

# בצידי המסילה

**הערות הלכתיות סביב דברי המסילת ישרים**

בתוספת מעט הערות בדברי הרמח"ל בספריו האחרים

**תשע"ו**



3.....	מכתבי ברכה
6.....	הקדמה
8.....	א. תשובה
18.....	ב. מידת הזריזות
20.....	ג. ונשמרתם מאוד לנפשותיכם
222.....	ד. הסתכנות לצורך מצווה
28.....	ה. ירידה לאומנות חברו
31.....	ו. עשיית דברים אחרים באמצע עבודה בשכירות
42.....	ז. אונאת ממון
45.....	ח. ריבית
49.....	ט. תוקף איסורי קרבה לעריות
56.....	י. שני גדרים באיסורי עריות
63.....	י"א. מקור איסור הסתכלות באשה
65.....	י"ב. יחודו של איסור מאכלות אסורות
69.....	י"ג. אונאת דברים
74.....	י"ד. אונאת דברים במעשה בלי דיבור
<hr/>	
77.....	ט"ו. חובות ואיסורים בעניין נתינת עצה
83.....	ט"ז. לשון הרע
86.....	י"ז. גדר איסור נקימה ונטירה
92.....	י"ח. איסור שקר
96.....	י"ט. הגדרת חילול השם
98.....	כ. האם יש חובה להיות חסיד

- 102.....כ"א.ודברת במ ולא בדברים בטלים.
- 105.....כ"ב.חומרות.
- 114.....כ"ג.שירי מצווה
- 118.....כ"ד.ולא בטלתי קידוש היום
- 120.....כ"ה.המכנה שם לחברו.
- 121.....כ"ו.צער בעלי חיים.
- 123.....כ"ז.הידור מצווה
- 128.....כ"ח.הידור מצווה וכבוד מצווה.
- 129.....כ"ט.כבוד שבת.
- 134.....ל. דיבור והרהור בדברי תורה בידיים לא נקיות ובמקומות מטונפים.
- 137.....ל"א.עבירה באונס.
- 138.....ל"ב.משקל החסידות.
- 144.....ל"ג.הערות נוספות בעניין תוכחה
- 146.....ל"ד. עשיית חומרות בפני אנשים העלולים לזלזל.
- 153.....ל"ה.היטה לקרות כדברי ב"ש.
- 155.....נספח א' - בגדרי תלויה וקדיש.
- 160.....נספח ב'-ביאור בתוספות.
- 163.....נספח ג'-בתו של ר"ח בן תרדיון.
- 165.....נספח ד' - מעשה יעל.

## מכתבי ברכה

בס"ד

הסכמת הגר"נ גולדברג שליט"א

ב"ה יום כ"א שבט תשע"ד

הנני בזה לדבר בשבחו של תלמיד חכם מובהק הרי הוא הרה"ג .. שליט"א ובשבח חיבורו אשר הראה לי ובו הביא כל מה שביאר הרמח"ל במסלת ישרים הלכות, וביאר אותם לפי הבנה עמוקה ובירר כל הלכה כפי מה שנתבאר בספרן של גדולים וצדיקים, וגם מה שהעלה בחכמתו. ובוודאי שרצוי מאוד להדפיסו ולהפיצו ברבים לתועלת הלומדים ויראי ה' הכותב לכבוד התורה ולומדיה  
זלמן נחמיה גולדברג

לחיבת הקודש אכתוב הערה אחת [הובאה במקומה בענין תשובה]

הסכמת הגר"א נבנצל שליט"א

מכתב ברכה [רוב הדברים היו מול עיניו של הרב, ולא כולם]

בס"ד א' פרשת דברים תשע"ג ער"ח מנ"א ירושלם עה"ק תובב"א

ספרו של הרמח"ל "מסלת ישרים" הוא ספר יסוד לכל הרוצה לעלות במדרגות היראה הטהורה, וגדולי עולם עמלו בהבנתו. ידקדקו בדבריו. דבר גדול עשה הרה"ג .. שליט"א שקבץ דברי הגדולים והוסיף נופך משלו להדריכו [להדריכנו?] במסלה נעלה, ופלפל בחכמה להעמיד הדברים על יסודות איתנים בלא לנטות ימינה או שמאלה, לא להחמיר ולא להקל, כראוי לכל לומד תורה שהאמת תהא מגמת פניו.

יזכהו הבורא שיפוצו מעינותיו חוצה, ויזכנו עוד להטעימנו דבש מהמטה אשר בידו וישב בשלוח על התורה ועל העבודה, ויזכה לקבל פני משיח צדקנו בהפך הימים האלה לששון ולשמחה, עם כל אהב"י שליט"א

כעתירת מוקירו צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

הסכמת הגר"מ מאזוז שליט"א

[לצערי אין עתותי בידי עיינתי קצת פה ושם, יישר כוחו ויפוצו מעינותיו] אני מצטרף לכל האמור והוא חיבור מעמיק בדברי המסילת ישרים. יראו רבים ויאותו לאורו בברכה רבה  
מ. מאזוז

י"ג      סיון      התשע"ד

## הקדמה

בשבח והודיה לה' יתברך

בדברים שלפנינו נעשה נסיון לעיון הלכתי בספר "מסילת ישרים". על גדולתו של הרמח"ל אין צורך להאריך בדברים. עם זאת ראוי להביא מעט דברים על גדולתו בנגלה (מתוך הקדמת הרב אלכסנדר מנדלבוים לספרו במסילה נעלה ומאמר ר' ישראל מאירוביץ – ישורון כ"ב עמוד תתקיג). רבנו הגדול היה גאון גדול בתורה ובקי בנגלה ובנסתר, עוד מגיל צעיר, כשהיה בן י"ד שנים כבר היה בקי בכל חדרי התורה, כל התנ"ך, ש"ס בבלי וירושלמי - היו שגורים על לשונו [ירים משה עמוד ז].

בטרם מלאו לו ח"י שנה מסר לדפוס את ספרו הראשון וכך כותב אחד מגדולי הדור ההוא, הגר"י בן בכר בהקדמתו למסילת ישרים:

"בקי בתלמוד ובחדרי הפוסקים אוצר המדרשים כולם, וכל רז לא אניס ממנו וכ"כ תלמידו המובהק רבי משה דוד ואל"י: "מעלת הרב - היה בקי גדול בגמרא ובתוספות, ביאר את ההלכה בשבעה אופנים - ששה פירושים על דרך הפשט... הפירוש השביעי על דרך הסוד".

וכ"כ הרמח"ל בעצמו באגרת (אגרות רמח"ל אגרת פ"ח): "ראיתי אשר שמח כ"ת כי עשיתי פרי בנגלות, וגם אני שמח, ת"ל, באשר יחנני ה' בכל חלקי תורתו הקדושה, כי כולה תמימה ומשיבת נפש" ובאגרת פ"ט: "הן לא מנע הא-ל יתברך את טובו ממני גם בעניני הפשט להבין ולהשכיל ככל חכמי הלב, וכל מדי ההלכה לחברי ולתלמידי אני מוסר אותה בכל פלפול נכון וראוי, ואם לענין דינא תודות לא-ל קבצתי שורשים המצטרך להורות את הצריך הוראה.. הנה גם זאת עשיתי עתה: הפירושים הרבים שכתבתי לכ"ת על הסוגיא, וידעתי שלא רבים יחכמו לעשות כן. וכל זה אינני מספר לשבחי ח"ו אלא אומר אני מעשי הסדר איך שסדרתי הנהגתי".

באגרת נוספת [קמ"ו] הוא כותב לרבו: "הנה עברתי ארצות ומדינות ואנשים בהם לא מעט ראיתי והחנתי, והנה ראיתי אשר ת"ל, לא נופל אנכי מן החכמים אשר אתנו כיום הזה להיות שקול וטרי בהלכה, כי חנני אלקים וכי יש לי גם אנכי דרך הלימוד כאחד מהם".

גם על חשיבותו של המסילת ישרים מיותר להכביר מילים. נזכיר רק את הדברים שנמסרו בשם הגר"א, ומובאים בהקדמת הרב יחזקאל סרנא למס"י עם פירושו: "וכבר נמסר כי הגר"א ז"ל העיד, כי עד פרק י"א אין אף מילה אחת מיותרת". (וברור שגם הפרקים שאח"כ חשובים ומדויקים ומשום מה הגר"א לא אמר זאת עליהם).

ברור שעיקר מהותו של הספר הם ענייני המוסר, היראה, והחסידות, וכל מחשבה המסיבה את תשומת הלב לצדדים ומונעת מהתמקדות בעקר, אינה נכונה, אך עם זאת יש לשים לב שבתוך הדברים משוקעים דברים נוספים, כגון הלכות, ביאורי פסוקים, ושאר דברים נלווים, שאף אם אינם עיקר מטרת הספר, עכ"פ חשוב לדלותם ולבארם, כדי לעמוד על החידושים שבהם. מסיבה זו נקראים הדברים "בצידי המסילה".

חשוב לציין שאין מדובר בנתיב לא סלול, הדברים מהווים הליכה בדרך בה צעדו כמה וכמה גדולים, ואין כאן יומרה שאין לה בסיס. נזכיר בראש ובראשונה את ראש ישיבת חברון הרב

יחזקאל סרנא שבעיוניו למס"י נגע בנקודות כאלו, וכן הובאו דברים מראש ישיבת סלובודקה - ר' איזיק שר, מהשרידי אש ומפירושים בני ימינו של הרב אברהם ארלנגר בעל "ברכת אברהם" בפירושו מאור המסילה והרב משה חיים שלנגר בפירוש "שמחת מרדכי". חלק מהנקודות כבר מוצו על ידיהם ולא נותר אלא לאוספם תחת קורת גג אחד ובחלק היה מה להוסיף ולהעיר.

עוד יש לציין, כי יש מהנושאים בהם דעת הרמח"ל כאחת מהדעות במחלוקת מסוימת וצריך לעמוד על כך ויש דברים בהם מהווים דברי הרמח"ל חידוש שלא נידון במקומות אחרים, וחשוב לציין זאת. [נדגיש שאין עניננו דווקא בהלכה למעשה אלא גם במו"מ ובידורים בסגנון הלכתי].

לגבי דקדוק במילים, גם לולא דברי הגר"א הנ"ל, ראוי להזכיר את דברי הרב אפרים בורדיאנסקי [עורך האנציקלופדיה התלמודית] בפתיחת ספרו בנין אפרים: "על ההשתדלות להעמיק חקר פשט לא רק בפוסקים מפורסמים אלא גם במאחרים "ולהעמיק" בהם ביאורים, מצמח צדק החדש עד זכר יצחק אחיעזר וחזו"א, נעתיק לפנינו לשון של אחד הגדולים שכתב: "איני מרוצה שקרא מכתבי במהירות מאד, והנני מחויב להודיעו, לא כמתיהר חלילה, כי דברי צריך לדקדק בהם היטב [אבני נזר אבן העזר קכ"ד] והרי זה בא ללמד על כלל הגדולים..."

חשוב להדגיש נקודה נוספת. ידוע שהרמח"ל כתב את דבריו במסילת ישרים באופן גלוי, אך הם מבוססים על תורתו הנסתרת. הבנה זו עשויה להוות מחסום בפני הבנת הדברים תוך התמקדות במילים כפשוטן. אולם בנושאים בהם עסקנו הקשורים רובם ככולם לצדדים הנגלים שבתורה, נראה שאפשר להניח שהבנתם אינה תלויה בהכרח במה שחבוי מאחוריהם. וכך נקטנו כהמשך לדרכם של גדולים שעשו כן.

מן הסתם הדברים לא נתבררו עד תומם ובעז"ה עוד חזון למועד להוסיף ולהעמיק בדברי הרמח"ל על כל צדיהם, ולברר מקחו בכל מקצועותיה של תורה. הערות יתקבלו בברכה ב [urebetov@gmail.com](mailto:urebetov@gmail.com) או בטלפון 0523992653

תודה מקרב לב לכל המסייעים

בכתיבת הדברים נעזרתי רבות בפרויקט השו"ת בר אילן

יה"ר שנזכה לעסוק בכל דברי המסילת ישרים ולקיימם.

## א. תשובה

בפרק ד כותב הרמח"ל:

"וזה, כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מיד תיכף לחטאו בלי המתנה כלל, וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף, כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו, ושלא יהיה תיקון לחטא כלל, כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה? הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה? היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות? אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת הפך השלשה דברים שזכרנו: דהינו, שיתן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא, ושהעונש עצמו לא יהיה עד לכלה, ושהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש - שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב<sup>1</sup>: 'וסר עונך וחטאתך תכפר', שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע".

נעמוד על מספר נקודות בדברי הרמח"ל. ראשית, יש לציין את עצם הקביעה שהתשובה היא נגד שורת הדין ואינה אלא חסד, ולהזכיר דברי רבנו יונה בפתיחת שיעור תשובה שאמנם לא חידד את ההבדל בין דין לחסד, אבל הדגיש את ההטבה שבתשובה: "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואיו, כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם, לחשוך נפשם מני שחת ולהשיב מעליהם אפן, ולמדם והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו, לרוב טובו וישרו כי הוא ידע יצרם, שנאמר<sup>2</sup>: 'טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך', ואם הרבו לפשוע ולמרוד ובגד בוגדים בגדו, לא סגר בעדם דלתי תשובה".

ראוי להזכיר דברי חז"ל הנוגעים בכך, וכך מצאנו בדברי הירושלמי הידועים<sup>3</sup>:

"שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו? אמרו להם: 'חטאים תרדף רעה'<sup>4</sup>,

שאלו לנבואה: חוטא מהו עונשו? אמרה להן: 'הנפש החוטאת היא תמות'<sup>5</sup>,

שאלו לקודשא בריך הוא: חוטא מהו עונשו? אמר להן: יעשו תשובה ויתכפר לה".

<sup>1</sup> ישעיה ו'.

<sup>2</sup> תהלים כ"ה, ח'.

<sup>3</sup> מכות פ"ב ה"ו.

<sup>4</sup> משלי י"ג כ"א.

<sup>5</sup> יחזקאל י"ח ד'.



קביעה זו שהתשובה היא חסד עוררה מספר אחרונים להשוות בין ענין זה לענין "תוהא על הראשונות" במצוות, וכפי שיבואר להלן. גם ההשוואה לנדרים דורשת תשומת לב מכמה בחינות, וכן פירוט חלקי התשובה שבדברי הרמח"ל אומר דורשני.

### דברי ספר העיקרים

יסוד ההשוואה בין תשובה לנדר, מצויה כבר בדברי ספר העיקרים<sup>6</sup> בתחילה הוא עומד על החידוש שבתשובה, וכפי שהזכיר הרמח"ל:

"יקרה בענין התשובה ספק גדול לפי מה שהונח מענינה והוא זה, שאחר שנעשית העבירה בפעל מה תועיל התשובה בחרטה ובודוי, וכי ההורג את הנפש או המחלל את השבת וחזר בתשובה בפיו ובלבבו כמו שאמרנו, התשוב נפש הנרצח אליו בודוי וחרטה, או השבת המחולל אם ישוב נשמר בזה, והרי זה דומה למי שסתור הבית בפעל וחוזר ובונה אותה בפיו, כי לא תבנה עוד ברוב דברים בשב ואל תעשה, ואם כן היאך אפשר שתספיק תשובה כזו למרק וללבן החטא שנעשה בפעל, וזה דבר צריך באור מאיזה צד אפשר שתועיל התשובה לבעל התשובה..."

ואח"כ מוסיף:

"ויראה שזה כן ממה שאמרו רבותינו ז"ל במסכת נדרים והלכתא פותחין בחרטה, ופירשו שם בגמרא היאך דאמר ליה לבך עלך או כדו תהית, וזה ממה שיוורה שהכל הולך אחר קיום הרצון, שאם הרצון קיים השבועה קיימת ואם אין הרצון קיים הרי השבועה כאלו היא בטעות, ומתירין אותה אף על פי שנעשית תחלה ברצון, ולפי זה הבעל תשובה כשמתחרט וגומר בלבו שהוא רוצה שהעבירה הנעשית על ידו לא היתה נעשית, ושואם תבא לידו פעם אחרת לא יעשה אותה, זה יורה שהפעל הראשון נעשה בטעות ובלי ידיעה והשכל, כמו שאמר ארסטו בספר המדות שפעולות השכל לא יקבלו החרטה".

הרב יוסף כהן<sup>7</sup> השווה ביניהם והעיר:

"עייין במס"י... גם מדברי העיקרים... משמע שאף לפי מה שכתב שגדר עקירת העבירות ע"י החרטה היא כחרטת הנדר מ"מ יסוד קבלת התשובה היא ממידת החסד ומועילה לבעל תשובה שיזכו לנועם אלוקי ולאהבת השי"ת".

כוונתו כנראה לדברי העיקרים בסוף הפרק :

"וזו היא התשובה הגמורה, ומזה הצד הוא שתועיל התשובה לבעל העבירה, שהיא תשים העבירה כאלו לא נעשית בפעל וכאלו הוא דבר שנעשה בטעות ובבלי דעת, ובזה ישיג מרוק העונות, ועל צד החסד תחשב לו לצדקה ויאהבהו השם יתברך נדבה כמו שכתבנו למעלה".

ולמעלה, הכוונה בפרק כ"ה שם מבאר כיצד יתכן שזדונות נהפכים לזכויות ואומר:

<sup>6</sup> מאמר ד' פרק כ"ז.

<sup>7</sup> ספר התשובה עמוד מ'.

"אולם עדין צריך באור על מה שאמר שהשב מאהבה זדונות נעשות לו כזכויות, ששורת הדין די שתועיל התשובה לבעל התשובה למרק עונותיו ולשומם כאלו אינם, אבל במה ישיג שום מדרגה שיזכה בה לחיי העולם הבא, שאחר שאין לו זכויות ישאר כנעדר, ומה ענין לחלק בין שב מראה לשב מאהבה בזה. ובאור הענין הזה הוא שהתשובה אין לה מקום לפי שורת הדין כמו שבארנו בתחלת הפרק, אבל היא דרך חסד ונדבה הנמשך מהשם יתברך, ועל כן אין להפלא אם יספיק חסד מהשם יתברך הבלתי בעל תכלית לכך".

יש לציין שגם בנדר, אף שההיתר מבוסס על חסרון בדעת, יש צורך בפשטות בגזרת הכתוב המלמדת כי חכם יכול להתירו (מלבד נדרי שגגות וכדומה), וכיון שכך אפשר לומר שגם אחרי ההשוואה לנדר זקוקים אנו לחסד שבתשובה, ואין לומר שכל זה סברה פשוטה, אך מסתבר שגם אם בנדר מדובר בסברה, עדיין יש חסד גדול בתשובה.

### חרטה לעומת פתח

מעבר לעצם ההשוואה בין תשובה לנדרים, יש לשים לב לכך שהרמח"ל משווה לחרטה בנדר ולא לפתח, לכאורה הדבר ברור שכן בתשובה אנו מכירים את החרטה כחלק עיקרי בתשובה.

חידד את הדברים בשו"ת פאת שדך<sup>8</sup>:

"כתב במס"י ... כי חרטת התשובה דומה לחרטת הנדר דבעינן חרטה דמעיקרא, אבל ביו"ד סימן רכ"ח ס"ז בהגה איתא שאין פותחין בחרטה גרידא וע"ש בש"ך סקט"ו הטעם הוא דחיישינן שמא הנודר אינו מתחרט אלא מהשתא ומשום הכי בעינן פתח שיהא ניכר יפה אבל בחרטת התשובה, אין לפנינו דרך אחרת, אלא לדקדק יפה שתהא חרטה דמעיקרא ממש, ואע"פ שהוא דבר קשה.

[והוסיף - ועיי"ש בלשון השו"ע ויזהר וכו' שאל"כ אין ההתרה התרה. ויש למצוא צד זכות על פי מה שכתב הרא"ש בפרק ג' דנדרים סימן ה' ובפרקא בתרא דיומא סכ"ח לחלוק על ר"ת שהגיה בנוסח כל נדרי שבמחזורים שלא לומר מיום כיפורים שעבר עד יו"כ זה כי לדעתו כל נדרי לא נתקן משום התרת נדרים מכמה טעמים, ואחד מהן מפני שאין כאן חרטה. והשיב עליו הרא"ש דאנן סהדי שכל העובר על נדרו מתחרט מעיקרו כדי להנצל מן העונש. ביאור המחלוקת הוא דר"ת סבירא ליה דחרטה כזו קלושה היא ולא שמה חרטה דמעיקרא להתיר עליה את הנדר, והרא"ש ס"ל דמכל מקום חרטה שמה. ולפי זה גם לענין חרטת התשובה להרא"ש שגי' לן בהתבוננות קצת ביראת העונש, אבל לר"ת בעינן התבוננות גדולה וחזקה. ואכמ"ל בשיטות שאר הראשונים בזה, כי יש חברים לר"ת וחברים להרא"ש והדברים יארכו.. אבל בעזרת ה' יתברך מצינו צד זכות על עצמנו לצאת ידי חובת תשובה לדעת הרא"ש ודעימיה".]

על אף ההשוואה הברורה בין בין חרטה בתשובה לבין חרטה בנדר, יש לציין שהרב סולובייצק בספרו על התשובה מרחיב לבאר שיש שתי סוגי תשובות אחת הדומה לפתח ומקורה שכלי ואחת לחרטה ומקורה רגשי יותר וז"ל:

<sup>8</sup> עמוד תי"ז.

"התשובה האחת כמו בהיתר נדרים של חרטה היא תשובת הרגש, זו מתחילה בחרטה על העבר ונגמרת בקבלה על להבא. היפוכה בתשובה השניה, זו הבנויה על עקרון הפתח שבהתרת נדרים, בה מתחיל תהליך התשובה בקבלה על להבא ונגמר בחרטה על העבר".

מהדברים נראה שגם הוא מסכים שהמושג חרטה קשור למימד רגשי, נפשי יותר, אך לדעתו ישנם תהליכים בהם מגיע שלב זה, לאחר חשבון שכלי<sup>9</sup>.

### עקירת החטא מעיקרו

כתב הרב יעקב ניסן רוזנטל ב"משנת יעקב" בתחילת הלכות תשובה:

"יש לעיין אי תשובה עוקרת את החטא מעיקרו וכמו בהתרת חכם בנדר או רק עוקרת מכאן ולהבא כמו הפרת בעל. והראוני שבספר מסילת ישרים כתוב במפורש דעוקר החטא מעיקרו וכמו התרת חכם. ומעיר הרב רוזנטל, שלכאורה יש להביא ראיה מהקצה"ח בחקירה דידן.

כתוב בשו"ע חו"מ ל"ה, ז וז"ל: "וכל אלו, אם עכו"ם או עבד ראה אותם והעיד אחר שנתגייר ונשתחרר – אינו נאמן", הקצה"ח במקום הביא מחלוקת הראשונים והאחרונים אם ברשע ועשה תשובה דומה לקטן והגדיל, או לגוי שנתגייר לגבי הדין של תחילתו וסופו בכשרות, והיינו אם נאמן במילי דרבנן למה שראה בהיותו רשע וכמו קטן דנאמן להעיד כשגדל על מה שראה בקטנותו, או שמא דומה לגר שאין יכול להעיד על מה שראה כאשר היה גוי, ומבואר בקצה"ח דלכו"ע למילי דאורייתא אינו יכול להעיד כשעשה תשובה, ולכאורה אם נוקטים אנו שתשובה עוקרת החטא מעיקרו, הרי זה כאילו מעולם לא חטא ולא היה פסול מעולם, ויהיה כשר לכל העדויות! אלא לכאורה מוכח מהקצה"ח שנוקט כמו השיטה השניה שהחטא נעקר רק מכאן ולהבא ולא מעיקרא, אך בכל זאת מעלה ה"משנת יעקב" צד שני שאומר, שאולי יש לומר רק מכאן ולהבא הוא דנעשה למפרע צדיק גמור (וכמו דיש מפרשים כן לגבי התרת חכם) ואשר על כן נחשב שפיר לפסול בשעת ראיית העדות ואינו יכול להעיד כעת על זה כשחזר בתשובה, ולפי צד זה אין ראיה לשיטה השניה שהחטא נעקר רק מכאן ולהבא אלא זה מעין מצב ביניים, ונשאר בצ"ע.

הדעה שהזכיר הרב רוזנטל בקצרה לגבי נדר, היא כנראה דעתו של הגר"ש שקופ [שערי יושר ב, ט] האומר שאין משמעותה של התרת החכם-בירור המגלה שמעיקרא לא היה כאן נדר אלא ביאורו שהחכם מתיר מכאן ולהבא לכל הדינים כאילו לא היה הנדר למפרע, אבל הדינים המעשיים

<sup>9</sup> יש לציין שבית אב לקשר בין תשובה ובין פתח, ולא דווקא חרטה יכול הרב סולוביצקי למצוא בדברי אבי סבו בבית הלוי [שמות פרק לד] שכתב בביאור הגמרא ביומא פ"ו המובאת בהמשך דברינו: "הרי חזינן דאם מעיקרו היה החטא בשוגג ע"י נערו וטעות כשעושה תשובה נמחל לגמרי והרי הוא כמי שלא חטא מעולם, וגם החוטא במזיד אם אח"כ שב מאהבה מעלה עליו כאילו מעיקרא היה בשוגג ונמחל לגמרי, אבל אם שב רק מיראה הרי הוא כבעל מום שנתרפא שאינו רק מכאן ולהבא ועדיין מקצת שמו עליו, ועיין בכתובות (דף ע"ד) גבי קידוש אשה ע"מ שאין בה מומין או נדרים ואיתא שם הלכה אצל חכם והתירה מקודשת אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת מה בין חכם לרופא חכם עוקר הנדר מעיקרו ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא, ופירש"י דהרי חכם פותח לה בחרטה אדעתא דהכי מי נדרת, והיא אומרת לא והרי הוא בא לידי כך הלכך אין כאן נדר ונמצא כמי שלא היה עלה בשעת קידושו. וכמו כן השב על השוגג הרי הוא כמו נדר הניתר ע"י פתח דבתחילה היה בטעות וכמו שאמר הכתוב (ירמיה לא) כי אחרי שובי נחמתי ואחרי הודעי ספקתי על ירך ונעקר אחר התשובה מעיקרו כמי שלא חטא. אבל השב על זדון ומרד הרי אין כאן פתח מעיקרא דנאמר דעל ידו יהיה נעקר מעיקרו דרק מכאן ולהבא הוא מתחרט ורוצה לעזוב דרכיו הרי הוא כרפואה דאינו רק מכאן ולהבא. אמנם אם שב מאהבה אז גם בחטא במזיד נחשבים לו המזידים כאילו היה מעיקרא בשוגג ומוחלין לו מחילה דמעיקרא וכמו שלא היה מעולם וכמו שלא היה בו חטא מעיקרא".

וההנהגה לא מתבטלים מלמפרע. יסוד דבריו הוא בירושלמי שהובא ברא"ש נדרים ז,ג אי נדרים הוה כדברים שיש להן מתירין, ונתקשו, כיון שחכם עוקר הנדר מעיקרו, נמצא שלא נאסר לעולם, ותירצו שאין עוקרו אלא מכאן ולהבא, והיינו שעד עכשיו היה אסור, ומהיום עוקרו כאילו למפרע. מעלה אם כן הרב רזנטל אפשרות שכך הוא גם לגבי תשובה, ולכן למילי דאורייתא אינו יכול להעיד כשעשה תשובה.

לעצם החקירה אם התשובה עוקרת לגמרי או רק מכאן ולהבא, אומר ה"משנת יעקב" שאולי זה יסוד המחלוקת בין הרמ"א לשו"ע בהלכות נשיאת כפיים [או"ח קכ"ח ל"ה] וז"ל "כהן שהרג את הנפש אפילו בשוגג לא ישא את כפיו אפילו עשה תשובה. הגה: וי"א דאם עשה תשובה נושא כפיו..." שלדעת מרן החטא לא נעקר למפרע – ולכן הוא עדיין בבחינת "ידיכם דמים מלאו" – ואילו לפי הרמ"א, הואיל וחזר בתשובה נעקר למפרע כל חטאו, ונחשב כאילו לא הרג את הנפש כלל.

ויש מי שביאר נקודה זו באופן אחר [הרב הררי קובץ בית יצחק מ]. האחרונים תמהו כיצד ניישב את דברי הגמרא בקידושין מ"ט ע"ב שהרהור תשובה הופך את האדם לצדיק עם דברי הרמב"ם שוידוי בפה נצרך כדי שיתכפרו חטאי השב בתשובה [הלכות תשובה פרק א]. ותירצו [מנחת חינוך ס"ד, א ועוד רבים] שכפרת התשובה והגדרת האדם כצדיק הם שני דברים. לכפרה על החטא נדרש וידוי, אבל לחלות שם צדיק, די בהרהור לבד. לפי זה אפשר לומר עוד שכפרת החטא חלה למפרע אבל חלות שם הצדיק אינה אלא מכאן ולהבא, ולפי זה "יש לישב למסילת ישרים את מה שהביא הקצות החושן.. דאי אפשר להעיד על דברים שראה בשעת פסלותו, דלעולם י"ל דתשובה עוקרת את העוונות למפרע, אך היינו דווקא לכפרתו, אבל החלות שם צדיק אינה אלא מכאן ולהבא"

### דברי הרב זלמן נחמיה גולדברג

בשולי הסכמתו לחיבור זה הוסיף הרב ז"נ גולדברג את הדברים הבאים :

"על מה שדן ברשע ועשה תשובה שעוקר עבירות שעשה מעיקרא, אם כן יוכשר לעדות כשעשה תשובה על מה שראה בעודו רשע, שלא יתכן לומר כן, שאם כן למה בקידוש בפני רשעים אינה מקודשת הרי בידם לעשות תשובה ולהכשיר למפרע, ונמצא שחלו הקידושין. הן דומה לזה מתקשה בחידושי הר"ם למה בעובר על שבועתו נפסל לעדות והרי יכול לישאל על שבועתו ונמצא שלא היה פסול לעדות? והוא דן שם שכיון שעבר על שבועתו הרי נתכוון לאכול בשר חזיר, אף שעקר שבועתו ונמצא שאכל בשר כשר אבל הוא נתכוון לאכול בשר חזיר וזה צריך כפרה. אכן זה לא יתיישב בעניננו שהרי גם [על] עבירה זו של כוונה לאכול בשר חזיר חזר בתשובה, ונמצא שגם חטא זה אין לו. ויש לומר טעם אחר בזה כיוון שזה שפסלה תורה עדות רשע מבואר בגמרא בבא בתרא קנ"ט ובשו"ע שזה מטעם שיש לחשוד שמשקר וא"כ לא קשה, אף שעשה תשובה מ"מ חשש משקר בשעה שראה קידושין ולא ניתן לסמוך והרי זה כמקדש בלא עדים. ובזה ניתן גם לישב קושית הר"ם שגם בנשאל על השבועה, מ"מ חשש משקר נשאר. אמנם בבא להעיד בזמן שעשה תשובה על מה שראה בעודו רשע, ולא בדבר שצריך עדי קיום, למה לא נקבלו? הן אמת שדעת הש"ך שכשר כיון שבידו לעשות תשובה אין זה תחילתו בפסלות, אכן יש לומר עוד שאינו מדויק בראיית העדות, ובזה לא יעזור תשובה וד"ק".

## דברי הגמרא על תשובה מאהבה לעומת תשובה מיראה

והנה ביומא<sup>10</sup> למדנו:

"ר' חמא (בר) חנינא רמי כתיב: 'שובו בנים שובבים' דמעיקרא שובבים אתם, וכתיב: 'ארפא משובותיכם'. לא קשיא כאן מאהבה, כאן מיראה".

וכותב רש"י וז"ל:

"דמעיקרא שובבים אתם - כשתעשו תשובה מעלה עליכם כאילו תחילת החטא על ידי נערות ושטות ושובבות. וכתיב ארפא - משמע: מכאן ואילך, כבעל מום שנתרפא, שמקצת שמו עליו. כאן מאהבה - השב מאהבה נעקר עונו מתחלתו".

מדברי הגמרא לאור פירוש רש"י ישנו סיוע לדברי הרמח"ל, באופן חלקי, דהיינו, שבתשובה מאהבה אכן נעקרת העברה מעיקרא משא"כ בתשובה מיראה אלא שיש לשאול, אם אכן צורת פעולתה של התשובה דומה להתרת נדר, מדוע שיהיה חילוק?

הסבר לדבר כתב ה"משך חכמה"<sup>11</sup>:

"יתכן ההסבר, דבאמת בכל נדרים בעינן חרטה דמעיקרא על מה שנדר, אבל חרטה דהשתא לא מועיל, יעוין ר"ן נדרים כא, ב. אמנם בשו"ת המיוחסות סימן רנ"ה כתב דזה דוקא בדברים שאינו רוצה בהם ונודר מהם. אבל בנוטל בקנס או עבור אחרים שהכריחוהו לנדור, כמו אשה בגביית כתובה וכיוצא בזה, סגי בחרטה דהשתא. ולפי זה נראה דביראת העונש הוי כחרטה דהשתא, ולא מהני רק לעשות אותה כשגגות. וטעמא, דהנפש של הישראלי הוא זך מאוד, חלק ה' מן השמים, ואינו רוצה לעבור עבירה, רק החומר מכריחו, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות גירושין [פ"ב, ה"כ]. וכשהוא שב מיראה והוי חרטה דהשתא, לגבי החומר נשאר החטא. אבל לגבי הנפש - הוא השכל - כיון שלא רצה בהעבירה, והוי כמו שהכריח אותו החומר, לכן סגי ליה בחרטה דהשתא, דהוא אינו רוצה בהעבירה רק בכדי להשקיט תאות החומר, ולכן נשאר העבירה חומריות בלא השכל, והוי כשוגג, שהוא עבירה בחומר בלא רצון ומושכל הנפש".

עוד יש להזכיר את דברי הגמרא בעמוד ב' שם שבתשובה מאהבה זדונות נהפכים לזכויות, משמע שהמצב הוא אף יותר מהפכני מאשר דבר שנעקר למפרע, אולם יעוין במהרש"א שם שכתב לגבי הנקודה השניה:

"הוא לכאורה דבר תמוה דנמצא חוטא נשכר וי"ל דעושה תשובה מאהבה כדמסיק דבהכי איירי ודאי דעושה תשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכיות".

<sup>10</sup> פ"ו.

<sup>11</sup> הפטרת פרשת וילך.

### התשובה כחסד ו"תוהא על הראשונות"

שאלה ידועה שעלתה מדברי הרמח"ל היא שאלת ר' אלחנן וסרמן<sup>12</sup> מהו החסד שרואה הרמח"ל בתשובה, והרי בתוהא על הראשונות למדנו בקידושין מ' ע"ב שמצוותיו בטלות, ושם ודאי שאין זה חסד אלא דין, ומשמע שמדובר בסברה הגיונית הנוהגת במצוות ועברות, ואין בה מן החסד.

ר' אלחנן מספר שהקשה קושיה זו לפני החפץ חיים, והחפץ חיים תירץ לו, שיש לחלק בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה. בתשובה מאהבה – כשאדם חוזר בו ממעשיו מתוך הבנת הרע שבהם – מחיקת המעשים הראשונים היא אכן מעיקר הדין, וכן הדבר גם בצדיק התוהא על זכויותיו במחשבה כי טעה בטרחו לעשותם. לעומת זאת, תשובה מיראה, בה אין אדם מבין את רעת מעשיו, והוא מתחרט עליהם רק מתוך חשש מהשלכותיהם, הייתה אמורה שלא להועיל, והיא מתקבלת ממידת החסד. אולם הוא מעיר שברמח"ל לא משתמע חילוק זה. לכן מעלה הוא תירוף אחר.

הוא מקדים יסוד העולה מדברי הרמח"ל עצמו:

"לפי מה שכתב... ב... דרך ה' ... נמצא לפי זה, כי בכל מצוה ישנן שני דברים: א. תועלת ותיקון הנעשה מהמצוה, אשר בשביל זה ציוה הקב"ה לעשותה.. ב. אחרי שנצטוונו לקיים המצוות, הוא ענין בפני עצמו, לקיים ציווי השי"ת, וכן בעבירה, ישנן שני הענינים הנ"ל, היינו הטעם אשר בשבילו הוזהרנו שלא לעשות המעשה ההיא... ועכשיו שנצטוונו, צריך שלא לעבור, על אזהרת הקב"ה".

לפי זה ניתן לתרץ את השאלה:

"נראה דהא דאמרין, בתוהא על הראשונות, שאיבד מצוותיו, היינו החלק השני, מה שקיים ציווי השי"ת, אבל התיקון שנעשה, מכל מצווה שקיים, זה לא נאבד כלל, על ידי חרטתו, ונשאר, כאינו מצווה ועושה. וכן הוא לענין עבירה, שהחרטה מועלת, לעקור מה שעבר על ציווי השי"ת, אבל הקלקול וההפסד שיצא מהמעשה עצמו, זה אינו נעקר מצד הדין ע"י חרטה, ורק לפני משורת הדין, נמחק העוון לגמרי על ידי תשובה".

הרב יעקב חיים סופר<sup>13</sup> העיר שלפי דברי המקנה בקידושין, מתורצת שאלת ר' אלחנן. וכך כתב המקנה:

"ומשמע דאפי' בתוהא על הראשונות לא אבד זכויותיו אלא א"כ עשה ג"כ עבירה במעשיו כדכתיב ושב צדיק מצדקתו ועשה עול. ובזה אתי שפיר הא דאמר לעיל גבי עובדא דר' יעקב ודילמא מהרהר בעבירה הוי ומשני דמחשבה רעה אינו מצרפה למעשה ולא מקשה ודילמא בתוהא על הראשונות הוי, אלא דאף בזה אין הקדוש ברוך הוא מצרף למעשה".

לדבריו, אין להשוות בין תוהא על הראשונות לתשובה שכן בתוהא, מדובר שעשה עברה, ולכן מגיע לו עונש.

<sup>12</sup> חידושי אגדות בסוף קובץ הערות סימן ג'.

<sup>13</sup> מקבציאל כ"ו.

תירוען נוסף לשאלה זו אמר מרן הרב קוק בתשובת לשאלה דומה של הרב יצחק הוטנר<sup>14</sup>:

"לאחר שנתחדש חידוש של כח התשובה.. היה הכרח להשוות את המידות, ואם מידה זו נקבעה ביחס למעשי העברות, היה הכרח לקבועה גם ביחס למעשי המצוות".

ובשם הרב הוטנר עצמו נמסר<sup>15</sup> תירוען אחר, שלעקור יש - אינו חידוש, אבל לעקור אין- הוא דבר בלתי אפשרי משורת הדין, והסביר עוד, שהרי התורה מכנה את הטוב והרע, מוות וחיים, שינוי המצב מחיים למוות הוא מהלך טבעי, כאשר מתחרט על מעשיו הטובים, הרי אין לו אמונה בערכן וממילא פורחת מנפשו חיותם, משא"כ בתשובה, מדובר בתחית המתים, דבר שאינו טבעי אלא זקוק לחסד מיוחד.

אולי יש לדמות לכך דברים בסגנון אחר שהובאו בספר דף על הדף<sup>16</sup> בשם הר"ד אלתר:

"דאף דתהיה מהני מצד הדין היינו לבטל מה שעשה, אך עדיין במה ישלים אם חסר, כגון במ"ע שחסר ולא למד או לא עשה קידוש בשבת וע"ז הוא הטובה לפנים משורת הדין דמועיל תשובה".

עוד תירוען הובא שם בשמו:

"ל"ל דתהיה הוי כעין מחילה מצדו ומחילה מהני רק לזכויות אך לא לחובות שהוא חייב, ולכך ה' זה מן הטובות שהטיב ד' לפנים משורת הדין שמועיל חרטה ותשובה גם למחוק חובותיו".

### חלקי התשובה - וידוי

לאחר העיסוק במהותה של תשובה, עלינו לשים לב לחלקי התשובה המופיעים ברמח"ל. ראשית, יש לשים לב כיצד מגדיר הרמח"ל את חלקי התשובה:

**"מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה.. ועוזב אותו להבא ובורח ממנו".**

הרב שמואל טל<sup>17</sup> כותב שמדברי הרמח"ל עולה שהתשובה מורכבת משלושה שלבים-הכרת החטא, חרטה, וקבלה להבא ו"מלבד שלושת השלבים הללו קיים גם חיוב הוידוי, שעומד בפני עצמו (כפי שמוכח בפתיחת הרמב"ם להלכות תשובה) והוסיף:

"חלוקה זו מתאימה גם לדברי הרמב"ם ... הכרת החטא אמנם לא נזכרה כאן במפורש, אולם היא מקופלת כדבר המובן מאליו בכלל עזיבת החטא. ברור שאם אין הוא מכיר בחטאו, הוא לעולם לא יעזבנו. הרמב"ם מדגיש זאת במקום אחר<sup>18</sup> [הלכות] כאשר הוא

<sup>14</sup> מועדי הראיה עמוד פ"ט.

<sup>15</sup> ספר לתשובת השנה עמוד סט ויעוין פחד יצחק מאמר ח'.

<sup>16</sup> קידושין מ' ע"ב.

<sup>17</sup> טל חיים - ימים נוראים עמוד פ"ד.

<sup>18</sup> תשובה פ"ד ה"ד.

מונה עשרים וארבעה דברים המעכבים את התשובה, ומכללם דברים שרוב בני האדם חושבים שהם לא חטאים".

הסברו לגבי הוידוי צ"ע שכן אם הוידוי הכרחי, כיצד ניתן לדלג עליו? אמנם המנחת חינוך במצוה שס"ד כתב שאפשר לראות בוידוי מצווה בפני עצמה שאין הכפרה תלויה בה עיי"ש, ואם כן אפשר לומר שהרמח"ל שאינו עוסק במצוה אלא בכוחה של תשובה לא מזכיר זאת.

לעומת זאת בספר חלקו של יעקב<sup>19</sup> הבין שוידוי נכלל בדברי הרמח"ל: "ומודה בו" כלומר, שעצם ההודאה בחטא היא מהותה של מצוות הוידוי.

ומצא סיוע להבנה זו בדברי רבנו יונה<sup>20</sup>:

"אבל חייב להתודות עליהם, כענין שנאמר<sup>21</sup>: 'חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי', ונאמר<sup>22</sup>: 'הנני נשפט אותך על אמריך לא חטאתי'".

משמע שענינו של הוידוי לפי רבינו יונה הוא עצם ההודאה וההכרה בכך שחטא, ולא אמירה לשם פיוס. לעומת זאת בדעת הרמב"ם<sup>23</sup> הוא מפרש שוידוי<sup>24</sup> פירושו אמירה, כמו וידוי ביכורים או וידוי מעשרות, וכך בתשובה המצוה היא לומר בפה "ענינות אלו שגמר בליב".

### עזיבת החטא

על דברי הרב טל שהשווה את הרמח"ל לרמב"ם יש להעיר שעזיבת החטא מופיעה בדברי הרמח"ל רק בתוך תיאור החרטה, וגם אז בלשון שעוסקת בעתיד "ועוזב אותו להבא ובורח ממנו", וצ"ב.

ב"מאור המסילה" כתב הרב ארלנגר בענין זה:

"נראה מדברי רבנו דעזיבת החטא לא מקרי בזה שלא עשה כשבא לידו, אלא דצריך גם להיות בורח ממנו, להיות רחוק כל כך שלא יוכל לפגוש עוד פעם, וכמו דלא סגי חרטה בעלמא, אלא צריך צער חזק, ובלי זה, סימן שאינו מתחרט כראוי, כן נראה דלהחשיב

<sup>19</sup> על מסכת תענית עמוד ק"ס.

<sup>20</sup> שערי תשובה א', י"ח.

<sup>21</sup> תהלים ל"ב, ה'.

<sup>22</sup> ירמיה ב', ל"ה.

<sup>23</sup> תשובה פ"ב, ה"ג.

<sup>24</sup> אבל יש להעיר שגם הרמב"ם כתב שם בה"ח כי הוידוי, שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו) והוא "יעקר הוידוי", אף שאינו אלא מודה בחטא ולא אומר שעושה תשובה במלוא מובן הענין. ואולי יש ישוב לדבר על פי דברי עבודת המלך שכתב: "הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו). והנה כבר עמדו ע"ז שהרי באנחנו חטאנו לבד אינו יוצא שהרי עכ"פ צריך לומר חטאנו עוינו פשענו" והתשובה: "דאבל אנחנו חטאנו הוא רק נוסח של וידוי כמו אתה יודע רזי עולם וממעמקי הלב או בתורתך כתוב וכי' שהוא רק קריאת שם של נוסחאות והנוסח של אבל אנחנו חטאנו מבואר בדברי רבנו בסדר התפילות ופשוט" כלומר, שאין הרמב"ם בפ"ב מתכוון לומר שזה הנוסח המלא של הוידוי. תירוץ אחר כתב הרב רוזנטל במשנת יעקב בתחילת הלכות תשובה, שהאמור בה"ח, עוסק ביום כיפור, שבו כיון שהוא מכפר לשבים, כלשון הרמב"ם בפ"א, כלומר יש בסגולת היום כח, יותר מאשר תשובה ביום רגיל, ולכן אין צורך לפרט את הוידוי.



עזיבה צריך שיהיה בורח, שבלי זה אי אפשר לומר שיוכל לומר שלא ישוב לעשות עוד  
כדבר בזה לעולם, עיין רמב"ם... שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא  
לעולם".

## ב. מידת הזריזות

### מהי זריזות?

ראשית יש לשים לב שהגדרת הרמח"ל בתחילת פרק ו':

**"כי הזהירות סובב על ה"לא תעשה" והזריזות על ה"עשה", והיינו 25: 'סור מרע ועשה טוב'. וענינו של הזריזות מבואר, שהוא ההקדמה למצות ולהשלמת ענינם".**

אינה מוסכמת על כל הדעות, שכן רש"י בחולין<sup>26</sup> כתב:

"זריז עדיף מזהיר זהיר שיודע להזהר בשעת מעשה שלא יעבור על המצוה זריז הרואה את הנולד ומתקן עצמו שלא יבא לידי כך והיינו דאמרין בע"ז<sup>27</sup> זהירות מביאה לידי זריזות".

והשל"ה<sup>28</sup> כתב:

"זהיר, נקרא הנזהר בשעת מעשה, וזריז - קודם מעשה, כי זריזין מקדימין<sup>29</sup> ושניהם שייכין, הן בסור מרע, הן בעשה טוב, הן שיהיה זהיר בסור מרע, ויהיה זריז ויקדים את עצמו בסייגים ובשמירה יתירה שלא יבא לידי שום איסור, הן חמור, הן קל, הן איזה מדה ממדות רעות. והן בעשה טוב, איזה מצוה ופעולה טובה, ומדה טובה, יהיה נזהר לשמרה, ויהיה זריז ומקדים להביא עצמו לידי טוב הזה, ויעשה הדבר בזריזות ובשמחה"<sup>30</sup>.

### חלקי הזריזות

בהסבירו את תוכנה המפורט של הזריזות, כותב הרמח"ל:

**"חלקי הזריזות שנים, אחד קודם המעשה ואחד אחרי כן. קודם התחלת המעשה הוא שלא יחמיץ האדם את המצוה, אלא בהגיע זמנה או בהזדמנה לפניו או בעלותה במחשבתו, ימהר יחיש מעשהו לאחוז בה ולעשות אותה ולא יניח זמן לזמן שיתרבה בינתים. כי אין סכנה כסכנתו, אשר הנה כל רגע שמתחדש, יוכל להתחדש איזה עכוב למעשה הטוב"**

ראשית, מדבריו שיש חובת זריזות גם כאשר עולה הדבר במחשבתו יש להעיר בענין פדיון הבן קודם שלושים.

<sup>25</sup> תהילים ל"ד ט"ו.

<sup>26</sup> ק"ז ע"ב ד"ה "לא".

<sup>27</sup> כ" ע"ב.

<sup>28</sup> שער האותיות אות ז'.

<sup>29</sup> פסחים ד' ע"א.

<sup>30</sup> ומקורות נוספים במקור חסד לספר חסידים אות ט"ז.

תוס',<sup>31</sup> כתבו:

"ולכך צריך לומר דבכור נמי איכא טירדא דמצוה שצריך מיד ליתן דזריזין מקדימין".

הקשה בקובץ שיעורים<sup>32</sup>:

"וקשה דהא דזריזין מקדימין לא שייך אלא במצוה שכבר נתחייב בה רק שאפשר לעשותה לאחר זמן, אבל בפדיון הבן תוך ל' דעדיין לא נתחייב ודאי ליכא שום מצוה להקדים לפדותו בתוך ל' ומדבריהם משמע לקושטא דמילתא דמצוה להקדים וצ"ע".

ושמא לפי הרמח"ל שהוסיף את עלייתה לפניו המחשבה כדבר נוסף על הגיע זמנה, יובן ישום הכלל גם קודם שלושים יום<sup>33</sup>.

שנית, נחלקו בשאלה מה טעם "זריזין מקדימין". המאירי<sup>34</sup> כתב:

"כשתבוא דבר מצוה לידו שיהא מכלל זריזים מקדימים למצוות ולא תאחר בעשיית מצוה שאין זה אלא דרך מי שאינו עושה המצווה דרך כוונה מעולה שלא כמי שעושה אותה על דרך פירוק עול ומצווה מלומדה".

משמע שלא מדובר בחשש שהמצווה לא תתקיים. לעומתו בשם שו"ת פני יהושע הביאו<sup>35</sup> שהסיבה היא שמא תטרוף השעה ותתבטל המצווה, והרמח"ל כתב גם הוא כך.

אולם בפרוש שמחת מרדכי<sup>36</sup> פירש את דברי הרמח"ל על הזריזות - "שהמלאכים נשתבחו במידה זו" כאומרים: "שמעלת הזריזות היא, לא רק כדי למנוע את הדברים המעכבים... אלא יש בה גם מעלה עצמית בהיותה הצורה הראויה של עשיית המצוות בשלמות" והוסיף להוכיח זאת מהאמור בפרק ז' שם נאמר שהזריזות היא הביטוי החיצוני לעשיית המצוות מתוך אהבה והתלהטות פנימית וע"כ שזוהי הצורה המושלמת של עשיית המצוות גם ללא חששות של עיכובים וצ"ב.

<sup>31</sup> ב"ב ה' ע"ב ד"ה "כי היכי".

<sup>32</sup> אות כ"ח.

<sup>33</sup> הערת הרב נבנצל - מסופקני אם הקובץ שיעורים הי' מסכים לזה.

<sup>34</sup> בהוריות י' ע"ב בד"ה "לעולם".

<sup>35</sup> ספר דברי שלום ח"א סימן מ"ג.

<sup>36</sup> פרק ו' הערה 69.

## ג. ונשמרתם מאוד לנפשותיכם

כותב הרמח"ל בפרק ט':

**"שמא תאמר הרי מצינו שחייבו חכמים בכל מקום שישמור האדם את עצמו שמירה מעולה ולא ישים עצמו בסכנה אפילו הוא צדיק ובעל מעשים, ואמרו<sup>37</sup>: 'הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים', ומקרא כתוב<sup>38</sup>: 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', הרי שאין להחליט הבטחון הזה על כל פנים. והתם אמרו, ואפילו לדבר מצוה".**

כתב לי הרב זלמן קורן:

"כשלמדתי בישיבה סיפרו שפעם הזדמנו כמה תלמידי חכמים, והיה מי שהעלה את השאלה מה המקור לכך שהחייב להישמר מן הסכנה הוא מן הפסוק: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" כפי ששגור בפי כל. כי פשוטו של מקרא כלל לא עוסק בזה, וגם הרמב"ם כתב במפורש: בהלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יא הלכה ד: "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכלול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר (דברים ד' ט): 'השמר לך ושמור נפשך'. ולפי הסיפור, ר' אליהו לופיאן זצ"ל שהיה נוכח, אמר שהמקור הוא בספר מסילת ישרים.

(למעשה בברכות ל"ב ע"ב מובאים שני הפסוקים בדברי ההגמון שהוכיח את החסיד שלא הפסיק בתפילתו אפילו במקום סכנה).

אנסה לפרש שיחתו. בברכות<sup>39</sup> למדנו:

"תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו: ריקא, והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי?..."

וכתב המהרש"א:

"כתיב בתורתכם רק וגו'. האי קרא בשכחת התורה קמיירי כמ"ש פן תשכח את הדברים וגו' ובפ"ג דאבות שנינו כל השוכח ד"א ממשנתו כו' כאלו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך וגו' וכן האי קרא ונשמרתם מאד לנפשותיכם וגו' איירי שלא נאמין בשום תבנית פסל וגו' ולא איירי הני קראי כלל בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה ומיהו במסכת

<sup>37</sup> כתובות ל'.

<sup>38</sup> דברים ד'.

<sup>39</sup> ל"ב ע"ב.

שבועות (לו.) דריש ליה תלמודא נמי למלתא אחריתי דהיינו אזהרה למקלל עצמו מנין שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך וגו' ע"ש".

נמצא שלגבי הפסוק ונשמרתם, אין מקור בחז"ל שעוסק במניעת סכנה, אלא רק בדברי ההגמון וכתב המנחת חינוך<sup>40</sup>:

"והנה על ההגמון ל"ק כי הם מינים ומהפכים דברי אלקים חיים למינות ומי יודע איזה פי' שפי' הרשע בכתוב הזה דלדעתו קאי על שמירת הגוף אך דברי רבינו הר"מ צ"ע מנלן זה דהוי עשה לשמירת הגוף מרק השמר וכו' דמיירי בענינים העומדים ברומו של עולם עיקרי הדת וצ"ע אך בודאי מצא באיזה מקום ונעלם מאתנו".

אך פתרונו מוסב על הפסוק השמר לך וכו', ולא על ונשמרתם. כתב הלבוש<sup>41</sup>:  
 "כתיב<sup>42</sup>: 'השמר לך ושמור נפשך מאוד' וגו', וכתב<sup>43</sup>: 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם', שיש במשמעות אלו הלשונות שצריך האדם לשמור את נפשו שלא יביא את עצמו לידי סכנה, אף על גב שפשוטן של אלו הכתובים לא מיירי בזה, מכל מקום סמכו חז"ל על מקראות הללו ואסרו כל הדברים המביאים את האדם לידי סכנה".  
 ובמצוות ראי"ה<sup>44</sup> כתב:

"נראה מלשונו דמשום הכי הוי רק אסמכתא אותם העניינים של סכנה משום דפסוק ונשמרתם וגו' לא קאי על שמירת הנפש מסכנה, כי אם אזהרה דעבודת גילולים, דבי העסיק קרא". ומדבריו נשמע שלא רק ההגמון סבור כך, אלא גם חז"ל. לפי זה מובנת השמועה בשם ר"א לופיאן, שבעצם הרמח"ל (ולפניו הלבוש) הוא זה שקבע שאכן דברי ההגמון נכונים, אף לדעת חז"ל, ומלשונו "ומקרא כתוב" נשמע קצת שאין זו רק אסמכתא, אך צריך הסבר שהרי הפשט עוסק לכאורה בשמירה אחרת.

וכתב הרב יונה מרצבך<sup>45</sup>:

"נראה שברוב המקומות שהתורה מזהירה להשמר שלא יבוא לידי עבירה כתוב סתם להשמר מהעבירה בתורת עבירה. אבל כאן הוסיפה נקודה שלא רק מהעבירה נשמר אלא גם מתוצאותיה כי בחיינו הדבר. שמור נפשך כלומר חיך, השמרו לנפשותיכם שחייכם בסכנה. הרי שהעובר, שתי עבירות עשה העבירה כשלעצמה, ועוד שבעשותו אותה סיכן את חייו ואף זו עבירה היא, ולכן כתוב במיוחד להישמר לנפשו. מתאים הדבר שחז"ל הסיקו מכאן שבכל דבר ודבר, עבירה היא לסכן חייו, ועל עבירה זו נאמרו שני פסוקים הנ"ל מבלי שיש כאן סתירה לפשוטו של מקרא.

<sup>40</sup> מצוה תקמ"ו.

<sup>41</sup> יורה דעה סימן קט"ז.

<sup>42</sup> דברים ד', ט'.

<sup>43</sup> שם, שם ט"ו.

<sup>44</sup> או"ח ג', י"ז.

<sup>45</sup> עלה יונה עמוד ש"ט.

## ד. הסתכנות לצורך מצווה

בפרק ט' מסביר הרמח"ל את היחס בין ונשמרתם מאד לנפשותיכם לבין בטחון בה' ואומר:

"ויהיה נכון לבו בטוח בה', ולא יירא מתולדות הזמן ופגעיו. שמא תאמר הרי מצינו שחייבו חכמים בכל מקום שישמור האדם את עצמו שמירה מעולה ולא ישים עצמו בסכנה אפילו הוא צדיק ובעל מעשים, ואמרו<sup>46</sup>: 'הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים', ומקרא כתוב<sup>47</sup>: 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', הרי שאין להחליט הבטחון הזה על כל פנים. והתם אמרו, ואפילו לדבר מצווה...דע כי יש יראה ויש יראה: יש יראה ראויה ויש יראה שוטה...והכלל להבחין בין שתי היראות הוא מה שחלקו חכמים זכרונם לברכה באמרם<sup>48</sup>: 'היכא דשכיח היזיקא שאני'. כי מקום שההיזק מצוי ונודע, יש להשמר. אך מקום שאין ההיזק נודע, אין לירא. ועל כיוצא בזה נאמר (חולין מו): ריעותא דלא חזינן לא מחזקינן, ואין לו לחכם אלא מה שענינו ראות".

דברי הרמח"ל מבוססים על דברי הגמרא בפסחים ח' ע"ב המחלקת בין מצב בו ההיזק שכיח לבין מצב בו ההיזק אינו שכיח. משמעות הדבר היא שאין להסתכן גם במקום מצווה, כאשר מדובר במצב של היזק שכיח, ולעומת זאת במצב של היזק לא שכיח, יש לקיים את המצווה. אלא שהדבר מעורר שאלה שכן הרמח"ל לא מזכיר שמדובר על שלוחי מצווה.

וכפי שהעיר בפרוש מאור המסילה :

"הנה בפסחים ח' הנדון בשלוחי מצווה אינן ניזוקין ואעפ"כ בשכיחא היזקא שאני ולפי זה צ"ע שהרי לפי דברי רבנו ראוי לכל אדם להיות בוטח בה' כל היכא דלא שכיחא היזקא, וא"כ זה גם בלי להיות שלוחי מצווה, וא"כ צ"ע מה מהני שלוחי מצווה טפי?".

### חמש דרכים בהסבר דברי הרמח"ל

לשאלה זו מצאנו מספר התיחסויות:

בספר משנת פקוח נפש סימן כ"ח טוען שאכן לא מדובר כאן על שלוחי מצווה, אבל לדעתו אין בכך בעיה, שכן דברי הגמרא על שלוחי מצווה, אינם בנויים על הגנה מיוחדת שיש להם, אלא על האבחנה בין מצב מסוכן בו אין לעשות את המצווה, לבין מצב לא מסוכן שבו יש לעשות את המצווה, אך גם ללא מצווה, אין בעיה להסתכן.

<sup>46</sup> בכתובות ל'.

<sup>47</sup> דברים ד'.

<sup>48</sup> פסחים ח'.

הוא מפקפק במשתמע מדברי הקובץ שיעורים<sup>49</sup> שישנן סכנות שאינן פוטרות מקיום מצוה, כיון שהן מוגדות לא שכיחא היזקא:

"דלפי זה נמצא דבכל מצוות שבתורה כשופר ולולב ותפילין וכו' צריך לקיימם אפילו במקום סכנה כל היכא דלא שכיחא היזק, ולא נזכר דבר זה בפוסקים".

ורוצה לומר, שהמדובר בפסחים הוא בסכנה רחוקה שאין היא מוגדרת כלל כסכנה שיש לחוש לה אף ללא מצוה, דהיינו צער ונזק ולא מעבר לכך.

דרך שניה כתב במאור המסילה שם:

"נראה דצ"ל דבגמרא הנדון בלי מידת הבטחון... אבל רבנו קבע דרך הבטחון, והרי ע"י הבטחון זכותו מהני ג"כ כמו בשליח מצווה".

לעצם הסברה שיש הבדל בין אדם רגיל לבעל מדרגה בענין זה, מצאנו בית אב בדברי הנצי"ב<sup>50</sup>:  
 "ונדרש משה לשאלה זו משום שהכלל 'שלוחי מצוה אין ניזוקים', אינו אלא במקום דלא שכיחא היזקא. ואם כן לא היה משה יכול להכניסם לסכנה עצומה כזאת. משום הכי חקר: 'מי לה' – אלי!' כי מי שהוא מופרש לה', בלי שום רצון עצמו כלל, אינו ראוי לפחד משום דבר, אפילו מהיזקא דשכיחא...".

התיחסות לנקודה זו של בטחון כשיקול, מובאת בספר נתיב במים עזים<sup>51</sup> כותב שם הרב מרדכי קראוס את הדברים הבאים:

"אע"פ שהמס"י כתב בזה כלל מוחלט דהיכא דשכיחא היזקא אסור לסמוך על בטחון, מ"מ גם המושג שכיחא היזקא אינו דבר קצוב וברור, דאמנם דבר שהוא סכנה ממשית וברורה אין להסתפק בו.. אבל מקרים המזדמנים שיכולים להזיק ולהמית, אבל אינם סכנה ברורה, יש אופנים שהדבר משתנה ע"פ מדרגת הבטחון של האדם, ואע"פ שמי שחושש להם ומפחד מהם כדין עושה, ומותר לו לחלל שבת, מ"מ יש מקום לסמוך גם על בטחון ע"פ מדרגתו של האדם. ולמדנו כן מדברי רבנו החזו"א ז"ל באו"ח סימן נ"ט סק"ד לענין חילול שבת עבור הכנת מאכל לתינוק שכתב - בזמננו הוי חסרון תבשיל גורם לקלקול מעיים [ר"ל אצל תינוקות] ואם יודעים בנסיון או ע"פ רופאים שגורם קלקול במעיים יש לחושבו לספק סכנה, ומי שמקל בדבר אין מזניחין אותו, ומי שבוטח בה' וקובע מזונות בנו באופן שאין מבשילין בשבילו בשבת וכבר הורגלו בכך אין מזניחין אותו".

אמנם בספרו ברכת אברהם למסכת פסחים<sup>52</sup> תירץ הרב ארלנגר תירוץ נוסף, וזוהי דרך שלישית להתיחס לשאלה:

"דהתם ג"כ כוונתו לענין זריזות למצוות והוה בכלל שלוחי מצווה".

<sup>49</sup> פסחים אות ל"ב.

<sup>50</sup> העמק דבר שמות ל"ב, כ"ו.

<sup>51</sup> עמודים 334-335.

<sup>52</sup> עמוד ל"ה.

כלומר, אין כוונת הרמח"ל לומר שבמקום שלא שכיחא היזקא, אפשר להסתכן בכל מקרה, אלא כאשר מדובר במקום מצווה, והדברים מובנים שהרי כך כתב הרמח"ל בפרק ו' בתחילת פרקי הזריזות:

" כי הזהירות טובה על ה"לא תעשה" והזריזות על ה"עשה", והיינו<sup>53</sup>: 'סור מרע ועשה טוב'. וענינו של הזריזות מבואר, שהוא ההקדמה למצות ולהשלמת ענינם. וכלשון הזה אמרו ז"ל<sup>54</sup>: 'זריזים מקדימים למצות'."

וא"כ עוסקים בפרקים אלו בעשיית מצוות באופן מסוים וע"ז נאמר שכל עוד לא שכיח היזקא – שלוחי מצווה אינן ניזוקין.

דרך רביעית מופיעה בפרוש פי כהן על המס"י וז"ל:

"העירוני ליישב לפי מה שיש לדקדק בלשונו של המס"י שכתב כי מקום שההיזק מצוי ונודע יש לישמר, אך מקום שאין ההיזק נודע אין לירא, דלכאורה ישנם דיוקים סותרים בדבריו, שאילו מריש דבריו משמע דרך כשההיזק הוא נודע וגם מצוי אז יש לו לישמר, אבל אם נודע ואינו מצוי אין לו לישמר, ואילו מסוף דבריו משמע דרך כשגם אין ההיזק נודע אז הוא שאין לו לירא, דמשמע דאם הוא נודע אלא שאינו מצוי יש לו לירא. אלא צריך לומר דשלוש דרגות יש בדבר, דיש דרגה שההיזק מצוי ונודע, דאז אפילו במקום שלוחי מצווה יש לו לישמר וכדמייתי המס"י מסוגיה דפסחים, ויש דרגה שההיזק נודע ואינו מצוי, ובזה מחלקת הגמרא בין שלוחי מצווה למי שאינו שליח מצווה [וכדאשכחן לישנא דמצוי כהאי גוונא לענין החילוק בין מיעוט המצוי למיעוט שאינו מצוי], ויש דרגה שלא לבד שאין ההיזק מצוי, אלא גם אינו נודע, דאז אפילו כשאינו שליח מצווה אין לו לירא, והמס"י רק מייתי מסוגיה דפסחים דיש דרגות בעניני סכנה, ומזה מביא... להיכא שההיזק אפילו לא נודע, דאז אפילו מי שאינו שליח מצווה אין לו לירא".

הדרך האחרונה מובאת בספר יודעי צדק<sup>55</sup>:

"נראה דלא קשה דהא דאמרו כן דווקא בשלוחי מצווה היינו לענין הבטחה דמובטחין הן שלא יזוקו כשלא שכיח סכנתא, אבל לענין ביטחון שלא יעשה השתדלות להינצל מסכנה, גם אם אינו שליח מצווה כן הוא, דכל דלא שכיח סכנתא אינו צריך להשתדל בזה אע"פ שהבטחה אין לו".

אם נסכם את העולה מתוך הדרכים השונות, נוכל לומר שהנפקא מינה העיקרית ביניהן היא בשאלה האם מותר להסתכן לצורך דברי רשות, כאשר רמת הסכנה קטנה מ"שכיחא היזקא". לשתי הדרכים האחרונות הדבר אסור, לראשונה- מותר ולשניה-תלוי הדבר במדרגתו של האדם.

### **"שומר פתאים" ו"שלוחי מצווה"- באיזו רמת סכנה מדובר?**

במאור המסילה שם העיר עוד על המילים מקום שאין ההיזק נודע:

<sup>53</sup> תהילים ל"ד ט"ו.

<sup>54</sup> בפסחים ד'.

<sup>55</sup> עמוד ר"ג.



"נראה לצרף כאן מה דאיתא בכתובות ל"ט ע"א שומר פתאים ה' ומבואר באחיעזר<sup>56</sup> דהיינו באופן דהוה מיעוט קטן ולא ספק פק"נ".

נראה שכוונתו למש"כ באחיעזר<sup>57</sup> וז"ל:

"דמה שהוכיחו מזה הראשונים ותיצרו דלרבנן מותרות לשמש במוך ג"כ אלא שאינן מחויבות צ"ע דכיון דאיכא חשש סכנה מהיכי תיתי יהי' הרשות בידן לשמש בלא מוך כיון דאיכא חשש סכנה, והא אסור להחמיר במקום סכנה ועכצ"ל דזהו באמת חשש רחוק ומיעוט שאינו מצוי דלא חיישי רבנן להאי ועל זה יש לסמוך משום שומר פתאים".

לפי האמור לעיל יש להדגיש ששומר פתאים נאמר אף לא במקום מצווה, משא"כ הגדר של לא שכיח היזקא, השייך רק במצווה, אבל אפשר שרמת הסכון שמתיר "שומר פתאים", כאשר מדובר בדבר שהורגלו לעשותו, תהיה שווה לרמת הסיכון שעליה נאמר ההיתר של שלוחי מצווה.

אולם בספר משא בהר<sup>58</sup> כתב הרב אברהם אבידן:

"נראה שההיתר להסתכן בשלוחי מצוה, חלוק מ..שומר פתאים... דשו בה רבים, לרוב הדעות, עיקר טעמו רמת סיכון נמוכה מאוד. אבל, בשלוחי מצווה נראה מהגמרא שרק בקביע או שכיח היזקא אסור להסתכן, דהוי ספק פק"נ. אבל באופן שע"פ רוב אין סכנה בזה, אלא שאנו מחמירים משום שאין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אזי בשלוחי מצווה אמרינן שמותר לסמוך על הרוב. כלומר, להיתר "דשו בה רבים" צריך שתהיה רמת סיכון מאד נמוכה, ואילו לשלוחי מצווה די בכך שע"פ הרוב אין סכנה, אף שעדיין רמת הסיכון לא כל כך נמוכה".

והוסיף לחדד את ההבדל ביניהם ולומר שרמת סיכון שהותרה משום שומר פתאים, אינה דוחה שבת, משא"כ רמת סיכון שהותרה לשם מצווה, תדחה שבת עיי"ש.

### מה פרוש שכיחא היזקא?

הפוסקים דנו מה רמת שכיחות הסכנה הנחשבת שכיחא היזקא. בשו"ת באהלה של תורה<sup>59</sup> מביא הרב יעקב אריאל בשם המשכנות יעקב שמיעוט המצוי הוא עשרה אחוז ובשם הרש"ז אויערבך שיתכן שלענין סכנה גם חמשה אחוז נחשבים חשש סכנה, אך מעיר שכאשר באים לישים זאת בעיר מופגזת וכדומה קשה לתרגם זאת שכן קשה לומר שרק אם יפגעו חמשה ממאה – צריך להמנע מלהסתכן למצווה.

ומבאר שם שככל שהנחיצות להמצא בעיר גבוהה יותר כל ההיתר רחב יותר והמושג קביעא היזקא הוא יחסי לצורך יעו"ש.

<sup>56</sup> אה"ע פ"ג ב'.

<sup>57</sup> חלק א' אבן העזר סימן כ"ג.

<sup>58</sup> עמוד 131.

<sup>59</sup> ח"א סימן ז'.

לאחר שהבנו שהרמח"ל עוסק בנושא זה נוכל לנסות ולהעזר בהגדרתו: "מקום שההיזק מצוי ונודע יש להשמר". צריך להבין מה ההבדל בין מצוי ונודע, בפרט שמיד אח"כ כותב שכשההיזק לא נודע – אין לירא וצ"ב (וכפי שהעיר בספר פי כהן הנ"ל), בכל אופן נראה שלא מדובר באחוזים בלבד. כדי להבין את דברי הרמח"ל יש להזכיר גם את האמור במקום המקביל במהדורת הויכוח<sup>60</sup>, יראה כזאת לא רצונו של מקום היא ואין בה ממש, ואינה אלא מפחי היצר ורשתותיו. כי באשר לא יפקיר האדם את עצמו להזק המצוי והנגלה, ריעותא דלא חזינן לא מחזקינן, ואין לחשוב יותר ממה שהעין רואה". ואף שהדברים דומים, יש כאן מספר מילים שונות / נוספות וביניהן ההדגשה - אין לחשוב יותר ממה שהעין רואה.

ונראה ביאור הדברים ע"פ מש"כ החק יעקב<sup>61</sup> לבאר מדוע במקום עקרב לא פטרה הגמרא מבדיקת חמץ, מטעם שכיחא היזקא, כשם שהסבירה בכותל שבינו לבין חברו, ובאר:

"אפשר דמשום הכי לא מקרי הכא שכיחא היזקא כיון שאין כאן עקרב לפנינו ואיכא ספיקא וחששא טובא דילמא יש כאן עקרב ושמא יזיק לו, והוא לא יראה אותו בשעת הבדיקה להשמר ממנו, ושמא אינו יכול להזיק כיון שהוא בגל, על כן לא מיקרי בשביל זה שכיחא היזקא לבטל ממצוה בשביל חששות אלו, אבל בשעה שאינו עוסק המצווה חיישינן לסכנה כי חמירא סכנתא מאיסורא".

לפי זה אין מדובר כאן כלל באחוזים אלא קביעה היינו שישנו כבר עכשיו מציאות ההיזק ולא שצריך להתחדש. לפי זה יש לדון למשל באדם המתפלל ושמע אזעקה על נפילת טיל, האם נחשב הדבר שכיחא היזקא, ונמסרה שמועה (לא מאומתת) בשם הרב שטיינמן שמצב זה דומה לעקרב על עקבו, ולפי האמור לעיל, הסיבה אינה קשורה לאחוזי הנפגעים אלא שנחשב הדבר מצוי ונראה כאן.

### האם בלא שכיחא היזקא, חובה להסתכן עבור מצווה?

בפתחי תשובה יורה דעה<sup>62</sup> כתב:

"ובספר תפארת ישראל על משניות פ"א דברכות מ"ג כתב דמ"מ מותר להכניס עצמו לספק סכנה היכא דלא שכיחא היזקא ומצוה דעסיק בה אגוני מגני וראיה מר"ע שהכניס עצמו לספק סכנה בנט"י שהיה סומך א"ע שלא יניחו שומר האסורים למות בצמא כדאיתא בעירובין דף כ"א ע"ש".

מלשונו "מותר" יש ללמוד שאין חובה. בספר הצבא כהלכה<sup>63</sup> הביא מפתח הדביר ועינים למשפט שאכן אין זו חובה והסביר שם באופן זה את הרמב"ם שלא הזכיר את ענין הכניסה לסכנה שאינה שכיחה על מנת לקיים מצוה, כיון שאין זו אלא רשות, ומאידך דן במקורות אחרים שמשתמע

<sup>60</sup> מהדורת תשס"ט עמוד ע"ט.

<sup>61</sup> או"ח תל"ג.

<sup>62</sup> סימן קנז ס"ק ג'.

<sup>63</sup> עמודים קכ"ג-קכ"ד.

הפוך. למשל בשו"ת "שם אריה"<sup>64</sup> ביאר מדוע אין להפסיק את התפילה כאשר נחש כרוך על עקביו, שכיון שעוסק במצווה ומדובר במיעוט קטן שמזיקים, נאמר על זה שומר מצוה לא ידע דבר רע. יעו"ש. מדברי רמח"ל נראה שזו חובה שכן הוא מכנה זאת יראה שוטה וכו'.

בספר הצבא כהלכה<sup>65</sup> כתב עוד שהסתכנות מועטת מותרת כשהמטרה היא מצוה דאוריתא או דרבנן ולא למעשה, שיש בו זריזות לחסידות או עבור הידור מצווה. והביא מספר פתח הדביר, שסבור שאף תפילה בצבור אינה סיבה טובה להכנס לסכנה מועטת. לפי זה, נראה שחידד שדברי הרמח"ל כאן נכונים לגבי מצוות, שהם חובה לכל ישראל ונכללו בזריזות, ולכאורה גם למה שנכלל בנקיות (וצ"ב ענין תפילה בצבור), אבל מה שבגדר פרישות וחסידות, לא נאמר עליו שהחושש לסכנה מועטת, נגדירו כ"יראה שוטה".

### האם שלוחי מצוה אינן ניזוקים כשעושים לא לשמה?

בקובץ שעורים<sup>66</sup> כתב לדייק מדברי הגמרא בפסחים שהשמירה מהיזק תלויה בכוונת האדם: "בהא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין מוכח במסקנא דהיכא דמתכוין רק להנאת עצמו לא מיקרי שליח מצוה, ואפילו אי נימא מצות א"צ כונה והמצוה מתקיימת גם בלא כונה, וראיה לזה מדפריך בגמ' מצדקה ובזה לכו"ע המצוה נתקיימה גם בלא כונה לצאת דמ"מ, כיון שאינו מתכוין למצוה לא מיקרי שליח מצוה, אבל היכא דמתכוין לתרווייהו לשם מצוה ולהנאתו מיקרי שליח מצוה, אף דהיכא דבעינן לשמה פסול בלשמה ושלא לשמה אבל לענין זה אינו כן".

ראיתנו מדברי הגמרא המוכיחה ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, גם כשיש כוונה נוספת, באומרה: "כהאי גוונא לאו מצוה הוא? - והתניא: 'האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא הרי זה צדיק גמור!' "

ופרש"י:

"וכהאי גוונא - דמתכוין למצוה ולצרכו, לאו שליח מצוה הוא, בתמיה"

משמע שלא מדובר על מצב של חוסר כוונה למצווה, אלא שילוב שתי כוונות, אבל אף שהגמרא מקשה באופן זה, אפשר שלענין בו היא עסוקה מספיקה קושיה זו, אבל אין מכאן ראיה, שאף לא כוונה כלל, אין הגנה לשלוח מצווה, ולפי זה מובן שהרמח"ל לא רומז לכוונתו של האדם, ותולה את הדבר רק בשאלת שכיחות ההיזק.

<sup>64</sup> סימן כ"ה.

<sup>65</sup> עמוד קכ"ו.

<sup>66</sup> פסחים אות ל"א.

## ה. ירידה לאומנות חברו

בפתיחת פרק יא כותב הרמח"ל:

"ואולם לאוים הרבה נאמרו בגזל... הן כל אלה חילוקי דינים שבגזל, כוללים מעשים רבים מן המעשים הנעשים בכלל המשא והמתן המדיני, ובכולם איסורים רבים. כי לא המעשה הניכר ומפורסם בעושה ובגזל הוא לבדו האסור אלא כל שסוף - סוף יגיע אליו ויגרום אותו, כבר הוא בכלל האיסור. ועל ענין זה אמרו ז"ל<sup>67</sup>: 'ואת אשת רעהו לא טימא'<sup>68</sup> - שלא ירד לאומנות חברו'.

איסור הירידה לאומנות חברו מופיע במסכת בבא בתרא<sup>69</sup>, ועל פי דברי הגמרא שם נפסק ברמב"ם<sup>70</sup>:

"כופין בני מבוי זה את זה שלא להושיב ביניהן לא חייט ולא בורסי ולא אחד מבעלי אומניות, היה שם במבוי אחד מבני מבוי אומן ולא מיחו בו, או שהיתה שם מרחץ או חנות או רחיים ובא חברו ועשה מרחץ אחרת כנגדו או טחון אחרת, אינו יכול למנעו ולומר לו אתה פוסק חיי, ואפילו היה מבני מבוי אחר אינן יכולין למנעו שהרי יש ביניהם אותה אומנות, אבל גר ממדינה אחרת שבא לעשות חנות בצד חנותו של זה, או מרחץ מצד מרחץ של זה יש להן למנעו, ואם היה נותן עמהם מנת המלך אינו יכול למנעו".

אך שם לא מופיע פסוק. לעומת זאת בשני מקומות, דורשת הגמרא שני פסוקים שונים ולומדת "שלא ירד לאומנות חברו":

א. במסכת סנהדרין<sup>71</sup> דרשו עניין זה מהפסוק ביחזקאל<sup>72</sup>: "ואת אשת רעהו לא טמא".

ב. במסכת מכות<sup>73</sup> דרשו עניין זה מהפסוק בתהילים<sup>74</sup>: "לא עשה לרעהו רעה".

ויש להעיר על כך שרמח"ל בחר להביא דווקא את הגמרא בסנהדרין.

והנה מצינו מחלוקת באחרונים בהבנת הגמרא במכות, האם ירידה לאומנות חברו היא איסור או לא? כלומר, ברור שבאופן המופיע בבבא בתרא, מדובר באיסור, אבל השאלה אם דברי הגמרא במכות (ובסנהדרין) מכוונים למקרה זה או למקרה מותר, שממדת חסידות – אין לעשותו.

<sup>67</sup> סנהדרין פ"א ע"א.

<sup>68</sup> יחזקאל י"ח, ו'.

<sup>69</sup> כ"א ע"ב.

<sup>70</sup> שכנים פ"ו ה"ח.

<sup>71</sup> פ"א ע"א.

<sup>72</sup> י"ח, ו'.

<sup>73</sup> כ"ד ע"א.

<sup>74</sup> ט"ו ג'.

אלו עיקרי הדברים כפי שהביאם הפתחי תשובה חושן משפט סימן קנו סק"ג:

"והביא שם [החתם סופר] תשובת חות יאיר סי' מ"ב באמצע התשובה, שכתב יורד לתוך אומנות חבריו קי"ל דמותר לכתחילה אם לא בבר מתא אחריתי, וראה חזקה מהא דאיתא פרק אלו הן הלוקין [מכות כ"ד ע"א], בא דוד והעמידן על אחת עשרה כו', ומפרש שם כולו במידי חסידות, ובתוכם [תהילים ט"ו ג'] 'לא עשה לרעהו רעה' שלא ירד לאומנות חבריו, מכלל דשרי, רק לצנועים ופרושים כו'. והוא ז"ל תמה עליו, דמוכח בהיפך מפרש"י ב"מ [דף ע"א] בד"ה יורד עמו לחייו, וגם ממקומו נמי מוכרע, שאלו האחת עשרה דחשיב בפרק אלו הן הלוקין שם הם החמורים שבתר"ג כו'. אך נראה שיש חילוק בזה, דודאי בר מתא אבר מתא ידיה היכא שאינו מדחהו לגמרי אפילו לכתחילה מותר, ואין זה נקרא כלל יורד לתוך אומנות חבריו, שהרי כתבו הפוסקים טעמא דבר מתא אינו מעכב אבר מאתיה, משום שזה עושה בתוך שלו וזה עושה בתוך שלו [אגב שיטפא לא דק בלשונו וכתב שהרי כתבו הפוסקים כו', ובאמת זה הטעם איתא בברייתא ב"ב כ"א ע"ב], וא"כ לא מיקרי יורד לאומנות חבריו, אך בכעין נידון דידן שע"י שיורד לאומנותו מדחהו לגמרי שאי אפשר שיקצבו שניהם, זהו יורד לאומנות חבריו ממש, ועל זה אמרו שהוא מכלל מה שהעמיד דוד כל התורה עליהם והוא מהחמורות, ומזה איירי נמי רש"י בב"מ הנ"ל. גם בשולחן ערוך הרב [חושן משפט הלכות הפקר והשגת גבול סעיף יג] נראה כדברי החוות יאיר. שם כתב: אבל מותר מן הדין לבני העיר לירד אחד בתוך אומנות חבריו כגון להושיב חנות בצד חנות חבריו וכן חייט בצד חייט מפני שיכול לומר לו מי שבא אצלך יבא ומי שיבא אצלי יבא... ומדת חסידות שלא לירד לתוך אומנות חבריו שנאמר: 'ואת אשת רעהו לא טימא' (ס"א 'לא עשה לרעהו רעה') ופירשו חכמים זה שלא ירד לתוך אומנות חבריו".

[במ"מ ציין לדברי הרמב"ם בפ"ה מדעות הי"ג, ושם לא כתב הרמב"ם שהוא מדת חסידות, אלא מנה דבר זה בכלל משאו ומתנו של ת"ח, ונראה שהרב כתב מדת חסידות ע"פ החו"י סמ"ב - פתחי חושן].

מדברי הרמח"ל משמע לכאורה כדברי החת"ס שכן הביא מושג זה של ירידה לאומנות חבריו, כחלק מהדברים האסורים משום גזל. אך מאידך, בחירתו בגמרא בסנהדרין, עשויה לנבוע מכך שבגמרא במכות, מדובר לדעתו במידת חסידות, כפי שהבין החוות יאיר. אך כיון שהביטוי הוא אותו ביטוי, קשה לומר כן, ונראה שדעתו כדעת החת"ס שביטוי זה עוסק במקרה האסור. [אמנם בפתחי חושן גניבה והונאה עמוד רנ"ח תמה שבמקום אחר כתב החת"ס שגם באופן המותר יש מידת חסידות שלא לירד והביא ראייה מהגמרא במכות, כעוסקת במידת חסידות].

### השגת גבול בגוי

בפתחי חושן שם הביא ספיקו של חכם אחד אם השגת גבול מותרת בשל גוי:

"דאפשר דכיון דילפינן מקרא דאשת רעהו או מקרא דלא עשה לרעהו רעה, הרי עכו"ם לאו רעהו"

מאידך מעלה אפשרות שמדובר על גרמא בנזיקין שאפשר שאסור אף בגוי [ומפנה לדבריו בהלכות נזיקין]. מדברי הרמח"ל נראה שזהו סניף של איסור גזל ועל כן מן הסתם, יש מקום לאסור אף בגוי.

## ו. עשיית דברים אחרים באמצע עבודה בשכירות

כתב הרמח"ל בתחילת פ"א:

"... וכבר פטרו את הפועלים העושים אצל בעל הבית מברכת המוציא, ומברכות אחרונות דברכת המזון. ואפילו בקריאת שמע, ואפילו בק"ש לא חייבם ליבטל ממלאכתן אלא בפרשה ראשונה בלבד.

קל וחומר בן בנו של קל וחומר לדברי הרשות, שכל שכיר יום אסור בהן, שלא לבטל מלאכתו של בעל הבית, ואם עבר הרי זה גזלן... כללו של דבר, השכור אצל חברו לאיזה מלאכה שתהיה, הנה כל שעותיו מכורות הן לו ליומו, כעניין שאמרו ז"ל שכירות מכירה ליומיה, וכל מה שיקח מהן להנאת עצמו באיזה אופן שיהיה אינו אלא גזל גמור.

ואם לא מחלו, אינו מחול, שכבר אמרו רבותינו ז"ל<sup>75</sup>: 'עברות שבין אדם לחברו, אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו'.

ולא עוד אלא שאפילו אם עשה מצוה בזמן מלאכתו, לא לצדקה תחשב לו, אלא עברה היא בידו, שאין עברה מצוה, וקרא כתיב שונא גזל בעולה, וכענין זה אמרו ז"ל<sup>76</sup>: 'הרי שגזל סאה חיטים וטחנה ואפאה ומברך, אין זה מברך אלא מנאץ...', וכמאמרם ז"ל<sup>77</sup> בענין לולב הגזול. והדין נותן, כי הרי גזל חפץ גזל, וגזל זמן גזל, מה גזל את החפץ ועושה בו מצוה נעשה סגורו קטגורו וכו'".

### ביטול של רגע

הרמח"ל מביא את הפטור בברכות וקריאת שמע כסיוע למה שכתב קודם עד כמה יש לדקדק בממון חברו, והראיה שחז"ל פטרו לשם כך פועלים מחובות מסוימות, כדי שבעל הבית לא יפסיד. כיוון זה מצוי גם בדברי הרמב"ם הלכות שכירות פ"ג ה"ז :

"כדרך שמוזהר בעה"ב שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעה"ב ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במרמה אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן שהרי הקפידו על ברכה רביעית של ברכת המזון שלא יברך אותה".

ואף שהרמב"ם סובר שגם מברכה שלפני האוכל פטרו את הפועלים<sup>78</sup>, ויש בה חידוש מסוים יותר מברכה רביעית, שכן היא קצרה מאוד, לא ראה לנכון להוסיפה, אבל הרמח"ל הביאה והדגיש בכך חידוש זה.

<sup>75</sup> יומא פ"ו.

<sup>76</sup> ב"ק צ"ד.

<sup>77</sup> ירושלמי סוכה פ"ג.

<sup>78</sup> כמו שכתב בהלכות ברכות פ"ב ה"ב.

ואמנם יש דעה בראשונים שאכן חייבים בברכה ראשונה מסיבה זו, וכך כותב לדוגמא המאירי<sup>79</sup>:  
 "וכן יש מי שאומר שאין מברכין המוציא הואיל ואינו אלא מדברי סופרים ואין זה כלום  
 שהרי אין כאן בטול ואף בקצת ספרים גורסין כן בהדיא ומברכין אחת לפנייה וכן היא  
 בתוספתא"

וכך משמע בשו"ע<sup>80</sup>.

אבל הרמב"ם ורמח"ל לא סוברים כך. דבר זה מתאים גם למה שהביא הרמח"ל אחר כל שאבא  
 חלקיה לא היה עונה אפילו שלום תוך כדי עבודתו, אף שלפי סברת המאירי הרי "אין כאן ביטול".  
 והמאירי יצטרך להסביר ששם זו מידת חסידות, אבל לדעת רמח"ל אפשר לפרש שזה מעיקר הדין.

כך משתמע גם מדברי הרב עוזיאל<sup>81</sup> והוא מביא ראיה מדין אחר, שגם בו מדובר על הפסקה קצרה:  
 "הפועל חייב להכיר את עצמו משועבד בזמן שכירותו ובכחותיו הפיזיים והמדעיים  
 לעבודת בעל הבית שנשכר לה. בגמ'<sup>82</sup> מסופר: אבא חלקיה לא הסביר פנים לאלה  
 ששאלו בשלומם משום שאמר: 'שכיר יומא אנא ואמינא לא איפגר'. והלכה פסוקה היא  
 זאת: 'אומנים העובדים בשל אחרים אינם רשאים לעמוד בפני זקן או ת"ח (כמצות  
 הכתוב מפני שיבה תקום והדרת פני זקן) כדי שלא יפסיקו עבודת בעל הבית' (קידושין  
 ל"ג יור"ד סי' רמ"ד סעיף ה')."

אמנם הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ו ה"ב כתב: "אין בעלי אומניות חייבים לעמוד  
 מפני ת"ח בשעה שעוסקים במלאכתם" משמע שאין איסור, אף שלדעתו פטרו את  
 הפועלים גם מברכה ראשונה, ומדוע אם כן לא נאסור עליהם לעמוד? וצ"ב".

[הערת הרב נבנצל-שם אולי מיירי בעוסקים במלאכת שמים].

בספר פרחי כהונה<sup>83</sup> כתב על דברי הגמרא בתענית:

"נראה דודאי החזיר להם שלום בקצרה אלא שלא האריך הדיבור עמהם בשאלת שלום  
 כמו שמאריכים עם אנשים המכובדים ולזה א"ל ואמינא לא איפגר".

אבל מדברי רמח"ל לא משמע כך כאמור.

אגב ראוי להזכיר דברי הרב יצחק זילברשטיין<sup>84</sup>:

"ולענין אמירת שלום בלבד, יתכן שבימינו הדבר מותר, דכמו שמצינו שבזמן הזה מותר  
 לפועלים לברך את כל ברכת המזון מפני שאין דרך בני אדם עכשיו להקפיד בכך,

<sup>79</sup> ברכות ט"ז ע"א.

<sup>80</sup> או"ח קצ"א א ובבאור הגר"א שם.

<sup>81</sup> שו"ת משפטי עוזיאל כרך ד' - חושן משפט סימן מ"ב.

<sup>82</sup> תענית כ"ג ע"ב.

<sup>83</sup> לרבי רחמים חי חויתה הכהן מגדולי ג'רבה.

<sup>84</sup> חשוקי חמד בבא מציעא צ"א ע"ב.



ומסתמא אדעתא דהכי שוכרים פועלים שיברכו כל ארבע ברכות כתקנם, כמבואר בשו"ע (או"ח סימן קצא ס"ב), כך יתכן שבזמננו אין רגילות שבעה"ב מקפיד אם הפועל יאמר רק שלום לאוהבו שעובר לפניו, ואם כן הוא חייב להשיב שלום, כדי שלא לעבור על גזילת העני, [יעוין ברכות (דף ו ע"ב)] אך להרבות בשיחה ודאי שאסור.

### משמעות ההקלות בדיני ברכות וקריאת שמע

מדברי הרמח"ל משמע שהפטור לפועלים הוא כדאגה לבעל הבית, כדברי הרמב"ם<sup>85</sup> והשו"ע<sup>86</sup> אבל הדבר אינו מוסכם.

התוס'<sup>87</sup> כתבו:

"וחותם בברכת הארץ - אף על גב דמדאורייתא הם. יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית".

משמע שזה לטובת הפועלים [הערת הרב נבנצל - "איך משמע?" ותשובה לכך מייד בהמשך לאור דברי תוספות רא"ש].

ועוד יותר מפורש הדבר בדברי תוס' רא"ש [המפרש אחרת מתוס']:

"וחותם בברכת הארץ וכולל בונה ירושלים באמצע. יש כח ביד חכמים לתקן ולקצר הברכות לפועלים כדי שישכרום בעלי בתים".

גם הפרי מגדים<sup>88</sup> עמד על השאלה מה סיבת התקנה וכתב:

"כתב הלבוש [סעיף א] דחשו רז"ל אם יאריכו בברכת המזון יהיה בעל הבית דוחק ולא יכוונו, לכך כו'. יראה דאי לאו הכי מפני ביטול מלאכה דבעל הבית לא היו עוקרין דין תורה (למאן דאמר שלש ברכות מן התורה), אי לאו דיש גדר לדין תורה. אבל מלשון הטור והמחבר כדי שלא לבטל ממלאכת בעל הבית לא משמע כך".

בספר דברי ירמיהו על הרמב"ם [ברכות שם] כתב:

"ויקשה לכאורה למה תיקנו הרבנן להקל בתפילה וברכה לפועלים משום ביטול מלאכה לבעה"ב לא לתקנו וממילא יהיו מחויבים הפועלים ככל אדם ועל דעת זה ישכרו הפועלים ולא יהיה חשש גזל כלל... והיה נראה דמשום שלא ימנעו מלשכור פועלים ישראלים או יגרעו בשכרם עבור זה".

ובכך איחד בין שיטות, אך מפשט דברי הרמב"ם לא נראה שהדאגה היא לפועלים ואכן בהמשך כותב הדברי ירמיהו באופן אחר:

"אבל למ"ש רבינו בהל' שכירות הנ"ל להוראה גדולה תיקנו כן ... להודיע חומר עון הגזל חבירו בכל שהוא בכל דרך שיהיה".

<sup>85</sup> ברכות פ"ב ה"ב.

<sup>86</sup> או"ח קצ"א, א'.

<sup>87</sup> ברכות ט"ז.

<sup>88</sup> אורח חיים משבצות זהב סימן קצ"א.

והדברים תואמים גם לרמח"ל.

הרב יחזקאל סרנא העיר על דברי הרמח"ל בהמשך, בהם הוזכר המושג מצוה הבאה בעבירה [ונרחיב להלן]:

"כאן חידוש להלכה, ואולי גם מטעם זה פטרו את הפועלים מברכות וקריאת שמע".

אך צ"ע שאם כך הוא, אז גם מברכות דאורייתא, אלא פשוט שאם היה הפועל מצווה לא היה בפרק הזמן שנצרך לכך כלול בקנין בעה"ב מסתמא, וייתכן אפילו במפרש זאת, שהרי זה כמתנה על מה שכתוב בתורה בענין איסורא.

### משמעות המילים "ואפילו מקריאת שמע"

הרמח"ל כותב:

"ואפילו מקריאת שמע, לא חייבום לבטל ממלאכתן אלא בפרשה ראשונה בלבד".

וצריך להבין מה כוונתו במילה "ואפילו". הרי בברכת המזון פטרו אותו גם מברכה דאורייתא - הברכה השלישית, ואם כן מה חידוש יש בהיתר לקרוא פרשה שניה ושלישית של שמע תוך כדי עשיית מלאכה?

ואפילו אם נאמר שהרמח"ל סובר כבית יוסף [או"ח קצ"א] שכתב על קושית תוס' כיצד ביטלו ברכה דאורייתא:

"ולי אין צורך לזה דאין מנין ברכות שאחר המזון מן התורה".

עדין אין בקריאת שמע חידוש גדול יותר שכן לא מבטלים אמירת שום פרשה וצ"ב.

עוד הקשה בספר שלמי יוסף<sup>89</sup>:

"בראיה ... שלא חייבו חז"ל הפועלים להפסיק ממלאכתם אלא בפרשה ראשונה, ולכאורה כוונתו לומר דאם לא היו פועלים, ודאי שהיו חכמים מחייבין אותם ליבטל גם בפרשה שנייה, ורק משום דוחק המלאכה לא חייבום חכמים להתבטל, ונמצא לפי דבריו דבעל הבית עצמו חייב להפסיק דאי גם בעל הבית יכול לעסוק במלאכתו בעודו קורא.

א"כ מאי מייתי המס"י להוכיח מכאן חשיבות הפועלים אי גם בעל הבית דינא הכי?

אכן יעויין ברמב"ם פ"ב ה"ד מהלכות קריאת שמע וז"ל: 'מי שהיה עוסק במלאכה מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה, וכן האומנין בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה כדי שלא תהא קריאתן עראי והשאר קורא הוא כדרכו ועוסק במלאכתו' וכו' עכ"ל.

ועיין כס"מ שדייק ברמב"ם דהך מילתא דהשאר קורא כדרכו קאי בין אומנין בין אכל אדם וכן משמע סתימת השו"ע סימן ס"ג ס"ז.

וא"כ לפי זה אין שום ראייה מזה לזהירות הפועל במלאכתו שהרי גם כל אדם מותר לו בהכי ולא מצאתי כעת בראשונים מי שיחלוק בזה על הרמב"ם וצ"ע.

<sup>89</sup> כולל פוניבז' - דברי הראש"ב ליברמן עמוד תרנ"ה.

אכן המאירי הביא בזה מחלוקת וז"ל:

"יש מי שאומר שאף לק"ש לא הקלו בבעל הבית ויש אומרים שלא חלקו בין בעל הבית לאומן אלא לתפלה שהיא צריכה כונה יתרה אבל לק"ש אף לבעל הבית הקלו וכן עקר".

ובהערות המהדיר ציין לדברי הגר"א בשנות אליהו שכתב:

"ובעל הבית לעולם צריך לירד בכל מקום אף לק"ש".

ואם כן דעת רמח"ל כדעה זו.

### האמנם אסור להפסיק באמצע העבודה?

המהרש"א<sup>90</sup> דן בדברי אבא חלקיה שהסביר מדוע לא אמר שלום באמצע עבודתו וכותב:

"שכיר יום הוה אמינא לא איפגר כו'. יש לדקדק כיון דשאלת שלום מצוה היא הו"ל למפגר ולבטל ממלאכתו דהא פועל חוזר אפילו בחצי יום ויש ליישב שהיה עני והיה צריך לשכר מלאכתו לפרנסת בניו הקטנים שהוא מצוה כמ"ש עושה צדקה בכל עת זה המפרנס בניו כשהם קטנים".

מדבריו אנו למדים שכשם שפועל יכול לחזור בחצי היום מעבודתו, כך הוא יכול להפסיק את עבודתו לרגע, זאת כמובן בהנחה שלא יקח שכר עבור אותו זמן ולכן מוכרח הוא אבל הרמב"ם, השו"ע ושאר הפוסקים אינם מבינים כך, ומחלקים בין הפקעת החוזה באמצע היום, לבין הפסקות סתמיות באמצע העבודה, ומבינים שא"א להפסיק את הקנין והשעבוד ולהחזירו בכל פעם שרוצים, ורק אם הפועל מנתק את עצמו מקשר זה לגמרי פוקע הקשר, אך כל עוד אין הוא עושה זאת הריהו חייב לעבוד בכל זמנו.

הרמב"ם<sup>91</sup> כותב:

"העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעל הבית ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במארה, אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן".

ובשו"ע<sup>92</sup> כתוב:

"מוזהר הפועל שלא יבטל מעט כאן ומעט כאן, אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן".

וכך משתמע גם מדברי הרמח"ל האוסר להפסיק באמצע העבודה, ולא נראה שמדובר באדם רמאי, שלא ידאג שיורידו ממשכורתו על הזמן שהתבטל.

[ושמא יש לומר שגם לדעת המהרש"א, אם מפסיק לעבוד משמעות הדבר היא סיום העבודה וביטול השעבוד הקודם, וחזרה לעבודה משמעותה שעבוד חדש, והדבר אפשרי רק בענין זה כיון שברור רצון בעה"ב בכך, הרי הוא כמצהיר מלכתחילה, שהוא מעונין, שבמידה וירצה הפועל לשוב

<sup>90</sup> תענית כ"ג ע"ב.

<sup>91</sup> שכירות פ"ג ה"ז.

<sup>92</sup> חו"מ סימן של"ז ס"כ.

לעבודה הוא מסכים לשוכרו שוב. וכך פשוט בענייני מצוה שמוטלים על הפועל, ובפרט כשמדובר בדבר זמני ביותר, ובפרט אם נניח כמו המהרש"א שהפועל מחוייב לקיים את מצוותו, שיש לומר שעל דעת כך שכרו, שיפסיק ויחדש את השכירות לאחר מכן, אבל אין הדבר נכון בהפסקה לצורך אחר והיא אסורה לכולי עלמא אלא אם כן רוצה לסיים את עבודתו]

### המפסיק באמצע עבודה כגזלן

דמיון זה בין הרמב"ם והשו"ע מחייב להדגיש הבדל שקיים ביניהם והרמח"ל נוקט בו עמדה. הרמב"ם מגדיר את הפועל המבטל את זמנו כגזלן הגוזל מלאכת בעל הבית ואילו השו"ע, למרות שאת עיקר הדין לקח מהרמב"ם, השמיט הגדרה זו, ומתוך כך נראה שהוא סובר שאין זה גזל [הערת הרב נבנצל-אינו נראה לענ"ד].

הרמח"ל הולך בעניין זה בעקבות הרמב"ם וכותב:

"הנה כל שעותיו מכורות הן לו ליומו, כעניין שאמרו ז"ל שכירות מכירה ליומיה, וכל מה שיקח מהן להנאת עצמו באיזה אופן שיהיה אינו אלא גזל גמור".

ראשית יש להעיר על הסתמכותו של הרמח"ל על "שכירות מכירה ליומיה". התוספות בבבא מציעא<sup>93</sup> מקשים מדברי הגמרא במסכת עבודה זרה<sup>94</sup> שם מסיקה הגמרא ש'שכירות לא קניא', ולכן אסור להשכיר בית לגוי, משום שהגוי יכניס לשם עבודה זרה, ונמצא שהמשכיר עובר על 'ולא תביא תועבה אל ביתך'<sup>95</sup>. התוספות מתרצים:

"דהכא גבי אונאה כתיב ממכר מיותר, לרבות שכירות".

בהבנת תירוץ התוספות ישנן שתי אפשרויות:

- א. שכירות אינה נחשבת כמכירה בכלל. למרות זאת, לגבי דין אונאה ישנו ריבוי מיוחד בכתוב, כך שהוא חל גם על שכירות.
- ב. שכירות נחשבת כמכירה, אלא שאין היא מכירה של גוף הנכס, אלא רק של זכויות ההשתמשות בו - מכירה לפירות.

כהבנה הראשונה משמע מדברי היש"ש (בבא קמא פ"ה סימן לג), והש"ך (חושן משפט סי' שלד סק"ב). ולשיטתם, היות ששכירות הבית אינה כמכר, אם המשכיר אינו יכול להמשיך ולעמוד בהתחייבותו להשכיר, כגון שהוא מת, בטלה השכירות [הערת הרב נבנצל-צע"ג לענ"ד].

אולם, דעת רוב הראשונים אינה כן, אלא כהבנה השנייה בדעת התוספות, ששכירות היא קניין של לזמן. הרמב"ם (הלכות שאלה ופקדון פרק א הלכה ה) כותב: "שאלו (=את החפץ) לזמן קצוב, כיון שמשך זוכה אין הבעלים יכולין להחזירו מתחת ידו עד סוף ימי השאלה. ואפילו מת השואל, הרי

<sup>93</sup> נ"ו ע"ב ד"ה "והאיי".

<sup>94</sup> ט"ו ע"א.

<sup>95</sup> דברים ז', כ"ו.

היורשין משתמשין בשאלה עד סוף הזמן. ודין הוא - הלוקח קונה הגוף קנין עולם בדמים שנתן, ומקבל מתנה קנה הגוף קנין עולם ולא נתן כלום, והשוכר קנה הגוף לפירותיו עד זמן קצוב בדמים שנתן, והשוואל קנה הגוף לפירותיו עד זמן קצוב ולא נתן כלום; כשם שהנותן כמוכר שאינו יכול לחזור בו לעולם כך המשאיל כמשכיר שאינו יכול לחזור בתוך הזמן". וכדעתו ניתן להוכיח מדברי ראשונים רבים. [פסקא זו מתוך פסק של הרב צבי בן יעקב המובא באתר "שיבה"]. אך יש להוסיף, אף הריטב"א בעבודה זרה דף ט"ו ע"א שלא חילק בין אונאה לנושאים אחרים הסביר: "והא דאמרינן בעלמא (ב"מ נ"ו ב') שכירות מכירה ליומיה היא, מילתא בעלמא קא אמרינן לומר שהיא קנויה לשוכר להשתמש בה כל ימי שכירותו כאילו היא שלו, אבל מכל מקום לא היא ידידה ולא חייל עליה שעבודא כלל", משמע שאין כאן קנין כפשוטו.

[יש להזכיר גם את דברי הריטב"א בבא מציעא נ"ו ע"ב על דברי הגמרא "בעי ר' זירא שכירות יש לה אונאה או אין לה אונאה". פירש: "שכירות מטלטלין קא מיבעיא ליה דאילו שכירות קרקע פשיטא, דהא אפילו נימא שכירות מכירה ליומיה היא הרי אין אונאה לקרקעות. ואסיקנא דשכירות מטלטלין יש לה אונאה דמכירה ליומיה היא, ואילו בקבלת מלאכה ושכירות פועל פשיטא דאין בו אונאה דממכר אמר רחמנא והכא ליכא מכירה כלל. ועיין מחנה אפרים שכירות פועלים סימן א שהראה סתירה בריטב"א בנקודה זו וביאר שדברים אלו אמורים רק בשור פועל למלאכה ידועה ולא בנשכר לכל מלאכה].

אם כן, דעת רמח"ל שהכלל שכירות מכירה ליומיה משמעותו גם לענין קנין של פועל.

### **הגדרת הגזלה כפועל יוצא מהגדרת פועל**

אלא שיש להבין מדוע נחשב הפועל גזלן לדעת [הרמב"ם ו] הרמח"ל. הרי גזלה פירושה לקחת חפץ או כסף של אדם מסוים מרשותו, ואילו כאן אין מדובר על כך [ולא נראה מלשונם שמדובר על אדם לזה שלוקח אחר כך משכורת למרות שאינה מגיעה לו]. מפשטות הדברים נראה שמדובר בגזל כפשוטו.

מהו הדבר הנגזל?

מלשון הרמח"ל משמע שהזמן הוא הנגזל כמו שכתב למשל:

"כי הרי גזל חפץ גזל, וגזל זמן גזל"

וכמו שהעיר הרב סרנא:

"ואף כי אמירתם ז"ל הוא לשכירות חפצים, למד רבנו מזה גם לשכירות השעות".

הבעיה בהבנת הזמן כדבר הנגזל מתחדדת מהמשך דברי הרמח"ל שיש כאן מצוה הבאה בעברה.

עמד על השאלה וניסה לתרצה הרב אברהם ארלנגר [בעל "ברכת אברהם"] בפירושו "מאור המסילה":

"לכאורה לא שייך בזה כלל זה של מצוה הבאה בעברה, דאין זה אלא באופן שהמצוה עצמה בחפץ גזול אבל הקונה חפץ של מצוה ע"י מה שגזל, באופן שאין הגזל אלא גורם, אין זה מצווה הבאה בעברה, וכאן הזמן הוא זמנו שהיה חייב לעבוד ונמנע מזה, א"כ

השכירות שלוקח על זמן זה הוא הגזלה ואם השכיר עצמו ע"י קנין יש ראשונים שיש לשוכר זכות ממוני, אבל אין זה אלא גדר של מבטל כיסו עבור המצוה ולכאורה לא שייך זה להלכה זו, אלא הענין שייך כמו אין זה מברך אלא מנאץ [ב"ק צ"ד ע"א] שהביא רבנו בסמוך. וע"ש ברא"ש וצ"ל כוונת רבנו דאם השכיר עצמו זמן זה והפעולה עצמה נחשבת של חבירו, א"כ הפעולה של תפילה ושאר מעשה בזמן זה נחשב בחפץ חבירו, אבל לראשונים דאין קנין אלא שיעבוד נראה דלא מסתבר כן, וצ"ב ..

הרב איתמר ורהפטיג עסק בנקודה זאת<sup>96</sup> בתוך דיון, האם יש מושג של גזל זמן, כשאדם עומד בתור ועוקפים אותו. בתחילה הוא רצה להביא ראיה מה"מסילת ישרים" שקיים מושג של גזל זמן, ודחה זאת וכתב, הגדרה שונה מעט:

"אין משם ראיה לנדון דידן; שם מדובר באדם שהתחייב לעבוד עבור חבירו, ומשמעות הדבר היא, שאינו משעבד את זמנו, אלא את כח עבודתו. כח עבודתו שלו הוא ואותו, הוא מוכר לזמן".

ונראה שזה מעין קניין גוף לפירות או דומה לזה.

מתוך הדברים עולה הבדל מסוים בהגדרה מהו הדבר הקנוי/משועבד כאן. אך יש צורך גם לדון האם פועל קנוי או משועבד והאם לנקודה זו יש משמעות בעניננו.

ה"מחנה אפרים"<sup>97</sup> ביאר, שנחלקו ראשונים האם פועל קנוי ממש למעבידו כעבד, או שהוא רק משועבד, ויש לבעה"ב זכות מסוימת בו, ותו לא. וביאר שלדעת הרמב"ם הפועל קנוי ממש.

ואם כן אפשר לומר, שהחפץ הנגזל הוא הגוף של הפועל, ובזה שהפועל משתמש בגופו לצרכיו האישיים, ולא לצרכי "בעליו" החדשים, הריהו גזלן.

(אלא שלפי"ז אין זה מובן מדוע המחבר שינה בשו"ע מלשונו של הרמב"ם, שהרי ראית המחנ"א לשיטת הרמב"ם היא מהסבר הרמב"ם בהלכות מכירה פי"ג הט"ו לדין אונאה בשכירות פועלים, יעויין שם, ובשו"ע חו"מ סימן רכז סל"א כתובים הדברים באותו אופן בדיוק. ומלבד זאת, יש מקום לומר שזהו דין מיוחד באונאה, כמש"כ הש"ך בסימן שי"ג סק"א בדעת הרמב"ם, ואין הוא מלמד על הגדרה כללית בכל שכירות חפצים ופועלים).

נראה שההבדל בין קנין הגוף לשעבוד הוא איכות הבעלות על הגוף עצמו. קנין זהו בעלות על כח העבודה שמצוי בגוף, כמו קנין גוף לפירות בדקל וכד'. ואילו בשעבוד הכח הזה הוא בבעלות הפועל אך הוא משועבד לבעה"ב, כמו שעבוד בחוב שהבעלות היא של החייב אך בעל החוב יכול לעשות מעשה להעביר את הממון המשועבד לרשותו. הרב ארלנגר עמד על כך שאם מדובר בשעבוד קשה לראות זאת כגזל ויש לדון ולומר, שאולי אף אם נאמר שהפועל משועבד לבעה"ב, ולא קנוי לו, יש לראות את השתמשותו בעצמו לצרכים פרטיים כגזל.

<sup>96</sup> בתחומין כרך י"ב עמ' 129.

<sup>97</sup> הלכות שכירות פועלים סימן א'

### משמעות אחרת למושג גזל

הסבר אפשרי אחר לרמב"ם ולרמח"ל, יש לומר עפ"מ ש"כ הסבא מקלם<sup>98</sup>, על ר' ישראל סלנטר: "לא הלך אחרי ההנחות המקובלות לחשוב לגזלן רק את החוטף בזדון חפץ מחברו... כל מי ששולל מחברו, בכוונה או שלא בכוונה, איזו טובת הנאה שהיא, שיש לו זכות עליה, או נהנה מחברו הנאה כל שהיא שלא ברשות הריהו גזלן".

ואף שיש לדון מה מקורו, עכ"פ לפנינו הגדרה בשם גאון מגאוני ישראל, שלקחת טובת הנאה שיש למישהו זכות עליה, כמו למשל עשיית צרכים פרטיים בזמן העבודה הריהי גזילה.

(אם כי מסתבר שאין זו גזילה לכל הדינים אלא רק לאיסור כמו למשל בגזילת קרקע לרוב הראשונים ואכמ"ל).

חיזוק לכיוון זה אפשר אפשר למצוא בב"מ ס"א ע"א שם משמע שאיסור גזל אפשר ללמוד בבנין אב מאונאה וריבית, וא"כ אין זה מעשה מסויים בדווקא, אלא שהלאו הוא על מעשה מסויים.

כדאי להזכיר גם את דברי רבנו יונה בתחילת מסכת אבות:

"כתוב לא תגזול וכל נזיקין בכלל אותו הלאו"

בשולי הדברים נזכר הערה שהעיר מרן הרצ"י קוק זצ"ל על גליון ספרו, ויש לה משמעות להבנת העניין.

הרמח"ל כתב:

"השכור אצל חברו לאיזה מלאכה שתהיה, הנה כל שעותיו מכורות הן לו ליומו"

והעיר הרצ"י:

"כלומר אותן שהן שייכות לתנאי קבלת המלאכה"

וכנראה שהרמח"ל בא להדגיש שהגוף משועבד לכל משך הזמן כפי ההסכם. כגון אם שכרו לקטוף תפוזים במשך שמונה שעות ביום משש בבוקר, בכל אותן שמונה שעות גופו משועבד לאדון שיפיק ממנו האדון את קטיפת התפוזים.

### מצווה הבאה בעברה

יש להזכיר כי בשו"ת אורח משפט סימן כ"א, דן מרן הראי"ה קוק זצ"ל לגבי רב, האם מותר לו לעזוב את רבנותו, כשלא ברור האם התחייב במקרה מסויים לעיר, וכתב בסוף הדברים ש"הרב עומד בספק, שמא הוא שכיר שלהם, וכל עתותיו קנויות לו, וי"ל ח"ו דכל מצוותיו שיעשה יהיה עליהם חשש מצווה הבאה בעברה ח"ו, עיין "מסילת ישרים" פרק הנקיות כה"ג, וי"ל דינא הרי הוי שאסור למיחות נפשיה לספיקא".

<sup>98</sup> הובאו דבריו בספר "תנועת המוסר", חלק ראשון עמוד 350.

אמנם ראיתי מי שהפנה לעיין בספר מנחת אלימלך<sup>99</sup> הדן בענין הקשור לדברי הרמח"ל. וז"ל שם בשאלתו לר' חיים קניבסקי:

"ראיתי בספרו ארחות יושר שכתב: 'הלומד או הקורא הפרשה בשעת חזרת הש"ץ וקדיש, לא די של יקבל שכר רק יקבל עונש, ואפשר דאפילו דיעבד לא יצא ידי שנים מקרא דהוי מצוה הבאה בעברה'".

וכתב על כך הרב וינטר:

"הנה המחבר פסק בשו"ע או"ח תרמ"ט, שלולב הגזול בשאר ימים כשר, משום דבמצוה דרבנן לא אמרינן מצוה הבאה בעברה, וא"כ גם במצות קריאת שנים מקרא... ואפילו לדעת הרמ"א שם שכתב שיש פוסלין בגזול כל שבעה ימים, משום... מצהב"ע... מ"מ נראה דבמצוה של קריאת שנים מקרא בשעת חזרת הש"ץ לא שייך מצהב"ע, דהנה הירושלמי [שבת י"ג, ג] מחלק בין קורע על מתו בשבת שיוצר ידי קריעה, למצה גזולה שאינו יוצא בה חובת מצה משום שתמן גופה עבירה, הכא הוא כבר עבירה, ובבית יוסף יו"ד ש"מ הסביר החילוק בזה"ל: "לא דמי למצה גזולה דהתם גוף המצוה שהוא המצה הוא עבירה שהיא גזולה, אבל הכא גוף החלוק אינו עבירה, אעפ"י שהמעשה שעשה בו הוא עבירה, לא מיקרי מצוה הבאה בעברה" ביאור דבריו שהפסול של מצהב"ע הוא דווקא אם האיסור נתפס בחפץ, ובחפצא של עבירה אין אפשרות לקיים מצווה, אבל אם בחפץ לא נתפס כל איסור, אלא האדם עושה איסור בעת קיום מצוותו אין פסול של מצהב"ע. וחילוק זה נפסק בשו"ע יו"ד ש"מ כ"ח, כ"ט, וגם הרמ"א מסכים עמו. וא"כ בנדון דידן כיון שאין כל איסור נתפס בחפצא של המצווה, אלא האדם עושה איסור שאינו שומע לחזרת הש"ץ לא שייך לומר בזה מצהב"ע. אמנם יש פירושים אחרים בדברי הירושלמי אך דבריהם מוקשים מאוד כמבואר בשדי חמד מערכת מצהב"ע והסבר הב"י מסתבר מאוד כמבואר בקהילות יעקב סוכה כ"א, ג"

ועל כך ענה ר' חיים שאכן לכן כתב – אפשר. והערה זו נוגעת לחידושו של הרמח"ל שהמקיים מצווה בזמן עבודתו "עברה היא בידו", אף שאין חפץ בו נתפס האיסור, וממילא לדברי הירושלמי כפי שנתפרש ונפסק, אין כאן מצווה הבאה בעברה, ואף שעשה עברה, המצווה היא מצווה. והנה הרמח"ל כתב "לא לצדקה תחשב לו אלא עברה היא בידו", משמע שלא יוצא ידי חובתו, וצ"ע האם אכן אין הדברים תואמים לשו"ע יו"ד ש"מ.

## בקשת מחילה

הרמח"ל כותב:

"וכל מה שיקח... להנאת עצמו, באיזה אופן שיהיה, אינו אלא גזל גמור, ואם לא מחלו אינו אלא גזל גמור, ואם לא מחלו אינו מחול, שכבר אמרו רבותינו: 'עברות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו'".

משמע מדבריו, שלא מספיק להחזיר כסף בשווי הגזילה, אלא צריך לפיסו ולשכנעו למחול, (אלא אם נפרש שכוונתו שצריך לפחות לרצות אם לא החזיר או שכאן קשה להגדיר איך מחזירים וממילא נותרה רק דרך הפיוס) והדבר דורש הרחבה והבהרה.

ברמב"ם<sup>100</sup> נאמר:

<sup>99</sup> ח"ב שו"ת סימן ד'.



"עברות שבין אדם לחברו, כגון החובל את חברו, או המקלל חברו, או גוזלו, וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם, עד שיתן לחברו מה שהוא חייב לו, וירצהו; אע"פ שהחזיר לו ממון... צריך לרצות ולשאול ממנו שימחול לו". ואילו בהלכות חובל ומזיק פ"ה ה"ט כתוב: "המזיק ממון חברו, כיון ששילם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחברו... אין מתכפר לו ולא נמחל עווננו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו".

ומקשה הלח"מ<sup>101</sup>, שבהלכות תשובה משמע שגם בממון צריך ריצוי, ובהלכות חובל ומזיק משמע שלא. ומתוך, שבהלכות תשובה מדובר על גזלן:

"ושאני גזלן, דנתנה מאותה עבירה, ועוד שצער הרבה לנגזל שלקח ממנו בעל כרחו, אבל מזיק הממון, שלא נתנה מהיזק ההוא, אלא שהזיק לו, ולמזיק לא באה הנאה, ולא נצטער כ"כ הניזק כמו הנגזל, כיון ששילם לו היזקו ד".

ולפ"ז יש להסתפק האם, אף בפועל שהתבטל ממלאכתו יש חובה לרצות את בעה"ב, כיוון שנתנה מביטול מלאכתו או שכיוון שאי אפשר לומר שציער הרבה את בעל הבית, כפי שהוא בגזלן, שלקח ממנו את חפצו בעל כרחו, אינו צריך לפייסו.

אבל בספר "קובץ"<sup>102</sup> תירץ את דברי הרמב"ם באופן אחר, וביאר שכוונת הרמב"ם בהלכות תשובה היא:

"המזיק ממון, בהשיב הגזילה נתכפר לו, אע"פ שראוי והגון לבקש מחילה, אבל אין כפרה מעכב, משא"כ בחובל בגופו, הכפרה מעכב עד שירצה את חברו".

(ויש לעיין בלשון הרמב"ם, האם משתמע חילוק זה, ועיין ב"ספר התשובה", לרב יוסף כהן, בהלכות תשובה שם.)

ומדבריו נראה, שהפועל שביטל זמן, אין הפיוס והמחילה מעכבים את הכפרה לדעת הרמב"ם.

אם כן, לפנינו מספר דעות בדעת הרמב"ם, האם בנדון דידן הריצוי מעכב. לדעת ה"לחם משנה" ייתכן שהוא מעכב, ולדעת ה"קובץ" הוא אינו מעכב. ואף ברבנו יונה, ב"שערי תשובה", משמע שאין הריצוי מעכב בגזילה, שהרי כתב<sup>103</sup>:

"כי אין לו כפרה עד אשר ישיב הגזילה והחמס והעושה, עד אשר יבקש מחילה מאר הציק לו או הלבין פניו או ספר עליו לשה"ר"

משמע שחילק בין היזק ממון לפגיעה, ורק בפגיעה הצריך בקשת מחילה, וכ"מ גם באות מ"ד ובשער ד' אות י"ט (על פי "ספר התשובה"). ואם כן, דברי רמח"ל, המצריך מחילה, אינם מוסכמים על דעת כל הראשונים, על אף שמפשטות המשנה בסוף יומא ובהחובל משתמע כך.

<sup>100</sup> הלכות תשובה פ"ב ה"ט.

<sup>101</sup> בהלכות חובל ומזיק.

<sup>102</sup> הלכות תשובה ב', ט'.

<sup>103</sup> שער א' אות י"ח.

## ז. אונאת ממון

בפרק י"א כותב הרמח"ל:

"וז"ל ראה נא בענין ההונאה, כמה נקל הוא לאדם להתפתות וליכשל, כאשר לכאורה יראה לו שראוי הוא שישתדל ליפות סחורתו בעיני האנשים, ולהשתכר ביגיע כפיו לדבר על לב הקונה למען יתרצה לו, וכו', אמנם אם לא ידקדק וישקול מעשיו הרבה, הנה תחת חטה יצא חוח, כי יעבור ונכשל בעון ההונאה וכו'. ואם תאמר בלבבך, ואיך אפשר לנו שלא להשתדל במשאנו ובמתננו לרצות את חברינו על המקח ועל שויו, חילוק גדול יש בדבר, כי כל מה שהוא להראות את הקונים אמיתת טוב החפץ ויפיו, הנה ההשתדלות ההוא טוב וישר. אך מה שהוא לכסות מומי חפצו אינו אלא אונאה, ואסור. וזה כלל גדול באמונת המשא ומתן"

דברים בענין זה המבוססים בין השאר על יסודו של הרמח"ל, כתב הרב יהודה אריה שוורץ בקובץ קול התורה [מ"ח עמוד רפ"ז-ח]:

השולחן ערוך בדיני רמאות במקח וממכר<sup>104</sup> מביא הדין שאסור לקצב להשרות בשר במים כדי שיראה לבן ושמן (ומקורו מב"מ ס' ע"ב). וכתב ע"ז הסמ"ע<sup>105</sup> והיינו דווקא במקום שאין המנהג כן, אבל אם המנהג של הקצבים לשרותו כדי שיהיה לבן מותר, דאין מאנה בו, דהרי הכל יודעין דרך הקצבים לשרותו.

אבל השו"ע הרב, כשהוא מעתיק דברי הסמ"ע אלה<sup>106</sup> כותבם בשם יש אומרים, ומוסיף וז"ל ושומר נפשו ירחק מזה, כי אע"פ כן יש לחוש שיסבור הקונה שהוא שמן באמת, שהרי יש הרבה שמנים בעולם, ובשביל כך עושים כן כל הקצבים, ע"כ. הרי שלדעתו אין במה שהכל יודעים שזו דרכם של הקצבים, להתיר לעשות כן לכתחילה, שעדיין עלול להיות מי שיתפתה ויטעה.

ואם כן לעניננו, כשהמוכר מגזים קצת בשבח סחורתו, אע"פ שאינו מוכח מתוכו שהוא מגזים, נראה דלדעת הסמ"ע אין פקפוק בדבר, כיון שהכל יודעים שזו דרכם של המוכרים להגזים בשבח סחורתם. משא"כ לסברת השו"ע הרב, שומר נפשו ירחק מזה, מכיון שעדיין עלול להיות מי שיתפתה להאמין לדבריו כפשוטם.

<sup>104</sup> חו"מ סי' רכ"ח ס"ט.

<sup>105</sup> ס"ק ט"ו.

<sup>106</sup> ה"ל אונאה סעי' י"ט.

ויתכן לומר שאף השו"ע הרב יתיר בנידון שלנו, שהרי באמת יש הבדל גדול בין השריית בשר כחוש במים כדי שיראה שמן, ובין הגוזמאות של מוכר סחורה. הבדל זה מבואר היטב בדבריו המאירים של רבינו הרמח"ל במסילת ישרים, בפרטי מדת הנקיות<sup>107</sup> וכדאי להעתיקם במלואם... הנה כי כן, החילוק הגדול שמזכיר המסילת ישרים הוא ההבדל בין הא דהשריית בשר במים לבין מה שהמוכר מגזים בשבח סחורתו. כי השריית בשר כחוש במים כדי שיראה שמן הוא כדי לכסות מום, וכולו מעשה זיוף ואונאה, ואסור לעשות כן. אלא שהסמ"ע בא למצוא היתר, וטענתו שבמקום שדרכם של הקצבים לעושת כן, וכולם יודעים מזה, שוב אין הזיוף הזה מטעה את הציבור, לכן מותר. ועל זה אומר השו"ע הרב, שמכל מקום מי שרוצה לשמור נפשו ירחק מזה, שהרי מדובר במעשה זיוף שנעשה בזדון כדי להטעות את הבריות, ויתכן שמישהו יטעה בזה, ונמצא שרימהו בכוונה.

מה שאין כן הגוזמאות שבהן המוכרים משבחים את סחורתם, הרי עיקר כוונתם להראות לקונים אמיתות טובה הסחורה ויפיה, אלא שבכדי להדגיש את הדברים באזני הקונים, ששימו לבם למעלותיה האמיתיות, הם משתמשים בשפת הגוזמאות. והרי כבר למדנו לדעת ששפת הגוזמאות היא לשון הואי שגם התורה הקדושה וגם חז"ל משתמשים בה, ואין בה חשש שקר ח"ו, ובודאי מותר גם למוכרים להשתמש בה. אלא שמכל מקום עדיין יש חשש שהשימוש בשפה זו עלול לגרום טעות אצל הקונה, שלא ישים לבו לכך שהמוכר מדבר בשפת הגוזמאות. ובזה בודאי שהסברא נותנת שכאשר ידוע לכל שכך דרכם של המוכרים להגזים, שוב אין צורך לחשוש להטעיה אף לדעת שו"ע הרב, שאפילו אם ימצא איזה קונה תמים שיבין את דברי המוכר כפשוטם, הרי המוכר לא שיקר ולא התכוון לרמאותו.

ובאמת מפורש בש"ס שכל מוכר מגזים בשבח סחורתו, ולא עוד אלא שגם הקונים מודעים לכך. בבבא בתרא<sup>108</sup> בסוגיא דיפות ונמצאו רעות, איתא (לפי גירסת הרשב"ם) ומתגיתין היינו טעמא משום דכתיב<sup>109</sup>: "רע רע יאמר הקונה", וכ' רשב"ם על המשנה<sup>110</sup> דמדדע רע יאמר הלוקח, המוכר יאמר טוב טוב. ובשטמ"ק בשם הראב"ד מפרש שאין דברי המוכר נלמדים מדברי הקונה, ואוזל לו אז יתהלל [כלומר והמוכר (שהמכר) הולך מאצלו, אז יתהלל], אז ישבח אותו, שיאמר ללוקח קנה אותו שהוא מקח יפה, ע"כ.

והמעין שם ברשב"ם ותוספות יראה שזהו יסוד מוסכם בפירוש הגמרא, שהמוכר מגזים בשבח סחורתו, והקונה יודע מזה ומתחשב בזה כשבא לקנות. ואף שאי אפשר ללמוד מתוך סוגיא זו שמותר למוכר לכתחילה להגזים בשבח סחורתו, מכל מקום למדנו שכך דרכם של המוכרים, ולא יוכל הקונה לומר שלא ידע ולא העלה על דעתו שהמוכר מגזים. ועל זה בא רבינו השל"ה הקדוש להזהיר [חולין ענין משא ומתן באמונה], שאף על פי שמותר להגזים ולשבח סחורתו קצת, מכל מקום לא ישבחנה יותר מדאי, שאם יעשה כן יש לחשוש הן מצד איסור שקר, שבגזמא גדולה

<sup>107</sup> פי י"א.

<sup>108</sup> פ"ד ע"א.

<sup>109</sup> משלי כ"י י"ד.

<sup>110</sup> פ"ג ע"ב.

מדאי לאו קושטא קאמר כמוש"כ הר"ן<sup>111</sup>, והן מצד הטעית הקונה והונאתו, שאינו מעלה על דעתו הפלגת הגוזמא עד כדי כך.

---

<sup>111</sup> בנדרים כ"ד, ע"ב.

## ח. ריבית

במהלך פירוט עניני הגזל, כותב הרמח"ל:

"כל - שכן עון הריבית, שגדול הוא, ככופר באלקי ישראל חס וחלילה<sup>112</sup>, ואמרו ז"ל<sup>113</sup> על הפסוק<sup>114</sup>: 'בנשך נתן ותרבית לקח חיה לא יחיה', שאינו חי לתחית המתים, כי הוא ואבק שלו משוקץ ומתועב בעיני ה'. ואינו רואה צורך להאריך בזה, שכבר אימתו מוטלת על כל איש ישראל.

והנה דברתי עד הנה מפרטי מצוה אחת מן המצוות, וכפרטי חלוקים אלה, ודאי שנמצאים בכל מצוה ומצוה. אמנם אינני מזכיר אלא אותם שרגילים רוב בני האדם להכשל בהם".

### הקשר בין ריבית לגזל

הרמח"ל מביא את ריבית כחלק מענין הגזל ואף כותב בסוף הענין והנה דברתי עד הנה מפרטי מצוה אחת מן המצוות ויש להעיר על כך.

בב"מ ס"א ע"א דנה הגמרא בשאלה האם אפשר ללמוד את איסור ריבית מאיסור גזל ואומרת:

"למה לי דכתב רחמנא לאו בגזל לאו באונאה לאו ברבית"

[ופרש"י: ילמדו זה מזה, שבכולן חסרון ממון, שמחסר את חברו]

"ואי כתב רחמנא לאו בגזל - משום דבעל כרחיה". [מה שאינו נכון בריבית].

ואחר כך מנסה הגמרא ללמוד חדא מתרתי ואומרת:

"לא לכתוב רחמנא לאו ברבית, ותיתי מהנך [גזל ואונאה] - מה להנך שכן שלא מדעת, תאמר ברבית דמדעתיה".

נראה שיש כאן התלבטות על היחס בין גזל לריבית.

התוספות רא"ש כתב בתחילת הענין:

"פשיטא ליה דרבית מתרוייהו לא ילפינן דמדעתיה קא יהיב ליה אלא אגב אחרינינקט רבית".

משמע שההבדל ברור ואין כאן באמת שני צדדים. גם באחרונים נמצא דין בענין זה.

<sup>112</sup> בב"מ ע"א.

<sup>113</sup> שמו"ר ל"א.

<sup>114</sup> יחזקאל י"ח.

התומים<sup>115</sup> למד מהסוגיה, שאיסור ריבית שייך לאיסור גזל ועל פי זה דן בספק ריבית שיהא המלווה פטור מהשבה, כמו בספק גזל, ואע"פ שמעורב כאן ספק ריבית, הרי אף בגזל מעורב ספק איסור גזל ומ"מ המוציא מחברו עליו הראיה.

אמנם בשו"ת שם אריה<sup>116</sup> דחה ראייה זו שהרי מבואר בסוגיתנו, שאין ללמוד ריבית מגזל כיון שהוא מדעתו, וא"כ אין איסור ריבית שייך לאיסור גזל.

אולם בשערי יושר<sup>117</sup> כתב שמ"מ אילו היה איסור ריבית ענין שונה לחלוטין מענין גזל, כאיסורי חלב ונבלה, לא היתה הגמרא צריכה לדמות לגזל ולחלק ביניהם, אלא ודאי ענין ריבית הוא משום גזל, וממילא אף לענין ספק ריבית, דינו כספק גזל.

מדברי הרמח"ל אין להעלות מסקנה ברורה אבל נדמה שדבריו מתיישבים יותר לדעת המדמים ופחות לפי התוספות רא"ש והשם אריה.

### גדר אבק ריבית וחומרת העונש עליה

כתב הרב יעקב חיים סופר<sup>118</sup>:

"יש לדקדק מדברי קודשו ז"ל שאף בסיבת אבק ריבית אחר שהוא משוקץ ומתועב בעיני ה', אינו קם לתחית המתים". ובספר משנת אברהם [הרב אברהם סטוארט] ריבית סימן ז' דייק גם כן דיוק זה והוסיף: "קצת צ"ע מנא ליה, ואפשר מדחילק קרא לתרתי גם לריבית וגם נשך אע"ג דליכא זה בלא זה [והכא לא בא לעבור בתרתי] ועל כרחך דאתא למימר נשך ותרבית כמבואר במשנה דרבית דרבנן מקרי תרבית, שוב ראיתי שנחלקו בבאור הקרא הרד"ק עם המצודת דוד, דלרד"ק קאי רק על ריבית דאורייתא, אבל במצודת דוד מבואר דקאי אפילו על ריבית מאוחרת וזה כוונת קרא "תרבית לקח" דהאיסור הוא רק בלקיחת הריבית ולא היה קציצה של איסור... והנה נחלקו הראשונים בהא דאיכא שינוי לשון מתרבית ונשך בתורה, דתוס' ס' ע"ב כתבו דהוא משום לשון נאה ואין חילוק ביניהם, אמנם הרמב"ם כתב דהאיסור הוא תרבית אלא דהתורה כתבה את טעם האיסור מפני שנושך ומצער את חברו וז"ל דבזה תלויה המחלוקת בקרא הנ"ל, דלשיטת תוס' לא שייך כאן לישנא מעליא דלא היה צריך לכתוב כלל פעמיים [משא"כ בלאוין דבין כך כתוב שני לאוין] ועל כרחך דקאי על ריבית דרבנן, משא"כ לשיטת הרמב"ם הנביא כותב את האיסור ואת טעם האיסור דמהאי טעמא לא יחיה".

ובסימן ו' שם כתב:

"בגדר ריבית דרבנן יש להסתפק אי הוה כרבית דאורייתא אלא דהוא מדרבנן, או דכל הגדר הוא להתרחק מאיסור דאורייתא".

<sup>115</sup> קיצור סוגיות תקפו כהן סימן קכ"ז.

<sup>116</sup> קונטרס רוב וספק אות נ"ב.

<sup>117</sup> סוף שער ה'.

<sup>118</sup> תורת יעקב פרשת משפטים.

ואחר שהביא את הדברים הנ"ל מהמסילת ישרים כתב:

"משמע דאותו החומרא שיש בריבית ממש איכא נמי באבק ריבית, ומשמע נמי דכי היכי דבריבית דאורייתא חשיב ככופר והוה מתועב הנ"ל כל אבק ריבית הוא מתועב בעיני המקום ואינו קם ... ומהאי טעמא אימתו מוטלת על הבריות ובאמת דקרא דבנשך נתן וכו' מיירי נמי מתרבות [דכתיב ותרבות לקח] דהוא דרבנן ומשמע כדברי המסילת ישרים, אמנם בשער המלך [פרק ה' מריבית הלכה י"ד] כתב דהיכא שריבית דרבנן אין יכול לבוא לידי ריבית דאורייתא ליכא איסורא, ומהאי טעמא היכא שעושה ע"י שליח דאע"ג דברבנן יש שליח לדבר עבירה, מ"מ אין לאסור משום דהוה אבק ריבית, דבדאורייתא אין שליח לדבר עבירה, וא"כ לא יצויר כהאי גוונא איסורא בדאורייתא, ומבואר מזה דאין כאן איסור עצמי דריבית ורק גדר לדאורייתא, ולפי זה אפשר דבריבית דרבנן ליכא את כל החומר דריבית קצוצה והכי נמי יקומו לתחית המתים"

### הערה כללית על מהות איסורי חכמים

ויש להעיר, מנין שגדר האיסור אינו כשער המלך, ואעפ"כ חומרתו, כאשר הוא קיים-גדולה ודומה לדאורייתא. באופן אחר יש לדון בנקודה זו באופן הבא. חיזוק להבנה הנ"ל באיסור ריבית לדעת הרמח"ל, אפשר להביא מההנחה שלדעת הרמח"ל כל איסורי דרבנן, יש בהם קשר מהותי לאיסור הדאורייתא.

במוסר אביך<sup>119</sup> כותב מרן הרב קוק:

"ענין סיגות התורה אינו מצד עצם ההבאה לעבירה, רק שכמו שהעבירה רעה בעיניה כמו כן כל הענינים שמקושרים בה, בקשר עילה ועלול, רעים בעיניהם, וכדאי לפרוש מהם מאוד"

בהערותו שם ציין הרב צבי יהודה לדברי הרמח"ל בתחילת פרקנו לגבי איסור גזל:

"כל שסוף סוף יגיע אליו ויגרום אותו כבר הוא בכלל האיסור"

והבין כנראה שזהו כלל בכלל האיסורים, והדבר דומה למש"כ הרמח"ל על איסורי עריות שיש בהם שני פנים, אחד עצמי ואחד שמא יגיע לדבר חמור יותר, וכדלקמן. ואם אכן כך הוא, יש מקום לומר שרמח"ל עקבי בראותו את אבר ריבית, כאיסור מהותי, אלא שצ"ע האם אכן זה סותר את ביטול האיסור, כאשר אין חשש באופק, כבנפ"מ של שער המלך וצ"ע.

יש להדגיש שגם אם לא נמצא ברמח"ל התייחסות לשאלת גדר איסורי דרבנן, אבל ננקוט באופן כללי כדברים האמורים במוסר אביך, נוכל לומר כנ"ל. אלא שיש להזכיר [ע"פ מקורות שהובאו במאמרו של הרב חיים דאום בספר בירורים בהלכות ראייה] שיש כנראה מחלוקת בין האחרונים בנקודה זו.

נזכיר את דברי נתיבות המשפט<sup>120</sup> שבאיסורי דרבנן בשוגג אין צריך כפרה וכאילו לא עבר דמי. וכן את דברי האבני נזר<sup>121</sup> המחלק בין שני סוגי איסורים:

<sup>119</sup> פרק א סעיף ה'.

<sup>120</sup> סימן רל"ד, ג'.

"והנה חילוק יש בין תקנה שאינו אטו דאורייתא דזה איסורו נסמך רק על לא תסור. אבל אותו שיש בו סייג לתורה נסמך על קרא דושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרת... ועל כרחין בדרבנן שאין איסורו רק משום לא תסור אין איסורו בעצמו. רק ההסרה מדברי חכמים. והקטן אם עושה האיסור דרבנן אינו סר כלל מדברי חכמים. שאם ישאל לחכמים יאמרו לו מותר אתה. נמצא שאינו עושה מה שנאסר לגדול. שלגדול לא נאסר רק ההסרה מדברי חכמים והקטן אינו סר. על כן אין בזה משום להזהיר גדולים על הקטנים. אך דרבנן שהוא סייג לתורה דהאיסור מדכתיב עשו משמרת שכל בידם לעשות איסור הוי איסור בעצם. ויש בו משום להזהיר גדולים על הקטנים. ולפי זה חלב שנחלב שנאסר משום משקין שזבו גזירה שמא יחלוב יאסר אפי' לקטן שצריך להאכילו חלב שנחלב בשבת. אך אין זה ברור אצלי לדינא. והמיקל לא הפסיד"

### מדוע אין צורך להאריך באיסור ריבית?

בהמשך הדברים ב"משנת אברהם" כתב:

"הנה במס"י כתב דאין צריך לדבר בענין ריבית שהרי אימתו מוטלת על הבריות... וצע"ג איך בזמנינו נשתנה כל כך דאיסור ריבית כל כך קל אצל הבריות, ואפשר דסוברים כהשער המלך דבאבק ריבית אינו איסור ריבית ממש, וליכא את החומר דריבית דאורייתא ומהאי טעמא הוא איסור קל. ואפשר שיש להוסיף דזה גם כוונת המסילת ישרים במה שהביא איסור ריבית ... וכתב שאין צריך לדבר מזה, דא"כ צ"ע למאי כתבו כלל, ולהנ"ל אתי שפיר דאת זה גופא אתא לאשמועין דאימתו צריך להיות מוטל על הבריות ומהאי טעמא אין צריך לדבר מזה".

[אגב, בסוף דבריו כותב מחבר משנת אברהם - הגר"א כתב דכל דברי המס"י עד פרק י"א, אין מילה מיותרת וממילא מותר לדייק]



## ט. תוקף איסורי קרבה לעריות

ראשית נדון בדעת הרמח"ל בשאלה האם קרבה לערווה אסורה מן התורה או מדרבנן. לפנינו דברי הרמח"ל בענין זה:

"והנה מי שירצה להנקות לגמרי מזה החטא, גם לו תצטרך מלאכה לא מועטת. כי אין בכלל האסור גופו של מעשה בלבד, אלא כל הקרוב אליו. ומקרא מלא הוא<sup>122</sup>: 'לא תקרבו לגלות ערוה'. ואמרו ז"ל<sup>123</sup>: 'אמר הקדוש ברוך הוא, אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה, הריני תופשה ואין לי עון, הריני מגפפה ואין לי עון, או שאני נושקה ואין לי עון. אמר הקדוש - ברוך - הוא, כשם שאם נזיר שלא לשתות יין, אסור לאכול ענבים לחים ויבשים ומשרת ענבים וכל היוצא מגפן היין, אף אשה שאינה שלך, אסור ליגע בה כל - עקר. וכל מי שנוגע באשה שאינה שלו, מביא מיתה לעצמו וכו'".

והבט מה נפלאו דברי המאמר הזה, כי המשיל את האיסור הזה לנזיר, אשר אף - על - פי שעיקר האסור אינו אלא שתיית יין, הנה אסרה לו תורה כל מה שיש לו שייכות עם היין. והיה זה לימוד שלימדה תורה לחכמים איך יעשו הם הסייג לתורה במשמרת שנמסר בידם לעשות למשמרתה, כי ילמדו מן הנזיר לאסור בעבור העקר גם כל דדמי לה. ונמצא, שעשתה התורה במצוה זאת של נזיר מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצות, למען דעת שזה רצונו של מקום. וכשאוסר לנו אחד מן האסורין, ילמד סתום מן המפורש לאסור כל הקרוב לו. ועל זה הדרך אסרו בענין זה של העריות כל מה שהוא ממינו של הזנות, או הקרוב אליו, יהיה באיזה חוש שיהיה, דהיינו, בין במעשה, בין בראיה, בין בדבור, בין בשמיעה, ואפילו במחשבה.

ועתה אביא לך ראיות על כל אלה מדבריהם ז"ל.. אלא האמת הוא כדברי רבותינו זכרונם לברכה, שנבול - פה הוא ערותו של הדיבור ממש, ומשום זנות הוא שנאסר ככל - שאר עניני הזנות, חוץ מגופו של מעשה, שאף - על - פי שאין בהם כרת או מיתת בית - דין, אסורים הם איסור עצמם, מלבד היותם גם - כן גורמים ומביאים אל האיסור הראשי עצמו. וכענין הנזיר שזכרו במדרש שהבאנו למעלה.

נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בשאלה האם קרבה לעריות אסורה מן התורה או מדרבנן. הרמב"ם כתב בספר המצוות ל"ת שנ"ג:

<sup>122</sup> ויקרא י"ח ו'.

<sup>123</sup> ש"ר פי ט"ז.

"שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות ואפילו בלא ביאה. כגון חבוק ונשיקה והדומה להם מפעולות הזנות. והוא אמרו יתעלה באזהרה מזה [אח"מ יח ו] איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. כאילו יאמר לא תקרבו מהן קירוב יביא לגלות ערוה".

לעומתו הרמב"ן בהשגותיו שם האריך לחלוק וכתב:

"אבל אין זה עיקר מדרש בלאו הזה אלא קרא אסמכתא בעלמא".

### מסרן הכתוב לחכמים

בבירור דעת הרמח"ל כתב הרב שלנגר בפרושו "שמחת מרדכי":

"על זה הדרך אסרו בענין זה של עריות". מדברי רבנו משמע, שהקריבות המבוארות להלן הן בגדר סייגות מדברי סופרים, ולכאורה זה סותר את מה שכתב לעיל - כי... בכלל באיסור... כל הקרב אליו ומקרא מלא הוא לא תקרבו לגלות ערוה, הרי ברור מכאן שהקריבות אסורות מן התורה? ונראה לי שבשהתורה אסרה את הקריבות ולא פירשה אותן בפרטות ובאו חכמים ופירשום על יסוד העקרון שנלמד מאיסור יין לנזיר, אך עצם האיסור הוא דאורייתא".

חיזוק להבנה שמדובר בדין תורה ניתן להביא מסוף דברי הרמח"ל ששאר איסורי זנות אסורים איסור עצמי אף שאין בהם כרת או מיתת בי"ד, משמע שלא יס.

חיזוק נוסף ניתן להביא מרבנו יונה והחיד"א המבינים מדרש זה כמקור לאיסור דאורייתא בשערי תשובה לרבינו יונה<sup>124</sup> כתב:

"איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו"<sup>125</sup>, כל קירוב בשר אסור, כגון הנגיעה בידי אשת איש, ופרוש "לגלות ערוה" - כי הקריבה מביאה לידי ערוה. וכי תאמר בלבבך: איפה נמצא בכתוב כי גדרה התורה גדר, כי תאמר אשר אסרו מגע יד ליד להיות גדר לעברה? נשיבך דבר: הנה במצות הנזיר, אשר עקר נזירותו פן ישתה וישכח מחוקק או יתעהו רוח זנונים, אוסרתו התורה<sup>126</sup>: 'מכל אשר יעשה מגפן היין', וכל זה לגדר הרחקה ממשותה היין. וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה במדרש<sup>127</sup>."

גם בשו"ת "חיים שאל"<sup>128</sup> חלק א סימן עה למד כך :

"ופוק חזי מאמרם ז"ל בש"ר פ' ט"ו וז"ל האש' נקראת גפן וכו' אמר הקדוש ברוך הוא אל תאמר הואיל ואסור לי להשתמש באשה הריני תופסה ואין לי עון או שאני מגפפה ואין לי עון או אני נושקה ואין לי עון אמר הקדוש ברוך הוא כשם שאם נדר נזיר לשתות יין אסור לאכול ענבים לחים ויבשים ומשרת ענבים וכל היוצא מהגפן אף אשה שאינה שלך

<sup>124</sup> שער ג פ.

<sup>125</sup> ויקרא שם.

<sup>126</sup> במדבר ו' ד'.

<sup>127</sup> שמו"ר טז"ב.

<sup>128</sup> חלק א' סימן עה.

אסור ליגע בה כל עיקר שכן שלמה אומר לא ינקה כל הנוגע בה וכו' וכל הנוגע באשה שאינ' שלו מביא מיתה על עצמו וכו' ע"ש ודברים ככתבן משתמען מילייהו כדעת הרמב"ם לאוין שנ"ג ובחיבורו דנגיעת ערוה אסורה מדאורייתא אלא שהוא ז"ל כתב דהוא בלאו דלא תקרב. וכעת לא חזינא בדברי הרמב"ן בספר המצות ובאחרונים שהזכירו מאמר זה".

הגדרה דומה באיסור לא תקרבו כתב הרב עזריה ברזון<sup>129</sup> בשיטת ספר החינוך שכתב במצוה קפ"ח: "שלא להתעדן באחת מכל העריות, והן קרובות ואשת איש ונדה, ואפילו בלא ביאה כגון חיבוק ונישוק וכל הדומה לאלו הפעולות הרעות שמעמיקין בהן בעלי הזימה ההולכים אחרי ההבל ויהבלו, שנאמר<sup>130</sup>: 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה'..".

ואחר כך הוסיף:

"ועוד אמרו רבותינו זכרונם לברכה<sup>131</sup> במצוה זו שאסור להתייחד עם כל העריות, רצוני לומר עם כל העריות דבר תורה, בין זקנה בין ילדה, שהייחוד, לגלות ערוה הוא גורם".

ובבאור הלשון "אמרו רבותינו במצוה זו" שמדובר על מסרן הכתוב לחכמים לבאר מה כלול בלא תקרבו.

בכך מבאר דברי הרא"ש<sup>132</sup> שכתב:

"התורה אסרה ייחוד (על) של כל העריות וגם נדה היא בכרת כשאר עריות. אלא שהדבר קשה ליזהר מייחוד אשתו נדה ומצאו רמז מן המקרא להתיר".

וקשה, איך נתיר איסור נדה משום קושי ע"פ רמז? אלא שהתורה מסרה לחכמים את הכח לאסור ולהתיר.

### איסורי דרבנן

אך יש להעיר על דבריו. הרמח"ל מזכיר את עשו משמרת למשמרתי, דרשה העוסקת בגזרות חז"ל<sup>133</sup> ולא בהסבר חכמים לדין תורה.

לכן אפשר לחשוב על כיוון אחר, שמדובר באיסורי דרבנן, ומש"כ הרמח"ל:

**כי אין בכלל האסור גופו של מעשה בלבד, אלא כל הקרוב אליו. ומקרא מלא הוא: 'לא תקרבו לגלות ערוה'.**

כוונתו תובהר לפי מה שכתב במאמר העיקרים בביאור ענין האסמכתא:

<sup>129</sup> תחומין י' עמוד 307.

<sup>130</sup> ויקרא שם.

<sup>131</sup> שם פ' ע"ב.

<sup>132</sup> בסוף הלכותיו, הלכות נידה בקיצור סימן ב.

<sup>133</sup> הוזכרה לקמן בפרק י"ג.

"ואמנם יש עוד ענינים אחרים שהם תקנות מן החז"ל, ואף על פי כן ימצאו להם רמז רחוק מאד בכתובים, ונקרא גם זה אסמכתא, אמנם היא אסמכתא יותר שטחיית הרבה מהראשונה שזכרנו, ויכוונו בה לזכרון לענין, ולא יחדלו לכוון בזה גם כן היות אפילו זה רמוז בתורה אף על פי שהוא רמז רחוק מאד, והוא על הצד הצפיה בעתידות, שהכל גלוי לפניו ית', ועל כל רמז, אלא שרמזו בדרך רחוקה, כיון שאין הדבר ההוא חלק מביאור המצוה כלל". לפי זה יש לומר שבכלל לא תקרבו כלולים איסורי דרבנן הרמוזים בפסוק, ואין הכוונה שהם ברמת הדאורייתא. עדין צריך להבין מדוע בסוף דבריו כתב שאין בהם כרת או מיתה ולא הוסיף שאין בהם לאו, ובדוחק "ל שכוונתו שאף שאין בהם עונש חמור, הרי הם אסורים באופן עצמי ולא טרח להזכיר שאין בהם גם לאו.

[וכן כתב הרב אברהם שושנה במסילת ישרים בהוצאת מכון אופק והזכיר דברי הריטב"א ר"ה ט"ז בענין אסמכתא עיי"ש].

נקודה המחדדת את ההבדל בין שתי ההבנות ברמח"ל היא איסור דיבור עם ערוה. אם עוסקים אנו באיסור דרבנן, אין בכך חידוש גדול אבל אם מדובר באיסור תורה כדעת הרמב"ם צריך בירור שכן בפשטות אין זה איסור תורה<sup>134</sup>.

והנה ביורה דעה<sup>135</sup> פסק הרמ"א:

"וכל איסור עבודת כוכבים וג"ע ושפיכות דמים אף על פי שאין בו מיתה, רק לאו בעלמא, צריך ליהרג ולא לעבור".

וכתב על זה הש"ך סק"י:

"דהא אמרינן בש"ס (ס"פ סורר ומורה) מעשה באדם אחד שנתן עינו באשה אחת והעלה לבו טינא ואמרו הרופאים אין לו תקנה עד שתבעל לו אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו תעמוד לפני ערומה ימות ואל תעמוד לפני ערומה תספר עמו מאחורי הגדר ימות כו' ובודאי שדברים אלו אינם ג"ע ממש אלא שעובר בהן בלא תקרבו לגלות ערוה שהוא לאו דג"ע כ"כ הר"ן פא"מ והנ"י ס"פ סורר ומורה ולפי זה משמע דס"ל כהרמב"ם בס' מנין המצות מצוה שנ"ג".

ותמה על דבריו בגליון מהרש"א:

"קשה אטו דיבור דאורייתא הוא..".

וכתב ליישב בשו"ת אגרות משה<sup>136</sup>:

"ולמה שבארתי יש מקום לתרץ שהר"ן סובר שהסתכלות כזה שהוא מעשה הכנה משניהם למעשה זנות אף שהחליטו שלא יעשו מעשה הזנות ממש יש בזה לאו דלא תקרבו כהאפשר שכתבתי, וא"כ סובר יותר דאף דבור כזה עם המתאוה לה לזנות עמה הוא קריבה והכנה למעשה זנות משום שגם דבור של אהבה וחבה הם מדברים המכניסים למעשה הזנות, דהא מסתבר שתספר עמו מאחורי הגדר הם בדברים כאלו שדברים

<sup>134</sup> יענין פהמ"ש סנהדרין פ"ז מ"ד ואוצר הפוסקים סימן כ"א.

<sup>135</sup> סימן קנז סעיף א.

<sup>136</sup> אבן העזר חלק א סימן נו.

בעלמא לא שייך שיתרפא... אלא שאיירי לדבר עמו דברי אהבה וחבה שהם גם הכנה לזנות כשמתכוונים לזה כהא שמתרפא מזה לכן סובר הר"ן דיש בזה משום לא תקרבו באופן ההוא דוקא".

עולה מן הדברים שדוקא בדיבור מסוג זה יש מקום לאסור מצד הלאו. לאור זאת יש לחדד שכוונת הרמח"ל בהביאו את המשנה "כל המרבה שיחה עם האשה", לאשתו נדה דווקא [כפרושו הראשון של רבנו יונה באבות ולא כפרוש השני שם: "כפשוטו באשתו אמרו שלא להרגילה בדברים לעולם כדי שלא יהא מצוי עמה בכל יום"]. ובה יש מקום לומר שאיסור דיבור מסוג זה שהזכיר באגרות משה הוא דאוריתא.

ואמנם בשולחן ערוך יורה דעה<sup>137</sup> נפסק :

"ולא ישחוק ולא יקל ראש עמה (אפילו בדברים)<sup>138</sup> שמא ירגיל לעבירה"

ובאר הש"ך<sup>139</sup> :

"אפי' בדברים - אם מרגילין לערוה לא ידבר בהן עמה עכ"ל טור".

ויש מקום לומר אם כן שהדבר אסור מהתורה, אבל הגר"א בביאורו כתב: "באבות דר"נ הה"א ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים ת"ל לא תקרב כו".

וזה יהיה לכאורה דרבנן לכו"ע לפי דברי האג"מ. אמנם בשו"ת משנה הלכות<sup>140</sup> כתב: "מבואר באבד"ן ובביאור הגר"א דאפילו לדבר דברים בטלים בעת נדתה הוא בכלל לא תקרב ועובר בלאו כשמדבר עמה מה שאינו מוכרח".

## רצון התורה

ת"ח אחד באר בדרך שלישית:

"את המדרש רבה שהביא הרמח"ל בענין השוואת עריות לנזיר: 'אמר הקב"ה אל תאמר הואיל וכו', אמר הקב"ה כשם שאם נדר וכו'".

ניתן לכאורה לבאר בב' דרכים: א. למוד עריות מנזיר בבנין אב דאורייתא. ב. אסמכתא לתקנת חכמים (ולא רק כרמז לאחר שתקנו, אלא כמקור ללימוד עקרון התקנה).

אמנם הרמח"ל נראה שמבין בדרך אחרת. לדעתו יש לומר שכוונת המדרש להדגיש שההתרחקות מעריות מלבד הביאה כלולה ברצון ה', שכך נראה מפסוקי התורה עצמם, אם כי בתוקפו ההלכתי של ענין זה עדיין יש לדון, ובכך נחלקו הרמב"ם והרמב"ן וכפי שנבאר להלן.

<sup>137</sup> סימן קצה סעיף א.

<sup>138</sup> טור וב"י בשם רשב"א מאבות דר"ן.

<sup>139</sup> בסק"ב.

<sup>140</sup> חלק ט סימן שיא.

הבנה זו בכונת המדרש מסתייעת מלשון המדרש: "אמר הקב"ה וכו'", משמע שיש כאן ענין שמפורש בתורה לכהפ"ח כרצון ה' גם אם לא כמצוה גמורה. אמנם ייתכן לדחות שכיון שמדובר במדרש אגדה זהו הסגנון, אך כך נראה בפשטות.

הרמח"ל בהמשך דבריו גם מנסח כעין זה:

"ונמצא שעשתה התורה במצוה זאת של נזיר, מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצות, למען דעת שזה רצונו של מקום."

להבנת חכמים שיש כאן יותר מגזירת חכמים רגילה ישנן מספר סיבות, ונצטט אותן מלשונו של הרמח"ל:

א. הרמח"ל הזכיר בתחילת דבריו:

"כי אין בכלל האסור גופו של מעשה בלבד, אלא כל הקרוב אליו, ומקרא מלא הוא<sup>141</sup>: 'לא תקרבו לגלות ערוה'."

נראה שהרמח"ל לא נכנס למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, שהרי לא אמר שהתורה אסרה בנוסף גם קרבה אלא לשונו "בכלל האיסור" נסבלת גם לדעת הרמב"ן. וכוונתו שלכהפ"ח נלמד מלשון הפס' שרצון ה' הוא שנפרוש גם מן הקרוב לעריות. ונבאר יותר להלן.

#### ב. "ושמרתם את משמרת" –

"והיה זה לימוד שלימדה תורה לחכמים איך יעשו הם הסייג לתורה במשמרת שנמסר בידם לעשות למשמרתה".

דברי הרמח"ל מכוונים כנראה לגמ' ביבמות כא. בענין שניות לעריות, דנו שם בגמ' במקור הענין ומובא שם ללמוד את המקור לכך ממה שאמרה תורה בהקשר לעריות:

"רב כהנא אמר, מהכא<sup>142</sup>: (ויקרא י"ח) 'ושמרתם את משמרת, עשו משמרת למשמרת'. א"ל אביי לרב יוסף: הא דאורייתא היא! דאורייתא ופירשו רבנן. כל התורה נמי פירשו רבנן! אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא".

נראה שהרמח"ל מבין שהפס' "ושמרתם את משמרת" הוא ציווי של התורה לחכמי הדורות לעשות משמרת בענין העריות. אמנם תוקף איסורי השניות הוא כשאר איסורי חכמים, אך בענין זה התורה עצמה רמזה להם לאסור.

מהמשך דבריו נראה שהוא מבין שענין זה הוא ענין כללי גם בשאר איסורים (ועיין במו"ק ה. שהובא פס' זה בהקשר להרחקת כהנים מטומאה), לכן, אם נמצא ענין שיש בו את עיקר האיסור וישנם מצבים אחרים שיש בהם משמעות דומה לעיקר האיסור, כעין מה שמצאנו בנזיר, יש לחכמים להורות איסור במצבים אלו, וז"ל:

<sup>141</sup> ויקרא י"ח.

<sup>142</sup> שם.

"ונמצא, שעשתה התורה במצוה זאת של נזיר מה שמסרה לחכמים שיעשו בשאר כל המצות, למען דעת שזה רצונו של מקום. וכשאוסר לנו אחד מן האסורין, ילמד סתום מן המפורש לאסור כל הקרוב לו".

כאמור, בתוקפו ההלכתי של איסורי הקרבה האם הם לאו גמור או איסור דרבנן, נחלקו הראשונים, הרמח"ל לא נכנס לכך, אלא הוא מצביע על כך שרצון ה' בענין העריות כפי שמתבטא בתורה הוא לפרוש גם ממצבים אלו. וזו פשר המבוכה שבדבריו, שלא רצה להכנס למחלוקת זו.

## י'. שני גדרים באיסורי עריות

בתוך דיונו של הרמח"ל באיסורי עריות, מופיע יסוד חשוב והוא:

"... ומשום זנות הוא שנאסר ככל - שאר עניני הזנות, חוץ מגופו של מעשה, שאף - על - פי שאין בהם כרת או מיתת בית - דין, אסורים הם איסור עצמם, מלבד היותם גם - כן גורמים ומביאים אל האיסור הראשי עצמו". כלומר, הדברים אסורים הן מחמת עצמם והן כגורמים לדבר חמור יותר. ראשית יש להזכיר שהאבחנה בין שני הגדרים מופיעה כבר בדברי הרמב"ן<sup>143</sup>. בהסבירו את דברי הגמרא בשבת י"ג ע"א המסתפקת האם מותר לנדה לישון עם בעלה הוא בבגדו והיא בבגדה, ומביאה שני סוגי מקורות לאיסור הראשון נראה כגזרה והשני כאיסור עצמי וז"ל: "ואתא רב יוסף למיפשט בה איסורא משום חששא דביאה ואפי' כשתמצא לומר דקריבה שריא, ואידחי משום שינוי ודיעות, והדר פשטינן לאיסורא דקריבה גופא אסירא מהיקישא דאשת איש דהתם ודאי כל קריבה אסורה ואפי' בלא יחוד דלא אתי השתא לידי ביאה דהא אפי' להסתכל בה אסור בערוה אף אשתו נדה בכל ענין אסור"

דברי ה"קרית מלך רב" ו"נחפה בכסף" שלא כמסילת ישרים

בתוך דבריו על שני הגדרים באיסור קריבה לעריות, כותב הרב אלעזר בריזל<sup>144</sup> ואילך כותב: "בספר קרית מלך רב ח"ב תשובה כ"ו ובספר נחפה בכסף מדברים מזה הענין ובטח שלא ראו את דברי המסילת ישרים".

נביא את עקרי דבריהם כפי שהובאו בשו"ת ציץ אליעזר<sup>145</sup>:

"ובגדולה מזאת ראיתי בספר קרית מלך רב ח"ב בחלק התשובות סי' כ"ו שנשאל למעשה במי שאין לו גבורת אנשים כלל ונשען על ביתו ולא יעמוד אם מותר בחיבוק ונישוק לעריות, ובדברי תשובתו כותב לבאר באריכות אם שחוף הבא על העריות איסורו איסור דרבנן ונוטה לומר שיותר פשוט הוא דאיכא איסור תורה אלא שהוא איסור קל שאינו חייב לא מיתה ולא מלקות, אבל מתוך זה שעכ"פ שהביאה עצמה ליכא איסור לאו כותב לומר לנידון שאלתו שם ד"ל דבחיבוק ונישוק ליכא אפילו איסור דרבנן, ועוד זאת כותב ללמוד זה מלשונו של הרמב"ם בפכ"א מה' איסור"ב ה"א שכותב בטעם איסור החיבוק ונישוק: שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה כלומר לא תקרבו לדברים המביאים לידי גילוי ערוה.

<sup>143</sup> שבת י"ג, סה"מ שני"ג.

<sup>144</sup> קונטרס זכרון עקדת יצחק עמוד ט"ו.

<sup>145</sup> חלק ו סימן מ - קוני' איסורי יחוד פרק כב.



ונראה מדברים אלו שאין איסור החיבוק והנישוק אלא משום שמביא את האדם לגלות הערוה, וכ"כ בס' החינוך ז"ל לא תעשו שום קריבה שהיא הגורמת ומביאה האדם לגלות ערוה כו' ומפני זה כתב הרמב"ם ז"ל דהמחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו או שנשק לאחת מהם כגון אחותו הגדולה דאסור לחוד איכא וכ"כ בפכ"ב דאסור להתיחד עם ערוה שדבר זה גורם לגלות ערוה והוא מן התורה וכ"כ בס' החינוך ע"כ. ובסיכום דברי התשובה חוזר הקרית מלך רב וכותב ז"ל: כלל העולה מכל האמור כי כבר צידדתי כמה צדדים ולא מצאתי בפ"י מי שיאמר שאסור לאיש כזה חיבוק ונישוק אפילו מדרבנן לכן אף אם ימצא בשום ספר שאוסר זה האיש הוא אנוס דסבר דשרי עיין שם... ואף על גב דלענין חיבוק ונישוק ס"ל להבעל קרית מלך רב דמ"מ מיהת מכווער הדבר גם בשחוף ע"ש בד"ה הן אמת, י"ל דזהו דוקא לענין חיבוק ונישוק דישנה קריבה לעריות במעשה של קום ועשה, אבל משא"כ לענין יחוד דאינו עושה שום מעשה של קריבה אל העריות, בכל כה"ג י"ל דליכא אפילו משום כיעור.. והגם דראיתי בספר נחפה בכסף ח"ב חאה"ע סי' י"ט דדן ג"כ באריכות באותה עובדא ממש של הבעל קרית מלך רב והעלה דהגם דמותר גמור הוא מה"ת אבל איסורא דרבנן ודאי איכא ודבר מגונה הוא ומעשה טפשים וכן בספר פרי האדמה ח"ג בפ"א פ"א איסור"ב דן נמי בההיא עובדא ומסיק ג"כ דהגם דודאי ליכא איסור תורה אבל איסור דרבנן איכא משום לך לך אמרינן כו' עיין שם באריכות דבריהם".

התבוננות בשני הגדרים מעלה את השאלה הבאה. האם האיסור ה"עצמי" קיים גם כאשר אין חשש של עברה על איסור ביאה.

בשו"ת בית הלוי<sup>146</sup> מבדיל בין איסור העראה שיש לו מעמד עצמי לבין איסור קירוב בשר ומשליך זאת למצב בו הביאה הותרה מכח עשה דוחה לא תעשה:

"דעת הרמב"ם בפרק כ"א מהל' איסורי ביאה הלכה א' דבחייבי מיתות ב"ד וחייבי כריתות לוקה גם על קירוב בשר גרידא והקשה השער המלך דא"כ ביבמות דף ג' דאמרינן דקרא דעלי' אתי' לפטור אחות אשה מיבום ופריך טעמא דכתב רחמנא עלי' הא לאו הכי הוא אמינא אחות אשה מתייבמת דאתי עשה ודחי ל"ת אימר דאמרינן לא תעשה גרידא ל"ת שיש בו כרת מי דחי ועדיפא הוה ליה להקשות דהא לא הוי בעידנא דהעשה אינו מקיים עד שיבעול ממש והל"ת עובר מיד בשעת נשיקה דהוי קירוב בשר ותירץ השער המלך דהרמב"ם ס"ל כיון דלעולם אי אפשר רק בכה"ג מקרי שפיר בעידנא הרי דבלא"ה ע"כ ס"ל להרמב"ם כן. הן אמת דקושייתו של שעה"מ יש לישב בפשיטות ואפי' אם נאמר כהתוס' דב"ב דהיכא דהלאו עובר בהעראה והעשה אינו מקיים רק עד גמר ביאה לא מקרי בעידנא מ"מ לא קשה כלל על הרמב"ם דודאי דהך דהעראה לא דמי' כלל לאיסורא של קירוב בשר דהרי הך איסורא דקירוב בשר נפקא לן בתורת כהנים מקרא דאל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה לחייב על כל תקרב ועל כל תגלה וא"כ אין הקירוב בשר בעצמו האיסור רק בדבר שהביאה שלו הוי ערוה אז אסור גם הקירוב בשר וכדמשמע לשון הפסוק לא תקרבו לגלות ערוה דלגלות ערוה הוי ביאה של ערוה וקאמר דקירוב בשר של ערוה אסור וכן באבות דר' נתן פרק ב' איתא איזהו סייג שעשתה

<sup>146</sup> חלק א סימן א.

התורה לדברי' ת"ל ואל אשה בנדה טומאתה יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים תלמוד לומר לא תקרב הרי דקרי לאיסורא דלא תקרב דהוי סייג וגדר לביאת האיסור. וז"ל הרמב"ם כל הבא כו' או שחיבק כו' לוקה שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה וא"כ עיקרו של הק איסורא תלוי רק בהביאה עצמה ומש"ה אם עיקר הביאה הוי היתר משום דעשה דוחה ל"ת ליכא כלל איסורא דקירוב בשר דאע"ג דבקירוב בשר לא מקיים העשה מ"מ הא לא אסרה תורה רק קירוב בשר של ערוה וכאן הא אינו של ערוה כיון דאם יבעול יהיה בהיתר ולא דמיא כלל למה שכתבו התוס' דכיון דלא יהיה קדש עובר בהעראה ועשה דפ"ר לא הוי רק בגמר לא מקרי בעידנא דהעראה הוי איסור מצד עצמו ואינו תלוי כלל בגמר הביאה ומש"ה אף על גב דבגמר מקיים עשה מ"מ בעת העראה עובר הל"ת ולא הוי בעידנא".

אבל בדבריו מכונה איסור הקרבה סיג, ממילא אין בכך תשובה ברורה לשאלתנו.

בשו"ת זית רענן<sup>147</sup>:

"בדבר שנשאל קדמנא בזקן אחד שליט"א אשר כבר נתבטלו כל כוחותיו לקישוי ולזרע, אם מותר ביחוד. דבר זה אינו מבואר בשו"ע ובפוסקים ראשונים. ולכאורה יש להוכיח זה מדברי הרמב"ם פרק כ"ב מהלכות אסורי ביאה הלכה י' ומובא באה"ע סי' כ"ב סי' י"א וז"ל תינוקת מבת שלש ולמטה ותינוק בן תשע ולמטה מותר להתייחד עמהן שלא גזרו אלא על יחוד איש הראוי ואשה הראויה לביאה עכ"ל. ונידון השתא לנידון דידן, כיון שאינו ראוי לביאה דמי לקטן פחות מבן תשע. אולם מרחק רב ביניהן דשאני קטן דאינו ראוי לביאה כלל, אבל בנידון דידן כיון שיש לו רפואה כדאיתא להדיא בשבת דף ק"א ע"א לענין סירוס ואלא בזקן והאמר רבי יוחנן הן הן החזירוני לנערותי יעו"ש. אמנם גם כן אין ראיה משם לאיסור, דשאני לענין סרוס דלא גרע מקטן, אבל לענין יחוד עדיין איכא למימר דכל זמן שלא עסק ברפואות תעלה מותר ביחוד, נמצא דעודנו לא נשמע מכל זה לא היתר ולא איסור".

ואח"כ מביא ראיה לאיסור משחוף שמקנין על ידו יעו"ש.

מתחילת דבריו למד הרב עזריה ברזון<sup>148</sup> ומסביר שיש חילוק בין מצב שהגברא שייך לעבירת ביאה רק שבמציאות לא תתבצע העברה לבין מצב שהגברא מופקע ואז לא נאסר היחוד, וזאת למרות הבנתו שם שאיסור יחוד אינו משום חשש ביאה אלא חלק מאיסור קריבה לעריות ועדין צ"ב.

### האם ביחוד קיימים שני הגדרים

נחלקו שנים מחכמי דורנו האם דברי המסילת ישרים מכוונים גם לאיסור יחוד

בקונטרס זכרון עקדת יצחק<sup>149</sup> נכתב:

<sup>147</sup> כך א, אבן העזר הלכה א סימן א

<sup>148</sup> תחומין י' עמוד 308.

<sup>149</sup> הרב אלעזר בריזל, עמוד יב ואילך.

"יש לנו לומר שבעצם היחוד לבד כולל שני ענינים:

א. היחוד כשהוא לעצמו הוא אסור מן התורה ונלמד מפסוק כי יסיתך אבל באופן דוקא כמו שאסרה התורה שהוא כעין כי יסיתך כגון שיתייחד בערוה שהיא כעין אמו ודוקא עם אשה אחת והחדר סגור ביניהם.

ב. בכלל גדרי חז"ל שהזהירו להתרחק מן העריות על סמך הפסוק לא תקרבו, כולל גם היחוד כיון שהיחוד הוא גורם גדול ח"ו לבוא לחטא ולפיכך אסרו רז"ל היחוד עם שתי נשים...

כל זה שבארנו לעיל באיסור היחוד, כמו כן מי שעבר על איסור קריבה יש בו ג"כ שני ענינים וזה מפורש במס"י... זקן שתש כוחו ואין לו גבורת אנשים או הסריס... אסורים להתייחד עם אשה... הגם שהדבר כ"כ פשוט לאיסור עד שאפילו הפוסקים לא הוצרכו להזכירו... אבל היות ובעל המחבר ספר ציץ אליעזר הטריח למצוא היתר... אברר הדברים.. וז"ל שם<sup>150</sup>.

נלפענ"ד לומר דמכיון דהרמב"ם מטעים בטעמא דאיסור יחוד מפני שדבר זה גורם לגלות ערוה וכזאת מדגיש גם המאירי שהוא מפני שהדבר מפתח ומבוא לגילוי ערוה וכנ"ל באות א', א"כ יש לומר לפי"ז דלמי שאין לו גבורת אנשים או זקן ותש כח שכבר תפר אצלו האביונה באופן שאין כל חשש שיוכלו לבוא לגלות ערוה דמותר לאיש כזה להתייחד עם הנשים ואינו צריך לחוש לאיסור יחוד, דזיל בתר טעמא.. והנני לברר ולפרש כי איסור גמור הוא.. כבר בארנו לעיל בשם המס"י שכל מה שהזכירו בזה שהיחוד גורם לעבירה, זהו מלבד שיש האיסור..

והרב בנימין זילבר העיר<sup>151</sup> כתב: כיון שהמס"י אינו מזכיר כלל יחוד, ואדרבא יש ראייה להיפוך מדפריט שם כל הפרטים שהם איסור עצמי ויש בהם סרך גורמים אל האיסור.. ולא הזכיר יחוד משמע קצת דיחוד לא הוי אלא משום גדר חטא

בעמוד פ"ב עונה על זה הרב בריזל: לפענ"ד באיסור היחוד נלמד מק"ו משאר קריבות, וראיה ממה שאמרו מלקין על היחוד וכדלעיל [כנראה כוונתו למש"כ קודם-מדוע מלקין דוקא כשעבר על איסור היחוד ולא על במקום שאין יחוד רק חשש תקלה, ומזה יש לי להוכיח כי באיסור היחוד נאמר לא פלוג, ולכן כשעבר על איסור יחוד אע"פ שלא היתה שום תקלה מלקין" - ולא הבנתי בדיוק את הראיה]

### דברי השרידי אש על יסודו של הרמח"ל

לפי הגדרתו של הרמח"ל יישב בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן קמ"ב) את קושית ה"חפץ חיים" בהלכות לשה"ר כלל ו' סק"ד. הנה בפסחים כ"ה ע"ב משמע, שאפשר ולא מכווין באיסורים מותר לר' שמעון, דהיינו במקום שעושה איסור ולא מכווין אליו, אף שאפשר לו ללכת בדרך אחרת, מותר, כיון שס"ל שדבר שאינו מתכון מותר, וכן הלכה.

והקשה הח"ח<sup>152</sup>, שם איתא:

"מאי דכתיב 'ועוצם עיניו מראות ברע', זה שאינו מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה"

<sup>150</sup> חלק ו סימן מ - קוני איסורי יחוד פרק כב.

<sup>151</sup> שם עמוד פ

<sup>152</sup> מב"ב נ"ז ע"ב.

ושואלת הגמ':

"היכי דמי, אי דאיכא דרכא אחריתי, רשע הוא, ואי דליכא דרכא אחריתי, אנוס הוא"

ומסיקה:

"לעולם דליכא דרכא אחריתי, ואפילו הכי מבעי ליה למינס נפשיה".

ופירש רשב"ם:

"רשע הוא – ואע"פ שהוא עוצם עיניו, דלא היה לו להתקרב בהאי דרך, דקיי"ל הרחק מן הכיעור".

וקשה, הרי זה אפשר ולא קמכווין, ולפחות לר' שמעון היה צריך להיות מותר, ואמאי נקרא רשע? ותי' הח"ח:

"ונ"ל, דסברת הגמרא, דבעריות, מפני שנפשו של אדם מחמדת, צריך להחמיר יותר, דהגם שעתה חושב שלא ניחא ליה, פן יתגבר יצרו עליו בעל כרחו ויביא להרהר ע"ז, וכן מצינו בכמה ענינים שהחמירו יותר בענייני הסתכלות מכל האיסורים שבתורה, אף בלא אפשר ולא מכוון, וכעניין שאמרו בברכות ס"א: 'אחורי ארי ולא אחורי אשה', ומ"ש רשב"ם דקיי"ל הרחק מן הכיעור, היינו בעניינים כאלו שמצוי פתוי היצר וגם לעז הבריות".

אבל ה"שרידי אש"<sup>153</sup> תירץ אחרת. אין זה המקום להכנס לכל פרטי הסוגיה הנידונה בדבריו אך נקדים מעט מדבריו בביאור סוגית הגמרא בפסחים כ"ה ע"ב - כ"ו כדי לעמוד על יסוד דבריו:

"ובקוצר מלים: לר' שמעון האדם מחובר אל מעשהו ע"י כוונתו ואם הוא מחוסר כוונה אין המעשה נחשב למעשהו. ולר' יהודה אינו תלוי בכוונה אלא בעצמות הדבר, אם אפשר לו באופן אחר ועשה באופן המביא לידי עבירה, אז נחשב המעשה שעשה למעשה של עבירה ואם א"א לו באופן אחר, אז המעשה נחשב למעשה של צורכו ולא של עבירה".

[מיצוי הענין כפי שביאר הרב אברהם וינגורט תלמידו ומהדיר כתביו, במכתב והמשיך לבאר]

"כפי הנראה הקושי שעמד בפניו הוא כיצד הותרה לו ההנאה באופנים מסוימים סוף סוף היא וודאי מגיעה אליו, וגם ר' שמעון שמתיר באינו מתכוון, מתיר רק כשאין האיסור נעשה בוודאי, וגם אם אפשר לו לסתום נחיריו – סוף סוף הוא לא סותם בפועל וודאי יבוא לידי איסור. היסוד הגדול של בעל שרידי אש שכל המחלוקות בסוגיה, מקורם בשאלה האם יש כאן מעשה על מנת ליהנות, כי הנאת ע"ז נאסרה רק ע"י מעשה ובלי מעשה הוי כבעל כרחו. והשאלה אפוא האפשר לצרף את ההליכה להנאה שבאה לו ממילא [וכאן הוא מפרט את הדברים על פי השיטות השונות בסוגיה]... עכ"פ היוצא מכל הנ"ל שאם לא עשה כלל מעשה הליכה וישב במקומו ובא אליו לאחר זמן ריח של ע"ז - לא יעבור, ולכאורה אף אם יכוון ליהנות, כי אין כאן מעשה שאפשר לצרפו להנאה" וכאן אנו עוברים ליסוד העולה מדברי הרמח"ל.

כותב השרידי אש:

<sup>153</sup> א, ל"ז.

"ולענ"ד נראה, עפמש"כ הגה"ק הרמח"ל במס"י... שנבול פה הוא ערותו וכו', ולפי זה בזנות אסרה התורה מעשה העיניים ומעשה הלב, משא"כ בכל התורה כולה שלא אסרה אלא מעשה בגופו, וא"כ אפילו בדליכא דרכא אחריתא, מ"מ מחויב הוא לעצום את עיניו כדי שלא יזנה בעיניו, ואינו שייך כלל להנאת ע"ז, שלא נאסרה אלא ע"י מעשה, ולא הנאה הבאה מאליו, ועיי"ש בכל דבריו"

לפי"ז ברור שבאיכא דרכא אחריתא נחשב רשע אף שזה אפשר ולא מכוון.

מסביר הרב וינגורט:

"בנקודה זו דומני נעוץ ההבדל עם עריות. וודאי בעריות גם במצב זה שישב במקומו והגיע לפניו ערוה – אסור להסתכל, אלא שאילולי חידוש הרמח"ל... הייתי אומר שראיית העיניים אסורה כעין סייג - שזה יכול להביאו לידי מעשה. כלומר לא בגלל מעשה שקדם יהיה אסור אלא בגלל המעשה שזה יכול להוליד. אך "סייג" זה שייך רק אם מכוון, אך אם אינו מכוון אין מה לאסור ואינו מחויב לעצום עיניו, כי אין כאן לא מעשה שקדם ולא מעשה שיכול לצמוח מן הראיה... וכאן שוב יתפוס הנפ"מ עם ע"ז, בע"ז ללישנא בתרא הרי לשיטת אב"י אליבא דר' יהודה הכוונה לא אוסרת בדלא אפשר, כי רק האפשר יוצר את הצירוף עם המעשה שקדם. אך בעריות וודאי שגם אב"י יודה שגם בכה"ג יהיה אסור, מחשש שזה יביא לידי מעשה.ועתה בעקבות החידוש של הרמח"ל.. הרי הראיה אסורה באיסור עצמי – היא עצמה בבחינת "מעשה עיניים" – ואין צורך לצרף לה מעשה שקדם, וגם לא מעשה שהיא יכולה להוליד, וממילא גם ביושב במקומו והגיעה לפניו ערוה, מחויב הוא לעצום עיניו אף כשאינו מכוון. וכן הדבר בכל האופנים ... שבעבודה זרה אין כאן צירוף של המעשה שקדם."

### דברי מרן הרב קוק על איסור גאווה

על סמך אותם דברים של הרמח"ל, חידש מרן הראי"ה קוק זצ"ל בספרו "מוסר אבין"<sup>154</sup>:

"בכלל המצוה של איסור הגאווה, הוא להתרחק מכל דבר שמעורר את מדותיו ותכונותיו לגאווה. ונראה ברור, כמו שמצינו ניבול פה באיסורי עריות, הוא דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו, כי הוא הדין שאסור לנטות בדיבוריו למה שמעוררו לכל דבר איסור שקרוב לנטיה. וכמו שבניבול פה, על פי מה שכתב בצדק החסיד במסילת ישרים, שעיקר הדין הוא שהאיסור הוא מצד ערותו של דיבור בעצמו, ולא מצד הרגשת הבאתו להאסור עצמו, כן גם בכל עניין דיבור, שכפי הנוהג הוא מעורר את הלב לאיזה דבר רע, כמו לגאווה וחנופה וכיוצא בזה. ואף אם יאמר האדם שאינו חושש על זה מצד טבעו, מכל מקום באיסורו קאי. רק לחסיד גדול מאוד, שבמדרגות הדורות הקדמונים, יש לומר שהותר, אם רואה צורך שעה לכך, כדאמרין ברב פפא פליגא דידיה אדידיה (שבת יג.). ועדיין צריך עיון אם הדבר מוחלט, שאולי איסורי הפה מצד עצם האיסור הם, כדמצינו בכהי גוונא בעריות (שבת לג.) ובשבת (שבת קיג.) ובמסירה (ב"ק קיז.) שהדיבור אסור, וכמו כן בע"ז (סנהדרין פ"ז מ"ו) הוא איסור עצמי, ויש לומר שהוא הדין בכל

<sup>154</sup> בפרק ג', ס"ד.

האיסורים, ועכ"פ לאותם שהאדם נוטה להם בטבעו. נמצא, מי שמדבר דברים שיביאו לידי גאוה, יש בידו שני איסורים: גאוה, וניבול פה של גאוה. ואם אינו מביאו, עכ"פ מאחד לא פלט".

מִרְנֵי הַרְצִי קוֹק בְּהַעֲרוֹתָיו שֶׁם צִיֵּן לְדַבְרֵי הַרְמַח"ל בְּתַחֲלִילַת פֶּרֶק י"א:  
 "כִּי לֹא הַמַּעֲשֶׂה הַנִּיכָר וּמְפֹרָס בְּעוֹשֶׂק וּבְגִזְלֵי הוּא לְבַדּוֹ הָאִסוּר, אֲלֵא כָל שְׁסוּף - סוּף יִגִּיעַ אֵלָיו וַיִּגְרוּם אוֹתוֹ, כִּבְרֵי הוּא בְּכָלֵל הָאִסוּר".

וְהַעֲיֵר עַל דְּבָרָיו הָרַב חַיִּים דָּאוֹם<sup>155</sup> שֶׁלְכָאוֹרָה מִקּוֹר דְּבָרֵי הָרַב הֵם בְּדַבְרֵים שְׁצוּטָטוּ לְעִיל מִהַמִּשְׁךְ פֶּרֶק י"א לְגַבֵּי זְנוּת. וְכֵן, ב"מוֹסֵר אֲבִיךָ"<sup>156</sup> כֵּתֵב:

"עֲנִין סִיגוֹת הַתּוֹרָה אֵינוֹ מִצַּד עֵצֶם הַהִבָּאָה לְעִבְרָה, רַק שֶׁכֵּמוֹ שֶׁהַעֲבִירָה רְעָה בְּעִנְיָנָה כִּמוֹ כֵּן כָּל הָעֲנִינִים שֶׁמִּקְוִשִּׁים בָּהֶם, בְּקֶשֶׁר עֵילָה וְעֵלּוּל רְעִים בְּעִנְיָנִם וְכֵדָאֵי לְפָרוֹשׁ מֵהֶם"

וְהַעֲיֵר הַרְצִי :

"... עֵינֵי מְכִילֵתָא בָּא פֶּרְשָׁה וְכֵי לְהַרְחִיק אָדָם מִן הַעֲבִירָה וּלְעֲשׂוֹת סִיג לְתוֹרָה מִסִּי פֶּרֶק יא כָּל שְׁסוּף סוּף..."

גַּם כֵּאֵן לְכָאוֹרָה אֲפֻשֶׁר לְהַבִּיאַת אֶת דְּבָרֵי הַמַּסִּי דְּלַעִיל בְּתוֹר חִיזוּק לְתַפְסִיחָה זֹה, וְאִף שֶׁנֶּאֱמָרוּ רַק עַל אִסוּרֵי זְנוּת, הֵרִי גַם הַדְּבָרִים הַמְצוּטָטִים בְּעִנְיָן גִּזְלֵי, נֶאֱמָרוּ רַק עַל אִסוּר מִסּוּיָם, וְצ"ב עכ"פ לְמַדְנוּ מִכָּאֵן שֶׁיֵּשׁ קֶשֶׁר בֵּין דְּבָרֵי הַרְמַח"ל בָּהֶם אֵנוֹ דָּנִים לְמַשׁ"כ לְעִיל שֶׁכָּל שִׁיגְרוּם וְכו' הֵרִי הוּא בְּכָלֵל.

<sup>155</sup> בִּירוּרִים בְּהַלְכוֹת רֵאִיָּה עֲמוּד 483.

<sup>156</sup> פֶּרֶק א סְעִיף ה'.

## י"א. מקור איסור הסתכלות באשה

צריך להבין מדוע לא הזכיר הרמח"ל כמקור לאיסור הסתכלות והרהור את הפסוק "ולא תתור" כדברי הגמרא בברכות י"ב "אחרי עיניכם זו הזנות"? גם אם נאמר שאין זה איסור מן התורה אלא אסמכתא, הרי הרמח"ל הביא את הפסוק ונשמרת גם כמקור לאיסור הסתכלות וגם כמקור לאיסור הרהור ובפשטות לפחות אחד מהם [ככל הנראה- הסתכלות יעוין לקמן] אינו אלא אסמכתא.

בכתובות<sup>157</sup> למדנו בגמ':

"מכאן אמר רבי פנחס בן יאיר אל יהרהר אדם ביום וכו'".

וכתבו הראשונים<sup>158</sup> דמסוגיה זו מוכח שמדובר באיסור גמור מדאורייתא ולא רק אסמכתא שהרי הגמרא אומרת שלר"א דמיבעי לי' להך דרשא אי אפשר למידרש מהך קרא למילי אחריתי. וקשה מדוע לא מהווה "לא תתור" מקור מספיק לדבר?

תשובה לכך ניתן ללמוד מדברי הסמ"ק<sup>159</sup> שכתב:

"שלא לתור אחר העין דכתיב<sup>160</sup> אחרי עיניכם. דרשו רבותינו<sup>161</sup> זהו זנות שלא יסתכל בנשים לשם זנות. אף על גב [ד]מפיק הסתכלו' נשים מקרא דונשמרת' מכל דבר רע. ההוא הסתכלות נשים שלא לשם זנות רק שנהנה בהסתכלה."

כיוון דומה אפשר למצוא בספר שהחינוך<sup>162</sup>:

"שלא נתור אחר מחשבת הלב וראית העינים, שנאמר [במדבר ט"ו, ל"ט], ולא תתורו ... אחרי עיניכם ... ענין לאו זה... שלא ירדוף האדם אחר מראה עיניו. ובכלל זה שלא לרדוף אחר תאוות העולם הזה כי אחרייתם רעה וכדי בזיון וקצף".

ולפי זה יש לומר שהסתכלות לבד בלי "רדיפה" היינו מחשבה למלא תאוותו, אינה בכלל פסוק זה, ולכן לא הביאו הרמח"ל. חשוב לציין שישנן דעות הרואות בפסוק זה מקור לאיסור תורה [או דרבנן] בכל הסתכלות [או לפחות במסתכל להינות] למשל הרמב"ם בהלכות תשובה<sup>163</sup>, שכתב:

"המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבותי אצלה, והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם"

<sup>157</sup> מ"ו ע"א.

<sup>158</sup> דוגמת תוס' ע"ז כ' ע"ב ד"ה שלא".

<sup>159</sup> מצוה ל'.

<sup>160</sup> במדבר ט"ו.

<sup>161</sup> סנהדרין צ"ב.

<sup>162</sup> מצוה שפ"ז.

<sup>163</sup> פ"ד ה"ד.

אך יעוין ספר המצוות<sup>164</sup>, פמ"ג<sup>165</sup>, והמ"ב שם סק"ז שכתב:

"לענין איסור הסתכלות לכו"ע המסתכל באשה אפילו באצבע קטנה כיון שמסתכל בה להנות עובר בלאו דלא תתורו אחרי עיניכם".

---

<sup>164</sup> לאוין מ"ז

<sup>165</sup> או"ח ע"ה א, משבצות זהב.



## י"ב. יחודו של איסור מאכלות אסורות

כתב המסילת ישרים<sup>166</sup> :

**"וכך אמרו בספרא: 'לא תטמאו בהם ונטמתם בהם'<sup>167</sup>, אם מטמאים אתם בהם, סופכם ליטמא בהם, והיינו כי המאכלות האסורות מכניסים טומאה בלבו ובנפשו של אדם עד שקדושתו של המקום ברוך הוא מסתלקת ומתרחקת ממנו. והוא מה שאמרו גם כן<sup>168</sup>: ונטמתם בהם, אל תקרי ונטמאתם, אלא ונטמתם, שהעבירה מטממת לבו של אדם, כי מסלקת ממנו הדעה האמתית ורוח השכל שהקב"ה נותן לחסידים, כמו שאמר הכתוב<sup>169</sup>: 'כי ה' יתן חכמה', והנה הוא נשאר בהמי וחמרי משוקע בגסות העולם הזה. והמאכלות האסורות יתרות בזה על כל האיסורין, כיון שהם נכנסים בגופו של האדם ממש ונעשים בשר מבשרו".**

עיון בדברי הגמרא מעלה את השאלה, מהו גורם הטמטום, העברה או המאכל?

רבי יאשיה פינטו [הרי"ף] הבין בדברי חז"ל שהעברה היא שמטממת ולא המאכל האסור לכשעצמו, ולכן הקשה בפירושו לעין יעקב:

**"דהא קרא לא איירי בעבירות...אלא בשרצים [ומנין אם כן שכן הוא בכל העברות]... ושמא הכי דריש שהמשקץ נפשו בשרצים הרי זו עבירה בידו, והם מצווים באל תטמאו בהם, וחזר לומר ונטמתם בהם לומר שהטמטום אינו מחמת השרצים בעצמם..אלא מסיבת שעבר על מצוותו יתברך... שאם הוא מצד טומאת השרצים היה לו לומר אל תטמאו ונטמתם,ומדקאמר בהם... על העבירות".**

לדבריו, המילה בהם היא מיותרת והיא שלימדה את חז"ל שהלימוד נוגע לכל העברות. כך הבין גם מרן הרב קוק<sup>170</sup>:

**"... מצד שהיא עברה אם כן אין חילוק בין אכילת איסור או דברים בטלים וביטול תורה, מלבד שהיא עברה היא מטממת את הלב".**

כך משמע גם מדברי הרמח"ל הכותב שכל עברה מטממת אלא שבמאכלות אסורות יש ענין מיוחד. אבל ברור לכאורה שגם בהם זה קשור לעברה, שכן לא מסתבר שעברה ומאכלות אסורות יהיו שני ענינים שאינם קשורים ונצמדו יחד. והנה נחלקו בשאלה האם האוכל בהיתר-מטמטם.

<sup>166</sup> פרק י"א.

<sup>167</sup> ויקרא י"א.

<sup>168</sup> יומא ל"ט.

<sup>169</sup> משלי ב'.

<sup>170</sup> "מוסר אביך" א', ד'.

יש להוסיף לבירור, נקודה נוספת. המהר"ל<sup>171</sup> הדגיש שגם במאכלות אסורות, הבעיה היא מצד היותם נגד ציווי ה' ולא בגלל דבר עצמי שיש בהם ואלו דבריו:

"ובפרק אמר להם הממונה (יומא לט א), "ונטמתם במ" (ויקרא יא, מג), תנא רבי שמעאל, עבירה מטמטם לבו של אדם, שנאמר (שם) "אל תטמאו בהם ונטמתם במ", אל תקרא 'ונטמתם', אלא 'ונטמטם בהם'. הרי כי לא אמרו רק עבירה מטמטם לבו של אדם. ואמר כי הטמטום הזה מצד עבירה, כי מפני שעבר המצוה, אשר ראוי לאדם מצד אשר נפשו נפש אלהית כמו שאמרנו, ולכך העבירה מטמטם לבו של אדם, אבל אין זה מצד הטבע של השרצים. ואם כי האמת הוא שכל הדברים האסורים מולידים מזג רע, אין זה טעם האסור. רק כי מה שאסרה התורה אותם, בזה נראה כי הם דברים יש בהם שנוי, ויוצאים מכלל שאר המאכלים שהם טהורים. ובשביל השנוי שבהם ימשך אחריהם טבע זר משונה גם כן, וכמו שכתבנו זה גם כן למעלה. אבל אין זה טעם באיסור והיתר, שאם כן היתה התורה ספר רפואות או ספר הטבע...ואם היה הדבר כמו שאמרו הם, הרי אמרו בפרקא קמא דחולין (יז א), "ובתים מלאים כל טוב" (דברים ו, יא), אמר רבי ירמיה אמר רב, כתלי דחזירי התיר לבם. ואם שורש האסור בשביל מזג רע, האסור להיכן הלך".

לפי זה, גם אם יש יחוד בפגיעתן של מאכלות אסורות, אין זה אלא כחלק מהיותם סותרים את ציווי ה', אמנם חשוב לציין לדברי המשך חכמה<sup>172</sup> [וכמותו דעת הנצי"ב בהעמק דבר]:

"ובתים מלאים כל טוב. אפילו קדלי דחזירי הותר בשבע שכבשו וכו'. לכן מסיק (פסוק יב) "השמר לך", כי טבע הדברים האסורים שמטמטם את הלב, וכמו שכתוב (ויקרא יא, מג) "ונטמתם במ", ואפילו אם אוכלן בהיתר. ולכן יחלל שבת לחולה ולא יאכילנו נבילה".

הרב אשר וייס דן בענין וכותב<sup>173</sup>:

" [ונראה שנחלקו בשאלה זו הרמב"ן ומהר"ל, דכתב הרמב"ן (שמות כ"ב ל') לפרש סמיכות הכתוב "אנשי קודש תהיון לך" ללאו דטריפה, דמכיון שאנו מיועדים להיות להקב"ה לאנשי קודש ולעם סגולה "נצטוינו לפרוש מן המאכלים המתועבים ואין האיסורים כלל במאכלים רק טהרה בנפש שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגסות בנפש".

ומבואר מדבריו דמשום שמאכ"א מולידים גסות בנפש הרחיקנו הקב"ה מאכילתם, (אמנם האברבנאל והכלי יקר כתבו דאין הכונה לחולשת הגוף והחולי דהרי חזינן שאומות העולם אוכלים שקצים ורמשים וגבורי כח הם אלא ע"כ הכונה לעובי וגסות בנפש האדם ושפע קדושתה וכ"כ האור החיים, וע"ע ברש"ל ביש"ש פי"ד מיבמות סי' ז' דמאכ"א מטמטמים את הלב ואת השכל, ופלא שהביא כן בשם המקובלים ולא הביא את דברי הגמ' ביומא הנ"ל, ואפשר שהחידוש שבדבריו דמאכ"א מטמטמים גם את השכל ובגמ' הזכירו רק את הלב). אמנם המהר"ל בתפארת ישראל פ"ח

<sup>171</sup> תפארת ישראל פרק ח'.

<sup>172</sup> דברים ו', י"א.

<sup>173</sup> במנחת אשר ויקרא.

כתב שטועה מי שחושב דהתורה אסרה מאכ"א משום שהם פוגעים במזג האדם דאין התורה ספר רפואות ולא נאסרו מאכ"א משום שהם מטמטמים את הלב אלא אדרבא רק משום שנאסרו פוגמים הם בנפש וחז"ל דקדקו בלשונים ביומא כשאמרו עבירה מטמטמת לבו של אדם.

ונפ"מ בין שני דרכים אלה אם מאכ"א מטמטמים לבו של אדם גם כשאוכלים שלא בדרך איסור כגון בשוגג או באונס או במקום פיקו"נ וכדו'... ובאמת יש מקורות רבים בדברי חז"ל דגם כשאין עבירה כלל מ"מ יש פגם גדול במאכ"א דהלא אמרו ביומא פ"ב ע"ב דשני מעוברים היו שהתאוו לאכול ביוה"כ ולחשו באוזניהם שיוה"כ הוא, זו שלא אכלה יצא ממנה ר' יוחנן וזו שאכלה יצא ממנה שבתי אוצר פירות הרי דאף כשמאכילין לכתחלה לעוברת שהריחה מ"מ יש בזה פגם, ובחגיגה ט"ו ע"א הביאו תוס' מהירושלמי דאמו של אחר הריחה ריח עבו"ז ונתנו לה לאכול וארס זה פעפע בה כארס של עכנאי וממנה יצא אחר לתרבות רעה. ועיין יו"ד סי' פ"א סעיף ז' כתב הרמ"א דמינקת לא תאכל מאכ"א כדי שלא לגרום לתינוק טמטום הלב והקשו הט"ז והש"ך דלכאורה תמוה תיפוק ליה משום איסור דידה, וכתבו

### זהירות במאכלות אסורות

כותב הרמח"ל :

"והנה מי שיש לו מוח בקדקדו, יחשוב איסורי המאכל כמאכלים הארסיים או כמאכל שנתערב בו איזה דבר ארסי. כי הנה אם דבר זה יארע, היקל אדם על - עצמו לאכול ממנו אם ישאר לו בו איזה בית מיחוש, ואפילו חששא קטנה? ודאי שלא יקל. ואם יקל, לא יהיה נחשב אלא לשוטה גמור - אף איסור המאכל כבר בארנו, שהוא ארס ממש ללב ולנפש. אם - כן מי איפוא יהיה המיקל במקום חששא של איסור אם בעל שכל הוא. ועל דבר זה נאמר<sup>174</sup>: 'ושמת סכין בלועיך אם בעל נפש אתה'."

ידוע שחמירא סכנתא מאיסורא. וממילא, ודאי שיש כללים שניתן לסמוך עליהם באיסורים אף אם לגבי סכנה נחשוש מהם. ודאי שלגבי איסורים נלך אחר רוב חזקה, ספיקא דרבנן לקולא, וכיוצא בכללים שלא נחשוב כן לגבי דברים שנתערב בהם דבר ארסי.

אך נראה שכוונת רמח"ל שבאותם מקרים שלפי ההלכה אין לאכול, אז יש להתיחס כמו שמתחשבים לסכנה במצב שחוששים לה. כלומר, אם נניח שלסכנה חוששים אף בחמשה אחוז, יש לחוש לספק איסור תורה ברצינות כמו שחוששים לחמשה אחוז בסכנה ועדין צ"ב, וב"מאור המסילה" כתב:

"הכוונה שתערובות איסור כתערובות דבר ארסי שבוודאי השכל מחייב להשמר מאוד, ומה דמצינו דין ביטול ברוב או בשישים... א"כ הקולא הוא חידוש מגזרת הכתוב, וכל

<sup>174</sup> משלי כ"ג.

שלא מבורר שנתקיימו התנאים הנדרשים... א"כ ראוי להתייחס לכל תערובת איסור כתערובת רעל מסוכן".

הרב חיים קניבסקי כתב לי על שאלתי-במס"י כתוב שבכשרות כל חשש קטן יש לחוש כמו בסכנה והרי הולכים אחר הרוב בהלכה ולא בסכנה?: "יש הרבה רובות שאין מתירין". ונראה שכוונתו כאמור לעיל.

והנה בשו"ת תשובות והנהגות<sup>175</sup> הביא דברים אלו בתוך דבריו על חומרות :

"רב אחד כאן דרש בפומבי בגנות המחמירים חומרות, ולדבריו ראוי הדבר רק לגדולים וקדושים ולא לכל ישראל, כדמצינו בנזיר שפורש ממה שמותר נקרא חוטא אף שפורש רק מיין, והביא דברי הרמב"ם בפ"ג דדיעות שלא ימנע אדם עצמו אלא ממה שאסרה תורה, דדייק מה שאסרה תורה ואל תהי צדיק הרבה, ולדבריו כל זה אינו אלא יוהרא, וכדי להחמיר צריך דוקא שיהיה לשמה לקדושה, והיות שרמז בדבריו לקהלה קדושה שלנו על סדרי כשרותיה המופלגים, מצאתי לנכון להשיב על דבריו ולרשום תוכן הדברים שדרשתי. דברי המשיג הם הבל ממש, ומי שמעיין בש"ע ימצא שרוב ההלכות הם מחומרות האחרונים בלי יסוד בש"ס, רק בזכות חומרות אלו נשארנו עם התורה שלנו, והרמב"ן ר"פ קדושים מביא שאדם יכול להיות נבל ברשות התורה, כמו להשתכר שאין בזה איסור, אבל התורה ציוותה "קדושים תהיו", ולמדו שמצוה זאת להתקדש, כוללת להוסיף על התורה גדרים וסייגים, וע"כ הוסיפו רבותינו האחרונים חומרות הרבה.

וכבר כתב ב"חובת הלבבות" שראוי למנוע ממאה שערי היתר ולא ליכנס לשער א' של איסור ושיבח מנהגם, והמסילת ישרים בפרק י"א אחר שביאר מה שגורם מאכל איסור שמטמטם ומסיר הרוח והשכל ונעשה כבהמה, כתב וז"ל והנה מי שיש לו מח בקדקדו יחשוב איסורי המאכל כמאכלים הארסיים או כמאכל שנתערב בו איזה דבר ארסי, כי הנה אם דבר זה יארע היקל אדם עצמו לאכול ממנו אם ישאר לו בו איזה בית מחוש ואפילו חששא קטנה ודאי שלא יקל ואם יקל לא יהיה נחשב אלא לשוטה גמור אף איסור המאכל כבר ביארנו שהוא ארס ממש ללב ולנפש וכו' ע"ש. ויפה הגדיר גדול אחד זצ"ל "אם אבותינו היו שומרים רק הש"ע היינו היום ערומים גם ממצוות הרבה, אבל ב"ה הוסיפו הרבה ואנחנו נשארנו עם הש"ע".

ויש להעיר שלמד מכאן על חומרות, וברור לכאורה שרמח"ל העוסק כאן בנקיות מדבר על דברים שאיסורם מעיקר הדין, ועליהם יש להקפיד כמו דבר שיש בו ארס, אך כיצד ניתן ללמוד מכאן על חומרות?

<sup>175</sup> כרך ב', סימן שע"ח.

## י"ג. אונאת דברים

"הונאת הדברים בכללה, הוא לדבר בפני חבריו לבד, שיבוש ממנו, כל - שכן האמירה בפני רבים דבר שיבוש בו, או לעשות לו מעשה שיגרום לו שיבוש.. וכבר אמרו ז"ל (שם): גדול אונאת דברים מאונאת ממון וכו'. וכל - שכן אם הוא ברבים, שבהדיא שנינו<sup>176</sup>: 'המלבין פני חבריו ברבים, אין לו חלק לעולם הבא'. הבאת המלבין פני חברו כדוגמא להונאת דברים יכולה להתפרש לאור ההבנה שמלבין פני חברו עובר גם על לאו של אונאה וכדלקמן.

אולם לדעת הרב סרנא יש לכך משמעות מדויקת יותר:

'נראה מדעת רבנו כי הלבנת פנים הוא בכלל הלאו של לא תונו, אבל הרמב"ם בהלכות דעות מנה הלבנת פנים ללאו מיוחד מ"לא תשא עליו חטא" [פ"ו ה"ח המוכיח את חבריו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו שואמר ולא תשא עליו חטא, כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא, מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים, אף על פי שהמכלים את חבריו אינו לוקה עליו עון גדול הוא, כך אמרו חכמים המלבין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חבריו ברבים בין קטן בין גדול, ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו, ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו], והונאת דברים מנה ללאו מיוחד בפ"ד מהלכות מכירה, ומשמע שס"ל דאסור הונאת דברים אין עקרו משום הכלמה, אלא משום צער."

אך יש להעיר, שבהמשך מביא הרמח"ל דרשה זו:

"ואפילו לדבר מצוה אמר הכתוב<sup>177</sup>: 'הוכח תוכיח את עמיתך', ואמרו ז"ל<sup>178</sup>: 'יכול אפילו פניו משתנות? תלמוד לומר, ולא תשא עליו חטא'."

הסביר הרב שלנגר:

"אמנם רבינו מזכיר להלן בסמוך את דרשת חז"ל זו, שממנה למדו מוני המצוות לאו זה, אך נראה שסובר, שאין זה לאו מיוחד למלבין פנים אלא דין מדיני התוכחה."

על ההבדל בין שני הלאוים שהזכיר הרב סרנא, עמד הח"ח במנין הלאוין שבתחילת הספר וכתב<sup>179</sup>: "דע דלאו דלא תונו וכו' עיקרו קאי אפילו אם המצטער אינו מתבייש על ידי זה רק צער בעלמא כמו שמצוייר שם בגמרא.. והלאו דלא תשא עיקר הלאו נאמר רק על שלא לבייש, ובוודאי המבייש עובר ג"כ על ולא תונו שהמתבייש מצטער ג"כ. והא דכתבה

<sup>176</sup> אבות פ"ג, מ"א.

<sup>177</sup> ויקרא י"ט.

<sup>178</sup> ערכין ט"ז

<sup>179</sup> באמ"ח י"ד.

התורה להלאו דלא תשא עליו חטא, כדי למסמכיה לדין הוכחה, להורותינו דאפילו במקום תוכחה אסור לבייש".

מסוף דבריו רואים שהוקשה לו, אם כל מבייש עובר בלא תונו, לשם מה צריך לאו נוסף? והוצרך לתרץ מה שתירץ.

הרחיב מעט נקודה זו הרב פערלא בביאורו לרס"ג<sup>180</sup>:

"ומה שהקשינו לפי זה דא"כ למה לי קרא דלא תשא עליו חטא. תיפוק ליה מאזהרת לאו דאונאת דברים. אפשר לומר דודאי איצטריך הך קרא דלא תשא עליו חטא להזהיר אפילו במקום תוכחה.. דסד"א כיון דרשע הוא שעבר אדאורייתא רשאי להוכיחו אפילו ע"י הלבנת פנים. ובפרט לפי מה דאמרינן (בפרק הזהב שם) לענין לאו דאונאת דברים מאי דכתיב נא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תונוהו.. מלבד מה שי"ל דמשום מצות תוכחה הוה סד"א דשרי".

ואח"כ הוסיף:

"וגם איפכא לא תקשה למה לי קרא דלא תונו איש את עמיתו. דהא איצטריך לאזהרה שלא יצערנו בדברים אפילו שלא בהלבנת פנים כמשכ"ל. וגם שלא בדברים אלא שמראה לו פנים רעות וכיו"ב ס"ל להרבה ראשונים דהו"ל בכלל אזהרה זו. והיינו כרבי יהודה דס"ל התם הכי. וס"ל דגם ת"ק לא פליג עליה בהכי כמבואר בטור (ח"מ סי' רכ"ח) ובשאר ראשונים".

אמנם מלשון הרמב"ם שכתב :

"מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכל שכן ברבים... לפיכך צריך אדם להזהר שלא לבייש חבירו ברבים בין קטן בין גדול"

נראה שיש כאן יותר מאשר חידוש למקרה של תוכחה. ואולי יסביר הח"ח שאמנם הפסוק נכתב למטרה המיוחדת שהזכיר, אך כיון שנכתב מהווה הוא ענין בפני עצמו.

מדוע לא הסבירו הח"ח והרב פערלא שהלאו השני בא להוסיף שאם באותו דיבור יש גם צער וגם בושה, יש כאן שני דברים בעייתיים. על הצער עוברים בלאו אחד ועל היבט הבושה בפני עצמו, אף שבא כרוך עם צער – עוברים בלאו שני? כנראה שהדבר לא מסתבר.

הסבר הדבר בלשונו של שו"ת חקרי לב<sup>181</sup>:

"דהיכי מנו להו בשניים הרי הכריח הר"מ בספר המצוות בשורש ט' דאין למנות הציווים כי אם הפעולה".

עוד יש להעיר בדברי הח"ח. בהגדירו את הלאו של אונאת דברים<sup>182</sup> כתב:

<sup>180</sup> עשה כ"ח.

<sup>181</sup> ח"ג סימן פ.

<sup>182</sup> לאוין י"ג.

"כל איש... אשר נאמר לו דברים שיכעיסוהו ויבהילוהו ולא יוכל להעזר מהם... עובר על לאו דלא תונר".

ובבאמ"ח שם כתב שהלשון יכעיסוהו וכו' לקוחה מסה"מ לרמב"ם ל"ת רנ"א שם נאמר:  
 "שהזהירנו מהונות קצתנו את קצתנו בדברים. והוא שנאמר לו מאמרים יכאיבוהו ויכעיסוהו ולא יוכל לעמוד מפני שיתבייש מהם".

והזכיר גם את דברי החינוך במצוה של"ח:  
 "שלא להונות אחד מישראל בדברים, כלומר שלא נאמר לישראל דברים שיכאיבוהו ויצערוהו ואין בו כח להעזר מהם".

משמע שיש הבדל בנקודה זו בין החינוך והרמב"ם, אם כך נמצא שהח"ח בוחר בדעת החינוך ולא ברמב"ם ולפיו כתב מה שהוזכר לעיל בהבדל בין הלאוין.

נקודה זו מתחדדת כאשר מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות מכירה פ"ד ה"ד שכתב:  
 "היו חמרין מבקשין תבואה לא יאמר להם לכו אצל פלוני והוא יודע שלא מכר תבואה מעולם, נשאלה שאלה על דבר חכמה לא יאמר למי שאינו יודע אותה חכמה מה תשיב בדבר זה או מה דעתך בדבר זה, וכן כל כיוצא בדברים הללו".

ובאר הכס"מ:

"היו חמרים מבקשים תבואה וכו'. אפשר לפרש שנתכוון לבייש לבעל הבית ששלחם אצלו לומר שהוא מוכר תבואה והוא לא מכר מעולם וכ"נ מדברי רש"י בהזהב אי נמי שנתכוון לבייש לחמרים שישאלו תבואה מאותו בעל הבית והלה אומר להם וכי מוכר תבואה אני שבאתם אלי לשאול ונמצאו מתביישים".

משמע שגם הכס"מ לא רואה בענין הבושה, דבר השייך רק ללאו של לא תשא עליו חטא ומתאים הדבר לדעת הרמב"ם כנ"ל. אם כך, צריך להבין לפי הרמב"ם מה הבדל בין שני הלאוים?

בעיון בלשונו בסה"מ ישנו הבדל מסויים במצות לא תעשה רנא כתב הרמב"ם:  
 "שהזהירנו מהונות קצתנו את קצתנו בדברים. והוא שנאמר לו מאמרים יכאיבוהו ויכעיסוהו ולא יוכל לעמוד מפני שיתבייש מהם".

ובמצות לא תעשה שג כתב:

"שהזהירנו שלא לבייש קצתנו לקצתנו"... אבל, כאמור, בהלכות קשה למצוא את ההבדל וצ"ב.

לפי זה, אפשר שהרמח"ל לא מצא לנכון הבדיל בין הלאוים בהבדל דק ולכן פרש שלא תשא עליו חטא אינו לאו בפני עצמו בעיני אונאה או שסבר כן מסיבה אחרת. אך אם אכן נכונים הדברים האמורים כאן, נמצא לכאורה שחולק על האמור בראשונים.

תשובה לדבר נמצא בדברי הרב פערלא המראה סיעת ראשונים הסוברים כך וז"ל:

"... תרגום אונקלוס שתרגם אוכחא תוכח ית חברך ולא תקבל על דילי' חובא. ר"ל שאם לא הוכיחו מקבל עונש על חטא של חבריו כאילו הוא חטא. וכן ראיתי להרמב"ן ז"ל (בפיעה"ת שם) שכתב וז"ל ואמר הוכח תוכיח את עמיתך ללמדו תוכחות מוסר ולא תשא עליו חטא שיהא עליך אשם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו. ולזה נוטה לשון אונקלוס שאמר ולא תקבל על דילי' חובא. שלא תקבל אתה עונש בחטא שלו עכ"ל עיין שם. וכן פי' הראב"ע ז"ל שם עיין שם. ונמצא דלפי זה יש לנו במצות תוכחה ל"ת ועשה. דהיינו מלבד העשה דהוכח תוכיח יש בה ג"כ ל"ת דלא תשא עליו חטא...הרי במבייש חבריו מלבד לאו זה דלא תשא עליו חטא יש בו ג"כ לאו דאונאת דברים. וכדתנן (בפרק הזהב נ"ח ע"ב) כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים וכו'. אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים וכו'.

ובגמרא אמרין עלה ת"ר לא תונו איש את עמיתו באונאת דברים הכתוב מדבר.. תני תנא קמי דרבנ"י כל המלבין פני חבריו ברבים כאילו שופך דמים וכו'. עיין שם בכולה סוגיא דמתבאר דמלבין פני חבריו הוא בכלל אונאת דברים. ועובר בלאו דלאו תונו איש את עמיתו... ואם כן כי איצטריך לאו דלא תשא עליו חטא שלא לבייש חבריו ולהלבין פניו ע"כ היינו משום דעיקר קרא באמת לא אתי אלא ללאו שלא למנוע את עצמו מן התוכחה. ולעבור עלה בל"ת ועשה.

וכדעת המתרגם. אלא דמשמע ליה נמי מהאי קרא אזהרה למלבין פני חבריו... ובאמת שכן נראה בהדיא מלשון הר"א הזקן ז"ל באזהרותיו. שכתב במנין הלאוין וז"ל מלשא חטא לרע להוכיח כי עבר עכ"ל עיין שם. וכוונתו לומר לא תשא חטא על רעך להניחו בחטאו. אלא עליך להוכיחו אם עבר על אחת ממצות שבתורה. וזהו כדעת המתרגם.

וכן נראה דעת הר"י אלברגלוני ז"ל באזהרותיו. שבלאו דאונאת דברים כתב וז"ל רעך אם הונאה אנאך ובהונאת דברים אם רדפך. רשם והלבין פניך ברבים ובחרפות אם חרפך. ראית ענשו לשמים לאודם פנים כולו לבן הפך. דם יחשב לאיש ההוא דם שפך. עכ"ל עיין שם.

מבואר בהדיא דס"ל דעיקר אזהרה למלבין פני חבריו ברבים לא נפק"ל אלא מההוא קרא דלא תונו וגו' שהוא אזהרה לאונאת דברים. ואח"כ לקמן מנה שם לאו דלא תשא עליו חטא. וכתב בקצרה מנשיאות חטא הו' זהירים עיין שם. וכיון שכבר הביא איסור מלבין פני חבריו בכלל לאו דלא תונו איש את עמיתו. נראה דכאן כוונתו לאזהרה דתוכחה. דהיינו שלא למנוע מלהוכיח את חבריו כשראו לכך. וכדעת המתרגם".

אפשר שיש סמך לשיטתו מדברי התוספות בסוטה.

בשו"ת בנין ציון<sup>183</sup> כתב:

"בתוספ' סוטה (דף י') שכתבו אהא דואל ילבין פני חבריו ברבים ונראה האי דלא חשיב לי' בהדי ג' עבירות שאין עומדים בפני פ"נ ע"א וג"ע וש"ך משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה ולא נקט אלא עבירות המפורשות עכ"ל והנה מה שכתבו התוספ' דהלבנת פנים אינה מפורשת בתורה קצת קשה שהרי הוא בכלל הלאו דלא תשא עליו

<sup>183</sup> סימן קעב.



חטא כמש"כ הרמב"ם ה' דעות (פ"ו) וכ"כ הסמ"ג והחנך וצ"ל דכוונתם דהלשון דלא תשא אינו מורה כ"כ מפורש אהלבת פנים כמו ג' עבירות".

ושמא סבור אף התוספות כדעות שהובאו כאן רמח"ל שאין זה לאו בפני עצמו אלא דין במצות תוכחה.

לפי האמור כאן בדברי הח"ח, לעומת ההסבר במס"י נראה שלכו"ע לא תשא נאמר בגלל תוכחה. למס"י – זה דין מדיני התוכחה, שמשמעותו האפשרית היא שתוכחה מעליבה – היא תוכחה שחסר בשלמותה, ולחולקים – התוכחה היא רק מקרה שהיה מקום לטעות בו ולחשוב שמתיר העלבה – וקמ"ל שלא.

בשיחות הרצי"ה<sup>184</sup> הובאה הערה מכת"י בזה"ל:

"עייין מסילת ישרים פרק יא אמתת ההגדרה, המשולשת שם, של הונאת דברים שהיא בדברים שמתבייש בהם, וככל אותם דוגמאותיהם שבמשנה ובגמרא דפרק הזהב, ולא שמצטער.

והבושה והכלימה יותר חמורה מן הצער, שהיא תופסת כל האדם בפנימיותו ובחיצוניות, כהא דאזיל סומקא ואתי חיורא שם, וכן דמו שותת לארץ, ולמעליותא בנדריים כ' יראתו על פניכם זו הבושה".

מדבריו למדנו שלדעת רמח"ל אין המצער עובר על לאו, ורק מי שבייש – עובר. לפי זה מובן מדוע הלבנת פנים אינה קובעת מקום לעצמה שכן הגדרתה דומה לא ונאת דברים והפסוק נצרך לחדש דבר בענין תוכחה כנ"ל.

<sup>184</sup> דברים עמוד 167.

## י"ד. אונאת דברים במעשה בלי דיבור

בפרק י"א כתב הרמח"ל:

"הונאת הדברים, בכללה הוא לדבר בפני חברו לבד שיבוש ממנו, כל שכן האמירה בפני רבים (בדפוס ראשון במקום: "בפני רבים" – "בפרוש". [עיין בהקדמת הרב אביבי ל"מסילת ישרים" מהדורת מכון אופק תשנ"ד עמוד ל"ח] דבר שיבוש בו, או לעשות לו מעשה שיגרום לו שיבוש והוא מה שאמרו בפרק הזהב (ב"מ נ"ח), אם היה בעל תשובה לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים וכו'. אם היו חלאים באים עליו, לא יאמר לו כדרך שאמרו חבריו לאיוב... אם היו חמרים מבקשים הינו תבואה, לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה, ויודע בו שלא מכר תבואה מימיו".

ויש לברר מה שכתב "לעשות מעשה שיגרום לו שיבוש", מניין שגם זה בכלל אונאת דברים, ואם אכן זה כלול, מדוע נקרא האיסור "אונאת דברים"?

וראיתי בפרוש "מאור המסילה" (הרב ארלנגר בעל "ברכת אברהם") שכתב כך:

"הנה הגמרא ב"ב כ"ב קבעה: 'זאת אומרת גרמא בנזיקין אסור', היינו שבנזק חברו לא רק עיקר המעשה אסור, שעליו יש חיוב תשלומין, אלא גם גרמא אסור מן התורה. והטעם, שהאיסור מחמת התוצאה, ולא מחמת המעשה. לכן, באונאת דברים, שאין הדיבור מצד עצמו האיסור, אלא הצער הנגרם לחברו, לכן גם אם רק גורם לזה, אבל בלעדיו לא היה לו צער זה, הרי זה אסור, שהוא ביישור".

אך אפשר שכוונת הרמח"ל היא הם נקיטת עמדה במחלוקת ראשונים.

בשו"ת חקרי לב<sup>185</sup> דן בשליח ציבור שעשה "מי שברך לכל אחד מהמתפללים, ודילג בכוונה על אחד מהם", וכתב על זה:

"ואכן מצד אחר יש לדון, דאיכא בנדון דידן ביטול מצוה, שהרי כתוב 'לא תונו איש את עמיתו', ותניא בתורת כהנים ואיתא בב"מ נ"ח ע"ב דבאונאת דברים הכתוב מדבר... ועיקר הלאו הוא שלא לצער את חברו בדברים רעים או לחרפו, ואם כן בנדון דידן, כשאינו מזכירו ב"מי שברך", הרי מחשיבו לבזוי, וכאילו הוא מופרש מעדת ישראל, וקאי ב'לא תונו'. וכי תימא, אנו אין לנו אלא אונאת דברים, כלומר שעל ידי דבורו מצער, אבל בנד"ד מצערו בלי דיבור, שבשתיקתו הוא מצער, ומנ"ל דקאי בלאו זה.

הוא ליתא, שהרי אמרו בב"מ שם: 'ר' יהודה אומר, אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים', ודבר זה מצוי להיות בלא דברים. ואין לומר דאין הכי נמי, דכי עבר היינו כשדבר על המקח לקנותו, דהא ליתא, שהרי אין לנו גילוי בכתוב שתהיה ההונאה בדברים... ואי משום דאמרו 'באונאת דברים הכתוב מדבר', הא לא מכרעה, די ש לומר

<sup>185</sup> יו"ד ח"ג סימן פ'.

דנקיט הכי משום שעל פי רוב אינו בנמצא שיצער חברו כי אם בדברים, ודברו חכמים בהווה. וכן ראיתי בבירור בספר היראים סימן נ"א שכתב: 'וכשם שיש אונאה בדברים, כך יש אונאה בענין רע, שמראה לחברו פנים רעות, שמסור ללב, וכדאמר רבי יהודה, דאף לא יתלה עיניו על המקח'.

הארכנו בהבאת דבריו, כדי להראות שהוא התחבט בשאלה, האמנם יש אונאת דברים אף בלי דיבור, והסיק שכן, כדעת ה"מסילת ישרים", וביסס את דבריו על ה"יראים".

אמנם אין הדברים פשוטים (המקורות דלהלן ע"פ ספר "ברית יעקב" להרב יעקב חיים סופר, סימן ט"ז, ו"מצות העצה" להרב יוסף דוד עפשטיין, עמ' ש"א – ש"ד), בתוספתא דב"מ (פ"ג ה"ד) מובאים דברי ר' יהודה, ושם איתא: "לא יתלה עיניו ויאמר לו בכמה חפץ זה, והוא אינו רוצה ליקח", וכן הגירסא במדרש "לקח טוב" לרבנו טוביה ב"ר אליעזר, ובמדרש הגדול (ויקרא שם), ובפרוש הראב"ד לספרא שם [ולגבי גרסת הספרא יש לברר, דב"מצות העצה" הביאה באופן המתאים ל"יראים", וב"ברית יעקב" הביאה אחרת, והוכיח שזו הגרסא הנכונה].

וכן הסמ"ג, על אף שבדרך כלל נמשך אחרי ה"יראים", וכמעט כל ספר ה"יראים" משוקע בסמ"ג (כמו שהוכיח הרב סופר בספרו לעיל), העתיק את דברי ה"יראים" כאן, והשמיט פרט זה של מראה פנים רעות. וכן ברמב"ם בהלכות מכירה פ"ד משמע שלא ס"ל כ"יראים", אלא דדוקא באמירה עובר.

ואף בדעת ה"יראים" עצמו יש להסתפק, האם כוונתו גם למקרה המובא ב"חקרי לב", שהרי להראות פנים רעות הוא מעשה חיובי, ושתיקה ב"מי שברך" הוא חוסר מעשה. אך לרמח"ל, שכתב "מעשה", ודאי אפשר לסייע מה"יראים".

בדעת "ספר החינוך"<sup>186</sup> יש להסתפק, שכן הוא כתב:

"שלא להונות אחד מישראל בדברים, כלומר שלא נאמר לישראל דברים שיכאיבוהו ויצערוהו, ואין בו כח להעזר מהם. מדיני המצוה... הזהירונו רז"ל... שלא להכאיב הבריות בשום דבר, ולא לביישם, והפליאו בדבר, עד שאמרו שלא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים, וראוי להזהר שאפי' ברמז דבריו לא יהא נשמע חרוף לבני אדם".

ה"חקרי לב" הבין שבעל "ספר החינוך" סובר כ"יראים", אך מדקדוק לשונו עולה שייתכן שהוא סובר דדוקא "ברמז דבריו" עוברים על איסור, ולא במעשה. אך מאידך, כתב בעל ספר החינוך "שלא להכאיב הבריות בשום דבר ואל לביישם", וצ"ע. ולמעשה מצינו ב"חסדי דוד" על התוספתא, שכתב במפורש דתליית עין במקח בלא אמירה מותרת, דלא כ"חקרי לב", הרמח"ל, וספר "תוכחת חיים" לר' חיים פלאג' (פרשת מקץ), שנקט כמותם.

[ויש לדון עוד בשאלה, האם רבנן חולקים על ר' יהודה בדין זה של אונאה דרך שתיקה [אף אם נסבור שר' יהודה עצמו אמנם סובר כך], ואם כן מדוע לא נפסוק בזה כמותם. בביאור הרב פערלא לרס"ג (עשה כ"ח), הסביר מדוע צריך לאו ואונאת דברים ולא מספיק הלאו של לא תשא עליו חטא [לאור הדעה הרווחת שהם שני לאוים על ענין דומה כנ"ל] "...וגם שלא בדברים אלא

<sup>186</sup> מצוה של"ח.

שמראה לו פנים רעות וכי' ב"ס"ל להרבה ראשונים דהו"ל בכלל אזהרה זו. והיינו כרבי יהודה דס"ל התם הכי. וס"ל דגם ת"ק לא פליג עליה בהכי כמבואר בטור (חו"מ סי' רכ"ח) ובשאר ראשונים יעויין שם וב"ברית יעקב" עמ' קנ"ט.

בתחלת דברינו הערנו, שבמהדורת מכון אופק, גורסים בדברי הרמח"ל: "האמירה בפרוש", ולא: "בפני רבים", ולפי"ז מפרט הרמח"ל שלושה חלקים באיסור: א. לדבר דבר שיגרום להתביש. ב. לומר במפורש דבר מעליב. ג. לעשות מעשה. ויש לדון היכן נכנס המקרה של ה"חקרי לב", שכן על אף שבפשטות הוא כלול בחלק השלישי, יש לדון אולי לשייכו לחלק הראשון, וצ"ב.

## ט"ו. חובות ואיסורים בעניין נתינת עצה

כותב הרמח"ל:

"בענין נתינת העצה, שנינו בתורת כהנים<sup>187</sup>: 'ולפני עור לא תתן מכשול, לפני סומא בדבר. אמר לך, בת פלוני מהי לכהונה? אל תאמר לו, כשרה, והיא אינה אלא פסולה. היה נוטל בך עצה, אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו וכו', ואל תאמר לו מכור שדך וקח לך חמור, ואתה עוקף עליו ונוטלה ממנו. שמא תאמר, עצה יפה אני נותן לו, הרי הדבר מסור ללב, שנאמר, ויראת מאלקיך'. נמצאנו למדים, שבין הדבר שיכול להיות נוגע בו, בין בדבר שאינו נוגע בו כלל, חייב אדם להעמיד את הבא להתייעץ בו על האמת הזך והברור. ותראה שעמדה תורה על סוף דעתם של רמאים, דלאו בשופטני עסקינן, שייצעו עצה שרעתה מפורסמת ונגלית, אלא בחכמים להרע, אשר יתנו עצה לחבריהם שלפי הנגלה בה יש בה מן הריוח אל חבירו באמת, אך סוף הענין אינו לטובתו של חבירו כי אם לרעתו ולהנאתו של המייעץ. על כן אמרו, שמא עצה יפה וכו', והרי הדבר מסור ללב וכו'. וכמה נכשלים בני האדם באלה החטאים יום - יום בהיותם קרואים והולכים לתוקף חמדת הבצע. וכבר התבאר גדל עונשם בכתוב<sup>188</sup>: 'ארור משגה עור בדרך'."

בדברי הספרא ישנן דוגמאות נוספות:

"אל תאמר לו צא בהשכמה שיקפחוהו ליסטים, צא בצהרים בשביל שישתרב".

לפי הסברו של הרמח"ל צ"ל שכוונת הספרי למקרה בו אתה מודע לסיכון, חסרון שיש ביציאה בבקר או בצהרים ואתה מתעלם מכך ומשכנע את השואל שכדאי לו הדבר, אע"פ שלהעריך שחם בצהרים, יכול כל אדם וא"כ מדוע אין זה נחשב דבר גלוי שעליו אמר הרמח"ל "לאו בשופטני עסקינן"? אלא שאפשר להציג את הדברים בצורה כזו שמדגישה את היתרון ומעלימה את החסרון. אך עדין צריך להבין דברי הרמח"ל שמדובר בעצה שהיא "לרעתו, ולהנאתו של המייעץ", מה הנאה יש למייעץ בשני המקרים האחרים בספרא, מעבר למכור שדך וכו', וצ"ל שבמציאות החיים יכול להיות רווח נלווה לכל דבר ועל כך מדובר.

[ולגבי המקרה של בת פלוני מהי לכהונה יש לעיין האם זו דוגמא לעצה רעה או לעברה ואכמ"ל]

דוגמא<sup>189</sup> ממצאות חיינו לעצה רעה היא זו:

"מעשה במוכר שסיכם עם מתווך שידרוש מחיר מסויים עבור הנכס שלו, ולאחר קצת זמן אמר המתווך לבעל הנכס שאינו מוצא קונים במחיר שקבעו, ולכן סיכם עם המוכר להוריד את המחיר, ואכן הגיע קונה וקנה במחיר החדש. לאחר זמן נודע למוכר שבאמת

<sup>187</sup> ויקרא י"ט.

<sup>188</sup> דברים כ"ז.

<sup>189</sup> עלון המשפט 61 אדר א תשעד.

מצא המתווך קונה כבר במחיר הראשון, קודם שהחליטו להוריד את המחיר, אלא שהמתווך העדיף למכור לקונה אחר, במחיר זול יותר, בגלל שהשני היה מוכן לשלם לו דמי תיווך גבוהים יותר, ולכן שיכנע את המוכר להוריד את מחיר הנכס".

### עצה שתגרום נזק

בהמשך הדברים כותב הרמח"ל:

"נמצינו למדים, שבין בדבר שיכול להיות נוגע בו, בין בדבר שאינו נוגע בו כלל, חייב אדם להעמיד את הבא להתייעץ בו על האמת הזך והברור... אך זאת היא חובת האדם הישר, כאשר יבוא איש להתייעץ בו, ייעצוהו העצה שהיה הוא נוטל לעצמו ממש, מבלי שישקיף בה אלא לטובתו של המתייעץ... ואם יארע שיראה הוא הזק לעצמו בעצה ההיא, אם יכול להוכיח אותה על פניו של המתייעץ יוכיחהו, ואם לאו יסתלק מן הדבר ולא ייעצהו. אך עכ"פ אל ייעצוהו עצה שתכליתה דבר זולת טובתו של המתייעץ, אם לא שכוונת המתייעץ לרעה, שאז ודאי מצוה לרמותו, וכבר נאמר ו'עם עקש תתפתל', וחושי הארכי יוכיח".

ב"עיונים", של הרב סרנא, כתב על "יסתלק מן הדבר ואל ייעצהו", ועל המצב של מצוה לרמותו, שאלו הן "הוראות להלכה".

ובספר "מצות הבית", לרב יוסף דוד עפשטיין<sup>190</sup> כתב:

"אשר לחשש איזה קלקול והיזק מאיזה סוג שהוא, יש מי שכתב דאם המייעץ יראה היזק לעצמו יסתלק וכו'".

אך הוסיף:

"ואולם יש מי שכתב דאף אם בטובת חברו יוצא נזק לו, אל יחוש, כי בשכר זאת ה' ישלח לו טובה כפולה".

וציין ל"פלא יועץ", ערך עצה. אך שם ממשיך ה"פלא יועץ":

"ואם רוצה לחוש לעצמו, לא משום זה יתן עצה שאינה הוגנת אלא ימשוך עצמו מן העצה, ויאמר אין בי עצה, לך אצל אחר".

א"כ צ"ל שגם ה"פלא יועץ" מודה שמעיקר הדין אין האדם צריך לתת עצה כאשר היה מזיקה לו, אלא שהוא סובר שממדת חסידות יש לתת עצה אף באופן כזה.

והוסיף ב"מצות העצה":

"עכ"פ פשוט הוא, כשמחמת אפשרות קלקול ונזק לעצמו לא נותן עצה, ברור גם לפי רמח"ל וגם לפי ה'פלא יועץ' שאין היתר לתת עצה שאינה הוגנת, ואף ש"א שגם

<sup>190</sup> עמ' קכ"ז – ח'.

המסתלק ואינו נותן שום עצה עובר בלאו (כמבואר בספר שם לעיל), הרי שאני הכא דמשום חשש קלקולו הוא פטור מלתת עצה".

בהקשר לדבריו ש"א שאף הנמנע מלתת עצה עובר בלאו, נביא מדברי שו"ת חלקת יעקב<sup>191</sup>:

"ומבואר במל"מ פ"א מכלאים הל' ו' דאף בשלילה עובר בלפני עור, ומשום הכי ס"ל להרמב"ם שם דאסור לישראל להניח לעכו"ם שירכיב לו אילנות כלאים, ואף בלי אמירה רק שהעכו"ם בעצמו רוצה להרכיב כלאים נמי אסור, כיון דנכרי מזהר, כשיניח לו לעשות עובר בלפני עור, הרי דאף בשלילה, כלומר שאינו עושה כלום רק שמניח לו לעשות ואינו מעכבו עובר בלפ"ע, אם כן נמי בעצה שאינה הוגנת, כמו בני"ד, למשל אם יבא לשאול פשיטא דאסור להשיאו עצה שאינה הוגנת, כמו לחזק ידי עוברי עבירה, וכמו שעוברים לענין עוברי עבירה בלפ"ע אף בשלילה, ממילא אף לענין עצה שאינה הוגנת, אם אינו מעכבו מלעשות מה שאינו הוגן, גם כן עובר בלפ"ע לדעת המל"מ.

ועי' בספרי חל"ע חלק יו"ד סי' נ"ו קצת בארוכה, והבאתי דגם דעת הגר"א יו"ד רצ"ה ב' כדעת המל"מ, וגם בפמ"ג א"א תמ"ג סק"ה ותמ"ד סק"ו מביא להאי דמל"מ.

אכן דעת הדרישה יו"ד סי' רצ"ז אינו כן, רק בשלילה אינו עובר בלפ"ע עי"ש, באופן שזה תלוי במחלוקת".

יש לחדד את דברי "מצוות העצה" ולומר, גם אם הלאו כולל המנעות מנתינת עצה ונתינת עצה רעה, יש ביניהם נפ"מ שכן נתינת עצה רעה בקום ועשה היא עצמה בעייתית, אבל המנעות מנתינת עצה מקבלת את משמעותה גם מהשאלה מדוע נמנע האדם מהעצה וחומרת הלאו היא כאשר הוא לא נותן עצה מתוך זלזול וחוסר רצון לעזור.

[והנה בקידושין ל"ב כתוב שרוב הונא קרע בגד יפה בפני בנו כדי לראות אם יתרגז ומקשה הגמרא, שמא ירתח ו"קעבר אלפני עוור לא תתן מכשול" ומתרתצת שמחל על כבודו וממילא אין כאן בעה של כיבוד הורים. והקשו תוס' והריטב"א הרי הבן לא ידע שאביו מחל וא"כ הוא כמי שנתכון לאכול חזיר ועלה בידו טלה, שצריך כפרה, וא"כ נמצא שהאב עלול להכשילו, אף שמוחל וכתב הריטב"א: "אפשר כיון שהוא לאו כולל, לא מחמירין ביה כולי האי ושרינן בהכי כדי לנסותו ולהדריכו בדרך ישרה". ושמא יש דמיון בין דבריו לבין מה שהעיר במצוות העצה שאולי גם שתיקה היא לפני עוור ואעפ"כ הותרה משיקול אחר, מה שלא היינו אומרים מן הסתם באיסור אחר]

[אגב, יושם לב שבעל מצוות העצה שבירר את הנושא עד תום, לא מצא כמעט התיחסות לגדרי הדבר אלא במסילת ישרים]

### חושי הארכי יוכיח

ללימוד מחושי הארכי, אפשר למצוא בית אב בדברי ספר חסידים<sup>192</sup> שכתב:

"אם ישאל אדם עצה ממך אם ידעת לו הדריכהו בדרך ישרה לפי מה שנראה בעיניך לרצון המקום, אבל לא לפי דרכו שכנגד הבורא, אל תשתוק ואתה יודע להדריכו, פן

<sup>191</sup> אבן העזר סימן עט.

<sup>192</sup> סימן קלד.

ישאל מאחר ויתן לו עצה שאינה הוגנת, כמו שעשה אבשלום ששאל עצה מאחיתופל, ונתן לו חושי הארכי עצה ונפל ביד דוד".

כלומר, אם אתה במצב של חושי, לא רק שלא תתן עצה לטובת אבשלום אלא שאין לך גם להתחמק שהרי שתיקתך עלולה להביא לכך שישאל אחר שיאמר לו עצה נגד רצון ה'.

לעומת זאת מדברי החיד"א בפרושו חומת אנך [שמואל ב', יז] נראה שדעתו שונה מעט וכך כתב על דברי חושי שאמר: "לא טובה העצה אשר יעץ אחיתופל וכו'". "חושי דובר אמת בלבבו כי אינה טובה עצת אחיתופל שהיא נגד ה' להרוג לדוד המלך החסיד".

משמע מדבריו שיש צורך להסביר את המילים שאמר חושי, כבעלות משמעות נכונה באיזשהו מובן, שאילולי כן יקשה כיצד אמר שקר, אבל לפי מה שלמדנו מדברי ספר חסידים והרמח"ל שאף חידד ואמר-מצווה לרמותו, אין צורך בהסברה הנותנת משמעות אמיתית למילים.

דיון דומה מצאנו לגבי אמירתו של יעקב לעשו - אנכי עשו בכורך, במדרש תנחומא<sup>193</sup> מצאנו:

"אף על פי שאתם אומרים שיקר יעקב לא שיקר, בלעם אמר לא הביט און ביעקב (במדבר כג כא), אלא [אמר] אנכי יעקב, עשו [הוא] בכורך וגו', וכ"כ רש"י [בראשית כז יט]: "אנכי עשו בכורך - אנכי המביא לך, ועשו הוא בכורך".

יש שבארו שהיתר השקר לא התבסס על כל אלא שלמרות ההיתר, יש להשתדל לומר זאת בצורה שאינה שקר גמור.

כך משמע למשל בספר סידורו של שבת<sup>194</sup>:

"ובכל זאת לא שינה ח"ו לומר דבר שקר בלשונו רק על דרך שאמר יעקב אנכי עשו בכורך עשיתי וכו' שפירש"י זלה"ה שם אנכי המביא לך ועשו הוא בכורך עשיתי כמה שדברת אלי... וכן ארז"ל (ב"מ כ"ג ע"ב) בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנין מלייהו וכו' דקדקו לומר משנין מלייהו ולא אמר עבידי דמשקרי כי ח"ו שמשום איזה טעם וסיבה ישקרו ח"ו בדבריהם ושארית ישראל לא ידברו כזב.. ורק שמשנין מליהון שבלבבו יבין לומר בדברים שמשמע לתרי אפי והוא יכוון על האמת ואם השומע שמע וטעה אין בכך וזאת דווקא בהני תלת מילי או מפני השלום".

לאור זאת, אפשר שגם החיד"א רואה מקום לשקר ולתת עצה רעה, אך מעדיף לפרש שהיה כאן גם צד של אמת, וצ"ב.

### פקוח נפש שאני

עוד יש להעיר בעניין זה, על החידוש האחרון, שכאשר כוונת המתיעץ להרע, מצוה לרמותו. הרמח"ל הוכיח זאת מחושי הארכי, שנתן עצה רעה לאבשלום. ולכאורה קשה, הרי שם מדובר

<sup>193</sup> תולדות סימן י.

<sup>194</sup> חלק א שורש א ענף ד.



במצב של פיקוח נפש, שהרי בפשטות אבשלום רצה להרוג את דוד, כדברי דוד בשמואל ב' ט"ו, י"ד: "קומו ונברחה כי לא תהיה לנו פליטה מפני אבשלום", ועצת אחיתופל היתה אף היא להרוג את דוד, כמבואר שם בפרק י"ז, וא"כ כיצד ניתן ללמוד משם לגבי מצב של אדם שמתכוון להרע? הרי אין דבר העומד בפני פקדון חוץ משלוש עבירות.

אמנם יש להעיר שהאברבנאל סובר שאבשלום לא רצה להרוג את דוד (יעוין בכל זה בספר "עז מלך" עמ' 202 ואילך), אך השאלה היא האם כלפי חוץ היה נראה המצב כך, או שמא היה נראה שרוצה להרגו. ואף לפירוש האברבנאל, אמנם אפשר לומר גם לאידך גיסא, שאף אם רצה להרגו, לא היה זה מצב המוגדר פקדון, כיון שהיה פער בין רצונו, לבין היכולת לממש רצון זה, ויש לדון בזה.

והתירוץ המחוור ביותר, הוא על פי הגמרא בברכות ז ע"ב: המסבירה את אמירת "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום", במקום קינה לדוד, בכך שדוד שמח על כך שהקם מביתו הוא בנו, כיון שסתם בן חס על אביו (יעוין בחילופי הגירסאות בגמרא, בעין יעקב, ובדקדוקי סופרים).

ותמהו המפרשים, הרי מהתנהגותו של דוד נראה שברח מחשש שיהרגוהו. ויעוין במפרשים על ה"עין יעקב", שמחלק מהם עולה שדוד לא חשש ממות, אלא מסבל אחר, ולפי"ז יובנו היטב דברי הרמח"ל. (לעומת זאת יש שביארו גמרא זו לא כפשוטה, ולפיהם אמנם חשד דוד שאבשלום עלול להרגו, אך שמח בזה שזה בנו. ויש לעיין מה משמעות הדברים לענייננו, יעוין בספר "באר משה", להרבי מאוז'רוב, בשמואל ב' בשם ר' יונתן אייבשיץ ועוד, ואכמ"ל).

וכך כתב לי הרב חיים קניבסקי שליט"א:

"סבירא ליה (לרמח"ל), דלא רצה להרגו, רק לכפותו שימסור לו המלוכה, כמו שכתבו כמה מפרשים".

ותלמיד חכם אחר אמר לי שלדעתו ברור שמצבו של דוד היה מוגדר כפקוח נפש ולכן צ"ל לומר שרמח"ל סבור כדעת רש"י בבבא קמא ס ע"ב ושו"ת בנין ציון סימן ק"ע שישנם איסורים שבין אדם לחברו שאינם נדחים מפני פקוח נפש.

לדעת הבנין ציון ישנם מצבים שאף החולקים על רש"י יודו וז"ל:

"... דכבר הוכחתי במ"א (סי' קס"ז) שדעת רש"י ע"פ גמרא דב"ק (דף ס') דאמרינן שם שאסור להציל עצמו בממון חבירו שאסור לאדם לגזול ממון חבירו למען הציל עצמו ממיתה ונגד דעת התוספ' והרא"ש שפירשו הסוגיא שם דוקא לענין דצריך לשלם אבל לא שיהי' אסור לכתחלה להציל והנה לדעת רש"י כיון שאסור להציל עצמו בממון חבירו כש"כ דאסור להציל עצמו בקלון חבירו דכבודו חביב לו מממונו... אכן לא בלבד לשיטת רש"י נראה דאסור אלא גם לשיטת התוספ' והרא"ש דפסקוהו הטור וש"ע בח"מ (סי' שנ"ט) נראה שהדין כן דז"ל הטור שם ואפילו הוא בסכנת מות ובא לגזול את חבירו ולהציל נפשו אסור לו לגזול אם לא על דעת לשלם ודאי אין לך דבר שעומד בפני פ"נ לכך הוא רשאי לנו ולו להציל נפשו אבל לא יקחנו אלא על דעת לשלם עכ"ל וכן נפסק גם בש"ע שם הרי בפירוש דאסור לגזול אפילו להציל נפש אם לא על מנת לשלם דאין חילוק בין שיטת רש"י לשיטת התוספ' והרא"ש אלא דלשיטת רש"י מה דאמרינן אסור להציל עצמו בממון חבירו הוא אפילו ע"מ לשלם לבסוף ולשיטת התוספ' והרא"ש לא

אסור רק אם מציל עצמו ע"מ שלא ישלם לבסוף ולפ"ז בנדון זה דלא שייך שישלם לבסוף דאי אפשר לשלם למת את בזיונו גם לשיטת התוספ' והרא"ש אסור להציל נפש בבזיון אחר, ולפ"ז בנדון זה דלא שייך שישלם לבסוף דאי אפשר לשלם למת את בזיונו גם לשיטת התוספ' והרא"ש אסור להציל נפש בבזיון אחר".

לפי זה אפשר שגם כאן נתינת עצה רעה, היא דבר שאין מקום ל"שלמו" והדבר אסור, ללא ההיתר שכתב רמח"ל וצ"ב.

## ט"ז. לשון הרע

בפרק י"א כותב הרמח"ל:

"הרכילות ולשון - הרע, כבר חומרו נודע וגודל ענפיו כי רבו מאד, עד שכבר גזרו אמר חכמים ז"ל במאמר שכבר הזכרתי<sup>195</sup>: "וכולם באבק - לשון - הרע". ואמרו<sup>196</sup>: 'היכי דמי לשון - הרע, כגון דאמר היכא משתכח נורא אלא בי פלניא, או שיספר טובתו לפני שונאיו, וכל כיוצא בזה, אף - על - פי שנראים דברים קלים ורחוקים מן הרכילות, הנה באמת מאבק שלו הם'. כללו של דבר, הרבה דרכים ליצר. אבל כל דבר שיוכל להולד ממנו נזק או בזיון לחברו בין בפניו בין שלא בפניו, הרי זה בכלל לשון הרע השנאוי ומתועב לפני המקום, שאמרו עליו (שם): כל המספר לשון - הרע כאילו כופר בעיקר, וקרא כתיב (תהלים קא): מלשני בסתר רעהו אותו אצמית.

א. מדברי הרמח"ל נראה שהדוגמאות שהביא הן אבק לשון הרע ולא לשון הרע [הנה באמת מאבק שלו הם].

בספר חפץ חיים לשון הרע<sup>197</sup> כתב בהגה"ה:

"מה שלא זכרתי נורא בי פלניא בעניין אבק, אף שכן כתבתי לעיל... ומקורו מרשב"ם ב"ב קס"ה ע"א ד"ה אבק ושערי תשובה לרבנו יונה... כי ראיתי אח"כ בדברי הגהות מימוניות בפרק ז' בהלכות דעות ובדברי הסמ"ג, ומשמע מדבריהם שהוא לשון הרע גמורה" ודעת רמח"ל שזה אבק. ב. דוגמא נוספת לאבק "שיספר טובתו בפני שונאיו". בב"ב קס"ד ע"ב אומרת הגמרא "אל יספר אדם בטובתו של חברו...". ומש"כ רמח"ל לפני שונאיו הוא ע"פ הרמב"ם דעות<sup>198</sup> אבל בהגהות מימוניות הביא שיטת רשב"ם שם שפירש:

"... מתוך שמרבין בשבחו מזכירין שם גנות שבו.."

ושתי השיטות באו לישיב מה מה שהקשה המהרש"א:

"לכאורה קשה דבכמה דוכתין בתלמוד מצינו שהיו משתבחין במדות ומעלות החסידים והצדיקים עיי"ש".

ופתרו זאת בשתי דרכים, ודעת רמח"ל כרמב"ם.

<sup>195</sup> ב"ב קס"ה.

<sup>196</sup> ערכין ט"ו.

<sup>197</sup> כלל ט' סעיף ג'.

<sup>198</sup> פ"ז הי"ד.

ג. בתחילת הפסקה כתוב "הרכילות ולשון הרע, בהמשך: "היכי דמי לשה"ר" ואח"כ: "אף - על - פי שנראים דברים קלים ורחוקים מן הרכילות, הנה באמת מאבק שלו הם" ושוב "כל דבר שיוכל להולד ממנו נזק או בזיון לחברו בין בפניו בין שלא בפניו, הרי זה בכלל לשון הרע..".

העיר בפרוש שמחת מרדכי" נראה שרבונו מכנה גם את איסור לשון הרע בשם רכילות כי שניהם נאסרו באותו לאו, וא"כ יש שני סוגי רכילות". אם כך, גם כאן הוא צועד בעקבות הרמב"ם הסובר שלשה"ר ורכילות כלולים בלאו אחד לא תלך רכיל [ספר המצוות ל"ת ע"א] אך עדיין צ"ב שכן הרמב"ם בהלכות דעות מפריד בהגדרות בין שני האיסורים. לעומת זאת רמב"ן<sup>199</sup> כתב על הפסוק השמר בנגע הצרעת:

"ומכאן נראה שרבותינו יעשו אותה מצוה, לא ספור ועצה בלבד להנצל מן הנגעים. ואיך יתכן שלשון הרע שהוא שקול כשפיכות דמים לא תהיה בו בתורה לא תעשה גמור או לאו הבא מכלל עשה, אבל בכתוב הזה אזהרה גדולה בו, להמנע ממנו בין בגלוי בין בסתר בין במתכוין להזיק ולהבזות בין שאין מתכוין להזיק כלל. וזו מצוה מכלל תרי"ג מצות, ושכחה בעל הלכות גדולות וכל המונים המצות אחריו".

ומצא מקור אחר ללשון הרע.

ד. נקודה נוספת הדורשת תשומת לב, היא מה הגדרת לשון הרע. הרמב"ם<sup>200</sup> כתב:

"יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו"

ובהלכה ה' :

".. והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לשון הרע..".

משמע שיש שני סוגי לשון הרע - גנאי אף אם אינו מזיק ודברים גורמים נזק אף שאינם גנות מבחינה אובייקטיבית [עיין באר מים חיים כלל ג, ס"ז].

אבל הרב משה שטרנבוך בספרו "דעת ומחשבה" כתב:

"משמעות הרמב"ם כאן שאם בלשון הרע שלו לא יגיע נזק לחברו אין איסור לשון הרע.. שסתם ופירש אח"כ שהאיסור כשגורם לו נזק דווקא".

מדברי הרמח"ל משמע לכאורה כרב שטרנבוך, אא"כ נגיד שבא להדגיש את החידושים ולא למצות את כל המושג לשון הרע. ויש להוסיף בענין זה, לעיל ראינו שהרמח"ל מפרש את הבעיה שבספור שבחיו לפני שונאיו, כרמב"ם ומשמע שזה חלק מגרימת נזק לחברו.

אבל הרמב"ם כתב זאת בהלכה ד עוד קודם שהביא את ההגדרה של גרימת נזק ופירש: "שזה גורם להם שיספרו בגנותו", אם נאמר כרב שטרנבוך שיש כאן כלל המתפרט, ובאמת רק דבר הגורם נזק נאסר, נצטרך להסביר שגם זה סוג של נזק, אולם אם נאמר כח"ח, יש מקום לומר שהבעיה בספור שבחיו אינה גרימת נזק אלא גרימת דבור בגנותו, דבר המהווה בעיה מצד עצמו, ולפי זה יהיה שוני בין הרמב"ם לרמח"ל בהבנת הבעיה שבדבר.

<sup>199</sup> דברים פרק כ"ד פסוק ט'.

<sup>200</sup> הלכות דעות, פ"ז, ה"ב.

ה. בהלכה ה' כתב הרמב"ם:

"דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חבירו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לשון הרע".

והרמח"ל כתב:

"דבר שיוכל להוולד ממנו נזק או ביזיון לחברו". משמע שרק ביזיון ולא פחד או "להצר לו"

וצ"ב [הערת הרב נבנצל-צער גם הוא סוג של נזק].

## י"ז. גדר איסור נקימה ונטירה

למדנו ביומא<sup>201</sup>:

"תניא: איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה?

נקימה, אמר לו: השאילני מגלך, - אמר לו: לאו.

למחר אמר לו הוא: השאילני קרדומך! - אמר לו: איני משאילך, כדרך שלא השאלתני - זו היא נקימה.

ואיזו היא נטירה? אמר לו: השאילני קרדומך! - אמר ליה: לא.

למחר אמר לו: השאילני חלוקך! - אמר לו: הילך, איני כמותך, שלא השאלתני - זו היא נטירה"

צריך לברר האם ישנה משמעות למילים אמר לו -איני משאילך, אמר לו -איני כמותך או שמא עיקר הענין הוא אי הנתינה בנקימה, והמחשבה איני כמותך בנטירה לגבי נקימה, בפירוש הראב"ד על הספרא<sup>202</sup> מצאנו:

"אם הראשון מונעו משום איבה, כל שכן הוא עובר משום לא תשנא את אחיך בלבבך ומשום לא תיקום, ואע"פ שלא הזכיר נקימה בפיו, כי הבורא ברוך הוא בוחן פה ורואה כליות".

ומפורש בדבריו שעובר גם בשתיקה.

וכן משמע בספר המצוות לרמב"ם<sup>203</sup>:

"שהזהיר שלא לנקום קצתנו מקצתנו, והוא שתעשה מעשה אחד, ולא תסור מלחפש אחריו עד שתגמלהו כמעשהו הרע אשר יביאהו כמו כמו שהכאיבו, והזהיר מזה באמרו לא תקום".

אבל ברש"ל, בביאורו לסמ"ג (לאוין י"א, י"ב), וכן ב"דינא דחיי" (לאוין י"א), כתוב שכדי לעבור על איסור נקימה צריך לומר במפורש מדוע אינו משאילך, ודייק הרש"ל כך מהרמב"ם והסמ"ג.

וכן משמע לכאורה גם מהסמ"ק סימן ק"ל, שמנה נקמה כלאו התלוי בפה, אם כי יש לדחות זאת בדוחק, ועיין בפירוש "צביון העמודים" על הסמ"ג (והר"ד בפירוש הגר"י פרלא לספר המצוות לרס"ג ל"ת נ"ג).

ולגבי נטירה - מדברי רבנו יונה<sup>204</sup> שכתב:

"ואין העונש בזה על הדיבור אלא על נטירת הלב"

רואים שאיסור נטירה הוא איסור שבלב, וכן נראה מדברי חובות הלבבות<sup>205</sup> וז"ל:

<sup>201</sup> כ"ג ע"א.

<sup>202</sup> ויקרא י"ט.

<sup>203</sup> ל"ת ש"ד.

<sup>204</sup> שערי תשובה חלק ג' אות ל"ח.

"שאם יהיה החטא בחובות הלבבות בלב הרע והמחשבה הרעה והנטירה והקנאה והשנאה והדומה לזה, התשובה ממנו ראויה להיות בהטבת הלב והמחשבה ואהבת הטוב לבני אדם והמחילה להם".

וכן משמע גם בדעת הרמב"ם בסה"מ (ל"ת ש"ה), הכותב:

"שלא לנטור, ואע"פ שלא נשלם לו גמול, והוא שנזכור לו העוון שחטא החוטא, והוא אמרו לא תטור".

ומשמע שעיקר האיסור הוא "שנזכור", דהיינו בלב.

וכתב הח"ח בבמ"ח לאוין<sup>206</sup>:

"מה שכתבתי בפנים על הנטירה שבלב על הלאו דלא תטור כן כתב ר"י בשע"ת במאמר לח דאין העונש בזה על הדבור אלא על נטירת הלב וכ"כ בספר החינוך במצוה רמ"ב וז"ל אפילו בזכירת חטאו לבד נמנענו עכ"ל וכן מוכח מהרמב"ם בסוף הלכות דעות שכתב דצריך שימחה הדבר מלבו".

אולם לשון היראים<sup>207</sup> היא:

"מוזהרים שלא להזכיר ולומר להם, אע"פ שלא עשית עמי, אעשה עמך"

וכן לשון ר' אביגדור צרפתי מבעלי התוס' בפירושו לתורה:

"זוהי נטירה שנוטר לו איבה בלב ומזכיר לו הדבר".

וכ"כ מרן הרא"ה קוק<sup>208</sup> כתב:

"ונראה גם כן דנטירה אינה כי אם בגוונא דאמרינן בגמרא שבשעה שעושה לו טובה אומר בפניו איני כמותך אבל בלב לבדו לא מצאנו איסור אלא שהתורה אסרה המעשים כדי שלא יבא על ידי זה בלב אבל לבד אי אפשר לאסור מפני יצר האדם שהוא רע מנעוריו".

ואולי בדבריו "אלא שהתורה אסרה המעשים כדי שלא יבא על ידי זה בלב" בא להסביר דברי הראשונים. הסבר זה מתיישב היטב עם לשון רבינו יונה "אין העונש בזה על הדבור, אלא על נטירת הלב".

כמו כן בדברי הרמב"ם יש מקום לפרש שמה שמסיים דבריו "שימחה הדבר מליבו" - שכך ראוי שיעשה אך אין זה מכלל האיסור. בדברי ספר החינוך הסבר זה קצת קשה.

### מהי דעת רמח"ל?

לגבי נקימה כותב הרמח"ל :

**דהיינו: נקימה, לימנע מהיטיב למי שלא רצה להטיב לו או שהרע לו כבר משמע שגם ללא אמירה עובר. וכך משמע גם בהמשך הדברים כאשר הוא מתאר את פיתוי היצר: ולפי שהיצר**

<sup>205</sup> שער התשובה פרק ט'.

<sup>206</sup> ח, ט.

<sup>207</sup> מצוה קצ"ז, קצ"ח.

<sup>208</sup> מצות ראייה הערות לספר ח"ח.

הולך ומרתיח את הלב ומבקש תמיד להניח לפחות איזה רושם או איזה זכרון מן הדבר ואם לא יוכל להשאיר זכרון גדול, ישתדל להשאיר זכרון מועט, יאמר דרך משל לאדם: אם תרצה ליתן לאיש הזה את אשר לא רצה הוא לתת לך כשנצרכת, לפחות לא תתנהו בסבר פנים יפות, או אם אינך רוצה להרע לו, לפחות לא תטיב לו טובה גדולה ולא תסייעהו סיוע גדול, או אם תרצה גם לסייעו הרבה, לפחות לא תעשהו בפניו, או לא תשוב להתחבר עמו ולהיות לו לריע, אם מחלת לו שלא תראה לו לאויב, די בזה, ואם גם להתחבר עמו תרצה, אך לא תראה לו כל - כך חיבה גדולה כבראשונה, וכן כל כיוצא בזה ממיני החריצות שביצר מה שהוא משתדל לפתות את לבות בני האדם.

גם אם הרמח"ל לא מדגיש זאת אך כפי שהעיר הרב שלנגר ב"שמחת מרדכי" דוגמאות אלו קשורות יותר לנקמה, ומשמע שגם בלי אמירה הדבר בעיית, אמנם בהמשך נראה שאפשר לפרש את הדברים כחלק מ"ואהבת" וכדלהלן.

אולם לגבי נטירה יש לעיין, שכן בתחילת הדברים משמע שאין צורך באמירה וז"ל:

"גם השנאה והנקימה קשה מאד לשימלט ממנה לב הותל אשר לבני האדם, כי האדם מרגיש מאד בעלבונותיו ומצטער צער גדול, והנקמה לו מתוקה מדבש, כי היא מנוחתו לבדה. על כן לשיהיה בכחו לעזוב מה שטבעו מכריח אותו ויעבור על מדותיו, ולא ישנא מי שהעיר בו השנאה, ולא יקום ממנו בהזדמן לו שיוכל להנקם, ולא יטור לו, אלא את הכל ישכח ויסיר מלבו כאילו לא היה - חזק ואמיץ הוא. והוא קל רק למלאכי - השרת שאין ביניהם המדות הללו, לא אל שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם. אמנם גזרת מלך היא, והמקראות גלויים באר היטב, אינם צריכים פירוש, (ויקרא יט): לא - תשנא את - אחיך בלבבך, לא - תקום ולא - תטור את בני עמך (שם)."

אבל בהמשך כתב:

"..ונטירה, להזכיר בעת שהוא מטיב למי שהרע לו איזה זכרון מן הרעה שעשה לו".

משמע דיבור דווקא. וכתב ב"שמחת מרדכי":

"נראה פשוט שלא דווקא לומר ולהזכיר לו, אלא גם לזכור לרעה... כמו שכתב רבינו לעיל"

והדוחק ברור, ושמא יועילו דברי מרן הראי"ה לישיב זאת לדרכו, ולומר שאינו עובר בלי אמירה, ומש"כ:

"אמנם גזרת מלך היא, והמקראות גלויים באר היטב, אינם צריכים פירוש, (ויקרא יט): לא - תשנא את - אחיך בלבבך, לא - תקום ולא - תטור את בני עמך (שם)."

כוונתו שכיון שזו גזרת מלך שאין להזכיר בפה, צריך לדאוג שלא יגיע לכך וזאת ע"י מחיקת הדבר מליבו, כי לולי זה יגיע לחטא, אמנם גם בזה יש דוחק, ועדיין צ"ע.

בספר מצוות הלבבות [ורשא תרס"ח] <sup>209</sup> כתב:

"אם חברו עשה לו שום העדר טובה, אסור לו להתרחק ממנו יותר מעם שאר אנשים, ובכלל נטירה הוא. וכל זה אם עושה זאת מחמת הנטירה שבלבו, אבל אם עושה זאת



מחמת שראה ממנו מידות מגונות, ורוצה להתרחק ממנו כדי שלא ילמוד ממעשיו מותר, אם מוחל לו בלב שלם.

אכן אם בתחילה היה עמו מקורב, אם יתרחק ממנו בפעם אחת בטח יכיר חבירו אשר הוא מחמת נטירת שנאה ויבואו מזה לידי שנאה גמורה על כן ח"ו לעשות שום שינוי בהנהגה, ויפלט דרכיו איך להתנהג להתרחק מעט מעט באופן שלא יתוודע כלל."

ובהערות "דרך מצוותיך"<sup>210</sup> כתב:

"עיינ מסילת ישרים פרק י"א ואף שדבריו בכל הספר בעניני חסידות אבל זה פשוט אשר הוא מאיסור תורה כמו שכתב ואין לך נטירת שנאה יותר מזה שמתרחק ממנו, אכן עם כל זה נראה לי שאם מוחל לו בלבו ומתרחק מחברתו כדי שלא ילמוד ממעשיו טוב וישר הוא..."

על דבריו יש להעיר:

א. מש"כ שדבריו בכל הספר בעניני חסידות צ"ע שכן עד מידת הנקיות נוקט הרמח"ל שמדובר בחובה לכל אדם.

ב. אפשר לקרוא את הדברים בשני אופנים: האחד "כמו שכתב: ואין לך נטירת". כלומר שהרמח"ל כתב זאת, ואופן שני - כמו שכתב. ואין לך נטירת" כלומר, שהרמח"ל כתב את העקרון והישום נעשה ע"י מחבר מצוות הלבבות.

ג. בהסתמכו על המסילת ישרים כוונתו כנראה לפירוט שמפרט הרמח"ל בדבריו "ולפי שהיצר הולך ומרתיח את הלב ומבקש תמיד להניח לפחות איזה רשע". והוא רואה בדברים חידוש וחדוד של גדרי נטירה.

הבנה זו הרואה בסוף דברי הרמח"ל חלק מלא תיטור עולה גם מדברי הרב שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות<sup>211</sup>:

"ב"מסילת ישרים" פרק י"א שאיסור נטירה אפילו נתן לו רק שלא נתן בסבר פנים יפות מחמת שחטא לו, או לא התנהג לגמרי כאלו לא חטא לו עובר בלאו, וצריך להתנהג כאלו לא חטא כלל, וקשה לעמוד באיסור חמור זה שאפילו בלב אם שמר איבה ולא אמר כלום עובר בלאו דלא תטור, עיין לשון הרמב"ם סוף הלכות דעות שצריך למחות הדבר מלבו לגמרי דוקא..."

אמנם יש להעיר שבדברי הרמח"ל ניתן להבין שלא מדובר בלאו של נטירה אלא במצוות עשה של ואהבת לרעך כמוך, וזאת לאור סיום הדברים בהם נאמר:

"וכן כל כיוצא בזה ממיני החריצות שביצר מה שהוא משתדל לפתות את לבות בני האדם. על - כן באה התורה וכללה כלל שהכל נכלל בו, (ויקרא יט): ואהבת לרעך כמוך, כמוך - בלי שום הפרש, כמוך - בלי חילוקים, בלי תחבולות ומזימות, כמוך - ממש"

[הבנה זו מתחזקת לפי האפשרות שהוזכרה לעיל לפיה דעת הרמח"ל היא שאיסור נטירה קיים רק בדיבור, אך גם אם נבין אחרת וכדלעיל, ניתן לומר כך לאור איזכור ואהבת וכו']. האם יש נפקא

<sup>210</sup> אות י"א.

<sup>211</sup> כרך א סימן תתלב.

מינה מהשאלה אם החיוב קשור ללא תיטור או לואהבת? במצוות ואהבת נאמר "לרעך" ויש בכך כדי להוציא מי שאינו בגדר רעך ואכמ"ל משא"כ בלא תיטור.

### ואהבת לרעך כמוך

כותב הרב סרנא:

"נמצא לפי זה שמצוות ואהבת היא עשה על הל"ת של לא תקום ולא תטור ואולי משום זה בא בן עזאי ואמר [בב"ר סוף פכ"ד] שזה ספר תולדות אדם הוא כלל גדול מזה, כיון שהוא אהבת הוא רק כעשה על הל"ת וזה ספר וגו' מלמד לנו עיקר החיוב של אהבה לשם אהבה, ואולי יש מזה נפ"מ להלכה ולמעשה, כי אם ה"ואהבת" הוא רק עשה על הל"ת של לא תקום ולא תטור, אין החיוב אלא בהזדמן לפניו פיתויי היצר להעבירו על הנקימה ועל הנטירה אז מצוה להפעיל במחשבתו את הרגשי האהבה.. אבל אם מצוות האהבה" אולם בהמשך דבריו הוא אומר שאין מחלוקת בין התנאים וכל אחד מהם מדגיש צד אחר בואהבת, אבל רוצה לומר שיש הבדל בין הרמח"ל לרמב"ם כיון שהרמב"ם בסוף הלכות דעות כתב שנקימה ונטירה נאסרו כיון "שזוהי הדעה הנכונה שאפשר שיתקיים בה ישוב הארץ ומשאם ומתנם של בני אדם זה עם זה" ומשמע שאין זה ענין של תיקון המידות אלא תיקון החברה ולפי דרכו אין מסתבר שואהבת יהיה רק כעשה על אותם לאוין ולכן כתב בהלכות דעות פ"ו, ה"ג שואהבת זו מצוה מיוחדת וביארה באופן חיובי ולא כרמח"ל שתואם יותר לדברי הלל המגדיר באופן שלילי מאן דעלך סני כו' "ונראה טעמו [של הרמב"ם] שהוא סובר שר"ע שאמר רק זה כלל גדול בתורה ולא הזכיר מה דעלך סני פליג על הלל.. ואפשר שהוא סובר שגם הלל לא אמר כן לגר כדי לקרבו אבל לא שכן הוא האמת"

סוף דבר, נראה מדברי הרב סרנא שהרמח"ל צמצם את היקף חיובה של מצוות ואהבת לעומת אחרים, אולם ניתן להסתכל על כך מכיוון אחר ולראות שרמח"ל מחמיר יותר מאחרים. רמח"ל דורש אהבה גמורה בלב ואילו הרמב"ן בויקרא י"ט לדוגמא כתב אחרת:

"ואחרי כן יצוה שיאהוב לו כמוהו, וטעם ואהבת לרעך כמוך הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חיך קודמין לחיי חבירך, אלא מצות התורה שיאהב חברו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב. ויתכן בעבור שלא אמר ואהבת את רעך כמוך והשוה אותם במלת לרעך, וכן ואהבת לו כמוך דגר, שיהיה פירושן להשוות אהבת שניהם בדעתו, כי פעמים רבים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעשר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל, יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעשר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישוה אליו, אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחברו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שעורין באהבה".

משמע שאין חובה לאהוב בלב ממש ובוודאי שכן הוא לכאורה על פי שיטת תוס' בסנהדרין<sup>212</sup> על דברי הגמ' "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה", וז"ל:

"יש מפרשים משום דלרעך כמוך לא שייך מחיים דחייך קודמין וכו'".

משמע שבחיים בכלל אין חובה .

[הערוך לנר הקשה על תוס' וז"ל: "גם מה שכתבו דמחיים לא שייך כן דהא חייך קודמין, קשה לי דהא אין הציווי שיאהב אותו יותר מגופו, וא"כ במקום ששייך חייך קודמין לא שייך כלל ואהבת לרעך כמוך", כלומר, כדברי הרמב"ן, ומשמע שתוס' לא היה נוח לו בישוב הרמב"ן לקושיה זו]. [אמנם רמח"ל חלוק על תוס', אך אפשר שלאור דברי התוס' יובן מדוע הרמח"ל צמצם את חיוב, לפי הבנתו של הרב סרנא כיון שבכך יישב את הקושיה מחייך קודמין ואמר שכל המצווה היא רק במצב של כמעט נקימה ונטירה ואין בכך סתירה לקביעה שחייך קודמין בד"כ, ויש לעיין בשיטת הרמב"ם בענין בהלכות דעות פ"ו ובהלכות אבל פ"ד שבפשוט נראה מדבריו שהמצווה היא בלב ואכמ"ל].

א"כ נמצא שרמח"ל מחמיר בענין ולא מצמצם את היקף החיוב, ואמנם אפשר לומר שכל זה דווקא במקום שהיה ה"א של נקימה ונטירה כמו"ש הרב סרנא, אולם ניתן לומר שכוונתו היא, שאפילו אז יש להקפיד על קיום המצווה בשלמות, אבל אין כוונתו לשלול מצבים רגילים.

[ובקובץ תורת האדם לאדם- ג, עמוד 43 כתב חכ"א להסתפק שאולי מלשון רמח"ל – בלי תחבולות ומזימות נראה שכוונתו לאופן ההנהגה המעשית כיון שתחבולות ומזימות הן דרך לעשות דבר לחברך באופן שאינך עושה לעצמך, וא"כ הוא דומה לרמב"ן].

<sup>212</sup> מ"ה ע"א.

## י"ח. איסור שקר

### תלמיד חכם משנה בשלשה דברים

בפרק י"א כותב הרמח"ל

"והנה דבר - השקר גם הוא חולי רע נתפשט מאד בבני - האדם, ואולם מדריגות מדריגות יש בו: יש בני - אדם שאומנותם ממש הוא השקרנות... ויש אחרים קרובים להם במדריגה, אף - על - פי שאינם כמוהם ממש, והם המכזבים בספוריהם ודבריהם, והיינו, שאין אמנותם בכך ללכת ולבדות ספורים ומעשים אשר לא נבראו ולא יהיו, אבל בבואם לספר דבר - מה, יערבו בהם מן השקרים כמו שיעלה על רוחם.. ויש עוד אחרים שחליים קל מחולי הראשונים, והם אותם שאינם קבועים כל - כך בשקר, אלא שלא יחושו להתרחק ממנו, ואם יזדמן להם יאמרוהו, ופעמים רבות יאמרוהו דרך שחוק או כיוצא בזה בלא כוונה רעה. ואמנם החכם הודיענו, שכל - זה הוא היפך רצון הבורא ברוך - הוא ומדת חסידיו, הוא מה שכתוב<sup>213</sup>: 'דבר - שקר ישנא צדיק', והוא מה שבאה עליו האזהרה<sup>214</sup>: מדבר - שקר תרחק... וכבר אסרו לתלמיד חכם לשנות בדבורו חוץ משלשה דברים".

נביא דברים שכתב ר' אייזיק שר<sup>215</sup> (ראש ישיבת סלובודקה) על דברי רמח"ל אלו:

"דבר פלא אנו רואים כאן בדברי החכם, שהחמיר על כתות המשקרים, הן על אותם הרגילים לערב שקר בספוריהם ככל העולה על רוחם והן על האומרים שקר בהזדמן להם ואינם מתרחקים ממנו ועל כולם - אומר החכם - באה אזהרת התורה "מדבר שקר תרחק". אבל המשנה בדיבורו בשיחת רעים מפני טעם הגון, נראה מדבריו שאין הוא רואה בזה כל איסור להמון העם, אלא לתלמיד חכם בלבד, כמו שסיים שם ואמר: "וכבר אסרו לת"ח לשנות בדיבורו חוץ מג' דברים" - משמע שדווקא לת"ח אסור לשנות בדיבורו, אבל לשאר בני אדם לא נאסר הדבר.

ובאמת כן מבואר בדברי הרמב"ם בהל' דעות, דבפרק ב' (ה"ו), כשהוא מדבר בהנהגת כל אדם, הוא אומר: 'אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב, אלא תוכו כברו וכו', ואפילו מילה אחת של ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות'. ולא הזכיר כאן את האיסור לשנות בדיבורו, ורק בפ"ה (ה"ז). כשמדובר בהנהגת ת"ח, שם כתב: 'ולא ישנה בדיבורו ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום וכיוצא בהן'".

מבואר להדיא, שרק לת"ח נאסר לשנות בדיבורו ולא לכל אדם.

והביאור הוא, דהרמב"ם אזיל בשיטתו (ספ"ד מגזילה ואבידה) דמשמע שם (כמו שפירש הדרישה חו"מ סי' רס"ב את שיטתו) דגם באותם שלושה דברים דעבידי רבנן דמשני בדיבוריהו, אין זה מצוה לשנות (כדמשמע מפרש"י), אלא רשות בעלמא שניתנה להם לשנות באלו הג' דברים, משום התועלת שלהם. והיינו, דלכל אדם מותר תמיד לשנות בדיבורו משום טעם וצורך, ות"ח הנוהגים

<sup>213</sup> משלי י"ג.

<sup>214</sup> שמות כ"ג.

<sup>215</sup> בספר לקט שיחות מוסר ח"ב עמוד תכ"ב.

תמיד במידת חסידות אסור להם לשנות בדבורם תמיד אפילו כשאין לחברם הפסד ואין לעצמו ריווח ממון בדבר, כי אין להם לקבל הנאה ותועלת מדבר שקר. אבל בהנהגת תלת מילי התירו לת"ח לשנות במקרה לפי צורכו. משא"כ לשאר בני אדם לא נאסר כלל לשנות בדבור בשיחת רעים. שאילו היה אסור לכל אדם לשנות בדיבורו, א"כ גם באלו ג' דברים היה הדבר אסור להם, כי לא מצאנו חילוק לגבי שאר בני אדם בין שאר דברים לאלו השלושה, ולא היתה הדעת נותנת שרבנן יקלו לעצמם לשנות בדיבורם בדבר שאסור לכל העם, אלא ודאי כמו שנתבאר".

### ביאור לפי זה בגמרא ביבמות

הגמרא ביבמות<sup>216</sup>:

"רב הוה קא מצערא ליה דביתהו, כי אמר לה עבידי לי טלופחי - עבדא ליה חימצי [רש"י: חימצי - מין קטנית], חימצי - עבדא ליה טלופחי.

כי גדל חייא בריה, אפיך לה. [רש"י: אפיך לה - היה אומר האב לבנו אמור לאמך לעשות עדשים והוא אומר לה עשי חימצי והיא עושה עדשים]

אמר ליה: איעליא לך אמך! אמר ליה: אנא הוא דקא אפיכנא לה.

אמר ליה, היינו דקא אמרי אינשי: דנפיק מינך טעמא מלפך, [רש"י: טעמא מלפך - פעמים שהבן מחכים את אביו אני היה לי לעשות כן] את לא תעביד הכי, שנאמר: למדו לשונם דבר שקר העוה וגו'. [רש"י: אבל אתה - דבר שקר הוא וכתוב למדו לשונם דבר שקר]"

ובחוברת כנסת ישראל<sup>217</sup> הוסיף ופירש לפי שתי השיטות את דברי הגמ':

"המסילת ישרים יפרש הדקדוק בדברי רב שאמר אתה, דמשמע אבל אחר מותר, היינו אתה דווקא מפני שת"ח אסור לשנות, אבל אחרים מותרים לשנות באופן כזה... והרבנו יונה יפרש אתה לא תעביד הכי וכן אחרים ג"כ אסורים לשנות, כיון דאין כאן לא משום שלום ולא משום מצווה, מפני שאני בעצמי אעשה זאת, כמו שאמר דנפיק ממך טעמא מלפך, ולרב עצמו היה מותר לשנות מפני שיש בו משום דרכי שלום, שלא יצטרך למחול לה, שיותר טוב הוא שלא יבוא לידי קפידא כלל".

ויש להעיר מדברי המאירי שפירש כך:

"ומיהו את לא תעביד הכי משום דכתיב למדו לשונם דבר שקר אלא שאני אלמד לעשות כן הואיל ולא אוציא שקר מפי ואף על פי שאמרו לקמן ס"ה ב' מותר לשנות בדברי שלום דוקא בדבר שאם אינו משנה נפיק מינה חורבא אבל זו אני יודע לעבור על פשעה ואיני מקפיד ומוטב תעמוד היא במרדה משתרגיל אתה עצמך לדבר שקרים הא למדת שהיה סובל לה ומניח מקום לשלום".

ופירושו תואם לשיטה החולקת על המסילת ישרים, אך שונה ממה שפירש ר' אייזיק שר לדעתם.

<sup>216</sup> ס"ג ע"א.

<sup>217</sup> סלבודקה תרח"צ - אדר א.

בשולי הדברים יש להעיר עמש"כ ר' אייזיק שר בסוף דבריו שאם היינו אומרים שאסור לכל אדם לשנות בדיבורו א"כ גם באלו ג' דברים (פוריא, אושפיזא ומסכתא) וכו' היה אסור להם כי לא מצאנו לחילוק לגבי שאר בני אדם בין שאר הדברים לאלו ג' הדברים "ולא היתה הדעת נותנת שרבנן יקלו לעצמם לשנות בדיבורם בדבר שאסור לכל העם".

לעומת הנחה זאת מצאנו בספר "דברי נעים" עה"ת<sup>218</sup> בראשית<sup>219</sup> וז"ל:

"ואני זקנתי מכאן למדו רז"ל שמותר בעבור השלום. תימא אמאי לא חשיב האי בהדי הנך תלת מילי דמשני צורבא מרבנן בדיבוריהו וי"ל דאותן שלשה דברים אין משנים כי אם צורבא מרבנן אבל בדבר השלום יכולים לשנות בו כו"ע"

וכן משמע ממה שהובא בשם השאגת אריה (ע' בתולדות חייו בסוף הספר מהדורת מכון חתם סופר) שהלהיב תלמידים ללימוד בהצביעו על זכויות ת"ח ומנה היתר לשקר בג' דברים כאחת מהן.

### ודובר אמת בלבבו

#### כותב הרמח"ל:

"וכבר אמרו ז"ל (מכות כ"ד) ע"א: 'ודובר אמת בלבבו', כגון רב ספרא, להודיעך עד היכן חובת האמת מגעת".

ומעשהו של רב ספרא מפורש ברש"י שם, וז"ל:

"והכי הוה עובדא דרב ספרא: היה לו חפץ אחד למכור, ובא אדם אחד לפניו בשעה שהיה קורא קריאת שמע, ואמר לו תן לי החפץ בכך וכך דמים, ולא ענהו מפני שהיה קורא ק"ש. קסבר זה שלא היה רוצה לתנו בדמים הללו, והוסיף ואמר, תנהו לי בכך וכך יותר. לאחר שסיים ק"ש, אמר לו טול החפץ בדמים שאמרת בראשונה, שבאותן דמים היה בדעתי לתנו לך".

ויעויין ב"העמק שאלה" על השאלות [סימן ל"ו, ג], שכתב שנחלקו הרמב"ם והשאלות בזה, ד"רבנו (השאלות) ס"ל דדין גמור הוא למי שנגע יראת שמים בלבבו, ודעת הרמב"ם "דגמר בלבבו אינו אלא מידת חסידות, והוא ז"ל לא הביא בחיבורו דיני מדת חסידות בשלמות", ולכן לא הביא זאת הרמב"ם להלכה.

ועיי"ש עוד בביאור השיטות בהקשר לסוגיא בב"ב פ"ח ע"א. אולם מפשטות לשונו של הרמח"ל משמע שכל אחד חייב בזה, והדברים מצריכים ביאור, דהנה בגמ' ב"ב<sup>220</sup> מופיעה ברייתא האומרת:

"הלוקח ירק מן השוק... גמר בלבבו לקנותו, קנה"

ומקשה הגמ':

<sup>218</sup> קובץ מפירושי רבותינו בעה"ת ועוד - לרבי יעקב דילשקאש.

<sup>219</sup> י"ח' י"ג.

<sup>220</sup> פ"ח ע"א.

"אטו משום דגמר בלבו לקנות, קנה ונתחייב במעשר"

ומתרצת:

"הכא בירא שמים עסקינן, כגון רב ספרא, דקיים בנפשיה 'ודובר אמת בלבבו'"

ומשמע שרק ירא שמים חייב לעשות זאת, ואדם אחר לא. ואי אפשר לפרש, שכל אחד חייב, אלא שרב ספרא, מתוך יראת השמים שלו, הצטיין בהקפדתו, שהרי לפי"ז לא תירצה הגמרא כלום, וא"כ קשה מדוע נקט הרמח"ל בלשון: "להודיעך עד היכן חובת האמת מגעת", ממנה משמע שכל אחד חייב. ונראה להסביר בדוחק, ש"חובת האמת", פירושה שלאנשים מסוימים זו חובה, וממילא שייך לקרוא לזה חובת האמת.

משא"כ לדעת הרמב"ם, כפי שבאר הנצי"ב, אי"ז כלל חובה, אלא מדת חסידות, והוא יצטרך להסביר את הגמרא אחרת, עיי"ש ב"העמק שאלה".

## י"ט. הגדרת חילול השם

בפרק י"א כותב הרמח"ל:

"ענפי חילול השם גם - כן הם רבים וגדולים כי הרבה צריך האדם להיות חס על כבוד קונו, ובכל מה שיעשה צריך שיסתכל ויתבונן מאד שלא יצא משם מה שיוכל להיות חילול לכבוד שמים חס וחלילה, וכבר שנינו, אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם... ואמרו ז"ל<sup>221</sup>: 'היכי דמי חילול השם? אמר רב: כגון אנא דשקילנא בישראל ולא יהיבנא דמי לאלתר. ורבי יוחנן אמר: כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפלין'. והענין, שכל אדם לפי מדריגתו ולפי מה שהוא נחשב בעיני הדור, צריך שיתבונן לבלתי עשות דבר בלתי הגון לאיש כמותו, כי כפי רבות חשיבותו וחכמתו כן ראוי שירבה זהירותו בדברי העבודה ודקדוקו בה, ואם איננו עושה כן, הרי שם שמים מתחלל בו חס וחלילה, כי כבוד התורה הוא, שמי שמרבה הלימוד בה ירבה כמו - כן ביושר ובתיקון המדות, וכל מה שיחסר מזה למי שמרבה בלימוד, גורם ביזיון ללימוד עצמו, וזה חס - וחלילה חילול לשמו יתברך, שנתן לנו את תורתו הקדושה וצונו לעסוק בה להשיג על ידה שלימותנו".

הרמח"ל מגדיר ש"כל אדם לפי מדריגתו ולפי מה שהוא נחשב בעיני הדור, צריך שיתבונן לבלתי עשות דבר בלתי הגון לאיש כמותו". יש לדקדק, שהזכיר כאן שני דברים: א. מדרגתו ב. לפי מה שהוא נחשב.

הנה הרמב"ם<sup>222</sup> כתב:

"ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואף על פי שאינן עבירות הרי זה חילול את השם".

במבט ראשון, גם הרמב"ם צרף שני דברים, אחד אובייקטיבי ואחד תלוי בתפיסת האנשים. החיד"א<sup>223</sup> כתב על דבריו:

"אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות וכו' נראה פשוט דה"ה מי שמוחזק בעירו שהוא גדול אף כי באמת איננו גדול ומכיר הוא בעצמו מ"מ כיון דמתחשב הוא אצל ההמון לגדול הוא חילול השם ובהכי ניחא דרב אמר כגון אנא וכו' ויש להעיר איך רב יאמר על עצמו כגון אנא. ולדרכנו ניחא דהכונה כגון אנא דמחשיבין אותי לגדול ודוק".

<sup>221</sup> יומא פ"ו.

<sup>222</sup> יסודי התורה פ"ה, הי"א.

<sup>223</sup> שו"ת חיים שאל חלק ב סימן מג.



ונראה מלשונו שאכן עמד על כך שמהרמב"ם משמע שצריך גדלות אוביקטיבית, ולכן הדגיש שגם מי שאינו כזה - בכלל הענין, כיון שלפי הסברה אין סיבה לחלק ביניהם. [יעויין גם בדברי ירמיהו על הרמב"ם שם שעמד על לשון הרמב"ם ולא הבנתי את דבריו].

אך בלשון רמח"ל נראה שיש משמעות להיותו בעל מדרגה מסוימת.

בספר "ועלהו לא יבול"<sup>224</sup> מובאת תשובת הגרש"ז אויערבך לשאלה זו. מה נפ"מ במדרגתו וז"ל: "אולי עקר חומרת חילול השם הוא כאשר האדם נחשב בעיני הדור כפי מדרגתו, ואילו כשמחשיבים אותו הדור יותר ממדרגתו אמנם גם כן יש חילול השם, אך הוא לא ייענש כל כך בחומרה".

והוסיף הר"ן סטפנסקי:

"אולי כוונתו... שאדם כזה הוא אנוס בכך שמחשיבים אותו יותר ממדרגתו".

אגב, במאמר מרדכי על הרמב"ם נראה שהבין את הדגשת הרמב"ם אחרת ממה שנכתב לעיל וז"ל: "אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות וכו'. ס"ל לרבינו ז"ל דכשאמר רב כגון אנא וכו' ר"ל כגון אנא דמפורסם בחסידות וגדול בתורה והסמ"ג לאוין ב' כתב כגון תלמיד חכם דשקיל... ודברי רבינו ז"ל עיקר שהרי החילול השם הוא דיליף ממנו להיות גזלן כמו שפי' רש"י ז"ל מעתה לא מצי למילף ממנו אלא כשהוא חסיד ות"ח שאז יאמרו ממה שגזל זה שהוא חסיד ות"ח ודאי דהגזל מותר לא כן חסיד ואינו ת"ח או ת"ח ואינו חסיד ודוק".

לפי דבריו לכאורה אין הדבר תלוי בתפיסת האנשים, אך אפשר שברור לו שמדובר במציאות הנתפסת כך אצל אנשים ובלי זה אין בעיה.

בספר ישועת בנימין<sup>225</sup> כתב הרב בנימין זילבר שמדברי הרמח"ל עולה:

"יש חלק של חילול השם אפילו כשלא רואים אותו בני אדם, אלא המרבה בלימוד זה מחייב גם ביושר ובתיקון המידות ואם אינו עושה כן הרי זה בזיון ללימוד עצמו ושמו יתברך".

ואף שברמב"ם בפרק ה' מהלכות יסודי התורה מופיע אכן חלק של חילול השם שאינו קשור לרואים את המעשה [אלא העושה עברה להכעיס וכו'] הרי הרמח"ל לא הביא זאת, ונראה שכוונתו של הרמח"ל להתמקד רק בחלק הידוע יותר, וכנראה גם המעשי יותר של חילול השם בפני אחרים, ומה שהובא מדבריו שזהו בזיון לתורה וכו' הכוונה שכך נראה בעיני אנשים וזוהי משמעות חילול השם וצ"ע.

<sup>224</sup> ח"א עמוד ק"ג.

<sup>225</sup> עמוד קכ"ג.

## כ'. האם יש חובה להיות חסיד

בפרק י"ג בביאור מדת הפרישות, כותב הרמח"ל:

"כי לא גזרו חכמים גזרה אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ואין רוב הציבור יכולים להיות חסידים, אבל די להם שיהיו צדיקים, אך השרידים אשר בעם, החפצים לזכות לקרבתו יתברך, ולזכות בזכותם לכל שאר ההמון הנתלה בם, להם מגיע לקיים משנת חסידים, אשר לא יכלו לקיים האחרים".

ומדבריו משמע שאין חובה על כל אדם להיות חסיד.

והנה בספר "באר משה" לרבי מאוזרוב<sup>226</sup> כתב:

"וההתנהגות במדת החסידות היא חובה על כל אדם, ועד כמה נוקבים הם דברי הרמב"ן (בשיטה מקובצת כתובות י"ט ע"א), דכמו שנקטינן אין אדם משים עצמו רשע, כמו כן אין אדם משים עצמו שאינו חסיד, הרי שבזה שמשים האדם עצמו אינו חסיד, הרי הוא כאילו משים עצמו רשע".

ולאור דברי הרמח"ל, שאין חובה לכל אדם להיות חסיד, אלא צדיק, דהיינו לקיים את כל המצוות כדין, צריך ביאור מדוע אין אדם משים עצמו שאינו חסיד.

וזהו תורף הדברים. בכתובות<sup>227</sup> שנינו:

"העדים שאמרו, כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו, הרי אלו נאמנים".

ובגמרא שם מובא:

"ת"ר, אין נאמנים לפוסלו, דברי ר' מאיר... לר' מאיר מאי טעמא, בשלמא פסולי עדות... אלא אנוסין מאי טעמא. אמר רב חסדא, קסבר ר' מאיר, עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו, יהרגו ואל יחתמו שקר. אמר ליה רבא, השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא תקטלון, דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא עכו"ם וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד, השתא דחתמו, אמרינן להו אמאי חתימתו. אלא טעמא דר' מאיר כדרב הונא..."

והראשונים דנו בשאלה, מהי סברתו של רב חסדא בדעת ר' מאיר, והרי קי"ל כדברי רבא שאין למסור את הנפש אלא על ג' עבירות החמורות.

וכתב הרמב"ן:

"דאע"ג דקי"ל שאין לך דבר שעומד בפני פקו"נ אלא ע"ז וג"ע וש"ד, מכל מקום דינא דלקטלו ולא יחתמו שקר, ומדת חסידות הוא, ואי לא עבדי הכי משונו נפשיהו ברשיעי,

<sup>226</sup> ספר דברים, מאמר החסידות, עמ' רפ"ג.

<sup>227</sup> י"ח ע"ב.

וקסבר ר' מאיר אפילו בכהאי גוונא אין אדם משים עצמו שאינו חסיד. ורבא קשיא ליה, כיון דקא מודית שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא ע"ז וגלוי עריות ושפיכות דמים, ואי אתו לקמן מורין להו דלחתים, כי חתמי מנפשייהו היכי משוויתו להו רשעים, כי היכי דנימא א"א משים עצמו רשע".

ובפשטות אין מכאן שום ראיה למסקנה שאין אדם משים עצמו שאינו חסיד, שהרי דברי הרמב"ן הם "לר' מאיר, והלכה כרבנן, ואף לר' מאיר, הא למסקנה אדחיא לה, כדפריך רבא" ("שדי חמד" מערכת אלף ל"ג). אלא שחזינן שמספר אחרונים הביאו דברי הרמב"ן הללו, ולא חשו לקושיה זאת (יעוין ב"שדי חמד" שם).

וכנראה שהבינו, שהמחלוקת בדעת ר' מאיר, וכן מחלוקתו עם רבנן, היא בנקודה מסויימת אך עדיין יש משמעות לדבריו אף לדידן.

וא"כ צריך להבין את דברי הרמב"ן, וכמו כן צריך לברר האם אמנם סבירא ליה שיש חובה להיות חסיד, דלכאורה פשוט שאין נפסלים לעדות בכך שאינם חסידים.

רש"י<sup>228</sup> הסביר את הכלל ש"אין אדם משים עצמו רשע":

"אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו, דקרוב הוא אצל עצמו, וקרוב פסול לעדות"

וא"כ מה פשר הדין שאין אדם משים עצמו שאינו חסיד. וראיתי בספר "אילת השחר" בכתובות (שם) שכתב על דברי רמב"ן:

"חזינן דמה שאינו משים עצמו רשע אינו רק דלא מהני ליפסל לעדות... וכן יש להוכיח מהא דקאמרינן לקמן דעדים שאמרו אמנה היו דברינו אין נאמנין דאעוולה לא חתמי, ומבואר בר"ן דבאמת מותר לחתום אלא דזה לא הוגן לעשות כן, ומ"מ אינם נאמנים לומר שעשו כן, הרי דעצם הדבר שעשה מעשה שלא כהוגן אינו נאמן, אע"פ שלא נפסלין בזה.

והטעם צריך עיון... סתם לומר דבר שבזה אין גורמים שום שינוי בדינם למה אינם נאמנים... וכבר דן בזה ברעק"א לעיל, והביא סתירה, דכאן משמע דבכלל אין נאמנות על שעשה עבירה, וביבמות משמע דאם בזה אינו פוסל עדותו אינו נאמן".

ולגבי ראייתו מהעוולה להשהות שטר אמנה בתוך ביתו (כתובות שם) יש להעיר שאמנם ה"תומים" סובר שפסול בגלל זה לעדות, אך ב"קצות החושן"<sup>229</sup> וב"שב שמעתתא"<sup>230</sup> חלק עליו, וקבע שאף באופן שאינו נפסל לעדות, אינו נאמן לומר על עצמו שעשה מעשה כזה.

<sup>228</sup> בכתובות י"ח ע"ב וסנהדרין ט' ע"ב.

<sup>229</sup> סימן ל"ה סק"ד.

<sup>230</sup> שמעתתא ז, פ"ה.

סיכומו של דבר: יש לפנינו כנראה שיטה חדשה בגדר א"א משים עצמו רשע, הסוברת שאדם אינו יכול לומר על עצמו דבר שאינו טוב, אף שאין זו עברה, ואין הוא נפסל לעדות בגללו, ואין מכאן ראייה לדרגת החיוב של החסידות, אלא חידוש בגדרי נאמנות האדם על עצמו.

גם הרב סרנא ב"עיונים" שלו סובר כעין דברי ה"באר משה", ואלו דבריו על מה שכתב הרמח"ל "ואין רוב הציבור יכולים להיות חסידים, אבל די להם שיהיו צדיקים":

"ונראה שאין הכונה שעיקר חיוב החסידות הוא רק ליחידי סגולה ולא לכל ישראל, שהרי ודאי שכל אחד לפי מה שהוא מחויב גם בחסידות, שהרי הסעיף הראשון בשו"ע הוא שויתי ה' לנגדי תמיד, וכל החיובים המסתעפים מזה... כי השו"ע לכל ישראל, ולא דווקא ליחידי סגולה. אלא הכונה כאן, שבכל זמן ובכל דור ודור יש בעם מדרגות מדרגות, וכמו שהיה גם בדורו של משה שהיה דור דעה, ומ"מ הלא לא הגיעו ישראל למדרגתו של משה רבנו, ובכל זאת אינם נפטרים לגמרי גם ממדרגה זו, אלא שהם זוכים לה ע"י קרבתם למשה רבנו..."

ומתוך דבריו שם למדנו הערה נוספת, שאפשר שיש חילוק בין חסידות לפרישות. לפי דברי רמב"ן בתחלת פרשת קדושים, שמצות "קדושים תהיו" מחייבת שלא להיות נבל ברשות התורה, וזוהי בעצם הפרישות. אך חסידות היא מעבר לזה, ועליה לא נצטוונו במצוה ממש. א"כ לפי"ז בפרישות חייב כל אדם, וצ"ב כיצד מסתדר הרמח"ל עם דברי הרמב"ן הללו.

ונראה ליישב את דברי הרמב"ן ע"פ הערה קודמת של הרב סרנא, עמש"כ הרמח"ל בתחלת אותו פרק הדין בהגדרת פרישות:

"אוסר על עצמו דבר היתר, והכונה בזה לשלא יפגע באיסור עצמו. והענין שכל דבר שיוכל להולד ממנו גרמת רע, אע"פ שעכשיו אינו גורם לו, וכ"ש שאיננו רע ממש, ירחק ויפרוש ממנו".

וכתב הרב סרנא:

"נראה מדעת רבנו, כי חיוב הפרישות הוא רק משום סייג ומשמרת. אכן לא נראה כן מדעת הרמב"ן ז"ל ריש פ' קדושים, והוא ז"ל כתב שיש... מצוה כללית לא להיות נבל ברשות התורה, וא"כ לדעתו ז"ל הרי הוא גוף המצוה".

ולפי"ז י"ל, שמהגדרתו של הרמח"ל לפרישות, נראה שלא נקט כרמב"ן בקדושים, דאם סובר כמותו, היה לו להגדיר זאת כמצוה בפ"ע. וממילא לא קשה מש"כ שאין זו חובה, שהרי אם לא "קדושים תהיו", מהו המקור לחייב פרישות.

(ולדברי הרב סרנא מיושבת לשון הרמח"ל בפרק י"ט בענין כבוד שבת, שמחד עוסק שם בחסידות, ומאידך כותב: "כל מעשה שבו נראה חשיבות לשבת צריכים אנו לעשותו").

[נושא זה רחב ועמוק, והסתפקתי האם אינו חורג מגבולות הנושאים בהם אנו עוסקים, בכל אופן, הבאתי כאן רק מספר נקודות והערות. עיון מעמיק בנושא יצטרך להסתמך על כללות שיטת הרמח"ל ב"מסילת ישרים" ובכלל (ולדוגמא, יש להתייחס לכך שכבר בפרק א' מוזכרת החסידות –

"יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה". כמו כן יש לדון באפשרות, שאדם הנמצא במדרגה רוחנית מסוימת, יתחייב לעשות דברים שלגבי אחרים יחשבו כחסידות לא מחייבת. ונזכיר לדוגמה שני מקורות בכיוון זה: א. רש"י ב"מ ס"ז ע"ב ד"ה "וצורבא מרבנן": "שצריך לישר דרכיו, ולהתקדש אף במותר לו, פן ילמדו ממנו לזלזל באיסורין". ב. פירוש הגר"א למשלי ב, כ, המבאר את הגמרא בסוף פרק שישי בב"מ, בכיוון זה שלאנשי מעלה ישנן חובות מיוחדות יעוי"ש.]]

## כ"א. ודברת בם ולא בדברים בטלים

בפרק י"ג כותב הרמח"ל:

**"הטיול והדבור אם אינו בדבר איסור ודאי דין תורה מותר הוא, אמנם כמה ביטול תורה נמשך ממנו".**

מנן הרצ"י קוק זצ"ל בהערותיו על הגליון<sup>231</sup> כתב:

**"ואיסור דברים בטלים משמע ששייך לביטול תורה עיין יומא י"ט".**

להבנת הדברים עלינו לעיין ביומא<sup>232</sup> שם נכתב:

**"אמר רבא: השח שיחת חולין - עובר בעשה, שנאמר ודברת בם - בם ולא בדברים אחרים, רב אחא בר יעקב אמר: עובר בלאו, שנאמר כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר".**

ראשית יש לשאול האם מדובר באיסור גמור, שנית מה בדיוק נאסר ושלישית, האם הדבר נפסק להלכה?

לגבי השאלה הראשונה המאירי סבור שלא מדובר באיסור גמור וז"ל:

**"לעולם יזהר אדם שלא להיות ביושבי קרנות ושלא לדבר בשיחה בטלה אלא כפי מה שיכריחנו הצורך דרך צחות אמרו השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם ולא בדברים בטלים".**

אחרים שלא כתבו כדבריו, יש מקום לחשוב שמדובר לדעתם באיסור גמור, אך השאלה אם נפסק להלכה.

ברמ"א יורה דעה<sup>233</sup> כתב:

**"ואסור לדבר בשיחת חולין".**

אולם עדיין יש לברר האם הדבר בעייתו, ללא קשר לתלמוד תורה או שזהו איסור שהוא פועל יוצא של חובת לימוד תורה רש"י במקום כותב:

**"ולא בדברים אחרים - שיחת הילדים וקלות ראש".**

ולדעתו האסור אינו קשור ללימוד תורה אלא מצומצם דווקא לדיבור שיש בו מימד שלילי כלשהו ולא לסתם דיבורים. וכ"כ המגן אברהם<sup>234</sup> סימן קנו.

<sup>231</sup> מובא במסילת ישרים בהוצאת הר"נ סטפנסקי.

<sup>232</sup> י"ט ע"ב.

<sup>233</sup> סימן רמו סעיף כה.

<sup>234</sup> סימן קנו.

רעק"א שם כתב:

"עיינ ביר"ד... בהג"ה.ועיינ ברבנו יונה פ"ב דברכות ..ושיחת חולין כשמדבר בדברי הבאי, אבל כשמדבר בעסקיו לצורך פרנסתו אע"פ שאינו שיחה של תורה מותר עכ"ל ובפרש"י... גנאי וקלות ראש".

לדברי רש"י נראה שאין הדבר קשור לת"ת ולדברי רבנו יונה משמע שכן. כך משמע גם מדברי ר"ח שכתב: "אמר רב המפסיק בעת שקורא בתלמוד ושח שיחת חולין

[וכתב בספר דף על הדף ביומא שם: "והנה לפי פירוש הרבינו חננאל דמה שאמרו השח שיחת חולין עובר בעשה הכוונה דוקא בשח באמצע הלימוד, אם כן נמצא דמימרא זו עולה בקנה אחד עם המשנה באבות דהשונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה וכו' מתחייב בנפשו, ובאמת גם על משנה זה הקשה בספר יוסף אומץ דהעולם אינן נזהרין בזה דשכיחא כשלומד בביתו ובני ביתו שם ונכנסין ויוצאין תדיר לדבר עם בעל הבית מהצריך להם והרי כשמפסיק מתחייב בנפשו, וכתב ביוסף אומץ בזה"ל ואמרתי אל לבבי אולי אין העונש הנ"ל רק דוקא באמצע הענין, אבל אם גמר הענין שעוסק בו קודם דבורו אף על גב שלא גמר תלמודו בשעה זו ועדיין הספר לפניו אפשר דלא מקרי הפסקה, והיינו אם ע"י דבורו לא יצטרך לחזור ולכפול מקצת הענין אשר כבר למד לפני דבורו כדי להבין הענין על בוריו לכן לא הוי הפסקה, או אפשר דלא חמירא האי הפסקה מהפסקה דקריאת שמע וברכותיה ובין הפרקים שמותר לשאול בשלום אדם נכבד ולהשיב לכל אדם, לכן אם אדם בא לגבולו ולא יפתח הבעל הבית לדבר עמו מה שאלתו ובקשתו הוי כמי שאינו משיב בשלום, מ"מ מסיים דאין ההיתרים הנ"ל ברורים וטוב להחמיר ע"ש]

והקשה השפת אמת ביומא שם:

"קשה דלמה צריך להוכיח מדכתי' במ תיפוק לי' כיון דתמיד מוטל עליו המצוה ודברת א"כ בשעה שידבר דברים אחרים מבטל המ"ע של ודברת".

לדברי רש"י אין כלל קושיה, לדברי הר"ח י"ל שיש בעיה נוספת באמצע לימוד ולדברי רבנו יונה צ"ע.

לעומת שיטת הרמ"א שהדבר נפסק להלכה כתב באור שמח<sup>235</sup>:

"ביומא (י"ט ב') אמר רבא רבא השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בת. והנה נראה דרבא אזיל אם קריאת שמע דרבנן ומוקי ודברת במ לדברי תורה, אבל למאי דקיימא לן דעל קריאת שמע קאי, אין שייך לדרוש ודברת במ ולא בדברים בטלים"

[וכתב ב"דף על הדף": "וכתב הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ פרי תמרים דלפי"ד האו"ש מיושבת קושית הגר"י ברלין ז"ל באומר השכחה מדוע לא העתיקו הרמב"ם ושאר הראשונים את דברי רבא להלכה ובספר מעשה איש (חלק ו' ע' מד) מביא מכתב הגאון בעל קהלות יעקב המביא בשם החזון איש זצ"ל: ההיא דיומא י"ט ע"ב כל הסח שיחה בטילה עובר בעשה - לא נמצא ברמב"ם ז"ל. וצ"ל לכאורה שסמך בכ"ז על מה שכתב (בפ"ג מהלכות ת"ת ה"ו - ה"ט, וביותר בה"ג שם) דכל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הרי זה בכלל דבר ה' בזה רח"ל, אך כתב הגר"ח סופר שליט"א שם: והגם ששפתי כהן ישמרו דעת ודברות הגאון האור שמח ז"ל יקרים, מ"מ

<sup>235</sup> פ"א דת"ת הלכה ב'.

בעניותי אמינא דיש לי להעיר בזה, חדא דהנה רבינו יונה ז"ל סובר דקריאת שמע דאורייתא ..ואפילו הכי כתב רבינו יונה בספר היראה (דף ל"ח) "והשח בהם (ר"ל בדברים בטלים) עובר בלאו ועשה, עשה ודברת בם ולא בדברים אחרים, ולא הבא מכלל עשה עשה, ולא, כל הדברים יגיעם לא יוכל איש לדבר" ע"ש. וכיוצא בזה יש להעיר שרבינו הסמ"ג ז"ל (עשה י"ח) פסק שקריאת שמע מן התורה, ואעפ"כ רבינו הסמ"ג (לאוין י"ג) העתיק לדינא למימרא דרבא ע"ש וצל"ע].

לפי זה נוכל להבין את שיטת הרמח"ל. דעתו היא שהאיסור קשור לת"ת או כר"ח או רבנו יונה. הרחבת כיוון זה מצויה בספר תולדות אדם פרק ז' וז"ל:

"הנה שמענו מהגאון ר"ח מוואלוזין בהיות אחיו הגאון הצדיק רבי זלמן מוויילנא רך בשנים נפל ספק בלבו על מה שאמרו חז"ל... ודברת בם... ולא בדברים בטלים... במקום שאיני יכול לקיים בם בדברי תורה אין האסור... חל עלי, או... הוא איסור מוחלט... והנה החכמים החשובים אשר בקהל וילנא העידו... שהדבר יצא לפניו בהיתר והיה דבר נפלא לקראות, כאשר בא אל בית המרחץ... היה שואל על קורות העיתים וחילוף הזמנים שנתהוו בעולם מעניני הסחורות... והיה נושא ונותן בענינים האלה ההשכלה יתירה ונפלאה..."

וכן משמע בכתר ראש בשם ר"ח מוואלוזין<sup>236</sup> [סימן ע] :

"אם יש בני אדם שיכולים לדבר ובעת דיבורם יהרהרו בד"ת דאין בזה איסור אלא שאין הדבר מצוי כי מלאכה חכמה וגדולה היא זאת"

על שיטתו של הרמח"ל בענין זה עמד השואל [הרב סובול] בשו"ת שלמת חיים<sup>237</sup> וז"ל:

"במש"כ במסילת ישרים פי"ג הדיבור אם אינו בדבר איסור ודאי דין תורה מותר הוא עכ"ל".

ובאגרת הגר"א ז"ל כתב להחמיר אפילו בדברים יתרים שאינם דבורים אסורים, ונסתפקתי אם יש לומר דאיכא פלוגתא ביניהם... גם ביומא י"ט כל השח שיחת חולין עובר וכו' פרש"י דברי גנאי וקלות ראש משמע לכאורה כדברי המס"י הנ"ל. [הרב זוננפלד לא ענה על השאלה אלא כתב, בין השאר "להכריע בין גדולים אם נחלקו באיזה דבר ג"כ אינו בכלל שאלה "]

<sup>236</sup> סימן ע'.

<sup>237</sup> סימן תק"א.



## כ"ב. חומרות

### בפרק יד כותב הרמח"ל:

"והפרישות בדינים הוא להחמיר בהם תמיד, לחוש אפילו לדברי יחיד במחלוקת אם טעמו נראה, אפילו שאין הלכה כמותו ובתנאי שלא יהיה חומרו קולו, ולהחמיר בספיקות אפילו במקום שאפשר להקל בהם.

וכבר ביארו לנו חכמינו ז"ל מאמר יחזקאל<sup>238</sup>: "הנה נפשי לא מטומאה" שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם (כלומר - בהמה שיש בה ספק איסור, ואף על פי שלסוף הורה בה החכם היתר), ולא אכלתי מבשר כוס כוס (כלומר - כוס לשון שחיטה, שאומרים בעליה שחוט שחוט, כלומר שלא אכל מבהמה שנוטה למות, שממהרים לשוחטה בטרם תמות ותעשה נבילה, ואף על פי שמעיקר הדין מותר לאוכלה הואיל ונשחטה בטרם תמות, מ"מ קרובה היא לנבילה). והנה כל זה מותר הוא מן הדין ודאי, אלא איהו דאחמיר אנפשיה".

א. ראשית יש לעמוד על נקודה עקרונית העולה מדברי הרמח"ל. היה מקום לחשוב שכאשר מסיימים את הדרגות המחייבות את כל ישראל ועוברים לדון במידות חסידות, לא יהיו כללים ברורים, וכל החפץ להחמיר בדבר, תבוא עליו ברכה. אולם מדברי הרמח"ל כאן רואים שיש גדרים מדויקים, לפחות בענין פרישות בדינים.

ב. בסדר הויכוח שי"ל ע"י מכון אופק כתוב:

"לחוש אפילו לדברי יחיד במחלוקת אע"פ שאין הלכה כמותו"

אבל במסילת ישרים המצוי כתוב:

"לחוש אפילו לדברי יחיד במחלוקת אם טעמו נראה"

ואמר על זה הרב שמואל דביר זצ"ל<sup>239</sup> שאין להחמיר כדעת יחיד אלא במקום שטעמו נראה, וכיון שכנראה סדר הויכוח קדם לספר הרגיל, משמע שהרמח"ל חזר וצמצם את הענין למקרים שהטעם נראה.

בקונטרס "פנים בפנים" לרב א. אהרמן [מגדולי הלומדים בכולל חזו"א] כתב שכתב ש"טעמו נראה" הכוונה ל"אחד שעמל ויגע בסוגיא וקנה לו הדברי תורה. למשל, יש מחלוקת רמב"ם ותוס', והתלמיד חכם יגע להבין על בוריים, קנה לו התוס' והרמב"ם בתוך הנפש שלו, ובשולחן ערוך פסק כתוס', אך ת"ח יקר זה, שקנה לו בהירות הרמב"ם בתוך הסוגיא, רוצה גם לקיים שיטתו שהרי טעמו נראה, ומתאוה להביא זו התורה למעשה-זהו המידת חסידות שלו". וצ"ע אם אכן זו משמעות המילים טעמו נראה, או שמא נראה, יכול להיות גם לאחרים, לאפוקי מקום שבו הדעה

<sup>238</sup> חולין ל"ז.

<sup>239</sup> הובא באוצרות רמח"ל לר"מ צוריאלי.

המחמירה אינה מסתברת באופן כללי לרבים. [צמצום זה של ענין החומרות, שונה מהכיוון העולה מדברי הרב שטרנבוך המובאים בפרק על השוואת מאכלות אסורות לרעל].

על דברי הרמח"ל שיש מקום להחמיר כדעת יחיד לא נפסקה, כתב במאור המסילה, לעיין בבאור הלכה אר"ח סימן תרנו סעיף א. שם נידון ענין הידור מצוה וכתב המשנה ברורה ס"ק א:

"..איתא בגמרא הידור מצוה עד שליש במצוה ופירשו בשם ר"ת [והוא הדעה הראשונה שנזכר בשו"ע] שאינו ר"ל שיש לפניו שני אתרוגים או שני ס"ת ואחד הדר יותר מחבירו שיצטרך מחמת מצות הידור להוסיף עד שליש במקח דא"כ הרי לעולם ימצא נאה ונאה ואין סוף לדבר"

ועיי"ש כיצד יש לפרש דין זה של הידור מצוה.

והעיר בבאור הלכה:

"ומ"מ באתרוג או לולב שיש בו חשש פסול [וה"ה בכל המצות כה"ג] שתלוי בפלוגתא דרבוותא אף שהלכה דכשר מכל מקום י"ל דבזה לכו"ע צריך לקיים הידור מצוה עד שליש לקנות אחר לצאת כל הדיעות [כ"מ מפמ"ג ועיין בבגדי ישע שהחמיר עוד ביותר מזה]".

לפנינו דמיון בין גדר פרישות בדינים לגדר הידור מצווה. ויש לחדד, לכאורה רק הפרוש צריך להחמיר כדעת יחיד, ומדוע שכל אדם יהדר בזה? אלא שכאן מדובר במקום שבו ישנו דין של הידור מצווה כלומר, הכוונה של התורה שיש להעדיף חפץ של מצוה מסוים על חברו, והבינו הפוסקים שגם אם לא מסתבר יצטרך להחליף אתרוגו כל זמן שימצא יפה הימנו, יש משמעות לדעה שלא נפסקה להלכה, כדי להחשיב את הדבר כהידור משמעותי יותר שבו אפשר להבין שעל האדם לטרוח ולהשקיע כסף כדי להדר, אבל הרמח"ל מדבר במצבים שאינם קשורים לחובת הידור מצוה ובהם רק הפרוש, ראוי לו שיחמיר כדעת יחיד.

ג. כדי להבין את משמעותם של דברי הרמח"ל לגבי החומרות הרצויות, עלינו להקדים בירור בענין מסוים. ניתן להסתכל על חומרה בתור דבר הנע בין חוסר משמעות לבין ענין רצוי ולומר שהגדרים שמביא הרמח"ל מוציאים את המעשה מלהיות חסר משמעות והופכים אותו לבעל משמעות. לדגמא, אם יחמיר אדם לאסור דבר המותר באופן ברור, יהיה זה חסר משמעות, אולם אם מדובר על חומרה כדעת יחיד בעלת משקל שנדחתה מהלכה-יהיה הדבר ראוי ורצוי.

אולם, עיון בראשונים ובאחרונים מגלה שחומרה עלולה להיות שלילית, ולפיכך יכול להיות שמקרים שלא מזכיר הרמח"ל - אין להחמיר בהם, וממילא ניתן לדייק מדבריו שבמקרים שאינם מוזכרים - אין להחמיר. בירור דומה נעשה על ידי הפתחי תשובה סביב דברי השו"ע והרמ"א ביר"ד סימן קט"ז.

בשו"ע וברמ"א הובאו שתי החומרות המיוחסות ליחזקאל, שהזכיר גם הרמח"ל, והפתחי תשובה סק"י [מביא מגליון של זקנו ש:

"וכן אם נפל איסור בכלי שני או בכלי ראשון ויש שישים ומכל כה"ג ולהרחיק עצמו מכל דבר כיעור מצוה היא עכ"ל אר"ה סוף כלל נ"ז".

ומתלבט האם הרמ"א חולק על כך, כפי שהתלבטנו בדברי הרמח"ל וז"ל:

"וצ"ל דאף שכתב הרמ"א ולא נמצא הדין בפ"י כו' לא יאכל ממנה. א"כ משמע דהא בכ"ש או ביש ס' דנמצא בפירוש אין להחמיר. היינו שאין החיוב על בעל נפש להחמיר. אבל

מ"מ אם רוצה להחמיר גם בזה מצוה היא ועיין בש"ך לעיל סימן י"ז סק"ח ועמ"ש בסימן י"ח סק"ט. שוב ראיתי בסולת למנחה כלל ע"ו דין ח' שכתב בשם תורת האשם דמי שרוצה להחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי כגון מה שנתבטל בששים או בכלי שני הוי כמו אפיקורסות ויצא שכרו בהפסדו ודלא כמ"ש אר"ה סוף כלל נ"ז עכ"ד ע"ש".

ד. כדי להבין את הדיון שבדברי הפתחי תשובה [מעבר לשאלת הדיוק ברמ"א] עלינו להזכיר את שורש הענין. כתב בהגהות אשרי חולין<sup>240</sup> [והוספות בסוגריים מהשו"ת דפוס פראג תרט"ו]:

"תשובת מהר"ם ז"ל וששאל אדוני ששמעת שאני נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה ומקיל בבשר עוף בימי חורפי הייתי מתלוצץ בבני אדם העושים כן ואדרבה שרי ליה מרי היה נראה בעיני כמו טעות עד שפעם אחת מסעודה לסעודה מצאתי גבינה בין שיני גזרתי על עצמי להחמיר בבשר אחר גבינה כגבינה אחר בשר ואין בדבר זה כחולק על הגמרא ולא כמוסיף שהוא גורע דהא חזינן פרק כל הבשר אנא להא מילתא כחלא בר חמרא כו' [אלמא דס"ל מסעודתא לסעודתא ואפילו הכי משבח למי שעושה כדברי אביו הרחקה יתירה] וכל חד מצי לאחמורי אנפשיה לעשות משמרת ובעוף אני מקיל כיון דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן ושלוים".

ונחלקו בהבנת הדברים.

בתרומת הדשן סימן קא כתב:

"משמע דדווקא משום דאשכחן בתלמודא דכל חד מצי לאחמירי אנפשיה, מש"ה לא חשיב כמוסיף. הא לא הכי הוי כמוסיף שהוא גורע. ואף על גב דמצא פעם אחת גבינה בין שיניו, כדאיתא התם בתשובתם, מ"מ לא הוי חייש לאחמורי בשביל זה".

משמע שיש מקום להחמיר רק בדבר שמצינו בש"ס מי שהחמיר לעומת זאת בספר איסור והיתר הארוך<sup>241</sup> כתב:

"ודוקא להוסיף ולהורות טריפות אחרות יתר על אלו שמנו חכמים אסור אמנם אם רצה להחמיר על עצמו שלא לאכול מהבהמה ועוף או מכל דבר שנשאל עליו לחכם או מתבטל שנפל או שנמצא בו איסור בכלי שני או בכלי ראשון ויש ס'. או בשר אחר גבינה באותה סעודה. ומכל כה"ג. ולהרחיק עצמו מכל דבר כיעור הרשות בידו. כמו שמצינו בקדמונים שלא אכלו בשר כוס כוס וכה"ג. וגם אמרו בהמה שהורה בה חכם בעל נפש לא יאכל ממנה.

וכן כתב מהר"ם וכל אדם יכול לגדור ולהתקדש עצמו אף במותר לו ואין זה כמוסיף על התלמוד ומביא ראיה. וגם מצוה היא כמו שדרשו רז"ל. מכי עם קדוש אתם לה' אלהיכם".

משמע שאחרי שמצאנו בתלמוד שהחמירו, יש מקום לכל חומרה ובים של שלמה<sup>242</sup> כתב דברים הדומים לדברי תרומת הדשן, בכך שמגבילים את החומרות, והוסיף דרישה נוספת:

<sup>240</sup> פרק ח.

<sup>241</sup> שער נז סימן טו.

<sup>242</sup> מסכת חולין פרק ח סימן ו'.

"ונראה בעיני, מאחר שכתב מהר"ם שהיה נראה בעיניו כעין מינות כו', א"כ משמע להדיא מי שלא בא לידו תקלה לא יכול להחמיר, והוי כמו מינות, ואין להקשות מאחר שעיקר תלוי בתקלה שבא לידו, א"כ מה צריך לתלות בהני אמוראי, דכל אחד הוסיף על עצמו, כבר תירץ מהר"א י בת"ה סי' ק"א, דמשום תקלה שאירע בפעם אחת לא ראוי להחמיר, לולי שמצינו שהם נמי החמירו..."

אבל אחר שנסתם התלמוד, פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד, זולת סיבה ותקלה שבא לידו, בצירוף שמצינו שהראשונים נמי החמירו על עצמם, וכ"ש שנראה כמינות מי שלא רוצה לאכול בשר אפי' אחר תבשיל של גבינה..."

בשו"ע יורה דעה סימן פט סעיף ב נפסק:

"אכל גבינה, מותר לאכול אחריו בשר, מיד... ויש מחמירין אפילו בבשר אחר גבינה (מרדכי בשם מהר"ם וב"י בא"ח סעיף קע"ג). וכתב הש"ך יורה דעה סימן פט מיהו טוב להחמיר - ומהרש"ל שם קרא תגר על המחמירים שהוא כמו מינות ואמר דוקא מהר"ם שבא מכשול לידו פעם א' החמיר אבל מי שלא בא לידו תקלה לא יכול להחמיר ע"ש שאין דבריו מוכרחים ואדרבה בדברי מהר"ם שם משמע איפכא ע"ש"

והמקובל מהר"א אירגס בעל שומר אמונים בספרו דברי יוסף סימן ס"ד כתב:

"הכלל העולה מן האמור דרשאי אדם להחמיר על עצמו באיזה חומרות שמצינו בתלמוד מי שהיה נוהג כך או כיוצא בזה וכהיה שכתב מהר"ם [מרוטנבורג בדין אכילת בשר אחר גבינה] וכ"ש דיכול להחמיר על עצמו בדבר שמעיקר הדין הוא אסור אליבא דחד תנא או אמורא הגם דלא קי"ל כוותיה".

ה. לאור זאת, יש לדון בדעת הרמח"ל. בדבריו משמע כדברי ר"י אירגס שדעה דחוויה במחלוקת מהווה סיבה להחמיר, וכיון שהדגיש ר"י אירגס שזה ק"ו ממקרים שמצאנו בתלמוד מי שהחמיר, משמע בפשטות, שהרמח"ל לא רואה בכך סיבה להחמיר.

עוד רואים בדברי הרמח"ל שלא הגביל את החומרה דווקא לאדם שקרה לו מכשול, וזה אינו חידוש גדול שכן רק המהרש"ל הבין כן, אבל בשאלה המשמעותית יותר, האם רק חומרה שמופיעה בתלמוד או לאו דווקא, נראה שדעתן כדעת תרוה"ד [אך כנ"ל, אינו מסתפק בכך שמופיעה בתלמוד, אלא מצריך שיש דעה כזו]. אך כאמור לעיל, יש מקום לומר שרמח"ל אינו שלול חומרה אחרת אלא רואה בה דבר חסר משמעות, אך לאור הדעה הרווחת בין הפוסקים נראה שיש מקום לדייק מדברי הרמח"ל.

ו. כדאי להזכיר את דברי החיד"א<sup>243</sup> הכותב בענין בהמה מסוכנת:

"והיינו דוקא כי עבד מצד חומרא וגדר ולקדש עצמו במותר לו, אז הוא דשרי. אבל אם עושה מפני שיש לו פקפוק בעיקר הדין, אסור לעשות, כל שהלכה רווחת במימר קדישין. ובכי הא הוא דכתב מהר"ם בתשובה (ד"פ סי' תרטו) הביאו המרדכי פרק כל הבשר (סי' תרפז) שהיה מתלוצץ במי שלא היה אוכל בשר אחר גבינה, והיה נראה בעיניו כמינות, והיינו שהיה מפקפק בעיקר הדין. ולא קשה מאי דקשיתיה לרב דמשק אליעזר, הביאו הרב כנה"ג לקמן סימן פ"ט.

<sup>243</sup> בברכי יוסף סימן י"ז.

וכמו שביאר יפה הרב מהר"י אירגאז בשו"ת דברי יוסף סימן מ"ה", כוונתו לדברי הדמשק אליעזר שתמה על המהר"ם - "לא ידעתי מאי מינות שייך וכי אין אדם רשאי לאסור המותר וא"כ כשמחמיר מאי איסור איכא".

ומה שהביא מר"י אירגס הם הדברים הבאים:

"אין זו קושיא דדוקא כשיודע ומודה שמן הדין מותר ורוצה לנהוג איסור משום פרישות וסייג רשאי להחמיר ואין בזה משום מינות אבל כשנוהג איסור מפני הטעות שסובר שהוא מעיקר הדין אסור והו"ל כמו מינות טפי שמוסיף על התורה ופירושה... ועל זה התלוצץ מהר"ם... וכאשר אירע שמצא גבינה אמר שמודה שאין כחולק על התלמוד מאחר שמודה שמצד הדין אין איסור והראיה ממר עוקבא דהיה מגנה את עצמו שלא היה מחמיר כאביו... אלמא כל אחד מצי לאחמורי לעשות משמרת וא"כ ה"ה בבשר אחר גבינה".

יש לפנינו מגבלה נוספת על החמרה, שלא הוזכרה בדברי הרמח"ל, אולם יש מקום לומר שגם רמח"ל יודה לה.

ז. כאמור, מביא הרמח"ל בין השאר את דברי הגמרא בחולין ל"ז ע"ב המסבירה את מאמר יחזקאל הנה נפשי לא מטומאה, שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם.

בספר בנין אב ח"ד סימן חקר הרב בקשי דורון האם דין זה של המנעות מאכילת בהמה שהורה בה חכם שהוזכר ברמ"א יורה דעה קטז, נובע מחשש של איסור או מהרחקה בגלל עצם היותו דבר שנצרך להוראת חכם וז"ל:

"ויש לחקור בדין בהמה שהורה בה חכם, האם החומרא שלא לאכלה הוה מחשש רחוק שמא החכם טעה בהוראתו, והחסידות היא שלא להכנס לספק, או שאין בחומרא כל ערעור על היתור של חכם, והחסידות שלא לאכלה משום עצם היותה בהמה שיש בה ספק ואינה חלקה בכשרותה, ונפק"מ כשאין כל חשש או ספק בהוראתו של החכם אם יש להחמיר בה, ונראה שבשאלה זו נחלקו הראשונים, כפי שנבאר.

הגמ' בחולין מ"ד: מסייגת האיסור בבהמה שהורה בה חכם רק להוראה שתלויה בסברא, ופרש"י שם ד"ה דתליא בסברא, "דהתם איכא לספוקי דלמא לא הוי סברא מעליא וכו', כגון מקיפין בריאה דאיכא למימר דילמא לא מידמו חזותא שפיר, וכגון דמיא לבשרא ודמיא לכבדא וכו' ופעמים שאדם טועה במראותיהן", מבואר בדבריו שהחומרא היא מחשש שמא החכם טעה, ולכן החשש רק בהוראה התלויה בראות עיני החכם, לפי שיש חשש שטעה בדמיונו או בראייתו, אבל בהוראה שישודרה בהלכה אין כל ענין להחמיר, לפ"ז יש להחמיר בבהמה שהורה בה חכם ככל איסור מאכלות אסורות מחשש נבילה. אולם בהגהות אשר"י מפרש דברי הגמ' שלא כפירוש רש"י, וז"ל שם "בהמה שהורה בה חכם בעל נפש לא יאכל ממנה, ודוקא שהורה בה מכח סברא, אבל אי גמרא גמר יאכל", ולפירושו סברא אינה רק הוראה בדימוי וראיה, אלא כל דבר הצריך פסיקה ואין בו הלכה ברורה הרי הוא בכלל בהמה שהורה בה החכם.

[דומה לזה כתב המאירי (חולין מד ע"ב ד"ה ספק): ספק איסור שהוא בא לפני חכם ואין לו בו היתור מן התלמוד או מן הקבלה אלא מן הסברא לבד ראוי לו להרחיק ממנו א,ב], לפירושם טעם האיסור בבהמה שהורה בה חכם אינו כפירוש רש"י מחשש שמא טעה החכם, אלא מפני שכל הוראה שאינה ברורה הרי היא יוצרת ספק בבהמה, ואע"פ שנפשט הספק בהלכה, מידת חסידות

שלא לאכול בהמה שיש בה ספק, ולא להזדקק להיתרים, אע"פ שאין כל ערעור או חשש בהיתר. ויש להזכיר עוד בענין זה את דברי המהרש"א שם "מדמה לה לפיגול שהוא דבר נאסר במחשבה בקרבן בחוץ לזמנו או חוץ למקומו כך בהמה שהורה בה חכם קודם הוראה היתה לפי מחשבת השואל שמא הוא דבר אסור" המטים לצד השני. יש להעיר שבעצם ניתן לחקור חקירה זו גם לגבי החמרה כדעת יחיד והחמרה בספקות שהזכיר הרמח"ל.

וראוי להזכיר בענין זה בירור ביחס לספק דרבנן לקולא. בספר קונטרסי שיעורים [קידושין סימן כ"ד] כתב לבאר בדעת הרמב"ם שאף שאיסורי דרבנן כלולים בלא תסור, אך בספק מקילים שכך תוקנה התקנה מעיקרא והגדיר: "דפשוט וברור שהוא מתורת ודאי דאפילו אי כלפי שמיא גליא שהיה ראוי להיות אסור באופן זה אבל מכל מקום כיון שמתחילה התנו שבספק לא יהא שום איסור ממילא הרי הוא היתר גמור כאילו לא היתה מעולם שום תקנה ואיסור בדבר [והדברים תואמים לביאור הר"ן בדרשותיו, דרוש ה' עיי"ש, לעומת זאת דעת הרמב"ן שונה כמבואר שם].

לפי זה יש מקום לדון, כיון שמדברי הרמח"ל במאמר העיקרים נראה שדעתו כדעת הרמב"ם, לפי זה יובן יותר אם נאמר שיש ל"החמיר בספקות", כולל ספק דרבנן, אם מדובר בחשש טעות, אבל אם ברור שלא חוששים לטעות וכל ענין ההרחקה הוא, התרחקות מדבר שיש בו צד של איסור, יש לדון האם אכן שייך הדבר בספק דרבנן לקולא.

ח. והנה בפרק הקודם כתב הרמח"ל שכלל ענינה של הפרישות הוא ש"אוסר על עצמו דבר היתר והכוונה בזה לשלא יפגע באיסור עצמו... שכל דבר שיוכל להוולד ממנו גרמת רע... ירחק ויפרוש ממנו" וכתב הרב סרנא:

"נראה מדעת רבנו כי חיוב הפרישות הוא רק משום סייג ומשמרת, אכן לא כן נראה מדעת הרמב"ן ז"ל ריש פרשת קדושים... וקדושים תהיו היא מצווה כללית לא להיות נבל ברשות התורה, וא"כ לדעתו ז"ל הרי הוא גוף המצווה".

במבט ראשון, היה נראה לאור זאת יותר לפרש לשיטת רמח"ל את ענין בהמה שהורה בה חכם כחשש שמא טעה, אולם אין זה מוכרח ואפשר לומר שיש להמנע מכל דבר שנשאלה עליו שאלה, אף שאין בו שום חשש, כי זה ירחיק מדברים אסורים. ועוד יש להזכיר את דברי הרב שלגור בפרושו שמחת מרדכי [יג, הערה 4] שגם ברמח"ל יש משמעות לענין עצמי בפרישות מעבר להרחקה כמו שכתב בפרק י"ח שיש בפרישות מענין החסידות דהיינו "לעשות נחת רוח ליוצר" ולהבנה זו לא נראית שום עדיפות לפירוש לפיו סובר רמח"ל שמדובר בחשש טעות בעלמא.

ט. לאחר הצגת הצדדים מביא הרב בקשי דורון את הדעות הנ"ל בפתחי תשובה וכותב: ונראה שמחלוקת האחרונים זו תלויה ביסוד דין בהמה שהורה בה חכם כפי שביארנו, אם החומרא היא שמא הוראת החכם בטעות יסודה כסברת רש"י, הרי המחמיר במקום שאין כל חשש כגון בכלי שני, הרי זה כאפיקורסות שאינו סומך על הוראת חכמים. אולם אם הטעם לאיסור בהמה שהורה בה חכם אינו משום חשש או ערעור על ההיתר, אלא משום שמדת חסידות לא להזקק להיתרים, ולאכול רק בהמה חלקה מכל שאלות וספיקות, יש מקום להחמיר גם בהיתרים של כלי שני, ביטול בשישים וכדומה, שהרי גם ביטול בשישים היתר הוא. והנה חומרא זו שלא לאכול מבהמה שהורה בה חכם, לא נזכרה כלל בשו"ע, ואילו הרמ"א הביא דין זה להלכה בסימן קט"ז לגבי דין מסוכנת ושאר דברים האסורים משום סכנה, אע"פ שמותרים הם באכילה מדיני איסור והיתר.

ומוסיף שם נקודה נוספת: "ונראה שדין אחד הם, שאף האיסור לאכול מבהמה שהורה בה חכם אינו מחשש שמא ההוראה אינה נכונה, אלא שחסידות היא שלא להזדקק להיתרים, ועל כן הובא דין זה של בהמה שהורה בה חכם עם הדברים האסורים משום סכנה, משום ששומר נפשו ירחק מהם אף על פי שאין בהם חשש איסור, ועל כן לא הביא הרמ"א דין זה להלכה בהל' שחיטה וטריפות, משום שאין שייכות לדין זה להלכות אלו, דבדיני שחיטה וטריפות בהמה זו מותרת. ונראה שהשו"ע לא הזכיר כלל החומרא שלא לאכול מבהמה שהורה בה חכם, משום שאין לזה שייכות להל' איסור והיתר, אלא הנהגה טובה היא ומשנת חסידים שלא להזדקק לשאלות ולהיתרים ולאכול רק דבר חלק, ומקומה בדיני הנהגת האדם, ולא בהל' איסור והיתר בשו"ע, על כן אין מקומה לא בהל' טריפות ולא בהל' סכנה, והיא משנת חסידים ולא הלכה באיסור והיתר, ובשו"ע מזכיר מרן רק את ההלכות המחייבות ולא מידות טובות של חסידות".

### שלא יהיה חומרו קולו

יש להעיר שהביטוי נמצא חומרו קולו, ביסודו מופיע במשניות מספר פעמים, בהקשר הבא, חלה פ"ד מ"ד:

"הנוטל חלה מן הקב רבי עקיבא אומר חלה וחכמים אומרים אינה חלה"

ובמ"ה:

"שני קבין שנטלה חלתו של זה בפני עצמו ושל זה בפני עצמו חזר ועשאו עיסה אחת רבי עקיבא פוטר וחכמים מחייבין נמצא חומרו קולו".

כלומר, מי שמחייב כל קב ובכך מחמיר, מוצא את עצמו מקל, כאשר שני הקבין מצטרפים יחד [לכאורה המסקנה היא כה פשוטה עד שלא ברור לשם מה נכתבה, וכבר עמד על כך אחד המפרשים על הדף].

ובמסכת סנהדרין פ"א מ"ב בענין זקן ממרא:

"תלמיד שהורה לעשות פטור נמצא חומרו קולו".

כלומר, כיון שאינו סמוך, וזהו חומרו - יש לו קולא ופטור נעונש של זקן ממרא. בדברי המהר"ל<sup>244</sup> מופיע הביטוי בהקשר מעט שונה, והוא - חומרה שתביא את האדם לידי הקלה לא רצויה:

"וגילוח הצפרנים, מה מאד תמיהני על אותו מנהג אם הוא מנהג ותיקין, כי מה יעשו כי חל יום טוב שני בשבת או כלות הטובלות בו ביום, ואם יקדימו התגלחת יום אחד נמצא חומרו קולו [כיון שמרחיקה נטילת הצפרנים מהטבילה יותר]".

מנהג שיש בו לכאורה החמרה, יכול לגרום להקלה, כאשר יהיה אילוץ להקדימו, מה שלא היה קורה אילו היו מנקות בלבד ולא קוצצות ציפורנים למניעת חציצה בטבילה. ובמובן זה מופיע הביטוי גם בדברי חכמים שאחרי המהר"ל. זהו גם המובן בו משתמש הרמח"ל בביטוי.

כדי להבין את הביטוי באופן טוב יותר נזכיר הערה של הרב ארלנגר ב"מאור המסילה" המפנה לדברי הגמרא בעירובין ז' ע"א המסבירה את הבעיה שבהחמרה גם כב"ה וגם כב"ש במקרה בו החומרות סותרות כלומר, "וטעמא דחומריה דמר בהאי הוי קולא בדוכתא אחריתי וטעמא דקוליה דמר בהאי הוי חומרא בדוכתא אחריתי, מאן דעבד בהנך תרי דוכתי דהא חד טעמא הוא דהכא הוי

<sup>244</sup> שו"ת מהרי"ל החדשות סימן רד.

חומרא והכא הוי קולא ואי ההוא טעמא סבירא ליה ליעביד כקוליה וכחומריה" - רש"י שם, ומבואר שם שמדובר למשל על מחלוקת אם חסרון חוליה גורם לטריפה והאם הוא מבטל טומאת אהל ואם אדם ינהג בטריפה כאומרים שחסרון חוליה אחת הופך לטריפה, ומאידך במת יפסוק שעדין מטמא באהל, הרי זו סתירה פנימית שכן שני העניינים תלויים זה בזה. יש להעיר שהיו שהבינו את דברי הרמח"ל בצורה אחרת. כך למשל הרב בנימין זילבר [אז נדברו י, כ"ח] שכתב: "כשמחמיר מלשבת באוטובוס על ספסל אחד עם אשה או עם אשתו בימים של התרחקות אבל על ידי זה יכשל בחשש איסור של לשבת אחרי אשה, ובהסתכלות המוזהקין מלא תתורו הרי זה חומרו קולו..דכל מה שאנו מחמירים בעניינים כאלו קדוש יאמר לו ובלבד שלא יבוא ע"ז לקולא וכמו שכתב רבנו הגדול במס"י".

לפי המובאה לעיל מדברי המהר"ל נראה שדברי הרב זילבר, מתאימים יותר לביטוי. אבל בהקשר זה יש מקום לחדד את ההבדל בין ביטוי זה ש"נמצא חומרו קולו" לבין האמור בפרק כ' אודות משקל החסידות "צריך לעיין ולהתבונן עד היכן תולדות המעשה מגיעות, כי לפעמים המעשה בעצמו יראה טוב, ולפי שהתולדות רעות יתחייב להניחו", במבט ראשון מדובר בהגבלה דומה, אולם אפשר ששם מדובר על תולדות העשויות להיות רחוקות במידת מה מן המעשה החיובי, ואילו כאן הקולא קרובה יותר, ומונחת בצידה השני של החומרה ועדין צ"ע.

בהקשר זה נזכיר דוגמה נוספת לשימוש במספר נקודות מדברי הרמח"ל ע"י מחבר בזמננו. בספר "דרך ישרה-נץ החמה", מבסס הרב יוסף פפיס את חשיבות תפילת שחרית כותיקין ואומר בהקדמתו שמדברי הרבה ראשונים יוצא שזמן קריאת שמע לכתחילה הוא דוקא לפני הנץ, או סמוך מיד אחריו, ולדעת הרבה ראשונים, מצוה לכתחילה להתפלל סמוך אחרי הנץ, ולאחר ציטוט דברי הרמח"ל על המקום לחוש לדעת יחיד כשטעמו נראה, כותב: "בעניינו מיירי לחוש לא לדברי יחיד בלבד אלא לפחות לדברי חמשה מגדולי הראשונים, וכמה מגדולי האחרונים.

ולכאורה טעמם נראה מאד, שהרי בירושלמי כמעט מפורש כוותיהו, וגם נראה שפשטות הבבלי היא כוותיהו" [בירור הדברים כלעצמם, נעשה כמובן בגופו של חיבורו]. אלא שהוא מוסיף:

"ודאי שצריך זהירות גדולה בתנאי שכתב רבנו הרמח"ל, שלא יהיה חומרו קולו. ובמיוחד מי שקיום ההידור של ותיקין יגרום לו לביטול תורה, ודאי נראה שאין לו להחמיר בזה.."

### גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה

בספר טוב סחרה<sup>245</sup> דן הרב רפאל שטרן בשאלה האם במקום בו היה ראוי לגזור גזרה, וחז"ל נמנעו מלגזור כיון שהציבור לא יוכלו לעמוד בגזרה, יש מקום למי שרוצה להחמיר על עצמו או שכיון שלא נגזרה אין בכך שום מעלה.

בתוך הדברים הוא מביא את דברי המאירי בע"ז<sup>246</sup> לגבי שמן של נכרים שלא גזרו עליו כיון שאין הציבור יכול לעמוד בה:

"מאחר שהתירו את השמן אין ראוי לתלמיד חכם להתחסד יותר מדאי ולימנע ממנו שלא להוציא לעז על הנוהגים בו התר במה שאי אפשר להם לעמוד וזהו שאמרו בתלמוד המערב אמר ליה שמואל לרב אכול משחא ואי לא כתיבנא עלך זקן ממרא ובלשון גדולי

<sup>245</sup> עמודים לא ואילך.

<sup>246</sup> ל"ן ע"א.



המחברים [רמב"ם מאכלות אסורות פ"ז הכ"ב] כתוב בזה ומי שאוסרו עומד בחטא גדול מפני שהמרה על בית דין שהתירוהו ונראה שמלשון תלמוד המערב כתובה והטעם שכתבנו נראה עיקר".

אחר כך הביא דברי המהר"ל<sup>247</sup>:

"רק שאין גוזרין גזירה על הצבור רק אם רוב הצבור יכולים לעמוד בו, שאם אין רוב הבור יכולים להתקיים, אין כלל כאן קבלת הגזירה. שצריך שיהיו מקבלים הגזירה הרוב, וכאשר אין רוב הצבור יכולים לעמוד, אף על גב שרוצה איזה אדם לקבל דבר שהוא קשה, אין כאן קבלה. כי כן כל דרכי התורה ראויים לקבלה, ואין דבר בתורה שהוא כנגד האדם, ולפיכך אי אפשר לגזור דבר שאין לו קבלה אל הרוב.."

לעומת זאת למד מדברי הרמח"ל רוצה ללמוד אחרת וז"ל:

"במס"י דן באריכות האם מותר לאדם להוסיף איסורים על עצמו ... ומסקנתו שהשרידים אשר בעם יש להם לפרוש... ומבאר שם שלמרות המעלה של הפרישות, לא נגזרה מעלה זו כחובה על כל הציבור כי אין גוזרין גזירה וכו', לשיטתו ברור הדבר שגזרה שלא נגזרה יש מעלה בשמירתה ליחידים".

יש להעיר, שמא ענין השמן הוא נקודתי, כעין דברי הרמח"ל במשקל החסידות על חשיבות ההליכה בדרך בית הלל וצ"ב. עוד יש להעיר.

אמנם הרמח"ל כתב:

"ואם תשאל ותאמר, אם כן, איפוא, שזה דבר מצטרף ומוכרח, למה לא גזרו עליו החכמים כמו שגזרו על הסייגות ותקנות שגזרו? הנה התשובה מבוארת ופשוטה, כי לא גזרו חכמים גזרה אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ואין רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ואין רוב הצבור יכולים להיות חסידים, אבל די להם שיהיו צדיקים".

אבל בתחילת פרק י"ד, כאשר הוא מונה את המקרים בהם ראוי להחמיר, אינו מזכיר הגדרה דומה לזו, אא"כ שהדבר פשוט, ואין צריך להזכירו שוב.

<sup>247</sup> נצח ישראל פרק כג.

## כ"ג. שיירי מצוה

בתחילת פרק יט כותב הרמח"ל:

"החלק הא' שבא' הוא - במעשה שבין אדם למקום, וענינו קיום כל המצות בכל הדקדוקים שבהם עד מקום שיד האדם מגעת, ואלה הם שקראום חז"ל שיירי מצוה, ואמרו<sup>248</sup>: 'שיירי מצוה מעכבים את הפורענות כי אף על פי שגוף המצוה נשלם זולתם וכבר יצא בזה ידי חובתו, הנה זה לכל המון ישראל, אך החסידים אין להם אלא להרבות בהשלמתם ולא למעט בהם כלל'."

רבים תמהו על השוואת הרמח"ל בין שיירי מצוה לחסידות שהרי שיירי מצוה הם דברים שחובה לעשותם אף אם אינם מעכבים, משא"כ דברי חסידות.

בפרוש מאור המסילה כתב:

"הנה לכאורה אין משם ראייה לנידון דידן שהרי המדובר במה שמחויב מן התורה אלא שאינו עיקר הכפרה, והנדון שלפנינו במידת החסידות. וגם מה שאיתא שם וכן בלולב, דג"כ מוליך ומביא ועוצר רוחות ואע"פ שבזה אינו מצוה מפורשת, ואולי לזה כיון רבנו, דמ"מ הוה בכלל דקדוק, אלא דבזה מצווים להדיא מחז"ל, ומהלכה למשה מסיני דשיעור לולב ג' טפחים וטפח לנענע, אלא דלא מבטל מצוה ונראה דעקר הכוונה להוכיח ענין זה שיש דברים שהם מעלה וכח גדול, גם אם אינו עיקר הדבר, ממה שמצווים יש ללמוד גם על מה שאין מצווים, שיש להוסיף כל הידור'."

ויש להעיר שבפשטות משמע ברש"י [סוכה ל"ח] שהמילים "וכן ללולב", מוסבים על עצם צורת הנענוע, הדומה בתנופה ולולב, ואין כוונתם לומר שנענוע הוא שיירי מצוה, אך באמת מצאנו ראשונים שהבינו אחרת והבינו שגם נענועים הם שיירי מצוה. בעל המאור בפסחים<sup>249</sup> כתב:

"ובלולב אין מברכין לעולם אלא על נטילת לולב דמדאגבהיה נפק ביה, ואע"פ שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, כיון דאית ליה לקרות את ההלל ולנענע שהוא שיירי מצוה כעובר לעשייתה דמ'."

יסוד דומה לזה של בעה"מ מצוי בתוס' הרא"ש במסכת סוכה<sup>250</sup> וז"ל:

"ומיהו לא דמי כולי האי, דניענוע אינו אלא שיירי מצוה בעלמא ולא מעכב'."

ננסה למתק את הקושיה בדרך הבאה. המשנה בקידושין ל"ו ע"א אומרת מתני' הסמיכות והתנופות וכו' נשים פטורות. והגמרא מוכחיה זאת מפסוקים. הראשונים נתקשו מדוע לא לפוטרם מדין מ"ע שהזמן גרמא שהרי סמיכה למשל אינה נוהגת בלילה שאין בו הקרבה.

וכתבו תוס':

<sup>248</sup> סוכה ל"ח ע"א.

<sup>249</sup> ג' ע"ב באלפס

<sup>250</sup> ל"ט ע"א ד"ה עובר.

"וי"ל דמ"מ איצטריך קרא למעוטי דסד"א משום דכתיב וסמך ושחט איתקש סמיכה לשחיטה מה שחיטה כשרה בנשים... אף סמיכה כשרה בנשים".

לעומתו כותב הריטב"א:

"גמרינן לה בגמרא בכל חד מינייהו מיעוטא דנשים, וכי תימא ותיפוק לי דהוה להו ביום ולא בלילה וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ואיכא למימר דכי אמרינן מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות במצות שבחובה לגמרי דכי מטי זמן חיוביה לא סגיא דלא לקיומניהו, אבל הנהו אינן בחובה לגמרי אלא שבאין להכשיר קרבנו אם ירצה שיעלה לו לרצון והוה אמינא דאחד אנשים ואחד נשים שוין קמ"ל".

ורצו לומר בזה<sup>251</sup> שנחלקו בשאלה אם סמיכה חובת גברא או חובת הקרבן. וכאשר בלשון הריטב"א הסבור כנראה שזו חובת קרבן "אינן בחובה לגמרי" מה שמזכיר [לפחות לגבי סמיכה] את דברי הרמח"ל, ומיד אחר כך מוסבר שבאין להכשיר קרבנו, אם ירצה וכו'.

[ובטורי אבן חגיגה ט"ז ע"ב: "וזה דוחק ואינן דברים של טעם" והאריך בזה בעמק ברכה עמודים ק"ג-ק"ה ובשיעורי הגרמ"ד סולוביצקי תמורה ב' הביא בשם הגר"ז שיש בסמיכה שני דינים דין באדם ודין בקרבן] ובספר משנת חיים על זבחים סימן ה' דן כנ"ל גם לגבי תנופה יעו"ש. אמנם לגבי נענועים, אם נכליל אותם בגדר שירי מצוה קשה להבין כיוון זה.

### מעשה בחפץ חיים

בספר מכתבי הח"ח<sup>252</sup> מביא בנו עדות של אדם שסיפר כי:

"זוכר הוא בהיותם בשני המלחמה בסנאווסק ולא היו אתרוגים, אמנם מצאו אתרוג ולולב משנה העברה ונטלו אותם... אמנם לא רצה להחזיקו בהלל מאחר שאי אפשר היה לנענע לכל הלומדים בקרבנו באומרו בעניני קפידא וחלישות דעת יש עשין ולאויין והנענוע אינו אלא מנהג אם כי קדום וקדוש".

דברים אלו מראים כי הח"ח אכן סבר שנענועים הם בגדר הדברים שפועלים בהם ע"פ כללי משקל החסידות, כלומר שאינם חובה גמורה, וכמשתמע מהרמח"ל.

אמנם במאירי<sup>253</sup> כתב לחלק בין הנענוע בנטילה לבין זה שבהלל:

"ועכשיו נהגו להקל ולסמוך על נענוע שבשעת הברכה וכל שכן במקומות שאין הלולבין ומינין שבהם מצויים בריוח ומפני שהנענוע שבקריאת ההלל אינו אלא מנהג ומ"מ ראוי לתלמיד שיאחז לולבו ולנענע בכל מקום הראוי לו כל שאפשר לו בריוח ושליח צבור מיהא מנענע בכל המקומות הראויים לכך",

ובדבריו אכן כתוב שבהלל, מדובר במנהג, ולפי זה אין ראייה מהח"ח לגדרו של כל ענין הנענועים.

והנה תוס'<sup>254</sup> כתב:

<sup>251</sup> יעוין כנסת ראשונים תמורה ב.

<sup>252</sup> עמוד פ"ד.

<sup>253</sup> סוכה דף לו ע"ב.

"וטעמא דבית הלל אף על פי שאין אנא ה' הושיעה נא תחלת הפרק ולא סוף הפרק מנענעים משום דכתיב (דה"א טז) אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ וכתיב בתריה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו וכתיב נמי בתריה ואמרו הושיענו אלהי ישענו והיינו ירננו שמנענעים את הלולב ומשבחין בהודו ובאנא ה' הושיעה נא"

וכ"כ רא"ש<sup>255</sup>:

"ועוד כתב ראב"ה דעיקר הנענוע כמו שיתבאר דינו נראה בעיני שהוא בשעת הברכה אבל נענוע דמתניתין בהודו ובאנא ה' הושיעה נא הוא נענוע בעלמא ואההוא נענוע דמתני' מפרש בירושלמי למה מנענע כדי לנענע כחו של קטיגור"

וברשימות שיעורי הרב סולובייצק<sup>256</sup> כתב בשם אביו שלפי תוס' הנענועים בשעת הברכה לחוד ואלו שבהלל לחוד:

"הקיום של נענועים בזמן ההלל מהווים קיום מצוות אז ירננו, ואינם חלק ממצוות ולקחתם"

וזו דומה לאבחנת המאירי והראב"ה, אם כי לא בראיית החלק השני כמנהג בלבד.

אבל ברמב"ם הלכות לולב<sup>257</sup> נראה שלא חילק:

"משיגביה ארבעה מינין אלו.. יצא, והוא שיגביהן דרך גדילתן אבל שלא דרך גדילתן לא יצא, ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח. כיצד מוליך ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים ומביא ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים וכן בעליה וירידה, והיכן מוליך ומביא בשעת קריאת ההלל בהודו לה' כי טוב תחלה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא".

והנה בתשובות והנהגות<sup>258</sup> כתב הרב שטרנבוך לגבי חינוך קטן לנענע:

"מיהו מעיקר הדין נראה שאם ניענע כדין בשעת הנטילה יוצא בכך, שהניענועים דהלל אינם אלא ממנהגא בעלמא וכמבואר במשנה, וכ"כ הרא"ש בפ' לולב הגזול בשם הראב"ה, ובהגמ"י פ"ז דלולב אות ס'. ועי' גם בתולדות הקדוש ה"חפץ חיים" זצ"ל שבימי המלחמה לא הסכים שהיחידים ינענעו בהלל עם אתרוג, והיינו מפני שאינו חיוב אלא ממנהגא".

משמע שהבין כך את הנהגת הח"ח, ואם כן אין זה קשור להבנת המושג שיירי מצווה המשתמעת ברמח"ל, ממנה נשמע שכל ענין הנענועים אינו חובה גמורה.

<sup>254</sup> דף לו ע"ב ד"ה בהודו.

<sup>255</sup> מסכת סוכה פרק ג'

<sup>256</sup> עמוד קע"ט.

<sup>257</sup> פרק ז' הלכות ט' – י'.

<sup>258</sup> כרך א' סימן שפ"ה.

[אבל בשאגת אריה (ישננות) סימן קח משמע שנקט להלכה שנענוע בהלל הוא חיוב מדרבנן ולא מנהג, ואין לפיו חילוק בין הנטילה להלל]

### דברי הרב ליכטנשטיין

נביא דברים של הרב אהרן ליכטנשטיין בשיעור העוסק בשיירי מצוה דהיינו תנופה סמיכה וכו'.  
אין בדבריו תשובה מפורשת לשאלה אותה הצגנו, אך נשמע מהם שאין היא מטרידה אותו והוא רואה בכך שתי רמות של שיירי מצוה, אולי מעין מה שכתב מאור המסילה בסגנונו:  
"והנה, במסילת הישרים של הרמח"ל מצאנו הגדרה מחודשת של שיירי מצווה.

בפרק י"ח מציע הרמח"ל את ההבחנה הבאה:

'מידת החסידות צריכה היא באמת לבאור גדול ... הנה שורש החסידות הוא מה שאמרו חז"ל: אשרי אדם שעמלו בתורה, ועושה נחת רוח ליוצרו .. להוסיף על המפורש מה שנוכל לדון לפי המצוה המפורשת שיהיה נחת רוח לפניו יתברך'.

בפרק י"ט הרמח"ל מרחיב את היריעה, ומסביר את יסודות החסידות:

"החלק הראשון שבראשון הוא במעשה שבין אדם למקום, ועניינו - קיום כל המצוות וכל הדקדוקים שבהם עד מקום שיד האדם מגעת, ואלו הם שקראום חז"ל "שיירי מצווה", ואמרו: שיירי מצווה מעכבים את הפורענות. כי אע"פ שגוף המצווה נשלם זולתם וכבר יצא בזה ידי חובתו, הנה זה לכל המון ישראל, אך החסידים אין להם אלא להרבות בהשלמתם ולא למעט בהם כלל".

בדברי הרמח"ל גלומים שני חידושים: ראשית, הוא מציג שתי רמות של שיירי מצווה. הרמה האחת היא השלמת כל פרטי הדקדוקים שבמצווה. רמה זו מקבילה, פחות או יותר, לשיירי המצווה שבהם עסקנו עד כה. הרמה השנייה והמחודשת יותר קובעת, שהחסידות תובעת מן האדם להוסיף על המפורש, דהיינו להוסיף נופך אישי המתאים לו עצמו לקיום המצווה.

החידוש השני בדברי הרמח"ל הוא שימור החסידות לקבוצת על מובחרת, ולא להמון העם. לכאורה, שיירי המצווה שאליהם התייחסנו לעיל מחייבים כל אחד ואחד, ולא רק את החסידים. יתירה מזאת, גם רמת התוספת על המצוות לא יכולה להישאר נחלתם של חסידי עליון, ויש חשיבות רבה בכך שבכל עובד ה' תהיה נטועה רוח ההלכה, שתנחה אותו בתוספת אישית על המפורש.

ובכן, לא לגמרי ברור מדוע הרמח"ל שומר את זכות היצירה הייחודית הזו דווקא לאותה סגירת מובחרת של חסידים. כאמור, אדם שההלכה מוטבעת בו חותר לקיום יעדיה העמוקים גם כשהם לא מהווים חלק מהותי ממצווה כזו או אחרת. הגדרים הקבועים של המצוות חשובים מאוד, כמובן, אך לא ניתן למגר כליל את עולם היצירה של האדם. עולם זה הוא תנאי הכרחי במטרת העל שמציג הרמח"ל על פי הגמרא בברכות: "לעשות נחת רוח ליוצרו".

## כ"ד. ולא בטלתי קדוש היום

כתב הרמח"ל בתחילת פרק יט:

"ועתה אביא לך ראיות על כל הדברים האלה מן החז"ל, אף על פי שהדברים פשוטים ואין צריכים לחיזוק ראייה. בפרק בני העיר<sup>259</sup> אמרו: 'שאלו תלמידיו את ר' זכאי, במה הארכת ימים? אמר להם: מימי לא השתנתי בתוך ד' אמות של תפלה ולא כניתי שם לחבירי, ולא בטלתי קידוש היום'. אימא זקנה היתה לי פעם אחת מכרה כיפה שבראשה והביאה לי קידוש היום. הרי לך פה מן החסידות במה שנוגע אל דקדוקי המצות, כי כבר פטור היה מן הדין מהבאת יין לקידוש, כיון שלא היה לו, עד שהיתה צריכה אמו למכור כיפה שבראשה".

כתב הרב סרנא:

"לכאורה הרי החסידות הוא של אימו, אבל אלמלי היה מבטל מקידוש אפילו פעם אחת בחייו לא היה מניח לאמו שתמכור את הכיפה לקנות יין, וזוהי ההוכחה עד כמה מסר נפשו בכל ימי חייו לקנות יין לקידוש אמנם ממדת חסידות היה עושה כן"

ובבן יהודיע כתב:

"דבא להודיע מזה שהיה הוא אדוק ונזהר מאד מאד בקידוש, כי לולא כך לא היתה אמו מוכרת כפה שעל ראשה כדי להביא יין לקידוש, אך כיון שיודעת חיבתו ותשוקתו בזה, אמרה ודאי יהיה לו צער גדול אם ישאר בלא יין לקדוש היום ולכך מכרה הכפה שעל ראשה".

ויש הבדל בין שני הניסוחים האם מסירותה היא סימן שהוא היה מקפיד או שהוא לא היה מניח לה אם לא שהיה מקפיד.

תשובה פשוטה לשאלה ניתו למצוא בדברי הרמב"ן<sup>260</sup>, שכתב:

"ומה שאמר: אמא זקנה היתה לי פעם אחת לא היה לי יין. אפשר שהיה רצונו לומר כי מאמו למד הוא להיות נזהר בקידוש היום שכן למד ממה שעשתה אמו והוא עודנו קטן".

משמע שהוא עצמו נהג כן, אלא שלפי זה הסיפור על אמו אינו מגוף הענין אלא הסבר מנין למד זאת.

הרמב"ן שם עוסק בשאלת שכר מצוות בעולם הזה ומסביר שגמרא זו אינה ראייה שיש שכר ומפרש:

"ומה שאמר שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי במה הארכת ימים, אמר להם מימי לא השתנתי מים בתוך ד' אמות של תפלה, ולא כניתי שם לחבירי, ולא בטלתי מקידוש היום וכו'. וכן דברים הרבה כיוצא באלו יש בדברי רז"ל בדרשות ובאגדות שנראה מהן שיש מתן שכר בעולם הזה.

<sup>259</sup> מגילה כ"ז.

<sup>260</sup> האמונה והבטחון פרק ז'.

תדע לך שאין השכר הזה על מצות התורה אלא על מצות שהאדם מסגל לעצמו בטוב מדותיו ורוב בריאות נפשו. ואין לאותן המצות כח גדול כמו של תורה, על כן מתן שכרן בצדו בעולם הזה. או יש לפרש במה הארכת ימים, כלומר באיזה מצוה הרבית להרגיל בה את עצמך עד שנתחזקה בידך זה ימים רבים יותר משאר המצות".

אפשר ששני הפירושים נחלקים בשאלה האם זו שורת הדין או חסידות.

גם מדברי ספר חסידים<sup>261</sup> שכתב כפירוש הראשון, נשמע שזו הנקודה:

"אם ראית ת"ח שהאריך ימים דע לך שהוסיף דקדוקים על חבירו דברים שאינם כתובים בתורה, שהרי בפירוש אמרו במסכת מגילה במה הארכת ימים וכו' ואין שם דבר אחד מן התורה, אלא דקדוקים של סברא שאינן של תורה".

גם מדברי הרשב"א במגילה כתב:

"ולא בטלתי קדוש היום. פי' ביין אף על פי שהוא מותר בפת".

משמע שמדובר בחסידות. אך יש לפנינו גם דעה אחרת שאפשר שלדעתה זו חובה. כך כתב בציוני מהר"ן על הרמב"ם<sup>262</sup> לאחר שהעיר שהר"ף והרמב"ם הביאו מעשה זה של ר' זכאי ומשמע שלמדו שזו חובה (ומזה למד הרמב"ם ק"ו לנר חנוכה העדיף על קידוש היום, שמוכר כסותו) כן כתב גם בצפנת פענח שם.

<sup>261</sup> סימן ר"ו.

<sup>262</sup> סוף הלכות חנוכה.

## כ"ה. המכנה שם לחברו

כותב הרמח"ל בפרק יט על חסידותו של רבי זכאי המתוארת בגמרא<sup>263</sup>, שלא כנה שם לחברו:

"שלא כנהו אפילו כנוי שאינו של גנאי וכדפירשו התוספות שם".

בפרוש שמחת מרדכי העיר שזה המקום היחיד בספר בו הרמח"ל מזכיר את אחד הראשונים.

וז"ל תוס':

"ולא כניתי שם לחבירי - אפילו כינוי דלא הוי גנאי והא דאמרינן<sup>264</sup> דהמכנה שם לחבירו

אין לו חלק לעולם הבא היינו בכינוי של פגם משפחה".

כותב הגר"י סרנא לפי התוס' נראה דיש שלשה מיני: כינוי הא' של פגם משפחה וכל המכנה כינוי כזה אין לו חלק לעוה"ב, ב' של גנאי והוא אסור מן הדין ו-ג' שאינו של גנאי והוא רק מידת חסידות שגם בזה יש העדר הכבוד, מה שלא קורהו בשמו החשוב".

אבל מעיון בתוספות הרא"ש שם נראה אחרת וז"ל :

"ולא כניתי שם לחבירי. ותימא ומאי רבותיה והלא כל העולם אסור לכנות שם

לחביריהם דבמציעא בפרק הזהב אמרינן אין לו חלק לעולם הבא, וי"ל דאפילו בשם

כינוי שאינו גנאי לא כינית, אי נמי י"ל דלא רצה לומר אפילו בן פלוני דבר אלי כמו

שקוראים העולם אלא קוראו בשמו".

מתירוצו הראשון רואים שיש רק שני סוגים גנאי ולא גנאי ואין שלוש מדרגות. אגב, בתירוצו

השני החמיר יותר, ואולי י"ל שלתוס' ורמח"ל שלא כתבו כן, אין בכך אפילו חסידות וצ"ב.

<sup>263</sup> מגילה כ"ז ע"ב.

<sup>264</sup> ב"מ נ"ח ע"ב.



## כ"ו. צער בעלי חיים

בפרק יט אומר הרמח"ל :

"ואמרו עוד (שבת קנ"א): ונתן לך רחמים ורחמך כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים, ובכלל הענין הזה שלא לצער לשום בריה אפילו בעלי חיים ולרחם ולחוס עליהם, וכן הוא אומר (משלי י"ב): יודע צדיק נפש בהמתו, וכבר יש שסוברים (ב"מ ל"ב): צער בעלי חיים דאורייתא, ועל כל פנים דרבנן, כללו, של דבר הרחמנות וההטבה צריך שתהיה תקוע בלב החסיד לעולם, ותהיה מגמתו תמיד לעשות קורת רוח לבריות, ולא לגרום להם שום צער וכו'.

### צער בעלי חיים באדם

יש לדון האם יש צער בעלי חיים באדם. בשו"ת חוות יאיר<sup>265</sup> כתב:

"ותרצה לומר דכ"ש צער אדם והרי מקלינן בשבותי' דשבת גבי בהמה שנפלה למים וכו' משום צערא. דאין זה ראייה כלל דודאי י"ל דהקפידה תורה על צער ב"ח דחסירה דעת ונפש המשכלת לסבול מש"כ זה האדם איבעי' ליה ליתובי דעתי' ולקבל מאהבה אשר יארע לו וכמ"ש במס' סוכה על אבל חייב בסוכה אף על פי דמצטער פטור מן הסוכה".

אולם כבר הרשב"א<sup>266</sup> התיחס לענין וכתב אחרת:

"אלא ודאי איתנהו באדם וכל שכן בפריקה מיהא משום צערא דישראל".

מדברי הרמח"ל שכתב "כל בריה" משמע גם אדם. ועוד נחלקו בשאלה האם רק ביהודי יש צעב"ח כדמשמע מלשון הרשב"א שכתב צערא דישראל או גם בגוי כדמשמע למשל מדברי החינוך במצוה תק"נ, איסור חרישה בשור וחמור יחדיו וז"ל:

"אענה אף אני חלקי ואומר כי מטעמי מצוה זו ענין צער בעלי חיים שהוא אסור מן התורה, וידוע שיש למיני הבהמות ולעופות דאגה גדולה לשכון עם שאינם מינן וכל שכן לעשות עמהן מלאכה, וכמו שאנו רואים בעינינו באותן שאינם תחת ידינו כי כל עוף למינו ישכון, וכל הבהמות ושאר המינין גם כן ידבקו לעולם במיניהן. וכל חכם לב מזה יקח מוסר שלא למנות שני אנשים לעולם בדבר מכל הדברים שיהיו רחוקים בטבעם ומשונים בהנהגתם כמו צדיק ורשע והנקלה בנכבד, שאם הקפידה התורה על הצער שיש בזה לבעלי חיים שאינם בני שכל, כל שכן בבני אדם אשר להם נפש משכלת לדעת יוצרם".

וכ"כ רבנו יונה בספר היראה:

"השמר מלצער בעלי חיים..וכל שכן שלא לצער אדם שהוא עשוי בצלם המקום".

מדברי הרמח"ל משמע שגם גוי בכלל, אולם העיר בספר נפש כל חי:

"יש לעיין אם זהו דווקא במעלת החסידות או שכן הוא עיקר הדין דצער בעלי חיים".

<sup>265</sup> סימן קצ"א.

<sup>266</sup> שו"ת חלק א סימן רנ"ב.

בשו"ת תשובות והנהגות<sup>267</sup> כותב הרב שטרנבוך :

"ודע שאני מצדד באיסור צער בעלי חיים... דלכאורה כל אדם, אפילו עכו"ם, הוא יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא, ולא גרע לענין זה מבהמה ואסור להניחו בצער, ואם כן כשעכו"ם לפנינו בצער חייבין להצילו מדין צער בעלי חיים, אלא שרשאי ליטול שכר. אמנם היינו דוקא אם אינו עובד ע"ז, (דעובד ע"ז באמת גרע מבהמה), ואז באדם ג"כ יש איסור צער בעלי חיים וחובת פריקה... וצ"ל שעכו"ם שמאמין בהשם בצורה מעוותת דהיינו שמגשם בדמיונו את אלקינו ית"ש [כמצוי אצל הנוצרים], בעצם גרע מבהמה, ומינה ק"ו ליהודי כופר ומין שאינו מאמין ר"ל, פשיטא שגרועים מבהמות ביער ואין בזה משום צעב"ח".

אבל ברמח"ל משמע שצעב"ח נוהג בכל בריה, משמע לכאורה שאין חילוק.

### חסידות בצער בעלי חיים

בפתיחה לספר נפש כל חי כותב הרב משה שטסמן:

"נתקשיתי, וכי מי שאינו מגיע לדרגת החסידות, מותר בזה? הרי צער בעלי חיים דאורייתא וכו' וכמו שהתחיל, וא"כ זהו עיקר הדין, ולא משנת חסידים היא? ויש לישב שודאי יסוד צער בע"ח הוא מדינא, אך הרי יסוד החסידות... שהאזהב את בוראו באמת, אינו מסתפק בקיום המצווה כהלכתה, אלא מרחיב אותה ככל האפשר... ומלמדנו המס"י שגם בענין צער בע"ח קיימת חסידות, שמלבד עיקר הדין של צער בע"ח שכל אחד חייב בו, יש חסידות בצער בע"ח, וזהו הרחמנות על הבריות... ומה שהביאני לפירוש זה בדבריו זהו הנידון שנחלקו הראשונים אם זקן ואינה לפי כבודו שפטור ממצות פריקה, רשאי להחמיר ולפרוק. הרמב"ם<sup>268</sup> כתב: "ואם היה חסיד.. פורק וטוען עמו".

אך הרא"ש באלו מציאות<sup>269</sup> חולק וכתב שכיון שפטרה התורה לזקן, איסור הוא אצלו אם יזלזל בכבוד תורתו... ועיין בב"י חו"מ סוף סימן רס"ג שמתרץ את הרמב"ם, שסובר שאע"פ שהוא זקן, אין זה זלזול בכבוד תורתו, דאדרבה הוא כבוד שמים... ומוכח שגם בפריקה שיסודה משום צער בע"ח... יש ענין חסידות באופנים נוספים ששייך טעם המצווה וענינה, הגם שמעיקר הדין אינו מחוייב, ולזה נתכוון המסילת ישרים שיש אופנים בצער בע"ח הנכללים בחסידות"

<sup>267</sup> כרך ד' סימן שי"ד.

<sup>268</sup> פ"ג מהלכות רוצח ושמירת הנפש ה"ד.

<sup>269</sup> סימן כ"א.

## כ"ז. הידור מצוה

כתב הרמח"ל בפרק יט:

"והנה דברנו עד עתה מן ההכנעה ומן הבושת, ונדבר עתה מענין הכבוד, הנה כבוד המצוה ויקרה, כבר הזהירונו עליו חז"ל ואמרו<sup>270</sup>: 'זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות, ציצית נאה, תפילין נאה, ספר תורה נאה, לולב נאה וכו', וכן אמרו הידור מצוה עד שליש, עד כאן משלו מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא.

הרי דעת שפתותיהם ז"ל ברור מללו, שאין די בעשות המצוה לבד, אלא שצריך לכבדה ולהדרה... וסדר העלאת ביכורים יהיה לנו לעינים לראות מה הוא הידורן של מצות, שכך שנינו<sup>271</sup>: 'השור הולך לפניו וקרניו מצופות זהב ועטרה של זית בראשו וכו', עוד שם העשירים מביאים בכוריהם בקלתות של זהב והעניים בסלי נצרים כו', עוד שם ג' מדות בבכורים: בכורים, תוספת בכורים, ועיטור בכורים וכו', הרי לנו בהדיא כמה ראוי לנו להוסיף על גופה של מצוה כדי להדרה, ומכאן נלמוד לכל שאר מצות שבתורה".

ראשית יש להעיר שלא ברור מדוע רמח"ל מזכיר זאת בחסידות וכי הידור מצוה הוא רק לחסידים?

מדברי הרמח"ל נראה שגם תוספת ביכורים היא מדין הידור וגם עיטור. לגבי עיטור הדבר מובן וכפי שנראה להלן, אבל בענין תוספת, נראה שיש כאן חידוש מסוים, או לפחות סוג הידור אחר מאשר עיטור והוא ההוספה בכמות.

## הקשר בין עיטור ביכורים והידור מצוה

איזכור הקשר בין עיטור לבין הידור מצוה מופיע גם בדברי ר' עובדיה מברטנורא שכתב:

"עיטור - הפירות הנאים שמקיף סביבות הסל להדור מצוה"

ובפירוש משנה ראשונה הלך בדרך זו<sup>272</sup> ועל פי זה הוא מסביר מדוע רבי שמעון לא גוזר כר"ע, שמה יביאום חולין לעזרה. וכתב:

"נ"ל דעיקר גזרה משום המביאין עצמן... דעיטור זה אינו חובה אלא למהדרין ומדקדקין בהידור מצוה... ומהדרין לא מורו היתרא, ומדברי הרמב"ם בחיבורו פ"ב הל"ח משמע דבין עיטור ובין תוספת אינם חובה אלא רשות."

<sup>270</sup> ב"ק ט".

<sup>271</sup> בכורים פ"ג.

<sup>272</sup> פ"ב, מ"ד ופ"ג, מ"ט.

ועל פי זה ישב את השמטת העיטור מרשימת הדברים שישנם בביכורים ואינם בתר"מ: "אפשר דעיטור אינו חובה אלא למהדרין". מהמילה אפשר ניתן ללמוד שיש בכך חידוש מסוים עבורו, ונמצא שיש חשיבות לשימת הלב שגם הרמח"ל סבור כך.

בדרך אמונה הביא דברי המשנה ראשונה וכתבן בלא חולק.

המאור ושמע על התורה בפרשת כי תבא הסביר את ענינו של עיטור ביכורים כך:

"וזה הוא גם כן טעם עיטור בכורים בפירות מאותו המין היותר יפים, שיהיה מלחמתו

וכבישת יצרו יותר גדול בערך; שהגם שהם נאים ביותר - עם כל זה הוא כובש תאותו

ומושל ברוחו מתחילת לקיטתו עד שיביאם לבית הבחירה".

ולדבריו טעמו של העיטור שונה.

דברי הרמב"ם שהוזכרו ע"י המשנה ראשונה הם:

"הפריש בכוריו וחזר והוסיף עליהן או עטרן הרי התוספת כבכורים".

וצריך להבין אם אכן העיטור הוא חלק מהידור מצוה מדוע לא כתב זאת הרמב"ם ויצר לכאורה

רושם שמדובר ברשות גמורה?

אבל בפרק ג ה"ט כתב:

"אלא שכאן לא מדובר על פירות אלא על גוזלים, וזה ענין אחר [וכתב עליו בדרך אמונה

- "וכל זה אינו חובה אלא מנהג לעטר הביכורים"]

וכנראה לכן לומד המשנה ראשונה שזה הידור בלבד. אולם בפ"ד הט"ז כתב הרמב"ם:

"..שלחו לפנייהם שלוחין...ועטרו את ביכוריהם"

משמע שזו חובה וצ"ב.

[עמד על הסתירה בדברי הרמב"ם בספר גבורת יצחק [ביכורים ג,ג] וכתב שאמנם מהרא"ש משמע ששתי המשניות שמהם לקח הרמב"ם את דבריו בשני המקומות הם ענין אחד אבל כנראה שהרמב"ם מפרש: "דמאי דתנן...ועטרו את ביכוריהם לא הוי אותו דין דתנן להלן, דהדין עיטור בכורים דתנן להלן הוי דין מיוחד בביכורים לעטר הביכורים, אבל כאן זהו מדין הידור מצווה שבכל התורה. וס"ל להרמב"ם דאע"ג דעיקר הדין עיטור..לא הוי חובה... מ"מ הך דין עיטור... דתנן הכא הוי מדין הידור דכל התורה,.... ולפי זה אתי שפיר דאע"ג דהדין עיטור המיוחד הוי ממין בשאינו מינו, הדין עיטור ביכורים מדין הידור מצוה... דזה אלי ואנוהו... הוי אפילו מין במינו ומשום הכי מפרש הרמב"ם דעטרו את הביכורים במינו..". אך דברי המשנה ראשונה שלא עשה חילוק זה עדין צ"ע.

יעוין גם בספר ארץ הבחירה עמודים קע"ו-ח שחקר האם עיטור ביכורים הוא מדין הידור מצוה או

דין פרטי בביכורים ורצה לומר שזו מחלוקת ראשונים]

### האם עיטור נאכל בטהרה?

במשנה ביכורים<sup>273</sup> נאמר: "ועטור הבכורים חייב בדמאי" כיון שאין חלק מהביכורים עצמם.

התו"ט הסתפק:

<sup>273</sup> פ"ג מ"י

"וצ"ע אי נאכל אף בטומאה הואיל ולא תני בהדיא ובדברי הרמב"ם פ"ב מהלכות בכורים סי' י"ח גם כן אין הכרע".

ובמראה הפנים על הירושלמי<sup>274</sup> פשט:

"ולדעתי אין לך הכרע יותר מזה שכתב שם בתחילה הפריש בכוריו וחזר והוסיף עליהן או עטרן הרי התוספות כבכורים וכו' א"כ עיטור בכורים שהן מא"י הרי הן כתוספת בכורים שכללן כאחד ואפי' אינה מא"י ואינה כבכורים לשארי דברים מ"מ נאכלת בטהרה כדסיים שם וא"כ ה"ה נמי לעיטור בכורים".

צ"ע האם הגדרת העיטור כהידור הן מבחינת רמת החיוב והן מבחינת מהותו, קשורה לנקודה זו של הצורך בטהרה או שמא בכל אופן שיהיה, חיבור העיטור לביכורים מכיל עליהם דינים מסוימים של הביכורים.

### עיטור משאר מינים

למדנו במסכת ביכורים<sup>275</sup>:

"ר"ש בן ננס אומר מעטרין את הבכורים חוץ משבעת המינים רבי עקיבא אומר אין מעטרין את הבכורים אלא משבעת המינים".

ופסק הרמב"ם הלכות ביכורים<sup>276</sup>:

"ואין מעטרין את הבכורים בכ"מ אלא משבעת המינים".

ואם אכן מדובר בהידור מצוה, מה חילוק יש פירות משבעת המינים לאחרים. מדברי הירושלמי ועל פיהם פירש הר"ש נראה שמדובר בחשש שלא יבואו לטעות ולומר שמביאין מהן ביכורים, ואכן אין בזה הבדל מצד ההידור.

ומדברי המאירי<sup>277</sup> שכתב:

"ומעתה יכול הוא להביא בסל פירות שלא משבעת המינים אלא שלא יביאם למזבח"

למד בדרך אמונה<sup>278</sup> שאין בעיה אלא בהבאתם למזבח, אבל אין לכו"ע בעיה בהיותם חלק מיפוי הביכורים.

### הידור מצוה וחיבוב מצוה

באנציקלופדיה התלמודית ערך הידור נכתב:

"יש הידור מצוה שאינו בגוף המצוה, אלא מהדרים אותה מבחון, כמו עטור-בכורים, שהיו נותנים על הסל של בכורים פירות נאים אחרים, שאינם בכורים להידור מצוה. וכן העשירים היו מביאים את הבכורים בקלתות של כסף ושל זהב משום כבוד בית אלהינו ומשרתיו. והשור של שלמים שהיה הולך עם הבכורים, היו קרניו מצופות זהב. וכן היו

<sup>274</sup> פרק ג' הי"ה.

<sup>275</sup> פרק ג' משנה ט'.

<sup>276</sup> פרק ב' הי"ח.

<sup>277</sup> בבא בתרא פ"א ע"ב.

<sup>278</sup> פ"ב הערה קל"ו.

אנשי ירושלים אוגדים את הלולב בגימנויות - חוטים כפופים - של זהב משום נוי. וכן היו תולים בסוכה לנוי סדינים מצויירים ופירות וינות ושמנים וסלתות".

אולם החתם סופר<sup>279</sup> כתב על איגוד הלולב בזהב :

"במינו היה אוגדי' אותו למטה. אי ס"ל לר"מ לולב אין צריך אגד והי' אוגדי' אותו למטה משום זה אלי ואנוהו אף על גב דהיו מייפים אותו בגמנויות של זהב למעלה מ"מ אין זה ואנוהו אלא מה שהתורה מייפה עלינו ולא מה שאנו ממציאי' יפויים והדורי' ע"כ עיקר ואנוהו לאגדו במינו ממש ולעשותו ב' קשרים זה על גב זה ולא כמו שנוהגים לעשות כמין טבעות של עלי לולב יפה ומהודר ומכניסים בו ההדסים הערבות שזה אינו ואנוהו שאמרה תורה אלא קשר ע"ג קשר או כעלה של ירק אך אח"כ יכול לייפותו משום חבוב מצוה ביפויים אחרי' כמו שציפו קרני שור של שלמי בכורים בזהב משום חבוב מצוה ה"נ אחר שאגדוהו למטה במינו שזהו ואנוהו של תורה חזרו ואגדו בגמנויות של זהב משום חבוב מצוה".

והבדיל בין יפוי שאמרה תורה לבין שימוש בחומרים לא קשורים שאינו אלא חיבוב מצוה ומשמע שדרגתו פחותה מהידור. לדבריו, אפשר שעיטור הינו בגדר הידור שכן מדובר בפירות עצמן, משא"כ קישוט קרני השור-דרגתו פחותה.

בשו"ת הרשב"א<sup>280</sup> כתב:

"וזהו ששנו כאן והשור הולך לפניו וקרניו מצופות זהב לכבוד"

וצ"ב אם ניתן ללמוד מכך דבר לשאלתנו.

### הידור מצוה עד שלישי

בענין הידור מצוה ישנה הערה מפורטת של הרב סרנא. והרי היא עם מספר הערות.

לכאורה אם לומדים מצות הידור מביכורים, הרי יש לשאול למה אמרו ז"ל ב"ק ט, ע"ב הידור מצוה עד שלישי במצוה, והלוא ביכורים הוא גם תאנה אחת או ענבה, ועליה תוספת ביכורים ועיטור ביכורים, והרי לפחות ההידור הוא שני שלישים והמצוה עצמה שלישי אחד, אך באמת לא קשיא כי תוספת ביכורים אינו משום הידור אלא הווי כביכורים עצמם, שהרי ההלכה היא עושה אדם כל שדהו ביכורים, ואין משום הידור אלא עיטור ביכורים בלבד וזה יתכן שאינו אלא שלישי .

ויש להעיר שלא מצאנו שהגבילו את כמות התוספת,

ועוד יש לומר ששיעור השלישי אינו אלא בהידור בגוף המצוה כמו באתרוג יותר נאה מחברו ועל זה ניתן שיעור של שלישי במצוה, אבל לא בהידור נוסף על המצוה כמו עיטור ביכורים, דאל"כ הרי יקשה מהמהדרין בנר חנוכה, ששם הידור עולה בכפל כפלים על המצוה.

ואכן שם יש אומרים שאין זה מדין הידור מצוה וכדמשמע ברש"י בשבת כ"א ע"ב המהדרין - מחזרין אחר המצוות. עוד יש להזכיר דברי הגרי"ז<sup>281</sup> רמב"ם חנוכה פ"ד, ה"א] שהבין שההידור בנר

<sup>279</sup> סוכה לו ע"ב.

<sup>280</sup> חלק א' סימן רצ"א.

חנוכה, אכן הוא מעבר לשליש ולכן דרגתו פחותה מהידור רגיל ואינו אלא כמעבר לשליש, שמשמע בגמרא שיש לו משמעות אך לא חיוב יעו"ש.

ועוד י"ל שלא נתנו חכמים שיעור אלא בהידור שהוא כולל כל המצוות, שאם לא יהיה שיעור הלוא יבזבז את כל ממונו על ההידור של כל מצוה ומצוה, משא"כ בהידור שאינו שייך אלא במצוה זו בלבד, כמו עיטור ביכורים בביכורים, והריבוי נרות בנר חנוכה, בזה יכול להדר כמה שירצה וכל המרבה להדר הרי זה משובח, ומטעם זה אין שיעור גם לכבוד שבת, אף שעיקר מצותו של כבוד שבת בוא משום הידור וכמו שיתבאר וכל המרבה לכבדו הרי זה משובח, מפני שההידור מיוחד למצוה זו בלבד ובכגון זה לא נתנו חכמים שיעור.

## כ"ח.הידור מצוה וכבוד מצוה

**"..נדבר עתה מענין הכבוד.הנה כבוד המצוה ויקרה כבר הזהירונו עליו חז"ל  
ואמרו זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצוות... והנה בכלל זה יש כבוד  
השבתות וי"ט"**

כתב הרב סרנא:

"כלל רבנו את כבוד השבתות בכלל הידור מצוה וכבודה,ולכאורה כבוד השבת הוא מגוף המצוה ואין לה ענין להידור מצוה של כל המצות, אכן לכשנעמיק נעמוד על דעת רבינו, דהיינו הך, דהלא הידור מצוה אנו למדים מזה אלי ואנוהו, והיינו שאין הדין של הידור משום המצוה אלא משום המצווה עליה, ועלינו להדר את המצוה אך מפני שהיא מצוותו של מקום וְהִיחֵס אֱלֹהֵינוּ יְתִבְרַךְ וכאמרם: זה א-לי ואנוהו, וזהו המחייב אותנו לציצית נאה. ולפי זה הלוא גם כבוד שבת וי"ט ויוה"כ כך הוא, וכמו שכתוב וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד, ומזה למדו ז"ל מצות כבוד שבת וי"ט, והיינו מפני שהם קדוש ה',לכן עלינו לכבדם. ונמצא שהידור מצוה וכבוד שבת ענין אחד הוא ולפיכך כללם רבינו כאחד.

עו"ל גם מבחינה אחרת, כי יש בחינה של הידור במצות עונג שבת כמו שיש הידור לכל המצוות, ומבחינה זו הלוא נמצא, כי כבוד ההידור בשבת והידור מצוה, הוא דבר אחד ממש.

ולא זכיתי להבין את התשובה השניה.



## כ"ט. כבוד שבת

בפרק י"ט עוסק הרמח"ל בעניין כבוד השבת, וכותב:

"הנה אמרו (שבת קי"ט ע"א) רב ענן לביש גונדא, דהיינו שהיה לובש בגד שחור בערב שבת, כדי שיהא ניכר יותר כבוד השבת בלבשו בו בגדים נאים, נמצא שלא לבד ההכנה לשבת הוא מכלל הכיבוד, אלא אפילו ההעדר, שמכוחו יבחן יותר מציאות הכבוד, גם הוא מכלל המצוה, וכן אסרו לקבוע סעודה בערב שבת מפני כבוד השבת, וכן כל כיוצא בזה."

ובדבריו אלה מחדש הרמח"ל ביאור בגמרא בגדר הענין.

בגמרא שם נאמר:

"רב ענן לביש גונדא דתנא דבי ר' ישמעאל, בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו". ופרש"י: "לביש גונדא – כלי שחור, להודיע שהיום אינו כדי להתנהג בחשיבות, מלהתעסק בתבשילי שבת ולא יטנף בגדיו בבישול קדירות. דתנא דבי רבי ישמעאל וכו' – דבישול קדירה מטנף בגדים".

ואם כן, לפי הסבר רש"י, הגמרא מביאה דוגמה לכך שאמוראים עסקו בכבוד שבת, מרב ענן שלבש בגדים מתאימים לעבודה, ולא בגדים נקיים ויפים והראיה מתנא דבי רבי ישמעאל היא לכך שבישול קדירה מטנף בגדים. ואם כן, לפי פרש"י, אין כאן בגמרא גדר חדש בעניין כבוד שבת, אלא רק דוגמה בעלמא.

[אא"כ נדייק במש"כ רש"י: "להודיע שהיום אינו כדי וכו'", ונלמד מכאן שעשה מעשה כדי ללמד זאת לאחרים, אך צ"ע אם אפשר לדייק זאת].

אולם הרמח"ל מפרש את הגמ' באופן אחר, ולפי הסברו יש כאן חידוש דין בעניין כבוד שבת. לפי הסבר הרמח"ל, לבישת בגד שחור בע"ש (לעומת בגד נאה בשבת), יש בה ענין עצמי. ולפי"ז מובנת יותר גם הראיה מתנא דבי רבי ישמעאל, שאינה רק ללמד עובדה שבגדיו מתלכלכים בעוסק בקדרות, אלא לרמז על ההבדל הקיים בין בגדים שבהם עוסקים בעבודה, לבגדים שבהן מוזגים כוס לרב, ומזה יש סיוע לחובת ההבדלה וההדגשה של בגדי חול לעומת בגדי שבת.

## השלכות לפרושו המחודש של הרמח"ל

בספר נופת צופים<sup>281</sup> עמד על חידושו של הרמח"ל גם ביחס להחלפת בגדים בעבודת המקדש וגם ביחס לכבוד שבת, ועל השלכותיו.

ראשית העיר:

"בעצם האי דינא ד"החלפת בגדים" לפני "הוצאת הדשן" וכו', נחלקו בזה רבותינו הראשונים ז"ל אי הוי חיוב מדינא או רק לפני משורת הדין. דיעו"ש ברש"י בפ' צו שכ' וז"ל, ופשט את בגדיו, אין זה חובה, אלא דרך ארץ, שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים

<sup>281</sup> מובא בדף על הדף מעילה ט'.

שמשמש בהן תמיד וכו', לכך "ולבש בגדים אחרים" פחותין מהן, עכ"ל, וא"כ מבואר דס"ל דהוי רק לפנים משורת הדין.

אמנם יעו"ש ברמב"ן דפליג, וז"ל, ופשט וגו', אי"ז חובה אלא דרך ארץ וכו', לשון רש"י. אבל לא ידעתי מנין אמר הרב שאינה חובה, נראה שמצוה היא על הכהן שהבגדים שיעשה בהם הקרבנות גם הרמת הדשן יהיו "בגדים נקיים", לא ישמש באותן אשר הוציא הדשן, והמצוה מדרך "מוסר" העבד לרבו וכו', עכ"ל הרמב"ן יעו"ש.

וא"כ מבואר דפליגי דהרמב"ן ס"ל דהוי מצוה מעיקר הדין, ודלא כרש"י דהוי רק רשות לפנים משורת הדין ודו"ק. ובעצם דברי הרמב"ן, מבואר כדפירש"י דבעינן להחליף כדי שלא יתלכלכו בגדיו דאינו דרך ארץ וכו', ודלא כש"כ המס"י.

ויל"ע במס"י מ"ט לא פי' כדבריהם בזה.

ואחר כך הוסיף להבחין בין השיטות:

".. יעוין ב"מסילת ישרים" (פרק י"ט) .. מבואר דביאר מ"ט בגדים שבישל וכו', כדי שיהיה ניכר בזה כבוד השבת ולא מחמת שנתלכלכו בעצם ההכנות לש"ק, ודו"ק.

ויל"נ נפק"מ בזה כשבישל בבגדים פחותים ולא "נתלכלכו", דלרש"י נראה דאי"צ להחליף ויכול למזוג בהם כוס לרבו דהא "נקיים" הם, אולם להמס"י צריך להחליפם, דאכתי בגדים "פחותים" הם ואינו מכובד "למזוג" בהם הכוס לרבו. וכן י"ל נפק"מ כשבישל בבגדים מכובדים ונתלכלכו, דלרש"י צריך להחליפם, אך להמס"י אי"צ להחליפם דהא בגדים "מכובדים" הם.

אמנם י"ל דבכה"ג אף למס"י צריך להחליף, דהא גם בבגדים "מלוכלכים" אינו ראוי למזוג הכוס לרבו ולא רק בבגדים פחותים, ועוד דהא ס"ל דעניינו כדי להראות מעלת כבוד השבת קודש בעיניו במה שלובש בו בגדים "יותר מכובדים", וא"כ לפי"ז י"ל דאף אם לובש בגדים "מכובדים" מ"מ ראוי להחליפו לבגדים יותר מכובדים מזה, ודו"ק.

אולם יש להסתפק כשלוש בגדים "מכובדים" בע"ש "ונתלכלכו" ויכול להחליפם רק בבגד פשוט, אם עדיף להשאר עם הבגדים "המכובדים" אף על פי שנתלכלכו, או עדיף להחליפם בבגדים "נקיים" אף על פי ש"פשוטים" הם. ואפשר דלרש"י שכ' דעניינו כדי ללבוש בגדים "נקיים", ולא כתב שעניינו ללבוש "מכובדים", ס"ל דעדיף נקיים אף שהם פשוטים, אולם המס"י דביאר דעניינו שמחליף לבגדים "נאים" יותר, י"ל דס"ל דעדיף מכובדים מלוכלכים, ודו"ק. ויל"ע בזה.

### העדר שמכוחו יבחן הכיבוד

ומכאן נעבור לחידוש בגדר כבוד שבת שחידש הרמח"ל. הרמח"ל כותב, ש"ההעדר שמכוחו יבחן יותר מציאות הכיבוד, גם הוא מכלל המצוה", ומדבריו משמע שיש קיום מצוה בעצם לבישתה בגדים הפחותים לפני שבת, על אף שכעת לא מתבצע שום מעשה המכבד את השבת, אלא שמכיוון שלאחר מכן, כאשר הוא יחליף את בגדיו לבגדי שבת, יוכר כבוד השבת, לכן כבר עכשיו הוא מקיים מצוה בלבישת בגדי החול.

ויש לברר האם לפי הרמח"ל הוא מקיים מצוה בחיוב או בשלילה, דהיינו בלבישת בגד אחר, או באי לבישת בגדי שבת. דהנה בדוגמאות הרגילות לכבוד שבת מצינו שני סוגים, חיובי ושלילי. מחד, לבישת כסות נקיה, רחיצה וכדו', שבהם יש קיום חיובי. ומאידך, איסור לקבוע סעודה ומשתה בע"ש, שבו מתקיימת מצות כבוד שבת בשוא"ת. ויש לברר למה דומה הנדון דידן.

ומלשון הרמח"ל, דכתב: "אפילו ההעדר שמכוחו יבחן יותר מציאות הכבוד, גם הוא מכלל המצוה", משמע שהכונה לחלק השלילי. ואפ"ל א"כ, שמאיסור קביעת סעודה למד הרמח"ל שיש אופן קיום בשוא"ת גם בכבוד שבת, ומתוך כך המשיך והגיע לחידושו. ולפ"ז מובן היטב סדר הדברים ברמח"ל, שבתחלה הביא את הדברים החיוביים, והגדיר: "הכלל הוא, שכל מעשה שבו נראה חשיבות לשבת, צריכים אנו לעשותו, על כן היו החכמים הראשונים עוסקים בהכנות השבת" וכו', ואח"כ עבר לחלק השלילה המתקיים בשוא"ת, וחדש את החידוש הנ"ל, ומיד המשיך: "וכן אסרו לקבוע סעודה בע"ש מפני כבוד שבת". ולדבריו יוצא, שבתוך דין לבישת בגדים, הנובע מכבוד שבת, יש שני דינים, חיובי ושלילי.

ויש לדון במי שלא קבע סעודה בע"ש בלי מודעות וכוונה לכבוד שבת, וכן במי שלבש בגד שחור שונה משבת בלי מודעות וכוונה, האם קיים מצוה, או שמא נאמר שקיום מצות כבוד שבת בשוא"ת הוא רק בידעה שנעשה הדבר לשם כך ונראה כצד השני. [ולגבי ההכנות החיוביות, נראה ברור שהיו מצוה אף בלי כוונה, ואף למאי דקיי"ל מצוות צריכות כוונות (א"ח ס'), י"ל שכיון שאי"ז מצוה דאורייתא (רמב"ם הלכות שבת פ"ל ה"א) הוונה לא מעכבת [יעויין בה"ל שם ד"ה לצאת, וכן כיון שזוהי מצוה שעיקרה בתוצאה (ע' מנ"ח מצוה א')].

ובכלל יש לדון, האם יש משום קיום מצוות כבוד שבת בהמנעות מקביעת סעודה וכדו'. דהיה מקום לפרש זאת כעין מה שמצינו בברכות כ"א ע"א, שמשום כבוד שבת לא הטריחו להתפלל בשבת שמונה-עשרה ברכות, ושם ברור שאין כאן קיום של מצוות כבוד שבת במה שכל אדם אינו מתפלל שמונה-עשרה ברכות, אלא שחכמים תקנו את הדבר בגלל כבוד השבת, וממילא יש לדון גם באיסור קביעת סעודה, שאף אם עושה זאת מתוך מודעות, אין כאן קיום מצוה, אלא שמכוח המצוה למדו חכמים לאסור מספר דברים, ולגבינו אין אלו אלא איסורים בעלמא, ולא קיום כבוד שבת. אבל מדברי הרמח"ל לא משמע כך, כיון שכתב בעניין לבישת הגונדא, שההעדר הוא מכלל המצוה, ומתוך כך משמע שזוהי מצוה ממש.

ואמנם לגבי קביעת סעודה לא כתב כן, ואפשר לפרש שכוונתו כמו שכתבנו, אך יש לדון בזה, שהרי לשיטתו יש קיום של מצות כבוד שבת אף בשוא"ת כמוש"כ, וא"כ יש לומר שעל אף שיסוד התקנה היה איסור, מי שמקפיד על כך – מקיים מצוה לפחות כאשר עושה זאת מתוך מודעות. הנה מצאנו מחלוקת בגדר איסור קביעת סעודה יש, האם הסיבה לאיסור היא כדי שיהא תאב לאכול בשבת, או כדי שלא ימנע מלעסוק בצרכי שבת (ע' ספר קובץ על הרמב"ם פ"ל ה"ד מהלכות שבת). ובשלמא לטעם הראשון יש צדדים לכאן ולכאן, אך אם נאמר שהסיבה היא כדי שלא ימנע מלהתעסק בכבוד שבת, נראה ברור שאין כאן קיום מצוה, אלא איסור הנובע מעניין כבוד שבת, כיון שכאן לא שייך לומר שזהו העדר שמבליט את מציאות הכיבוד כבשינוי לבוש.

וכך נראה גם לדעת הפרי מגדים [הובא בבה"ל סימן רמ"ט ד"ה מפני] שסיבת האיסור היא "מפני שמזלזל בזה כבוד שבת שעושה ערב שבת שווה בזה לימי השבת".

ויש להעיר עוד מדברי הריטב"א (חידושים מכת"י, במהדורת מוסד הרב קוק) בגיטין ל"ח ע"ב:

"לפי שנכנס לשבת שבע, ואינו מקיים עונג שבת".

ומתוך דבריו משמע שמה שאסרו קביעת סעודה הוא כדי שלא תהיה בעיה בקיום עונג שבת, ולא משום כבוד (דהיינו שגם לגבי עונג שבת אי"ז קיום, אלא איסור שמטרתו לאפשר לאדם לקיים את המצוה בשבת עצמה). (ובחידושי רבנו קרשקש שם כתב: "כבוד שבת", עיי"ש).

בהערות הרב סרנא כתב על כך:

"מפני כבוד השבת, כלומר כבוד במצות עונג שבת בזה שיאכל לתאבון וכמו שנתבאר".

[והדברים קשורים לדברים אחרים שכתב ראה בדברנו על הידור מצוה].

הרחיב בנקודה זו הרב צבי קושלבסקי<sup>282</sup> הוא פותח בשאלה אם מותר לעשות בערב שבת סעודת סיום מסכת. בתחילה הוא מביא שהשו"ע רמ"ט ס"ב כתב שאסור לקבוע סעודה שאינו רגיל לה בימי החול, הרמ"א הוסיף שסעודה שזמנה ביום זה כגון ברית או פדיון מותר. ונשאלת השאלה מה דין סיום? לכאורה תלוי אם ההיתר לקבוע סעודה שזמנה היום הוא כהיתר או כדחיה, אם כהיתר-מותר לסיים, ואם כדחיה-אין לסיים ולעשות סעודה.

אך ממשיך הרב קושלבסקי ואומר:

"נראה דדבר זה תלוי בעקר הטעם לקבוע סעודה בערב שבת, דהנה השו"ע כתב... כדי שיאכל סעודת שבת לתיאבון, אמנם צ"ע לפי זה לשון הרמב"ם שכתב... מפני כבוד השבת, ... מבואר שהאיסור ... לא משום תיאבון שזהו מדין עונג.

וגם מסברא צ"ע מאי טעמא חיישינן שאם יאכל בבקר לא יהיה לו תיאבון בסעודת שבת. והט"ז הקשה על השו"ע מלשון הרמב"ם שאוסר "משתה ושמחה" משמע דווקא עם יין אסור, ואם... משום תיאבון, מאי נפקא מינה?

לכן פירש הט"ז שטעם האיסור הוא כדי שלא יבוא לידי שכרות וימנע מלהכין צרכי שבת, וכדרך שאסרו לילך חוץ לג' פרסאות כדי שיגיע לביתו בעוד היום גדול ויכין סעודת שבת. לפי זה נחא מש"כ הרמב"ם שדין זה הוא מחמת כבוד שבת..אמנם אכתי קשה דהמעייין ברמב"ם.. יראה שבתחילת הפרק [ל] הביא דיני כבוד שבת, ובהלכה ז' כתב איזהו עונג... ועיי"ש בהלכה י"א שהביא דין זה דאסור להלך יותר מג' פרסאות, וחזינן שהרמב"ם החשיב את החיוב שלא ימנע מלהכין צרכי שבת בדיני ענג שבת, וא"כ לדעת הט"ז הכי נמי הו"ל להביא איסור קביעת סעודה בע"ש בדיני ענג שבת ולא בסעיף ד'.

ולכן נראה לפרש דברי הרמב"ם על פי מש"כ המסילת ישרים... מבואר להדיא דטעם האיסור לקבוע סעודה בע"ש הוא כדי שיהיה ניכר שעושה הסעודה בשבת מפני כבוד השבת... ולפי זה מבואר היטב מה שהביא הרמב"ם דין זה בהלכות כבוד שבת..אמנם אכתי קשה קושית הט"ז מדוע כתב הרמב"ם שאסור דווקא משתה.

ונראה ע"פ דברי הרמב"ם שם בהלכה ט' שג' סעודות של שבת צריך לקובעם על היין, ואין זה מדין קידוש דגם סעודה שלישית שאינה צריכה קידוש בעינן לקבוע על היין, אלא דין נפרד דחשיבות סעודה הוא על היין, וא"כ אפשר לומר דמהאי טעמא כתב הרמב"ם שאסור לקבוע... דווקא במשתה... שאז נראה שאין הסעודה בשבת מפני השבת, אבל אם אינו עושה על היין אי"ז דומה לסעודה שעושה בשבת, ויתכן דלפי זה בזמנינו דלא נהגינן כשיטת הרמב"ם לשתות יין בג' סעודות יהיה אסור בערב שבת אפילו בלא משתה"

<sup>282</sup> קובץ צהר י"א צד-ה.

ממשיך הרב קושלבסקי ואומר שלכאורה לפי טעם השו"ע והט"ז גם סעודת מצווה יש לאסור כדי שלא יהיה שבע מדי בשבת, אך י"ל דחשיבות סעודת המצווה דוחה את האיסור לקבוע סעודה, אבל לפי ההסבר הנ"ל ע"פ המסילת ישרים:

"נראה דלא שייך האיסור כלל בסעודת מצווה דהא אין זה זלזול בכבוד שבת כי ידוע שהטעם שעושה סעודה הוא משום המצווה, ורק כשעושה סעודה בלא טעם יהיה זלזול בכבוד שבת... וא"כ בזה תלוי נידון דידן... דלשיטת השו"ע והט"ז דהוה דחוייה אין לעשות... אבל לפי מה שנתבאר דדעת הרמב"ם כהמסילת ישרים... יהיה מותר לעשות סיום דבזה אין כלל איסור וברוך ה' שכיוונו לדעת ה...באור הלכה ד"ה או פדיון הבן שמותר לעשות סעודת סיום".

אגב, כתב הרמ"מ קארפ<sup>283</sup> שלטעם של כבוד השבת יאסר להשתתף בסעודה כזו אפילו שאינו אוכל אלא מעט שכן עצם המעמד והשותפות בו פוגעים בכבוד השבת, ולא ברור לי האם הדבר מוכרח.

### הדגשת הדבר על ידי הפכו

כיוון חשיבה זה של הרמח"ל שהדגשת דבר מסוים תעשה ע"י הפכו כתב גם הרב יעקב קמינצקי<sup>284</sup> בביאורו לדברי חז"ל - כל האוכל ושותה בעי"כ מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי וז"ל עיין בטור שהוסיף כאילו נצטוו להתענות בשניהם עכ"ל ונראה שטמון כאן הגדר דתענית יוה"כ, והיינו שהקפידה תורה שהעינוי של יום העשירי צריך להתחיל מהיום התשיעי... כלומר שצריך לאכול ביום תשיעי קודם סוף היום ולהפסיק מאכילתו מבעוד יום ולהתחיל העינוי, דהא אם מאיזה טעם שהוא לא היה אוכל כשירד היום אם כן לא ניכר העינוי ולכן צוותה התורה לאכול ביום תשיעי ולהפסיק לאכול קודם הלילה, ולפי זה יוצא שהאכילה וההפסק הם חלק מהתענית, והסעודה המפסקת תחילת התענית היא, ולכן נחשב האוכל בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי.

כיוון זה משמש גם את הרב שמואל רוזובסקי<sup>285</sup> כדי לבאר את העולה מדברי המגן אברהם בסימן תרס"ד שרק בהושענא רבא לובשים בגדי שבת ולא בכל חול המועד, דבר המעורר תמיהה לאור השיטות הסוברות שגם בחול המועד ישנה חובת כבוד ולא רק ביו"ט וכתב ד"ש לומר דהא דאינו לובש בגדי שבת בחוה"מ היינו משום כבוד שבת, כדי שיהא כבוד השבת ניכר יותר מחוה"מ, וכאן יש חידוש כיון שאנו נמנעים מדבר שיש מקום לעשותו כדי להבליט את שבת ויו"ט.

<sup>283</sup> הלכות שבת בשבת א, עמוד צ.

<sup>284</sup> אמת ליעקב עה"ת ויקרא כ"ג, ל"ב.

<sup>285</sup> זכרון שמואל סימן ל"ב.

## ל. דיבור והרהור בדברי תורה בידיים לא נקיות ובמקומות מטונפים

כתב הרמח"ל בפרק י"ט :

"ובכלל היראה עוד כבוד התורה ולומדיה, ובהדיא שנינו<sup>286</sup>: 'כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות', ואז"ל<sup>287</sup>: 'אמר ר"י מפני מה זכה אחאב למלכות כ"ב שנה, לפי שכבד את התורה שנתנה בכ"ב אותיות שנאמר וישלח מלאכים אל אחאב וגו', והדבר הזה לא אוכל לעשות'. ואז"ל<sup>288</sup>: 'היה הולך ממקום למקום (וספר תורה עמו), לא יניחנו בשק ויניחנו על החמור וירכב עליו, אלא מניחו בחיקו כו', ואסרו עוד<sup>289</sup>: 'לישב על המטה שספר תורה עליה'. וכן אמרו<sup>290</sup>: 'אין זורקין כתבי הקודש ואפילו הלכות ואגדות'. ואסרו<sup>291</sup>: 'להניח נביאים וכתובים על גבי חומשים', הן אלה דברים שאסרו חז"ל לכל עדת ישראל, והחסיד יש לו ללמוד מאלה ולהוסיף עליהם כהנה וכהנה לכבוד שם ה' אלהיו. ובכלל זה הניקיון והטהרה הצריכה לדברי תורה שלא לעסוק בה אפילו בהרהור במקומות המטונפים, ולא בידיים שאינם נקיות, וכבר הרבו חז"ל להזהיר על זה במקומות רבים."

### גדר דין והיה מחניך קדוש

א. על החיבור בין כבוד התורה ולומדיה לבין איסור הרהור ודיבור במקומות מטונפים וכו', כתב בפרוש "מאור המסילה" :

"צ"ע שזה איסור שלכאורה לא שייך לכבוד... דילפינן מקרא והיה מחניך קדוש ועיין בשערי תשובה<sup>292</sup> שהאריך על זה ובסוף הביא גמרא ברכות כ"ד ע"ב כי דבר ה' בזה זה המדבר דבר תורה במבואות המטונפים ונראה שזה מקור לדברי רבנו כאן."

בברכות שם נאמר:

"תניא כותיה דרב חסדא: היה מהלך במבואות המטונפות - לא יקרא קריאת שמע; ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא - פוסק. לא פסק מאי? - אמר רבי מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי: עליו הכתוב אומר<sup>293</sup>: 'וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא

<sup>286</sup> אבות פ"ד.

<sup>287</sup> סנהדרין ק"ב.

<sup>288</sup> ברכות י"ח.

<sup>289</sup> מו"ק כ"ה

<sup>290</sup> עירובין צ"ח.

<sup>291</sup> מגילה כ"ז.

<sup>292</sup> גי, מ"ד.

<sup>293</sup> יחזקאל כ'

יחיו [בהם]! רב אסי אמר<sup>294</sup>: 'הוי מושכי העון בחבלי השוא'. רב אדא בר אהבה אמר מהכא<sup>295</sup>: 'כי דבר ה' בזה'. ואם פסק מה שכתוב? אמר רבי אבהו עליו הכתוב אומר<sup>296</sup>: 'ובדבר הזה תאריכו ימים'."

הטור<sup>297</sup> כתב:

"לא ילך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא את שמע ולא עוד אלא אפילו היה קורא ובא צריך להפסיק ואם לא פסק עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים בל יחיו בהם ואם פסק עליו הכתוב אומר ובדבר זה תאריכו ימים" ולא הביא את ענין דבר ה' בזה, לעומת זאת רמח"ל שרואה בזה כבוד תורה, מסתמך כנראה על דעה זו.

בספר יד אליהו [הובאו דבריו בעמק ברכה] דן בתחילה לומר באיש אחד שנאסר במקום מטונף שמוותר לו לקרוא ק"ש כיון שעשה של ק"ש הוא עשה דברים ודוחה עשה של והיה מחניך קדוש, ועוד כתב שאפשר שבכה"ג אין כלל את והיה מחניך שהרי לא אסרה עליו תורה שלא לקרוא במקום מטונף, אלא עקר המצווה להיות מחניך, היינו מקום שקורין דברי תורה וקדושה, קדוש וטהור, וא"כ זה כשאפשר לקיים המצווה, אבל במקום שאנוס, אין כלל חיוב כמו שמצינו בשו"ע או"ח סימן י"ג לגבי מצוות ציצית בשבת, וכתב על זה בספר עמק ברכה עמוד י"ט שוהיה מחניך הוא איסור ולא מצווה. לפי האמור לעיל שמדובר בכבוד התורה עדיין יש לשאול אם זו מצווה או איסור, אך מהפסוק דבר ה' בזה שמהווה אולי מקור לרמח"ל, נראה יותר שזה איסור.

### האם אסור להרהר בדברי תורה בידים מטונפות

מדבריו משמע שיש דברים שהוזכרו בפרק זה שענינו חסידות, אך הם אסורים מן הדין וחסיד "ילך ויוסיף לקח".

אם כך הוא, משמע שאסור להרהר בד"ת בידים מטונפות והעיר בפרוש מאור המסילה: "אמנם בבאור הלכה [צ"ב,ז] כתב שאם נגע במקום מטונף מותר בהרהור בשם אשל אברהם ורע"א".

יסוד המחלוקת קשורה להבנת דברי הבית יוסף אורח חיים<sup>298</sup>:

"לא ילך אדם במבואות המטונפות ויניח ידו על פיו ויקרא את שמע וכו'. מחלוקת ברייתות ואמוראים בסוף פרק מי שמתו (כד:) ופסקו כל הפוסקים כדברי האוסר ולא דוקא לקרות אלא אפילו להרהר אסור דהכי אמרינן התם ובפרק כירה (שבת מ:) אמר רבה בר בר חנא אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ובית הכסא ותמיהני על ה"ר יונה שכתב בפרק היה קורא (ח: ד"ה לא) אהא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו שמי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאמרה שאין ידיו נקיות

<sup>294</sup> ישעיהו ה'

<sup>295</sup> במדבר ט"ו

<sup>296</sup> דברים ל"ב.

<sup>297</sup> או"ח פ"ה.

<sup>298</sup> סימן פ"ה.

או שעומד במקום שאינו נקי כגון החולה שאין מטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפילה יש לו להרהר הברכה או התפילה שנתחייב ואף על פי שאינו יוצא ידי חובתו אלא באמירה (שמואל א טז ז) 'י' יראה ללבב ליתן לו שכר המחשבה עכ"ל ואפשר דלאו בידים מטונפות או מקום מטונף ממש קאמר אלא כשהידים או המקום אינם נקיים אבל טינוף אין בהם ואילו לא היה אנוס היה צריך לנקות ידיו והמקום כדי שיוכל להוציא בשפתיו והשתא שהוא אנוס ואי אפשר לנקותם אינו רשאי להוציא בשפתיו ומכל מקום יכול להרהר בהם כיון שאין שם טינוף גמור כן נראה לי לדחוק כדי ליישב דבריו".

מקושתיו על רבנו יונה נראה שלא הפריע לו ענין ההרהור בידים מטונפות אלא במקומות מטונפים, ואף אם העמיד בסוף שידיים מטונפות לאו דווקא, נאפשר שזה רק אגב מקומות מטונפים, כך משמע שהבינו בפמ"ג – אשל אברהם קנ"ח סק"ט ובט"ז ס"ב סק"א, לעומת זאת הדרישה מפרש את דברי רבנו יונה [וכ"מ במג"א בשם השל"ה]:

"שמעולם לא היתה כוונת הר"י. שיהרהר בלבו נוסח הברכה... דזה ודאי אסור אלא רצה לומר יהרהר ויחשוב בלבו שחשקו ותאוותו לעשות ברכה זו.. אלא שאינו רשאי"

ודברי רמח"ל מתאימים לדבריו.



## ל"א.עבירה באונס

בפרק י"ט כתב רמח"ל על החסיד:

**"ויצטער ויתאנח על מה שממעטים שאר בני האדם, וכל שכן על מה שממעט הוא עצמו בשוגג או באונס או בחולשת הטבע אשר קשה לו לשמר מן החלאים בכל עת".**

בפירוש "מאור המסילה" (לגר"א ארלנגר), רצה לדייק מכאן שעבירה באונס נחשבת עבירה, והעיר שרעק"א<sup>299</sup> כתב בפרוש אחד, שאונס אינו נחשב עבירה כלל. ונראה ליישב, שרעק"א עוסק בעיקר הדין (יעו"ש), ואילו הרמח"ל מדבר על בחינה רוחנית מסויימת, שלגביה יש קלקול אף בעבירה באונס.

ועיין ב"ספר התשובה" לרב יוסף כהן<sup>300</sup>, שדן בזה בהרחבה, והביא דברי הרמב"ם בפיהמ"ש בסוף יומא (ד"ה חטאת ואשם):

**"ולשון הכתוב, כי מביא חטאתו צריך תשובה, שנאמר 'והתודו אשר חטא' וכו', וכ"ז שנעשה ברצונו, אבל באונס פטור"**

ולכאורה משמע מזה שעל חטא באונס א"צ תשובה, וכ"כ בערוה"ש סימן תר"ב סעיף ז' בשעת הרמב"ם. אך יש שפירשו, שאמנם כשהדבר נעשה באונס הוא פטור מקרבן, אך מכל מקום הוא חייב בכפרה, ולכאורה משמע כן מנוסח על חטא ביו"כ: "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון", ועיי"ש שהאריך בזה הרבה. וא"כ יש להסתפק, האם כונת רמח"ל כאן שזו עבירה מבחינה הלכתית, או רק במשמעות רוחנית מסויימת. וע"ע בדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל בספרו "מצות ראייה"<sup>301</sup> ובדברי המג"א, ובהערת מרן הרצ"י בסוף הספר.

<sup>299</sup> בכתובות ל' ע"ב ד"ה רש"י ואי דלא מצי.

<sup>300</sup> בפתיחה לפרק א, ובפרק אי הערה 4.

<sup>301</sup> או"ח סימן אי סעיף ז'.

## ל"ב. משקל החסידות

### פתיחה

בפרק כ' מחדש הרמח"ל מושג, וקורא לו "משקל החסידות", ומגדיר אותו כך:

"הנה מה שצריך להבין הוא, כי אין לדון דברי החסידות על מראהן הראשון, אלא צריך לעין ולהתבונן עד היכן תולדות המעשה מגיעות, כי לפעמים המעשה בעצמו יראה טוב, ולפי שהתולדות רעות, יתחייב להניחו, ואם יעשה אותו יהיה חוטא ולא חסר... שהבא להתחסד חסידות אמיתי צריך שישקול כל מעשיו לפי התולדות הנמשכות מהם... הכל הולך אחר החיתום והתולדה, שהוא פרי המעשה באמת".

וכתב ע"ז הרב סרנא בספרו:

"כלומר, מעשה המצוות שאנו חייבים בהם חובה גמורה, המעשה עצמו הוא המחייב, ואין להסתכל בהם בתולדות, וע"ז נאמר 'שומר מצוה לא ידע דבר רע'. אבל במעשה החסידות, שהעיקר בהם הנחת רוח הנולד מהם, בהם הכל הולך אחר התולדה".  
דוגמאות רבות לישום כלל זה קיימות בחיי היומיום, נביא כאן דוגמא. בספר הצבא כהלכה<sup>302</sup> כתוב:

"ספק דרבנן אשר אין טורח להחמיר בו - יש להחמיר... במקרה של ספק מדרבנן שמן הדין יש להקל, אך מחמת שאין טורח להחמיר נקבע שיש להחמיר, אזי, במקרה שמצטרפים שיקולים נוספים לצד ההיתר, כגון חשש חילול השם, או שנאת הדת וכדומה – יש להקל"

ובהערות שם כתב:

"כנלענ"ד פשוט ועדיף ממקום טורח"

וכתב על זה הרב נבנצל בהערותיו על הספר –

"זה שייך למה שכתב המסילת ישרים אודות משקל החסידות"

הדוגמאות לישום עקרון זה רבות מן הסתם. נביא כאן מתוך הספר "ואכלת ושבעת" של הרבנים אלישיב קנוהל ושמואל אריאל<sup>303</sup>:

"אנסה להדגים את דברי הרמח"ל בסוגיית הכשרות... כידוע, אנו שומעים לצערנו מדי פעם על תקלות שונות אצל גופי הכשרות השונים, גם המהודרים ביותר.

לפיכך, הפרוש והמחמיר על עצמו, נכון שיימנע מלהיכנס ולאכול בבתי אוכל ציבוריים, ללא הבדל בין גופי הכשרות השונים, כסייג שמא יבוא לאכול במקום שההשגחה בו קלוקלת ונמצא מכניס איסורים לפיו. אדם זה יאכל רק במקום שבו בעל הבית מוכר לו כירא שמים וברור שכל הנהלים נשמרים שם כראוי, על פי המקובל אצל אותו פרוש.

<sup>302</sup> עמוד ת"ז.

<sup>303</sup> עמודים 31-32.

יחד עם זה, ברור שכל מקום עם תעודת כשרות הוא בחזקת כשר, שהרי התקלות הן מועטות יחסית ומן הדין אין צריך לחשוש להן. לפיכך, לציבור הרחב נורה שניתן לאכול בכל מקום עם תעודת הכשר מתאימה. אולם גם המחמיר על עצמו חייב לשקול מה הן תוצאות החמרתו בכל מקרה לגופו. למשל, אם במקרה מסוים, עקב החמרתו יימנעו הרבים מלאכול באותו אולם [שאינן פקפוקים על כשרותו] והוא יגרום לבעל המקום נזק חמור, לא ברור שהחמרתו נכונה. כמו כן עליו לשאול את עצמו אם החמרה זו מתאימה גם לבני ביתו והאם הם יכולים לעמוד בה. גם במקרה שהוא מתארח אצל אחרים והקפדתו תפגע במארחים יש לשקול אם ההחמרה כדאית, ועוד שיקולים מעין אלו...דוגמא נוספת למשמעות דברי רמח"ל בהיבט הציבורי.

גופי הכשרות יכולים להעלות טענה: אנחנו משרתים את הציבור, חלק מהציבור מבקש לאכול 'מהדין' על פי חומרות שונות, יצרני המזון מעוניינים להרחיב את פלח השוק שלהם, ומה רע בכך שנקפיד על חומרות שאינן מחוייבות מעיקר הדין, ונחייב את היצרנים להקפיד עליהן.

הרי אלה הם תנאי שוק של היצע וביקוש? ויתרה מזו, מה רע בכך שכל הציבור יאכל אוכל בכשרות מהודרת יותר.. להם עונה הרמח"ל ... כי הבא להחמיר חייב לשקול את תולדות מעשיו. במקרים לא מעטים דרישת כשרות מסוימת נעשית כדי לשרת ציבור מסוים המעוניין באמת לנקוט במידת חסידות, אך בפועל דרישה כזו הופכת לדרישה כללית מכל יצרני המזון, ובכך חומרא זו מחייבת את כלל הציבור, על כל המשמעויות הנלוות לכך, כמו מחיר המוצר, הסרת כשרות מבתי עסק שאינם יכולים לעמוד בסטנדרט המחמיר, ועוד.

בחלק מהמקרים הציבור אף מתמרמר ומוחה על כך, והדת מתבזה בעיניו. במקרים אלו לא יכול אותו גוף כשרות להתעלם מתוצאות דרישתו. הבא להתחסד עם קונו לא יכול לאחוז בהיתממות. כאן צריכה להיות כנות, ישרות וחשבון אמיתי של רווח מול הפסד בקידוש השם, כפי שאומר הרמח"ל."

עדין יש להרהר בשאלה, עד כמה ניתן להרחיב את אחריות המחמיר והאם באחריותו גם תוצאות נלוות כמו אלו שהוזכרו בסוף הדברים.

### לא עם הארץ חסיד

בספר הליכות ישראל [מתורתו של הרב גוסטמן] עמוד רפ"ח הובאו הדברים הבאים הקשורים לענינו של פרק זה: סיפר רבנו דבילדותו אמר לאביו זצ"ל דהא דתנן [אבות ב,ה] ולא עם הארץ חסיד, דהפירוש הוא שאסור לע"ה להיות חסיד. אולם אביו אמר לו דהפירוש הוא שאי אפשר לו להיות חסיד וכמו שכתבו המפרשים שם.. ועליו להביא ראיה..שוב הביא כמה ראיות...ואמר לנו שתיים מהן: כתיב בריש פרשת בחוקותי..באור החיים.. דמה שאמרו חז"ל ולא ע"ה חסיד, פירוש שאסור לע"ה להתנהג בחסידות, שיעשה חומרות וגדרים כמנהג החסידים, ולפעמים יעשה חומרא בדבר שהוא אדרבה עבריין...". הרי בהדיא כמו שאמר רבנו בילדותו. ועוד ראיה הביא מהתוספתא [פ"ו דברכות סימן כ"ג] וז"ל: ר' יהודה אומר שלוש ברכות צריך לברך בכל יום, ברוך שלא עשני גוי, ברוך שלא עשני אשה, ברוך שלא עשני בור כו', בור שאין ירא חטא ולא ע"ה חסיד, משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שאמר לעבדו לבשל לו תבשיל והוא לא בישל תבשיל מימיו, סוף

שמקדיח את התבשיל ומקניט את רבו, לחפות [פירוש לתפור] לו חלוק והוא לא חיפת לו חלוק מימיו, סוף שמלכלך את החלוק ומקניט את רבו עכ"ל. וביאר רבנו שיעשה הע"ה דברים שחושב שהם מילי דחסידות ובאמת הם מילי דעבירה שמקניט ומכעיס את רבו.. הרי מובן ומבואר בהדיא שאסור לע"ה להיות חסיד וצוין שם לדברי הגמרא בשבת ס"ג ע"א: "אם ע"ה חסיד אל תדור בשכונתו" ופרש"י: "שאינו יודע בדקדוקי מצות, ואין חסידותו שלם, וסופך ללמוד ממנו". אפשר להוסיף גם את דברי ר' חיים מוולוז'ין [רוח חיים א,א] "כי אין שום מעשה עתה הגון אם לא הכתוב בתורה.. וכמו שכתוב על ר"ע [שמחות פ"ד] בתחילת הליכתו ללמוד מצא מת מצוה ונשא אותו כמה מילין. ולא ידע כי מת מצוה קונה מקומו וחשב שעשה מצוה גדולה. ובהוודעו ידע כי אשם וכאילו שופך דמים. כי כן דרך כל המתחסד ולא ידע דין תורה, וכמו שאמרו ולא עם הארץ חסיד, כי אי אפשר לו להזהר בדבר אחד מיני אלה.

אך חשוב להדגיש שהרמח"ל, גם אם מודה לתוכן הנ"ל, מפרש את דברי חז"ל שלא כאור החיים, כפי שכתב בפרק יח :

"אך מציאות החסידות עצמו הוא דבר עמוק מאד להבינו על נכון, והוא מיוסד על יסודות חכמה רבה ותיקון המעשה בתכלית אשר ראוי לכל חכם לב לרדוף אחריו, כי רק לחכמים להשיגו באמת, וכן אז"ל (אבות פ"ב): לא עם הארץ חסיד".

ובכלל, יש להעיר על פירושו למאמר זו, שכן בפרק ה' כתב:

"על כן נצטוינו לקבוע עתים לתורה, וכבר זכרנו שהיא המצטרפת יותר לאדם לשיגיע אל הזהירות, וכמאמר רבי פינחס: תורה מביאה לידי זהירות, וזולתה לא יגיע אליו כלל, והוא מה שאמרו ז"ל (שם פרק ב): ולא עם הארץ חסיד".

משמע שדברי חז"ל אינם מוסבים רק על חסידות, וא"כ מדוע לא אמרו לא ע"ה זהיר או צדיק? וכך יש לשאול גם מקום נוסף בו מביא הרמח"ל מאמר זה [פרק י"ב]: ואמנם מפסידי המדה הזאת [הנקיות], הנה הם כל מפסידי הזהירות ונוסף עליהם חסרון הבקיות בדיעת הדינים או המוסרים, כמו שכתבתי.

וכבר אמרו ז"ל (אבות פרק ב): "ולא עם הארץ חסיד", כי מי שלא ידע, אי - אפשר לו לעשות. וכן אמרו (קדושין מ): "תלמוד גדול שמביא לידי מעשה".

עמד על כך הרב סרנא בעיוניו בפרק ה' וכתב בתוך הדברים:

"ואולי גם כוונת רבינו ללמוד בכל שכן שאם החסידות נמדדת רק לפי מידת גדולת התורה, כל שכן הזהירות שהתורה קדמה לה" [וצ"ל שגם נקיות בכלל כ"ש זה].

מהלך אחר כתב שם וז"ל:

"רבנו מפרש ולא ע"ה חסיד, כלומר שחסר לו הזהירות הנחוצה למידת החסידות כי אינו דומה זהירות הזהיר בלבד להזהירות הנחוצה לחסיד, וכן שחסר לו הנקיות הנחוצה לחסיד, כי גם כן אינו דומה הנקיות של הנקי בלבד לנקיות החסיד. וכבר כתב רבנו בפרק כ'... כי אחד מבדרכים שעל ידם יצליח במשקל הזה הוא: שיהיה מעיין עיון גדול וכו'... וכן בנקיות כתב רבנו ... וראוי הנקי לטהר נפשו וכו' שזוהי ממידת הנקיות, והרי שיש זהירות ונקיות המיוחדות לחסידים, ועל זה נאמר ולא ע"ה חסיד, היינו שלא יהיה זהיר ונקי כראוי לחסיד... ולפי זה הרי יפה הביא רבנו ראייה ממשנה זו על הזהירות והנקיות, שאף שהמשנה אינה שוללת מע"ה אלא זה שאינו חסיד, מ"מ הגורם הוא מפני שחסר לו

הזהירות והנקיות שגדולתו בתורה היא מביאה להם, וכל חסרון כל שהוא בגדולת תורתו מחסר ממנו שלמות במידות אלו ובלי שלמותן אינו שלם בחסידות".

### האמנם מדובר בדוגמאות של חסידות?

והנה לפי זה ברור, שכל הדוגמאות שיעסוק בהם הרמח"ל, הם בנושאים שאינם חובה גמורה, אלא חסידות, ונראה שמתוך עיון בדבריו יעלו חידושים בהגדרות הלכתיות שונות, מהי חובה ממש, ומה אינו אלא בגדר חסידות.

#### א. גדרי "מיחש מבעי" בלשה"ר (מעשה גדליה)

הדוגמה הראשונה שמביא הרמח"ל ל"משקל החסידות" היא מגדליה בן אחיקם:

**"הנה מעשה גדליה בן אחיקם גלוי לעינינו, שמפני רוב חסידות שלא לדון את ישמעאל לכף חובה, או שלא לקבל לשון הרע... גרם שמת הוא, ונפזרו ישראל... וכבר יחס הכתוב אליו הריגת האנשים אשר נהרגו, כאלו הרגם הוא".** ולכאורה קשה שהרי זו לא היתה טעות בחסידות, שכן הגמ'<sup>304</sup> אומרת: "אמר רבא, האי לישנא בישא, אע"פ דלקבולי לא מבעי, מיחש ליה מבעי",

ובפשטות משמע שכוונת הגמרא היא שיש חובה למיחש וליזהר מסכנות העלולות לבוא בעקבות כך שהרי בענייני סכנה אסור להחמיר כאשר מותר לעבור איסור לצרכם וא"כ טעותו של גדליה היא בדין, ולא בחסידות, אך הנה המאירי בנדה (שם) כותב:

"לשון הרע, אע"פ שאסרו לקבלו... מכל מקום כל שיש בו מקום חשש סכנה, ראוי למי שספרוהו לו שיחוש עליו, ויזהר מאותו שספרו לו עליו".

ואמנם ברבנו יונה ב"שערי תשובה"<sup>305</sup> כתוב:

"אל יהי בז לדבר, אך את נפשו ישמור ויחוש לדברים"

ומסתבר שכונת דבריו שזו חובה, אבל המאירי, ובעקבותיו הרמח"ל, הבינו שלפחות במקרה של גדליה בן אחיקם, לא היתה זו סכנה שבעקבותיה היו חייבים לעבור איסור, אלא מצב מיוחד שבו יש היתר לעבור (כעין בא במחתרת, לשיטות שיש היתר להורגו, ואין חובה, כמו שנבאר לקמן בעז"ה בעניין רבי זכריה בן אבקולס), וגדליה בן אחיקם, מתוך חסידותו, לא ניצל את ההיתר הזה, וע"ז מבקר אותו הרמח"ל, שכאשר באים להתחסד, צריך לבדוק היטב. אך מכל מקום לא היתה כאן טעות בדין, אלא במשקל החסידות בלבד.

#### ב. גדרי דחיית איסורים בשעת סכנה (מעשה רבי זכריה בן אבקולס)

הדוגמה השנייה שמביא הרמח"ל ל"משקל החסידות" היא:

**"והבית השני, גם הוא חרב על ידי חסידות כזה אשר לא נשקל במשקל צדק, במעשה דבר קמצא אמרו, סבור רבנו לקרוביה, אמר ר"ז בן אבקולס יאמרו בעלי מומין**

<sup>304</sup> נידה ס"א.

<sup>305</sup> ג, רכ"ג.

קרבין לגבי מזבח, סבור למקטלה, אמר להם... יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג, בין כך ובין כך הלך אותו רשע והלשין את ישראל, בא הקיסר והחריב ירושלים, והוא מה שאמר ר' יוחנן על זה, ענותנותו של רבי זכריה החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגלתנו לבין האומות. הרי לך שאין לדון בחסידות המעשה באשר הוא שם לבד, אך צריך לפנות כה וכה לכל הצדדין וכו'.

והנה גם כן יש לשאול, הרי לכאורה היה זה מצב של פקוח נפש, שבו מותר וחובה לעבור על כל העבירות (חוץ מג') וא"כ טעותו של רבי זכריה בן אבקולס היתה בעיקר הדין ולא בחסידות. ונראה לבאר זאת ע"פ דברי ה"מגן אברהם"<sup>306</sup>, שלמד מסוגיא זו שמותר לעבור על לאו משום אימת מלכות, וכתב:

"משמע קצת בגיטין נ"ו... שהיה מותר לעבור על ל"ת מפני אימת המלכות דעכו"ם".

וב"משנה ברורה"<sup>307</sup> כתב ע"ז:

"והאחרונים מפקפקים ע"ז, דהתם פקוח נפש היה".

ומשמע מדברי ה"מגן אברהם", שמדובר על מצב שאינו בגדר פקוח נפש, אלא רחוק קצת מזה, ואעפ"כ התחדש בסוגיא שמותר לעבור על לאו במצב כזה, שהרי נמתחה ביקורת על רבי זכריה בן אבקולס שהחמיר במצב זה<sup>308</sup> וצריך להבין מה סבר רבי זכריה בן אבקולס, אם חלק בהערכת המצב, וטען שאין המצב קרוב לסכנה, או שחלק דינית, וסבר שאימת מלכות אינה מתירה לאו. היה צריך לומר זאת, ולא להשתמש בטענות יאמרו וכו'. וכן גם אם הוא חלק דינית, היה צריך לומר זאת במפורש.

וכבר עמדו ע"ז האחרונים<sup>309</sup>. ונראה לבאר, שיש מצבים שבהם יש היתר לעבור על איסור משום סכנה, אך אין בכך חובה. ואף שבמבט ראשון נראה הדבר משונה, שהרי כל ההיתר לעבור איסור נובע לכאורה מחומרתה של הסכנה, אבל עכ"פ חזינן במקרים מסוימים שקיימת חלוקה כזו, ודוגמה לכך הוא דין בא במחתרת.

ברמב"ם מהלכות גניבה<sup>310</sup> כתוב לגבי דין בא במחתרת: "ורשות יש לכל אדם להמיתו ולעומת זאת בדין רודף<sup>311</sup> כתב שחובה להרגו, ודייקו מזה מספר אחרונים שאין חובה להרוג אתה בא במחתרת, אלא רק היתר. וכן יש ללמוד גם מדברי התוס' בסנהדרין<sup>312</sup>.

ואמנם יש שפרשו את הדבר כנובע מיכולתו של בעה"ב לותר על ממונו, ובכך למנוע פקוח נפש, ולפ"ז אין כל ראייה לעניננו, אך לעומתם ב"אפיקי ים"<sup>313</sup>, ובשו"ת שאילת חיים<sup>314</sup>, משמע שהטעם הוא שאין זו סכנה גמורה (ויש להאריך בראיות שקיים מצב ביניים כזה, ואכ"מ).

<sup>306</sup> או"ח סוף סימן תרנ"ו.

<sup>307</sup> סק"ט.

<sup>308</sup> ועמשי"כ בביאור דברי המג"א, ב"פסקים וכתבים", של הרב הרצוג, או"ח ח"ד עמ' ש"ו.

<sup>309</sup> ע' קובץ "אור ישראל", חוברת ד', תמוז תשנ"ו.

<sup>310</sup> פ"ט ה"ז.

<sup>311</sup> הלכות רוצח פ"א ה"ו.

<sup>312</sup> ע"ג ע"א, ד"ה אף רוצח, לדעת אחרונים מסוימים (יעוין בספר "בני חיי" בסנהדרין שם, וב"בית זבול" ח"ב ס"ב).

ולפי"ז נ"ל שגם המצב של אימת המלכות שהיה במקרה של ר"ז בן אבקולס, היה כזה שהיה בו היתר לעבור על הלאו, אך לא חובה, וממילא היה מקום למדת חסידות. וזוהי כוונתו של ר' זכריה: "יאמרו" וכו', שכיון שיש שיקול חשובים המכוונים אותנו לכיוון זה, שלא להקריב את הקרבן, או שלא להרוג את בר קמצא, ראוי להחמיר, ולא לנצל את ההיתר לעבור על הלאו. וע"ז מבקרים אותו חז"ל, שטעה במשקל החסידות, כיון שלא ראה נכון את חשיבות מניעת הסכנה, אף שאינה קרובה, ואינה מוגדרת כפקו"נ, כעולה בחשיבות על חשש ש"יאמרו" וכו', וזוהי טעות בתחום שבו הכל הולך אחר החיתום. משא"כ בתחומי המצוות המחויבות, שבהם לא היה מקום לדרוש ממנו לראות בראיה רחבה (כמו שביאר הגר"י סרנא, בדבריו שהובאו לעיל).

א"כ, נמצינו למדים לפי מהלך זה, שהרמח"ל למד כמג"א, והוא סובר שיש מצבים של סכנה המתירים איסורים אך אינם מחייבים לעבור אליהם, ומתוך כך נובעת הבקורת על רבי זכריה בן אבקולס.

שאלתי את הרב נבנצל מה משמעות הדוגמאות שמביא רמח"ל מגדליה ור"ז בן אבקולס הרי לכאורה לא טעו בחסידות אלא בעקר הדין שבמקום סכנה מותר לעבור איסור? ותשובתו - "גדליה ורבי זכריה ידעו הדין" וצ"ב כוונתו.

### ג. תוכחה

הדוגמה השלישית שמביא הרמח"ל ל"משקל החסידות" היא מצות תוכחה. "הנה התורה צותה 'הוכח תוכיח את עמיתך', וכמה פעמים יכנס אדם להוכיח חוטאים במקום או בזמן שאין דבריו נשמעים, וגורם להם להתפרץ יותר ברשעם, ולחלל ה', להוסיף על חטאתם פשע, הנה בכיוצא בזה אינו מן החסידות אלא לשתוק. וכך אמרו ז"ל (יבמות ס"ה ע"ב): 'כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר את שאינו נשמע'". וצריך להבין מדוע מדובר כאן במשקל החסידות והרי הנושא הוא קיום מצוה מן התורה שבמצב מסוים יש פטור ממנה ואולי אף - הנחיה לא לקיימה אך מדוע זה מכונה "אינו מן החסידות אלא לשתוק" הרי אין זאת מידת חסידות המתבטלת מפאת משקל החסידות? ואף אם נאמר שלפי הרמח"ל אין חובה לא לומר דבר שאינו נשמע אלא "מצוה בלבד" ופירוש השבר שזו מעין חסידות, עדיין קשה שכן הנושא כאן הוא מצוות תוכחה וקיומה או ביטולה? וצ"ע

<sup>313</sup> ח"ב ס"מ

<sup>314</sup> או"ח ס"ד.

## ל"ג. הערות נוספות בענין תוכחה

על דברי הרמח"ל בענין תוכחה יש להעיר מספר הערות. בספר בינה ודעת<sup>315</sup> [הרב מנחם אדלר] דייק מדבריו:

"שאינן להוכיחו, לא מפני שיבוא לשנאה גרידא, אלא דמפסיד בכך את כל מטרות התוכחה, ומדבריו משמע שהוא מחמת שירבה בחטא, ולפי זה אם ישאר כמות שהוא - יוכיח"

והראה פנים להבנה אחרת שאין ערך בתוכחה כשאין דבריו נשמעים, אף ללא החשש שירבה בחטא.

בספר משמרת ימים נוראים<sup>316</sup> [הרב מ"מ קרפ] הראה מקום להסברו של הרמח"ל שאין להוכיח במקום או בזמן בעייתיים מדברי הספרי<sup>317</sup>:

"דבר אחר ויהי בארבעים שנה, מלמד שלא הוכיחם אלא סמוך למיתה ממי למד מיעקב שלא הוכיח את בניו אלא סמוך למיתה שנאמר ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים, ראובן בכורי, וכי אין אנו יודעים שראובן בכור אלא מלמד שאמר לו ראובן בני אומר לך מפני מה לא הוכחתיך כל השנים הללו כדי שלא תניחני ותלך ותדבק בעשו אחי, ומפני ארבעה דברים אין מוכיחים את האדם אלא סמוך למיתה כדי שלא יהא מוכיחו וחוזר ומוכיחו, ושלא יהא חבירו רואהו ומתבייש ממנו, ושלא יהא בלבו עליו...".

והוסיף:

"מלשונו, שכתב במקום או בזמן שאין דבריו נשמעים, כיון לדברי הספרי ... דיש אופנים שרק הזמן אינו מוכשר לכך ויתקבל יותר סמוך למיתה וכדומה ואז ימתין לזמן המוכשר לכך".

[אלא שיש לשים לב שהספרי שם הזכיר שיקולים נוספים לאיחור התוכחה שצ"ב כיצד הם פוטרם מהחיוב וכמו שהעירו ראשונים ואחרונים יעויין למשל בצדה לדרך על רש"י בדברים ובגור אריה]

אלא שעדין צריך להבין כיצד מיישב הרמח"ל את קושית הראשונים בענין זה.

הראשונים הקשו מגמ' זו, ביבמות, לערכין ט"ז ע"ב, שם נאמר שיש להוכיח עד הכאה או קללה. וה"נימוקי יוסף" ביבמות תירץ, דליחיד חייב להוכיח עד הכאה או קללה, ולרבים פטור, כיון שברור לו שלא יקבלו, אבל צריך להוכיחם פעם אחת כדי שיהיה ברור שלא יקבלו. וראשונים אחרים חילקו, שכשיודע בודאות שלא יקבל ליכא דין תוכחה כלל, והגמ' בערכין מדברת לפי"ז כשיש ספק, ויש סיכוי שיקבל (רמ"ך בשטמ"ק ב"מ ל"א ע"ב, מאירי שבת נ"ה ע"א, ועוד). ובחינוך (מצוה רל"ט) משמע שהגמ' ביבמות עוסקת במצב שיש חשש שינזק. (וע' בכ"ז בהערות הגר"א יפהן לריטב"א

<sup>315</sup> עמוד שטו.

<sup>316</sup> עמוד ???

<sup>317</sup> דברים פרשת דברים פסקא ב.



יבמות במהדורת מוסד הרב קוק, וציין שם שבמילואים [שלא הודפסו בספר] כתב שיש תשע שיטות לישב את הגמ' בערכין ויבמות).

והנה הרמח"ל בדבריו כאן נוקט כנראה עמדה בדיון זה. דלמשל, על פי הסברו של הרמח"ל, אין אפשרות לתרץ כ"נימוקי יוסף", שהרי לפי ה"נימוקי יוסף" יש להוכיח את היחיד גם כשמדובר בדבר שאינו נשמע, ואילו לפי הרמח"ל אין לעשות זאת (אא"כ נדחוק ברמח"ל, שכתב בלשון רבים בכוונה, וכונתו לחילוק זה). וכן אין אפשרות לתרץ כ"חינוך" שהרי לפי "החינוך" אין מוכיחים בדבר שאינו נשמע, רק כשיש חשש להפגע ואולי הרמח"ל מפרש את הגמ' באופן מקורי וסובר שהבעיה המוזכרת ביבמות היא, שלפעמים שיוכיח את חברו בזמן שאינו ראוי ולא יקבל התוכחה ואם ימתין לאחר זמן עד שתתישב דעתו אפשר שיקבל התוכחה, בזה מצוה שלא יאמר הדבר בזמן שלא ישמע, אלא ימתין עד שחושב שדבריו ישמעו, ולפי"ז יש לדון מה לעשות בדברים שאינם תלויים בזמן ובמצב, כאשר ברור שבכל אופן לא תשתנה נכונותו של חברו לקבלת הדברים, האם חייב להוכיחו עד הכאה או קללה, וצ"ע.

הסבר אחר כתב הרב שלמה רוזנר [עלי באר עמוד קח]. לאחר שהביא את שאלת הראשונים וציין שכנראה יש לרמח"ל תירוץ אחר, כתב:

"ונראה מלשונו שבא לתרץ שאם על ידי שיוכיחנו אדרבה יצא מזה תקלה מרובה יותר כגון שיתפרצו יותר ברשעים ויתחלל שם ה', בזה מצוה לשתוק משא"כ אם רק לא יקבלו ממנו ואפילו יקללוהו בזה עדין לא נפטר"

## ל"ד. עשיית חומרות בפני אנשים העלולים לזלזל

כותב הרמח"ל:

"הנה חייב האדם לשמור כל המצות בכל דקדוקיהם לפני מי שיהיה ולא יירא ולא יבוש, וכן הוא אומר<sup>318</sup>: "ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש", וכן שנינו הוי עז כנמר וגו', אמנם גם בזה צריך חילוק והבחנה כי כל זה נאמר על גופי המצות שחייבים אנחנו בהם חובה גמורה שבהם ישים פניו כחלמיש, אך יש איזה תוספות חסידות שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו, והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם, כי אינם חובה מוחלטת, הנה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שיניחם משיעשהו, והוא מה שאמר<sup>319</sup>: "והצנע לכת עם אלהיך".

וכמה חסידים גדולים הניחו ממנהגי חסידותם בהיותם בין המון העם, משום דמחזי כיוהרא. כללו של דבר: כל מה שהוא עיקרי במצוה יעשהו לפני כל מלעיג, ומה שאינו עיקרי והוא גורם שחוק והיתול לא יעשהו".

בתחילה מנמק הרמח"ל את דבריו בנמוק שלא להכשיל אחרים בזלזול בו ואח"כ בהסברו את מנהג החסידים מזכיר את המושג "מחזי כיוהרא". מדוע שינה? שמא הוא מפרש את המושג מחזי כיוהרא בצורה זו.

בבאור הבעיה של מחזי כיוהרא מצאנו מספר כיוונים הרמב"ם בפרוש המשנה לברכות<sup>320</sup> כתב:

"ענין דברי רבן שמעון בן גמליאל שהוא אומר אם קרא יביטו עליו במבט רוממות שהוא זהיר ומדקדק, ואפשר שעושה כן רק למראית עין".

בספר מצוות השלום<sup>321</sup> הביא כמה בעיות השייכות ביוהרא:

א. צד גסות הרוח וגאווה.

ב. צד שמזלזל באחרים.

ג. מפריד עצמו מן הציבור שהוא מראה שהוא נוהג מנהג בעל מעשה ומזלזל במדרגתם של אחרים.

ד. חוסר דרך ארץ, לשנות ממנהג הבריות.

שם נאמר שרמח"ל מחדש הסבר חדש והוא הכשלת המזלזלים.

בספר "שערי תלמוד תורה"<sup>322</sup> הביא דברי רש"י בב"ק פ"א שכתב על מעשהו של רבי יהודה בן קנוסא [עיי"ש]:

<sup>318</sup> תהילים קי"ט.

<sup>319</sup> מיכה ו'.

<sup>320</sup> פ"ב מ"ח.

<sup>321</sup> לרב י"ד עפשטיין, פ"ד ס"ד.

<sup>322</sup> עמוד קי"ט.

"שהוא מראה לנו שהוא ירא שמיים מאוד... ומחזי כיוהרא"

ושאל למה לא דנים את המחמיר לכף זכות לומר שהוא מחמיר לשם שמים ואע"פ שאין כל מעשיו לשם שמים.

גם צ"ע הלשון מחזי כיוהרא ולא אמרו בפשטות, משום יוהרא ?

"ונלענ"ד שהחשש הוא משום והייתם נקיים מה' ומישראל, דהיינו שהוא גורם לאנשים לחושדו בגאווה, אע"פ שאולי אין בו, אבל על מה שהוא מכשיל את הרבים לחושדו מנדים אותו."

ואולי מקור לדבר זה מדברי הרמח"ל.

דברים דומים לדברי הרמח"ל מצאנו במגן אברהם.

נכתב בשו"ע או"ח<sup>323</sup>:

"יש לכונן בעניית הקדיש ולענות אותו בקול רם".

וכתב המגן אברהם בסק"ג:

"אבל לא יתן קולות גדולות שיתלוצצו עליו בני אדם ויגרום להם חטא (הר"ר יונה)".

במקור הדין ברבנו יונה<sup>324</sup> כתוב:

"בכל כוחו – בכל כוונתו, ומפני שיש בני אדם שאין הכוונה שלהם מתעוררת אלא על

ידי הכח, אמר בכל כוחו, אבל אין צריך לתת קולות גדולות שיתלוצצו עליו בני אדם".

יש לשים לב לשוני בין הדברים למה שהביא המג"א:

א. רבנו יונה כתב שאין צריך והמג"א – לא לעשות.

ב. רבנו יונה לא הזכיר את הטעם שיגרום לאחרים חטא והמג"א הוסיף ביאור זה.

ג. בספר נזירות שמשון הקשה כיצד למד המג"א מרבנו יונה והרי רבנו יונה מפרש בכל כוחו - כוונתו, ואילו השו"ע פסק ע"פ הזהר-בקול רם, וממילא אפשר שרק למי שאינו רואה בקול אלא מכשיר לכוונה – מגבילים את גובה הקול, אך למי שאומר שמדינא דגמרא צריך לומר בקול רם, אולי צריך להגביה קולו, אף אם אנשים יתלוצצו. מדברי הנזירות שמשון עולה שלמפרש בכל כוחו – קול רם אפשר שאין להתחשב במלעיגים, ולפי הגדרת הרמח"ל, אין זו חסידות וממילא אין להפעיל בה את משקל החסידות, אבל סוף סוף רואים שהמג"א הבין שגם אם צריך לומר בקול רם, אין זאת חובה גמורה שיש לעשותה בכל מחיר.

גם בדברי החיד"א בקשר גודל סי' ט' אות י' מצאנו דברים דומים: "יענה אמן יהא שמייה וכו' בקול, בכוונה ובכח. (סי' נ"ו, מהש"ס וזהו"ק). ומ"ש לחוש לשמה ילעיגו הוא משום שכך הדין שאין צריך לצעוק ביותר, אבל היכא שעושה כדין אין לחוש ללעג השאננים, וכמ"ש גם לעיל סוף סי' כ"ו, ע"ש"

בענין זה שאלתי את הרב אביגדור נבנצל מספר שאלות :

האם מש"כ רמח"ל שלא להחמיר כשמתלוצצים זהו חידוש שלו מסברא פשוטה או שלקוח מדברי רבנו יונה המובאים במג"א או"ח נ"ו בקשר לעניית איש"ר בקול רם?

<sup>323</sup> סני"ו ס"א.

<sup>324</sup> ברכות י"ג ע"ב מדפי הרי"ף.

תשובת הרב נבנצל: שני הצדדים אמת.

שאלה: האם זה אסור מצד לפני עוור או שזו סברא פשוטה בעניני חסידות?

תשובה: יש כאן משום ולפני עוור אך אח"כ בע"פ התלבט האם אכן יש כאן לפני עוור כיון שאין כאן נתינת מכשול, אלא העושה בשלו והרואה בשלו.

סברא כזו כתב בשו"ת אגרות משה יו"ד<sup>325</sup> בתוך דבריו על איסורו של גוי ללמוד תורה ועל השאלה האם צריך להמנע מללמד, כאשר גוי שומע :

"אבל הטור ושו"ע היה להם לכתוב דין האיסור לישראל ללמד אף לעצמו וללמד לאחרים כשעכו"ם יושב שם, אלא ודאי שאף לעכו"ם מותר כה"ג וליכא לפני עור. והטעם דליכא לפני עור נראה פשוט דאין לאדם להמנע מעשות אף דבר הרשות שלו בשביל שמא יעשה אחד איסור ע"י מעשיו, דמאחר דעושה מעשה עצמו ועובר האיסור לקח ועשה בעצמו מעשה האיסור ליכא בזה לאו דלפני עור.

וראיה מהא דסובר רשב"ג בכרם של ערלה שא"צ לצינו להודיע שהוא ערלה שלא בשביעית משום הלעיטהו לרשע וימות, אף שודאי איכא לאו דלפני עור כשיתן לרשע איזה איסור אף האיסור שפרוץ עליה וכ"ש שאיכא לפני עור כשיתן לו דבר איסור שאינו פרוץ עליה ויאמר לו שהוא כשר, ואף למומרים ועובדי ע"ז ועוברין על כל התורה כולה איכא לפני עור ולא אמרינן הלעיטהו לרשע וימות, ואף ליתן לבני נח דבר שאסורין מז' מצות דבני נח איכא לפני עור כדאיתא בכמה דוכתי וגם בהו לא אמרינן הלעיטהו לרשע וימות, אלא הוא משום דליכא בזה שמחזיק האדם אילן של ערלה שהוא דבר איסור בגינתו שלא הוגדר ויכולין בעלי עברה ליכנס ולאכול איסור הערלה משום איסור לפני עור דלא הוי כנותן לו הערלה בזה שיודע דודאי יבואו ויאכלו, מאחר דאינו נותן להן ואינו מתכוין להניח לפנייהם אלא לוקחין בעצמן, ורק בשביעית שהוא הפקר הוא כנותן להם..."

עוד יש לדון לאור הדברים בדברי המג"א בסימן קכ"ד סק"ז "שאם אחד צריך להאריך וירא שיתלוצצו עליו יכול לילך לאחוריו בשעה שמתחיל החזן אף על פי שעדיין לא גמר תפלתו ויחזור למקומו ויגמור".

וניתן לחשוב שכוונתו דומה לאמור לעיל, אולם בעיון בספר חסידים<sup>326</sup> מקור הדברים רואים שהסיבה היא אחרת:

"כל מה שאדם יכול לידע לעשות תקנה שיכוין לבו בתפלתו יעסוק לבו ויכוין. וכל מה שיעסוק ויוכל לעשות שלא יתלוצצו בו יעשה ויעסוק, שאם יהא יושב ועיניו סגורות יתלוצצו עליו לא יסגור עיניו לפי שלא יוכל לכוין. כמו שהיה חכם אומר לתלמידיו כשמתפלל אחד לפני התיבה אם מקצר התפלה ואני איני יכול לקצר אני עושה עצמי כמשתחוה במודים ועדיין לא הגעתי לשמע קולנו. וכשמתחיל ברוך כדי להוציא ידי חובת אחרים אני הולך לאחור כאלו סיימתי תפלתי כדי שלא יתלוצצו עלי ועדיין לא סיימתי

<sup>325</sup> ח"ג ס"צ.

<sup>326</sup> סימן תשפ"ד.

עד שכבר אמרו קדושה והקב"ה יודע שלא הלכתי אחורי אלא שלא יתלוצצו עלי ולא הייתי יכול לכוין והכל לפי לב האדם.

כלומר, סיבת הדבר אינה מניעת אחרים מזלזל אלא חשש מפגיעה בכוונת המתפלל.

הפרי מגדים הסביר:

"ומה שכתב ילך לאחוריו, כי אין הליכה כל כך הפסק אם הוא לצורך קצת, עיין סימן ק"ד במ"א אות ג', והכל אם כוונתו לשם שמים בזה שפיר דמי".

לפי זה יש לשאול האם במקרה בו ברור לאדם שלא תפגם כוונתו, אבל הוא חושש מזלזול, יוכל ללכת מתוך ראית ה"צורך קצת"

מקור קדום לעקרון זה של מניעת אחרים מזלזול ניתן למצוא במשנה במסכת פרה<sup>327</sup>:

"באו להר הבית וירדו הר הבית והעזרות תחתיהם חלול מפני קבר התהום ובפתח העזרה היה מתוקן קלל של חטאת ומביאין זכר של רחלים וקושרים חבל בין קרניו וקושרים מקל ומסבך בראשו של חבל וזורקו לתוך הקלל ומכה את הזכר ונרתע לאחוריו ונוטל ומקדש כדי שיראה על פני המים רבי יוסי אומר אל תתנו מקום לצדוקים לרדות אלא הוא נוטל ומקדש".

ר' עובדיה מברטנורא מפרש:

"אל תתנו מקום לצדוקים לרדות - למשול בנו בדברי שחוק והתול. דסבר ר' יוסי כשעלו בני הגולה היו בהם טהורים שטהרו באפר הפרה שהורידו עמהם לבבל והעלו ממנו עמם, ולא נטמאו משום ארץ העמים דלא גזרו טומאה על ארץ העמים אלא לאחר שעלו מן הגולה. לפיכך היה אפשר שאיש טהור יהיה נוטל את אפר הפרה, ולא הוצרכו לזכר של רחלים".

הרב יונה מרצבך [עלה יונה עמוד קכ"ב] מפרש שכיון שלא מדובר בעקר הדין אלא בחשש שמא נטמאו התינוקות בטומאה אחרת, עדיף לוותר על הדבר כדי לא להכשיל את הצדוקים בזלזול בדברי חז"ל.

### בין הרמח"ל לאורחות חיים

בספר אורחות חיים להרא"ש<sup>328</sup> מופיעים הדברים הבאים:

"אל תניח דרך חסידות אע"פ שמלעיגים עליך".

שאלת היחס בין דברי הרא"ש לדברי הרמח"ל העסיקה מספר תלמידי חכמים.

בספר שלמת חיים סימן תתקז שאל הרב שלמה סובל את הרב זוננפלד בזה"ל:

"בהא דכתב במסילת ישרים, דדבר שחייב על פי דין אין לו לחוש מהמלעיגים... אבל... יוותר חסידות שלא יביאם למכשול... וקשה על זה מדברי אורחות חיים להרא"ש סימן ע"ו דכתב אל תניח דרך חסידות אע"פ שמלעיגים עליך".

תשובתו של הרב זוננפלד היתה:

<sup>327</sup> פ"ג מ"ג.

<sup>328</sup> סימן ע"ו.

"נראה אם כבר נהג הרי עליו דבר זה כנדר, אבל לכתחילה ראוי להתנות שלא יהיה כנדר".

לדרך זו, באופן עקרוני כיוונו של הרמח"ל הוא העיקרי, אלא שלעיתים נוצר מצב הלכתי בו אין ללכת בדרך הרצויה.

תירון שני הובא שם:

"אמר חתן אשתי... כי יש חילוק בין מלעיגים שאינם חוששים ודרכם להלעיג להם לא יחוש, אבל באופן שתמימי דרך יבואו לדבר עליו בזה יעשה בסתר כדברי המסילת ישרים והוא חילוק נכון".

דברים דומים כתב הרב יחזקאל סרנא<sup>329</sup>:

" שם [נ"ה] מיירי שהדרך מוזר הוא לבריות ולפיכך הם מלעיגין, ומזה יש להזהר עד כמה שאפשר כדי שלא להכשילם, אבל כאן מיירי במלעיגין במזיד ואין להתחשב עמהם".

### דעת הרב בנימין זילבר

בפרוש מקור החיים על אורחות חיים כתב הרב בנימין זילבר שקודם ההשוואה לדברי הרמח"ל, יש לעמוד על סתירה בתוך אורחות חיים, שכן בסעיף נ"ה נכתב:

"אל תעשה דבר שילעיגו הבריות שדרכם להעלים הטובות ולגלות הרעות".

וישב בשם הסבא מקלם:

"לקמן כתב רבנו אל תניח דרך חסידות, דאין זה מעשה פרטי של חסידות, אלא שעושה זה משום דרך בעבודת השם, על זה כתב שלא יניח דרך חסידות".

לפי"ז אין בהכרח מחלוקת בין הרא"ש לבין הרמח"ל, שכן גם הרא"ש סבור שישנם מצבים בהם אין לנהוג בחסידות לפני מזלזלים.

הוסיף הרב זילבר וכתב:

"הנה רבותי לא פירשו לי היטב, מה ההבדל בין דרך חסידות למעשה פרטי של חסידות, וקיימתי מסברא, דכל מה שעושה משום סור מרע דהיינו למיגדר את עצמו בכלל דרך חסידות, כעין שכתב הגר"א במשלי דבעל תשובה מותר לעשות דברים משום תשובה אף שאינה נכונה בעיני הבריות"

והוסיף:

"שמעתי שיש מפרשים – דרך חסידות - מה שרגילים אנשים בזה, ואינו מובן אם סוף סוף גורם לעג מה ההיתר בזה".

ואולי כוונת פירוש זה למצבים בהם אף אם יהיה יחס לא חיובי, אין זה ממש זלזול שכן אנשים התרגלו לראות הנהגות כאלה.

על סמך דברים אלו שהובאו גם בחיבורו של הרב זילבר מקור הלכה, כתב הרב יצחק רצאבי<sup>330</sup> להצדיק דרך מסוימת של כיסוי ראש לאשה נשואה, אף שאינו מעקר הדין והוא מעורר זלזול:

<sup>329</sup> הערות לאורחות חיים במהדורת הרב זילבר, עמוד ס.

<sup>330</sup> אתר יד מהרי"ץ שער ממוצ"ש כי תבוא תשי"ע.

"דהיינו, אם זה ענין מסוים של אדם, שמחמיר איזה חומרא ומתלוצצים עליו, שלא יעשה. אבל אם יש לו שיטה, דרך חסידות, כמו מנהג של קדושה וצניעות, זה מותר. ויש לזה ראייה מפורשת מהרא"ש.

הרא"ש כותב בארחות חיים, אל תניח דרך חסידות אע"פ שמלעיגים עליך הבריות, לכאורה זה סותר את המסילת ישרים שכתב הפוך, לא טוב שתעשה אם מתלוצצים עליך, כי אתה גורם שיענישו אותם בגללך. אלא התשובה היא, זה דרך חסידות וזה חסידות. והוא ממשיך, מעשה פרטי של חסידות יש להימנע, אבל על דרך חסידות, מה שאדם מתרחק מעריות כוונתו לשם שמים ולא לשם צביעות, זה בכלל שסר מרע, זה דרך חסידות. אדם שמתנהג בקדושה וחסידות, וזו הדרך שלו. ממילא יוצא, אלה שנוהגות כך אשריהן ואשרי חלקן. יש לזה עוד ראייה מטהרת הקודש שהבאנו בזמנו, מה שכותב על האנשים במקואות שהולכים ללא לבוש לפני כולם, כמו שלצערנו היום, שלא מתביישים. הוא כותב, לא יבוש מפני הכסילים המלעיגים. מה הם נחשבים, מי הם? מה הם נחשבים נגד קורטוב של קדושה וצניעות, וכן הדין. והרי לפי המס"י זה לא טוב שיצחקו עליך, אלא כפי שבארנו, בגלל שהאדם הזה מתנהג כך, זו דרך חסידות ואדרבה זה טוב מאד"

### דברי הרמח"ל בתקנות הישיבה

בתקנות הישיבה כותב הרמח"ל :

"קבלו עליהם להתחזק לפני ה', לבלתי חוש לשום לעג וצחוק בעולם".

לכאורה הדברים סותרים את שכתב במסילת ישרים, אולם אם נשתמש בחילוק שמתבאר בדברי הרא"ש בין דרך חסידות לבין חסידות סתם נוכל להבין גפ את דברי הרמח"ל , ולחזק את ההבנה שדעתם דומה.

בספר במסלה נעלה<sup>331</sup> הסביר שדרך חסידות פירושה:

"חלק מתוכן עבודתו ויראתו, כמצווה ממש נחשבים בעיניו, כי רגיל בעשייתם ונקבעו בנפשו קנין גמור".

הסבר זה השונה מהסברו של הרב זילבר למושג דרך חסידות, מסביר מדוע ב"הנהגת הישיבה" הורה רמח"ל לא לחוש למלעיגים על חסידות, שכן מדובר באנשים שהנהגות אלה הפכו להיות חלק בלתי נפרד מחייהם ועולמם הרוחני.

### דעת ר' חיים קניבסקי

בפרושו לאורחות חיים, "השם אורחותיו" כתב לישב את הסתירה בדבריו, שבסעיף נ"ה מדובר בדברי רשות, אבל בדברי מצווה וחסידות אין לוותר על הנהגתך בגלל זלזול.

והנה הרב זילבר כתב:

"פשוט דרבינו לא איירי מעניני הרשות אלא ממילי דחסידות, דאם לא כן לא היה צריך רבנו להזהיר על זה, וגם לא שייך לומר שדרכם להעלים הטובות דאיזה טוב שייך בזה"

<sup>331</sup> עמוד רכ"ו.

אבל ר' חיים מבין שאין לצריך אדם להקפיד שלא להתגנות בפני הבריות, וזה פשר האזהרה, וכוונת המילים לנעלים הטובות, שלא ידונוהו לכף זכות ויזכרו שהוא אדם טוב, אלא ידונוהו כמשונה, ויתגנה בעיניהם. לפי כיוון זה אומר ר' חיים, הדברים אינם כדעת הרמח"ל, כיון שלפי האורחות חיים אין לותר על דברי חסידות, בגלל חשש זלזול.

ומסיים:

" והא דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה.. יש ליישב".

ואפשר להסביר, כפי שכתב הרב זילבר שם שזה נאמר במעשה רשות אבל בעשיית מצווה או מניעת מאיסור [ולפי ר' חיים גם חסידות]:

"לא שייך בזה כבוד הבריות, דזהו כבודו שמכבד עבודת יוצר כל, כעין זה מצאנו בסימן תרכ"ה בשערי תשובה דמי שנתמנה פרנס על הציבור, אף דאסור בעשיית מלאכה אפילו הכי מותר בעשיית סוכה, והמלעיג הוא רשע ועושה שלא כדין, ואין הוא מכשילו אלא הוא מכשיל את עצמו, והלעיטהו לרשע וימות".



## ל"ה. היטה לקרות כדברי בית שמאי

כתב הרמח"ל בפרק כ:

"ומעשה דר' טרפון יוכיח<sup>332</sup>: שהחמיר להטות כב"ש ואמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל, אף על פי שמחמיר היה, וזה שענין מחלוקת בית שמאי ובית הלל היה ענין כבד לישראל מפני המחלוקת הגדולה שרבתה ביניהם, וסוף סוף נגמר שהלכה כבית הלל לעולם, הנה קיומה של תורה שגמר דין זה ישאר בכל תוקף לעד ולעולמי עולמים ולא יחלש בשום פנים שלא תעשה תורה חס ושלוש כשני תורות, ועל כן לדעת המשנה הזאת יותר חסידות הוא להחזיק כבית הלל אפילו לקולא מלהחמיר כבית שמאי. וזה לנו לעינים לראות אי זה דרך ישכון אור באמת ובאמונה לעשות הישר בעיני ה'".

כתב הרב סרנא:

"אף דהתם איכא מאן דסובר שאם עשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום, ולמ"ד זה אין ראייה משם לעניננו, מוכח דסובר רבינו שאין הלכה כן. וכן מוכח גם מהרמב"ם בפ"ב מהלכות ברכות שהשמיט זה. ומה שהשמיט גם שאסור לעשות כב"ש ממה שכתוב שם כדאי היית לחוב בעצמך, נראה מפני שאין זה ענין להלכות קריאת שמע אלא להלכות ממרים או בהלכות ת"ת. [צ"ע מה שהשמיט גם שם].

אבל אם היה סובר הרמב"ם שלא עשה ולא כלום הלוא עליו לחזור ולקרוא ק"ש והיה לו לכתוב זה בהלכות קריאת שמע. אבל דעת רבינו ודאי שאינו צריך לחזור ולקרוא, ומה שאינו רשאי להחמיר הוא רק משום מידת חסידות, מפני שכאן החסידות היא שלא להחמיר".

הדברים מבוססים על ההבנה, הפשוטה לכאורה, שאם מדובר בטעות הלכתית מעכבת, אין זו דוגמא ראויה למשקל החסידות

להבנת ההערה עלינו לראות את הדעות השונות בגמרא. לאחר שהמשנה בברכות<sup>333</sup> אמרה:

" אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל".

מביאה הגמרא בדף י"א ע"א שלוש דעות:

"תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי - עשה, כדברי בית הלל - עשה.

רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי - לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית - בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית. מצאוהו ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום.

<sup>332</sup> ברכות י" ע"א.

<sup>333</sup> שם.

אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך.

רב נחמן בר יצחק אמר: עשה כדברי בית שמאי - חייב מיתה, דתנן אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי בית שמאי, וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי בית הלל.

יש לשים לב שרמח"ל הביא את המשנה ולא את הגמרא אך לפי דברי הרב סרנא צ"ל שרמח"ל ראה כעיקר את דעת רב יחזקאל הסבור שבדיעבד יצא, אך ברור שלכתחילה אין לעשות כן, או את דעת רב נחמן בר יצחק האומר "חייב מיתה" אך משמע שיצא, שכן לפי דברי רב יוסף אין זו טעות בחסידות.

יש להעיר לפירוש בשם הגר"א המובא גם בדברי הנחלת דוד, לפיו, ניתן לומר שרמח"ל סבור גם כרב יוסף וז"ל הנחל"ד:

"עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום. כבר קדמני בזה בספר אלפי מנשה בפירושו, דבכל מקום דפליגי תרי תנאי או אמוראי אחד מחמיר ואחד מיקל שאף שההלכה כדברי המיקל עכ"ז מצוה מן המובחר לעשות כדברי המחמיר, אבל גבי פלוגתת ב"ש וב"ש שב"ש במקום ב"ה אינה משנה א"צ להחמיר כלל, ואם החמיר לא עשה כלום מצוה מן המובחר במה שהחמיר, ומייתי ראייה מר' יוחנן בן החורנית שמסתמא היה מדקדק במצות וישב בסוכה שלא יצא ידי חובתו לדברי ב"ש... והנה ראשיתו ראיתי בשנות אליהו להגר"א ... אך לפ"ז עשה כדברי ב"ה עשה אינו מדויק כ"כ, ומ"מ אין לזוז מפירושו והך דעשה כדברי ב"ה יש ליישב".

הרמב"ם לא התייחס למחלוקת זו ובשולחן ערוך<sup>334</sup> נפסק:

"מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד, נקרא עבריין.

וכתב בעינים למשפט: נראה שהר"מ פוסק אמנם כרב יחזקאל ועשה כב"ש עשה ... ואפשר שגם הטוש"ע ס"ל כן ועבריין נקרא משום שמוטב יותר בישיבה .."

אמנם אח"כ הביא את דברי הגר"א הנ"ל וכתב:

"לפי דעה זו שפיר י"ל שהטוש"ע ס"ל אמנם כרב יוסף... ואכתי צ"ע דהוה ליה ... להביא גם דברי הפוסקים הנ"ל דמחמיר וס"ל שלא יצא".

סיכומם של דברים - ספק, אם אמנם רמח"ל הולך בשיטה מסוימת ולא אחרת, ואם אכן הלך בדרך מסוימת ולא כדעת רב יוסף, אפשר שזו גם דעת הרמב"ם כפי שציין הרב סרנא ואולי כך סובר גם השו"ע.

<sup>334</sup> סימן סג ס"ה.

## נספח א' - בגדרי תלויה וקדיש

בספר לשון לימודים לרמח"ל מצאנו התייחסות הלכתית שלו כחלק מהסבר מחשבתי המבואר שם. נקדים ונאמר, דברי הרמח"ל מוסבים על דברי הגמרא בבבא בתרא בהם נאמר שמעקר הדין קידושין שנכפו על האשה תוך איום, הם קידושין, כיון ש"אגב אונסה" נוצר אצלה רצון.

אולם חכמים הפקיעו את הקידושין כקנס למקדש באונס. הרמח"ל מדמה דין זה למקרה שנדון בראשונים ובו נתן אדם לאשה כסף קידושין ללא הסכמתה, והיא לא גלתה התנגדות כמובא בשו"ע [אבן העזר סימן מב סעיף א]: "לקח יד האשה בחזקה שלא ברצונה וקידש, והיא לא זרקה הקדושין, הוי מקודשת. אע"פ שמתחלה באונס היה, ונתן לה סתם ולא אמר לה כלום, הואיל ובתחלה דבר עמה מקדושין (הגהות מרדכי סוף גיטין).

מדין זה הוא רוצה ללמוד, מה הדין במקרה דומה במקרה של אונס הנדון בבבא בתרא. וז"ל:

"... המקדש אשה בע"כ אינה מקודשת דהכי איתא בגמרא<sup>335</sup> תלויה וקידש קידושין קידושין, מר בר רב אשי אמר, באשה ודאי קידושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עימו שלא כהוגן, ואפקיענהו רבנן לקידושי מיניה.

ופירש הקונטרס, אע"ג דמן התורה הוו קידושין, רבנן עקרינהו וכו', וכן פסקו כל הפוסקים. ומיהו אם אחר שנתקדשה וליכא תו אונס לא מחאה מיד כשהיתה יכולה למחות, ודאי קידושין קידושין, מידי דהוי אמאי דכתב המרדכי ופסק הרמ"א כוותיה..לקח יד האשה בחזקה שלא ברצונה וקידשה, והיא לא זרקה הקידושין הוי מקודשת, וטעמיה ודאי מסתבר, דכיון שלא מחאה וקיימה הקידושין אפילו רגע, כיון שהיתה יכולה לזרוק, הוי ליה נתרצתה, אע"ג שתחילתה באונס, ואע"פ שלא אמרה בהדיא שמקבלת, ובדאי הוא, דאפילו אם תאמר דבאותה שעה חשבה לזרוק אע"פ שלא זרקה, לא מהני מידי, דבעינן זרקה בפועל.

דאי לא תימא הכי, מה חידוש אשמעינן המרדכי, אם אף הוא מודה דבההיא שעתא לא היה בדעתה לזרוק אותו אלא שנמלכת, מי לא ידע בכל אלה שודאי מקודשת, והשתא לפי זה, אף בתלויה וקדיש, אי אחר שעבר האונס והיתה יכולה למחות לא מחאה, ודאי מקודשת הויא דנתרצתה ודאי, וכבר מה דאפקיענהו רבנן לקידושיה אינו אלא קנס, אבל מדין תורה אגב אונסיה גמר ומקני, וכיון דאחר שעבר האונס נתרצתה, מוכחא מילתא דלמפרע נמי הוי קידושין גמורין"

### ישוב הסתירה מסימן מ"ב לכ"ח והשלכותיו

ראשית יש להעיר על דברי הרמח"ל. נושאי הכלים דנו בסתירה בין דין זה האמור ברמ"א לדברי הרמ"ה שהובאו ברמ"א בסימן כ"ח ס"ד:

"נתן לה פקדון ואמר לה: כנסי פקדון זה, וחזר ואמר: הרי את מקודשת לי בו, אם אמר לה כן קודם שנטלתו, ונטלתו, אף על פי ששתקה, הרי זו מקודשת. הגה: וי"א דוקא שנטלתו בידה, אבל אם זרק לה הקידושין, אפילו לתוך חיקה, שתיקה כה"ג לאו כלום היא, הואיל ולא נתרצית תחלה לקדושי ליה החלקת מחוקק אכן רואה כאן סתירה ותמה על הרמ"א

<sup>335</sup> ב"ב מ"ח ע"ב.

הב"ח בסימן כ"ח ישב ששם "לאחר שזרק לתוך חיקה ניערה חיקה עד שנפלו הקידושין מחיקה ואזלא לעלמא".

ופירש דבריו החלקת מחוקק:

"ופי' כן כדי שלא תקשה מדברי הג"ה שבכאן על דברי הרמ"ה דלעיל".

כי בסימן מ"ב מדובר שלא זרקה הקידושין. הבית שמואל מיישב שבסימן מ"ב מדובר שבתחילה היה רצונה להתקדש.

וכתב בשו"ת הר צבי<sup>336</sup>:

"וכן מבואר בתשובה למרן הב"י [דיני קידושין סי' ב'] דאף להר"ף [קידושין ו' ע"ב ברי"ף]

וסיעתו דמחמירין בשתיקה דלאחר מתן מעות, היינו דוקא בכהאי גוונא שהיו שידוכין

ביניהם, וכעין ההיא דציפתא [י"ב ע"ב] שקבלה לשם קידושין. אבל בשלא נתרצתה

מעולם להתקדש, דברי הכל דגם שתיקה דלאחר מתן מעות לא הוי קידושין כלל"

דברי הרמח"ל אינם תואמים לדברי הבית שמואל [שיסודם קדום, לדברי הרב פרנק] שכן לדברי

הב"ש מדובר שקודם לכן נתרצתה מה שלא נכון מן הסתם בתליוה וקדיש, השווה בדינו לדין זה, לפי הרמח"ל.

### חידוד ההשוואה בין הנושאים

אך עקר הדיון בדבריו צריך להיות בנקודה אחרת והיא מפורטת בדברים דלהלן [שכתב ת"ח אחד]

ישנם שני מצבים:

א. הנדון בגמ': תלויה וקדיש. דהיינו איימו עליה בממון או נפשות או מלקות וכד' שתסכים לקדושין, וכתוצאה מכך הסכימה לקדושין. בכגון דא מהתורה מקודשת ומדרבנן אפקעינהו.

ב. הנדון במרדכי וברמ"א: נתן כסף קדושין בידה ואמר לה "הרי את מקודשת לי" והיא שתקה לא זרקה את הכסף, במצב זה ה"ז מקודשת. לא מדובר שאיים עליה שתסכים לקדושין אלא שלא היתה הסכמה מתחילה לקדושין אלא נתינה בתוך ידה בלא הסכמה מראש. (אפשר שאף לקיחת ידה היתה בעל כרחא אך לא היה כבמצב א', שכאן מדובר ללא סירובה המפורש ואיום וכתוצאה מכך התרצות).

במצב זה ייתכן:

1. בזמן שקבלה לא חשבה לזרוק ורק לאחר מכן נמלכה בדעתה ומבקשת לבטל את הקדושין.

2. בזמן שקבלה חשבה לזרוק אך לא זרקה בפועל.

3. בזמן שקבלה חשבה לזרוק וזרקה בפועל.

במצב השלישי מפורש במרדכי שאינה מקודשת, ובמצב הראשון ודאי שמקודשת, במצב השני יש לדון אם מקודשת, וקמ"ל הרמח"ל שודאי למצב זה התייחס המרדכי בדבריו וכיון שלא זרקה בפועל ה"ז מקודשת.

מכאן למד הרמח"ל גם לנדון בגמ' במצב א' ששם הפקיעו חכמים את הקדושין:

במצב זה ייתכן:

<sup>336</sup> אבן העזר סימן צה.

1. בזמן שעבר האונס מחתה. במצב זה ודאי שהפקיעו חכמים את הקדושין. אע"פ שרצונה בזמן מעשה כתוצאה מהאונס נחשב רצון מהתורה, חכמים הפקיעו מחמת שעשה שלא כהוגן.

2. בזמן שעבר האונס לא מחתה. הרמח"ל הוכיח מדברי המרדכי שבמצב זה הוכיח סופה על תחילה שהיו כרצון גמור בזמן מעשה, ובמקרה זה לא הפקיעו. מהמצב הראשון לא ניתן להוכיח כיון ששם היה רצון גמור בזמן מעשה, אך במצב השני לא היה רצון גמור שהרי חשבה לזרוק אך כיון שלא זרקה נחשב כרצון גמור, כך בנד"ד שאע"פ שנתרצתה מחמת האונס נחשב כרצון גמור ובכגון דא לא הפקיעו חכמים אלא רק במקרה של רצון מחמת אונס שאינו רצון גמור כל כך ונחשב שלא כהוגן והפקיעו חכמים.

ולענ"ד נראה מהוכחת הרמח"ל וכמו כן מלשונו שנחשב כרצון גמור בכגון דא, "דנתרצתה ודאי", "וכיון דאחר שעבר האונס נתרצתה, מוכחא מילתא דלמפרע נמי הוי קידושין גמורין", ומכאן שאין זו סברא מסויימת ביחס לקנס חכמים, אלא גם לכל מצב אחר בנתונים דומים (עיי' להלן ג' דרגות). ומש"כ הרמח"ל "וכבר מה דאפקיענהו רבנן לקידושיה אינו אלא קנס, אבל מדין תורה אגב אונסיה גמר ומקני", כוונתו רק להכריח שכאן ודאי שהוכיח סופו על תחילתו שיש כאן רצון, שהרי מהתורה גם רצון מחמת אונס הוי רצון מספיק, ובודאי שהוכחת הסוף תחשיב את הרצון כרצון גמור.

ומן הסברא יש ג' דרגות בענין הרצון:

א. הנדון דגמ' אע"פ שיש כאן אונס וכפיה, יש כאן רצון מספיק (מהתורה, שגם רצון מחמת אונס הוי רצון), וכיון שלא מחתה כשהוסר האונס, הוכיח סופו על תחילתו שהיו רצון גמור.

ב. הנדון דמרדכי (המצב השני) שאין כאן אונס וכפיה אך אין כאן הסכמה בזמן מעשה ג"כ שהרי חשבה לזרוק, (ובמובן זה בזמן המעשה גרע מרצון מחמת אונס הנ"ל), אך כיון שלא זרקה לבסוף הוכיח סופו על תחילתו.

ג. אונס וכפיה במצב שאין רצון מספיק מהתורה, כגון כפיה במתנה, צ"ב אם נאמר הוכיח סופו על תחילתו, שאינו דומה למצב א' הנ"ל, אך ייתכן לדמותו למצב ב'. וצ"ע. [עד כאן תורף דברי הר"ד טויל].

לגבי הספק המוצג כאן, הבין הרב צבי גרטנר<sup>337</sup>, שדברי הרמח"ל נאמרו רק בענין תלויה וז"ל:

"אבל משמע מתוך דברי הרמח"ל שהיינו טעמא, מפני שמעיקר הדין מקודשת אפילו באנוסה מתחילתה ועד סופה, אלא שחכמים הפקיעוהו לקידושין מפני שעשה שלא כהוגן, והא קמ"ל המרדכי שבכה"ג לא גזרו להפקיע הקידושין משום עשיית שלא כהוגן, הואיל ומחתה רק במחשבה, אבל לא עשתה מעשה להביע את מחאתה אף כשיכלה, ומיניה שבכה"ג במתנה או גט וכדומה שבטלים מעיקר הדין, כיון שלא נתרצה בשעת מעשה, כבר בטל המעשה, ואינו חוזר וניעור מחמת זה שלא מיחה לבסוף כשהיה יכול"

### פירוש אחר למשפט ברמח"ל

ונראה שיש אפשרות אחרת להבנת המשפט: "וכבר מה דאפקיענהו רבנן לקידושיה אינו אלא קנס, אבל מדין תורה אגב אונסיה גמר ומקני, וכיון דאחר שעבר האונס נתרצתה, מוכחא מילתא

<sup>337</sup> קובץ דרכי הוראה ז' עמודים קע"ה ואילך.

דלמפרע נמי הוי קידושין גמורין" והיא - המרדכי והרמ"א דברו על קידושין בע"כ, אמנם בתלויה ונתקדשה יש מקום לומר שחכמים הפקיעו באופן גורף ואף גילוי מאוחר שלא היה זה אונס, לא יועיל, אבל אומר הרמח"ל, כיון שלא מדובר בגדר דאורייתא שברגע שהיה תלויה וכו' פקעו הקידושין, אלא בקנס בזמן שמעקר הדין אמורה להיות מקודשת, מסתבר שאם מיד אח"כ מתברר שאינה מוחה, אין זה כלל אונס וממילא, לא ע"ז עשו את האפקיענהו, ויצא מכאן חידוש דין שתהיה מקודשת.

ויש נפקא מינה גדולה בין שתי ההבנות ברמח"ל והיא מה דינו של מצב זה במקומות בהם אונס מפקיע את הדבר כגט ומתנה, כיון שבעוד שלפרוש הראשון, יהיה מקום לומר שגילוי של הסכמה לא יועיל, וכפי שהוצג הספק בפסקה הקודמת, לפי הפרוש השני-ברור שיועיל.

מצאנו בראשונים התיחסות מפורשת לאמירת רוצה אני במקרה של תלויה שלא תועיל וז"ל המאירי<sup>338</sup>:

"האשה אינה מתקדשת על כרחא ויש לך לדון מכאן שלא סוף דבר שאמרה בשעת הקדושין איני רוצה, אלא אף כל שנודע שמתוך אונס המקדש אמרה רוצה אני ונתקדשה אינה מקודשת, שהרי בכאן אמרו תלויה וזבין זביניה זביני, והעמדנוה בנתינת מעות, עד שאמר רוצה אני וכמו שהביאו עליה שמועה, האמורה בקרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני ועל כיוצא בה אמרו באשה שאם תלאוה עד שקבלה קדושין, שהוא נתינת מעות אינה מקודשת, ואף על פי שאמרה רוצה אני מ"מ הוא עושה שלא כהוגן, ואף חכמים עשו לו שלא כהוגן והפקיעו קדושי".

אך יש לשאול האם הוא הדין גם כאשר גלתה אח"כ שנוח לה בזה, מלשון המאירי ניתן לדייק אולי שלא יועילו הקידושין שכן כתב :

"ואף על פי שאמרה רוצה אני מ"מ הוא עושה שלא כהוגן ואף חכמים עשו לו שלא כהוגן"

וזה נכון גם כאשר גלתה דעתה אח"כ ולא מחתה, לפי ההבנה השניה נראה שהרמח"ל בא לשלול הבנה כזו ואומר שמקרה זה אינו כלול בהפקעה כיון שסוף סוף התברר שרוצה.

### דברי הרב צבי גרטנר

בתוך דבריו על ענינו כתב הרב גרטנר דברים נוספים הדורשים התיחסות. בתחילה הציג את הדיון ואת הקשר של דברי הרמח"ל לענין:

"מה שכתבתי במקום אחר בנדון בעל שגרש את אשתו ולא ערער מאומה, וכעבור שנתיים וחצי ועובר לנישואיה לאחר בא וערער על כשרות הגט שמסר בשעתו, מדין גט מעושה שלא כדין ומדין מסירת מודעא... ועיי"ש בשם הגאון רז"נ גולדברג שליט"א בזה"ל באמת מזה גופא שהבעל שתק עד כה ראייה חזקה ששקר בפיו ולא היה אנוס לגרש... והוסיף... שלדעתו היא סברא חזקה ביותר, אך מאחר שאין לו ראייה לסברא זו, אין הוא סומך עליה להלכה ולמעשה... ובס"ד מצאתי לאחרונה גילוי לדבר זה והוא להרמח"ל..."

<sup>338</sup> בבא בתרא דף מח ע"ב.

אח"כ כתב:

"עכ"פ למדנו מדברי הרמח"ל בביאור פשט הרמ"א בשם המרדכי שני דברים הא' שאם לא חשבה בשעת מעשה לזרוק אלא היתה נמלכת [פירוש חוככת בדעתה אם למאן או להתרצות] פשיטא שמקודש, ואת זה אין המרדכי צריך להשמיענו כלל. והב' שאף אם אומרת שחשבה מתחילה לזרוק ואח"כ נמלך ונתרצתה הרי זה מקודשת... ונראה עוד דבאופן הא' שלא חשבה בשעת מעשה לזרוק אלא היתה נמלכת, אומרים הוכיח סופה על תחילתה ומועיל אף במתנה וגט, שאל"כ אלא מועיל רק בקידושין בעל כרחה, מדוע הוה פשיטא, ואין המרדכי צריך להשמיענו אותו".

ונראה שפירושו למילה "נמלכת" אינו מדויק, ופירושה הנכון היא כאמור לעיל, מתחרטת, וממילא אין להסיק את שהסיק עקב פירושו.

### סיבת נאמנות האשה

הוסיף שם הערה נוספת בדברי הרמח"ל :

"ועוד שמענו מדברי הרמח"ל, שעכ"פ נאמנת האשה לומר שבאותה שעה היתה דעתה לזרוק, רק אח"כ הוא שנמלכה - שאל"כ אלא אינה נאמנת, שוב קשה מה קמ"ל המרדכי, אלא ודאי כהנ"ל.

אך נראה פשוט שהיינו טעמא דנאמנת, כי סתמא דמילתא הכי הוא שאינו מרצונה, וכהוראת פשטות המעשה שלקח ידה בחזקה שלא ברצונה.

אבל בשאר כל מעשה באונס-ואפילו אונס ברור וחלוט-שהאונס משמש רק כמניע וגורם לעשיית המעשה, ואילו עצם המעשה הריהו עושה בכוחות עצמו, בכזה לא שמענו שיאמר הרמח"ל שבכה"ג שלא מחה בעת הסרת האונס, מ"מ הוא נאמן לומר שאונס היה בדעתו בשעת מעשה, ולא מרוצה - דאע"פ שסתם מעשה הנעשה באונס לאו שם מעשה עליו וכדברי הראשונים שהיינו טעמא דגט מעושה שלא כדין בטל מן התורה לפי שאין זה וכתב ונתן, מ"מ אין זה אלא בסתמא דמילתא ומשום דחזקת מעשה הנעשה באונס שאינו מרוצה, אבל לא שעיינינו רואות את העדר הרצון, דאדרבה לפי ראות עיינינו הוראת פשטות המעשה שהוא מרצון, אשר לפי זה בהוצר חזקה הפוכה, דהיינו מה שלא מחה מיד בעת הסרת האונס עכ"פ הוה ספק ושוב אינו נאמן.

ונראה שאף אם תאמר שבמקום אונס ברור וחלוט לדעת הרמח"ל שפיר נאמן לומר שאונס היה בדעתו בשעת מעשה, ולא מרוצה, ואע"פ שלא מחה בעת הסרת האונס, מ"מ באונס שאינו ברור וחלוט בוודאי שאינו נאמן בכה"ג"

## נספח ב' - באור בתוספות

### באור הרמח"ל לדברי תוספות ביומא

הדברים שלפנינו נדפסו ב"אגרות רמח"ל ובני דורו"<sup>339</sup> והופיעו עם מעט הערות הבהרה מאת הרב פנחס פרץ בקובץ מוריה<sup>340</sup>. הביאור מוסב על דברי הגמרא והתוספות ביומא כ"ג. בגמרא שם נאמר:

"תנו רבנן: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהן לתוך ארבע אמות של חבירו - נטל סכין ותקע לו בלבו. עמד רבי צדוק על מעלות האולם, ואמר: אחינו בית ישראל שמעו! הרי הוא אומר כי ימצא חלל באדמה ויצאו זקניך ושפטיך, אנו על מי להביא עגלה ערופה? על העיר או על העזרות? געו כל העם בבכיה... וירושלים בת אתווי עגלה ערופה היא? והתניא: עשרה דברים נאמרו בירושלים, וזו אחת מהן: אינה מביאה עגלה ערופה. ועוד: לא נודע מי הכהו כתיב - והא נודע מי הכהו. אלא כדי להרבות בבכיה"

תוספות בד"ה "וירושלים". שואל:

"תימה לי מאי פריך, לימא דכרבי יהודה ס"ל דאמר לעיל בפ"ק (דף יב.) דירושלים נתחלקה לשבטים, ואפי' עזרות איכא למ"ד התם דנתחלקו לשבטים"

ועונה:

"ויש לומר דבלאו הכי צריך לשנויי כדי להרבות בבכיה דהא לא שייך עגלה ערופה אלא היכא דלא נודע מי הכהו והכא הרי נודע. ועוד דקאמר על העיר או על העזרה פשיטא דעל העזרה לא מיייתנן דהא העיר הקרובה כתיב ועזרה לאו עיר הוא אלא לאפושי צערא בעלמא הוא דקאמר הכי".

כותב הרמח"ל:

"...חדול לא אחדל להציג לפניו דבר על דיבור תוספות, הוקשה לנו טרם נוסעי וגם פרשתיו כאשר אדוני רואה. כתבו יומא דף כ"ג תוס' ד"ה וירושלים כו'. והלוא כל הרואה יעמוד עליו לאמר: איך יקשו התוס' על המקשן "מאי פריך" ויתרצו על התרצן דבלאו [הכי] איצטריך לשנויי?"

כלומר, מה תירוץ הוא למקשן זה שהתרצן בלאו הכי הוצרך לתרץ כדי להרבות בבכיה

"ואין לומר דעל המקשן קאי שאין כאן חילוק מקשן ותרצן"

כלומר, שהמקשן והתרצן חד הוא והקשה בשביל לתרץ

"דהא אי בלאו הכי איצטריך לשנויי אין צורך לזאת הקושיה".

כלומר, אם התירוץ מוכרח מכח קושיה אחרת מה לו להביא את הקושיה הראשונה

<sup>339</sup> הוצאת גינזבורג

<sup>340</sup> קמה-קמו עמודים לח-לט.



**"ונלע"ד דכל שכן יש לדקדק אמאי לא מקשה מתחילה "הא לא נודע מי הכהו" כתיב דדבר פשוט הרבה מאוד הוא [מ]לאמרו בו עוד, וגם שעל פי הקושיא הזאת אין מקום לענין זה הכא כלל"**

בעצם, יש לשאול מדוע הגמרא לא פתחה בקושיה השניה שנראית מהותית ובסיסית יותר

**"וצ"ל דבתחילה לא קשי למקשן זאת הקושיא אלא אח"כ נעורה ל"**

[יש להזכיר כאן את התייחסותו של הריטב"א להערה זו של הרמח"ל: "...ואם כן מאי קושיא דילמא האי תנא סבירא ליה כרבי יהודה (לעיל י"ב א') דאמר ירושלים נתחלקה לשבטים, וי"ל דלא ניחא לן לאוקמה כרבי יהודה ודלא כרבנן, ומיהו משום דאיכא למימר הכי, פרכינן ועוד לא נודע כו', והוה ליה חדא ועוד, דבתרייתא עיקר פירכא."]

אך הרמח"ל מתקשה בדיוק בכך, כיון שאם זו עקר הפירכא, מדוע לא לכותבה ראשונה]

**"ועתה יהא לבאר דברי התוס' כי האמת שלהעמיד דברי ר' צדוק כרבי יהודה ומה גם כההוא מ"ד דאף עזרות נתחלקו דוחק הוא, אלא שאם לא יש תירוצ' אחר לא די שנתרץ כך אלא מתחילה נמי לא יקשה לנו, כיון שכבר המחלוקת קיים ועומד מיד שאנו רואים שאמר ר' צדוק כך אנו אומרים דכ"י סבירא ליה. ולכן כתבו לימא כ"י ואינם אומרים דלמא אלא לימא, המקשן גופיה לימא לגרמיה ולא יקשה כלל ולמה יעמידו כרבנן להקשות?"**

כלומר, שאלת תוס' אינה מנסה להדחק ולהעמיד את ר' צדוק כדעה צדדית, אלא מעירה בעצם על דברי הגמרא, שאין לשאול שאלה על חכם שיש בית אב לשיטתו,

**"וי"ל דודאי כרבנן העמידו מפני שלא הוכרח לומר שהוא – כ"י שהרי בלאו הכי קשי, לא נודע מי הכהו " כתיב אלא צ"ל דברייתא לאו דווקא אלא לפי מ"ש לאפושי בבכיה וא"כ שפיר מיתוקמא כרבנן ולא כ"י דהוא יחידא."**

ומבאר התוס' שסיבת הדבר שלא חשבה הגמרא להניח שר' צדוק סובר כרבי יהודה היא, שהרי גם אם נניח כך תהיה קושיה נוספת שבגללה נהיה מוכרחים לומר שכל כוונתו היתה להרבות בבכיה, וממילא אין טעם להגיד שהלך בדעת יחיד של רבי יהודה, שהרי לא יישבנו בכך את דבריו

לפי זה יש להבין את קושיה הגמרא, הרי לאור דברי תוס' נמצא שהמקשן ידע שהדברים לא נאמרו אלא כדי להרבות בבכיה, מסביר הרמח"ל:

**"והשתא צריכים אנו לפרש לפי זה לשון הש"ס, והאמת שאינה אומרת וירושלים מביאה עגלה ערופה לא כן שנויי, כי אין הקושיה על מ"ש על מי נביא וירושלים אינה מביאה כי אינו אלא לאפושי בבכיה, לא זה קשה כפי שיכול לומר כך, אבל למה אחר כך פירש כי לאפושי בבכיה איך יקח דבר שאינו ענין לכאן כלל?"**

וכי חסרים לו ענינים אחרים להעירם יותר מזה, כי לא יעירם כיון דלא שייך הוא כלל, וזה אם אנו אומרים שהוא כרבנן, וא"ת שהוא דווקא וכ"י זה אי

**אפשר לומר דהא "לא נודע מי הכהו" כתיב, אלא צ"ל שהוא כרבנן והדרא  
קושיא לדוכתין וירושלים וכו' "**

עולה מדברי הרמח"ל שבעצם הנקודה שבשאלת הגמרא היא, וכי אין דרכים אחרות לעורר לבכיה  
חוץ מדרך זו שאינה נראית שייכת כלל שהרי אין דין עגלה ערופה במקרה זה.  
וכעת עובר לבאר את תירוץ הגמרא:

**"ומש"כ אלא לאפושי בבכיה, מעיקרא הקשה כיון דירושלים אינה מביאה עגלה  
ערופה לא ירבה בבכיה עגלה זה כיון דלא שייך, והשתא רק אמר אדרבא – זהו  
לאפושי בבכיה שהרי מ"ש אינה מביאה עגלה מפני שלא נתחלקה לשבטים  
והרי הוא כמי שאומר אם יהרג במקרה רע כי העיר הזאת שהיא קדש עד שלא  
נתחלקה שפכתם דמים ונמצא שזה מרבה בבכיה כן נלענ"ד.."**

כלומר, מה שאמור לעורר בבכי הוא, הצגת הכאב שעיר כה נעלית, שמפאת קדושתה לא נתחלקה  
לשבטים , [ולכן אין בה דין עגלה ערופה] - הביאה למצב הכי רחוק ממהותה - שפיכות דמים.

## נספח ג'- בתו של רבי חנינא בן תרדיון

כתב הרמח"ל בפרק טז :

אמנם, מה שצריך לאדם יותר עיון ומלאכה רבה, הוא תערוכת האיסור, דהיינו, שלפעמים האדם הולך ועושה מצוה לשמה ממש, שכך גזר אבינו שבשמים, אמנם לא יחדל מלשתף עמה איזה פניה אחרת, או שישבחוהו בני האדם או שיקבל שכר במעשהו. ולפעמים, אפילו אם לא יהיה מתכון ממש לשיבחוהו, בשמוח לבו על השבח ירבה לדקדק יותר, כעין מעשה של בתו של רבי חנינא בן תרדיון<sup>341</sup> : שהיתה פוסעת פסיעות יפות, וכיון ששמעה שאומרים כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו, מיד דקדקה יותר. הרי התוספת הזה נולד מכח השבח ששיבחוהו.

נעיין בדברי הגמרא ונראה את חידושו של הרמח"ל בהבנתה. הגמרא אומרת שגזרו על בתו של רבי חנינא בן תרדיון "לישב בקובה של זונות" ומסבירה שזה בעקבות:

"דאמר ר' יוחנן: פעם אחת היתה בתו מהלכת לפני גדולי רומי, אמרו: כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו, מיד דקדקה בפסיעותיה. והיינו דאמר ר' שמעון בן לקיש, מאי דכתיב: עון עקבי יסבני? עונות שאדם דש בעקביו בעולם הזה - מסובין לו ליום הדין".

רש"י מפרש :

"דקדקה - לפסוע פסיעות נאות וכתוב (תהלים מה) כל כבודה בת מלך פנימה".

באורחות צדיקים<sup>342</sup> פירש אחרת וז"ל:

"ועל רגל גאווה נענשה בת רבי חנינא בן תרדיון, שנגזר עליה לישב בקובה של זונות, כי פעם אחת הלכה לפני גדולי רומי ושמעה שאמרו "כמה נאות פסיעותיה של ריבה זו", ואז דקדקה יותר".

וביאר עוד בזה הבן יהודע וז"ל:

"נראה דודאי אין כוונתה בזה לגרות בהם יצר הרע, ושיתנו עיניהם בה, אלא כוונתה היתה, שישבחו את ישראל, דמה שגדולי אומות העולם משבחים את ישראל, נוסף לישראל כבוד לפני העולם. וכמו שנאמר בשיר השירים: (י ט) 'ראוה בנות ויאשרוה, מלכות ופלגשים ויהללוה'. אך נענשה בזה, דהיה לה לחוש שמא יתגרה בהם יצר הרע, ויעלה בלבם לאנוס אותה, שהם היו גדולי רומי, ואין להם מונע. ואיך היא תעורר את הישן".

ודבריו מתאימים יותר לשיטת רש"י שהבעיה היא חוסר צניעות הראויה לאשה.

אולם הרמח"ל מביא את הדברים באופן המעורר שאלה ומקשר זאת לעשיית מעשה טוב שלא לשמה לגמרי, וזה לכאורה לא כפשט הגמרא. .

<sup>341</sup> עיי' י"ח.

<sup>342</sup> שער הגאווה.

וכתב ר' חיים שמואלביץ<sup>343</sup> :

"במסילת ישרים מתבאר... כי גדולי רומי שבחוה על צניעותה בהילוכה, ומהרגישה בשבחה מיד דקדקה בפסיעותיה ונתחזקה במידת הצניעות, ועל כך נענשה שנהנתה מן השבח ששבחוה, ובזה נטלה משהו ממידת הצניעות שהיתה בה..."

וכתב על זה הרב מאיר מאזוז [יוסף דעת למסכת ע"ז]:

"במחכ"ת זה נגד פשט הגמרא ורש"י, ופשט דברי המסילת ישרים שכתב 'כעין מעשה בתו של רחב"ת וכו' ולא כיוון לפירוש זה כלל".

כלומר, לדעת הרב מאזוז גם הרמח"ל לא התכוון אלא להביא דוגמא שישנה תופעה כזו שתגובות משפיעות על האדם, ותו לא.

אולם גם מרן הרצ"י קוק בהערותיו למסילת ישרים<sup>344</sup> הבין בדומה לר' חיים שיש כאן פירוש חדש במעשה של אותה בת, וכתב:

"חידוש שמביא את זה לדוגמא לעניני הטהרה של מצוות ומעשים טובים, אשר בהם קאי, והוא רק דוגמא חיצונית של אופן היחס לשבח בני אדם, ומשמע שמפרש שהיתה מהלכת לפני גדולי רומי משום מצווה שלצורך טובת ישראל, וקודם שדנוה, ואף על זה צידקה ואמר רשב"ל עוון עקבי יסובני".

החידוד שבדברי הרצ"י לעומת הבן יהוידע ור' חיים, הוא שמסתבר לו שההקשר כולו היה של מצווה ובכך מתדמה הדבר לנושאו שבו עוסק הרמח"ל, ולאור ידיעותינו על משלחות שונות לרומי, מעריך הרצ"י שזו היתה המצווה שבה עסקה. נותר לנו להבין מה פשר השבח ששיבחוה וכיצד הוא השפיע על מעשיה.

אפשר שבמקביל לעיסוקה המרכזי וכוונותיה להצלת עם ישראל, נכנסה בה איזו מחשבה של הנאה מהשבח ששבחוה על צורת הליכתה, [לא על צניעותה] וזה השפיעה על מעשיה ופגם בשלמות המעשים.

<sup>343</sup> שיחות מוסר תשל"ב כ'.

<sup>344</sup> שהדפיס הרב נחום סטפנסקי.

## נספח ד - מעשה יעל

בנספח זה נעסוק במובאה מתוך דברי נסתר של הרמח"ל שהובאו אגב דיון הלכתי, ויש מקום לשים לב להקשרם ההלכתי. בפרק זה נעזרתי רבות בדבריו של הרב צבי קפלן [מעשה יעל" בתוך ספרו "וחי בהם" ]

בשו"ת משפט כהן סימן קמח, בתוך דיון בשאלה מדוע היה מותר ליעל ואסתר להיבעל לגוי כותב מרן הרב קוק:

"וזה רבות בשנים ראיתי, שהמקובל רמ"ח לוצאטו הוכיח בקונטרס קנאת ד', שאע"פ שאירע ענין קידוש ד' ע"י עניני עריות, כיעל ואסתר וכי"ב, מעולם לא אירע ולא יארע כן בעריות דגברי, כי אם דוקא באשה דקרקע עולם היא אפשר מאורע כזה. ודבריו הם ע"פ עמקי סתרי תורה, שאין להם כאן מקום, וזה נוטה לדברי כת"ר, אבל אינו סותר את דברי, כי ביסוד ההלכה א"א לסתור את הכללים שיש לנו מחז"ל וגדריהם, אמנם מה שהנשמה מרגשת בטעם קדשה, סוד ד' ליראיו ולכל ישרי לב, הדבר נכון שלא יזדמן לעולם מאורע כזה. ומי שהוא קדוש ושמו מקודש בכל מיני קדושות ב"ה יגן על עם קדשו, בכל תפוצות הקודש, שלא יגיעו למדה זו לעולם.

כדי להבין את הדברים נביא ראשית מספר משפטים מדברי הרמח"ל ואח"כ ננסה להבין את המושגים ההלכתיים:

"ועתה אפרש לך ענין יעל עם סיסרא, ותבין הסוד הזה היטב... ועל כן נקרא זה הוראת שעה.. על כן אי אפשר לשוב עליו, אלא פעם אחת יעשה, ומיד ישוב לענין כלל המצוות. נמצאת למד, שאפילו עבירה לשמה לא תהיה אלא בהוראת שעה. אבל לא שיהיה אפשר לשנות סדר המעשה, כי זה נקרא המרת התורה, שאי אפשר לה להיות מומרת בשום פנים. כי אין סדרי המאורות משתנים, אלא שפעולה אחת אפשר שתעשה מצד המלכות העולה, ומיד ישוב הדבר לסדרו הראשון. וכל זה שאמרנו לא יתכן אלא בנקבות שהם קרקע עולם, שבהם נמצא הענין הזה שזכרנו, אך לא בזכרים, שאין העריות תקון להם כלל. כי הצדיק יש לו להשמר מן הערלה, ולהיות נסוג אחור ולא יטמא".

נחלקו ראשונים מה סיבת ההיתר למעשה יעל שנבעלה לסיסרא ואח"כ הרגתו. בנזיר כ"ג ע"ב למדנו :

"אמר ר"נ בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ... כמצוה שלא לשמה, דכתיב: תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך, מאן נשים שבאהל? שרה, רבקה, רחל ולאה. א"ר יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה, שנאמר: בין רגליה כרע נפל שכב וגו'. והא קא מתהניא מבעילה דיליה! א"ר יוחנן: כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים".

תוס' ביבמות ק"ג ע"א ד"ה "והא קא מתהניא" מבאר את שאלת הגמרא וז"ל:

"ליכא למימר דפריך אמאי לא מסרה עצמה שהרי קרקע עולם היא כדאמר גבי אסתר ועוד כי הוא לא היה מאנסה ואדרבה היא שדלתו בדברים להכריעו להביאו עליה כדי להתיש כחו להציל ישראל אלא פריך אמאי משבחה הכתוב".

בהסברו הראשון נוקט התוס' שיעל היתה אנוסה ולא היתה צריכה למסור את הנפש, כיון שאשה לעומת איש היא קרקע עולם, ואין לה חובת מסירות נפש, ממילא אין מקום לומר ששאלת הגמרא היתה מדוע הותר לה. בהסבר השני הולך תוס' בדרך אחרת ואומר שאין מקום להסביר שהשאלה מדוע לא מסרה עצמה, בזמן שהיא יזמה את הדבר. אלא שא"כ מתעוררת השאלה, מה הסיבה לכך שהותר לה דבר זה?

תוס' בכתובות<sup>345</sup> מוסיף מספר מילים ואומר:

"ועשתה עבירה לשמה כדי להציל את ישראל".

והמאירי<sup>346</sup> כתב:

"אם תשיבני יעל שנשמעה לסיסרא אף ברצונה כמו שאמרו שבע בעילות בעל אותו רשע שנאמר בין רגליה כרע וכו' הצלת רבים שאני".

הקדן אורה<sup>347</sup> הוסיף מעט:

"וגם אין מקום לעבירה לשמה אלא היכא דאיכא מגדר מלתא כמו יעל שעשתה זאת למחוך ראש אויב לפקח נפשות כל ישראל".

בדרך זו, ובלי להזכיר את הראשונים הנ"ל, מוסבר הענין בהרחבה במשפט כהן<sup>348</sup> שם מבואר:

"דאין לך הוראת שעה כ"כ נחוצה ראוי' להורות לעבור ע"ד תורה כמו הצלת כלל ישראל".

כיון שמדברי הרמח"ל משמע שההסבר קשור לקרקע עולם, ולא כדרך השניה שבה אין משמעות לקרקע עולם, כותב הרב לבן שיחו, הרב פינס את הדברים שהובאו לעיל.

מדברי הרמח"ל נראה כדרך שאינה בנויה על הוראת שעה להצלת כלל ישראל, אלא על ההנחה שנאנסה ולא מסרה נפשה כיון שהיא קרקע עולם.

הרב מודע לכך שיש כאן הערה על דעתו והוא אומר:

"וזה נוטה לדברי כת"ר, אבל אינו סותר את דברי, כי ביסוד ההלכה א"א לסתור את הכללים שיש לנו מחז"ל וגדריהם, אמנם מה שהנשמה מרגשת בטעם קדשה, סוד ד' ליראיו ולכל ישרי לב, הדבר נכון שלא יזדמן לעולם מאורע כזה. ומי שהוא קדוש ושמו מקודש בכל מיני קדושות ב"ה יגן על עם קדשו, בכל תפוצות הקודש, שלא יגיעו למדה זו לעולם".

אם הבנתי נכון, כוונתו לומר שהלכתית דבריו נכונים, ואין לסטות מהם, אבל ישנו רובד פנימי שמי שראוי קשוב אליו, ולפיו ניתן לומר, שלא יקרה לעולם מצב שבו איש יצטרך לעשות מעשה איסור כזה בהוראת שעה, אלא רק אשה. ואף שכאשר היא יוזמת את המעשה, אין לכאורה קולא בהיותה קרקע עולם, והרמח"ל אכן מציין בדבריו, שהיה זה באונס ואומר:

"נמסרה היא לו לביאה".

<sup>345</sup> ג', ע"ב ד"ה "ולדרוש להו".

<sup>346</sup> לסנהדרין עד ע"ב.

<sup>347</sup> נזיר כ"ג ע"ב.

<sup>348</sup> סימן קמ"ג.

עכ"פ הדבר יותר קל מאשר, מעשה של איש, וצ"ב אם אכן זו כוונת הרב .

