

תמוז תשנ"ב

הרב נחום לאם
ראש ישיבת רבינו יצחק אלחנן
ד' יודק, נ"י.

סימן עג

"כעס בהלכה ובמוסר

היהדות"

בפרק האורג שבת דף קה ע"ב במשנה לענין
כל המקלקלין פטורין, המשנה קובעת שהקורע
על מתו ועל אכלו ובחמתו פטור, ובכרייתא
בגמ' שם דחייב, והגמ' מיישבת הסתירה לגבי

הקצה, ומותר רק בכדי להטיל אימה על אנשי ביתו. אבל הקושיא במקומה עומדת מדוע השמיט את כל החלק האחרון הזה של הסוגיא מפסקיו בהל' שבת.²

ונציע בזה כמה דרכים לתרץ את שיטת הרמב"ם.

(א) מפשטות הסוגיא שלנו נראה שצורך מצוה נחשב כתיקון לכה"פ במקצת עד כדי כך שמפקיע מיד קלקול. לפיכך, בקורע באבלו על מתו בחלקת הגמ' בין מת ידיה למת דעלמא כך שקריעה על מת ידיה נחשבת כמתקן הואיל וחיוב עפ"י דין לקורע עליו, וכ"כ בהדיא בתד"ה הא בשם הר"י "ובמת ידיה דאיכא מצוה חשיב מתקן".³

והנה אם אמנם צורך מצוה הופך את הקלקול לתיקון, סביר לומר גם ההיפך, דהיינו שעבירה הופכת את התיקון לקלקול, ועל כן קל להבין מדוע הגמ' שואלת "וכה"ג מי שרי" ומניחה שחשש ע"ז שבכעס מבטל את התיקון של עביר נחת רוח ליצור והופכו לקלקול, וכמו שמצוה יצירת מצב של תיקון כמו"כ עבירה יוצרת מצב של קלקול, שטעם אחד לשניהם זה לעומת זה. אולם כל זה תופס אך ורק אם מקבלים את ההנחה שצורך מצוה נחשב כתיקון, אבל מי שאינו נוקט דעה זו הסביר נותנת שלדידו גם עבירה אינה יוצרת מצב של קלקול.

והנה מפשטות הסוגיא של מקלקלין בדף ק"ו ע"א משמע שאין להחשיב צורך מצוה כתיקון, דה עולה מהגמ' על דין המשנה ש"כל המקלקלין פטורין": תני רבי אבהו קמיה דרבי יוחנן, כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, שהחובל באדם והמדליק גדישו של חברו, אף שמקלקלים מ"מ חייבים, ומקשה, והאנן תנן כל המקלקלין פטורין, ואפי' חובל ומבעיר, ומתוך, מתניתין רבי יהודה דמקלקל בחבורה פטור, ברייתא ר"ש דמקלקל בחבורה חייב, מ"ט דר"ש? מדאיצריך קרא למישרא מילה הא חובל בעלמא חייב, ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן ש"מ מבעיר בעלמא חייב, ור"י? התם, מתקן הוא כדר' אשי, דאמר ר' אשי מה לי לתקן מילה מה לי לתקן כלי, מה לי לבשל

מתו, שהקורע על מתו (בשבת) דחייב מיירי במי שחייב לקורע עליו מצד הדין, כגון ד' הקרובים ות"ח ואדם כשר ומי שעומד עליו בשעת יציאת נשמתו, וזהו הברייתא, אבל המשנה פוטרת אותו דמיירי במת סתם ולא באחד מאלה. ואח"כ מקשה מחמתו על חמתו, והגמ' אומרת שהמשנה כר"ש דס"ל משאצל"ג פטור והברייתא כר"י דמשאצל"ג חייב, ועל זה מקשה הגמ' שהלא ר"י מחייב במשאצל"ג דוקא במתקן אבל לא במקלקל, והגמ' משיבה שגם בקורע בחמתו יש תיקון, דקעביד נחת רוח ליצור, כלומר שיש בזה תועלת פסיכולוגית שהכרעס מקבל מזה שהוא נותן ביטוי לרגזו. ועל זה מקשה הגמ', שהלא מי שכרעס ומקורע כסותו בחמתו וכו' יהא בעיניך כעצ"ז שכל אומנתו של יצה"ר היום אומר לו עשה כך ומחר עשה כך עד שלבסוף אומר לו עבד ע"ז. והתשובה היא, דקא עביד למירמא אימתא אאינשי ביתיה, שאינו באמת כרעס בפנימיותו אלא שמעמיד פנים כאילו כרעס, שזוהי דרכו ללמדם משמעת וכו', ומכיון שאין איסור בדבר הדין תיקון ולא מקלקל, ויחזיר להיות מלאכה שא"צ לגופה שלפי ר"י חייב עליה וכדברי הברייתא. ולכאורה זוהי מסקנת הסוגיא שהאופן היחידי שהקורע בחמתו הדין תיקון וחייב עליה בשבת, הוא באופן שקרע למירמא אימתא אאינשי ביתיה.

וזהו אמנם שיטת רש"י בסוגיא, וגם שיטת הראב"ד.⁴ אבל הרמב"ם (פ"י מהל' שבת ה"י) אינו מזכיר שם בכלל ענין למירמא אימתא אאינשי ביתיה, ופסק שהקורע בחמתו בשבת חייב ואינו מקלקל אלא מתקן מכיון דקעביד נחת רוח ליצור ולכן הרי מלאכה שא"צ לגופה, שהרמב"ם פוסק כר"י נגד ר"ש בזה. וקשה מאוד על הרמב"ם מדוע השמיט כל סוף הסוגיא.

והנה באמת הרמב"ם אינו מתעלם מחלק אחרון זה של סוגיתנו, ואדרבה מביא ענין למירמא אימתא אאינשי ביתיה להלכה בפ"ג מהל' דעות, שם כותב שכל הכרעס כאילו ע"ז ושצריך להרחיק ממדה רעה זו מן הקצה אל

פתילה למה נקראת ~~החוברת~~ מה לי לבשל סמנין. והנה אם אמנם צורך מצוה הופך קלקול לתיקון, היה לו לתרץ את הקושיא על ר"י לא מר' אשי אלא בפשטות, שאין ללמוד ממילה והבערת בת כהן על כל שאר חובל ומבעיר הואיל ומילה והבערת בת כהן הן מצוה ועל כן חייבים שהמצוה הופכת את הקלקול לתיקון, משא"כ בסתם חובל ומבעיר. א"ו שמסקנת הסוגיא שם היא שמצוה אינה נחשבת לתיקון. ולפי"ז ייתכן שהרמב"ם סובר שאין מצוה יוצרת מצב של תיקון, ואין עבירה יוצרת מצב של קלקול, ולכן לא הביא להלכה בהל' שבת את כל סוף השמעתא לגבי כעס שהוא כע"ז וענין למידמא אימתא אינשי ביחיה.

אולם עדיין יוקשה לנו מהגמ' בדף ק"ה ע"ב שחייב קריעה מפקיע מקלקול, וזהו הטעם שיש הבדל בין מת ידיה למת דעלמא, וכנראה שהגמ' סוברת שצורך מצוה כן נחשב כתיקון. אבל המעייץ היטב בדברי הרמב"ם יווכח לדעת שהרמב"ם מפרש דבר זה באופן אחר, לא שהמצוה הופכת את הקלקול לתיקון, אלא שהתורה ירדה לסוף דעתו של האבל וקבעה את אלה שמחמת חימום הלב חייבים בקריעה, והחייב או המצוה הם רק סימן לאלה שהקריעה מועילה להם להפג צערם, וכן יוצא מדבריו בפ"י ה"י מהל' שבת שכורך קורע בחמתו עם קורע "על מת שהוא חייב לקורע עליו" וחד טעמא לשניהם: "מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו הואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב". וכזה גם דבריו בפ"ב ה"א מהל' שבת ד"ל: והמבעיר גדישו של חברו או השורף דירתו חייב אע"פ שהוא משחית מפני שכונתו להנזק משונאו והרי נתקררה דעתו ושככה חמתו ונעשה כקורע על מתו או בחמתו שהוא חייב וכחובל בחבירו בשעת מריבה שכל אלו מתקנים הם אצל יצרן הרע עכ"ל. הרי שהרמב"ם דן המדיק בחמתו והקורע באבלו כדא מחתא (ואין לדדוש תלי תילים של דרשות על מה שכתב "יצרן הרע" שכאילו גם המצטער על מתו נחשב כנכנע ליצה"ר) שפשוט שהרמב"ם מתכוין לשידול פסיכולוגי של

ההסתערות הפנימית שלו בין אם מקורה בשאיפתו לנקמה בין אם מקורה ממרצא יותר נשגב כגון צער על קרובו או חכם שמת, וכעין זה כתב הרמב"ם בפיה"מ שלו למשנתנו בדף ק"ה ע"ב ד"ל: והלכה הקורע בחמתו או על מת שחייב עליו קריעה חייב והטעם שיהיה הקורע בחמתו ועל מתו חייב מפני שדעתו מתישבת וחמומו מתפטר לאותו הקרע והוא דומה למתקן עכ"ל.

היוצא לנו מכל זה הוא שהרמב"ם אינו מקבל את ההנחה שצורך מצוה נחשב כתיקון, שלא כתוס', וטעמו עמו שמסקנת הגמ' בדף ק"ו ע"א סותרת את ההו"א שחייב קריעה נחשב כמתקן מטעם שהקריעה מצוה, ומכיון שסובר שאין מצוה הופכת מעשהו לתיקון, ה"ה שאין עבירה הופכת מעשהו לקלקול, ולפיכך הקושיא של הגמ' "וכה"ג מי שרי" והתירץ שקורע בחמתו הרי מתקן רק בקורע למידמא אימתא אינשי דביתיה הם דחריים, ואנו נשארים רק עם התירץ שקדם לזה, דהיינו שמכיון דעביד נחת רוח ליצרו הרי מתקן, ומה שאמרה הגמ' בגנותה של הכעס ועל ההיתר של כעס בכדי להטיל אימה וכו' אמנם פסק כן בהל' דעות לגבי כעס אבל אין זה ענין להלכות שבת הואיל ולא מתחשבים במצוה ועבירה לגבי הגדרת תיקון וקלקול.⁴

והנה כל הנ"ל הוא אליבא דהרמב"ם, אבל רש"י וראב"ד ותוס' חולקים עליו וסוברים שקושיית הגמ' "וכה"ג מי שרי" דוחה לגמרי את הרעיון שמה שעושה נח"ר ליצרו הרי תיקון, ודבר זה עבירה הוא והרי מקלקל אא"כ הוא כרעס אך ורק להטיל אימה.⁵

(ב) הגמ' בחולין דף ח' ע"א: "א"ר נחמן אמר רבה בר אבא, סכין של ע"ז מותר לשחוט בה, ואסור לחתוך בה בשר, מותר לשחוט בה מקלקל הוא, ואסור לחתוך בה בשר — מתקן הוא". ורש"י מפרש שאם כי סכין שהשתמש בה לשחיטה לע"ז אסורה בהנאה, כאן מותר מפני שהוא מקלקל שע"י השחיטה מפחית ערך הבהמה, שבחייה עמדה לוולדות לאחרשה ולאכילה ועכשיו אינה ראוייה אלא לאכילה,

אבל לחתוך הרי מתקן "דכיון דשחטה להכי קיימא".

ובתד"ה מותר שם הקשה מגמ' פסחים דע"ג ע"א ששוחט בשבת לע"ז חייב משום שבת ומשום ע"ז, והא אם שחיטה הרי קלקול מדוע חייב בשחט לע"ז בשבת? ותוס' תירץ דיש ג"מ בין שבת לכל שאר התורה, דבשבת נקטינן הכלל דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל זמן שיש תיקון כל דהו, ואפילו כגון להוציא מידי אבר מן החי ע"י שחיטה, חשיב מלאכת מחשבת, ואפילו אם קלקולו יותר מתיקונו, אבל בע"ז האיסור הוא הנאה, והכל תלוי בהערכה: אם תיקונו יותר מקלקולו הרי בחי' הנאה ואסור, ואם קלקולו יותר מתיקונו אינו בחי' הנאה ומותר. לפיכך הסוגיא בחולין דנה בענין ע"ז ואז הכל תלוי בהערכתנו איזה גדול, התיקון או הקלקול, ולכן מותר לשחוט בסכין של ע"ז, אבל בפסחים העיקר הוא דין שבת, ואז כל זמן שיש אפי' תיקון פורתא הרי מלאכת מחשבת וחייב, ואפי' אם קלקולו יותר מתיקונו.

והנה יש לתמוה, הלא לפי סוגיתנו בשבת הגמ' דחתה את התירדן שקורע בחמתו חייב דעביד נחת רוח ליצרו, מזה שהכועס כעע"ז שאפשר ולאחר זמן יתגלגלו הדברים ויצ"ת ליצרו גם לעבד ע"ז, ועל כן לא חשבינן מה שעשה נחת רוח ליצרו לתיקון, אבל בפסחים למדנו שבשבת אפילו תיקון פורתא מספיק להפקיע מידי קלקול הואיל וזה בחי' מלאכת מחשבת, וכמ"ש תוס' בחולין. וא"כ נראה בעליל שיש לנו שתי סוגיות מחולקות, ומחלוקת זו כולטת בזה שבפסחים מדובר דוקא באיסור שבת ואיסור ע"ז, והאיסור של ע"ז הוא לא בעתיד באיזה זמן מעורפל, אלא עכשיו ומיד, ומ"מ אין הגמ' פוטרת אותו מחילול שבת בגלל זה שע"ז היא עבירה וממילא נחשב כמקלקל.

והנה הרמב"ם פסק בפ"ז מהל' ע"ז הי"ט שלגבי ע"ז הכל תלוי איזה מרובהו התיקון או הקלקול, ולא שם לב בכלל לזה שהשוחט בסכין של ע"ז נתפס בעון חמור של עבדת כוכבים, ולא לאחר זמן ארוך אלא עכשיו בשעת

שחיטתו, ובג' מקומות בהל' שבת שצטטנו לעיל פסק שמה שעושה נחת רוח ליצרו נחשב כתיקון.

וא"כ ברור שהרמב"ם ראה כאן מחלוקת בין שתי הסוגיות והוא פסק כהסוגיא בחולין ובפסחים, וכדבר התוס' בחולין, ולכן אע"פ שהוא מסכים שאסור לכעוס וכל הכועס כאילו עע"ז וכו', וכן אמנם קבע להלכה בהל' דעות, מ"מ אין זה ענין להל' שבת ששם הכל סובב מסביב לכלל של מלאכת מחשבת אשר לפיו מספיק תיקון כל דהו לחייבו, ולכן אין קושיא על הרמב"ם שכביכול התעלם מסוף הסוגיא בסוגיא דידן.

(ג) המתבונן היטב בסוגין עומד לפני כמה שאלות תמימות שלא הועלו על הפרק ע"י הראשונים. הגמ' מנמקת מה שהקורע בחמתו "הוא בעיניך כעע"ז" בזה שהשחט ליצרו לבסוף נכנע לעצת היצר ונעשה עע"ז, וקשה מאוד לומר שמאחר שאפשר שלמחר או בעוד עשר שנים יבוא לידי עבירה ע"ז לפיכך לא מתחשבים. בתועלת הבאה לו עכשיו דקעביד נחת רוח ליצרו, ופעולתו נקראת מקלקל ולכן פטור בשבת, וכי היכן מצינו שחשש שמעשה שכן אדם עושה היום שאין בו בעצם חטא יהא בכחו לשנות מצבו ההלכתי רק בגלל זה שבאיזה זמן בעתיד עלול המעשה הזה להתגלגל עד לידי עבירה חמורה ביותר? הלא ברצונו זה שאנו דנים אותו ואת מעשהו לא עבד ע"ז ולא עשה עבירה שהיא אחת משס"ה לאוין שבתורה.

וגם ראיתי בפירוש הגר"י קאפח שליט"א למ"ת (פ"ח מהל' שבת ה"ח אות כ"ד) שעמד על מ"ש הגמ' דכשקורע בחמתו להטיל אימה על בני ביתו נחשב כמתקן ולא כמקלקל, והקשה כי איזה תיקון יש בזה, הרי אינו כעוס שיתקן אצל יצרו, ואין תיקון כלל לגבי הבגד שקרע, ומה שיש לומר שתיקן אצל ב"ב הלא זה דבר צרדי לגמרי, לא במשבר ולא במשתבר, ואף גם זאת שיתכן שב"ב יישארו במדרם ולא יצ"תו לו ונמצא שלא תיקן כלום.

על כן אפשר לפרש שהרמב"ם סובר שיש ג' היבטים לתלמוד, ואע"פ שהם חופפים זה את

ע"ז ע"ז

זה, מ"מ בעיקר הם נבדלים בתכנם ותפקידם, והם: הלכה, אגדה, ומוסר.

ההלכה — היא חוקית, ומטפלת במונחים ומרשגים עילאים באופן טכני-ליגלי, והנושא: מצוות שבאל"ח ובאל"מ. שאלות וספקות בסוג זה ראוי לשטח אותם לפני חכם מורה הוראה. אגדה — כידוע, החזון העילאי של היהדות במחשבה והגות היהדות, בספורת, בפיוט ושירה, וכו'. הנושא — כל החיים כולם, היא חובקת זרעות עולם, ואף שיש לאגדה נושאים משותפים עם ההלכה כן שבאופן תת-הכרתי הם חופפים זא"ז, וכמ"ש בפרק א' של "הלכות והליכות", מ"מ אופן ביטוייה של האגדה אינו חוקי או טכני, ואין "לפסוק" אף בעניני דעות מתוך אגדה.

מוסר — הסוג הביניים. הנושא של המוסר: מצוות שבין אדם לעצמו, וכמ"ש כל חכמי המוסר. כאן ההיבט ההלכתי הרבה יותר בולט מאשר באגדה, וחידושו של הרמב"ם הוא שטיפל בענין זה של מוסר באופן הלכתי, שהמוסר ניתן לסיסטמזציה ופסיקה הלכתית, אבל לא בחדא מחתא עם ההלכה עצמה, ואלה הכניס הרמב"ם ע"ש שאר עניני מוסר והגות כהל' דעות, (לפחות בחמשת פרקים הראשונים).

ועכשיו, בנוגע לסוגיותנו, מן המשנה ועד התשובה הראשונה של הגמרא אנו מתעסקים בהלכה במובן המקובל, ולכן הביא הרמב"ם את הכרעתו להלכה כהל' שבת, אבל מה שכא אח"כ ועד לדף ק"ו ע"א אין ענינו הלכה כרגיל, אלא מוסר.

ולכן שם בהלכות דעות כן מביא את שאר הסוגיא להלכה, שהרי שם כתב גם האיסור של כעס גם ההיתר של למירמא אימתא אינשי ביתיה, וההבדל ביניהם אינו סתם החילוק בין הלכה ואגדה, אלא בין שני סוגי הלכות:

א. הלכה רגילה, דברים פרטיים שאדם פוגע בהם במהלך חייו היומיומיים, שהם עומדים מחוצה לו או שהם מוגבלים בתודעתו.

ב. מוסר הלכתי, דברים הנוגעים לו באופן כללי באפיו ותכונותיו ודעותיו, בכל ישותו.

ואינם מצומצמים רק לפעולה מסוימת במקום ובזמן.

הסוג הראשון כולל שאלות שאדם שואל לרב בתור חכם, והסוג השני, ההלכות המוסריות, כולל שאלות שאדם שואל לרב בתור רופא הנפש, וכדברי הרמב"ם בפ"ב של הל' דעות ה"א וה"ב שדימה את הסטיות במדותיו של אדם לחלאים, "ומהי תקנת חולי הנפשות, ילכו אצל החכמים שהן רופאי הנפשות וירפאו חליים בדעות שמלמדין אותן".

כסא

ועל כן כשאני באים לדון בה' שבת, אנו מסתכלים בעין חודרת אך ורק בפעולתו המוגבלת והעכשווית, וכיאות להלכות הגיוניות או טכניות שכן הוא הדרך המקובל לטפל בהן, ועל כן בסוגיין פסק הרמב"ם ששיכוך יצר הכעס דקעביד נחת רוח ליצרו יוצר מצב של תיקון וחייב, ואין טעם לפטרו כמקלקל אך ורק מפני מעשה שנראה בלתי הגון בגלל זה שהשלכותיו לאחר זמן יהיו חמורות מאוד.

ועל כן כהל' שבת פוסק הרמב"ם כתיירך הראשון בסוגיין, דהיינו דקעביד נחת רוח ליצרו, ואינו שם לב להקושיא שהכעס אסור שיכול להוביל לע"ז וא"צ לתירוצו של למירמא אימתא אינשי ביתיה.

אבל כהל' דעות אין הוא מתמקד אך ורק בהלכה הטכנית לשקול אם הפעולה היא תיקון או קלקול, אלא מטרתו היא עיצוב דמותו המוסרית של האדם הישראלי, להכוין אותו בדרך ה' שהורה אברהם אבינו לבניו וביתו אחריו, שעיי"כ יתדמה לבוראו, ובזה אין שמים לב אך ורק לפעולתו הערסילאית אלא לטיב מעשהו וכוונת לבו כבטרי של מכלול דעותיו ומדותיו, ואי-לזאת הכעס הוא דבר מאוס ומכוער שיכול לקלקל אפיו ותכונותיו של האדם וכל הכעס כאילו עע"ז (חוץ מזה שקורע בחמתו למירמא אימתא אינשי ביתיה), ובהקשר זה מתחשבים לא רק במה שעושה נחת רוח ליצרו אלא ובעיקר אם עושה נחת רוח ליצרו.

ועי' בפ"א הל' דעות ה"ו שפסק שאסור לאדם להיות בעל חימה נח לכעוס (ובפ"ב ה"ז

הערות

(1) השגה זו של הראב"ד אינה נמצאת ברוב הדפוסים שלנו, אבל כן מובאה במ"מ לפ"ח מהל' שבת ה"ח. ההשגה נדפסה לאחרונה במהדורת ר' שבתי פרנקל לפ"י ה"י.

(2) תשובה לתמיהתנו אנו מוצאים בדברי המ"מ לפ"ח ה"ח. לפי המ"מ, קושית הגמ' "וכה"ג מי שר"י אינה קושיא על מ"ש הגמ' לפני כן דעביד נחת רוח ליצרו, אלא שמכיון שדבר זה אסור גם בחול היה לו לתנא של הברייתא להוסיף ולומר "ודבר זה אף בחול אסור", ועל זה באה התשובה שגם בחול יש ומותר לכעוס, והיינו להטיל אימה על אנשי ביתו. אבל אין כוונתו לדחות את התירוצ' בגמ' דעביד נח"ר ליצרו, ולכן לא הביא הרמב"ם דבר זה להלכה בהל' שבת. אולם ממדרצת הסוגיא לא משמע כן כלל וכלל, וה"מ מעמיס על הכתוב בגמ' יותר ממה שיכול השו"ט לפרנס, כי אין זכר בדברי הש"ס לטענה על תנא הברייתא כמ"ש המ"מ (וכעין זה כתב בעל ספר מים חיים).

(3) ובסוגיא דמקלקל בדף ק"ו ע"א בתד"ה חוץ כתב שמה שר' יוחנן סובר שר"ש מחייב בחובל ומבעיר אף בא"צ לכלבו ואפרו זה רק היכא שיש לכה"פ תיקון קצת כמו מצוה, ור' אבהו סובר שר"ש מחייב אפילו כשהוא מקלקל לגמרי ואף אם אין שום תיקון כלל, ובתד"ה בחובל בדף ק"ו ע"א כתבו דלר' אבהו אין צורך מצוה נחשב תיקון אבל כן נחשב כמלאכה שצריכה לגופה.

(4) ואם דברינו נכונים יונח להרמב"ם מקושית התוס' יו"ט על משנתנו, היאך כתב הרמב"ם שע"י קריעת בגדו באבלו דעתו מתישבת וחמומו מתפטר, הלא דבר זה אסור לפי המשנה בברכות שחייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, אבל באמת אין כאן קושיא כלל, שהרמב"ם אין לו ענין בהקשר זה למצוה ועבירה, והוא מתחשב רק בתיקון וקלקול ומקבל את התירוצ' של הגמ' אשר לפיו שידול פסיכולוגי מהוה תיקון. ומלבד זה, קושית התירו"ט נראה מחדה מאוד, וכי אסור

שצריך להתרחק ממדה זו עד לקצה האחרון), וגם זו היא הלכה שערכה ככל הלכה שבתורה, אבל מקורה לא בצורי מיוחד ומוגבל כגון דיני שבת או ציצית או טומאה וטהרה או בית הבחירה וכדומה, אלא צורי כללי המיועד לכל שעור קומתו המוסרית של האדם, אותה הוא מבטא כיצור שנוצר בצלם האלקים⁷ וכן כתב בפ"א מהל' דעות ה"י, "ומצוין אנו ללכת בדרכים אלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים שנא' והלכת בדרכיו", וכן נראה בעליל מהמצוות שהרמב"ם מנאן כפתיחה להל' דעות שהראשונה מבין ה"א מצוות היא "להדמות בדרכיו", והיא היחידה שיש לייחס אליה מניעת הכעס.

והנה לא רק דין הכעס בכללותו נובע מעקרון "והלכת בדרכיו", אלא גם כמה פרטים. ולמשל, מ"ש הרמב"ם לפי סוגייתנו בפ"ב ה"ז שם, הדין של למירמא אימתא אינשי ביתיה, ח"ל: ואם רצה להטיל אימה על בניו וב"ב, או על הצבור אם היה פרנס, ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב, יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי ליסרם ותהי דעתו מיושבת בינו לבין עצמו עכ"ל. וזה ממש ענין "והלכת בדרכיו"! שהלא ידועה ומפורסמת שיטת הרמב"ם במו"נ שהתכוונות של הקב"ה בתנ"ך אינן תאור חיובי של עצמיות יתב', אלא של פעולותיו בלבד, שכך הן נראות בעינינו "שדברה התורה בלשון בני אדם", וככל המדות האלה שאנו מיחסים אליו שהן בצורה של רגשות בני אדם, כן אין לייחס לה' מדת הכעס וכדומה, כאילו הוא בעצמו כועס כביכול, רק שאנו בור"ד ובני תמותה, ודעת ה' שלנו מוגבלת עד למאוד, ולכן כך נראים אלינו מעשיו של הקב"ה — וכאילו דברי הגמרא אמורים עליו: למירמא אימתא אינשי ביתיה!

ולפי זה לא הפחתנו בכי-הוא-זה מערכה של ההלכה המוסרית (או: האגדה ההלכתית), ואדרבה היא תופסת המקום הראשון בסולם הערכים של היהדות, ולכן קבע הרמב"ם את ההלכות האלה ממש בתחילת ספרו.

לאבל לבכות על מתו ולהביע צערו העמוק?
וברור שהמשנה מתכוונת לתגובה השכלית של
האבל להבין שהכל לטובה ושמוכרח לקבל
ואפילו להצדיק עליו את הדין כמו שמקבל את
הטובה מאת השי"ת — אפילו בו בשעה שנותן
בטוי מלא לרגשות הצער והאבל שפוקדות אותו
ומדכאות אותו.

(5) וראה השגת הראב"ד כפי שהיא מובאה
במהדורת שבתי פרנקל לדברי הרמב"ם בפי"ב
ה"א לענין המבעיר גדישו וכו' שהרמב"ם פסק
שחייב ששככה חמתו בזה, והראב"ד השיג:
"א"א כל זה הכל ורעות רוח".

(6) כך כינה הרב מגדל עוז בפירושו לריש
הל' דעות: "כל זה מדברי חכמי המוסר אשר
לקחהו מדברי רז"ל וכו'".

(7) ועי' בספר תומר דבורה להרמ"ק
בהרחבה.