפסדיו הגדולים" של אהרן הכהן בשל ויתור על חשבונות מצרים.

- ◆ בזכות זה נתאפשרה גאולת עם ישראל מארץ מצרים (כנ"ל).
- ◆ זכה לכהונה גדולה לעמוד ולשרת לפני ולפנים ולאורים ותומים על לבו.
- ◆ גם לנבואה זכה אח"כ שנתייחד אליו הדיבור מאת ה'.

**לטווח ארוך מרוויחים ריווח אמיתי כשמוותרים  
על "חשבונות מצרים" – בניגוד לכל החששות**

♦ אף זכה בדבר גדול שמשא לא זכה בו. זרעו אחריו לדורי דורות יורשים את מורשתו הגדולה ועומדים ומשרתים בקודש עד סוף כל הדורות. עד היום הזה קדושת הכהונה על צאצאיו. מה שלא זכה משה אחריו להוריש גדלותו אפילו לבניו.

ולמה אנו מדגישים את כל זה ועורכים לאהרן הכהן את חשבונותיו? הלקח הנלמד מכאן יש לו ערך מיוחד. היצר של מצרים כוחו רב בהפחדת האדם ובפרט בחששות לטווח ארוך, וכפי שנלמד עוד להלן מסיפורו של ירבעם בן נבט. כאן אנו למדים **שדוקא לטווח ארוך מרוויחים ריווח אמיתי ובודאי שלא מפסידים כשמוותרים על חשבונות מצרים** – חשבונות של חינוך.

\* \* \*

לא רק ארץ ישראל היא ההיפך הגמור מקליפת מצרים, גם שבת קודש ידועה בקדושתה מעל למגבלות זמן ומקום. "נחלה בלי מצרים", כדברי חז"ל (שבת קיח).

בולט הדבר שעם ישראל כבר שמר שבת במצרים בהשתדלותו של משה רבינו ובזכות זה נגאלו. ועוד, המצוה הראשונה שנצטוו בה במרה, עוד לפני מתן תורה היתה השבת. ללמדנו על הקשר ההדוק שבין קדושת שבת להשתחררות מקליפת מצרים.

### **אלוה מצרים – הטאות ירבעם בן נבט**

הנביא אחיה השילוני השלוח מאת ה' בוחר בירבעם בן נבט – צדיק הדור באותה שעה – למלוך על רוב רובו של עם ישראל. הנביא מודיעו שרחבעם בן שלמה גם ימלוך אבל רק על שבט אחד בעיקר (שבטו, שבט יהודה). הנביא מביטיח וחוזר ומביטיח שאם ירבעם ילך בדרכי ה' וישמור מצוותיו אין לו לדאוג כלל על יציבות מלכותו.

"ובניתי לך בית נאמן כאשר בניתי לדוד ונתתי לך את ישראל" וגו'. בהמשך שולח ה' גם את הנביא שמעיה איש האלקים – המנבא לרחבעם – כדי לבסס את מלכות ירבעם (מלכים א יא-יב).

הכל טוב ויפה, ומבטיח כל כך...

אלא שירבעם מתיישב בדעתו ופתאום הוא נלחץ מאד. הוא נזכר ששלש פעמים בשנה עולים כל ישראל לבית המקדש שבירושלים, בירתו ומעוזו של רחבעם ונלפי חז"ל הרי שרחבעם גם יקבל יותר כבוד שם]. מפחד הוא ירבעם שמלכותו תתנגש במלכותו של רחבעם, ודוקא מלכותו שלו, של ירבעם, ירד לטמיון ומי יודע שמא אפילו יהרגו אותו. מה עושים? במוחו הגאוני של ירבעם נרקם תכנית. יש לייצר תחליף לבית המקדש ובמקום שני הכרובים קדשי הקדשים, להעמיד שני עגלי זהב ולהתחיל מסע שכנוע גדול לגמול את העם מבית המקדש ולהרגילים להשתחוות ולהקריב לעגלים. איך משכנעים עם חכם וצדיק – ביניהם הרבה גדולי תורה ויראה – בצעד טיפשי כזה?

**מפחד הוא ירבעם שמלכותו תתנגש במלכותו  
של רחבעם ומלכותו שלו דוקא תרד לטמיון**

בירושלמי (תחילת מס' עבודה זרה) מובא מקצת מדרכי התעמולה המתוחכמים של ירבעם. הוסף לכך גם כפייה בכח ע"י מחסומים קבועים ושומרים ("פרוזדות") שהושיב ירבעם על כל הכבישים המוליכים ירושלימה. (בבלי גיטין פת. ועוד), עד שבסוף הצליח להעביר רוב רובו של העם לעגליו ולהשכיח מהם את בית המקדש מכל וכל יחד עם חגי ישראל.

דבר אחד ברור, שהרבה הסברה ואידיאלוגיה היו חייבים להיות בדבריהם של ירבעם וסוכניו כדי להצליח במסע התעמולה. עוד מתברר מתוך הפסוקים, ועוד יותר מדברי חז"ל בכמה מקומות, שעגלי הזהב של ירבעם היו מבוססים על אידיאלוגיית עגל הזהב שעשו ישראל במדבר באותו דור דעה מיד לאחר מתן תורה.

אין המקום כאן להאריך במהות העגלים האלה ומה ראו על ככה חכימי דיהודאי להידבק בהם ועוד כתחליף לבית המקדש. בעז"ה במאמר מיוחד נקדיש יותר שימת לב לכך וגם ל"חשבונות של חנינם" של ירבעם, תוצאותיהן האימות והמסר החד שהנביא מתכוון להעביר לדורות.

כאן נתמקד רק בשאלה מה לו לירבעם ולעגל?

בעגל המדבר ישנם שתי דעות עיקריות –

א. כל כולו לא היה אלא אמצעי ושליח בין ישראל להשי"ת במקום משה וכפי שמוכיחים פשטות הפסוקים.

ב. אלוה ממש, תחליף לכביכול, ולא אחר מאשר אלהי מצרים.

לפי הדעה השנייה יש לשאול איך הגיעו ישראל לאלהי מצרים? אלא שחז"ל וברש"י שם מדייקים בפסוקים שה"ערב רב" שעלו ממצרים הם הם שעשו את העגל וניצחו על כל המלאכה והם הרי הביאו אתם אידיאלוגיה מצרית ואליליתם שהורגלו בהם מאז ומתמיד.

אולם על ירבעם יש לתמוה מה לו ולאלוה מצרים אחרי מאות שנים שנשתכחה עבודה זרה זו? (ראה במפורשים בספר מלכים ובפרט במלבי"ם שם וצ"ע).

ניתנה ראש ונשובה מצרימה. אחרי שנתחוור לנו כשמלה מהותה של קליפת מצרים וחשבונות של מצרים, נבין – בדרך המחשבה – שעל ידי החשבונות של חנינם ושל הבל שהעלה ירבעם, צר לו המקום מפני רחבעם. תקף אותו פחד שאין מקום לשניהם. אין מקום גם למלכותו וגם למלכות רחבעם, בזמן שהנביא צווח ומכריז יש ויש מקום. הרי שנכנע בכך לקליפת מצרים ובעצם כבר השליט על עצמו אלוה מצרים. מכאן ועד להתדבקות בפועל לרעיון העגל הדרך קצרה.

ברור לנו היום לפי דבריהם המפורשים של נביאי ה' אחיה השילוני ושמעיה איש האלקים שאלמלא נדחק ירבעם לדקדוקי מצרים אלו היה מצליח במלכותו מעל המשוער. ירבעם מלך ישראל היה עומד בעזרה, שבבית המקדש, ליד עמוד ("סטנדר") מגולף מעץ נהדר ביופיו ולידו יושב רחבעם מלך יהודה על כסא מגולף מעץ נדיר ביופיו ושניהם

**ברור שאלמלא נדחק ירבעם ל"חשבונות מצרים"**

**היה שמו נאדר בקודש עד היום**

יחד מנהיגים את העם כל אחד כפי מתת ה' לו וכשרונותיו. שמו של ירבעם היה נאדר בקודש, ברטט של קדושה, עד היום הזה.

אולם "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" (אבות פ"ב ה'), ובשעת מעשה היה הנסיון קשה ביותר לירבעם, ולא עמד בו. אין ספק, כשישב בביתו ותכנן בהתלהבות את מלכותו החדשה, "לשם שמים" לפי דעתו, לא חלם לאיזה סיבוך הוא נכנס.

סיכום קצר ימחיש לנו את ה"רווחים הגדולים" שהפיק ירבעם ע"י התרגיל "המבריק" שהתבסס על חשבונות מצרים.

### חשבון כללי:

- ♦ דורות דורות של פילוג נורא ושנאת חינם בעם – עד החורבן.
- ♦ מלחמות אחים עקובות מדם, מאות אלפי הרוגים וצער אין קץ.
- ♦ הפסיד ובעצם "החריב" את בית המקדש לרוב כלל ישראל [עשרת השבטים] קרוב מאוד לבנייתו.
- ♦ עבודה זרה ברוב עם ישראל בכמויות עצומות במשך מאות שנים (כמעט 200).

### חשבון אישי:

- ♦ ירבעם נכנס להיסטוריה בתור מחטיא הרבים הגדול ביותר ומשמש כסמל ודוגמא בנביאים ובחז"ל ועד היום לרשע הגדול ביותר.
- ♦ לא הספיקו בידו לחזור בתשובה ומת בלי תשובה (ראה אבות פ"ה כא-כב).
- ♦ נטרד מעולם הבא, אין לו חלק לעוה"ב (ריש פרק חלק בסנהדרין) ונמחה מספרו של הקב"ה לנצח.

נורא ואיום! אך דא עקא חשבונותיו של ירבעם – מצרים – שכיחות לדאבונינו עד היום, כמובן לא בסדר גדול כפי שהיה אצל ירבעם, אבל בדקות יותר. בכל מקום שריח של שררה או של כבוד או ריח של כסף נודף שם, קיים חשש שיתגנבו חשבונות מצרים ויקנו תחושה של צר המקום מלהכיל. יהי רצון שלא נתפתה לחשבונות אלה. נזכור את המסקנה המתבקשת מהשוואת "הפסדי" אהרן הכהן מול "רווחי" ירבעם בן נבט, ולא נתחרט לעולם.

## בוהן ידו הימנית

עיקר קליפת מצרים הינה התחושה של צרות, צרות עין. הפחד שכל אחד לוקח ממנו, חי ומצליח על חשבוננו. ברם ההמשך הישיר והטבעי מתחושה זאת היא ה"הבה נתחכמה". טיכוס עצות ועריכת חישובים, "חשבונות של מצרים", שעל פי רוב יותר

**מי שחי בתחושת "רחבות" – היפך "מצרים"**  
**מרגיש שבבריאתו של הקב"ה יש מקום לכולם**

ממה שיש בהם כדי להועיל מקרבים את האדם על פי פחת ר"ל, כפי שנוכחנו בפרק זה.

לעומת זאת מי שחי בתחושת "רחבות" הוא מרגיש שבכריאתו של הקב"ה יש מקום לכולם ואף אחד אינו לוקח מזולתו ולא חי על חשבונו. אדם זה חוסך מנפשו גם את שלב החשבונות – בנוסף על מנוחת הנפש ושמחת החיים – ושעתו ודעתו פנויים לחשבונות יותר נעלים. "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון" (במדבר כא). בואו ונחשב חשבוננו של עולם (ב"ב עה:). חשבוננו של מי שאמר והיה העולם.

רמז נאה בתורה לחשבונות הללו מצאנו בפרשת טהרת המצורע (ויקרא יד). בפרשה שלימה מתואר באריכות סדר טהרת המצורע והקרבת קרבנותיו. וכך כתוב שם בין השאר (פסוק יד וכע"ז בפסוק כה) – "ולקח הכהן מדם האשם ונתן הכהן על תנוך אוזן המטהר הימנית ועל בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית".

בהמשך חוזר הכהן על הסדר הזה אבל הוא מורח על אותם שלושת המקומות, על מקום הדם, מהשמן שהביא המצורע, אלא שבשמן הוא מוסיף עוד "והנותר מן השמן אשר על כף הכהן יתן על ראש המיטהר" וגו'.

פרשה זו סודות עלומים ונפלאים תלויים בה. אך מצוה להתבונן גם בפשטי המקראות ולנסות להבינם לפי מיעוט השגתינו. חז"ל קובעים בכירור בכמה מקומות (ראה גם ברמב"ם סוף הל' טומאת צרעת) שהנגעים באים מחמת דיבור לשון הרע. א"כ מבינים אנו את מתנות הדם והשמן על תנוך האוזן הימנית. האוזן היא המקור לרוב דיבור לשה"ר כידוע. רובם של דיבורי לשה"ר ורכילות מתחילים ב"שמעתי" ומיעוטם ב"ראיתי".

"בוהן רגלו הימנית" גם מובן בפשטות שהרי הרגלים יש להם חלק נכבד בלשון הרע ורכילות. מידת הסקננות שהרגלים משמשות אותה בנאמנות דוחפת את האדם למקורות המפוקפקים של לשה"ר. הרי התורה עצמה מייחסת כאן חשיבות יתר לרגלים – "לא תלך רכיל".

אבל "בוהן ידו הימנית" לא מובן כלל! איזה קשר יש לידים ולאצבעות ללשון הרע? התשובה, חשבונות ופולפולים! דרך המפלפלים והמתעמקים בלימוד לסובב באגודל [ימין] תנועות סיבוביות כידוע. בעל לשה"ר הראוי לשמו משקיע בדרך כלל מחשבה בלשה"ר. מעבד את הנתונים ומפלפל בהם. מסובב הוא באגודל שלו בבוהן ידו הימנית כשהוא מתעמק ומטעים את הכוונות הרעות והנסתרות כביכול שבכל מעשה. [ובפרט אם הדחף לדיבור לשה"ר הוא קנאה או גאווה]. לפיכך גם בוהן ידו צריך כפרה ע"י נתינת דם ושמן.

ומה ענינם של "דם" ו"שמן" כאן במקום אחד?

מתנות הדם רומזות על הריגת היצר הרע, "שחיטת" הרע שבתכונות הללו. השמן, שלפי הדין חייב להינתן על הדם או לפחות על מקום הדם (אם נמחה הדם ראה רמב"ם הל' מחוסרי

**"בוהן ידו הימנית" של המצורע גם משתפת בלשה"ר  
כשהוא מסובב באגודל, מתפלפל ומתעמק בגנאי**



כפרה פ"ה ה"א), מרמז לנו שהתכונות הללו ישמשו לטובה. ירוץ ברגליו לשמוע דבר ה' ולמעשים טובים. יטה אזניו לדברים טובים, מוסר ויראת ה'. ובאגודל שלו הימנית יסובב ויפלפל בסוגיות עמוקות שבש"ס ופוסקים – ובפרט בסוגיות של בין אדם לחבירו! ועדיין איננו מבינים נתינת מותר השמן על הראש, מה טיבו? ובפרט שאין כאן נתינת דם רק שמן בלבד?

נתינת שמן זית על הראש מזכיר לנו מיד ענין משיחה בשמן המשחה שנמשחו בו מלכים וכהנים גדולים. ממחישים לו, להמצורע לשעבר, ומודיעים לו בחגיגות, דע לך שאתה מלך! אתה כהן גדול המשרת בקודש! "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"... מנין הרגש הנחיתות הזאת לשבת ולחפש מומים אצל אחרים ולהתרכז בהם. (רוב דיבורי לשה"ר באים כתוצאה מרגש נחיתות ואכמ"ל). לדגור כזכוב על פצעים מוגלתיים של הסובבים אותך. לך התעסק בגדולות. מלא תפקידך ויעודך בחיים. התעלה מעלה מעלה במעלות הקודש. ממלכת כהנים!

www

---

**אתה מלך, כהן גדול המשרת בקודש!  
מנין רגש הנחיתות להתרכז במומי אחרים?**

## קליפת מצרים — מקום צר

בספרי המקובלים מפורש יוצא בכמה מקומות ענינה של קליפת מצרים, מקום צר ומיצר, דהיינו תחושת צרות, היפך ה"רחבות" שמצד הקדושה. ולדוגמא נצטט:

בכתבי האריז"ל "שער הכוונות" (דרושי הפסח דרוש א):

"...ושם בגרון הוא אחיזת קליפת מצרים שהוא מקום צר כמבואר אצלנו ולא היה אז מאיר מוח הדעת בגופא דז"א אלא בבחינת האחוריים של הלבושים" וכו'.

ובספר "עשרה מאמרות" לרמ"ע מפאנו ז"ל (מאמר 'אם כל חי' ח"ג סכ"ז):  
 "...והמקונן אמר (איכה ב) 'היו צריה' - קליפות מצרים, שהן במיצר הצואר, 'לראש' - קליפות בבל" וכו'.

גם בספרי חסידות מוצאים אנו הד לתחושת צרות ומיצר מכח קליפת מצרים.

בספר "מחשבות חרוץ" (להרב צדוק הכהן זצ"ל, אות ט"ז):

"...עד אחר כך שנשתקעו בקליפת מצרים שכל כח קליפה זו הוא לשקע האדם בעניני עולם הזה עד שישכח וישתקע ממוחו ולבו שום מחשבה לטוב, כמו שאמר פרעה תכבד העבודה וגו'.

אע"פ שראיה אין כאן, זכר יש. הרי כך היא המציאות כשאדם שוקע בתחושת צר ומיצר, אין מקום לכולם, הריהו נלחץ ומתוך פחד ודאגה בודאי אין שעתו ודעתו פנויים לעיסוקים ולענינים נעלים. וכטענת פרעה הנזכר. הלחץ של העבודה כבר ישכיח מהם כל מחשבה אחרת.

מענין להזכיר בהקשר זה דברי ה"באר מים חיים" (פ' בשלח פרק טו):  
 "כי קליפת מצרים נקרא נחש כידוע, וכמו שאיתא בשמות רבה (ג') (ב) וכו'. [ולהלן הוא כותב:] קליפת מצרים הנקרא נחש כמו שאיתא בשמות רבה ובזוה"ק ורא" וכו'.

צורת הנחש של קליפת מצרים מתאר לנו דבר צר וארוך ואולי יש קשר בין הדברים.

## פרק ד'

### מלאכים בלי כנפיים

כשעוסקים במצוות שבין אדם לחבירו חשוב מאד לפתח הסתכלות נכונה על יהודי. זאת אומרת, הערכה נכונה של ערכו הרב וקדושתו של כל יהודי, בנוסף על ראיית והחשבת המעלות שבכל אחד על פי חישובי "כמוך" שלמדנו בפרקים הקודמים. זה נוגע לכ"כ הרבה הלכות ומשנה את כל הגישה שלנו למצוות אלו.

לדוגמא אנחנו לומדים בחז"ל ובספרי מוסר אודות החומרה של לשון הרע, חמור מאד לדבר לשון הרע על יהודי. חז"ל מפליגים מאד ששקול כנגד שלשת העבירות הכי גדולות (ערכין טו:) ובספרים הקדושים עד החפץ חיים מפליגים בחומרה שבעבירה הזאת. לאחרונה נתוספו עוד שני מקורות המדגישים את החומרה שמתייחסים לכך בשמים, מצד אחד האוטיסטים שמפליגים מאד בחומרת לשה"ר בשמים ומצד שני אנשים ה"חוזרים" ממוות קליני. בלי ליכנס לויכוח באמינותן של שני המקורות האלו, מפני שהן רק מאשרות דברים שכבר כתובים ובסך הכל רק ממחישים עד כמה הדברים חמורים.

מצד שני דבר זה לא נכנס לראש, סך הכל מה עשיתי אמרתי כמה מלים על חבר שלי, כשהורגים בן אדם כל אחד יודע שעשה משהוא או כשגונב או אוכל מאכל אסור וכדומה. ובענין לשה"ר כלל לא מובן. מי אני בכלל שקבעתי עליו כך וכך, וגם היה בסתר וכו'. בקיצור המציאות היא שדבר זה לא נכנס לראש וקשה להשתכנע שעשינו כאן דבר הכי גרוע.

דבר זה צריכים קצת להמחיש. אין בדברינו הבאים שום חידושים אלא נסיון לשכנע את עצמינו קצת עד היכן הדברים מגיעים.

קודם כל נראה שאחת הסיבות העיקריות למה אנחנו לא מרגישים שזה חטא גדול, כי יש לנו בעיה בהסתכלות שלנו על יהודי. לא תופסים את עצמת הקדושה האופפת כל יהודי בעצם. לכן אומרים סך הכל דברתי על חברי משה יענקל או שרגא פייבל וכדומה. נראה שברגע שנצליח להתרגל להשקפה אחרת, השקפה נכונה איך להסתכל על יהודי אז נבין יותר שיש כאן בעיה גדולה.

כל יהודי הוא קדוש, לא משנה אם הוא חבר שלך או לא, אתה דברת על קדוש. יושב יהודי בבית הכנסת ומדבר סרה ומבזה ספר קדוש, ח"ו חומש, יסתכלו עליו כמו על משוגע או שירקו אותו מבית המדרש במחאה גדולה. האמת היא שהקדושה של יהודי הוא לא פחות.

---

**לא דיברת על "משה יענקל" חבירך  
אתה דיברת על קדוש, ובזית את הקודש**

נקדים מדברי הזוה"ק, שהוא המקור למה שכתוב בכל הספרים ש"קב"ה ואורייתא וישראל חד". כשרואים בפנים דברי הזוה"ק מבחינים שמדובר ביהודים הכי פשוטים ג"כ, ממש אין בהם כלום סך הכל הם מהולים לא יותר מזה. נביא מדברי הזוה"ק (בפרשת אחרי מות דף עג.) עם קצת הסבר:

תנינן ג' דרגין אינון, יש שלש דרגות, שמתקשרות זה בזה, קוב"ה אורייתא וישראל, והם קשורים ביחד, וכל אחד מג' אלה יש לו שתי דרגות, דרגה על דרגה, סתום וגליא, נסתר וגלוי. קוב"ה, דרגא על דרגא, סתום וגליא, גליא שרואים את מעשי ידיו ונפלאותיו בבריאה ונסתר כל השאר מה שלא רואים, אורייתא ג"כ סתום וגלוי, יש נגלה כידוע ויש נסתר, סוד. ישראל הכי נמי דרגא על דרגא, שנא' מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, יש יעקב ויש ישראל. ישראל הכוונה לצדיקים, ויעקב זה יהודים פשוטים. כל מאן דאתגזר [- נימולן] יש לו חלק בתורה ובקב"ה. בהמשך מסביר הזוה"ק שכל אחד קשור בדרגא שלו, למשל הסתום שבתורה קשור לנסתר של הקב"ה כביכול ולצדיקים שגם הם בבחינת סתום. והגלוי שבתורה קשור לגלוי שבישראל ולגלוי של הקב"ה כביכול.

מבואר בזה"ק שהיהודי הכי פשוט הוא קשור בקשר הזה של אורייתא וקב"ה וישראל. ורואים כמה הקדושה של היהודי.

צדיקים אמרו כשנופל ספר על הרצפה מיד מתכופפים ומרימים ומנשקים אותו וכשנופל יהודי זה לא פחות, צריך להרים אותו ולנשקו כמו ספר. ועל אחת כמה וכמה צריך לזהר לא להפילו.

### יש מלאכים בשמים ויש מלאכים בארץ

היבט מחודש יותר יש במדרש שמות רבה פרשה ט"ו.

"צבאות השמים – מלאכים. (מי הם הצבא של הקב"ה בשמים – המלאכים), שנאמר כל צבא השמים עומדים וכו'. צבאות הארץ – ישראל, שנאמר יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים וכו' דימה הקב"ה את ישראל למלאכים במלאכים נאמר שרפים "עומדים" ממעל לו ובישראל נאמר אתם "נצבים" היום, המלאכים אומרים בכל יום קדוש קדוש וישראל אומרים אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב, המלאכים נקראו אש... וישראל כמו כן", וכו'.

עם ישראל הם מלאכים!

ובסוף, המדרש מוסף שגם בדבר שלכאורה זה גריעותא, אנחנו דומים למלאכים: "המלאכים מתחדשין בכל יום ומקלסין להקב"ה והם חוזרין לנהר אש שיצאו ממנו (נהר דינור) ושוב הקב"ה מחדשן ומחזירן כשם שהיו בראשונה" וכו'. יש מערכת של מיחזור, נכנסים לנהר דינור ונבראים מחדש. "כך ישראל משתקעין בעוונות מיצר הרע

**יהודי פשוט ביותר, שכל מעלתו שהוא מהול,  
גם קשור בקודב"ה, אורייתא וישראל**

שיש בגופן וחוזרין בתשובה, והאלקים בכל שנה סולח לעונותיהם ומחדש לבם ליראתו שנאמר ונתתי לכם לב חדש". בזה שישראל חוטאים וחוזרים בתשובה והקב"ה מוחל לעונותיהם, הם דומים למלאכים שמתים ומתחדשים. ענין של התחדשות. כמו אחר תשובה. וזה מעניין שאפילו בדבר שהוא לכאורה גריעותא, ישראל דומין למלאכים.

עכ"פ מפורש במדרש שעם ישראל הם הצבא של הקב"ה בעולם הזה והם דומים למלאכים שהם הצבא שלמעלה בשמים.

תוספת הסבר והעמקה מצאנו בדבריו המאירים של אחד מגדולי הראשונים רבינו יוסף גיקטילא, בעל "שערי אורה", ב"ספר המשלים" המבאר ע"י משל היחס שבין אדם ומלאך. וישא משלו ויאמר (שם משל ה'):

"למה הצדיק דומה אצל המלאך – לשני פרשים עבדי המלך, אחד מהם עומד לפניו תמיד ומשמשו ולא ראה מלחמה מימיו, ואחד הולך ולוחם מלחמות המלך ונוצח במלחמותיו את אויביו.

פירוש – האדם והמלאך שניהם נבראו לשמש לפני הקב"ה. האחד בפנים והאחד בחוץ. **המלאך משמש בפנים** ואין בו יצר הרע עם מי שיקטרג כל היום כולו, **והאדם משמש בחוץ** ויש בו יצר הרע שמקטרגו כל היום כולו והוא עומד כנגדו במלחמה בזמן שהוא רוצה להחטיאו. אם הוא צדיק ונוצח במלחמה הנה הוא גדול מן המלאך שלא ראה מלחמה לעולם. ועתה אמור במי משניהם המלך משתבח אם בגיבור שנצח המלחמות או באותו שלא ראה עצמו בצער מלחמה מעולם אלא עמד בנחת והשקט לפני המלך. הוי אומר בגיבור שנצח במלחמות הוא משתבח, וזהו שאמר הפסוק (מלכים א כ יא) אל יתהלל חוגר כמפתח".

משל נפלא מאיר עינים. המלאכים אמנם נמצאים בשמים והאדם על הארץ. אך אין בכך כדי לגרוע מחשיבותו. אדרבא, בשפת ימינו היינו מסבירים דברי "ספר המשלים" בפשטות. המלאכים הם בעצם הפקידים היושבים "בפנים" בארמון המלך, במשרד. ובני אדם הם החיילים הנלחמים בחזיתות. אם נצחו במלחמה, חשיבותם עולה על זה של הפקידים, נכשלו, הפקידים יותר חשובים.

העיקרון הזה נכון גם לפי הפשט. כי אסור לנו לשכוח תרגום המילה "מלאך". מילת "מלאך" בכל התנ"ך פירושו "שליח". שליח של ה'. זה מופיע בעשרות מקומות, דוגמא אחת בהפטרה של פרשת תולדות הנביא מתאר (מלאכי ב) את שבט לוי והקדושה שלהם, ובסוף אומר "כי מלאך ה' צבאות הוא". ובמלבי"ם שם ובמפרשים אחרים מבארים שאף שמדובר בן אדם, בכל זאת נקרא מלאך כי הוא שליח ה' ומלאכו.

ולכן ברגע שעם ישראל יש להם תפקיד בעוה"ז, הם שלוחים של הקב"ה, נציגיו, א"כ הם מלאכים ואפשר לקרוא להם מלאכים. לא פחות מהמלאך הכי קדוש בשמים. יש

---

**"מלאך" פירושו שליח. עם ישראל הם**  
**שליחי ה' בארץ כפי שהמלאכים הם בשמים**

להם תפקיד ויש להם שליחות וזה בדיוק פירוש המילה "מלאך". וזה מה שהמדרש כאן מאריך ומסביר.

### תפילה של יהודי לעומת שירת המלאכים

בגמ' חולין דף צא: יש חידוש יותר גדול. "חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת" וכו'. זה דבר חדש, יותר ממלאכי השרת. ומביאה הגמרא שלש סיבות. (א) שאומרים שירה בכל שעה משעות היום והקב"ה מאזין ומקשיב, יהודי לוקח תהלים או מעצמו מחבר מילים, יכול לשורר שירה בכל שעה משעות היממה. פתוח עשרים וארבע שעות. אבל מלאכים אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום, ואמרי לה פעם אחת בשבת, ואמרי לה פעם אחת בחודש ואמרי לה פעם אחת בשנה, בשבוע, ביובל, פעם אחת בעולם, פירוש, פעם אחת בחייו של המלאך. (ב) ישראל מזכירים את השם אחר שתי תיבות, ומלאכים אחרי שלש תיבות. (ג) אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שאומרים ישראל למטה.

יש כאן ג' ענינים שבהם מודגשת החשיבות של עם ישראל שהם חביבין יותר ממלאכי השרת. ושלתן אינן עוסקות אלא בתפילה. נפלא הדבר מה מצאו חז"ל בתפילותיהם של ישראל, ובכלל צריך להסביר למה יותר חשובה התפילה של עם ישראל מהמלאכים הקדושים והטהורים, שירת המלאכים והשרפים. היתכן?  
נבין בעזרת משל נחמד.

היו מלכים גדולים בהסטוריה שהיו מדי פעם מתחפשים ומתלבשים כמו אזרחים ומסתובבים בין האזרחים לשמוע מה יש להם להגיד על מלכותם והנהגתם כדי לדעת מה לעשות. השאלה למה המלכים האלה שיושבים בין השרים והחכמים שלהם שכל הזמן משבחים אותם ובכל ישיבת ממשלה מהללים אותם. למה ראו צורך להסתובב בין האכרים הפשוטים? והטעם הפשוט כי מהאכרים שמעו את האמת. אם יש בעיה באמת הם מספרים כי לא ידעו שהמלך שמה. וא"כ זאת ביקורת אמיתית. ואם שמע שבחים אז הוא נהנה מאד, ויותר ממה שנהנה מהשבח של השרים שלו. כי כל מה שאמרו האכרים זה אמת, לא החניפו כי לא ידעו בכלל שהמלך נמצא, משא"כ השרים, כל העבודה שלהם זה להחניף למלך ולהלל אותו, והם מוכרחים בדבר.

כביכול באפס מה שאפשר להמשיל כלפי הקב"ה, הקב"ה יושב בשמים ויש שם שירת המלאכים הפלא ופלא, אבל בשביל כך הם נבראו והם לא יכולים אחרת. אבל חשוב יותר בעיני הקב"ה לשמוע מילה אחת מהאיכר ממקום ההסתר – כי הקב"ה נמצא כאן בעוה"ז רק בהסתור ויש בחירה. וא"כ כשיהודי פותח את הפה ואומר מילה לטובה על הקב"ה, כשיש לו כ"כ הרבה מניעות, אם הוא מכווין בתוך הסידור במילה אחת או שתים, זה אמת. תפילת היהודי הזה חשובה פי כמה משירת המלאכים.

---

**יהודי הוא מלאך! אמנם בלי כנפיים.  
מי אומר שמלאך צריך דוקא כנפיים?**

## הסתכלות נכונה על יהודי

נחזור למה שהתחלנו – יש לנו כאן השקפה חדשה – יהודי הוא מלאך. אמנם בלי כנפיים מי אומר שמלאך צריך דוקא כנפיים! עכשיו נתאר לעצמנו שמישהו יושב בבית מדרש ומתחיל להתלוצץ ממלאכים קדושים וטהורים. מלאך מיכאל למשל, או מלאך רפאל. הוא מתלוצץ ואומר שיש לו פגם בכנף החמישית והוא שונה משאר הכנפים. בן אדם זה הוא חסר דעת. ויותר מכך אפילו אם מלאך ישב ויתלוצץ ממלאך אחר, הטענה חזקה עליו למה הוא מזלזל במלאך, אע"פ שגם הוא מלאך אבל איך זה מתיר לו להתלוצץ בדבר קדוש?

זו הבעיה שלנו. מכיון שאנחנו חושבים שגם אנחנו יהודים. אבל זה לא נכון. אם אתה מדבר על יהודי אתה מדבר על דבר שקדוש בעצם. על מלאך ה' צבאות. לא משנה שגם אתה מלאך.

עוד סיבה לזלזול שחושבים – ובעיקר חשים – שיש הרבה יהודים. גם זו טעות גדולה. כי רואים הרבה יהודים בבית כנסת ורואים במכולת וברחוב. מקבלים תחושה שלהיות יהודי זה משהו פשוט וסטנדרטי. האמת היא שאנחנו המעט בין העמים ויש מעט יחסית יהודים בעולם. כל יהודי הינו חשוב מאד.

משגיח כשרות פעם סיפר שהוא נסע לטיוואן לענין של כשרות. והסתובב במקום נידח. פתאום רואה שמתקבצים סביבו הטיוואנים ונרחפים. הוא פחד מאד מהם יעשו לו, ושאל את המתורגמן שלו לפשר הדבר. אמר לו אל תדאג, הם באים ומתקבצים רק לראות אותך. הם אף פעם לא ראו יהודי. רצו לראות אחד מעם התנ"ך, מהעם המובחר שמוזכר בתנ"ך. התקבצו ונרחפו סביבו משל היה איזה גדול הדור. זאת ההשקפה האמיתית על יהודי. בושה לומר כך, אך עלינו ללמוד את ההסתכלות הנכונה על יהודי דוקא מהגויים הבערים הללו!

אט אט נתרגל להעריך כל יהודי כערכו האמיתי. אט אט נשנה את השקפתינו על חברינו ושכנינו, היהודים "הפשוטים". ובוד בוד תשתנה גם גישתנו אליהם. בד בבד נגלה את עומקם וחריפותם של כל המצוות שבין אדם לחבירו. עד כמה הן "רציניות" ולמה הן חמורות כל כך בעיני ה' יתברך.

WWW

---

**כשנתרגל להעריך כל יהודי כערכו האמיתי  
נבין ונגלה עומקן של המצוות שבין אדם לחבירו**

### זה הקטן גדול הוא

הבט נא השמימה וספור הכוכבים וגו' כה יהיה זרעך, בשם הבעל שם טוב הקדוש ז"ל, שפירש, דכמו שהכוכבים נראים למטה קטנים, ולמעלה בשמים הם גדולים מאד, כך בני ישראל נראים קטנים למטה בעולם הזה, ובעולם העליון הם גדולים למאד.

בעל שם טוב עה"ת פרשת לך אות כ"ז בשם "בית ישראל"

...ובאמת הדבר פשוט, כי האדם מצד שהוא מסתכל רק למטה בחבירו שהוא מלוכש בחומר גשמי, אין נחשב בעיניו כל כך, ובפרט אם באיזה דבר הוא נגדו, הוא מבטל אותו ברעיוניו, לא כך הקב"ה שהוא יודע בעצם את שורש קדושת נשמת ישראל שהוא גדול ונורא עד למאד, כמו שכתוב בזוה"ק בכמה מקומות ששורש קדושת נשמת ישראל הוא למעלה במקום נורא עד מאד, לכן חשיבותם ואהבתם אצלו הוא ג"כ למאד.

החפץ חיים ב"שמירת הלשון" שער התבונה סוף פרק ו' בהגה



## שיחות האדם לאדם

### שיחות בנושא בין אדם לחבירו שנאמרו במכון "תורת האדם לאדם" עיה"ק צפת

השיחות נמסרות במכון תורת האדם לאדם אחת לשבוע במוצאי שבת בשעה 10 בלילה. חלקו הראשון של השיעור עוסק בהלכה למעשה במצוות שבין אדם לחבירו והחלק השני דן ומתעמק בנושאי מחשבה והשקפה במצוות אלו. ניתן להאזין לשיעורים דרך "קול הלשון" 03-6171001 בזמן מסירת השיעור וגם בכל זמן אחר במאגר השיעורים המוקלטים [עברית, הלכה, 20]. כאן אנו מפרסמים שלש שיחות - וחלק המחשבה בלבד - מתוך המאגר כפי שנאמרו דרך שיחה בלי שינויי סגנון משמעותיים.

#### שיחה א'

### שיחתן של עבדי אבות

התורה מספרת על אליעזר עבד אברהם, איך שחיפש ומצא את הזיווג של יצחק, והתורה חוזרת על כל הסיפור עוד פעם בדבריו של אליעזר. זה דבר שצריך להסביר שהרי יש פרשיות שלמות בתורה שנזכרו רק בפסוק אחד או שנים.

רש"י במקום (כ"ד מ"ב) מביא מחז"ל אמר ר' אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בניס... והרבה גופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה, כמו שבת ועוד, וכאן יש מקום להכניס את כל הסיפור של אליעזר פעמיים, מה בדיוק הוא חשב ולאן הוא הלך וכו'. איך מבינים את זה שהסיפורים של אליעזר הם יותר חשובים לפני ה' יותר מהלכות גמורות בתורה.

יש בזה שני הסברים על פי פשוט. הסבר הראשון, לפי דברי חז"ל בגמ' ברכות ז: "אמר ר' יוחנן משום רשב"י גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה". "לימוד" הכוונה שלומדים הלכות, הרב אומר זה אסור זה מותר. ב"שימוש" התלמיד משמש את הרב ונמצא איתו כל הזמן ורואה איך הוא נוהג ומה שהוא עושה בדיוק. השימוש הרבה יותר חשוב. הוא רואה את כל הפרטים של כל דבר ויודע בדיוק מה הוא עשה ומה לא עשה, ומבין בדיוק את כוונת הרב.

לכן אפשר להסביר, שהסיפורים שבתורה – בעיקר בספר בראשית – הם בגדר שימוש. כשקוראים סיפורים רואים חי את הדבר ומבין כל הענין. זה גדר שימוש, משא"כ בלימוד הלכות לבד. לכן אפשר להבין שהשימוש יותר חשוב.

אבל אפשר להסביר בדרך נוספת, ולהעמיק יותר.

יש הרבה דברים שאי אפשר לעמוד עליהם בלימוד לבד. למשל בבין אדם לחבירו, במידות, אם התורה היתה כותבת כך: "לא תכעס", "לא תתגאה", עשרת דברות של מידות, יש בזה בעיה גדולה שאנחנו לא מבינים בדיוק מה זה ומתי זה גאוה, מתי זה כעס. מה שאצל אדם אחד גאוה אצל השני זה ענוה. ולכן הדרך להבהיר את הכללים זה רק ע"י סיפור, שע"י סיפור הוא רואה את כל הפרטים, שהיה כך וכך, ובכל זאת הוא לא כעס, או לא התגאה.

אז דבר בבין אדם למקום, היסודות של האמונה, התפילה יראת שמים, את ה' אלהיך תירא, לומדים מסיפורים. בהקדמתו ל"העמק דבר" מאריך הנצי"ב שענין של ספר בראשית הוא בבחינת "דרך ארץ קדמה לתורה". אנחנו יודעים מרבנו חיים ויטל ז"ל בשערי קדושה (ח"א שער ב') שהמידות הם יותר חשובות מהתורה עצמה, הם היסוד. צריך קודם להיות "אדם" ואח"כ להיות "יהודי". הוא מאריך בזה גם עפ"י קבלה. אבל עכ"פ אם אנחנו לומדים את המידות והדרך-ארץ מספר בראשית זה לא פלא למה זה כ"כ חשוב. ברגע שהמידות הם היסוד, וגם של בין אדם למקום, אמונה תפילה וכו', הם היסודות של היהדות ושל כל התורה. וכל זה אנחנו לומדים מהפרשיות של ספר בראשית בפרט שכולו בנוי על יסוד זה. מכל פרשה ופרשה ואפילו מכמה פסוקים אפשר להוציא לימוד. חלק בולטים לעין וחלק צריך להתבונן. כמו שאנחנו נביא דוגמאות בהמשך. לפיכך "יפה שיחתן של עבדי אבות... מתורתן של בנים".

אולי אפשר להסביר גם ענין של "עבדי אבות". שהרי מעשי האבות עצמם לא כ"כ מחייבים אותנו כי אנחנו יודעים שהם היו מעל השגתינו, אבל ברגע שיש לנו תיאור של "עבדי אבות" ומהם אפשר ללמוד כמה דברים ויסודות, זה מחייב יותר. כי הם היו אנשים יותר קרובים לנו והסתובבו בבית האבות ולמדו וספגו מהקדושה ולכן יפה שיחתן של עבדי אבות.

נביא כמה דוגמאות מהלימודים והיסודות שאפשר להוציא מספר בראשית, גם בין אדם לחבירו, מידות, וגם בין אדם למקום, אהבת ה' יראת ה' אמונה וכו'.

מאליעזר עבד אברהם, אנחנו לומדים דבר ראשון, תפילה. הוא צריך שידוך אז דבר ראשון התפלל, מהתפילות הראשונות שנזכרו בתורה. בודאי צריך השתדלות אבל חשוב איך שעבד אבות כ"כ עוסק בתפילה.

אברהם אבינו היה מידת "חסד", הכנסת אורחים שלו ידועה. אפשר לראות גם מידת נשיאה בעול ודאגה לאחרים, ואפילו למתנגדים שלו. אברהם היה סמל של חסד ואנשי סדום היו הסמל של אי-חסד וביטול חסד, ובכל זאת הוא כ"כ התפלל עליהם. לומדים התייחסות לגוים, לא מקללים גוי בפניו בשפה שלא מבין, איך שהתייחס לבני חת אף

שהארץ היתה מובטחת בכל זאת כיבדם ואפילו השתחוה להם. ממה שאברהם נפרד מלוט, שלכאורה תמיד צריכים לחפש אחדות וביטול מחלוקת, אבל כאן היה פירוד שמביא לידי שלום. לפעמים דוקא פירוד עושה שלום.

מיצחק – לפי המהלך שהמחנכים אוהבים ללמד שבאמת ידע מי הוא עשו – והתייחס אליו בצורה מיוחדת כפי שצריכים להתייחס לילד טיפולי. איך שקירב אותו ברגע שראה שעשו צריך את תשומת הלב, אף ששואל כל הזמן שאלות טפשיות ומתחנף לאביו וכו' לומדים איך להתייחס לילד כמו עשו בבית, שלא דוחים אותו ולא מתקצפים וכו'.

מרבקה לומדים חסד, וגם רמאות במקום שצריך, עלי קללתך בני, היה הימור שקבלה על עצמה את הקללה אם יצחק יגלה.

משניהם יחד, יצחק ורבקה, לומדים על התעקשות בתפילה. אין ילדים? מתפללים ומתפללים ולא מתייאשים עד שהתפילה חייבת להתקבל. [אצל אברהם לא הוזכר במפורש בתורה תפילה כזאת על בנים רק אמונה ובטחון].

מיעקב לומדים היחס לחמיו, שהיה אדם קשה מאד, רמאי וכו'. איך מתייחסים לאדם כזה, כל אחד יראה בעצמו. לומדים ג"כ חובת ההשתדלות כמה מגיע, שאסור סתם ככה לשבת בחיבוק ידים, ובזמן שפחד מעשו בנוסף על הבטחון וההבטחות המפורשת של הקב"ה בכ"ז הוא השתדל והשתדל ועשה. התורה מספרת את זה ללמד לא לשבת בחיבוק ידים, השתדלות כדין הוא קודש.

מרחל ולאה לומדים מידות נעלות ביותר. ברחל כל אחד יודע בזה דברים גדולים מאד, וגם מלאה למי שמתעמק בפסוקים.

מיוסף לומדים, עמידה בנסיון מתוך יראת שמים, ללא לחץ חברתי ורק הקב"ה רואה, היום מאד בקלות אפשר להיות רשע בסתר, כל הטכנולוגיה וכו' וצריך להיות צדיק בלי לחץ החברה. וזו ידיעה חשובה לזמנינו.

מתמר לומדים זהירות מהלבנת פנים, עד מסירות נפש כדי לא להלבין פניו של יהודה, ומצד שני מיהודה לומדים הדבר החשוב להודות על האמת, אפילו בנסיבות קשות ומבזות. בכלל לא היה מכובד לעשות דבר כזה שהרי יהודה היה אדם גדול מפורסם ולא נוח ונעים להודות על האמת ברבים. חז"ל לומדים מהפסוק אתה יודוך אחיך, שמפני דבר זה יצא ממנו משיח.

טעמנו על קצה המזלג מהנפלאות שבחומש בראשית. על כולנו לעיין ולהתעמק בתורה ובמפרשים, רשב"ם, רש"י רמב"ן רלב"ג ספורנו ועוד, להתעמק ולהוציא יסודות נפלאים מהספר העצום הזה שמחברו עצום וגדול מכל המחברים.



## שיחה ב'

## "בוקר טוב הרב קורח"

"הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע", (פרשת קורח, במדבר טז) ומפרשים שהכוונה מתוך כלל ישראל, ואכלה את כל כלל ישראל. "ויפלו על פניהם נ-משה ואהרן] ויאמרו... האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף"? סך הכל קורח בעיקר חטא. אח"כ כתוב שהתפילה התקבלה ויצא הקצף רק על קורח ועדתו.

לכאורה משה רבינו טען טענה ומה שאמר הקב"ה לא היה צודק. אמנם בהמשך נראה את עומק הצדק שבמשפטי ה'. אין לשער ואין לתאר. אחרי כל הסיפור של הבליעה שהיתה נס גלוי ביותר, ובא להוכיח שמשה עושה הכל רק על פי ה' ולא עושה דבר מעצמו, ואחרי כל העבודה של ריקוע הפחים שיהיה זכרון לבני ישראל לדורות ולא יהיה כקרח וכעדתו, שמשם לומדים איסור מחלוקת, וכבר למחרת כתוב "וילוננו כל עדת בני ישראל ממחרת על משה ועל אהרן לאמר אתם המיתם את עם ה'". פירוש, אתם עשיתם הכל מדעתכם ולא ה' שלח אתכם. לא ערב רב אלא כל עדת בני ישראל, ו"ישראל" הדרגא הגבוה יותר. אח"כ ה' מתגלה בענן ואומר אל משה "הרומו מתוך העדה ואכלה אותם כרגע". אותו נוסח ממש כמו שראינו בהתחלה ששם כתוב "הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע". עכשיו משה ואהרן נופלים על פניהם וכבר אינם מתפללים. נאלמו דום! הכוונה שלא היה להם פתחון פה כפי שטענו מקודם האיש אחד יחטא וכו', כי כאן באו כל עדת בני ישראל וטענו ממש הטענה של קורח. אז התחיל אהרן לרוץ עם הקטורת, לעשות סגולות, כי לטעון טענות כבר לא שייך, ובאמת נהרגו אלפים במגפה.

רואים עכשיו שמה שהקב"ה אמר בהתחלה "ואכלה אותם כרגע", זה לא היה כמין עלילה על עם ישראל ח"ו, אלא הקב"ה הבין שכולם היו באותה עצה. כל כלל ישראל. וצריך להסביר את הענין הזה.

האדם הוא ייצור חברתי. הוא חי עם החברה והוא צריך כל הזמן תמיכה נפשית מהחברה. שיקרבו ויכבדו אותו. אדם בטבעו לא יכול ללכת הרבה זמן נגד כל החברה. ידועים דברי השו"ע באו"ח בסימן א' שלא נבוש מן המלעיגים, ואפילו בצדיקים זה נחשב עבודה קשה וכש"כ ברשעים שלא עובדים על המידות שלהם בטח קשה להם ללכת נגד הזרם ונגד המוסכמות.

כתוב פורץ גדר ישכנו נחש, ומסבירים כי מי שפורץ גדר הוא מיקל על אחרים כי יש גדר של "בושה" שאף אחד לא רוצה לעבור. אבל ברגע שיש אחד עז פנים, הוא פורץ את הגדר ופותח את הדרך לאחרים שאין להם התעוזה הזאת. באמת על עז פנים למדנו בגמ' תענית דף ז: שבידוע שחוטא, ולמה ברור כל כך, כי עז פנים חסר לו הגדר של הבושה.

ולכן כשבא רשע ועושה עבירה בראש מרומם, הוא בעצם נתמך הרבה מהחברה. אין רשע שיעשה דברים בלי תמיכה מהחברה. אומרים לו "בוקר טוב", לרשע, זה תמיכה. נפגשים בדרך לבית כנסת ומכריזים בלבביות "א גוט מורגן הרב קורח" בוקר טוב הרב קורח, או "צהריים טובים כבוד הרב". מכל זה הוא מקבל תמיכה והוא בונה על זה. כל חוטא נתמך ע"י מעגלים מעגלים של תמיכה. יש כאלה שממש תומכים ומחניפים לו ועוברים באמת על "לא תחניפו", ויש כאלה שרק אומרים בוקר טוב, ויש שהתמיכה שלהם ע"י שתיקה. כשרשע נכנס לבית כנסת ואף אחד לא אומר כלום הוא מרגיש שהוא חלק מהחברה, ולא דחוי על ידם. בלי זה הוא לא יכול לפעול.

כתוב בחז"ל שכיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע (בבא קמא ס.), והמפרשים עמלים להסביר את זה בכמה דרכים למה סובלים גם החפים מפשע. אבל נראה בפשטות כי הקב"ה לא חשוד לעשות דין בלא דיין ולא באנשים חפים מפשע. אלא שאנחנו לא רגילים להתעמק כ"כ ולראות את המעגלים החיצוניים של התמיכה ברשע, אבל הקב"ה בעומק הדין ובפרט בזמן של דין, מתעמק ומתעמק ומוצא עד כמה שתומכים, ואפילו אלה ששותקים ולא מוחים גם נתפסים כי נותנים גב לרשע.

כאן במדבר היה מצב מאד מסובך. זה דבר נדיר שאפילו אצבע אחד לא הורמה בעד משה רבינו. הרי בכל חטא היו כאלה שבאו להצלת משה, אפילו במרגלים היו שהצדיקו את משה, ובחטא העגל היה שבט לוי שהיו נאמנים. אבל כאן בחטא של קורח התחיל דוקא בשבט לוי והיה מצב שאפילו מילה אחת לא נאמרה לזכות משה רבינו. דבר נדיר מאד. כשחז"ל אומרים מחלוקת קורח וכל עדתו (אבות פ"ה מ"כ) לא הזכירו שני צדדים כמו מחלוקת הלל ושמאי (שם). האמת שלא היו שני צדדים. הדבר היה יותר דומה למרד. מרד קורח ועדתו, וכל ישראל ע"י השתיקה שלהם, לעומת משה ואהרן.

ואיך הגיעו לזה? המפרשים מסבירים שהיה צפוי שיגיעו לזה מפני המרירות אחרי חטא המרגלים שמשה שלל את הכניסה לארץ ישראל. זה עורר הרבה מרירות. וזה מה שדתן ואבירם עוררו כאן. כי היו כמה סוגי טענות בענין הזה. קרח ומאתים חמשים היו להם טענות מסויימת. דתן ואבירם טענו טענה אחרת הרי הבטחה לנו ארץ חלב ודבש והגענו עד כאן פתאום אתה אומר שבגלל החטא שבכינו לילה אחת אנחנו לא נכנס. זה לא מקובל. קורח היה אידיאולוג גדול, וטען כי כל העדה כולם קדושים ונביאים וכו', ודיבר בשם הציבור הרחב. והרמב"ן מוסיף ומבאר שהמאתים וחמשים איש היו בכורות וטענו שלקחו מהם הזכות לשמש במשכן כי עד חטא העגל הבכורות היו הכהנים. וא"כ כמעט לכל אחד היה כאן טענות. לכן אפילו אצבע אחת לא הורמה בשביל משה.

והקב"ה אמר בגלל המצב הזה הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע, כי באמת לפי הצדק האמיתי כולם היו באותה עצה. אבל משה ואהרן התפללו והקב"ה קבל התפילה. בכל זאת רואים למפרע כמה שהקב"ה צדק.

וזה קורה שכל יום שבא לאדם איזה צרה ומתפלל לה' ומסיר את הצרה ולמחרת בא צרה אחרת כל זמן שלא תיקן באמת את הפגם. וכן כתוב "כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מייסרך", כי גם אב צריך לייסר את בנו עד שהדבר יסתדר.

למדנו מכל הפרשה הזאת כמה חמורה התמיכה לרשעים ואפילו בדקות ודקות שבדקות, לא לקחת חלק במעגלים של תמיכה שהרשע בונה עליהם.

ולפעמים, מי מקבל העונש בסוף – דוקא הטובים ששותקים ותומכים – ולמה? כי הרשע עצמו לפעמים השעה משחקת לו (ברכות ז.), כי יש לו תפקיד, תפקיד של רשעות, ולכן הרשע צריך להשאר, אבל כל אלה שתמכו הם מקבלים את העונש.

וזה אחת הסיבות למצות שנאת הרשעים. מה שלא מדברים אתו ומנתקים כל קשר, זה כעין מחאה כי לא יכולים לצעוק כל הזמן, וכעין מחאה שקטה. אין לנו עסק אתך ואין אנו שותפים במעשיך. וזה סגולה טובה שלא ליתפס לעונשם של הרשעים.



## שיחה ג'

### ...לבלתי רום... ולבלתי סור

בפרשת שופטים (דברים יז יח) נצטווה המלך לכתוב לו ספר תורה ולקרוא בו כל ימי חייו וגו', ואח"כ (בפסוק כ) כתוב: "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" וגו'. רבינו יונה (שערי תשובה ג לד) לומד מכאן איסור גאווה לכל אדם מק"ו ממלך. (ראשונים אחרים לומדים איסור גאווה מפסוק השמר לך פן תשכח (דברים ח יא) עי' סמ"ג ל"ת סד ועוד).

נתעמק כאן בענין גאווה וענוה מה שנוגע ליום יום. נושא זה הוא הלב של בין אדם לחבירו שבענין זה מסובבים שאר המידות כמש"כ בספרים.

"לבלתי רום לבבו... ולבלתי סור מן המצוה". בפשטות אחד הוא תוצאה מהשני. לבלתי רום לבבו מאחיו, שלא יתגאה, ולבלתי סור מן המצוה, כי אם ירום לבבו מאחיו אז הוא יסור מן המצוות. וכדברי התורה במקום אחר ורם לבבך ושכחת וגו' (דברים ח יד). מתוך רום הלב הוא פונה עורף להקב"ה.

אבל האמת היא שברש"י במקום נלמד משהוא מאד מעניין. ה"לבלתי" השני הוא נושא אחר. שאסור למלך לעבור "אפילו מצוה קלה של נביא" כמו שמצינו אצל שאול שאמר לו שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי אליך (ש"א י ח), ולא חכה לו עיי"ש למדנו שעל מצוה קלה של נביא נענש.

ובאמת צריך להבין שמי שלומד בפרשה בפנים רואה שהסיבה ששואל לא חכה היה בגלל שפחד מהעם. ובמקום לנעוץ חרב ולומר להם אתם עומדים כאן עד הלילה, הוא פחד קצת והתבטל לעם ושחרר אותם יותר מוקדם ולא חכה לשמואל.

החטא השני של שאול, העיקרי, שאז נגזר עליו הדין היה כשהשאיר מעמלק חלק מהצאן ואת אגג. לא מחה זכר עמלק לגמרי כמו שצוה אותו ה'. למה לא קיים בדיוק, הרי היה צדיק גמור? כי חמל העם על מיטב הצאן וגו' להביא קרבן. א"כ עוד פעם

מפחד מהעם. והנביא מוכיחו "אם קטן אתה בעיניך ראש שבטי ישראל אתה" (שם טו יז). אע"פ שהיה עניו וצדיק, אבל כדי להיות מלך אסור להיות עניו כזה.

אנחנו מוצאים אצל דוד המלך – שהיה המלך המוכחר מכל המלכים – שעמד במבחן זה. דוד היה עניו וקרא עצמו תולעת, אבל מצד שני היה לו גם בטחון עצמי חזק ולא פחד מאף אחד. כשדוד הביא את הארון ורקד עם הידים למטה והרגלים למעלה, וחז"ל אומרים שהוא התבזה. ויצאה מיכל בת שאול שהיתה מלאה בטענות ובקורת (ובעון זה כתוב שלא זכתה לילדים מאותו היום).

ודוד ענה לה מתוך דבריו ואמר "אשר בחר בי מאביך" (ש"ב ו כא). וקשה לכאורה האם דוד המלך טהור המידות יתכבד בקלון חבריו. למה צריך לדקור אותה בחזרה, ולמה צריך להזכיר לה כי בחר ה' מאביך. את אבא שלך ה' זרק ואותי הוא בחר. ח"ו לומר על דוד המלך שרצה לנקום בה.

והתשובה פשוטה מאד. שאול אף שהיה צדיק גמור אבל היה עניו מדאי. זה הכשלון שלו. לא היה לו מספיק חוזק וגאווה לקבוע לעם מה שהוא רוצה. לכן כשדוד התחיל להסביר למה הוא רוקד כך, אמר כי בחר ה' מאביך, אני יודע מתי לא לפחד מהעם. ברגע שצריך לכבד את ה' אני קופץ על הראש ועושה כל מיני להטוטים כי אינני מפחד מהעם ולכן ה' בחר בי. לכן זוהי טענה לענין ולא סתם אמר מילים להעליב אותה.

מצד שני אנחנו מוצאים במלכים אחרים שיותר מדאי טוב ידעו את הסוד של גאווה ופעלו במרץ יתר לבסס המלכות שלהם. כמו ירבעם בן נבט שכל הבעיה שלו היתה שרצה לבסס את מלכותו עוד יותר ועוד יותר. לכן עשה את העגלים שפחד שיהודים יעלו לירושלים כמבואר בפסוקים שם.

במלכי אומות העולם אין כזה דבר. יש להם רק דבר אחד, מה שיותר בעל גאווה ובטחון עצמי זה יותר טוב כי אז הוא שולט על הציבור. אבל מלכי ישראל יש להם שני הצדדים של המטבע. מצד אחד לשלוט בעם ומצד שני להיות עניו גדול כי הוא רק שליח של הקב"ה ולהיות בטל ומבוטל בעיניו כדי להעביר הלאה דבר ה' לעם. זה שני ה"לבלתי". לבלתי רום... ולבלתי סור. וזה בעצם דבר והיפוכו.

לבלתי רום לבבו מאחיו, הכוונה שלא יתגאה. לבלתי סור מן המצוה, לפי רש"י לא מדובר בסתם קיום מצוה לשמים, אלא כשצריך להשליט על העם מצוות ה', שצריך להיות בעל גאווה ותקיף. זה דבר והיפוכו. איך הוא ישתלט על העם אם הוא עניו? ומצד שני אם הוא שולט על העם איך לא ירום לבבו מאחיו וירגיש שהוא כמו כל אורח מהשורה? הקו הזהב הדק בין שני ה"לבלתי" הוא דבר קשה מאד. לכן נכשלו מלכים רבים ורק דוד המלך שנבחר מה' והיתה לו נשמה מיוחדת כדי למלוך על ישראל, הצליח במשימה.

מה כל זה נוגע לנו? עם ישראל הם כמו המלך של הבריאה. כלפי אומות העולם אנחנו מלכים. ממלכת כהנים. כלפי אומות העולם אנחנו צריכים לשלוט ולהעביר את המסרים, אור לגוים. ודבר מעניין מוצאים אצל עם ישראל. אותו קיצוניות אותו דבר והפוכו – שנמשלו ל"כוכבים" ול"עפר". שני קיצונים. כשעולים עולים לרקיע וכשירודים יורדים עד לעפר.

הסמל של עם ישראל הוא סנה בוער באש. כשהראה הקב"ה למשה, כך מפרש הספורנו, המחזה של סנה זה נמשל לעם ישראל שבווער באש ולא אוכל, הוא נצחי, וגם כתוב שהאש הוא אש של ה', אש אוכלה, שכינה,

נתעמק יותר. מה ענין סנה לעם ישראל. ונראה להסביר שסנה הוא קרן, אין בו שום תועלת מעצמו. זה עם ישראל. כל אומות העולם יש להם שרים, ועם ישראל אין לו שר. הוא כמו כלי ריק. כלי שמוכן לקבל את השכינה. לכן הראה לו הקב"ה סנה.

יש המשל היפה של יותם בן ירובעל בספר שופטים, שהעצים בקשו מלך וכל אחד אמר שהוא לא יכול, הגפן אמר שהוא צריך לעשות תירוש... וכו' ורק הסנה נעשה המלך. ענין מלכות כתוב בזה"ק שאין לו מעצמו כלום, כי עם ישראל הם רק מקבלים מהקב"ה ומוסרים הלאה. זה מלכות.

עכשיו נבין ענין של כוכבים ועפר. למה כשעולים עולים לרקיע וכשירדים יורדים עד לעפר. כי לעם ישראל, ברגע שיש לו את הקב"ה אז הוא הכי חשוב מכולם, אבל כשעוזב את הקב"ה אין לו כלום.

אפשר להביא משל מחיי יום יום. יש סוכנות של מכוניות וולבו. וזאת סוכנות חשובה מאד כי זה מכונית חשובה. והסוכן אע"פ שלא עשה את המכונית, אבל לעומת סוסיתא וכדומה ודאי הסוכן של וולבו צוחק מהם. אבל נגיד שיום אחד מסתכסך עם החברה, עכשיו אין לו כלום, כי הוא לא מייצר אפילו סוסיתא. ועכשיו כל המכוניות הזולות צוחקים עליו. אין לו כלום.

אותו דבר בנוגע לעם ישראל בבריאה. כשהם עם הקב"ה הם מעל כולם, כוכבים. אבל ברגע שעוזבים את הקב"ה אז הם עפר ח"ו וכולם דורכים עליהם.

א"כ יש לנו בעם ישראל אותו עיקרון ואותה קיצוניות שראינו במלך ישראל. מצד אחד שלא ירום לבבו ומצד שני שלא יתבטל. ובעם ישראל כוכבים ועפר.

כל יהודי צריך להיות לו הרבה גאווה, גאווה יהודית. צריך הרבה גאווה לא להתבטל לגוים ויגבה לבו בדרכי ה', וכל זה מצד הקב"ה שהם שלוחים שלו, הם נמשלו לכוכבים המאירים. אבל מצד שני צריך גם ענוה, מצד עצמם, "עפר". צריך לדעת מתי להשתמש עם הגאווה ומתי עם הענוה.

יעזור ה' שאנחנו נדע תמיד את הקו הזהב. וצריך יותר ליכנס לפרטים וכאן למדנו רק באופן כללי. שתי ה"לבלתי" של מלך, ושני הקיצוניות של עם ישראל "עפר" ו"כוכבים".





# שיקלא וטריא

## מכתבים ותגובות

בס"ד יום ראשון בשבת ט"ו לחדש סיון תשס"ג

להוד מעלת כבוד הרה"ג המופלגים חברי המערכת תורת האדם לאדם

שלוי רב!

במעלי יומא דשבתא נתמלא ביתי אורה זו תורה, בהופיע אור חדש, כרך נוסף מסדרה חשובה הנקראת בשם "בין אדם לחבירו". עוד לא ראיתי כבושם הזה, ריכזו נפלא של כל החומר הנאמר ונתחדש באזהרת "לא תקום ולא תטור" המפוזר בכל הספרות התורנית ברוב הגוונים שבכל הדורות לרבות גם דורנו זה.

בעייני רבות בספר ביום שבת קודש, קיימתי בנפשי וקראת לשבת עונג.

והנני בברכתי כי יוסיף השי"ת לכם אומץ להמשיך במשימה זו בסדרה חשובה זו, לתועלת לכל אלה המשתוקקים להשלים עצמם גם בחלק התורה של בין אדם לחבירו.

והנני דושי"ת בכבוד רב, צבי שפירא [-מח"ס צביון העמודים על הסמ"ק]

מרכז אגודת ישראל, ירושלים

ב"ה יום ט' בסיון תשס"ג,

כבוד ידידי הדגולים הרה"ג... מכון לחקר הלכות שבין אדם לחבירו, צפת

ברב תודה והוקרה מאשר אני קבלת הספר "בין אדם לחבירו" לא תקום ולא תטור. עם קבלת הספר נצמדתי אליו, הפוך בה והפוך בה דכולא בה, כי עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר.

הספר ערוך בטוב טעם ודעת אשר מגיש את הנושאים החשובים ביותר של "לא תקום ולא תטור" כמו על טס של כסף, שאין ערך לגודל חשיבותו.

חפץ ה' יצליח ותזכו להגדיל תורה ולהאדירה

בהערצה והוקרה, מנחם פרוש

כ"ח ניסן תשס"ג, לכבוד מכון תורת האדם לאדם,

מאד נתפעלתי מהספר הנפלא ח"א (לא תשנא), וברכת יישר כוחכם מאד גדול עבורו. אינני  
יוכל לומר שעברתי על כולו בעיון, אבל בעברי בו, היו כמה מקומות שלכראורה אינם מוכרחים  
ואפשר לומר אחרת כדרכה של תורה. אני רושם אותם כאן ואשמח לשמוע תגובתכם...  
בכבוד רב ובהערצה, ישראל בונדהיים

יום עשרים לספירת העומר תשס"ג לפ"ק, חן חן לעמלי תורה ומתייגעים במצותיה  
החמורות והשכיחות יום יום כבוד הרה"ג ר' ישראל בונדהיים שליט"א,

טרודים אנו מאד כעת בהו"ל חלק ב' על המצוות לא תקום ולא תטור שיופיע בעז"ה  
בימים אלו ממש, אולם כדי להראות לכבודו כמה הערותיו המחכימות חביבות עלינו  
נתייחס לכל אחת מהן בקיצור.

ונסיים בתפילה לבורא עולמים לכוון לאמת כי אין אנו שקועים בענינים כפי שהיינו בעת  
כתיבת הספר כמובן.

בכבוד רב ובהערכה, צבי וינברגר בשם מכון תורת האדם לאדם

(סדרנו כל הערה עם תשובתה בצידה בהמשך)

הערה א: בעמוד 134 בטור השני ד"ה ואולי נפק"מ עוד למעשה, רשמתי תחתיו: כל זה לפי  
הריב"ש, אבל לפי החוות יאיר קלט (הובא ברעק"א י"ד קנ"ז ס"א בהגה) כל ל"ת שאין בו  
מעשה אינו מחויב להפסיד פרנסתו. (כמו בממצות עשה).

הערה נכונה! מאחר והבאנו באורך בעמ' 162-161 שאיסור שנאה הוא לאו שאין בו  
מעשה, הרי שרק לסוברים שבלאו מסוג זה מחוייב לתת כל ממונו יתכן הנפק"מ  
שכתבנו. אולם למעשה אין חילוק כ"כ בכל זה כי אין אנו מחפשים נפק"מ לכל הדעות  
מאחר והכוונה רק להמחיש ולפרש את המחלוקת.

הערה ב: בעמוד 256 בטור השני ד"ה ביאור דברי מגילת ספר, כתבתי תחתיו: לענ"ד כוונת  
המגילת ספר אם התרה לפני עשיית העבירה, ובכ"ז עשה, מותר (או מצוה) לשנאותו, אבל  
אם עבר עבירה ומוכיחו אחרי עשיית העבירה (ולא הוסיף בינתיים) והוא לא קבל התוכחה  
ואינו מוכן לעשות תשובה, אז אין היתר לשנאותו עד שהוכיחו כדין (עד הכאה וכו').

עקרונית כוונתינו שם תואמת להפליא את מש"כ כבודו רק שכבודו כתב בקוצר אמרים  
ובפשטות, ודו"ק. אמנם אנחנו הוספנו גם ציור שבלא ראה כלל את העבירה גם יש  
היתר לשנוא אחרי תוכחה רבה כדין וכשיעור התוכחה והלה יצהיר שאינו מקבל והיינו  
שפורק מעליו עול מצוה זו מכל וכל, אז מותר ומצוה לזה המוכיח לשנאותו. ציור זה  
מבוסס על גמרא מפורשת בפסחים קיג: מהו למימרא ליה לרביה לשמנייה וכו' עיי"ש,

וברבינו יונה. ולפי "מגילת ספר" הרי בכה"ג כיון שלא היתה התראה כש"כ שצריך תוכחה גמורה אח"כ כשיעור.

הערה ג: בעמוד 272, למטה בהערה 23 כתוב בסוגריים ועוד שסברא זו מופרכת היא מהגמרא פסחים וכו', וכתבתי למטה: למה זה מופרך, אמנם בגמרא בפסחים מדובר שרק הוא שונא, אבל הסיבה בגלל שאחרים לא יודעים מהמעשה, אבל אילו ידעו כולם היו שונאים אותו, אבל בזמנינו אנו המיעוט ורוב חילוני אינו שונא מעשים כאלו.

חילוקו אינו מובן כ"כ, דמאי שנא סיבת הדבר, הלא סוף סוף ברואה דבר ער' ביחודי רק הוא שונא את החוטא וכל שאר הבריות מחייכים אליו וטופחים על שכמו ומתידדים אתו (שהרי אסור להאמין כלל לזה הרואה). ובכל זאת עליו לשנאותו ויתכן גם שהדבר מביא את הרואה בעצמו לידי בידוד מסוים מהחברה. נכון הדבר שאין מצבו של זה דומה לגמרי ליהודי חרדי השונא חילוני שנעשה דחוי ממש מרוב הציבור – דהיינו הציבור החילוני – אך השאלה היא האם החילוק מחודד מספיק כדי לבטל מצות שנאת הרשעים בזמן הזה.

הערה ד: בעמוד 275 בהערה 5: לא מובנת לי ההערה גבי תינוקות, שם היה המעשה בפרסום (והמהריל"ד לא חילק בין פעם אחת לכמה פעמים).

הערה 5 שהערנו בעמוד 275 היא הערה נכונה בעיקרה, אך נודה שעדיף לציינה בסוף ד"ה "וגם פשוט" ששם מדובר במפורש במספר הפעמים שעזו פנים צריך להעזי פניו כדי לזכות בתואר. רשמנו לפנינו הערתו זאת.

הערה ה: בעמוד 154 אות ב' הדין אם מותר לשנוא במי שציערו צער הגוף, לא הבאתם דעת הפמ"ג שהוא בעמוד 266 טור ב' בד"ה בהלכתא שלדבריו מותר לשנאותו וצ"ע למה?

דברי הפמ"ג לא נאמרו כלל לענין היתר צערא דגופא רק לענין היתר שנאת הרשעים, כמבואר בדבריו. והבדל יש בין שני הדינים הללו ולפיכך הובאו דבריו במקומם הנכון בסוגיית מצות שנאת הרשעים. אולם מאחר שסוף סוף לפי הפמ"ג יוצא שבמציאות של צערא דגופא יש היתר שנאה היה נכון לציין גם בעמ' 154 לדברי הפמ"ג. רשמנו לפנינו הדבר כדי לתקן כשיתאפשר בעז"ה. [בספר "בין אדם לחבירו" כרך ב' הרואה אור בעז"ה בימים אלה יש אריכות נפלאה בנושא היתר צעד"ג בנקימה ונטירה ושם אף מובא מדברי האחרונים המקשרים בין היתר זה להיתר נקימה ונטירה ברשעים, עיי"ש].

כ"ה תשרי ס"ד, לכבוד העורכים הנכבדים, לאוי"ט,

אין כפי מילים איך להודות לכם על העבודה העצומה שבכרך ב' בין אדם לחבירו. בבין הזמנים עיינתי הרבה מאד ורואים שהושקע כאן עבודה עצומה. יישר כוחכם. כדרך לימוד תורה רשמתי לי כמה הערות, לא להשיג על דבריכם, כי אתם מונחים בסוגיות אלו ואני לומד רק מקופיא, אבל להעיר, אולי בכ"ז יש ממש בדברי...

בכבוד רב ובהערצה, ישראל בונדהיים

(הערת המערכת: סידרנו כל הערה עם תשובתה בצידה בהמשך)

יום ' מרחשון תשס"ד לפ"ק, עיה"ק צפת ת"ו

לכבוד הרה"ג החשוב ר' ישראל בונדהיים שליט"א,

מכתבו הגיענו וששנו עליו כעל כל הון. קשה לתאר במילים כמה עידוד וחיוקו אנו מקבלים מכל ת"ח שיושב והוגה בספרים. אין עמלינו לריק! הספרים אינם מעלים אבק על המדפים, ואינם רק מעשירים את אוצרותיהם של הספריות! יזכהו ה' להגות בתורת ה' כולל תורת בין אדם לחבירו שנים רבות ושמחות בכריות גופא יחד עם כל משפחתו.

בנוגע להערות וההשגות על ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו כרך ב' "לא תקום ולא תמור", אנו רואים חובה וגם זכות להתייחס לכל אחת מהן, לפחות בקיצור, ולקיים מה שאמרו חז"ל שואל כענין – משיב כהלכה. בפרט שמכתלי מכתבו ניכר שמבקש את האמת, לרדת לשרשי הדברים. אולם כבודו כבר הרגיש ביגיעה העצומה שהושקעה בספר (קרוב לשבע שנים של חיפוש ועיון מעמיק בפלפול הבריים) ויתכן לפעמים שבמושכל ראשון נראים דברים מסויימים כמוקשים, אך לא כך אחר העיון כל הצורך.

נתייחס כעת להערותיו של כבודו, לכל אחת בנפרד –

הערה (א) עמוד 13 אות א): יש לכאורה להוכיח כצד א' משו"ת מהרש"ג (הובא בעמוד זה ציון 20) שמתיר לנקום ממי שאינו עושה מעשה עמך. הלא ודאי מסתבר שלכתחילה אסור להרע גם למי שאינו עושה מעשה עמך, ובכ"ז מתיר להחזיר, ש"מ שזה מעשה הגון. לעומת זאת בעמוד 307 הובא דעת הר"ן, וממנה משמע שזו פעולה לא הגונה.

דרך אגב, זכור לי שראיתי לפני הרבה מאד זמן בחיבור התשובה למאירי, ששואל מאחר שיש מצוה ללכת בדרכי השם למה התורה אסרה את הנקימה. וכמה שזכור לי שהוא עונה, אדם שנוקם אינו יכול לנקום ביישוב הדעת אלא לבו נרתח, משא"כ בהקב"ה. א"כ משמע ממנו שבעצם היא פעולה ישרה אילו נוקם ביישוב הדעת מידה כנגד מידה. חפשי בימים אלו ולא מצאתי מקומו איו.

ראיה יפה וברה הביא מתשובות מהרש"ג שהנקמה, מידה כנגד מידה, מוצדקת בעצם, מדמתיר לנקום במי 'שאינו עושה מעשה עמך'. ובפרט שבאמת מוכח מכל דבריו שם שמדבר גם בנוקם ממש מידה כנגד מידה ולא במניעת טובות גרידא (ראה במקור התשובה הובאה במילואה בספר בחלק המקורות אות ס"ט). וא"כ אף מי שנתמעט מבני עמך איך הותרו כלפיו שאר איסורים הכרוכים בפגיעה אם לא שנאמר שטענת הנקמה מצדיקה את הפגיעה ומתירה אותה. אולם עיין עוד פרק שלם בספר העוסק בכעין נידון דידן – סוגיא ה' פרק ה' "האם הותרו בנקמת צער הגוף גם שאר איסורים".

ומה שהזכיר כבודו מהר"ן שהבאנו במאמר "הנקימה ונמירה מה הן?", נכון הוא אך לא הזכרנו כאן בסוגיא לא את הר"ן ולא שאר ראשונים כי אין כאן עיקר הנושא רק במאמר הנ"ל ושם ייחדנו פרק שלם (פ"ב) לנושא "האם הנקימה מוצדקת בעצם?"

דברי המאירי שהביא מחיבור התשובה לא מצאנו כעת ונשמח לשמוע מכבודו באם ימצאנו, או משאר קוראינו הנכבדים.

הערה (ב) עמ' 54 טור ב', ד"ה שתי דרכים עיקריות וכו': לא מובן לי כל צרכו, אם האיסור בלב מה שייך שלא עובר אלא אם הוציא בפה, הלא אין מלקות א"כ מה ענין עובר רק בפה.

בסוף אותו קטע – הלא מובן לכבודו – כתוב בזה"ל: "פרטי הדרכים והסברות וגם הנפק"מ ביניהם יתבארו בעז"ה להלן באותיות רש"י", ע"כ. ואמנם כן, הסברות מבוארות הדק היטיב באות ו' שם (באותיות רש"י) עיי"ש ותמצא נחת.

הערה (ג) עמ' 56 טור א' ד"ה אולם המדקדק: לענ"ד אין הדיוק מדוקדק, כי לדבריכם היה צ"ל אינו נענש עד שידבר (כי גמר האיסור אינו אלא בדיבור) ומאחר שלא אמר עד שדיבר, אלא אין העונש על הדיבור, סימן שנגמר האיסור במחשבה גם בלי דיבור, ולכן אין העונש על הדיבור אלא על המחשבה.

לעניות דעתנו, הדקדוק שדקדקנו בדברי רבינו יונה מדוקדק היטיב וכפי שביארנו בהרחבה בפנים, אולם אין טעם להתווכח על דקדוק שאין דיעותיהן של הבריות משתוות בכגון זה. וכעין דבריו הידועים של החזו"א באגרת. ולכן נשאיר את טיב הדקדוק לשיקול דעתם של ציבור המעיינים. (וע"ע בהערות שם מה שפקקנו על הדקדוק ברבינו יונה מצדדים אחרים).

הערה (ד) עמ' 131 טור א' למטה, מוטל עלינו להגדיר וכו': ולענ"ד הייתי מגדיר כך (להבנה ולא למעשה) כפשוטו, התורה התירה לנקום בצערא דגופא מידה כנגד מידה, דהא כתיב עין תחת עין וכו', אמנם חז"ל קיבלו שהפירוש הוא ממון, מ"מ אין הפסוק יוצא מפשוטו, היינו אם א"א להוציא ממון, מותרת הנקימה בצעד"ג. ליתר ביאור, יש ב' אפשרויות להחזיר, ממון או נקימה. והתורה כתבה מידה כנגד מידה, וקבלו חז"ל שממון עדיף כי בזה נשלם הפסדו של הנפגע, משא"כ אם ינקום בפועל. אבל אם אי אפשר להשלים חסרונו, בזה נשאר דין תורה עין נגד עין. לפי"ז יוצא אם קילל אותו, מותר רק לקללו בחזרה אבל לא לפגוע בגופו או בממונו. ואם פגע בגופו, אסור לקללו או לדבר עליו לשה"ר, ואם דיבר עליו לשה"ר אסור לקללו או לפגוע בו. (וצ"ע על הה"א של הח"ח שעל פגיעה בגופו יהא מותר לדבר עליו לשה"ר).

הגדרתו שחידש מסברא בהיתר נקמת צער הגוף, ומתיר לנקום באלימות ממש כגון הכאה וכיו"ב היתה מתקבלת יותר אם היא היתה מבוססת יותר בדברי הגמרא והפוסקים. (וגם כבודו הבחין בדבר שהח"ח לא נקט כך). ועוד, שהדגיש רק את צד החומרא היוצא מהגדרתו – שמותר לנקום דוקא בסוג נקימה הדומה לפגיעה. ולא הדגיש את צד הקולא שבהגדרתו שהרי מתיר לנקום בפגיעות פיזיות ובאלימות ממש. משא"כ לפי הגדרתו מותר לנקום רק בהעלבה בדיבור וכיו"ב, שאין תשלומין עליהן מעיקר הדין – ולא בפגיעות פיזיות שהתורה חייבה עליהן ממון. וכמש"ג באורך בפנים.

הערה (ה) עמ' 170 טור א' למטה ד"ה כונת הנוקם וכו' או שלא יסרב בעתיד: לענ"ד הייתי אומר לכאורה שלתועלת מותר רק אם פגע בו ולא אם סירב לעשות לו טובה. כי התועלת בפגיעה היא שלא יפגע עוד פעם, כי באמת אסור לפגוע. אבל במניעת טובה, מאחר שבאמת אינו מחויב להטיב (ודאי מצוה גדולה יש וגם משתלם חברתית) א"א להתיר לתועלת כדי שייטיב, מאחר שאינו מחויב בדבר, כאן אמרה תורה לא תקום אלא ואהבת, תלמד אותו דרך אהבה כמה יפה היא אם אחד עוזר לשני (וכעין שכתבתם בהערה 13, וכן 21). גם האשל

אברהם שהובא בעמ' 171 מדבר רק על פגיעה בגופו. (דרך אגב משמע מהאשל אברהם שגם בצעד"ג אסורה הנקמה).

לא זכיתי להבין החילוק. נכון, ההוא אינו מחויב להשאיל, אולם גם אני אינני מחויב להשאיל לו, וא"כ למה יאסר עלי' לסרב להשאיל לו כדי שבעתיד כן ישאיל, הרי בסך הכל אני פועל לתועלת, לתועלתי, כדי להרגיל את הלה להשאיל לי כלוי בעתיד?

יתירה על זאת, הרי לפי מה שנתבאר היטיב בסוגיא ז' "נקימה ונטירה לתועלת" שהנקמה בכוונה לתועלת חסרה בה כל צורת הנקימה ומעצמה מותרת ולא ש"התירו" לנקום לתועלת, וא"כ כל שהאדם פועל לתועלת ומחשבתו רק אלהבא אין זו צורת נקימה / תשלום-גמול על פגיעה בעבר, ומה שייך לחלק חילוקים בזה.

אם סברותינו אינן מספקות את כבודו יעיין נא בתשובת מהרש"ג (אות ס"ג במקורות הזוכרה לעיל בהערה א') המתיר בהדיא נקימה לתועלת גם על מניעת השאלת כלים בלבד, עיי"ש בתו"ד.

מה שציין בדרך אגב מדברי אשל אברהם שמחמיר גם בצער הגוף, הבאנו בהרחבה בסוגיא ה' "נקמת צער הגוף" אמצע פרק א' עמ' 105 סוף טור א'.

הערה (ו) עמ' 174 טור א' למעלה ב) נטירה בדיבור לתועלת: בעיני זה כולו חידוש, אבל גם לדבריהם לומר "וגם לא אשכח" זה ודאי צ"ל אסור, אין כאן תוכחה אלא גילוי דעת על ההקפדה.

לא ירדנו לעומק ההשגה כאן. הרי את עצם ההיתר של נטירה לתועלת ביססנו בתחילת הענין שם (אות ג'), למדנו מנקימה לנטירה וגם מכח הסברא עיי"ש. וא"כ כל ציורי הנטירה בדיבור מותרים כשהם לתועלת ומה שייך לחלק ביניהם.

ומה שנתקשה כבודו במיוחד במילים שאומר הנומר "וגם לא אשכח" איך שייך בזה תועלת ותוכחה וכו', הרי בזה שמדגיש את חומרת הפגיעה וכמה שכואבת לו ושלא ישכח אותה וכו', הרי מרתיע בכך את הפוגע יותר להבא מלפגוע פגיעות כאלו.

הערה (ז) עמ' 188 טור ב' למעלה ד"ה ועוד שלא מצאנו וכו' בסוף יתחדש איסור לחשוב וכו': ואולי איה"נ לא שאסור מטעם הרהור בלה"ר שלא מצאנו, אלא מטעם מתכבד בקלון חבירו (שכתבו הספרים שאסור גם במחשבה).

לא ידענו לאיזה ספרים נתכווין כבודו שראה בהם שאיסור התכבדות בקלון חבירו הוא גם במחשבה. אולי בספרי מוסר או ספרי חסידות ראה כך. כי בפשטות להלכה אסור רק בדיבור. ראה רמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"ז שמביא איסור זה אצל מצות ואהבת לרעך כמוך ובפשטות משמע שרק בדיבור אסור, ועצ"ע.

בר מן דין, הלא להלכה ציור הנטירה לפי רוב הפוסקים איננה "איני כמותך" (ראה סוגיא ג' "מהות הנטירה האסורה") אלא כל שמזכיר את הפגיעה או סירוב ההטבה עובר בנטירה דאורייתא. וא"כ לא שייך כל הענין של מתכבד בקלון חבירו במחשבתו לכאן, שזה שייך רק בציור של "איני כמותך" שעורך השוואה בין התנהגותו של חבירו לבין התנהגותו שלו ומשתבח בקלונו של חבירו.

הערה (ח) עמ' 208 טור ב' בסוף האם ב' המצות מנוגדות: ואולי יש כך לחלק ביניהם, אם מוכיח מיד זו תוכחה, אבל אם ממתין עד ששואל ממנו ועכשיו כביכול מוכיחו, זו נטירה.

יש לעיין בחילוק זה. כי כשהמסרב בא לשאול כלי ממנו הרי נולד כעת הזדמנות נדירה להוכיחו ולהמחיש לו כמה מופרכת התנהגותו, נמצא שאף שלא רצה להוכיחו מיד משום חשש שמא לא יקבל או סיבה אחרת, מתעורר החשק להוכיחו עתה ולנצל את ההזדמנות המיוחדת, שמא כעת כן יקבל תוכחתו. ויל"ע בזה.

הערה (ט) עמ' 214 הערה 53: צל"ע בדברי ה"תחומין" שכתב אבל בשל גוף אינו זקוק למחול עד שיפייסנו, וזה צ"ע כי גם בממון אינו חייב למחול עד שיפייסנו.

הערה (י) עמ' 230 פ"ב טור ב' בענין הש"ץ שטעה: לענ"ד אין כאן נקמה. (א) מחויב לתקנו כדי שיתפלל כהוגן, ומחשבת הנקמה לא פוטר אותו מלתקנו ב) אין כאן ממונא (אמנם קשה לקרוא לזו צעד"ג). גם בצירור של חברותא אין כאן ענין ממונא. וכן הצירור של בחירות.

אף שגם בהערה זאת לא עלינו תלונתו אלא על הרב טובולסקי שליט"א בספרו "בצאת השמש בגבורתו" בכל זאת נצדיק את הצדיק, שפשוט שביקורתו אינה מכוונת לעצם תיקון טעותו של הש"צ שזהו ודאי דבר חיובי. ולא בזה חשש לנקמה אלא במה שקפץ ראשון מכל המתפללים "ונחפו לדפוק על השולחן ולהכריז על הטעות", במקום לתקן אותו בצורה שקטה ועדינה יותר. ברור שיש בהתנהגותו זאת כדי להחשידו במחשבות נקימה המסתתרות היטב בתת ההכרה. וכל זה כמובן על שהלה הקדימו "ותפס" את העמוד לפניו.

ומה שעורר בשאלת ממונא-צער הגוף, אמנם צ"ע האם הפגיעה [- תפיסת העמוד] נחשבת צער הגוף, אך הנקימה בודאי אינה אלא צער הגוף, שמבזהו קצת ברכים. ואף אנו לא נקטנו בדוגמאותיו של הרב טובולסקי אלא כדי להמחיש על ידם את דחף הנקימה המקנן בלבו של אדם אף שלפעמים איננו ער לכך. ואין כוונתנו להלכה למעשה כפי שכתבנו שם.

אולם מה שעורר על שני הצדדים שנקטנו שם בהמשך (באות ב'), ציור החברותא וציור הבחירות - שאינם אלא צער הגוף, צדק מאד בהערתו. ציורים אלו תלויים במחלוקת הפוסקים בגדר צער הגוף - ממונא (ראה בהרחבה בסוגיא ה' פרק ג'). ולפי מסקנתנו להלכה שם (בפרק ז) נחשבים ציורים אלו צער הגוף, וכן כתבנו בפשיטות בסיפור הבחירות "הליכות פוליטיקה" שבסוף הספר ב"מבט הלכתי" שם. אלא שכאן בסוגיא כשנקטנו הדוגמאות עדיין לא זכינו להכרעה הנ"ל, ולפיכך עלינו להוסיף בספר הערה שציורים הללו נקטנו לדוגמא בעלמא ולא כדי לאוסרם למעשה.

הערה (יא) עמ' 307 טור ב' למטה בדברי רש"י בקיום המשפט: לענ"ד כוונת רש"י בתנאי שהנקמה לא חרגה מקיום המשפט. היינו שלא ינקום יותר ממה שעשה לו, אלא יעשה מה שצריך לעשות.

שוב מדובר בויכוח על דקדוק וכוונה של רש"י במילים "בקיום המשפט". לנו נראה שהפירוש שכתבנו פשוט יותר והולם יותר דברי רש"י אולם אין ענין להתווכח בכך, ואלו ואלו דברי חיים.

הערה (יב) עמ' 369 אות ד': יש עוד צד לומר שאין כאן איסור נקמה כי היה כאן צעד"ג ולא ממנוא.

בסיפור "זו בעיה שלכם" מדובר – עכ"פ גם – בפגיעת ממון, דהיינו סירוב להכניס בנו של מר אהרוני לתלמוד תורה שכולל גם סירוב הטבות ממון (סירוב השימוש במבנה רהיט וציוד), והנקמה היא "צער הגוף" דהיינו כמה שמר אהרוני מסרב לעזור בגופו ולהטיב למשולחים שהם הם מנהלי הת"ת בעצם. וכיון שנתברר בסוגיא ה' להלכה (בפרק ד' וראה תמצית שם) שהפגיעה קובעת ולא הנקימה, אין לו למר אהרוני להתיר לעצמו לנקום ולמנוע עורתו מצד היתר "צער הגוף", שצ"ע אם קיים במקרה זה. (ראה בסוגיא ה' פרק ג' סוף אות ה' שהשארונו בצ"ע ציור המורכב גם מצער הגוף וגם ממנוא האם מותר לנקום על צער הגוף, ולהלכה ודאי אין להקל בזה).

הערה (יג) עמ' 387 ניתוח הלכתי: אינני מסכים שנקמתו של ר' שלום תחשב כמנשל את הצעיר מפרנסתו. כי לא מסתבר שהנהלה תסמוך על שיחה טלפונית מאדם שאינו מוכר להם, מסתבר ששאלו אותו והוא הודה באשמה, א"כ פטרו אותו בגלל הודאתו. כי אם לא היה מודה לא מסתבר שהיו מפטרים אותו אלא היו מזהירים אותו או נזופים בו.

כלל חשוב בהלכות נקימה שגם מי שרק מסבב וגורם נקמה עובר, ובלשונינו "מארגן" את הנקמה ודואג שתצא לפועל. ולא דמי לממונות שמחלקים בין גרמא לעושה בידים וכו'. כלל זה נתבאר היטב בסוגיא ח' בפרק ג' בעיקר. וממילא אין לחלק כלל האם רק גרם ר' שלום לפיטוריו של גיא שגב, כעין מוסר, או שהוא עצמו פיטרו. ומה שגיא הודה באשמה, כנראה שנאלץ לכך, ועכ"פ אין זה גורע דבר מגרימתו ואחריותו של ר' שלום לפיטוריו, שהרי ברור שבלי שיחת הטלפון שלו לא היו מפטרים אותו כלל.

ומה שטוען מעלתו שלר' שלום הותר להתלונן על משקפיו השבורים כמו כל תובע ממון דעלמא וכו', פליאה דעת ממנו, אם יש לו תביעת ממון על גיא שיתבע ממנו בעצמו, יברר כתובתו או יתבענו בכל דרך אחרת, אבל איך הותר לו לספר את כל הסיפור לאדוניו ומנהליו? הרי זהו ממש מסירה, וכנ"ל.

הערה (יד) עמ' 391 סיפור ח' למעלה טור א' לפי האפשרות השניה וכו': יוצא דבר אבסורד, כי אם החשד אמת עבר על לא תקום בעניני ממון (וגם לשה"ר ורכילות) ואם החשד אינו אמת ואז תגובתו יותר חמורה שגם חושד בכשרים, ובכ"ז לא עבר על לא תקום? (רק לשה"ר רכילות וחושד בכשרים). לכאורה מסתבר מאחר שגדעוני משוכנע שרובינשטיין עשה הדבר ועל זה מסתמך, עבר על לא תקום לפי מחשבתו. ואולי נאמר שזה יחשב כמתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, אבל האמת לא עלה בידו בשר טלה, דהא עבר איסורים אחרים.

לא מצאנו כאן שום "אבסורד". והרי הדבר מבואר היטב בסוגיא א' פרק א' ש"לא תקום" הוא לאו מיוחד על "החזרה" ושילום גמול. ואם אינו מחזיר רק מתחיל ראשון לפגוע, בודאי חמור יותר ועובר בלאוין אחרים, אך לא בלאו דלא תקום, עיי"ש. כך דרכה של תורה, כל מציאות והלאו המיוחד לה. (חידוש גדול מזה ראה בסוגיא ט' עמ' 203 בשם החזו"א).



עוד טוען כבודו מסברא שאפילו אם מר גרעוני אינו אשם ומר רובינשטיין חושד בו בחינם – בכל זאת יחשב נקמתו נקמה מאחר שלפי דעת רובינשטיין הנוקם הריהו "מחזיר" ומשלם גמול על פגיעה ממש (כביכול). גם אנו רמזנו לכל זה בשלחי "ניתוח הלכתי" שם, וכתבנו בזה"ל: "לפי מקצת ממחברי זמנינו שייך איסור נקמה גם אם לא קדמה לזה פגיעה, ראה בסוגיא א' פרק א'", עכ"ל. ושם באמת מבואר הענין בהרחבה. אולם האמת הוא שהיינו צריכים לציין יותר בפרוטרוט לסוף הפרק הנ"ל ששם מדובר ממש בציור וזהו לציור שבסיפור. הנוקם על סמך חשד שוא, ושם הנחנו הדין בזה בצ"ע.

הערה (טז) עמ' 394 סיפור ט' דרך א': גם כאן לא הוזכר שמדובר בצעד"ג (אמנם הוזכר אח"כ בנטירה).

השגה זו בטעות יסודה, שהרי הקטע שם המתחיל "למען האמת יש להעיר" ששם מדובר בהרחבה על היתר צער הגוף עולה על כל האמור לפניו, גם נטירה וגם נקימה. המעיין היטיב בקטע יווכח מיד שכנים אנו בזאת. אולם כדי שלא יטעו הקוראים כדאי באמת לסמן סימן של הפסק לפני הקטע שלא יוצר רושם שהיא מתייחסת רק לדין נטירה שלפניה.

הערה (טז) עמ' 415 סיפור כ"ג, מבט הלכתי: בגמרא מצאנו איסור נקימה בהשאלת כלים (שהם חוזרים אליו) אבל מה המקור שיש איסור נקימה בנתינה לחלוטין היינו צדקה וכדומה? המקור פשוט וגלוי והזכרונה כמה פעמים בספר ולכן לא חזרנו עליו כאן. וז"ל ספר היראים: "...ולא דוקא שאילת כלים, דלאו כלים כתיבי בקרא אלא אפילו שאר ממון... למדנו שמוזהרים ישראל שלא ימעט צדקה וגמילות חסדים בממון בשביל שלא עשאהו עמו בהיותו צריך שזו נקימה היא", עכ"ל. (דבריו הובאו כמילואם בחלק מקורות אות י"ב).

בצאתי מן הקודש נודה שוב לכת"ר על הזמן והמירחא שהשקיע לעיין, לברר וללבן ספרי "בין אדם לחבירו". ולהוי ידוע לו שהערותיו, אלו הנכונות, רשמנו לפנינו בעט ברזל כדי להוסיף או לתקן בספר בבוא העת וההזדמנות בעז"ה.

כבוד רב ובהערכה, צבי וינברגר, בשם המכון

יצחק יעקב רבינוביץ  
בן כ"ק אאמו"ר זצלה"ה מביאלא  
חופק"ק רמת אהרן בני ברק יצ"ו

ב"ה אור ליום שני בשבת לסדר וירא י"ב מרחשון תשס"ב

הרבה שלומים עוז ותעצומים למנהלים החשובים הרבנים הגאונים של מכון תורת האדם לאדם, ובמיוחד לעומדים בראש הג' הר' מור"ר צבי וינברגר ומור"ר ברוך חפץ שליט"א. אחרי עלות השלום כראוי לרום מעלתכם.

הנני להביע לפניכם את שמחתי ותודתי למעכ"ת על שהמצאתם לי קובץ תורני חלק ד'. יברך ה' חילכם ופועל עטכם ירצה, לאחד לבבות ישראל אחד אל אחד מתוך נועם הליכות, ולהגיע לכל שרות הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו.

דבר שאלתכם הנאמר בדף 255 בקובץ הנ"ל, נראה לי כדלקמן:

הרואה דבר ערוה בחבירו מותר ומצוה לשנאותו, אין הכוונה לשנוא את חבירו ממש, אלא להשניא ולהמאס על עצמו את עצם העבירה שלא ישלוט עליו הקליפה שנוצרה מעבירה ע"י עצם הראיה כדאיתא מהגה"צ רבי פנחס מקאריץ זי"ע ומבואר בספ"ק דלפעמים אף אם שומר עצמו מעבירה ומדבר ערוה מ"מ ע"י שבעל עבירה מהרהר עליו מגיע לו עי"ז הרהור, ועצה וסגולה לזה לשנוא את הרע ולעורר בלבו שנאה ע"ז. וזה מבואר בכתוב אוהבי ה' שנאו רע, ועי"ז שומר נפשות חסידיו ומיד רשעים יצילם, דאף נפשות חסידיו צריכים שמירה מעבירה ומדבר ערוה מצד שהרשעים מהרהרים בס, ע"כ אמר הכתוב לאוהבי הצדיק לשנוא את הרע ועי"ז יהיו נשמרים וינצלו שלא יגיע להם פגם מצד קליפת העבירה של הרשעים ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום".

אסיים בדרישת שלומכם וטובכם,

יצחק יעקב רבינוביץ, בן כ"ק מרן אאמו"ר זצלה"ה מביאלא

לכבוד הרבנים הגאונים מזכי הרבים הרה"ג ר' צבי וינברגר והר"ר ברוך חפץ שליט"א.

אין מספיק מילים בפי להביע את הערכתי העצומה על מפעלכם החשוב! עם כל התורה הנלמדת ב"ה בישיבות ובכוללים הרגשתי הרבה זמן חוסר בלימוד הלכות בין אדם לחבירו בעיון ובלמדנות יחד עם מסקנות מעשיות. בדומה למה שכתב החפץ חיים בהקדמה להלכות שבת שאם לא יודעים הל' שבת וודאי נכשלים, כן גם בהל' בין אדם לחבירו. אדם יכול ללמוד סדר מוסר כל יום חק בל יעבור אבל אם אינו יודע גדר ההלכות הוא עלול להכשל גם בסור מרע וגם בעשה טוב.

מעבר לזה עצם העיסוק בהלכות מהווה בעצמו סדר מוסר כמו שהאריך החזו"א בס' אמונה ובטחון נמצא שמרוויחים שני הדברים. (אומרים בשם הג"ר משה פיינשטיין זצ"ל שהסיבה שילדים מתחילים עם פרק אלו מציאות הוא כדי שישמעו אלף פעמים שהחפץ של הבעלים ולא של המוצא).

המאמרים נכתבים על רמה בבהירות והמגוון רחב ומעניין. אני מלמד בשיבת הכותל והעברתי סידרת שיעורים בעבר ע"פ הספר "לא תשנא" ומקווה גם להשתמש בחומר שלכם לעתיד. חילכם לאורייתא.

אם יורשה לי כמה הערות על מאמרו הנפלא של הרב דוד אריאב שליט"א, (אגב תמסרו לרב מיירניק שליט"א שהתענגתי ממאמרו באופן מיוחד).

א. בקשר לספיקו אם יש תערובת כוונות. היה כדאי להביא ראיה מגמ' פסחים ח: "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן עוה"ב הרי זה צדיק גמור", וכתב רש"י "...ולא אמרינן שלא לשמה עושה אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה ומתכוין אף להנאת עצמו". משמע שנחשב לשמה רק אם עיקר כוונתו היא לקיום מצות בוראו וכוונה משנית להנאת עצמו, וא"כ לכ' ה"ה בואהבת לרעך כמוך, וכמש"כ הרב אריאב כדבר פשוט.

וראה בספר בית האוצר (לגאון האדיר ר' יוסף ענגל זצ"ל) ח"ב מערכת ב' כלל ג' בעמוד ד' טור א' שרצה לומר שהתוקע למצוה ולשיר לא יצא למ"ד מצוות צריכות כוונה, ושוב דחה וכתב "י"ל דכוונת רשות בטילה לגבי מצוה וחשיב לשמה לבד, דוגמת לשם חולין דלא מחריב בקדשים ורק בתוקע לשיר לבד אין הפסול מפאת כוונת השיר רק מפאת שחסר כוונת המצוה שהרי לא נתכוין למצוה, ומשא"כ במתכוין למצוה וגם לשיר דיש כוונה למצוה אלא דאתה רוצה לפסול שהיה גם כוונת שיר ולכן כוונת שיר מצד עצמותה אין מפסדת כלל דלאו מינא לא מחריב בה ומשא"כ כשמתכוין גם למצוה אחרת זה פוסל שפיר כמו בלשם פסח ולשם שלמים", עכ"ד ועיי"ש באריכות.

וא"כ ה"ה בנידון, שכוונה להנאת עצמו לא צריכה להפריע ולעכב את קיום המצוה. (ומצאתי שבספר "להורות נתן" עה"ת, להג"ר נתן גשטטנר שליט"א, בפרשת וירא כתב כדברי ה"בית האוצר" מנפשיה ע"ש דברים הנוגעים לעניננו וגם דן בדברי הגמ' בפסחים שהבאנו). ובכלל נלע"ד שקשה לצפות מבני אדם שתהיה מאה אחוז כוונה לשם מצוה בעניני בין אדם לחבירו ולא ניתנה תורה למלאכי השרת.

ב. בקשר למש"כ (עמ' 113) שמצוות בין אדם לחבירו לא צריכות כוונה אפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה. ע' גם בשו"ת יביע אומר להג"ר עובדיה יוסף שליט"א ח"ו יו"ד סי' כ"ט אות ה' מה שהביא שיטה זו בשם הנודע ביהודה ועוד כמה אחרונים, וכן ראיתי מבואר בשם שו"ת התעוררות תשובה ח"ב סוף סימן ו'.

ג. במש"כ (עמ' 114) להביא ראיה שלענין יציאת ידי חובה סגי במעט כוונה (אע"פ שעיקר כוונתו לדבר אחר כגון כבוד וכו') מהא דקי"ל שלעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות שלא לשמה שמתוך וכו', ובפשטות מי לא עסקינן שעיקר כוונתו לכבוד וכו"ב ומשמע שנחשב למצוה רק שאינה מן המובחר ומשמע שיוצא ידי חובתו גם במעט כוונה למצוה עכ"ד.

יש להעיר שפשיטתו של כת"ר הוא שלא כהבנת בעל המכתב מאלהו (ח"ג עמ' 115) שכותב הרב דסלר זצ"ל שיש שני סוגי לא לשמה, אחד שאדם רוצה לקיים מצות מתוך רצון פנימי אלא שהיצר שם מכשולים בדרך שמפריעים ומעכבים להוציא את הכוונה השלמה לכן האדם משתמש בשלא לשמה רק כדי לסלק את המפריעים. ולכוונה זו התיחסה הגמ' כשאמרה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ויש סוג שני בשלא לשמה, שמצותו מסובבת ע"י שאיפת עוה"ז או שאר הנאות שהוא מצפה אליהן. ובשלא לשמה מהסוג הזה לעולם לא יגיע לשמה, והגמ' לא דברה על מקרה כזה.

ולפי דבריו המתקבלים על הדעת והלב אין מכאן ראייה שמספיק מעט כוונה לשמה, אלא אדרבא עיקר כוונתו צריכה להיות לשמה.

ד. ע"פ מש"כ בעמ' 115 לפרש את דברי חז"ל (בברכות ו. ושבת סב. קידושין יח.) שחשב אדם לעשות מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, וביאר שזה רק לענין שכר אך לא לענין שהמצוה קרימה. יש לפרש עפ"ז גם משחז"ל שכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת (מנחות ק.). שהכוונה לענין נתינת שכר אבל לא שכאילו הביא חטאת ממש. ולפי"ז יובן הגמ' בשבת יב: מעשה ברבי ישמעאל שקרא והטה נר בשבת וכתב על פנקסו שלכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה, וקשה למה צריך להביא חטאת, שיעסוק בתורת חטאת וסגי בזה, אלא כדברינו שרק לענין שכר נחשב כאילו הקריב חטאת אבל לא כאילו הקריב חטאת ממש. (ושוב ראיתי שכע"ז זה כתב בתורה תמימה ויקרא ו יח אות ד.)

לסיום אודה לרב אריאב שליט"א על ספרו הנפלא בהל' בין אדם לחבירו בתקוה לראות יותר ויותר.

בברכה ובכבוד רב, אלחנן אהרמן

בס"ד ה' פרשת חיי שרה תשס"ד לפ"ק פה לונדון יצ"ו

לכבוד המכון תורת האדם לאדם

יש לי שאלה וברצוני לברר את הצדק ע"פ תורתנו הקדושה. כמה אנשים הי"ו פגעו בי ע"י כתב בעיתונים ואמרתי להם שאין אני מוחל להם רק שהם צריכים לפייס אותי ג"כ ע"י כתב בעיתון. והם חושבים שבמשך הזמן זה יתפא ע"י הזמן וזה כבר עבר יותר מג' שנים, וכתבתי ואמרתי להם שאין אני מוחל –

השאלה שלי היא אם אני עובר על "לא תשנא את אחיך בלבבך". ראיתי את הספר שלכם ואין אני יכול להוציא את זה משם כי לפי מה שלמדתי ברמב"ן ובאור החיים הק' על הפסוק הנ"ל אם אני אומר להם, אין אני עובר ע"ז, ובפרט שיש בזה ג"כ ענין של שם רע. נא להשיביני... ותודה רבה בצירוף ברכתי, [השם שמור במערכת]

לכבוד הר"ר – – הי"ו, אחדשה"ט וש"ת

מכתבו הגיענו באיחור של כשלוש שבועות ומיד התפנינו לברר ההלכה ולהשיב כיד ה' הטובה עלינו. ויה"ר שלא נכשל וכו'.

מתוך המכתב לא ברור האם מדובר בשנאה בלב ממש מצד כבודו או בנטירת הלב או שמא מדובר בסירוב מחילה גרידא. לפיכך נסכם את הדין בשלושת אפשרויות הללו.

## א. סירוב למחול

אם כבודו רק מסרב למחול להם אבל אין לו שנאת הלב כלפיהם, ואפילו נטירה אין בלבן, פירוש הדבר שאינו חושב על המקרה ואינו משתדל לזכרו [לפי רוב הפוסקים הסוברים שנטירה תלויה בפה דהיינו שמדבר על הנטירה, א"כ כל שכבודו נמנע מלדבר ולכתוב על הנטירה כבר אין איסור נטירה כלל. ראה באורך בספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו חלק ב', לא תקום ולא תטור, סוגיא ג' "מהות הנטירה" פרק א'] ורק אינו מוחל להם "מחילת שמים", דהיינו שרוצה שיקבלו את עונשם בשמים ואינו מוותר על

כך, אבל הוא עצמו אינו נוטר הדבר וכאילו סומך על "נמירת" שמים [עין בהרחבה בבין אדם לחבירו הנ"ל סוגיא מ' פרק ד'] הדין כך –

**מעיקר הדין אינו מחוייב למחול אפילו אם הם יפרסמו דברי פיוס בעיתונים.** ואפילו אם יפרסמו באותם עיתונים ממש שפירסמו בהם דברי הגנאי, דומיא דדין מוציא שם רע המבואר בשו"ע או"ח סי' תר"ו ברמ"א סעיף א' עיי"ש, וב"מגן אברהם" שם ועוד אחרונים – הובאו דבריהם ב"משנה ברורה" שם ס"ק י"א – כתבו הטעם "דאיכא דשמע כחשדא ולא שמע בפיוס ונשאר השם רע", עכ"ל. ולפי"ז נמי בנידון דידן גם במפרסם באותם עיתונים יש מקום לחשוש שלא כל מי שקרא את הביזוי יקרא גם את הפיוס, ובפרט אחרי שעבר זמן רב ונתחלפו חלק מהקוראים כמובן. וא"כ אין חיוב מעיקר הדין למחול אפילו אם יפרסמו וכו'. אולם כתבו אחרונים שמשום מידת ענוה ימחול (שם). וכל זה כשבאמת מפייוס וכנ"ל אבל בעובדא דמר שמסריים אפילו לפי שם באופן שביישו פשוט שאין כאן אפילו מידת ענוה ואין צריך למחול כלל.

## ב. נטירה.

באופן שיש נטירת הלב וכש"כ ובעיקר כשיש גם נטירה בדיבור (כנ"ל) יש מקום להחמיר ולבטל הנטירה, אע"פ שגם בזה יש על מה לסמוך להקל שהרי פוסקים רבים מקילים בנטירה על פגיעת "צערא דגופא", דהיינו בזיון וכו"ב, שבדודאי נחשב צער הגוף כמבואר בפוסקים וגם מפורש בגמרא [יומא כג. בסוגיא שם. וראה אריכות נפלא בספר בין אדם לחבירו ח"ב, הנ"ל, סוגיא ה' פרק א' בעיקר].

## ג. שנאה

באופן שיש גם שנאת הלב ממש בנוסף על הנטירה, דהיינו שכבודו שונאם על מה שעוללו לו ועל שמסריים לתקן הנזק, בזה אין היתר "צערא דגופא" הנ"ל שנאמר בפשטות רק בנקמה ונטירה ולא בשנאה [עין בין אדם לחבירו ח"א בסוגיא ג' אות ב']. ומה שרמזו כבודו להיות גילוי השנאה שכשמגלה להם ששונאם כבר אינו עובר ב"לא תשנא" וכו', זהו בעיקר שיטת הרמב"ם, וראשונים אחרים חולקים על היתר וישנם גם אחרונים שנקטו להלכה את היתרו של הרמב"ם. ראה באורך בבין אדם לחבירו ח"א סוגיא א' פרק א', וגם לרמב"ם עדיין מבטל השונא בגלוי את העשה של "ואהבת לרעך" כמש"כ הרמב"ם בספר המצוות ל"ת ש"ב. אולם לעניות דעתנו יש לסמוך בכה"ג על היתרו של היראים [הובא בבין אדם לחבירו ח"א, לא תשנא, בסוגיא ה' בעיקר פרק ג'] שאחרי תוכחה והפוגע אינו מפיים וכו' מותר לשנאותו עיי"ש. ובנידון דידן, אם כבודו הוכיחם כמה פעמים ובקש מהם שיתקנו עכ"פ במקצת והם עומדים בסירובם והרי הם כאילו פוגעים בו כל הזמן פגיעה מתמשכת, הרי בכך מתיר היראים לשנא ולא מצאנו בראשונים חולקים על יסודו. ולמעשה צ"ע עוד.

## ולסיכום:

לכתחילה ודאי ראוי לו לכבודו לבטל השנאה מהלב – אם יש כזאת – ואם אפשר לבטל גם הנטירה, דהיינו להסיה הרעת מכל הענין לדברים אחרים החשובים יותר. ואף שאין בכך חיוב גמור.

אולם למחול "מחילת שמים" בודאי אינו מחוייב, ואפילו אם יפרסמו באותם עיתונים ובאותה צורה שפרסמו הבזיון – גם אין חיוב למחול, רק מצד מידה טובה של ענוה ימחול כמבואר באחרונים וכדלעיל.

### הבהרה!

מאחר ולא קיבלנו את הסיפור המלא משני הצדדים, רק מצד אחד, להוי ידוע שכל מה שכתבנו לא כתבנו אלא לפי מה שנצטייר לנו מהמכתב ואליו אנו מתייחסים, ולא למציאות, שלפעמים מורכבת יותר.

בכבוד רב ובהערכה, צבי וינברגר, בשם המכון

ערב שבת שופטים,

אל מכון תורת האדם לאדם, הרב צבי וינברגר והרב ברוך חפץ,

מאד נהייתי מספרכם "לא תשנא את אחיך בלבבך" וכעת נזכרתי בשתי הערות שעשויות לענין אתכם:

בעמ' 298 הבאתם מ"משא בני קהת" ו"הליכות עולם", [ועל כרחך א"א לצוות שלא יעלה במחשבתו רגע אחד שלא יהיה לו שנאה על חברו דאין אין זה בידו כ"א צדיקים גמורים... אלא כוונת הכתוב דיגרש השנאה מלבו בכל פעם שמתעוררת אצלו השנאה על חברו, ודו"ק (משא בני קהת, דעות פ"ו). "וכן ראיתי בשם מרן בעל קהלות יעקב זצ"ל דכל הרהור בעל כרחו של אדם על פי דין אינו כלום... וכל זמן שאינו ממלא לבו בודון במחשבת איסור אין בו עבירה... אבל הרהורים המבצבצים בלבו בעל כרחו אין זה איסור" (הליכות עולם במבוא אות ג'). ראה בפנים דבריהם המלאים, המערכת]. כמדומני שיש כבר רמז לכיוון מחשבה שלהם בספר החינוך מצוה של"ח ששם נאמר: "שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לו הפכים", ודברי ספר החינוך הובאו ב"חפץ חיים" פתיחה לאוין ח-ט בבאר מים חיים שם.

בעמ' 294 דנתם בשאלה של היחס וההבדל בין "לא תשנא" לבין "לא תקום ולא תטור". סברתכם בהחלט מעניינת וסבירה אך יש לציין שראשונים ואחרונים כבר נדדקו לענין זה. כמדומני שהרמב"ם בספר המצות ל"ת ש"ב ש"ד ש"ה מציע תשובה לשאלה זו. ראה גם ביראים סימן קצז-ח שהולך באותו כיוון, ובס' יד הקטנה דעות פ"ז גם מציע תירוץ משלו בסימנים ט"ז י"ז. ונראה שבדברי הפירוש של רב שמשון רפאל הירש לחומש ויקרא יט יח יש כיוון נוסף לתרץ את הקושיא.

בברכה, חנן שלזינגר

נב. ברגע זה באה לידי עוד דוגמה של התופעה ההלכתית המודגשת ע"י ה"משא בני קהת" בפסוק דברים כ ג, "אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו וגו', אומר הרמב"ם פ"ז מהל' מלכים הט"ו "וכל המתחיל לחשב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו, עובר לא תעשה", ומבין הרי"פ בפירושו לרס"ג ח"ב ל"ת קכ"ח (קנד-ד) שכוונת הרמב"ם דוקא למביא עצמו לידי פחד אבל הנבהל מפני שהוא פחדן בטבעו אינו בכלל לאו זה.

לכבוד הר"ר חנן שלזינגר שליט"א

חן חן על מכתבכם היקר והעידוד הרב שקבלנו ע"י, יישר כחכם.

מטבע הדברים כיון שאנו עובדים על כמה וכמה מצוות שבין אדם לחבירו השארנו דיונים מסוימים למצוות הבאות ולא הרחבנו בהם בכרך הראשון.

ולעצם הענין. בנוגע להערה א', עיין מש"כ בכרך ב' – סוגיא ב' פרק ה' אות ב' – דיון גדול בפוסקים ביסוד "אבן דומם" שבחינוך ואחריו ב"חפץ חיים" והמעייין יווכח שאין הדבר פשוט כלל להלכה. ועוד שיש לעיין בהשוואת יסוד החינוך לסברת האחרונים "משא בני קהת" ו"הליכות עולם".

בר מן דין, לפי מה שנתבאר היטב בספר [בין אדם לחבירו] כרך א', סוגיא ב' פרק א' [שיעור השנאה האסורה היא 'כל שאינו מדבר עמו ג' ימים מחמת איבה, עיי"ש. א"כ ל"ת דלא תשנא אינה מצוה שבמחשבה גרידא, אלא הכל תלוי בניתוק היחסים מחמת מריבה. כל זמן שהיחסים מנותקים לגמרי עם בר הפלוגתא ואינו מדבר עמו – קאי בלאו זה. וא"כ דברי "משא בני קהת" ו"הליכות עולם" אינם נוגעים למעשה ללאו של לא תשנא כלל אלא למצוות אחרות שבמחשבה.

בנוגע להערה ב' במש"כ מדברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת ש"ב בעיקר), צדקתם בזה מאד! אמנם הרמב"ם לשיטתו שהשנאה אסורה רק כשהיא נסותרת בלב אולם לחולקים עדיין צריך לחלק. ובאמת עמדנו ע"ז בהרחבה גדולה בכרך ב' סוגיא ט' פרק ב'...

בכבוד רב ובהערצה לעמלי תורה, צבי וינברגר, בשם המכון



## מפתח הענינים

הציונים הם למספר עמוד, מספר בסוגריים מציין להערה

- אב ואם**, ע"ע כיבוד או"א, מורא או"א.
- אהבת הגר**  
גדר המצוה, 139-141.
- אהבת השם**  
מתי מבטל העשה, 197.
- אהרן הכהן**  
לבו רחב ושמח בהצלחת אחיו, 257. מה שהרוויח מהנהגתו, 257.
- אונאת דברים**  
החילוק בין אונאת דברים ללשד"ר, 181.
- אחד בפה ואחד בלב**, 56, 160(22).
- ארץ ישראל**  
נקראת רחבה לעומת צרות של מצרים, 255.
- אפי מרה**,  
ביאור היתר סיפור לשד"ר באפי מרה, שיטת המהר"ל בזה, 178-186.
- אפי תלאת**,  
היתר לשד"ר בא"ת ולמה אין בו בטול עשה דואהבת, 194-196.
- אפרושי מאיסורא**  
דיני אפרושי מאיסורא, 133-136. האם מותר ע"י שקר, 155-157.
- ארור מכה רעהו בסתר**, 173-177.
- בין אדם לחבירו**  
מצוות אלו מובנות בשכל, למה, 11. רואים גם את צד השני של המטבע, 12. לימוד מידות דוקא ע"י סיפורים ולא בדרך ציווי, 270-271. יסודן משום כבוד הבריות שנבראו בצלם אלקים, 165, 169. חסרון חכמה ועוון שכלי גורם לאיבה ושנאה, 172. העובד מיראה צריך ליזהר להיות מעורב עם הבריות, 186. הסתכלות הנכונה על יהודי, 264-265, 268.
- בעלי תשובה**,  
התופעה בזמננו ומשמעותה, 26.
- בצדק תשפוט**  
המצוה לדון לכף זכות, ביאור שיטת הפוסקים בארוכה, 199-214. וע"ע דיון לכף זכות.
- בראשית**  
ספר בראשית הוא בחינת דרך ארץ קדמה לתורה, 271. דוגמאות מהלימודים בספר בראשית, 271-272.
- גאווה וענוה**  
קו הזהב שביניהם, 276-277.
- גניבת דעת**  
גדרה, 9(8)151, 12(11)155, 156, 159.
- גר**  
גדר מצות אהבת הגר 139-141.
- דוד ושאל**  
ההבדל ביניהם, 275-276.
- דיון לכף זכות**  
ביאור שיטת הפוסקים בארוכה, 199-214. שיטת הרמב"ם, 200. שיטת רבינו יונה, 203. "כברדהו וחסדהו", 210. ברשע, 211-214. לעומת מצות תוכחה, 42.
- "הין צדק"**  
גדר האיסור, במקח וממכר או גם במילי דעלמא, 160(22), 159(21).
- ואהבת לרעך כמוך**  
השוואה למצות אהבת הגר, 139-141. לא בהרגשת הלב אלא בעשיית מעשים, 140. בהוצאת המת הכוונה לחסד שעושה עם החיים, 145. המשקר מבטלו, 164. מתי אומרים שביטל העשה, 194-197. ביאור מילת "כמוך", 238-241. "כמוך" מה שאתה מצפה מאחרים (ספר הברית), 240-242. "כמוך" בעבודת ה', 244.
- והלכת בדרכיו**  
המשקר מבטל עשה זה, 163.



- חברה**  
 כח השפעת החברה, כל אדם צריך תמיכה מהחברה, 273-274.  
**חילול השם**, ברגיל לשקר, 159.
- חשד**  
 חושד בכשרים, 208, 210. מתי יש לחשוד (כבדהו וחשדהו), 210-211. לא להכניס עצמו למקום חשד, 208.
- יהודי**  
 הסתכלות הנכונה על יהודי, 268, 265-264. ע"ע ישראל.
- יוסף**  
 הסבר קנאת האחים בו, 256.
- ירבעם בן נבט**  
 חשבונות של צרות ושנאת חנם גרמו לו לחטוא, 259-258. תוצאות דרכו, 260.
- ישראל**  
 מעלתם כמלאכי השרת, 268-264. כמלאכים בארץ, 265. שתי דרגות בישראל, ושניהם מתקשרים בקב"ה ואורייתא, 265. למה תפילתן חשובה יותר משירת המלאכים, 267. נמשלו לכוכבים, הסבר 269. גודל קדושתם, 269. שני הקצוות עפר וכוכבים, 277-276. ביאור למה נמשלו לסנה, 277.
- כבוד חבירו**  
 הלומד מחבירו דבר א' צריך לכבדו, 237-235. על כל מעלה מגיע כבוד, 237. איך נראין ישראל כשמכבדים זא"ז, 238.
- כיבוד אב ואם**  
 בין אדם למקום או ב"א לחבירו, 172-165. לספר לשה"ר על אביו "לתועלת", 165, 170. למצוא ולהכיר מעלה מיוחדת באביו ואמו, 172. היחס למצות מורא, 183.
- "כמים הפנים"**  
 מה קובע החיצוניות או הפנימיות, 53.
- לא תשא שמע שוא**  
 אזהרה לדיין ואזהרה לחבירו, ביאור הקשר ביניהם, 187-193. אסור לדיין לקבל בע"ד שלא בפני חבירו, חילוקי דינים בזה, 192-190.
- לא תשנא**, ע"ע שנאת הרשעים.
- לשון הרע**  
 ארור מכה רעהו בסתר, 177-173. היתר אפי מרה ושיטת המהר"ל 186-178. ביאור חטא המרגלים, 186-178. חטא מיוחד לסגולת הלשון, 183-178. איסור "לא תשא שמע שוא" לענין לשה"ר, 193-187. היתר באפי תלתא, 194.
- "לתועלת"**  
 לספר לשה"ר על אביו משום תועלת, 165, 170.  
**מדבר שקר תרחק**, מה כולל, (23) 160.  
**מוציא שם רע**  
 מפני השלום, 145-143. על המתים אין איסור דאורייתא, 145.  
**מחוסר אמנה**  
 162-161, בחזר בו משום שינוי השער, (25) 161.  
**מחיקת השם**  
 משום שלום, 144. ביאור הגמ' ברוד ואחיתופל בכריית השיתין, 144.  
**מלאכים**  
 ישראל הם מלאכים בארץ, 265. משל להבין היחס בין מלאכים לבני אדם, 266. מלאך פירושו "שליח", 266. למה תפילת יהודי חשובה משירת המלאכים, 267.  
**מלך ישראל**  
 חבל דק בין עונה וגאווה, 277-275.  
**מצורע**  
 הסבר מחשבתי במעשה טהרתו, 261. למה מרמו בהן ידו הימנית, 261.  
**מצרים - חשבונות מצרים**  
 קליפת מצרים - מקום צר, 256-255, 263. חבירי חי על חשבוני, שם, 255.  
**מתים**  
 אין כלפם כל האיסורים של בין אדם לחבירו, 145.  
**סיפורי התורה**  
 לימוד מידות ע"י סיפורים דוקא ולא דרך ציווי, 271-270.  
**סנה**  
 למה נמשלו ישראל לסנה, 277.  
**עבדי אבות**  
 ביאור יפה שיחתן של עבדי אבות, 272-271.  
**עדות שונא**  
 221-215. שונא גמור (דעת מהרש"ל), 219.  
**ערבות**  
 דיני ערבות ותוכחה, 136-129.  
**פיוס ומחילה**, דין מיוחד באביו ורבו, 167.  
**פירוד**, למטרת שלום, 193.  
**צדקה**  
 לשקר כדי שיתרמו יותר, 154.  
**קטן**  
 דיני חינוך קטן והפרשתו מאיסורים, 136.

כדי שיתרמו יותר צדקה, 154. האם מותר לשקר כדי למנוע מלעבור על איסור, 155-157. שיטות הפוסקים אם איסורו מדאורייתא או לא, 158(17). יש בו חילול השם, 159. מה כלול בפסוק 'מדבר שקר תרחק', 160(23). המשקר מבטל מ"ע דוהלכת בדרכיו, 163. מבטל מ"ע דואהבת לרעך, 164. האיסורים שעלול המשקר לעבור עליהם, 158-164.

### תוכחה

דוקא בלשון רכה שלא יביא את חבריו להתנצחות, 18. בנחת שהחוטא לא ירגיש שמחויקו כרשע, 20, 22. מילים קשות אינם פועלים, 141. ימשיך לו משלים, 138. מי שאין בטבעו לדבר רכות פטור מתוכחה, 141. רק לחבירו המקורב אליו, 81, 19(\*). מנהיגי העם צריכים לחקור ולרגל על הנסתרות, 130.

המצב המיוחד שנוצר בזמננו, 17, 22. בזמננו נחוצה מאד, 18. בזמננו המצב שונה מפעם, 17, 18. תוכחה לפורקי עול, 132-133.

מצוה שצריכה לימוד, 18. כוללת מצוות רבות כגון ואהבת לרעך והחזקת בו ועוד, 19. אף שנראה שמתערב בעניני חבירו וכו', 19. אף שרבים מזלזלים במצוות, 19. ברבים לא שייך הכלל מוטב שיהיו שוגגין, 20, 132. חמורה מאד במקום עבירה בפרסום, 21. המוכיח זוכה לעמוד לפני ה', 21. כוללת בתוכה כל התרי"ג, 23. כוחה יפה מעסק התורה בביתו, 24-23. פועלת לטובה גם על המוכיח, 24. סמל האחודה, 24. לפעמים צריך גם להעלים עין, 28.

גם יהודי פשוט חייב בתוכחה לא רק הרב, 18, 22, 24, 129-130. לפעמים דברי בעלי בתים עושים יותר פירות, 22. תכלית התוכחה תיקון מעשי החוטא, 177. חיבת אברהם אבינו שתיקן אנשי דורו בתוכחה, 198. תוכחה ממותקת, 214. תוכחה לעומת שנאת הרשעים, איך מוכיחים בזמן שצריך לשנוא, בירור מעמיק, 125-35. (תוכן הפרקים בעמ' 35). מצות תוכחה והמצוה לדון לכף זכות, 42. האם מתקבלת מתוך שנאה, 51-74, 74.

קיצור הלכות תוכחה, 129-138.

### תלמידי חכמים

הלומדים יחד חייבים לכבד זא"ז, 235-238.

### קרח

חטאו כלל ישראל ביחסם לקרח ונתנו לו תמיכה חברתית, 273-275.

### קריעה

חיוב קריעה של חברים הלומדים זע"ז, 237-235.

### שאל וודו

ההבדל ביניהם, 275-276.

שארית ישראל לא יעשו עולה, איסורו, 162.

### שבטים

חלוקת ישראל לשבטים מאת ה', 245. חלוקת י"ב השבטים מודגשת מאד בתורה, 247-245. דוגמאות מהתכונות המיוחדות של כל שבט, 246-247. כל שבט נקרא "עם", 247. נקראו "קהל עמים", 248-247. כדוגמת חיילות הצבא, 254, 248. הוזכרו בתורה ט"ו פעמים, 248-249. מעלתם נמשל בצבעים, 249. למה נכפלו שמותם גם באבני השוהם, 250. סיבת קנאתם ביוסף, 256.

### שלום

המצוה להשכין שלום ומקורה, 145.

### שימוש

ביאור גדול שימושה יותר מלימודה', 271-270.

### שנאת הרשעים

בירור מעמיק בגדר שנאת הרשעים, 125-35. לעומת מצות תוכחה, שם, (תוכן הפרקים עמ' 35). דברי ה' תומר דבורה" 51-50. גלויה או נסתרת להלכה, 58, 54. החילוק שבין "התראה" ו"תוכחה" 61-60. חילוק בין שנאת אישית לשנאה לשם שמים, (תומים וח"י), 74-71. שנאת שאינה גמורה, (תוס' פסחים), 79-75. 93-94, 99. סיכום דברי התוס', 79. ביאור דעת ה"תניא", 83-80. רק לחבירו המקורב אליו, 81. דוגמת "שנאת" האב לבנו, 98-97. אין בה "עומק" השנאה הרגילה, 100-98. אסור לתת לרשע תמיכה חברתית, 275-274.

### שקר

להכחיש שמותת לשה"ר ע"י שקר, 142-146. לשקר למען השלום, 143. שקר לדבר מצוה, 143. הוצאת שם רע למען שלום, 145-143. מותר לשקר בשטר מתנה כדי שבת לא תירש בערכאות, 146. ביאור התנאים שמותר לשקר, שיטות הפוסקים בהרחבה, 164-147. המשקר

## בין אדם לחבירו - כרך ב'

### לא תקום ולא תטור

בהוצאת מכון תורת האדם לאדם, צפת

סקירה על הספר מאת הרב אהרן סורסקי שליט"א



במרומי הגליל העליון, בעיר הרזים צפת, התקבץ סגל תלמידי חכמים העושים מלאכת שמים באמונה ומקימים בנין-רמים בדמות היצירה הנפלאה שיש בה חידוש רב. ספר לימוד בהלכות בין אדם לחבירו.

לפני שמונה שנים, בתשנ"ה, הגישו לציבור התורני את ביכורי עבודתם, הכרך הראשון, מיוסד על הצווי "לא תשנא את אחיך בלבבך". עתה זכו להעשיר את עולמנו הרוחני בכרך השני, מיוסד על הצווי "לא תקום ולא תטור".

עורכי הספר שלפנינו, הרב צבי וינברגר, והרב ברוך חפץ, יגעו ומצאו - בעזרת חברי מכון "תורת האדם לאדם" - ואף הוכיחו בעליל, שיש כוונה נרחבת לעסק התורה - וברמה גבוהה של לומדות דוקא - גם בתחום

המצוות המוסריות שבין אדם לחבירו. במדורים ערוכים בטוב טעם הם מגוללים לפנינו את כל המקורות הקשורים לאזהרת "לא תקום ולא תטור" במקראות התורה, בחז"ל ובספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים, עד לחכמי תקופתנו. נאמנים לקריאתו הידועה של הגר"י סלנטר זצ"ל אל אישי התורה, שיהפכו גם את הנושאים המוסריים לעמק הלכה, היא הקריאה שהולידה בשעתו את הספר "חפץ חיים".

שטחו המחברים במדור "סוגיות ההלכה" לא פחות מעשר סוגיות בענפים שונים של מצוה זו המתפצלת לנושאים רבים. ביניהם: מהות איסור נקימה ונטירה, נקימה ונטירה לתועלת, היתר צער הגוף, שיקולים מותרים בנקימה ונטירה ועוד. להרצאות הסוגיא

נלווים תמציות סיכומים והערות לווי שיעשירו את הידע של המעיין, ויסלול דרכים נוחות להבנה עבור כל לומד כמעט מכל הגילים, הן בעלי בתים והן טובי הלומדים שהורגלו לשוט בים התלמוד - אלה כאלה ימצאו בספר דנן את שאהבה נפשם.

בחלק השני של הספר צרפו המחברים חידוש מעניין ורב-לקח, אלו עשרים ושלושה סיפורים לקוחים מן ההווי בנושא נקימה ונטירה, עם ניתוח הלכתי צמוד לכל סיפור, הממחיש כיצד היא השתקפותו באספקלריית תורתנו הקדושה. לבד כשרון הפורה של המספר, הרב צבי פ. תאומים, השקיעו מלבדו גם העורכים הרבה ידע הלכתי וחכמת דיינים לשפטו בין איש לרעהו על מניעיהם ועל שגיאותיהם בקיום דיני התורה.

גם הוסיפו מאמר בשם "הנקימה והנטירה מה הן?" המכיל ניתוח המידות הנזכרות. מבין השאלות הנידונות במאמר: מה מניע האדם לנקום? איזו תועלת תהיה לו? לאיזו מטרה חותרת הנפש בנטירה? ועוד. ובפרק האחרון עצות מועילות מקדמאי ובתראי איך להתגבר על הרצון לנקום ולנטור.

הספר מעוטר בהסכמותיהם של גדולי הפוסקים. הרה"ג ר' משה שטרנבוך שליט"א כותב בתוך דבריו: "מצות אלו הם מיסודי ועיקרי התורה, ולא מצינו ע"ז מספיק בדברי הפוסקים. ולכן ראוי לברך ולעודד מכון הנ"ל, שהו"ל בלשון צח וקל כל פרטי הדינים, וכולל בתוכו כמה בירוים מחודשים".

בהסכמתו כותב הרה"ג ר' משה שפירא: "בירור סוגיות אלו מצריך הרבה יגיעה וחיפוש, נוסף על הבנה ישרה ושיקול דעת נכון להעמיד ולערוך הדברים בסדר נכון ולמצא עומק הצורתא דשמעתתא בענינים אלו... וכל זה עושים ידידי הנ"ל בטוב טעם ודעת ובהצלחה".

האדמו"ר מלעלוב שליט"א מבאר בהסכמתו ש"מידות תרומיות הן מיסודי היהדות וסימניו... וידוע כמה הפליגו אבוה"ק זי"ע שלא לגרום שום צער ח"ו ליהודי ובאהבתם הגדולה לישראל ראו בהם אך טוב, כולם שווים לטובה ואהובים מאד...". ומסיים כ"ק אדמו"ר ומברך: "יה"ר שחפץ ה' יצליח בידכם ותזכו לברך על המוגמר כשאיפת נפשכם להו"ל עולם כל ההלכות הנוגעות לבין אדם לחבירו, ומגלגלין זכות ע"י זכאי לזכות את ישראל לשמור לעשות ולקיים להגדיל תורת המידות ולהאדירה".

על פי התכנית המוטבעת על גבי הכריכה, ממשיכים חברי המכון לרכו ולערוך את החומר לכרכים הבאים של הסדרה: איסורי אונאת דברים והלבנת פנים, "ואהבת לרעך כמוך", "והלכת בדרכיו", ועוד מהמצוות שבין אדם לחבירו שאינן בממון.

ברכת רבים תחול על ראשי חברי המכון ועורכיו אשר זכות הרבים תלויה בהם ויזכו להמשיך מפעל כביר זה וילכו מחיל אל חיל.

