הלכה · מחברי זמננו

שלחן ערוך המדות - ב

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

שלחן ערוך המדות - ב

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/שלחן-ערוך-המדות-ב/
הקובץ נוצר ב־19 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הסכמות 7
הקדמה 7
הקדמה 7
מצוה גמורה 7
למה מצוה זו עזובה 8
פשט המקרא 8
כיצד ניתן לקיימה 8
תמצית הספר 9
שער אהבת הבריות - הלכה 11
סימן א - מצות אהבת הבריות 11
"ואהבת" חיוב תורה 11
גדר חיובה 12
אהבת אדם אנוכי 61
כשהוא אינו מקפיד וחברו כן 64
החיוב לפעול להשיג מידה זו 68
סימן ב - המחוייבים לאוהבם 69
ואהבת בכל עם ישראל 69
אהבת אשתו ובניו 82
אהבת החכמים 87
אהבת גרים 91
קדימת ישראל לגר 95
לעזור לעולים חדשים ואורחים בארץ
זרה 96
אהבת ממזר 98
אהבת יהודי שאינו שומר תורה ומצוות . 99
אהבת גוים 149
סימן ג - מצות גמ"ח, ומתי פטור 153
גמילות חסדים 153
מצוה חיובית 158
בהפסד זמן ובטורח 178
פטורי גמ"ח 182
חייך קודמין 182
כשחסר לשניהם אותו צורך 182
בהפסד ממון 182
דוקא לאדם הזקוק 198
חסד כשיכולת העושה והנזקק שוים . . 204
לאדם עצל 205
כשהקושי לעשות חסד גדול מהצורך
לחסד 211
כשיחלה 212
במתבייש לעשות החסד 214
היתר של בושה רק בשב ואל תעשה . . 220
זקן ואינה לכבודו האם רשאי להחמיר . 221
כפי השגת ידו 223
סיכום, כיצד יבדוק אם חייב הוא
בגמ"ח 228
אל יתפוס שורת הדין 228
בדיקה אם מקיים ואהבת 230
ילוה אף אם ימנע ממנו רווח 231
נזקי שכנים 231
סימן ד - סוגי גמ"ח 240
גמ"ח בגוף ובממון 240
שיעור גמ"ח שבגופו 241
גמ"ח ברוח 244
פרטי ואהבת 250
כוונה למצוה 251
מצוה בו יותר מבשלוחו 259
למה לא מברכים על גמ"ח 261
השאלת כלים 263
אמירת שלום 264
טרמפ 268
סיוע בחילוץ רכב 270

חסד בעבודת סבלות 273
הקם תקים באדם 274
סיוע בחלוקת מזון 280
מתנדבים לצורך חיפוש נעדר 280
השאלת דירה 281
כשלא יספיק לעשות צרכיו 281
סדינים 281
נקיון 281
כשאינו מכירם 282
לוותר על מקומו בביהמ"ד 294
כשניזוק מעשיית חסד 295
עצות הגונות 295
תפילה על חבירו 296
קודם שחרית 300
המלכלך חובה לנקות 301
נקיון מקום ציבורי 303
ביטול תורה לגמ"ח 303
לימוד לעילוי נשמת 311
ביטול תורה לצורך עזרה בבית 323
חסד כנגד חסידות 325
המאריך בשמונה עשרה 329
המחמיר בכשרויות 329
חסד עם נשים 332
כשחושש להכשל בראיה האסורה 334
קידושי אשה בלא ראיה 374
גירושין 382
חסד יסובבנו 401
שער אהבת הבריות - חלק המוסר 402
סימן א - התעוררות לעבודת אהבת הבריות 402
סיבת ההתרפות מקיום מצות ואהבת . 402
חיוב גמור מן התורה 402
האם מצוה זו אפשרית 403
לשנס מותנים 403
מצוה בכל רגע ממש 404
האהבה מחוייבת שכלית 404
שאינו מרחם הוא עון פלילי 406
מן המוסר 406
זהו עיקר תכלית האדם 407
מהי תכלית בריאת האדם 408
השכר בעוה"ב אינו נתינת פרס חיצוני כי אם דרגת האדם 409
וממילא דרך אהבת הבריות ועשית חסד ישיג דבקות יתירה 410
סיבת בריאת העולם 410
הסיבה שהמצוות מדבקות אליו 411
על פי הרמח"ל 412
כדברים האלה מהחפץ חיים 413
חיוב כיבוד בעל מדות טובות 414
מצות אהבה כוללת את כל התורה 414
יסוד זה מפי המכתב מאליהו 415
העולם עומד על גמ"ח 416
כולנו בני איש אחד נחנו 417
עם ישראל כולו נפש אחת 418
מתוך אהבת הבורא 419
עז רצוני להיות שלישי בחברותכם 420
אהבת הבורא אותנו היא סיבת הקפידה הגדולה על עון לשון הרע 420
מעלת לימוד הסנגוריא היא משום אהבת הבורא אותנו 421
אחיך בגלגול קודם 422
מעשה הגלגול 422
האוהב יאהבוהו 423
לעשות רצון השם 424
ציווי עיקרי 425

מצוה בכל עת 425
מדה כנגד מדה 425
האוהב ישראל יאהבהו השם 426
עוד מעלות גמ"ח 427
כשמקבל עליו אהבת הבריות נחשב שכבר עשה כן בפועל 428
תפילתו נשמעת 428
שותפות בגמ"ח כל אחד נוטל כל שכרה 428
משה זכה למעלתו בזכות אהבת ישראל 428
אהבה אפילו בין רשעים מועילה 429
דור הפלגה במה חטאו 430
אינו בכלל ישראל 431
דומה כמי שאין לו אלוה 431
סימן ב - דרך אל אהבת הבריות 431
התבוננות שכלית 431
בלב פנימה האהבה כבר נמצאת - זוית ראיה 432
בעת אירוע קשה 433
בלב פנימה ישנה אהבה רבה 434
אפילו גנב יש במה לאוהבו 435
גנב לא משליך ספרי קודש 435
להתבונן במעלות ולא בחסרונות 436
הסתכלות בחירה 437
השכל פועל לפי רצונו של הלב 438
מי באמת אובייקטיבי 439
ראיית מעלות השני אינה תלויה במעלותיו כמו בלב המסתכל 440
הבחירה הגורלית 441
ביקורת מעשיהם של אחרים הרס עצמי 441
הביקורת מביאה לידי עצבות 442
חיוב האדם לפי מה שהוא 443
גם לנו חסרונות 444
לכל אחד מעלות 444
היצר שבאדם שונא ומחפש סיבה את מי לשנא 444
סימן ג - עבודה מעשית 445
אחר המעשים נמשכים הלבבות 445
על ידי רבי מעשי חסד 446
האהבה תולדת הנתינה 448
לשמוח בשמחת ישראל 449
חיוב גמור 450
גודל מעלת השמחה בהצלחת רעיו ... 450
עיקביות 451
ימי השנאה 452
שיטת הפנקס 452
דרך מעשית מהעלי שור 453
סימן ד - חיוב ואהבת במשפחה 453
ואהבת במשפחה 453
מעשיו בבית המה מצוות 454
חסד בבית בשמחה 454
פתקים 455
עצה קדומה מפי יודע תעלומה 455
שורש בעבודת השם, מתוך הסתכלות במה שהשיג 456
עבודת השם מתוך ביקורת 456
עבודת השם מתוך שמחה במה שהשיג 458
כולם בוחרים הנאות השאלה אם רוחניות או גשמיות 459
הנאות גשמיות ורוחניות מנגדות זו את זו 459
כיצד היא הדרך לבחור בעשיית מצוות ומעשים טובים 460

התיקון 461
חינוך הילדים 461
כיצד מחנכים ליהנות מעשיית מצוות . 463
לימוד עם הבן 463
סיכום חינוך לאושר רוחני 464
חינוך לצניעות 464
כבוד בני הבית 465
סימן ה - אהבת תלמידי חכמים 467
אהבת החכמים 467
ואהבת לרעך 468
גערה במי שמדבר על דרשן 469
זהירות הגאון רבי בן ציון אבא שאול
בזה 469
ובו תדבק 470
כבוד חכמים 471
לשון הרע 471
המזלזל בתלמיד חכם, ואין לו חלק
בעוה"ב 471
באיזה רב אמרו 472
ברב שחטא 473
איה הכבוד 473
עדתיות ופלגים בעם 474
לשם שמים 476
עבודת השם או עבודת עצמו 477
לחפוץ שכולם יהיו עובדי השם ובעלי
מעלות בעבודה 477
יסוד בעבודת השם - לעשות רצון הבורא
או רצון החברה 479
דוגמאות לעבודת האדם את עצמו ולא את
הבורא במצוות 479
דוגמאות לנ"ל בעבירות 480
עובד השם כל היום ולא זוכר את
השם 481
מוסדות לימוד 481
ישיבות למצויינים 481
דור התיאטרון 482
צעקת הרמח"ל 483
טעות רווחת בעבודת השם 483
ועתה ישראל מה השם אלהיך שואל
מעמך 484
חובתינו לבוראינו 485
בעובדי השם מדובר 485
נטיה אחר הכבוד 486
מראה יחזקאל 487
הלומד בשביל להיות ת"ח 488
המכתב מאליהו 488
חינוך חברתי או עבודה 489
נבואת הגר"א 489
גדולי ישראל שהיו היפך מידה זו - בי
בהשם נשבעתי היום 490
יצוה ויקחה וישרפנה לעיניו 491
אם הוא רוצה בזה אני מה איכפת לי .. 491
איני רודף כבוד 492
הגר"א 492
אהבת הרבנים את עם ישראל 493

הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון CC BY-NC-SA 2.5 **- אסור בשימוש מסחרי**
וספרי ויקיטקסט תחת רשיון GNU Free Doc. License
בס"ד - כל הזכויות שמורות (c) **ל הרב אסי הלוי שליט"א**

הלכה ומוסר

חלק ההלכה בו נידונו חקרי ההלכות, ברור דינים וגדרים הלכתיים בהלכות אהבת הבריות וחסד.

חלק המוסר בו באו דברי המוסר, ודרכי השגת אהבת הבריות והחסד.

מאשר חנני ה' יתברך - הצב"י אסי הלוי אבן יולי ס"ט

פעה"ק ירושים תובב"א - שנת "אודך בקהל רב בעם עצום אהללך" - התשס"ט לפ"ג

הסכמות

בספר המודפס מופיעות ההסכמות החשובות הנ"ל שלא הובאו כאן מסיבות טכניות:

מרן הראשל"צ פאר הדור והדרו רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל זיע"א

הגאון הגדול ראש ישיבת יחוה דעת הרב דוד יוסף שליט"א

הגאון הגדול ראש ישיבת חברון הרב דוד כהן שליט"א

הגאון הגדול הרב אהרון ירחי שליט"א

המשגיח הגאון הצדיק בישיבת עטרת ישראל הרב חיים וואלקין שליט"א

הגאון הגדול הרב אשר זליג וויס שליט"א

הקדמה

הקדמה

מה אשיב להי כל תגמלוהי עלי, אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו, על כי הגדיל חסדו ואמתו עמדי והנני נצב בפתח ספרי הקטן "שלחן ערוך המדות" חלק ב ההולך וסוכב סביב חיוב מצות "ואהבת לרעך כמוך", לפרטיה ונדריה, הודו להי כי טוב כי לעולם חסדו. ויהי רצון שאזכה לכוין לאמיתה של תורה, ואימא מילתא דתתקבל, ולא אכשל בדבר הלכה, וישמחו בי חברי.

מצוה גמורה

כתוב בתורה ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יח,יט) ונמצא לפנינו פסוק מפורש המחייב את כל איש ישראל לאהוב את הבריות. והיא מצות עשה גמורה שכל מוני המצוות דמן

קמאי ודמן בתראי מנוה, וכל הראשונים והאחרונים נוקטים שהיא מצות עשה גמורה דבר תורה, ואין מי שחולק על כך. וכאשר התבאר בגוף הספר (בתחילתו סעיפים א,ב).

למה מצוה זו עזובה

ואם כן פלא עצום ודבר המעורר השתאות שבמצות עשה זו רבה העזובה, ואין איש שם על לב. והוא דבר המצריך חקירה והתבוננות, הן הלא נמצאו חסידים ואנשי מעשה רבים המדקדקים במצוות ההורה כגון בתלמוד תורה, בסוכה, בתפילין, וכדומה שאר מצוות התורה כן ירבה וכן יפרוץ, אולם במצוה זו רבה השממה, וכמעט שהיא מונחה בקרן זוית.

פשט המקרא

ואף אם נשאל תלמידי חכמים רבים על מצוה, זו מה הם נדריה וחיוביה, מהו פשט המקרא שנאמר ואהבת לרעך כמוך, האם התורה מחייבת אותנו לאהוב את רעינו כאשר אנו אוהבים את עצמנו, או שמא לא. לא ידעו לענות על כך, כי לא עיינו במצוה זו ולא חקרו אחריה, ומעטים עד מאוד הם אלו שכן עשו כן, ואין הדברים מפורסמים.

כיצד ניתן לקיימה

ובאמת אף מי שכן חפץ לקיים מצוה זו ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, ניצב הוא בפני שוקת שבורה, שעל אף הרצון הטוב אינו יודע כיצד יקיים מצוה זו, כי אם כוונת התורה באומרה ואהבת לרעך כמוך דברים כפשוטם, שנאהב את רעינו כעצמנו ובגופנו, לכאורה הוא דבר שאינו מציאותי ובלתי אפשרי, הרי כל אחד אוהב את עצמו בראשונה, ואיך יוכל לאהוב את רעו כמותו, וקל וחומר שיקשה לו איך יוכל לאהוב את כל עם ישראל כגופו וכעצמו. ובמקום שאין ידיעת המצוה פרטיה נדריה ודיניה, בודאי שלא יוכל לקיימה.

וכמעט ואין ספר הלכתי הדן במצוה זו. ואף במצות חסד שנכתבו עליה כמה וכמה ספרים, נראה לכאורה שאף הלומדם עדיין יקשה עליו עד מאוד לדעת מתי חייב הוא בגמילות חסדים ומתי פטור. שהרי אם פירוש "ואהבת לרעך כמוך" היינו כפשוטו ממש, אז יש לאדם לעזור בכל דבר, ולרוץ אל בתי החולים, בתי תמחוי, ושאר מקומות כסד המשוועים לכח אדם ולעזרה, לסייע שם בחלוקת מזון לנזקקים, תמיכה בקשישים וחולים, איסוף ממון לארגוני חסד וכדומה. הן הלא מצוה חיובית שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים נמצאת לפניו, ועל כן אפילו מחוייב להפסיק מתלמודו לצורך כך. ואם נאמר כי אמנם ואהבת לרעך כמוך הוא בפשוטו, אולם לא כשחיוב זה מתנגד לחיי העושה, וכמו שדרשו שחייך קודמין לחיי חברך. אם כן לעולם ועד יאמר האומר כי חיי

קודמין שהרי כל צרכי האדם נחשבים חייך, וממילא גם זמנו ועיסוקו וכדומה קודמים לחסד עם רעיו, ושוב יהיה פטור תמיד מחסד ועזרה.
ונמצא שאף מי שכן יודע שמצוה זו היא מצות עשה מן התורה, והיא מצוה חיובית שכל איש ישראלי חייב לקיימה. הרי שאינו יודע כיצד לקיימה, הן לאהוב כל יהודי כמוהו ממש אין בידו, ובמצות חסד אינו יודע מתי חייב ומתי פטור, מתי היא חסידות ומתי לא, וממילא רבה העזובה ואין איש שם על לב.

תמצית הספר

וכדי להקל על המעיין הננו להגיש כאן את תמצית הספר. מצוה זו היא מצוה לאהוב כפשוטו את כל אחד מישראל כגופו ממש, הן בלב לחוש רגש של אהבה כמוך ממש, והן בעשיית מעשי חסד כאשר יחפוץ האדם לעצמו ולגופו (עמ' ג). והיא מצוה חיובית גמורה (עמ' קיח). ואף על פי שכמעט אין מי שיכול להגיע לידי כך בשלמות, מכל מקום חיוב המצוה אינו להגיע לכך בפועל, אלא לפעול ולהשיגה כל אחד כפי יכולתו שלו, ולפי הנתונים שחונן בהם משמים, כי חפץ להשם במצוה זו מן האדם בדרך ובעליה במעלותיה, ולאו דוקא בהשגתה בפועל בשלמות. (להלן עמ' מו). [כי אין חפץ להשם בתוצאות מעשיות, כי אם בהשתדלות כפי יכולת האדם.] ואולם אף על פי שחיוב מצוה זו לאהוב כל אחד מישראל כגופו, מכל מקום אמרה תורה שכל זה אמור כשאין מצוה זו מתנגדת למצוה אחרת שאמרה תורה, והוא מה שנאמר חייך קודמין, ופרטי היתר זה מתי נאמרו ומתי לא, מתי חסידות ומתי דין, התבארו בגוף הספר (חלק ההלכה סימן ג סעיפים ד-יב עמ' קלז).
ולמען יהיו הלוחות מדובקים אמרנו לצרף לחלק ההלכה גם חלק המוסר ובו דרך שכלית כיצד ואיך ניתן לרכוש את אהבת הבריות, מה הם המונעים ומה המקרבים אליה. כי המעיין בספרי המוסר יראה שכמעט לא ביארו זאת אלא זעיר פה וזעיר שם, ורוב רובם עסקו בליקוט מאמרי חז"ל מן הש"ס ומן המדרשים ומן הזהר, ויש שגם מן הפוסקים, בגודל מעלת אהבת הבריות. והרי שדברים אלו חשובים עד מאוד ואין צריך לפנים. אולם השתדלנו לפלס דרך ונתיב אל האהבה, כיצד ניתן לרוכשה מה לעשות וכיצד לפעול. וכשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות, ולכן יש הצריך למאמרי חז"ל ויש לעובדות והנהגות, ויש לדרכים אשר ליקטנו ואספנו בספרנו זה הקטן, ואת אשר תבחר תקרב. זאת ועוד השתדלנו בכל כוחנו לבסס את הדברים על דברי הראשונים דמן קמאי תקפי ארץ אשר קטנם עבה ממותנינו, וכאשר ידוע לכל בר בי רב בגודל מעלת

הראשונים, וההתיחסות אל דבריהם, ואל משקלם. וגם בחלק המוסר כן עשינו, הן הלא אינה דומה עצה של אחרון לעצה של ראשון.

והנני מגלה דעתי ורצוני בכל לבי ובכל נפשי בלב שלם ובנפש חפצה, שכל כוונתי בחיבור הזה, וגם בכל חיבורים שבקדושה אשר יזכני ה' יתברך לחבר ברוב רחמיו וברוב חסדיו, הכל הוא לשם יחוד קודשא בריך הוא בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו, ליחדא י"ה בו"ה ביחודא שלים בשם כל ישראל. וכל מחשבה ודבור ומעשה שהם נגד רצונו יתברך, הרי הם בטלים ומבוטלים, באופן שכל רצוני בחיבור זה ובשאר כתבי אשר אעשה ואחדש בעזרת ה' יתברך ויתעלה בדברי תורה, ובכל מצוה ומצוה, הכל הוא לעשות נחת רוח לפניו דוקא, בלי שום פניה זרה כלל ועיקר. וכאשר כתב גילוי דעת זה הגאון רבנו יוסף חיים זצ"ל בריש ספריו, ונמשכו אחריו הפוסקים. ועוד הנני להודיע בשער בת רבים כי אין בכוונתי שיסמוך המעיין עלי בפסקי ההלכות להלכה ולמעשה, כי אם אחר העיון.

ולסיום זכור אזכור ותשוח עלי נפשי את אחותי היקרה מרת דפנה בת מרים ז"ל אשר נלקחה לעולמה בקיצור ימים ושנים, מתוך יסורים וחולאים רעים. וספר זה יוצא במלאת ארבע שנים לפטירתה, והרי הוא מוקדש לעילוי נשמתה, וכל הלימוד בו יהיה לה לעילוי, נפשה בטוב תלין וזרעה ירש ארץ. אכי"ר.

ברכות מעומקא דליבא משוגרות להורי היקרים הלא הם אבי מורי ר' גבריאל הלוי אבן יולי נר"ו ואמי מורתי מרת מרים מנשים באוהל תבורך אשר גדלוני וחנכוני ובין תלמידי חכמים הושיבוני, וכל עמל לא חסכו ממני, ויהי רצון שימלא ה' כל משאלות ליבם לטובה ולברכה מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, ויראו נחת מכל יוצאי חלציהם, ובביאת גואל צדק במהרה בימינו. ובכלל הברכה מבורך מפי עליון מור חמי היקר באדם איש חיל רב תבונה אהוב על הבריות הרה"ג רבי יצחק אנג'ל נר"ו וחמותי מרת אביגיל תחי' כי בכל אשר יפנו ישכילו ויצליחו, ויזכו לגדל את כל ילדיהם רק לעשות נחת רוח לה' יתברך, מתוך אושר וכבוד וכט'סם. ולא אמנע פי מלברך לנוות ביתי ועזרתי בחיים מרת ורד מנשים באוהל תבורך, שתזכה כל ימיה רק לעשות נחת רוח לה' יתברך, מתוך בריאות אושר ושמחה, ונזכה יחד לגדל את כל ילדינו לעובדו בלבב שלם, ללכת בכל דרכיו ליראה ולאהבה את שמו, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרעינו ומפי זרע זרענו עד עולם. אכי"ר.

עוד אברך לאכסניא של תורה הלא הוא הכולל המפואר "יחוה דעת" ולאברכים המצויינים השוכנים בו, ועל צבאם מקים עולה של תורה הגאון רבי דוד יוסף שליט"א

מחבר סדרת הספרים הנפלאים "הלכה ברורה" ו"תורת המועדים" ועוד, אשר דואג לכל צרכנו הרוחנים והגשמים שלא יחסר דבר, למען נוכל לשקוד על התורה בלא שום טירדא, ישלם ה' פעולו ותהי משכורתו שלימה, וירבה גבולו בתלמידים גדולי הוראה ועושי רצונו יתברך, ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח, וימשיך לזכות את ישראל עדי שיבה וגם זקנה מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא. אכ"ר.

שער אהבת הבריות - הלכה

סימן א - מצות אהבת הבריות

"ואהבת" חיוב תורה

א. נאמר בתורה (ויקרא יט,יח) ואהבת לרעך כמוך, ומכאן שמצות אהבת הבריות היא מצות עשה גמורה מן התורה, וכן היא הסכמת הראשונים והאחרונים ואין מי שחולק בזה.

ואהבת לרעך כמוך חיוב ד"ת

א. א. נאמר בפסוק (ויקרא יט,יח) לא תקום ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך. וכן מנו כל מוני המצוות מצוה זו במניינם, וכמו שכתב כן הגאון רבי ירוחם פערלא בחיבורו הגדול על הרס"ג (ריש סימן יט). ואין מי שחולק על כך, שמצוה זו היא מצוה גמורה דבר תורה. ואע"פ שדבר זה יוצא מבואר מכל הראשונים והאחרונים אשר יבואו להלן במשך הסימן, מ"מ פטור בלא כלום אי אפשר, ועל כן נאסוף ונמנה חלקם.

נמנה במנין המצוות

הנה כן מנוה במנין המצוות הבה"ג (במנין מצוותיו שבריש ספרו סי' סו) הרס"ג (עשה יט) ובאזהרות רבי אליהו הזקן (עשה מא) כתב, רע לאהוב. וכן כתב באזהרות רבי יצחק אלברגלוני (סי' מט) דבוק אהבת רע. וכן באזהרות רבנו שלמה אבן גבירול (אות נז) כתב, ואהבת חברים. וכן הוא במאמר השכל (אות יד) ואהבת לרעך כמוך, וכ"כ הרמב"ם (בספר המצוות עשין רו,רז, ועוד לו שם שרש ב, ושרש ט, ובל"ת שב. ובמשנה תורה דעות פ"ו ה"ג, מתנות עניים פ"ח הלכה י, וברפי"ד מהלכות אבל). וכ"כ הסמ"ג (עשין ט, וע"ע סי' קסב) יראים (ס"ס ריח) ספר הבתים ספר המצוה (עשה רז) וכן הרשב"ץ באזהרות זוהר הרקיע (אות מה) כתב אהבת רעים וכ"כ החינוך (מצוה רמג, וע"ע מצוה רלח) סמ"ק (סימן ח, וע"ע סימן רמח). והש"ך בספרו פועל צדק (עשה צט) ובספר דבר המלך (מצוה ז) ובספר מצות השם (סי' רמד).

וכ"כ דואהבת הוי דבר תורה בספר חובות הלבבות (הקדמה ד"ה וכאשר וד"ה וכוונתי) ובשו"ת רש"י (סי' רמה) הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש ד"ה ענין הסכה והלאה) ארחות חיים (דין כיבוד אב ואם אות ה) כל בו (סימן פב) ובשם הסמ"ק הנ"ל, וע"ע בריש ספר הרוקח (הלכות חסידות ד"ה קדש עצמך) וכ"כ בשו"ת הרשב"ש (ר"ס ט) ובארחות צדיקים (שער האהבה ד"ה ואהבת אביו) ומהרח"ו בשערי קדושה (ח"א שער ד ד"ה ואלו הם).

ב. והכי הוא במתני' דנדרים (דף סה ע"ב) דמי שהדיר את קרובו בהנאת נכסיו עובר אואהבת לרעך כמוך. וכן פסקו להאי מתני' עוד ראשונים, דכן הוא בריי"ף (דף כב ע"א מדפי הרי"ף) וברמב"ם (הלכות שבועות פ"ו הי"א) והרא"ש (נדרים פ"ט סימן ג) ובגליון הרי"ף שם כן הוא בנימוק"י, וברמב"ן, ובריטב"א, וכן הוא במאירי (נדרים סה ע"ב). [ולכאורה נראה דאואהבת עובר מיד בעת הנדר. לא מבעי לגירסת המאירי שם במשנה דגריס או שמא יעני, וכן מבואר בביאורו שם שבעת הנדר כבר עובר אלא תקום ולא תשנא, ונראה שכוונתו גם לואהבת. אלא אף לגירסת שאר ראשונים וכאשר הוא לפנינו במשנה, נראה דמה שאמרו במשנה שעובר רק אם יעני חברו ולא יפרנסו מחמת הנדר, היינו שבזה יעבור רק על וחי אחיך עמך, אך על לא תקום, ולא תשנא, ועל ואהבת, עובר מיד בעת הנדר. והכי מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות שבועות פרק ו הלכה יא) בכותבו הלכה זו ו"זל, וכן זה שנשבעת שלא יהנה ישראל מנכסיך, למחר יצטרך זה, ותהיה עובר על וחי אחיך עמך, והחזקת בו, או פתוח תפתח, וכיוצא בהן. עכ"ל. והרי שהשמיט את מה שאמרו במשנה שעובר על לא תקום ועל לא תשנא ועל ואהבת, ונראה שהוא מן הטעם האמור, דכוונת המשנה שעובר עליהם כבר בעת הנדר. וכתבתי זאת לפום ריהטא וכחותה על גחלים.]

וכ"כ עוד ראשונים ואחרונים רבים אשר נאספו ובאו להלן.

גדר חיובה

ב. מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך נחלקת לשני חלקים א, חיוב אהבת לב. ב, חיוב עשיית מעשי אהבה.

א, האהבה הלבבית היא לחוש בלב רגש אהבה לכל אחד ואחד מישראל. ודרגת אהבת הלב המחוייבת היא לאהוב את רעו כך שיחפוץ שיבא עליו כל הטוב, ולא יארע לו שום רע [אולם את עצמו רשאי לאהוב יותר מחבירו.] וכמוך שנאמר בפסוק ואהבת לרעך "כמוך" פירושו, כמו שאתה חפץ לעצמך. וכמשל אהבת אחים שכל אח שמח בהצלחת ובטובת אחיו, על כל סוגי הטובות אשר יבואו עליו, הן אם יתעלה בחכמה, עושר, או בכבוד,

וכדומה, ויצטער בכל דבר רע שיארע לאחיו, אולם כל אח אוהב את עצמו יותר מאשר את אחיו. וכך הוא שיעור חיוב אהבת הלב לכל אחד ואחד מישראל, לחפוץ בכל הטוב לו, ולהצטער בכל דבר לא טוב שיבא עליו, ואין חיוב לאהוב את חברך כמו שאתה אוהב את עצמך. ועל כן מי ששמח בהצלחת רעו בכל דרכיו הן בעושר הן בכבוד וכדומה, אך רק בחוכמה חפץ שהוא עצמו יחכם יותר מחבירו, אף על פי שדרגתו גבוהה, עדיין לא הגיע לידי שלמות חיוב האהבה.

ב, חלקה השני של מצוה זו הוא עשיית מעשי אהבה של חסד ורחמים לרענו, בשיעור כפי שיחפוץ האדם לעשות לעצמו. וקל וחומר שחובה שלא לעשות לרענו מעשים שלילים כגון, להעליבם, או לצערם, או לדבר בגנותם, וכדומה. ובעזרת השם יבוארו פרטי חיובים אלו בהמשך.

הקדמה

ב. מצות ואהבת לרעך כמוך כמעט שלא נזכרת בש"ס, ומאידך הקושי בה מבואר, כיצד ניתן ואפשר לקיים מצוה זו כפשוטה. ועוד קשה, שאם דברים כפשוטם, הרי שתסתר ההלכה חייך קודמין לחיי חברך, וכאן כתוב שחייכם שוים. ומכח כן ראשונים רבים ביארו מצוה זו כל מר כדאית ליה, מכח סברא בלא ראיות. [ואע"פ דעסקינן בפסוק בתורה, ובמצוה גמורה מדאורייתא, הרי הראשונים פעמים רבות ביארו את הפסוקים על פי הבנתם בפשט הפסוק, ושלכן משתנה המצוה, אף אם אין גילוי אחר בח"זל, וכן עשו כל מוני המצוות במנינים. ויתרה מכך כתב הרמב"ם בשו"ת (בלאו ח"ב סי' תלו) ו"זל, אלא כך ראוי למי שהוא מבין ולבו נכון ליטול דרך האמת, שישים ענין זה המפורש בתורה עיקר ויסוד, שלא יהרוס בנין ויתד התקועה אשר לא תמוט. וכשימצא פסוק מדברי הנביאים או דבר מדברי ר"זל חולק על עיקר זה, וסותר ענין זה, ידרוש ויבקש בעין לבו עד שיבין דברי הנביא או החכם. אם יצאו דבריהם מכוונים בענין המפורש בתורה, הרי מוטב. ואם לאו, יאמר דברי הנביא הזה או דברי חכם זה איני יודע אותם, ודברים שבגו הם ואינם על פשוטיהם. עכ"ל. ונפלא עד מאוד שאפילו בדברי הפסוקים אומר כן. וע"ע בהקדמתו למורה נבוכים שאת פסוקי התורה שהשכל מכריח שאינם כפשטום יש לבאר שהם משל, וכן הוא שם (בח"ב פרק כה, ופרק מז נפלא) ועוד רבות שם.]

והנה נמצאו בראשונים שמכח הקושיות הנ"ל הוציאו מקרא מידי פשוטו, וביארו שכוונת הפסוק אינה לחייב רגש אהבה כמו שאתה אוהב את עצמך, אלא רגש אהבה כמו שאתה חפץ שיהיה טוב לעצמך כך תחפוץ לזולתך.

ויש שדחקו יותר בפסוק וביארו שכוונתו אינה לחייב רגש אהבה, אלא את מעשי האהבה, שהם חסד ורחמים וכדומה, ואין חיוב לחוש רגש אהבה. וכוונת התורה באומרה ואהבת לרעך כמוך, היינו תאהב את הצריך לרעך, ושלכן נכתב לרעך ולא רעך. ויש שדחקו יותר בפשט הפסוק שכוונת התורה לחייב רק מניעת מעשים שלילים, דהיינו שלא להזיק ולצער רעך, ולא לחייב עשיית מעשים חיובים של חסד ורחמים, וכמו שלעיל מינה בפסוקים נאמרו חיובים של מעשים שלילים, לא תשנא, לא תקום ולא תתור, ועל כך סיימה התורה ואהבת לרעך כמוך, להורות שתאהב בכגון הפרטים הנזכרים לעיל בסמוך, שהם מעשים שלילים.

אולם רוב הראשונים נקטו כי אין להוציא מקרא מידי פשוטו, ועל כן סוברים שהחיוב הוא כפשוטו ממש, חיוב לחוש רגש אהבה לרעך כמו שאתה אוהב את עצמך, ולעשות עם רעך כאשר אתה רוצה לעשות לעצמך. ועל הקושיות הנ"ל יבארו דאפי' שהחיוב כמעט בלתי אפשרי, מ"מ חיוב האדם הוא לפעול כדי להגיע לידי דרגה זו, והרי שמי שעמל על כך, ובפועל לא הגיע לידי מידה זו, מילא את כל חיובו, ואין דרישה ממנו יותר מכך. ולענין חייך קודמין יאמרו, דאה"נ חייך קודמין קודמים למצות ואהבת, ועל כן בעת התנגשות בין שתי מצוות אלו, חייך קודמין עדיף.

וישנם עוד שיטות בראשונים, כאשר יבוארו ברצות ה' להלן (וסיכום שיטות הפוסקים להלן אות כ).

אהבה בלב כמותנו ובמעשים דעת הרמב"ם

(אותיות א-ח)

א. ישנם פוסקים שלמדו ברמב"ם שחיוב ואהבת לרעך כמוך בא לחייב עשיית מעשי חסד, ולא חיוב לחוש רגש של אהבה לרענו. ולענ"ד זה אינו, וס"ל לרמב"ם לחייב הן רגש אהבה והן מעשי האהבה. דהנה כתב הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) ו"זל, מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנ' ואהבת לרעך כמוך. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כמו שהוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו. עכ"ל. והרי כתב כי מצות עשה דואהבת לרעך כמוך היא דברים כפשוטם לאהוב כל אחד ואחד מישראל כגופו, כשם שאדם אוהב את עצמו יאהב את חבירו. דהיינו לחוש רגש של אהבה, והוא בשיעור ובדרגת כגופו. וממשיך, לפיכך, דהיינו לא סגי באהבה, אלא בעינן שיבא לידי מעשים שהם תולדת האהבה, וכתב דוגמאות של מעשים חיובים כגון לספר בשבחו ולחוס על ממונו וכיוצ"ב, ואתי בק"ו שמעשים שלילים שלא להזיק ולהציק לחברו וכדומה המה בכלל מצוה זו, וכמו שכן מבואר לו הכי בדוכתי אחריני, וכדלקמן

בע"ה. וכן לענ"ד משמע מדברי המ"א (סי' קנו ס"ק ב) דכתב, מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד מישראל כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והעתיקו כף החיים (ס"ק יד). והרי כתבו רק את תחילת דברי הרמב"ם והשמיטו את הסיפא, וא"כ בהם אין שום צד לבאר שכוונתם אינה לאהבה אלא לעשיית מעשים בלבד [וכאשר יובאו בע"ה לקמן הסוברים כן ברמב"ם, מחמת הדוגמאות של מעשים שנקט.] וכן המשנה ברורה (סי' קנו ס"ק ד) העתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל, וסתם ולא פירש, והרי שהבין כי דברים כפשוטם, אהבה ממש. וכן מפורש לו בריש ספרו חפץ חיים (במצוות עשה ב) שהביא את דברי הרמב"ם, וכתב כי המספר לשון הרע נראה בעליל שאינו אוהבו כלל. וכל שכן ד"כמוך" בודאי אינו מקיים, והראיה הגדולה על זה, דהלוא כל אדם יודע את נגעי עצמו, ואעפ"כ אינו רוצה בשום אופן שחברו ידע מזה אף אחד מאלף. עכ"ל. והרי שלמד כי האהבה היא כפשוטה. ועתה יצא לאור ירחון יתד המאיר (כסלו טבת התשס"ח) ובראשו מאמר מאת מרן רבנו עובדיה יוסף שליט"א בחיוב ואהבת לרעך כמוך. ושם מעתיק את לשון הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג), ועל דבריו כתב ו"זל, ועל כן יש לאדם לאהוב כל אחד ואחד מישראל כגופו, ואפילו בני אדם שאין להם שום מעלה וחשיבות וכו'. ע"כ. ולהדיא יליף הכי ברמב"ם דברים כפשוטם. וכן סיים את מאמרו, וזהו שאמר הכתוב ואהבת לרעך כמוך אני ה', כשאתה אוהב באמת את חבירך כמוך ממש, אז אני ה', כביכול אני גם כן מצטרף לחברותא קדישא שלכם. עכ"ל. ולהדיא דיליף דברים כפשוטם. וע"ע אליו בענף עץ אבות (עמ' קכח) דואהבת היינו כגופך.

ב. והכי מבואר עוד ברמב"ם בספר המצוות (עשה רו) ו"זל, שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו, כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי, כחמלתי ואהבתי לעצמי, בממונו, ובגופו, וכל מה שיהיה ברשותו, או ירצה אותו. וכל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו. וכל מה שאשנא לעצמי, או למי שידבק בי אשנא לו כמוהו, והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי לנו גם כאן להדיא כי עסקינן באהבה ממש כפשוטה לאהוב את רענו ולחמול עליהם. ושהכל יהיה כמוך כפשוטו. וכן מבואר ברמב"ם בספר המצוות (בריש ספר המצוות שורש ט) שלמד חיוב חמלה ורחמנות צדקה וחסד מן ואהבת לרעך כמוך, והרי חמלה ורחמנות הם בלב, והמה תולדת האהבה בלב. וגם מבואר שואהבת כולל חיוב עשיית מעשים חיובים של חסד וצדקה. וכן מוכח לו עוד שם (מצות ל"ת יז) דכתב ו"זל, שהזהיר המוסת מאהוב המסית, או להאזין לדבריו, והוא אמרו יתעלה לא תאבה לו. ולשון ספרי, מכלל שנאמר ואהבת לרעך כמוך, יכול אתה אוהב לזה, תלמוד לומר לא תאבה לו. עכ"ל. והרי שהאיסור הוא לאהוב המסית, והיינו

איסור לאהוב אותו בלב [ולא במעשים, כי כלל לא נזכר זה כאן, ופשוט. וגם שבמסית נכתב כאן יכול אתה אוהב למסית, ולהדיא שחיוב ואהבת היינו אהבה רגשית.] ועל כך כתוב בספרי, לא תקיים ואהבת. והרי לנו כי ואהבת היינו אהבת הלב, שעל כך מוזהר שלא יאהב את המסית. וכ"כ בפירוש המשניות (סנהדרין ריש פרק י ביסוד הי"ג) ו"זל, כאשר יאמין אדם אלה היסודות כולם (י"ג עיקרים) ונתברר מה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל, ומצוה לאהבו, ולרחם עליו, ולנהוג עמו בכל מה שצוה השם יתברך איש לחבירו מן האהבה והאחוה. עכ"ל. והרי לאהוב כפשוטו, ובכללה כל המעשים החיובים, ומניעת השלילים. וכן משמע בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות קידושין (פרק ב) ו"זל, מן הכללים אצלינו, לא ישא אדם אשה עד שיראנה. שאנו חוששין שמא לא תמצא חן בעיניו, ויעמוד עמה, והוא אינו אוהבה, וזה אסור, לאמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שעובר אואהבת בכך שאינו אוהבה, אע"פ שאינו עושה לה דבר, וא"כ האהבה היא לבבית.

ראיה מאהבת הגר

ג. וכן מבואר עוד לו במשנה תורה (דעות פ"ו ה"ד) ו"זל, אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה, שתי מצוות עשה. אחת מפני שהוא בכלל רעים, ואחת מפני שהוא גר, והתורה אמרה ואהבתם את הגר. צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו, שנ' ואהבת את י"י אלהיך. עכ"ל. ובספר המצוות כתב ו"זל, (והמצוה הר"ז) היא שצונו לאהוב את הגרים, והוא אמרו ית' (עקב י) ואהבתם את הגר. ואע"פ שהיה נכלל בזה עם ישראל באמרו ואהבת לרעך כמוך, לפי שזה הגר גר צדק, אבל בעבור שנכנס בתורתנו הוסיף לו האל אהבה וייחד לו מצוה נוספת, כמו שעשה באזהרה באונאתו שאמר ולא תונו איש את עמיתו, ואמר וגר לא תונה, והתבאר מלשון הגמ' (ב"מ נט ע"ב) שחייבין על אונאת הגר משום לא תונו איש את עמיתו, ומשום וגר לא תונה. כן גם כאן אנו חייבין באהבתו משום ואהבת לרעך כמוך, ומשום ואהבתם את הגר. וזה מבואר אין ספק בו, ואיני יודע אחד ממי שמנה המצות סכל מזה. וברוב המדרשות בארו שהאל יתעלה צונו על הגר, כמו שצונו על עצמו יתעלה אמר ואהבת את י"י אלהיך, ואמר ואהבתם את הגר. עכ"ל. והרי לנו שאהבת גר ואהבת ישראל היא אהבה אחת, וכשם שבהונאת הגר התווסף לאו ולא התווספו פרטים, כן באהבת הגר התווסף עשה ולא פרטים, וכמו שהקיש הרמב"ם ביניהם. ואחר שלענין אהבת הגר הקישה לאהבת האל, והיא הלא אהבה ממש, וכמו שהארכנו בריש שער אהבת ה' (סעיפים א,ב) מפי הראשונים קחנו משם. וכ"כ בספר חסידים (סי' יד) שתהיה אהבת ה' כאהבת אשה ע"ש. וכן ברמב"ם

בספר המצוות (בריש שורש ט שבריש ספר המצוות) שכתב כי כל צוויי התורה בארבעה דברים בדעות, ובפעולות, ובמצוות, ובדבור. ונותן דוגמאות למצוות בדעות ו"זל, כמו שצונו להאמין היחוד ואהבת האל ית' ויראתו. ע"כ. והרי שחיוב אהבת האל הוא בלב, ששמו בחלק מצוות הדעות ולא בחלק מצוות המעשים. ומאחר שאהבת הגר היא אהבה ממש כפשוטו כאהבת ה', ודין אהבת הגר כאהבת רעינו, שרק התווסף עשה נוסף בגר, ולא חיוב אחר, הרי לנו שחיוב אהבת ישראל הוא אהבה כפשוטו. וכן כתב הגאון רבי ירוחם פערלא בביאור על הרס"ג (סוף עשה יט דף 294 ע"ב) דהרס"ג לא מנה אהבת גר מצוה בפנ"ע, לשיטתו אזיל שכל עשה שכלול בעשה אחר, ורק בא לחזק ולהגדיל שכר, אינו מונה במנין המצוות, בשונה מהרמב"ם ובה"ג שכן מנו. עכ"ד. והרי מבואר לו בדעת הרמב"ם, דכל שבא עשה דאהבת גר, רק לחזק מצות אהבת הישראל, ואין בו הוספת פרטים. וכן משמע מדברי המ"א (סי' קנו ס"ק ב) שכתב אהבת הגר שנתגייר ב' מצות עשה הם. ע"כ. וכ"כ המשנה ברורה (ס"ק ד) וכף החיים (ס"ק יד), ומשמע שנתווסף רק עשה ולא פרטי המצוה. וכן למד הפמ"ג במקום (א"א ס"ק ב) דהתקשה לשם מה הוסיפה התורה עוד מצות עשה בגר, ומשני דנפקא מינה אי יש ישראל לפרוק וגר אפי' לטעון, דעדיף הגר, אחר שבו יש שתי מצוות עשה. עכ"ד. והרי לנו שמבין שאין שום הבדל בין צווי אהבת ישראל לאהבת גר, רק במספר הצווים. וא"כ כשם שאהבת גר היא אהבה כפשוטה, כן היא אהבת ישראל. ועוד ראה להלן (אות ז) בחיוב אהבת הגר. וכן מבואר בספר דבר המלך (שער א פ"ט דף טו ע"ב) שבגר רק נתווספה מצות עשה ולא פרטים, להגדיל שכר ולהרבות עונש. וכ"כ בספר המפתח (דעות פ"ו ה"ג) בשם מהר"ם שיק (סנהדרין דף מו ע"א) שאין תוספת דינים במצות אהבת הגר. ועוד ראה להלן (סוף אות ח) עוד סיעת פוסקים דילפי כדרכנו ברמב"ם, שהחיוב מואהבת לרעך כמוך היינו לחוש רגש של אהבה לרעינו, וגם לעשות למענם מעשים חיוביים, ולפרוש מעשיית מעשים שליליים.

הלומדים ברמב"ם חיוב מעשים בלבד ולא בלב

ד. ואולם בשו"ת שאילת יעקב (סימן צ) רוח אחרת הייתה עימדו בדעת הרמב"ם, וסבירא ליה להעמידו עם השיטות אשר יובאו בע"ה להלן, כי חיוב אהבת הבריות אינו חיוב לחוש רגש של אהבה, אלא חיוב לעשות לרעינו דברים טובים, ולהמנע מן הרעים, והיינו חיוב לאהוב את המעשים ולא את האדם. והראה כן מתוך שהרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) הנ"ל הביא דוגמאות של מעשים, וכן בהמשך התשובה (אות ו) הראה כן מתוך שבה"ה כתב הרמב"ם על הגר שהושוה לאהבת האל שנ' ואהבת, והלא אף אהבת רעים הושוותה

לאהבת האל, שכתוב ואהבת לרעך כמוך, וא"כ במה הושוותה אהבת גרים לאהבת האל, יותר מחיוב אהבת ישראל. ולכן מבאר דס"ל לרמב"ם כי החיוב אינו אהבה בפועל, אלא חיוב מעשים, ולכן דוגמאותיו של הרמב"ם הם של מעשים. ולכן הוסיף הרמב"ם כי הגר הושוותה אהבתו לאהבת האל, לפי שבגר בעינן אהבה ממש, כחיוב אהבת ה' שהוא חיוב לבבי, משא"כ ברעים, בעינן אהבת מעשים. [וכן יש להראות הכי מדברי הפמ"ג (סי' קנו א"א ס"ק ב) דעל דברי המ"א הנ"ל הביא את המהרש"א בשתיקה אשר יבוא לקמן בע"ה, דס"ל שחיוב ואהבת היינו רק על חיוב פרישה מעשיית מעשים שלילים, והרי זה מורה שאינו רואה מדברי המ"א סתירה לכך. אך אם לכך כוונתו, באמת זה קשה, דכל כה"ג הו"ל למ"א לפרושי. ומכח כך נראה יותר שהביא שיטה נוספת, ולא שזהו הפשט במ"א]. ועוד ראיתי שכ"כ מדנפשיה בספר בני בנימין (הנדפס בספר הליקוטים רמב"ם פרנקל דעות פ"ו ה"ד) שהוקשה לו נמי מדוע שינה הרמב"ם להקיש גר לאהבת האל, ולא עשה כן באהבת ישראל. ומשני, דשאני אהבת ישראל שהוא ציווי לאהוב את המעשים, והיינו שכתוב "לרעך" ולא את רעך [וכיון לרמב"ן ודעימיה דלקמן בע"ה] משא"כ באהבת הגר נאמר "את הגר" שהיא אהבה ממש. עכ"ד.

ה. וכ"כ בספר ארח מישרים (סימן ג אות א) אך על דרך שכן משמע קצת מדברי הרמב"ם (רפי"ד מהלכות אבל) וכן בהלכות דעות (פ"ו ה"ג) שכל הדוגמאות שהביא הם של פעולות או של דיבור, ולא דברים שבלב. וכ"כ הרה"ג דוד אריאב בספרו לרעך כמוך (חלק האהבה בקונטרס הביאורים שבסוף הספר סימן א, ונדפס גם בספר תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 94) שלדעת הרמב"ם אין חיוב לאהוב בנפש. והגדיל עשו וכתב (אות ה) שאין מאן דאמר שיש חיוב אהבת נפש, רק אהבה למעשים, ועל כן הרמב"ם כתב דוגמאות של מעשים, וכמבואר לו בספר המצוות (מ"ע רו) ו"זל, וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו. עכ"ד. ושוב ראיתי שכ"כ הרה"ג אברהם ויינפלד זצ"ל מח"ס לב אברהם על ספר חסידים במאמרו הנדפס בתורת האדם לאדם (ח"ה עמ' 139) שלמד בתשובת הרמב"ם (בלוי סי' תמח ותובא בע"ה להלן אות ז) שבאהבת גר התווסף חיוב באהבתו יותר מאהבת רעים, וכל' הרמב"ם בסה"מ הנ"ל ו"זל, הוסיף האל אהבה על אהבתו. וכן מדמסיים הרמב"ם התם להשוות אהבת הגר לאהבת האל, בשונה מאהבת רעים שלא הושוותה לאהבת האל. וביאר שהתוספת היא משום שאהבת רעים אין חיוב לחוש אהבה בלב, כי אם במעשים. וכמו שהמעיין יראה ברור בלשון הרמב"ם בסה"מ (עשה רו) ובהלכות דעות (פ"ו ה"ג) ובהלכות אבל (פי"ד ה"א) שבכל הני הרמב"ם מגדיר עיקר מצות ואהבת לרעך כמוך בעשיית מעשים טובים, ולא בהרגשת אהבה בתוך הלב.

משא"כ בגר שהיא אהבת לב. ועפ"ז מובנת לשון הרמב"ם בתשובה הנ"ל שכתב גבי גר שיש בו חיוב אהבה, בשונה מאב ואם. ותימה מה עם ואהבת לרעך כמוך שאמור גם על אב ואם. ולהאמור שפיר, דמיירי באהבת הלב. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת אמרי איש (דדש סימן נב) בדעת הרמב"ם.

דחייתם

ו. ודבריהם נפלאו ממני, הן הלא כתב הרמב"ם להדיא אהבת גופו, וחיוב לרחם, ושאר לשונות הנזכרים לעיל, ואיך יוכלו לפרש לשונותיו באיזו דרך שאינה אהבה ממש, וזה בלתי אפשרי. וגם שאר הראיות מהרמב"ם מכמה דוכתי וכנ"ל, מה יענו עליהם. ומה שהרמב"ם הביא דוגמאות של מעשים, מה ראיה היא זו, הן הלא כתב בתחילה כי יש לאהוב בלב, ולכך אין שום דוגמאות רק אהבה בלב, משא"כ על מעשים שיש פרטי המעשים, על כן מביא דוגמאות של מעשים, לבל נחשוב כי האהבה היא רק בלב, ואינה מחייבת מעשים. ומה שבהלכה ד כתב הרמב"ם כי הגר הושווה לאהבת האל, לא בא לומר כי בישראל לא הושווה, אלא שבמדרשים הדגישו זאת, והרי בכך חיזוק כדי למשוך את הלב לאהבת הגר, וכפי דרכו של הרמב"ם בדוכתי טובי לחזק את דבריו בדברים הכובשים לבבות מן המדרשים, ובפרט בסוף נושא. ובאמת כי מבין ריסי עיניו של שו"ת שאילת יעקב ניכר כי הכרחו לדחוק כל כך הרבה ברמב"ם נובע מכח קושיותיו של הרמב"ן (דלהלן אות יד), איך יתכן שהתורה מצווה לאהוב כפשוטו כמוך, וגם מה עם חייך קודמין. ואחר שנראה בע"ה בהמשך (אות ח) יישוב לכך ושכן עומדים בשיטת הרמב"ם ראשונים רבים וכדלהלן (אותיות ט-יא), פשוט וברור שכן כוונת הרמב"ם. ובר מין דין, עוד הוצרך להדחק ברמב"ם ולא מצא לכך פיתרון, כי הרמב"ם כתב על הגר שבו התווסף עוד עשה, לאמור שהוא אותו עשה ורק להרבות בציווי בא, ולדרכו ברמב"ם, הן הלא שני צוויים שונים המה, הראשון על המעשים והשני על הלב. ועוד בה דאף הרמב"ן גופיה ס"ל שיש חיוב אהבת גוף ישראל, אך לא כמוך, וכדלקמן. וממילא אין מקום להכרחו ברמב"ם כלל. ומה שכתבו שאין מאן דאמר דיש חיוב אהבת הלב, נפלא ממני עד מאוד, וכאשר יבואר בעזר אל בהמשך, שכן דעת כמעט כל הראשונים.

קושיות על דרכנו

ז. והנה בשו"ת הרמב"ם (מהדורת בלוי סימן תמח ומהדורת שלוזינגר סי' יג) כתב ו"זל, דע שחובה שחייבתנו התורה על הגרים גדולה היא. על האב ועל האם נצטוינו בכבוד ומורא, ועל הנביאים לשמוע להם. ואפשר שיכבד אדם, ויירא, וישמע ממי שאינו אוהבו. ועל הגרים צונו באהבה רבה המסורה ללב, ואהבתם את הגר וגו', כמו שצונו לאהוב את

שמו ואהבת את ה' אלהיך. עכ"ל. והרי כאן יש מקום יותר לפירושם שחילוק מחולק בין אהבת גרים לשאר העם, שהרי חילק בין כיבוד ומורא אב ואם, שבהם לא נאמרה אהבה, לבין גרים שבהם נאמרה אהבה, ומפרש דהיינו אהבה כאהבת האל, דהיינו אהבה ממש. וקשיא טובא, וכי לא מצווים בואהבת לרעך כמוך על אב ואם, ולדרכם אתי שפיר, שואהבת לרעך הוא ציווי על המעשים ולא ציווי על אהבת הלב, ואהבת הלב לפי"ז לא נצטווינו על אב ואם, כי אם על הגרים. ברם לענ"ד אין מקום לפרש במשנה תורה אחרת, ששם מפורש כי אהבת הרעים היא אהבה ממש וכנ"ל. ועל כן נלע"ד ברור ואמת שמה שחילק כאן הרמב"ם בין אב ואם לגר, היינו חוץ מהציווי של ואהבת, כי ואהבת לרעך קאי על כל ישראל, ובכללו כלול כמובן גם גר, וכמו שכתב להדיא בספר המצוות וביד החזקה הנ"ל שהוא נכלל בזה, ורק שהתורה בנוסף על הציווי הרגיל של ואהבת, הוסיפה באב ואם יתר על שאר העם ציווי של כיבוד ומורא, ועל כך מחדד הרמב"ם כי תראה שבגר התורה הוסיפה יתרה מכך, כי הוסיפה ציווי נוסף של אהבה, שהוא ציווי גדול יותר מציווי מורא ויראה, וכמו שביאר שאפשר שיכבד אדם ויירא ולא יאהבו.

וראה עוד בספר המצוות (מצות ל"ת שב) דכתב ו"זל, שהזהירנו משנוא קצתנו לקצתנו, והוא אמרו (קדושים יט) לא תשנא את אחיך בלבבך. ולשון ספרא, לא אמרתי אלא שנאה שהיא בלב. אמנם כשהראה לו השנאה והודיע שהוא שונאו, אינו עובר על זה הלאו, אבל הוא עובר על לא תקום ולא תטור, ועובר על עשה גם כן, והוא אמרו ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכאן משמע שאם שונא בלב לא עובר בואהבת, רק אם מודיעו ששונאו שאז עושה מעשה, דהיינו אמירה שמצערת את חבירו. וזו סתירה לנו. ברם מכח כל האמור נלע"ד לדחות, דאה"נ עובר אואהבת גם כששונאו בלב, אך הרמב"ם עוסק עתה באיסור שנאה שעובר רק כששונאו ולא מודיעו, וכשמודיעו ששונאו לא עובר, אך בזה לא יכל הרמב"ם לסיים, דא"כ יבואו לטעות דשרי לשנא אם אומר לו, ועל כן הוכרח לבאר דיש כאן איסורים נוספים של לא תיקום, וואהבת, אך אה"נ גם ברישא יש איסור של ואהבת כששונא בלב, וכאשר מבואר במקומו בדיני ואהבת. וכאן לא נזקק לכך בדיני שנאה, שאין זהו מקומו. ושוב ראיתי שכ"כ להוכיח מאלו דברי הרמב"ם חיוב מעשים בלבד בשו"ת אמרי איש (דדש סימן נב) ושכיוצ"ב כתב בקובץ מאמרים (מאמר א) הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל הי"ד גבי אהבת ה', איך שייך לצוות לאהוב והוא דבר טבעי, וכתב שאין חיוב אהבת לב, רק מעשים. עכת"ד, וכ"כ הרב אמרי איש גבי חיוב ואהבת לרעך כמוך שאינו חיוב לבבי, מהטעם הנ"ל כי איך שייך לצוות על אהבה. ותמה אני אם נכתב כן בקובץ מאמרים ואת"י, וגם אם כן כיון לדרשה בעלמא, וברור שאינו להלכה.

וכדלעיל (אות ג) שחיוב אהבת האל הוא חיוב לבבי. ולעצם דברי האמרי איש, תמהתי על עצמי כי מקושיות קלות לא עושים אוקימתות בפסוקי התורה, ובפרט לא בדברי הרמב"ם אשר מפורשים להיפך וכנזכר, וה"ה על שאר דבריו שם ואכ"מ.

ועוד קשה על דרכנו ברמב"ם מדבריו בהל' אבל (ריש פרק יד) דכתב ו"זל, מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וכו', אע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אחרים לך, עשה אותם לאחיך בתורה ובמצוות. עכ"ל. והרי כתב כאן בביאור מצות ואהבת, שפירושה במעשים, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אחרים לך, עשה אותם לאחיך בתורה ובמצוות. ולא הזכיר כאן אהבת הלב. ואולם אמת שאילו היו לפנינו רק אלו דברי הרמב"ם, כן היינו לומדים בו. ברם בראותינו לעיל בדוכתי טובי שמפרש ולא סותם, כי אהבת רעים בעינן בלב וגם במעשים, ברור שכוונתו כאן שיש ואהבת במעשים, אך אה"נ יש עוד חלק של הלב שכאן לא הזכירו, לפי שאינו נצרך לענייננו כאן, והרי אינו עסוק בהגדרת מצות ואהבת, ואת גדרה ביאר במקום אחר כבודה במקומה מונח קחנו משם. וכן י"ל גם בדברי הרמב"ם (בשורש ב שבריש ספר המצוות). ועתה ראיתי בשו"ת יחל ישראל (לאו ח"ג סי' לא ד"ה ו"זל הרמב"ם והלאה) דיצא בדרך חדשה בדברי הרמב"ם לחלק דדברים שליליים ד"ת, וחיוביים דרבנן ע"ש, ונסתר מן האמור, וגם דבריו מחודשים.

הסוברים כדרכנו

ח. וכן למדו כהבנתנו ברמב"ם חיוב אהבת לב ומעשים, הן שלילי והן חיובי [מלבד סיעת הפוסקים הנזכ"ל (אות א)] זאת יצא ראשונה דכ"כ חד דמין קמאי בדעת הרמב"ם, מראשי המבארים דבריו, הלא הוא ספר הבתים ספר המצוה (סי' רז) וכאשר יובאו דבריו בע"זה באות הבאה. וכן למד בשו"ת בנין אב (ח"ג סימן עח אות ג) דלרמב"ם דבריו כפשוטם, דהוא חיוב לאהוב את ישראל כגופו. וכ"כ הרה"ג משה מיירניק בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 63). וכן למד הרה"ג יחיאל נוימן (שם עמ' 85) ושצריך לאהוב כגופו ממש. ועל קושית הרמב"ן דלקמן בע"ה איך שייך לצוות זאת, משיב (ריש עמ' 89) שכבר מצינו במשה שאהב את ישראל יותר מגופו, כדאיתא במדרש תנחומא (ואתחנן סי' ו) והרי גם ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך היא דרגה גבוהה, ואעפ"כ לא אמרו שהיא הפלגה. עכ"ד. וכן למד כדברינו ברמב"ם כמוך ממש אהבת נפש ומעשים הרה"ג אורי יונגרייז בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 124 אות ה). וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ו סי' קסג אות ח).

ועל הקושיא כיצד יתכן חיוב לאהוב כגופו, לענ"ד נראה לבאר דהחיוב הוא לטרוח להגיע לידי דרגה זו, והטורח והעמל על כך, אף אם לא הגיע לידי מדה זו, לא יתבע על כך. וכמו שהארכנו בחיוב והלכת בדרכיו ביסוד זה מפי הראשונים כמלאכים, ע' בספר שו"ע המדות (שער המדות חלק ההלכה סעיף ו) וכן הוא בחיובי אהבת ה', ובכללו שיהיו כל מעשיך לשם שמים עיין שם, וה"ה הכא. שוב אחר זמן ראיתי בשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סי' סה ד"ה והנה "זל) שדעתו לדחוק ברמב"ם, וכשם שהרמב"ן (דלהלן אות יד) דחק את פשט הפסוק, מכח קושיא זו. ועל כן מבאר את הרמב"ם כביאור הרמב"ן, שיאהב את חברו שלא יקנא בטובת חברו, ושיצטער בצערו. וכן העמיד אף את החינוך דלהלן (אות יא). עכ"ד. ולהאמור יש ליישב את הקושיא, ועל כן אין לדחוק. וגם אם הרמב"ן דחק בלשון התורה, אי אפשר לדחוק כן בלשון הרמב"ם, שכל כה"ג הוי ליה לפרושי.

עוד ראשונים שיש חיוב אהבת נפש ובמעשים חיובים, וכמוך ממש, או כמו שאתה רוצה לעצמך.

ט. ועתה נביא בע"ה עוד ראשונים העומדים בשיטת הרמב"ם, וסוברים כי חיוב ואהבת היינו אהבת הלב ממש, וגם חיוב על המעשים, הן המעשים החיובים והן השלילים. דהנה כתב בספר חובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג חשבון כב) בחיוב ואהבת ו"זל, שיאהב להם מה שיאהב לנפשו מהם, וישנא להם מה שישנא לנפשו מהם, ויחמול עליהם, וידחה מהם כפי יכולתו מה שיזיקם, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי לנו אהבה בלב הן מדכתב ויחמול, והן מתוך שהנושא שעסוק בו שם הוא מצוות שבלב ע"ש. וכן למד בו הרה"ג יחיאל נוימן במאמרו הנדפס בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 85) והיא אהבה עם מעשים, וכדכתב וידחה מהם כפי יכולתו מה שיזיקם. וכן מבואר בחובות הלבבות עוד (בהקדמתו ד"ה וכאשר) שמביא ראיות מן התורה על חובות הלבבות, ובכלל ראיותיו מדכתיב ואהבת, והרי שלומד כי ואהבת הוא חיוב לבבי, שהוא בכלל חובות הלבבות. וכן שם (ד"ה וכוונתי בו) כתב כן, ועוד ראה (שער ד שער הבטחון פ"ד ד"ה אבל פרוש) דמבואר שואהבת בא במעשים חיובים, דכתב ואם יהיה הבוטח באלהים בעל אשה וקרובים ואוהבים ואויבים, יבטח באלהים בהצלתו מהם, וישתדל ליפרע מה שחייב להם, ולעשות חפציהם, ולהיות לבו שלם עמהם, וירף ידו מהזקתם, ויסבב את מה שיהיה טוב להם, ויהיה נאמן בכל ענייניהם, ויורם אופני תועלותם בעניני תורה והעולם לעבודת הבורא, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. וכ"כ עוד (שער ח פרק ג ד"ה והשנים ועשרים) ו"זל, שיאהב להם מה שיאהב לנפשו, וישנא להם מה שישנא

לנפשו מהם, ויחמל עליהם, וידחה מהם כפי יכלתו מה שיזיקם, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. ע"כ. והרי כתב כאן מעשים, ולב, לאמור שהחיוב הוא בלב ובמעשים שהם תולדות הלב.

וכ"כ רב ניסים גאון (בהוצאת חברת מקיצי נרדמים חלק ד פרק רביעי עמ' 360ה) ו"זל, ומצאנו הרבה מצות מסעיפי הצדק על דרך ואהבת לרעך כמוך, כשם שהאדם אוהב את נפשו ורצה לראות בטובתו, כך ירצה לאהוב את חבירו. וכשם שירצה שינצל גופו מהיזק, כך ירצה לחבירו. כי בזה שיהיה לבבינו שלם על זה הדרך באהבת ריעינו כנפשינו, לשמוח בשמחתם, ולהיות מיצר בצרתם, ולא נחוש להנאותינו בזמן שיש להם הפסד, גם לא נחוש על הפסדינו בזמן שנוכל לסלקם מן ההפסד, אלא נהיה להם חבירים, אז נזכה לעולם הזה ולעולם הבא, בהיותינו עבדים לבוראינו לעבדו בלב שלם יחד וכו'. עכ"ל. וכ"כ רבינו יונה בפירושו לתהלים (כט,יא) על הפסוק, ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום, וחייב אדם לדרוש טוב לעמו בכל הדברים שהוא אוהב ודורש טוב לנפשו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך, וזה כלל גדול בתורה, שעל ידי השלום מקיימים ישראל את התורה. עכ"ל. והרי להדיא דעל מעשים קאי. ואולם מכאן אין הכרח לגבי חיוב לבבי. אך ד"ת עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, כי רבינו יונה בדרשות (כי תצא עמ' רצא ד"ה ד"א מכל משמר נצור לשונך) השלים משנתו, ו"זל, כל המצות שבתורה אף על פי שנחלקין, שיש מהם בלב בלבד, כגון מציאות הבורא, ויחודו ומלכותו והשגחתו וכו' ואהבת לרעך כמוך. ויש בלשון, כגון תפילה ות"ת ושלא לישבע לשקר. ויש במעשה, שאר מצות. אעפ"כ כלן תלויות בלב, אפילו המצוה הנאמרת בלשון, והמעשיות, אם לא יעשה בכונת מצוה, לא עשה מצוה כתקנה. עכ"ל. והרי כאן כתב לאידך גיסא כי מצות ואהבת הינה חיוב לבבי בלבד. ועל כרחך כדי להשוות משנתו שכוונתו שהיא מצוה לבבית עם השלכות חיוביות של מעשים. וכ"כ בספר הבתים ספר המצוה (סי' רז) ו"זל, לר"ם צוינו לאהוב קצתנו לקצת כמו שנאהב עצמנו.

ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי שהוא מדתי [מדת ישראל], כחמלתי ואהבתי לעצמי, בממוני ובגופי ובכל אשר יקנה אותו ה'. וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי, אשנא לו כמוהו. והוא אמרו ית' ואהבת לרעך כמוך. ע"כ. ורבותינו דקדקו, לרעך, מי שהוא רעך בתורה ובמצות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחת, מצוה לשנאתו, שנאמר יראת ה' שנאת רע, וזה מבואר הכונה, שעיקר האהבה היא לחיי האדם, ועיקר חיי האדם לחיי נפשו, וכבר ידעת מאמר רבותינו אמרם, הוי שלום ורודף שלום ואוהב את הבריות ומקרבן לתורה. עכ"ל. והרי שחילק

את האהבה לתרי בבי, הראשונה אהבת נפש כאשר נאהב עצמנו, ושניה לרצות לו כל צרכיו כצרכי. והיינו אהבה בלב ובמעשים, הן שלילים והן חיובים. וכ"כ עוד בספר הבתים ספר האמונה (שער היסוד שער שלישי) ו"זל, אמנם מה שיישר נפש האדם במנהגות מדיניות [דהיינו המצוות שמיישרות את האדם, ומחלקם לסוגים] במחשבה, מצות ואהבת לרעך כמוך, לא תשנא וכו'. בדבור, הוכח תוכיח וכו'. במעשה, פתוח תפתח וכו'. עכ"ל. והרי זה מורה שחיוב ואהבת הינו בלב. [ואף שהמתעקש יוכל ללמוד בשני המקומות כאן שאין חיוב מעשים, רק רצון טוב בטובת הזולת, וכאשר נראה להלן ברמב"ן ועוד. אולם מלבד הקושי ללמוד את המילים חמלה ורחמים בממונו של הזולת וכו', שהכוונה ללא מעשים. הלא ראינו לעיל ברמב"ם להדיא בחיוב מעשים, ואין חולק בכך (רק הובאו לעיל הלומדים ברמב"ם שאין חיוב אהבת לב, אך המעשים לכו"ע מחוייבים לדעת הרמב"ם). וממילא ברור שכוונת ספר הבתים ברמב"ם היא רצון בהצלחת הזולת וכו' עם מעשים המביאים לידי כך. וכן מש"כ בספר האמונה כוונתו שחלק זה עיקרו בלב, או גם בלב.] וכ"כ הצדה לדרך (מאמר רביעי כלל חמישי אות כב) ו"זל, ויאמר לנפשו שיאהב לחברו כמו שיאהב לעצמו, ויחמול עליהם, וירחיק מהם כל הנזק כאשר תשיג ידו, כמ"ש ואהבת לרעך כמוך. ושישתדל לקנות ריעים נאמנים יהיו לעזר לתורתו ולעולמו, ויהיו שלמים יחד, ואעפ"כ סודך גלה לאחד מני אלף ולא אל כלם תגלה סודך, אלא אצל הסגולה מהם, וע"ז אמרו, וקנה לך חבר, ולא אמרו חברים. עכ"ל. י. וכ"כ רבנו שלמה אבן גבירול בספר תיקון מדות הנפש (חלק ב שער ג ד"ה הרחמים) ו"זל, מפני שהמדה הזאת היתה מן המדות הראויות לבורא יתברך שמו, נכללה עם השתים עשרה, ורוצה לומר על השלש עשרה מדות המיוחסות אל הקב"ה. וכל מה שיוכל האדם להשיג ולהתנהג בהן, יש לו להשתדל בדבר. כגון, שיהיה ארך אפים ורב חסד נושא עון ופשע וחטאה. וראוי לאדם החסיד שינהג בהן כפי יכולתו, וכמו שרוצה האדם שירחמוהו בעת צורכו, כן ראוי לרחם למי שנצטרך אליו, כמו שנאמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכ"כ עוד (המעלה השנית ד"ה וכיון) ו"זל, יש לכל אחד ואחד מישראל לאהוב איש את חבירו כגופו וכו'. ע"כ. ואח"כ משוה אהבת גר לאהבת רעים. ועוד (בד"ה ובמה) מבאר את מעשי האהבה שהנוהג בהן ידעו שהוא אוהב, ובהם, שיזכירהו תמיד לטובה, ומספר בטובתו, ומעלים עיניו מגנותו. וכו'. ע"כ. וכן העתיק את לשונו בספר ארחות צדיקים (ריש שער הרחמים) ומדכתבו שירחמוהו, הוי אומר שמצוה זו בלב, וכתבו גם דוגמאות של מעשים. וכן מבואר עוד בארחות צדיקים (שער האהבה סוד"ה ואהבת בניו) שהיא אהבת לב, ועל דרך זו ממשיך דעלך סני וכו', דהיינו

שזה כלול בזה. וכ"כ עוד שם (בד"ה ואהבת אביו, ובד"ה ובאיזה דרך). וכן (בסוף שער השמחה) כתב, סוף דבר לא ישמח בתקלת שום אדם בשביל הנאתו, ועל זה נאמר ואהבת לרעך כמוך. וירגיל את לבו להיות שמח כשיש לאחרים טובות וכו'. ועוד (בשער לשון הרע ד"ה החמישי) כתב, והמספר לשון הרע נענש על הנזק שהזיק לחבירו, ועוד על ששמח בקלון חבירו, דכתיב ואהבת לרעך כמוך, וכמו שאוהב בכבוד עצמו כן יאהב בכבוד חבירו. עכ"ל. והרי שואהבת הוא גם לאהוב כבוד חבירו, ונקט דוגמאות שליליות לדוגמא בעלמא.

וכ"כ בדרשות הר"ן (דרוש ה ד"ה החלק השני) ו"זל, החלק השני הם המצוות המדותיות, צדקה וגמילות חסדים, ואלה אין ספק השורשים, ויסודם הוא הלב, ומפני שזה החלק כולל הרבה מן המצוות, אמרו (שבת לא ע"א) על אותו שבא לפני הלל ואמר לו שילמדהו כל התורה על רגל אחת, והשיבו ואהבת לרעך כמוך ואידך גמרא הוא זיל גמור, רצו בו שמי שיקבע בלבו זאת התכונה הטובה, יקלו עליו עניני רוב המצות, וזה החלק רושם הנפש והגוף יחד. עכ"ל. והרי לנו שהן בלב והן במעשים. וכ"כ הסמ"ק (סימן ח) לאהוב את חבירו, דכתיב ואהבת לרעך כמוך. ובכלל זה הבאת שלום בין אדם לחבירו, ומכריעו לכף זכות. לאהוב את חבירו אמר ר"ע כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך. הוסיף בן עזאי ואמר גדול הימנו, שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם. פי', אע"פ שאינו מקפיד על כבוד עצמו, יש לו להקפיד על כבוד חבירו. ובכלל מצוה זו יש הבאת שלום בין אדם לחברו וכו', ומאריך שם מאוד בגודל מעלת השלום. ע"כ. והרי להדיא שהיא אהבה בלב "שבכלל זה" בכלל האהבה, תלוים מעשים, והמעשים המה מעשים חיובים [ואתי בק"ו מעשים שלילים.] וגם הרי מנה מצוה זו במצוות התלויות בלב, והרי להדיא חיוב אהבת הלב. וכן מבואר לו עוד (בסי' יז) בל"ת של לא תשנא, דהקשה שכלול הוא בואהבת, ומשני שבא להוסיף שנאה בלב בלבד, אף במי שאין עליו ציווי ואהבת, דהיינו ברשע, שלא ישנאהו בלב ויראה לו פנים יפות, אלא יראה לו שנאתו. ע"כ. והרי שואהבת היא בלב. וכ"כ עוד (מצוה רמח) כי המעלים עיניו מפדיון שבוים עובר אואהבת. וכ"כ בספר המנהיג (בהקדמה ד"ה לא עשה לרעהו) ו"זל, לא עשה לרעהו רעה. כיוסף הצדיק שלא גמל לאחיו רעה כאשר גמלוהו, ויאמר להם אל תיראו אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם, וינחם אותם וידבר אל לבם.

כי חייבין כל ישראל לאהוב איש את רעהו כנפשו, כדכתיב ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה דברי ר' עקיבא וכו'. עכ"ל. ועוד כתב (שם בהקדמתו ד"ה ודובר) ו"זל, לכן נאה להיות האדם ישר ונאמן ונכון לשמים ולבריות, שנ' ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל.

והרי לפנינו בחיוב לב ומעשים חיובים וק"ו שלילים. וכ"כ הארחות חיים (דין כיבוד אב ואם אות ה) ו"זל, וחייב אדם לאהוב את חבירו כמותו, שנאמר ואהבת לרעך. וכתב הר"י מקורבל "זל (הסמ"ק) ובכלל זה הבאת שלום בין אדם לחבירו וכו'. ועוד כתב (צדקה אות ב) כי המעלים עיניו מפדיון שבויים עובר אואהבת. וכ"כ בספר העיקרים (מאמר רביעי פרק מה) ו"זל, ומזה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חבירו בעל בריתו, שיכניס עצמו בדוחק להצילו, כמו שיכניס עצמו בסכנה בעד עצמו. וכן שלא יכחיד ממנו דבר ממה שידע או ירגיש שחושבים להרע אליו, או שחשבו עליו איזו מחשבה רעה. וכן יגלה לו סודותיו ומצפוני לבו, כמו שיגלה אותם לעצמו. כי אין החבר זולת עצמו, וראוי לו שיאהב אותו כאהבתו לעצמו. וזהו שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט,יח), כלומר כמו שאהבתך את עצמך אין בה זולתיות, כך אהבתך את חבירך לא תחשוב שהוא דבר זולתך, שהוא גדר האהבה הגמורה שיתאחד האוהב עם האהוב. ולזה תמצא כי אהבה בגימטרי"א עולה לאחד, כי אין האהוב זולת עצמו כלל, ולזה יבטח בו ויגלה אליו סודותיו כמו שמגלה אותם לעצמו, וזה כאשר יבטח באוהב שיהיה נאמן בבריתו. עכ"ל. וכ"כ עוד (במאמר ג פרק כה ד"ה ואולם) ו"זל, כי היא [התורה] תזהיר אהבת אנשים, אמרה ואהבת לר7עך כמוך. וכן (בד"ה ואולם בחלק השלישי) כתב, שואהבת היא מצות הלב. וכ"כ בספר מעלות המדות (המעלה הב' ד"ה וכיון) ו"זל, וכיון שהקב"ה אוהב את ישראל ביותר, אם כן יש להן לכל אחד ואחד מישראל לאהוב איש את חבירו כגופו. וכן משה מזהיר את ישראל ואהבת לרעך כמוך, מכאן אמרו חכמים "זל זהו כלל גדול בתורה, דעלך סני לחברך לא תעביד. עכ"ל. וכ"כ לעיל מינה התם (ד"ה וכשם) וכשם שחייב לאהוב את בוראו, כך חייב אדם לאהוב איש את חבירו. עכ"ל. ועוד כתב (בסוף מעלה ה) וכן בכל דבר ודבר שהוא רואה בחבירו, יהי דן בעצמו כאילו הגיע למקומו של חבירו, כענין שנאמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ועוד הובא בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 91) שכ"כ העקידה (שער ח פרק החבור דף פג ע"ב). שאין האהבה כי אם התיחדות האוהבים, כאילו הם עצם אחד. עכ"ל. ועוד שם (עמ' 87) שכ"כ הרלב"ג (ויקרא יט,יח) ו"זל, ואהבת לרעך כמוך, רוצה לומר שיאהבהו כגופו, ולזה יבחר לו כפי היכולת הטובות האפשריות לו, וירחיק ממנו ההיזקים כמו שיעשה זה לעצמו, אלא שהמצוה בזה הוא באופן שלא יגיע בו נזק לאוהב מפני זאת האהבה, ושלא יחוייב אדם להניח מלאכתו מפני עשיית מלאכת חבירו, כי אהבתו עצמו קודמת לאהבת זולתו. עכ"ל.

החינוך

יא. וכ"כ החינוך (מצוה רמג) שחיוב אהבה זו הוא אהבת נפש כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו, כמו שאדם חומל על עצמו ועל ממונו. ע"כ. והרי אהבת נפש היינו אהבה כפשוטה, וכן שנחמול היינו לרחם על ישראל ועל ממונו, והיינו גם מצוות חיוביות ולא רק שליליות. ואף שממשיך שם החינוך רק עם דוגמאות של מצוות שליליות, וגם הביא להאי מימרא דעלך סני לחברך לא תעביד, על כרחך דלאו דוקא, אלא דוגמאות נקט, וכדכתב שנחמול וכנ"ל, ועוד דסיים שם ו"זל, וכן כמה מצוות אחרות. עכ"ל. והיינו דאידך זיל גמור. ויתרה מכך דממשיך בדיני המצוה ו"זל, לשמור ממונו, ולהרחיק ממנו כל נזק, ואם יספר עליו דברים, יספרם לשבח וכו'. והמתנהג עם חבירו דרך אהבה ושלום ורעות, ומבקש תועלתם, ושמח בטובתם. עכ"ל. ולהדיא שדבריו המה גם על מעשים חיובים, וגם על הלב. [ואולם מאי דמסיים ועובר עליה, ולא נזהר בממון חבירו לשומרו, וכ"ש אם הזיק אותו בממון, או צערו בשום דבר לדעת, ביטל עשה זה. עכ"ל. לכאורה צ"ע למה לא כתב פשוט שעובר על זה אם לא אוהב את חבירו. וצ"ע כעת.] וחזי הוית להרה"ג יחיאל נוימן במאמרו הנדפס בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 89) דיליף בחינוך שאין חיוב אהבת לב רק חיוב בעשית מעשים, שהרי החינוך לא הזכיר כלל אהבת לב, רק מעשים. ומש"כ החינוך שנחמול על ישראל ועל ממונו, אין זו אהבת לב, דלא שייך אהבה לממונו. עכ"ד. וכ"כ בדעת החינוך בשו"ת בנין אב (ח"ג סי' עח אות ב) וכ"כ בשו"ת אמרי איש (דדש סי' נב ד"ה וכן מוכח לכאורה) וזאת מדכתב כלומר שנחמול וכו', והיינו שזהו פירוש המצוה, ולא שהמצוה היא אהבת לב עם נ"מ של מעשים. ע"כ. ולענ"ד זה אינו, שהרי כתב החינוך על ישראל ועל ממונו, ולהדיא לחמול על ישראל עצמו. ובר מין דין, הלא שפתיו ברור מללו בריש דבריו דכתב לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש. ע"כ. והרי פירש ולא סתם גילה ולא כיסה שהחיוב הוא אהבת נפש, וברור א"כ דס"ל חיוב אהבת ישראל כפשוטה. בדרך נוספת דרך הרה"ג אורי יונגרייז בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 120) דאף שלמד בחינוך שהוא חיוב לבבי, אך כתב בו דהוא רק על מעשים שלילים, כדוגמאות שנקט החינוך. ושוב ראיתי שכ"כ בשו"ת יחל ישראל (לאו ח"ג סי' לא ד"ה סייעתא) שבחינוך הקפיד לכתוב רק על דרך מניעת השלילה, ולא כתב שום תיבה של חיוב על האדם (אך איהו לא נכנס לענין אי יש חיוב לבבי). וכ"כ גם בספר משפטי השלום (הנד"מ פרק יג אות ב). ולענ"ד גם זה אינו, שהרי כתב החינוך ו"זל, לשמור ממונו, ולרחוק ממנו כל נזק, ויספר בשבחו, ויבקש תועלתם, וישמח בטובתם. ע"כ. וכל הני מעשים חיובים המה. [וגם בספר משפטי השלום בסמוך (פרק יג אות ד) שם את החינוך יחד עם הסוברים שיש חיוב גם בעשיית גמ"ח. וא"כ צ"ע בדבריו,

דלכאורה סתראי נינהו.] וע"ע לעיל (סוף אות ח) מה שביאר בשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סי' סה ד"ה והנה) את החינוך בדרך אחרת.

וכן כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער א פרק ז) גבי ואהבת ו"זל, שיאהוב את חבירו כנפשו וכגופו בכל ענינים ממש, כמו שהוא שמח כשנותן לו הקב"ה שום טובה, כן יגיל וישמח בבא שום טובה לרעהו. וכן חס ושלום להיפך ישתתף עמו בצרתו, ויהא נעצב ודואג במר לבו, כאלו חס ושלום היה בא עליו רחמנא ליצלן. וכן במעשה, שיעשה רצון רעהו ממש, כמו שעושה לעצמו כל שהוא רוצה. עכ"ל. וכ"כ בספר דבר המלך (מברא"ד מצוה ז) כמה פעמים, שהוא חיוב אהבת נפש, ובחיוב מעשי עשה ול"ת. ע"ש.

וכן כתב בספר מצות השם להגאון רבי ברוך הלפרין (סי' רמד נדפס שנת תר"ל) וכ"כ הרה"ג אליהו עברון בביאורו על ספר פועל צדק להש"ך, והוא מנין תרי"ג מצוות (עשה צט עמ' 258). ובשו"ת אמרי איש (דדש סי' נב סוף אות ד) הביא שכ"כ בספר חרדים (בריש הספר) שמצוה זו היא לבבית, היות ומנאה במצות התלויות בלב.

אהבת לב ומעשים וכמוך כמו שאתה מצפה מחברך

יב. עוד נמצאו ראשונים העומדים בשיטה זו שואהבת לרעך כמוך מחייבת הן אהבת לב, והן חיוב תולדותיה, שהן עשיית מעשים חיובים, ופרישה מן השלילים. אולם דרכו בדרך אחרת ביחס לדרגת החיוב שאינו כמוך ממש, אלא "כמוך" היינו מה שאתה מצפה מחברך שיעשה לך, ושיאהב אותך, כזה אתה מחוייב לעשות לו ולאהוב אותו. דהנה רבנו יוסף בכור שור מתלמידי ר"ת (ויקרא יט,יח) כתב ו"זל, ואהבת לרעך כמוך, כמו שאתה רוצה שיאהב אותך, דעלך סני לחברך לא תעביד. ואהבת לרעך כמוך פי' הוא כמוך ביראה, ואם לאו לא תאהבנו, שנאמר יראת ה' שנאת רע. הגה"ה, שאינו אומר שיאהב אחר כמו עצמו, אלא כתיב וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חברך. שאם היה רוצה לומר שיאהב אחר כמו עצמו, היה לו לכתוב ואהבת את רעך כמוך, וכן ואהבת לו כמוך, ולא כתב ואהבת אותו כמוך. אבל במקום אחר שכתב ואהבתם את הגר, לא כתב כמוך. ואהבת לו, משמע לעשות לו כמוך, כמו שאתה רוצה שיעשה הוא לך, כמו שפירשתי. עכ"ל. והרי שחיוב ואהבת הוא כמו שאתה רוצה ומצפה מחברך. וכ"כ בספר העמק דבר (ויקרא יט,יח) על הפסוק ואהבת לרעך כמוך ו"זל, אי אפשר לפרש כמשמעו, כידוע דחייך קודם לחיי חברך. אלא הרמב"ם פי' (בהל' אבל פי"ד) כמו שאתה חפץ מחברך. והדבר מובן, שלא יסכל האדם שחבירו יאהבהו כמו נפש עצמו, אלא בגדר הראוי לפי הקורבה ודרך ארץ, באותו אופן עליך לאהוב בני אדם. ע"כ. וביארו הרה"ג יחיאל נוימן בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 88) וכן ביאר בספר לרעך כמוך (חלק

האהבה בקונטרס הביאורים שבסוף הספר סימן י) הרה"ג דוד אריאב (ונדפס גם בספר תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 115) שמקרוביו מצפה יותר שיטרחו בשבילו, ולפי מה שמצפה מכל אדם לפי קורבתו אליו, כך מחוייב לנהוג עמהם הקרוב קרוב קודם. ע"כ. ולפי"ז כ"כ גם רבנו שלמה אבן גבירול בתיקון מדות הנפש (ח"ב שער ג ד"ה אמנם) ו"זל, וכמו שרוצה האדם שירחמוהו בעת צורכו, כן ראוי לרחם למי שנצטרך אליו, כמו שנא' ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שואהבת היינו מה שאתה מצפה מאחרים, כן תתן להם. וכן כתב כלשון הנ"ל ממש בספר ארחות צדיקים (ריש שער הרחמים) [וע' בסמוך בדעת התיקון מדות הנפש והארחות צדיקים (סוף אות יב).] וכן הסמ"ג (ברמזים שבריש הספר) כתב גבי ואהבת, ו"זל, להתנהג עם חבירו כאשר יראה חבירו מתנהג עמו, שנא' ואהבת לרעך כמוך. ובברית משה (על הסמ"ג עשין ט) תמה על כך שאין לו פירוש. ובסמ"ג (מהדו' הרב פרבר) הגיהו כאשר ירצה, והרי שלפי"ז פירוש הסמ"ג כאמור, דחיוב ואהבת הוא כאשר אתה רוצה שחברך ינהג עמך. וכן ראיתי שכתב בספר הברית (ח"ב מאמר יג פרק יח) שיש חיוב אהבת לב וגם מעשים, והמעשים מחולקים למעשים חיובים ושלילים והפרש יש ביניהם, ו"זל, כי בענין השלילה אין הבדל בין עצמו לזולתו כלל, ר"ל, כל דבר שאין אדם רוצה שיעשה לו אחר, לא יעשה הוא לאחר וכו'. אולם בענין החיוב יש הבדל בין עצמו לזולתו, והוא שהאדם מחוייב להטיב לזולתו אך לא במדה שהוא מודד לעצמו, לפי שחייך קודמין. והאריך לבאר שהחיוב כל מה שאתה רוצה מזולתך ומצפה ממנו, זאת מחוייב ליתן לו. והרי אינו מצפה שחברו יתן לו את כל ממונו, אלא שינהג עמו בכבוד, ושידרוש בשלומו, וישתתף בצערו וכו', כל זאת מחוייב לתת לחבירו משום ואהבת. והיינו כמוך, כמו שאתה מבקש באהבה שביניכם ממנו, כן תתן לו. עכ"ד ועע"ש. וכן נמשך אחריו הפלא יועץ (ערך אהבת רעים) וכמו שציין אליו (בריש הסימן) וכתב כן כמה פעמים וכגון (בד"ה וכן צריך) כתב, וכמעשה עשות חסד בגוף ובממון כאשר חפץ שיעשו לו ושירחמהו עליו ושידחקו עצמם כדי לרחם עליו. עכ"ל. וממשיך, שעיקר חיוב זה הוא אהבת לב, וגם במעשה ודיבור שליליים וחיוביים. ע"ש. וכ"כ עוד (ערך חסדים ד"ה ובכלל) לגבי ואהבת לרעך כמוך, ו"זל, שיצייר בדעתו אם הוא היה נצרך לאותו דבר, איך היה רוצה שחבירו יעשה לו, ככה יעשה הוא לחברו. עכ"ל.

ולדרכם זו יש לסייעם מלשון הרמב"ם (ריש פי"ד מהלכות אבל) שכתב ואהבת לעשות לו טובה כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך. וכן הוכיח הכי הנציב בהעמק דבר (ויקרא יט,יח הנ"ל). ברם כבר מילתנו אמורה לעיל (אותיות א-ח) בישוב כל דברי הרמב"ם

יחדיו, ועל כן לענ"ד אין זהו פשט דבריו, אלא החיוב לאהוב כמוך ממש, ונקט דוגמא אחת של כמוך, כמו שאתה אוהב שחברך עוזר לך, כן עשה אתה לו, וה"ה בשאר דרכים בעינן כמוך. ע"ש. ועוד ראה בדברי חובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג חשבון כב) שכתב, שיאהב להם מה שיאהב לנפשו מהם, וישנא להם מה שישנא לנפשו מהם וכו'. וכ"כ עוד (שער ח פ"ג ד"ה והשנים ועשרים) שיאהב להם מה שאוהב לנפשו, וישנא להם מה שישנא לנפשו מהם. עכ"ל. והרי שתלה חיוב האהבה ואיסור השנאה לפי מה שאוהב שאחרים עושים לו. והכי הוא בחזקוני (ויקרא יח,יט בפירוש השני) דכתב, אינו אומר ואהבת רעך כמוך, דאי אפשר לעשות כן, אלא ואהבת לרעך, פירוש ואהבת לעשות לו טובה כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך. דעלך סני לחברך לא תעביד. ע"כ. אולם בהם [בחובות הלבבות ובחזקוני] אין הכרח, שהרי כתבו שתעשה טובה לחבר כמו שאתה אוהב שחברך עושה לך, והרי כל אחד אוהב את טובות חבירו, גם אם לא ציפה מחבירו לפי קורבתם שיעשה לו טובה זו, והרי שחיוב ואהבת לשיטתם יותר ממה שאתה מצפה מחברך. גם הארחות צדיקים דלעיל (ריש שער הרחמים) על כרחך דלאו דוקא נקיט, היות ובשער לשון הרע (ד"ה החמישי) כתב, דכתיב ואהבת לרעך כמוך, וכמו שאוהב בכבוד עצמו, כן יאהב בכבוד חבירו. עכ"ל. והרי שתלה הדברים במה שאוהב לעצמו, ולא במה שמצפה מחבריו. וא"כ מש"כ בריש שער הרחמים הנ"ל, הוא לאו דוקא, ודוגמא נקיט. וממילא דין גרמא לפקפק אף בדברי תיקון מדות הנפש שכתב כלשון הארחות צדיקים אי בדוקא כתב כן או לדוגמא נקיט.

אהבה בלב בלבד ולא כמוך

יג. שיטה נוספת היא שיטת היראים (סימן רכד בפירוש בתרא) ו"זל, פי' ואהבת וכו' ענין אחר למדנו מכאן, שמצווים ישראל לאהוב את חבריהם להיות בלב טוב זה עם זה. יכול לכל [אפילו לעוברי עבירה] תלמוד לומר כמוך, לרעך שהוא כמוך, שמכניס עצמו בעול שמים ואוהב מצוות כמוך. אבל אם הוא רשע, אינך מצוה לאהבו, כי מצוה לשנאותו, כדכתיב יראת ה' שנאת רע, וכתיב הלא משנאיך ה' אשנא וגו'. עכ"ל. והרי שלפירוש זה החיוב לאהוב אך רק לאהוב, וסגי באהבה. ואין צריך שיעור של כמוך, כי מבאר שכמוך בא לומר שיהיה כמוך במצוות ולא רשע. ולפי"ז אין כאן שום חיוב על מעשים רק על הלב, דשפיר שייך שאוהבו אך לא טורח עבורו אם הטורח גדול, או אם האהבה קטנה. וכ"כ בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 63) הרב משה מיירניק, וכן הרב יחיאל נויימן (שם עמ' 78,81) בדעת היראים שהיא אהבת לב בלא חיוב שיעור. [וע"ע לעיל (אות ט) דהבאנו את רבינו יונה שמבואר בו נמי שחיוב זה הוא חיוב לבבי

בלבד, אולם מכח סתירה בדבריו, על כרחך שכוונתו גם למעשים, ע"ש.] וכן הוא בפני משה על הירושלמי (נדרים פ"ט ה"ד ד"ה זה כלל גדול בתורה) שמצות ואהבת היא כלל גדול בתורה כתב, שמתוך זה יזהר במשאו ומתנו עם הבריות, ובכלל זה הקנאה והכבוד וכיוצא באלו, ועי"ז ימנע מהרבה עבירות, ויקיים רוב מצוות. עכ"ל. והרי כתב שהיא אהבת לב ומתוכה יקיים המצוות, ולא שחיובה הן המצוות.

שיטת הרמב"ן אהבת לב לחפוץ בכל הטוב אך לא כמוך ממש

יד. כתב הרמב"ן (ויקרא יט,יח) ו"זל, וטעם ואהבת לרעך כמוך, הפלגה. כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו. ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולימד חייך קודמין לחיי חבירך (ב"מ דף סב ע"א). אלא מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב. ויתכן בעבור שלא אמר "ואהבת את רעך כמוך", והשוה אותם במלת "לרעך", וכן ואהבת לו כמוך (להלן פסוק לד) דגר, שיהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו. כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל, יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה, ולא שישוה אליו, אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה. ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה. ועל כן אמר ביהונתן (שמואל א כ,יז) כי אהבת נפשו אהבו, בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כג,יז) ואתה תמלוך על ישראל וגו'. עכ"ל. והיות ולשונו קשה להבנה, ונאמרו בו כמה פירושים, הוזקקתי להעתיק את כל לשונו, ואכתוב את אשר נלע"ד בביאור דבריו. ונראה דס"ל שלא יתכן לפרש כפשוטו של מקרא, שהוא ציווי לאהוב אהבה בלב לכל אחד מישראל כאשר האדם אוהב את עצמו. ומה גם שאם זה היה הציווי, הרי שהוא נסתר מהאי דקיי"ל חייך קודמין, שבו מבואר שאדם יעדיף את עצמו על חבירו ולא שיהיו זהים, ומכח הכרחים אלו, הרי שמפרש הרמב"ן כי האהבה שיאהב את חבירו היא אהבה שיחוש אהבה בלב לחבירו בדרגה כזו שיחפוץ שיבא כל הטוב מכל הבחינות אל חבירו, וקל וחומר שלא יצר לו בראותו את חבירו מצליח. וכמשל אהבת אחים אשר כל אחד חפץ בהצלחת אחיו, ואם יתעשר אחיו או יתחכם הרבה, ישמח בכך, ואם יצטער אחיו יצטער בצערו, ברם באמת כל אח אוהב את עצמו יותר ויותר מאחיו וחפץ בטובת עצמו יותר, אך אין בכך לגרוע מחפצו בטובת אחיו, גם אם יבא הטוב על אחיו יותר מאשר על עצמו. והרי זוהי דרגת האהבה המחוייבת לאהוב כל אחד מישראל ולחפוץ בטוב עבור כל אחד מישראל. ולא יחלק בין סוגי הטובות

אשר יבואו עליו, אלא יחפוץ בכל סוגיהם שיבואו על כל אחד ואחד מישראל. כי יש שאוהב את חבירו וחפץ שיצליח בהשגת ממון, אולם בחכמה חפץ שהוא עצמו יהיה חכם יותר מחבירו. והתורה מחייבתנו בדרגה גבוהה מכך, שבכל הדברים יחפוץ בטובת חבירו. ועל דרך "יתכן" כתב לבאר שלכן נכתב בפסוק ואהבת לרעך כמוך, ולא את רעך כמוך, כי פירוש את רעך היינו לאהוב את החבר עצמו, כמו שאתה אוהב את עצמך, וזה לא יתכן וכאמור. משא"כ לרעך יתכן שפירושו לאהוב את הצריך לחברך, דהיינו שתאהב את הצריך לחברך, שלא יחסר לו דבר, או שיבא אליו כל הטוב כמו שאתה אוהב כן לעצמך.

ולפי זה הרי שאין שום חיוב אהבה של מעשים, שאין המעשים מחוייבים מכח חיוב זה, אף שבאמת מי שיאהב את חבירו בדרגה כזו שיחפוץ בטובת חבירו כנדרש, ממילא תוליד אהבה זו מעשים. אך לשיטת הרמב"ן אין המעשים האלו בתורת חיוב, שמי שלא עושם עובר אדאורייתא. ונפקא מינה טובא למי שלא הגיע לידי מידה זו של ואהבת לרעך כמוך ברגש הלב [כרוב רובו של העולם], וניצב לפניו מעשה חסד, האם מחוייב לעשותו או לאו. וכיוצ"ב ביאר בשו"ת יחל ישראל (לאו ח"ג ס"ס לא ד"ה שיטת הרמב"ן) וכ"כ לבאר את הרמב"ן הרה"ג רבי אברהם פרייס בספרו משנת אברהם על ספר חסידים (ח"ג עמ' קמ שבההדרתו) וההעתיקוהו בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 43 ושם אות ו) שזהו חיוב לבבי בלא חיוב מעשים, וכאמור. וכ"כ הרה"ג יחיאל נוימן בספר תורת האדם לאדם (עמ' 78,79).

טו. ואולם הרה"ג רבי משה מיירניק בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 63) למד ברמב"ן שהוא חיוב בלב ובמעשים, וזהו אומרו, אלא מצות התורה שיאהב חברו בכל עניין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב. עכ"ל. ולענ"ד אין מכאן ראיה, לפי שמדובר על אהבה בלב ולא על חיוב בפועל של מעשים וכאמור. [אולם יש להראות כדבריו מקושית הרמב"ן מחייך קודמין, ואם ציווי ואהבת, היינו אהבת לב, לא קשיא, דחייך קודמין נאמר על מעשים, ולא על רגשות, ובמעשים חייך קודמין, משא"כ בלב יהיו זהים. ובעיקר לשון הרמב"ן שכתב, בדברים ידועים להטיבו בעושר וכו', מורה דדבריו המה גם על הטבת מעשים. אולם מאידך, לשונו שכפל ושילש "שיחפוץ", וכן סיום דבריו אודות הקנאה, מורים כפירושנו דלעיל. ומש"כ הרמב"ן להקשות מחייך קודמין, כבר ביארנו בהבלעה לעיל שמשם מבואר שיעדיף האדם עצמו על חבירו, ולא בא לומר לענין עשיית מעשים. ומש"כ להטיבו בעושר, י"ל שכוונתו שיבא עליו, ולא שהוא עצמו יביא את העושר על רעו, שהרי לכו"ע אין חיוב להטיב עושר עם חבירו.] ומאידך גיסא הרה"ג דוד אריאב

בספר לרעך כמוך (חלק האהבה בקונטרס הביאורים שבסוף הספר סימן א) ונדפס גם במאמרו שבספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 98) הבין ברמב"ן שהוא חיוב לבבי בלבד להסיר הקנאה. ולאמור גם זה אינו, ומש"כ הרמב"ן קנאה היא דוגמא בעלמא, והחיוב לחפוץ בכל הטוב לחבירו, חפיצה בלב, ואין חיוב של מעשים לכך. ובשו"ת בנין אב (ח"ג סימן עח אות ב ד"ה הרמב"ן) למד ברמב"ן שהחיוב הוא על פרישה מעשיית מעשים שלילים ולא חיוב רגשי. ע"כ. ולכאורה גם זה אינו וכמבואר. והרה"ג אורי יונגרייז בספר תורת האדם לאדם (עמ' 121,124) כתב בדומה לנו ברמב"ן, שהחיוב בהסרת הקנאה ולרצות עבור רעך כל הטובות שאתה רוצה לעצמך. אך לענ"ד גם הוא לא דק, כי קנאה היא דוגמא, וה"ה בכל הדברים הלא טובים שיש בליבו על חבירו יסירם, וכאמור.

וכ"כ האבן עזרא (ויקרא יט,יח) ואהבת לרעך על דעת רבים [דהיינו לדעת רבים] שהלמ"ד נוסף כלמ"ד דאבנר [(שמואל ב פרק ג פסוק ל) הרגו לאבנר, דהיינו הרגו את אבנר]. ועל דעתי שהוא כמשמעו, שיאהב את הטוב לחבירו כמו לנפשו. עכ"ל. וכ"כ בספר מנורת המאור (פרק יז אהבת חברים) ו"זל, לעולם יהיה אדם אוהב את הבריות, ומצוה זו מצות עשה מן התורה שנא' ואהבת לרעך כמוך. ואמר לרעך ולא אמר את רעך, מלמד שחייבה התורה לאהוב ולחמוד לחבירו כל מה שהוא אוהב וחומד לנפשו. עכ"ל. וכ"כ הספורנו (ויקרא יט,יח) אהוב בעד רעך מה שהיית אוהב בעדך אם היית מגיע למקומו. ע"כ. ובפשטות כוונתם כדברי הרמב"ן, רצון בטובת הזולת ואין חיוב מעשים. וכפי שדייקו את ה-"ל" של לרעך, וניכר שהולכים הם בעיקבות הרמב"ן. אולם מי שיחפוץ לפרש שכוונתם לחיוב מעשים, ולא לחיוב אהבת לב או לשניהם יוכל לפרש כן. [ובפרט שגם ברמב"ן יש פנים להכי וכנ"ל. אך בשונה מסיעת הראשונים דלעיל, שלראשונים כאן אין חיוב אהבה כמוך ממש.]

ראשונים שמבואר בהם אהבת הלב ואין גילוי לגבי מעשים

טז. עוד נמצאו בראשונים שמבואר בהם גם כן שואהבת לרעך כמוך הוא חיוב לחוש אהבת לב, ואולם האם מחוייבים מחיוב זה גם המעשים, אין גילוי. דהנה כתב בספר מחזור ויטרי (סי' תכה סוד"ה הם אמרו) ו"זל, ר' שמעון בן אלעזר אומר בשבועה גדולה נאמר זה [דהיינו בשבועה חמורה אמרה תורה זאת] ואהבת לרעך כמוך אני ה', נאמן ליפרע ולשלם שכר, הא למדת שאין לנו לשנוא את הבריות. ולכך מוציאין אדם מן העולם שנאה שהבריות שונאין אותו [היא מוציאתו] שמדברות עליו ומלעיגות אותו, שיפטר מן העולם מתוך צערו [זו התוצאה], כדאמרינן בחוני המעגל שמת על אשר לא כיבדו אותו, והיינו דאמרינן אי חברא אי מיתותא. עכ"ל. והרי שכתב כי ואהבת היינו

שאין לשנוא את הבריות, וא"כ לומד שהיא אהבה בלב, שאם רק במעשים, הרי שאין מכאן איסור שנאה, לפי שיכול לשנא ובלבד שיעשה מעשי אהבה. [ומה שנקט דוגמא של שנאה, לא נראה שלומד כי דוקא בשנאה מצווים ולא באהבה, וכמו שנראה להלן הסוברים כן לענין מעשים שנאסרו שלילים דוקא. כי בפסוק נאמר ואהבת, ואם על הלב אמור כהבנת המחזור ויטרי, הרי שא"א לבאר דקאי על שנאה בלבד, ומה נעשה עם לשון הפסוק. משא"כ לשיטות שהחיוב הוא על מעשים יכולים לבאר דהיינו על שלילים. ואולם האם כוונתו לחייב גם מעשים או רק אהבה, אין ראיה מכאן.] וכן הראב"ן (סי' לז) כתב לבאר את מחלוקת ר"ע ובן עזאי, דר"ע סובר דואהבת לרעך כמוך לפי שאדם אוהב עצמו יותר מבנו, ובן עזאי למד מדכתיב זה ספר תולדות אדם שיאהב חבירו כבנו לפי שאת בנו אוהב יותר מעצמו, ויאהב חבירו כאלו הוא תולדה שלו, כלומר בנו. עכ"ד. והרי שהדברים אמורים על אהבת הלב. וכן תרגם אונקלוס על הפסוק ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט,יח) ו"זל, ותרחמניה לחברך כוותך. עכ"ל. והרי שתרגם דברים כפשוטם לאהוב את רענו כמותנו.

[ואולם חזי הוית להרה"ג משה מיירניק בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 60 הע' 2) דכתב שאין הכרח מדברי אונקלוס, שכן דרכו לתרגם מילות הפסוק כלשונם, וכמו שבפסוק עין תחת עין תרגם עינא חלף עינא, ולית מאן דפליג שכוונת הפסוק היא תשלום, ולא כלשון, ועל כן אין הכרח מדברי האונקלוס. ועיין בזה להלן (הערה א) אי ילפינן מהתרגום או לאו.] וכ"כ במנהגי מהר"ש מנוישטט (סי' תצט) ו"זל, ואמר מה"ר שלום דמצא כתוב שיש לאהוב חבירו כמו דכתיב ואהבת לרעך כמוך, אבל לא מצינו שיש לירא מחבירו, כי לעולם יש לעשות הדין, ואין לירא משום אדם. עכ"ל. והרי שהאהבה בלב. ברם אם רק בלב ולא במעשים אין הכרח מכאן, דשפיר יכול לסבור דיש חיוב אהבה אף במעשים. ועוד ראה בשו"ת מהרי"ל (ריש סימן א) דכתב, הן מאי קשה טפי איראה מאהבה שפירש החכם על זאת. ומטיבותא דמר אמינא דלא דמו כלל, גבי אהבה כתיב בהו בכל ישראל ואהבת לרעך כמוך, ומהו הריבוי "את" דמרבינן ת"ח. צ"ל חיבה יתירה ואהבה עזה להדבק בהן ולאהוב אותן כנפשו, כאשר התפאר החסיד (שבת דף קיט ע"א) תיתי לי כי אתא דינא דצורבא מרבנן לקמן לא מנחנ' רישא אבי סדיא עד דמהפיכנא בזכותיה. וכן ההוא מאן דהו דאמר פסלינא ליה לצורבא מרבנן לדינא דרחימנא ליה כנפשאי, ואין אדם רואה חובה לעצמו. ולכי האי גוונא אתא קרא להוסיף בהן אהבה על שאר בני ברית. ואפי' הכי אין שכרו גדול כמאן דדחיל מרבנן, דהוי איהו גופיה צורבא מרבנן. וטעמא כדפי' לעיל, וכדחילק בסמ"ק. עכ"ל. והרי שבאהבת ת"ח

מחייב אהבה כנפשו, ובשאר העם לא כנפשו, אך אהבה מ"מ מחוייב. וכ"כ מהרח"ו (בריש שער הכוונות) הובא בספר ארוכה ומרפא (סוף ערך אהבת רעים) ובעוד ספרים רבים ו"זל, קודם שהאדם יסדר תפילתו בבית הכנסת מפרשת עקידה ואילך, צריך שיקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך, ויכוון לאהוב כל אחד מבני ישראל כנפשו, כי ע"ז תעלה תפילתו כלולה מכל תפילות ישראל, ותוכל לעלות מעלה לעשות פרי. ע"כ.

מעשים חיובים ושלילים ולא לב

יז. עוד נמצאה שיטה, כי חיוב האהבה אינו כלפי אהבה בלב, כי אם כלפי חיוב המעשים, שכל אחד ידאג לצרכיו של חברו ושלא יצערו, ואין חיוב לחוש רגש אהבת הלב.

דכן מבואר בחידושי המהרי"ק (ויקרא יט,יח) ו"זל, ואהבת לרעך כמוך, קשה היאך אפשר שיאהוב אדם את חבירו כגופו. וי"ל, דאינו אומר ואהבת רעך, דהוה משמע גופו, אלא לרעך, הקנינים של רעך, היינו ממונו. [דהיינו תאהב את ממונו לדאוג לו, ואינו חיוב לאהוב את גופו.] כמאמרם "זל שאם תראה ממונו הולך לאבוד, יהיה חביב עליך כשלך לשמרו, זה הוא טבעי ויכול להיות. וכן ראיתי בספר דקדוק נקרא ספר הזכרון לרד"ק. עכ"ל. וכן כתב בספר ארח מישרים (סימן ג אות א באורך) שחיוב ואהבת הוא על המעשים ולא על הלב. ואף שבתחילה כתב כן בתורת ספק, ו"זל, אבל יותר נראה דמצות האהבה ואיסור השנאה מסתמא המה גם על פעולות האהבה והשנאה, או לבד על הפעולות ההנה. ע"כ. אך בתר דמספקא ליה הדר פשטא שכן בהמשך נוקט בתורת ודאי דקאי רק על המעשים. וראיותיו המה ארבעה ואלו הן. א. איתא בערכין (טז ע"ב) גבי לא תשנא, יכול לא תכנו ולא תסטרנו ולא תקללנו. תלמוד לומר בלבבך, לא אמרתי כי אם שנאה שבלב. ע"כ. וא"כ אם לא היה כתוב בלבבך, הרי שהיינו לומדים שהשנאה האסורה אינה שנאה בלב, כי אם במעשים. וה"ה י"ל הכא גבי האהבה, שלא נכתב בפסוק בלבבך, הרי שאמורה האהבה לגבי המעשים ולא לגבי הלב. ב. שנינו בשבת (קיט ע"א) אמר מר בר רב אשי פסילנא ליה לצורבא מרבנן לדינא, מאי טעמא דחביב עלי כגופאי. ובהכרח ששאר אנשים אין חיוב אהבת נפש כגופו, ועל כן רק צורבא מרבנן פסל עצמו לדונו. ג. עוד בסוטה (ח ע"ב) גבי הנידון למיתת בית דין שנינו ואהבת לרעך כמוך, ברור לו מיתה יפה. ותקשי דברשע יש מצוה לשנאתו. ולהאמור שפיר, דשנאה כלפיו יש חיוב בלב, אך חיוב ואהבת הוא במעשים. ד. שבת (לא ע"א) דברי הלל מאי דסני עלך לחבריך לא תעביד, ולא אמר ותרחם לחברך כוותך. עכת"ד.

ויש להשיב על דבריו, זאת יצא ראשונה, שכן מפורש בראשונים רבים בחיוב אהבת הלב וכנ"ל, והרי שהם סותרים כל דבריו, ואילו היה רואם בודאי שלא היה כותב כן. ולגבי ראיותיו יש להשיב, דמה שהוכיח מלא תשנא בלבבך, הן הלא תקשי לשיטתו דא"כ נימא הכי לגבי כל המצוות שבלב, שאין חיובם בלב אלא במעשים, היות ולא נאמר בפסוק בלבבך, כגון יחוד ה', אמונת ה', בטחון בה' וכו', ועל כרחך שצריך להבין מדוע בערכין למדו כן, ולא ללמוד מהתם בנין אב נגד פשט הכתוב במקומות אחרים. ובכלל לכאורה נראה שפשט הגמרא בערכין הוא אחר, דמדכתיב לא תשנא הרי שהפסוק מורה שעובר בשנאה הן אם שונא בלב, והן אם עושה מעשי שנאה שמכה וכו', ואת זאת באה התורה לאפוקי, ועל כן כתבה בלבבך, להורות לנו שאיסור השנאה כאן הוא אם שונא בלב בלבד, אך אם שונא בלב ועושה מעשה שנאה, אינו עובר על איסור זה. ואדרבה אילו לא היה כתוב בלבבך, היינו לומדים איסור שנאה הן על לב והן על מעשים, כמו שבאמת רוב הראשונים לומדים בואהבת חיוב הן על לב והן על מעשים. וכך מבואר ברמב"ם בספר המצוות (ל"ת שב) שמפרש כן את הגמ' הנ"ל, וכן פסק בהלכות דעות (פ"ו ה"ה). וכ"כ להדיא החינוך (מצוה רלח) לפרש כן את הגמ' ערכין. וכן רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ערך שנאת חנם נמצא באות ס). איברא דחזי הוית בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 128) שעמדו על איסור לא תשנא באורך, ובפשט הגמ' ערכין הנ"ל הביאו סיעת ראשונים שלומדים בערכין כהבנת הארח מישרים הנ"ל, וע"ש באורך. ב. מה שפסל עצמו מר בר רב אשי לדון צורבא מדרבנן, לפי סיעת הראשונים שחיוב אהבת הלב אינו כמוך כפשוטו, אתי שפיר, דת"ח דוקא אהבו כגופו ממש. ולהני ראשונים שלמדו אהבה כגופו ממש, הן הלא דרגה עצומה היא באמת לאהוב כגופו [כמו שהרמב"ן ודעימיה מכח כן היה פשוט להם לעקור את פשט הפסוק ולבארו שהוא על דרך הפלגה.]

וא"כ אף שהוא חיוב, מ"מ דרגה גבוהה היא עד מאוד, ולא חש כך באמת רק כלפי צורבא מדרבנן. וראה בספר שו"ע המדות (שער המדות חלק ההלכה סעיף ו). ואף אם לא יסכים הקורא עם יישובנו זה, מ"מ עצם דבריהם הם סתירתו, שסבורים שיש חיוב לאהבו כגופו, ולא במעשים בלבד. שוב ראיתי שכהבנת הארח מישרים כן כתב בגמרא זו בשו"ת מהרי"ל (ריש סימן א) ו"זל, גבי אהבה כתיב בהו בכל ישראל ואהבת לרעך כמוך, ומהו הריבוי "את" דמרבינן ת"ח. צ"ל חיבה יתירה ואהבה עזה להדבק בהן ולאהוב אותן כנפשו, כאשר התפאר החסיד (שבת דף קיט ע"א) תיתי לי כי אתא דינא דצורבא מרבנן לקמן לא מנחנ' רישא אבי סדיא עד דמהפיכנא בזכותיה. וכן ההוא מאן

דהו דאמר פסלינא ליה לצורבא מרבנן לדינא דרחימנא ליה כנפשאי, ואין אדם רואה חובה לעצמו. ולכי האי גוונא אתא קרא להוסיף בהן אהבה על שאר בני ברית. עכ"ל. והרי שכתב שבאהבת ת"ח יש חיוב לאהוב כגופו ובשאר ישראל לא, והוכיח כן מהגמ' הנ"ל, דדוקא בת"ח יש חיוב כגופו, ועוד הוכיח הכי מהתפארות החסיד הנ"ל. ומ"מ רוב הראשונים הנזכ"ל דס"ל שואהבת הוא חיוב לאהוב כל אחד מישראל כגופו, ילמדו גמרא זו כדברינו הנזכ"ל שזו דרגה גבוהה. ובין כה אין זה אומר שהמהרי"ל עומד בשיטת הרב אורח מישרים, כי י"ל דס"ל שיש חיוב אהבה לבבית, אך לא בדרגה כאהבת עצמו. שוב ראיתי למאירי (שבת דף קיט ע"א) דכתב ו"זל, לעולם ראוי לתלמידי חכמים להיותם מחבבים זה את זה, דרך צחות אמרו באחד מגדוליהם שהיה אומר פסילנא ליה לצורבא מרבנן לדינא דחביב לי כגופאי, ואין אדם רואה חובה לעצמו. עכ"ל. והרי שלמד שכל מה שאמרו כאן בגמרא אינו דין, אלא דרך צחות גרידא. ולפי"ז בודאי שאין מכאן שום בראיה. ג. ומה שהוכיח מחיוב ואהבת גבי המוצא להורג, י"ל, כיון שמיתתו כפרתו, שוב יש מצוה לאהבו.

כמו שאיהו גופיה הרב ארח מישרים תירץ ברישא התם ע"ש. ושוב ראיתי שכ"כ לבאר הגאון רבי ירוחם פערלא (בביאוריו על הרס"ג ח"א דף קמד רע"א) בשם ספר אס"ז (כתובות לז ע"ב) דבשעה שמקבל עונשו, אמרינן כיון שלקה הרי הוא כאחיך, והרי הוא בכלל עשה דאהבה. ובהמשך (ד"ה ונראה) ביאר הגר"י פערלא מדנפשיה דמצוה לשנאת רשע, היינו בעודו בחיים משום תוכחה, אך כשהולך לקבל עונשו, הזהיר הכתוב להתנהג באהבה, דשוב אין בו תוכחה, ועע"ש. וכן ראיתי שכתב ליישב קושיא זו בשו"ת בית שערים (סימן סט) איך מצווים לאהוב את המוצא להורג. ומשני ע"פ הגמ' סנהדרין (דף מג) כל המומתין מתודין. וא"כ בעת המיתה הרי הוא צדיק, ומצוה לאוהבו. ע"כ. ובספר גנזי הקודש (סי' קז) כתב ליישב, דואהבת שאמרו במומת, אין הכוונה על כבודו, אלא על כבוד הבריות האחרים שנתבזו ונתביישו. ע"כ. ד. דברי הלל שאמר מאי דסני, הם דוגמא, וה"ה שיש חיוב אהבה בלב. וכמו שהרב ארח מישרים למד חיוב מעשים הן חיובים והן שלילים, והלא ישנה סיעת פוסקים הסוברים דדוקא מעשים שלילים ולא חיובים וכדלקמן בע"ה (אות יט) וחילם מלשון הלל שנקט דוגמא של מעשה שלילי מאי דסני עלך לא תעביד לחברך ולא דוגמא של מעשה חיובי. ואילו הרב ארח מישרים יישב את שיטתו שהלל דוגמא נקיט, ואה"נ ה"ה נמי מעשים חיובים. ואף אנו נימא הכי שהלל דוגמא נקיט וה"ה לאהבת הלב. וכמו שראינו ברמב"ם בפירוש המשניות לפאה (א,א) שכתב שם להדיא אהבה בלב ובמעשים בין חיובים ובין שלילים, וסיים עם דברי

הלל, וזה כאמור, דיליף בהלל דדוגמא בעלמא נקיט. וכן חזינן בדברי החזקוני (ויקרא יח,יט בפירוש השני) דכתב אינו אומר ואהבת רעך כמוך, דאי אפשר לעשות כן, אלא ואהבת לרעך, פירוש ואהבת לעשות לו טובה כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך. דעלך סני לחברך לא תעביד. ע"כ. והרי למד דחיוב ואהבת הוא גם על מעשים חיובים וסיים עם דברי הלל. וכן הוא גם בדרשות הר"ן (דרשה ה ד"ה החלק השני) דס"ל דואהבת הוא חיוב על מעשים חיובים, כדוגמאות שנקט שם, צדקה וגמ"ח. והביא את דברי הלל. ועל כרחך דלמד כאמור. וכן הוא בספר תיקון מדות הנפש (המעלה השנית ד"ה וכיון) ועע"ש (ד"ה ובמה יגיע). והכי הוא נמי בספר פלא יועץ (ערך אהבת רעים). או דנימא דהני פוסקים ילמדו בהלל שכלל לא דיבר בחיוב ואהבת, אלא ביקש ממנו אותו גר את כל התורה על רגל אחת, וענה לבקשתו, וכלל לא נזכר בגמ' דקאי על ואהבת. ועוד ראיתי שישב בספר הברית (ח"ב מאמר יג פרק יח סוד"ה דע) שהיות ואותו גר ביקש את התורה על רגל אחת, הרי שהשמיעו הלל חלק מתוך חיוב ואהבת, משום תפסת מרובה לא תפסת, וכדי לענות לבקשתו של הגר, ואה"נ יש עוד חלק לחיוב זה גם במעשים חיובים. עוד ראיתי שכ"כ ליישב בשו"ת יריעות שלמה (עמ' רכג סימן פג ד"ה סור מרע) דמה שהלל אמר לו על דרך סור מרע, היינו כדי להעלותו בדרגות, ועל כן לא אמר לו ואהבת לרעך כמוך, שהיא גדולה מכך. וכ"כ בשו"ת יחל ישראל (לאו ח"ג סי' לא ד"ה אמנם נראה) שהלל לא פליג אר"ע, אלא דבריו אמרם לגוי לפי השגתו בראשית דרכו שאינו יכול להשיג את דברי ר"ע שכוללים הרבה יותר, ושכ"כ החידושי הרי"מ עה"ת קדושים ד"ה ואהבת לרעך. עכ"ד.

גם הרה"ג יחיאל נוימן במאמרו שבספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 89) כתב בדעת החינוך דיש חיוב רק על מעשים ולא על לב, והבאנו דבריו לעיל (אות יא) ופרכנו דבריו. ועוד ראה בדברי החזקוני (ויקרא יח,יט בפירוש השני) דכתב, אינו אומר ואהבת רעך כמוך, דאי אפשר לעשות כן, אלא ואהבת לרעך, פירוש ואהבת לעשות לו טובה כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך. דעלך סני לחברך לא תעביד. ע"כ. ולדרכם ילמדו בו שמחייב רק מעשים ולא לב. אך אין הכרח לפי שקאי על ואהבת, וא"כ יש חיוב אהבה, רק שבא לאפוקי שחיוב האהבה כמוך, ומסיק שחיוב האהבה לעשות לו טובה כמו שאתה אוהב שיעשה הוא לך, אך כדרגה זו כן תאהב אותו. וכן הם ילמדו בספר פענח רזא שכתב ו"זל, וקשה איך אפשר שיאהב את רעהו כגופו. וי"ל, רעך לא כתיב כאן, אלא לרעך, כלומר השייך לרעך. דהיינו שיהא ממונו חביב עליו לשומרו ולהצילו כשלך. מהר"ר משה. עכ"ל. (הביאו בספר תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 133. ועוד שם

עמ' 134) וכנראה מה שסיים מהר"ר משה, כוונתו לרמב"ן הנ"ל, והרי שהוא לא למד כדברינו ברמב"ן. ומ"מ גם בפענח רזא נאמר כאמור, שכוונתו לאהבת לב גם. ואם מקורו מהרמב"ן, הרי שמוכרח הכי, אחר שברמב"ן מבואר שיש חיוב אהבת לב, וכדלעיל (אות יד).

ראשונים שמפורש בהם למעשים חיובים ושלילים ואין הכרח ללב

יח. בספר חסידים (סי' ריח) כתב, שיתפלל על חבירו בעת צרתו כשחברו התפלל עליו בצרתו, שנ' ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שעל מעשים חיובים אמור. וכן (בסימן רמז) כתב, ואהבת לרעך כמוך פי', שתיעצהו לפי מה שנראה לך, והמוטב לו, ולשם שמים. ועוד (בסי' תקנג) כתב, להצטער בצער השני, ולחשוב אילו אני הייתי בצער זה, ואז להתפלל עליו, ותפילתו תענה. ועוד (סי' תתקסז) כתב שמלמד דרדקי שיש לו גמרא עם תוספות, ישאיל למלמד אחר, ולא ימנע ממנו במטרה שיבואו התלמידים אליו בלבד, שנא' ואהבת. והרי לנו מכל הני על מעשים חיובים. ועוד כתב (סי' שעט) שלא יחייבו בית דין על יבם ליבם יבמה מוכת שחין שנא' ואהבת לרעך כמוך, וכמו שאתה לא היית לוקח. והרי חזינן ואהבת על מעשה שלילי ועוד (סי' תמז) שלא יספר חלום ראובן לשמעון שונאו, ולא יתן מנעלי מת לעני מהאי קרא. ועוד (סי' תע) כתב דעלך סני וכו'. ועוד (בסי' תרכח) כתב, המבייש חבירו והמצערו, עובר אואהבת. וכן כתב (בסימן תרעג) ועוד (בסי' תתקעז) שלא יאמר בשם צדיק דבר שאינו נראה לו טוב. והרי ברור שאין סתירה בין דבריו, וכוונתו על חיוב הן מעשים חיובים והן על מעשים שלילים. ואין הכרח מדעתו אי כוונתו שיש חיוב גם באהבה בלב, או לאו, כי כתב רק מקרים של ואהבת, ולא דיבר בגדר המצוה, ויתכן אף מסתבר שבה יש אף חיוב בלב. וכ"כ הכל בו (סי' פב ד"ה וכתב הר"מ) ו"זל, והמעלים עיניו מפדיון שבויים עובר בבל תאמץ וכו', ואהבת לרעך כמוך, הרי ג' לא תעשה וג' עשה. וכ"כ בספר כפתור ופרח (פרק מד) לענין מצות פדיון שבויים. אך גם מהם אין הכרח לענין אי יש חיוב אהבה בלב, וכשם שהארחות חיים הנ"ל (דין כיבוד אב ואם אות ה) סבירא ליה אהבה בלב ובמעשים, וג"כ כתב כנ"ל לענין פדיון שבויים בהלכות צדקה (אות ב וכנ"ל אות י) וכן הוא בסמ"ק (סימן ח) דס"ל דאהבה בלב ובמעשים (וכנ"ל אות י) ולהלן (סימן רמח) כתב חיוב פדיון שבוים מואהבת, ולא הזכיר שם מחיוב האהבה. ועוד ראה ברוקח (הלכות חסידות ד"ה קדש עצמך) דכתב ו"זל, ואמר בפ"ד דנדרים (דף כ) כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה, כדי שלא יתן עיניו באחרת. אעפ"כ ישמש פנים כנגד פנים, שהאשה נהנית בין שדי ילין, ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שואהבה קאי אמעשה [ברם בו יש לבעל דין

להשיב אם יחפוץ, שכתב כן בתורת חסידות, ולא בתורת חיוב.] וכ"כ בספר הדר זקנים על התורה ובו פירוש תוספות (על פרשת קדושים) ו"זל, ואהבת לרעך כמוך, מאי לרעך הל"ל רעך. י"ל, דאם היה כתיב רעך, הייתי אומר שצוה הקב"ה לתת לחבירו ממונו וכל אשר לו כמו לעצמו. להכי כתי' לרעך, כלו' אהב מה של רעך, כלומר שלא תגזול לו ממונו, ואם תוכל להציל ממונו, הצילהו, ושנא מי שרוצה לגזול לו. עכ"ל.

מעשים שלילים

יט. דעה נוספת בראשונים היא שאין חיוב אהבה בפועל רק על מעשים, ורק מעשים שלילים נאסרו, ואין חיוב לעשות מעשים חיובים. דהיינו אין חיוב להטיב עם השני, אלא איסור שלא להזיק לו. דהנה "זל הירא (סימן רכד בפירוש קמא) פי' ואהבת, שלא לעשות לו ולא לאמר דבר המסור ללבו. [דהיינו לא לומר לו דבר שעלול להפגע מחמתו, ומסור ללב היינו שיכול לטעון שלא התכוונתי להעליב וכדו'. וכן ביאר התועפות ראם (במקום) וכדמוכח מההמשך.] ואם תאמר, האיך אדע, וכי נביא אני. [דהיינו מנין אדע מה אסור לומר, שהרי מסור ללב, ואין לי את ליבו.] לכך נאמר כמוך, פי', ממך תלמוד, דבר שאתה יודע שמסור ללבך, והיינו דאמרינן בשבת פ"ב (לא ע"א) דעלך סני לחברך לא תעביד. עכ"ל. דהיינו שאין הכוונה כאן לאהבה, אלא למעשים ולדיבורים, וגם במעשים קאי על מעשים שלילים ולא חיובים. וביאר בתועפות ראם (במקום) שכן יליף מסמיכות הפסוקים דלעיל מינה כתיב לא תלך רכיל וגו' לא תשנא וגו' לא תקום וגו' שהם מעשים שלילים, ועל זה נאמר ואהבת. וכן למד הרה"ג יחיאל נוימן בספר תורת האדם לאדם (ח"ד ע'מ 81) דליראים אין כאן חיוב אהבה בלב, רק חיוב מעשים שלילים. וכ"כ הרס"ג בפירושו למשלי (דף כט) על הפסוק ואהבת לרעך כמוך. והוא כמשל שאמרו מאי דסני עלך לחברך לא תעבד. ועינינו מה שהוא מגונה בעיניך לעצמך, לא תעשה אותו לחברך. ע"כ. וכ"כ בתרגום יונתן בן עוזיאל (ויקרא יט,יח) ו"זל, תרחמי לחברך [תאהב לחברך] דמן את סני לך [שהשנוי עליך] לא תעביד ליה [לא תעשה לו]. והרי שמפרש מהי האהבה לגבי מעשים שלילים. אך לשיטתו יש חיוב אהבה, שהרי כתב תרחמי לחברך, והיינו שתאהב אותו בדרגה כזו שלא תזיק לו, אך לא התחייבנו באהבה יתירה מכך, המולידה מעשים חיובים. ומעתה כן אפשר לומר אף ביראים דלעיל, ובסמ"ג דבסמוך, דיש חיוב אהבת לב.

וכ"כ ריב"א בשם רבנו אליקים, הובאו דבריהם בספר רבותינו בעלי התוספות על התורה (ויקרא פרשת קדושים) שהביא את הגמ' שבת (לא ע"א) מעשה דהלל והגר שיעץ לו דעלך סני לחברך לא תעביד, וכתב על כך ו"זל, וכן יתנהג אדם עם חבירו באהבה,

מה שלא ירצה שיעשו לו אל יעשה לחבירו, דזהו ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ומפורש שמחוייב באהבה, ובדרגה של פרישה ממעשים שלילים. וכ"כ הסמ"ג (עשין ט) ו"זל, מצות ואהבת לרעך כמוך, כללו של דבר, דעלך סני לחברך לא תעביד. והביא דברי הירושלמי, שאם יד ימין תחתוך בטעות את יד שמאל על ידי סכין, וכי שוב יד שמאל תנקום בה, ותחתוך אותה. ומאידך ברמזיו (שבריש הספר) כתב, להתנהג עם חבירו כאשר יראה שחבירו מתנהג עמו, שנ' ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ולפי"ז כמוך היינו כמו שחברך מתנהג עמך. ואולם זה תמוה, ונגד איסור לא תיקום, ונגד דבריו גופיה בגוף הספר וכנ"ל. וכן תמה הברית משה (במקום והוא ביאור על הסמ"ג). ובסמ"ג (מהדו' הרב פרבר) הגיהו "כאשר ירצה". ולפי"ז יש להגיה או לפרש גם את ההמשך, "מתנהג", היינו "יתנהג", ואתי שפיר. אך לפי"ז כוונת הסמ"ג חיוב מעשים גם חיובים, ולא רק שלילים. וכ"כ להגיה הרה"ג יחיאל נוימן בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 84) ולמד בסמ"ג (שם בד"ה גם, ולעיל עמ' 78 אות ג) שסובר שהחיוב רק על מעשים ולא בלב. [והוסיף שכן דעת הבכור שור על התורה (ויקרא יח,יט). ברם בבכור שור שהביא (שם עמ' 83) מפורש דיש חיוב אהבה, רק לא כמוך, אלא כמו שאתה רוצה שחברך יאהב אותך.] ועוד ראה להלן (סימן ג סעיף ב סוף אות ח) שכן מבואר גם בתשובות הגאונים גאוני מזרח ומערב (סימן קמא) ובתיקון מדות הנפש (ח"ב שער ג ד"ה הרחמים) ובארחות צדיקים (ריש שער הרחמים). מטעם שלמדו שואהבת היא מצוה קיומית. והרי שלשיטתם נתחייבנו רק בפרישה מעשיית מעשים שלילים, ולא חיובים, ולא לב.

מהרש"א ודעימיה

וכן כתב המהרש"א (שבת לא ע"א ד"ה דעלך סני) ולמד כן בדברי תרגום יונתן בן עוזיאל (ויקרא יט,יח) על הפסוק ואהבת לרעך כמו, תרגם, ותרחמי לחברך, דמן אנת סני לך, לא תעביד ליה, אנא י"י. ע"כ. והרי שתרגם על שלילה. והיינו דמשמע ליה שהפסוקים נסמכו בכוונה, שהרי לעיל כתוב לא תלך רכיל ולא תשנא ולא תקום, ועל כך כתוב ואהבת, לאמור דואהבת חיובו על כגון לא תקום ולא תתור שהם מעשים שלילים, ושלכך כיון הלל בנוקטו לשון שלילה מאי דעלך סני לחברך לא תעביד. וגם דאל"כ מה נענה ביום שידובר בנו דין חייך קודמין. עכת"ד. [וע"ע בדברי המהרש"א בשו"ת חלק לוי (או"ח סי' סה דף כב ע"א) ובשו"ת באר משה (ח"ו סי' קסג אות ח)] והביא דבריו ומשמע שנוקט כן הפמ"ג (או"ח סי' קנו א"א ס"ק ב ד"ה ומ"ש), וכתב להסתפק האם יש חיוב לעשות מעשים חיובים לחברך כאשר רעך לא יכול לעשותם בלעדך. וכן משמע דס"ל לרב חיד"א בחיבורו ברית עולם על ספר חסידים (סי' שמט) דואהבת היינו מאי דעלך

סני לחברך לא תעביד, ע"ש. [וכן בפשטות כוונת רש"י (סנהדרין דף פד ע"ב) גבי ואהבת לרעך כמוך, דכתב ו"זל, לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו. עכ"ל. והרי זה מורה דשלילי אין לעשות. אולם אין זה מוכרח, מאחר דקאי התם לגבי מהו להקיז דם לאביו, ופשטה הגמרא ואהבת לרעך כמוך. ועל כך כתב רש"י את הנ"ל, והיינו שאיסור ואהבת הוא במקלקל, אך קלקול שהוא תיקון, הוי ואהבת. וה"ה לנידו"ד לגבי מכה באביו. ועל כן יש מקום לומר דאה"נ לרש"י ואהבת קאי גם על חיובי, אך על הדין האמור שם שהוא שלילי דיבר, ועל כן נקט לשונו כן. ועוד ראה בסמ"ק מצוריך (מצוה ט אות כח) על דברי הסמ"ק שהוא חיוב אהבה וכנ"ל, כתב ו"זל, דעלך סני לחברך לא תעביד. עכ"ל. אך לא נראה מלשונו שבא לחלוק על הסמ"ק דכל כה"ג הו"ל לפירושי, ועל כן נראה שבא להוסיף.]

ובדומה בשו"ת יחל ישראל (לאו ח"ג סימן לא ד"ה סיעתא) וכן הרה"ג אורי יונגרייז בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 120 אות ה) העמידו את החינוך עם המהרש"א שהוא חיוב לבבי ובמעשים שלילים בלבד והבאנום לעיל (אות יא) ודחינום. וכן נכתב בשם החזו"א בספר מעשה איש (ח"ב עמ' קסו) נשאל החזו"א, מתי ובאיזה מעשים האדם מבטל את מצות ואהבת לרעך כמוך. והשיב, הרי רואים בח"זל שעיקר המצוה היא בדרך השלילה, דעלך סני לחברך לא תעביד, זהו עיקר העניין של ואהבת לרעך כמוך. אמנם מצוה קיומית היא לסייע לחברו באופן חיובי, בגוף ובממון, אבל ביטול מצות ואהבת לרעך כמוך היא כשהאדם פוגע בחברו. זהו עיקר החומרא והקפידא שלא לפגוע בזולת. ע"כ. ועיין מש"כ להשיב על כך להלן (סימן ג סעיף ב אותיות ט-יב). וכ"כ על דרך אולי בשו"ת מהרי"ל דיסקין (פסקים סי' רמ עמ' 108, הובא בספר תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 136) ו"זל, נסתפקנו מהו לכוף על מדת סדום משום מ"ע ואהבת לרעך. ודוחק לומר דרק בשב ואל תעשה נאמר, דכן מצינו גם השבת אבידה, וכן לא תעמוד על דם רעך. ואולי במקום שאינו רוצה אינו חייב מהתורה, רק שלא ירצה בכדי לצער, וח"זל הוא שתקנו אף באינו רוצה לכוף יצרו, כל שאין לו פסידא, על דרך משל שופך יינו ומציל דבשו, דמהתורה יכול לומר יין ערב לי. וכו' עכ"ל. וכ"כ בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סימן ט אות ח והלאה, ובח"ב סי"א אותיות ד-ו) ושכן כתב המהרש"א שבת (דף לא) והתרגום יונתן (ויקרא יט,יח) וכן מורה לשון הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) לפיכך צריך לספר בשבחו, ולא כתב לגמול חסד. וכן מורה החינוך (מצוה רמג) שבדיני המצוה כתב מצוות שליליות. ותדע מהרמ"א (חו"מ סי' רסד סס"ד) דפסק כי העושה חסד עם חבירו יכול לתבוע תשלום. ואי חייב לעשות כשאין לו טורח והפסד איך גובה תשלום. וכן

הרמב"ם (פי"ד מהלכות אבל) שסותר עצמו אי הוה מצות ביקור חולים דרבנן או ד"ת, מורה על החילוק בין מצוה חיובית למצוה קיומית. עכת"ד. וכן כתב עוד (בח"ג חיו"ד סימן ה אות כו ד"ה אלא) דואהבת אמור רק על מעשים שלילים. וכ"כ בשו"ת סולם יעקב (מסקין סימן מח אות יב) וכדכתב המנחת חינוך (מצוה רמג) על דברי החינוך בחיוב ואהבת, את דברי הלל מאי דעלך סני וכו'. וכ"כ בשו"ת ארח משפט (חו"מ סי' כו). וכן מבואר בשו"ת אבן שמואל (ח"ב בהערותיו על שו"ת ארח משפט הנ"ל). וע"ע בשו"ת באר משה (ח"ו סי' קסג אות ח). וע"ע בשו"ת חלק לוי (או"ח סי' סד) דאזיל בדרך המהרש"א, ברם לבסוף נשאר בצ"ע מן הגמ' בב"מ (דף סב) דמדצריך קרא חייך קודמין לחברך (לגבי שנים ההולכים במדבר ויש מים כדי אחד) משמע דטובה מחוייב לעשות לו, וצ"ע.

ואולם דברי הני אחרונים נסתרים להדיא מכל סיעת הראשונים דלעיל, שהמצוה היא חיובית, לפעול ולטרוח בטובת חבירו, ולא רק לשלול ממנו את הרע, ומהראשונים שהמצוה היא לבבית וכאמור. ואילו היו רואים את כל הנ"ל, לא היו כותבים כן. וכן שאר הדחיות הנזכרות לעיל, ואין צורך לכפול את הדברים. וגם בשו"ת שאילת יעקב (סי' צ אות א) דחה את המהרש"א, דלדבריו הרי שמצוה זו היא מצות לא תעשה ולא מצות עשה, וחזינן דכל הראשונים מנוה בכלל מצות עשה. ע"כ.

ובספר משפטי השלום (הנד"מ פרק יג סעיפים א-ה) גיבב ופסק את כל הדברים יחדיו, גם חיוב פרישה ממעשים שלילים, וגם עשיית מעשים חיובים, וגם אהבה לבבית, וגם אהבה כגופו (כרמב"ם), וגם אהבה שלא יקנא (כרמב"ן). ואיני יכול להולמם, כי עשאם הלכות הלכות שכולם פסוקות למעשה, והלא הם הלכות הפוכות, וכשיטות חלוקות.

סיכום שיטות הפוסקים בחיוב ואהבת לרעך כמוך

[ליד כל פוסק צויין באיזו אות לעיל הובאו דבריו.]

1. לב [ושיעורו], ומעשים חיובים ושלילים.

כ. א. הסוברים שהפסוק ו"אהבת" מחייב גם אהבת לב וגם חיוב עשיית מעשים חיובים ושלילים. ו"כמוך" הוא חיוב ממש כמו שאתה אוהב את גופך, הן אהבת לב והן מעשים. כן דעת הרמב"ם (א-ג), ספר הבתים (ט), ארחות חיים (י), המנהיג (י), צדה לדרך (סוף ט), העיקרים (י), העקידה (סוף י), רלב"ג (סוף י), והר"ן (י) [ברם בו אין גילוי לגבי פשט כמוך]. ובאחרונים כן דעת המגן אברהם (א), ובספר יסוד ושורש העבודה (יא), משנה ברורה (א), כף החיים (א), ומרן רבנו עובדיה יוסף שליט"א (א).

ב. הסוברים כנ"ל. ברם בפירוש "כמוך" ס"ל שהחיוב כמו שאתה רוצה לעצמך, כן תאהב לו. [ואין חיוב לאהוב את החבר כמוך, אלא לרצות לו כמוך, וכמשל אהבת אחים הנ"ל (אות יד).] כן דעת חובות הלבבות (ט), רב נסים גאון (ט), רבינו יונה (ט), וספר החינוך (יא).

ג. הסוברים כנ"ל. ברם בפירוש "כמוך" ס"ל שהחיוב הוא כמו שאתה מצפה מחברך שיעשה לך, זהו חיובך לו.

כן דעת הבכור שור (יב) [והסמ"ג (יב, אך ראה אות יט).] ובאחרונים כן דעת הנציב בהעמק דבר (יב), ובספר הברית (יב), והפלא יועץ (יב).

ובנוסף כן דעת החזקוני (יב) שיש חיוב לב ומעשים חיובים ושלילים, ברם אין הכרח בו אי סובר לגבי כמוך כפירוש ב' או כפירוש ג'. וכן בסמ"ק (אות י) אין בו הכרח לגבי כמוך מהו.

2. לב בלבד

ד. הסוברים שהחיוב הוא לאהוב את חברך ואין חיוב כלל על מעשים.

ושיעור האהבה שנוי במחלוקת, דעת היראים (בפירוש בתרא אות יג) שיש לחוש אהבה כל שהיא כלפי החבר, ולא כמוך ממש.

ודעת הרמב"ן (יד) לאהוב אותו בדרגה כזו שיחפוץ בכל הטוב שיבא על חבירו, וכן יצטער בכל הרע שיבא על חבירו.

וכן בפשיטות עומדים בשיטתו של הרמב"ן גם האבן עזרא (טו), מנורת המאור (טו), והספורנו (טו), והפני משה (יח) [ואין גילוי לענין כמוך]. ברם בהם אין הכרח גמור שכוונתם ממש כנ"ל, שיד הדוחה נטויה לומר שסוברים שחיוב זה מחייב בנוסף לאמור, גם עשיית מעשים שיבא כל הטוב על חבירו.

3. מעשים חיובים ושלילים

ה. שיטה נוספת שחיוב ואהבת אינו חיוב לבבי כלל, רק חיוב בעשיית מעשים, הן מעשים חיובים והן מעשים שלילים, היא דעת הרד"ק (יח) ומהרי"ק (יח) והארח מישרים (יז).

עוד נמצאו סוברים כנ"ל, ברם בהם אין הכרח האם יש חיוב לב, שכן דעת רס"ג (יח) על התורה, תוספות על התורה (יח), ספר חסידים (יח), כל בו (יח), והכפתור ופרח (יח).

4. מעשים שלילים בלבד ולא לב

ו. הסוברים שהחיוב הוא רק במניעת מעשים שלילים. ואין חיוב על עשיית מעשים חיובים, וכן אין חיוב אהבת לב, כן דעת המהרש"א (יט) והפמ"ג (יט).

5. מעשים שלילים ולב

ז. כן דעת התרגום יונתן בן עוזיאל (יט), ריב"א בשם רבינו אליקים (יט).
ועוד נמצאו הסוברים שהחיוב מעשים שלילים, אך האם יש חיוב לב אין הכרח, שכן דעת הרס"ג (יט), היראים (בפירוש קמא, אות יט) [והסמ"ג (יט, אך ראה אות יב)], חיד"א (יט), והחזו"א (יט).
6. לב ואין גילוי למעשים
כ"כ האונקלוס (טז) הראב"ן (טז) המחזור ויטרי (טז) מהר"ש מנוישטט (טז) מהרח"ו (טז).
7. מצוה קיומית
עוד ראינו (אות יט סוד"ה דעה) דדעת תשובות הגאונים, וכן רבנו שלמה אבן גבירול והארחות צדיקים, שמצוה זו היא מצוה קיומית. [ברם אין גילוי אי ס"ל שהוא חיוב לבבי או רק קיומי, וכן האם הוא חיוב על מעשים שלילים.]

שיעור אהבת הלב

ונמצא שכמעט אין מי שסובר שאין חיוב לחוש אהבה לבבית. ברם מהו שיעור האהבה הלבבית שנוי הוא במחלוקת.

אהבה כמוך

רוב הראשונים סוברים שחיוב האהבה הוא לאהוב את חברך כמו שאתה אוהב את גופך, שכן דעת הרמב"ם (א), ספר הבתים (י), וכן דעת הראב"ן (טז), תרגום אונקלוס (טז), המנהיג (י), צדה לדרך (סוף ט), החינוך (יא), הארחות חיים מלוניל (י), ספר העיקרים (י), העקידה (סוף י), הרלב"ג (סוף י), מהרח"ו (טז, ריש שער הכוונות), יסוד ושורש העבודה (יא), המגן אברהם (א), משנה ברורה (א), כף החיים (א), ומרן הגאון רבנו עובדיה יוסף שליט"א (א).

אהבה לפי הקורבה, מה שאתה מצפה מחברך

כן דעת הבכור שור (יב) [והסמ"ג (יב, אך ראה אות יט)]. ובאחרונים, הנציב בעמק דבר (יב), ספר הברית (יב), ופלא יועץ (יב).

אהבה שיחפוץ לו בכל הטוב, ויצטער בכל צערו

חובות הלבבות (ט), רבנו נסים גאון (ט), האבן עזרא (טו), רבינו יונה (ט), רמב"ן (יד), חינוך (יא), מנורת המאור (טו), ספורנו (טו).

האהבה בדרגה המביאה לפרישה מעשיית מעשים שלילים

וי"א שהחיוב הוא לאהוב בדרגה המביאה לידי פרישה מעשיית מעשים שלילים בלבד, שכן דעת רבנו יונתן בן עוזיאל (יט), היראים בפירוש קמא (יט, על צד שסובר שיש אהבת לב), [והסמ"ג (יב, אך ראה אות יט)], הרב חיד"א (יט) והחזו"א (יט).

אין חיוב אהבה כלל

וי"א שחיוב זה הוא רק על המעשים, ואין חיוב לאהוב אהבת לב כלל, המהרש"א (יט) הפמ"ג (יט) והארח מישרים (יז) ועוד אחרונים.

להלכה

ומעתה לכאורה לאור כל האמור, היות ועסקינן במילתא דאורייתא, ורוב הראשונים למדו שהוא חיוב לבבי, ובמעשים הן חיובים והן שלילים. וכמוך היינו כמוך ממש לאהוב חבירך כגופך, ולדאוג לכל צרכיו, ולא לצערו כמו שאתה אוהב לעצמך, הכי יש לפסוק לדינא. וזה כשיטה המחמירה ביותר, היות ורוב הראשונים סוברים כן. ואולם מאידך היה מקום לומר היות וניצבים לפנינו דברי התרגום יונתן בן עוזיאל, והוא מיקל עד מאוד דחיוב ואהבת הוא רק שלא להרע ולהזיק דהיינו חיוב שלילי בלבד, ולא חיוב חיובי, יש לנו לתפוס כוותיה, ככלל המסור בידינו שאין אמורא יכול לחלוק על תנא, וק"ו בן בנו של ק"ו שאין ראשונים יכולים לחלוק על תנא. איברא דזה אינו, היות וכשראינו שהראשונים סטו מדרכו של התרגום, הרי זה מורה שבאו דבריו כאן על דרך פירוש ודרש, ולא לענין הלכה, ולכן חלקו עליו, וכאשר מבואר דבר זה כאן בהערה *) באורך.

*) **יחס הלכתי לתרגומים**

מעלת התרגום

א.לכאורה צריך לפסוק כמו התרגום יונתן בן עוזיאל שהוא קדמון עד מאוד מראשוני התנאים, גדול תלמידי הלל, וכדאיתא בסוכה (כח ע"א) ובבא בתרא (קלד ע"א). וכן גבי אונקלוס גם הוא סמוך לחורבן היה, דאיתא בגיטין (דף נו ע"ב) אונקלוס בר קלוניקוס בר אחתיה דטיטוס הוה בעי לאיגיורי וכו'. ואחר שהם מראשוני התנאים, לכאורה כאשר נראה מחלוקת ביניהם לבין הראשונים, יש לנו לנקוט כמותם. ובפרט דחזינן בגדולת התרגום כדאיתא במגילה (דף ג ע"א) ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא, תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו, מפי רבי אליעזר ורבי יהושע. תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו, מפי חגי זכריה ומלאכי, ונזדעזעה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. יצתה בת קול ואמרה מי הוא זה שגילה סתרי לבני אדם. עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר, אני הוא שגליתי סתריך לבני אדם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל. ועוד ביקש לגלות תרגום של כתובים, יצתה בת קול ואמרה לו דייך, מאי טעמא משום דאית ביה קץ משיח. ע"כ.

ועוד ממשיכה שם הגמרא לבאר כי התרגום ניתן בסיני אלא ששכחום וחזרו ויסדום ו"זל הגמרא, ותרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו. והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב מאי דכתיב (נחמיה ח) ויקראו בספר תורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא. ויקראו בספר תורת האלהים, זה מקרא. מפרש, זה תרגום. ושום שכל, אלו הפסוקין. ויבינו במקרא, אלו פיסקי טעמים. ואמרי לה אלו המסורת. שכחום וחזרו ויסדום. עכ"ל הגמרא. ועוד לענין מקור התרגום מה התחדש בנתינתו מסיני, ראה באורך בשו"ת הרמ"א (סימנים קכח-קל).

וכן כתב אחד מן הראשונים רבינו נסים ב"ר יעקב מקירואן באגרת (נדפסה באגרות רבינו אברהם בן הרמב"ם בסוף ספר מלחמות ה' בהוצאת מוסד הרב קוק איגרת יא, והעיר הג"ר מרגליות זצ"ל שם שהיא מיוחסת בטעות לרבנו אברהם) להשיב על דברי רבנו שמואל בן חפני גאון ו"זל, איך יתכן שהחכם הגדול והאדון הנכבד הזה יאמר ואין אנו סוברים כדברי המתרגם בזה, למרות שהחכמים הסכימו בדעה אחת שתרגום התורה עזרא הכהן הסופר אמרו, וממנו נמסר, כמו שאמרו בתחילת תלמוד מגילה (דף ג ע"א) ובתלמוד נדרים (דף לז ע"ב) בפ' אין בין המודר הנאה. עכ"ל.

פסיקה כתרגום

והכי חזינן בדוכתי טובי שפסקו על פי התרגום, וכגון כן הוא במשנה תורה (הלכות כלי המקדש פרק י הלכה ב) ו"זל, ועל האבנט מפורש בקבלה ולא יחגרו ביזע במקום שמזיעין, וכך קיבל יונתן בן עוזיאל מפי הנביאים ותרגם על לבביהון יסרון, ואח"כ צונף במצנפת כמין כובע. עכ"ל. וכן הוא בסמ"ג (עשין סימן קעג) סדר לבישת הבגדים המכנסים תחילה, ואחר כך הכתונת, ואחר כך חוגר עליו את האבנט כנגד אצילי ידיו. וכן מפורש בקבלה, ולא יחגרו ביזע, לא יחגרו במקום שמזיעין. וכן קבל יונתן בן עוזיאל מפי הנביאים, ותרגם על לבביהון יסרון. ואחר כך צונף במצנפת. עכ"ל. ועוד יובאו להלן (אות ד) דוגמאות נוספות שנפסק כתרגום. וזאת מלבד האי דחזינן שהשתמשו בו הראשונים לרוב בפירוש התורה, כאשר יראה כל רואה בפירושיהם. וכן הרמב"ם במורה נבוכים משתמש בו עד מאוד.

תרגום הכתובים מימי הנביאים

ב. ובבואנו הלום צ"ע מהו מקור תרגום הכתובים אשר נמצא לפנינו, והלא בגמרא הנ"ל מבואר שלא ניתנה רשות ליונתן בן עוזיאל לגלותו, וא"כ מיהו כותבו. והנה התוס' שבת (קטו ע"א ד"ה ובידו) כתבו כי תרגום של כתובים נעשה בימי התנאים, ולא יונתן בן עוזיאל עשאו, ודלא כאומרים רב יוסף עשאו. ע"כ. וא"כ תנא לא ידוע כתבו. וע"ע תוס'

מגילה (כא ע"ב ד"ה כנגד) כי תרגום של כתובים יש לנו, אך לא יונתן בן עוזיאל עשאו. וכ"כ הריטב"א (מגילה ג ע"א) הא דאמרינן ביונתן בן עוזיאל שביקש לגלות תרגום של כתובים ויצאת בת קול ואמרה לו דייך ופירש. אע"פ שיהונתן בן עוזיאל פירש ולא תרגם, תרגמוהו אחריו, שהרי תרגום של כתובים בידינו היום, ולקמן (דף כא ע"ב) נמי אמרינן במכילתין בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין ועשרה מתרגמין, ובמסכת שבת פרק כל כתבי (קטו ע"א) אמרינן ברבן גמליאל שהיה עומד ע"ג מעלה בהר הבית ותרגום של איוב מונח בחיקו, אלא ודאי כדאמרינן, ויונתן פירש שלא הורשה לתרגם ספר דניאל שיש לו קץ, ואחד מהתנאים שאח"כ עמד ותרגם הכתובים חוץ מספר דניאל. עכ"ל. וכ"כ הריטב"א עוד במגילה (דף כא ע"ב) וכ"כ הרשב"א (מגילה ג ע"א) וכ"כ האור זרוע (ח"ב מגילה סימן שעח).

ולאור דברי הריטב"א הנ"ל יש ליישב יחדיו את דברי ספר יוחסין שכתב (בסדר תנאים אות ג, הובא בסדר הדורות סדר תנאים ואמורים ערך יונתן בן עוזיאל) אצל ר"ג דיבנה שכתובים, יונתן ב"ע כתבו. ע"כ. ולכאורה תמוה עד מאוד איך כתב שיונתן בן עוזיאל כתב הכתובים, והלא מפורש לעיל בגמרא שלא ניתנה לו רשות לכותבו. וי"ל שכוונתו שיונתן בן עוזיאל פירשו, ואח"כ כתבוהו על פי דבריו. [וכעין מה שאמרו במגילה (ג ע"א הנ"ל) על התרגום בכלל שהיה עוד קודם, ושכחום ואונקלוס חזר וכתבו. ואולם ראה להלן בסמוך דהרשב"ם ס"ל שכן כתבו יונתן בן עוזיאל, ולדבריו אתי שפיר דברי ספר יוחסין כפשוטו, וא"צ לדחוק בו.] ושמא כך כוונתו של שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קע) שהביאו סדר הדורות (סדר תנאים ואמוראים ערך אונקלוס הגר) שכתב כי תרגום של תורה ושל נביאים הוא הלל"מ מסיני, ותרגום של כתובים אינו הלל"מ אלא יונתן ב"ע אמרו. והעיר עליו מתוס' מגילה (כא ע"ב ד"ה ובמגילה) כי לא עשאו יונתן אלא בימי התנאים. ולהאמור יש לומר בכוונת ההלכות קטנות שהוא פירשו ומפיו כתבוהו בימי התנאים. וגם אל"כ הלא דברי ההלכות קטנות נסתרים מהגמרות שאונקלוס ויונתן כתבום, ואיך כתב שהם הללמ"מ, ובודאי כוונתו שבמקור הם הללמ"מ, ורק כתבוהו אח"כ. וה"ה י"ל דכוונתו באומרו יונתן אמרו, שהוא מקור התרגום ולא שהוא כתבו, ולכן דקדק לכתוב שהוא אמרו ולא שהוא כתבו. והנה שוב השגתי את שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן קע) וכתב ו"זל, ועיין בס' פרי חדש ששם הוכחתי שתרגום שני הוא מיוחס ליונתן ב"ע, והוא לא היה המתרגם, שיש בו הרבה תיבות משונות מתרגום נביאים. גם הערוך כשמביא בשמו אומר בירושלמי תרגם, וכשמביא מן הנביאים אומר תרגום יונתן. וכמדומה שראיתי בדברי רש"י כשמביא מתרגום שני שאומר ובתוספתא מצאתי

(עי' יד אפרים יו"ד סי' ס"א). אחר זמן אינה ה' לידי קונטרס רכב אש לידידי הרה"ג איתמר שמש שליט"א ושם בסוף הקונ' עמד לענין תרגום ספר איוב מי כתבו, והוסיף על האמור, דהתוס' רא"ש מגילה (דף ג ע"א) על דברי הגמרא שביקש יונתן בן עוזיאל לגלות תרגום של כתובים יצאה בת קול וכו' כתב התוס' רא"ש ו"זל, ונראה שתרגם ספר איוב, משלי, תהלים, שהרי הם מתורגמים בידנו. והא דאמרו ביקש לתרגם, היינו שביקש לתרגם ספר דניאל, ועל זה לא הניחוהו משמים. עכ"ל. והרי דעת הרא"ש שכן תרגמו יונתן בן עוזיאל, רק שלא הספיק את כל הכתובים. ועוד הביא שהרשב"ם בפירושו על התורה (שמות טו,ב) כתב שתרגום כתובים תרגמו ר' יוסף. ע"כ. ומדעתו זו של רשב"ם, באו תוס' מגילה הנ"ל לאפוקי.

איך מתרגמים

ג. איתא בקידושין (דף מט סוע"א) ר' יהודה אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי, והמוסיף עליו הרי זה מחרף ומגדף. ופירש"י פסוק כצורתו, כגון לא תענה על ריב, יתרגם לא תסהיד על דינא, הרי זה בדאי, שהרי חייב להעיד כשיודע. והמוסיף עליו וכו', מבזה את המקום, משנה את דבריו של המקום. ע"כ. ור"ח פירש, כצורתו, כגון ויראו את אלהי ישראל, דמתרגם וחזו ית אלהא דישראל, הרי זה בדאי, דשכינה ממש לא ראו, דכתיב כי לא יראני האדם וחי. והמוסיף עליו, דאמר וחזו ית מלאכא דאלהא, הרי זה מחרף, שתולה שבח המקום במלאך. אלא הכי מתרגמינן, וחזו ית יקרא דאלהא דישראל. ע"כ. וכן כתבו כפירוש הר"ח הרא"ש (מגילה פ"ג סימן כב) והסמ"ג (עשין סוף סימן יט) והריטב"א (קידושין שם) ושרש"י פירש בענין אחר, וזה יותר נכון. וכ"כ כר"ח האשכול (אלבק קריאת התורה דף סח ע"ב) ורבנו ירוחם (דף כ ע"ג). ובתוס' קידושין (מט ע"א ד"ה המתרגם) הביאו את פירש"י ברישא, ופיר"ח בסיפא.

כשנחלקו הגמרא והאונקלוס

ד. שוב נשוב לנידו"ד לחקור מהו תוקפו ההלכתי של התרגום. והנה היד מלאכי (סי' תרנט) כתב בשם ספר מגילת אסתר (דף ל ע"ב) ובשם ספר שושנים לדוד (כריתות פ"ב דף מא) דאין להקשות משום ברייתא על התרגום, כי דברי בעל התרגום עיקר, ואדרבה מדבריו יש להקשות לכל הדעות, כי התרגום נאמר למשה מסיני, כדמשמע בפ"ק דמגילה. עכ"ל. ובספר שד"ח (ח"ה דף 332 ע"ב אות נג) הביא את דברי המגילת אסתר (דף ל ע"ב) הנ"ל, ואת היד מלאכי שכתב דכ"כ גם בספר שושנים לדוד הנ"ל, והביא הרב שד"ח את דברי השושנים לדוד, ודחה שאין משמעותו שנתפוס כתרגום נגד הגמרא, אלא רק שאין להקשות על התרגום מהגמרא, כי גברא אגברא קא רמית. ושכן

דחה שאין ראיה מהשושנים לדוד בשו"ת ויקרא אברהם (קונ' שדה מגרש ד' צב ע"ד) ועוד הוכיח הכי מדברי הפר"ח (יו"ד סי' פז אות א) ויובאו בסמוך. ובפתח הדביר (ח"ג סי' רפה סוף אות ג) הביא את תוכן דברי היד מלאכי הנ"ל.

ועוד הביא הרב שד"ח דבספר ויקרא אברהם (קונ' שדה מגרש ד' צב ע"ד) תמה על המגילת אסתר הנ"ל, שאמנם נאמר למשה מסיני, מ"מ אין מזה הכרח לתפוס כמותו, ולהקשות ממנו. שהרי כל התורה ניתנה מסיני אפילו הגמרא, כמש"כ בברכות (דף ה ע"ב) על הפסוק ואתנה לך את לוחות האבן וגו', והאל יתברך צונו אחרי רבים להטות אפי' מה שנאמר בסיני, וכמ"ש הרב חות יאיר (דף קפד ע"ב) והביא ג' מקומות דלא פסקינן כאונקלוס, והם על הפסוקים לא תהיה קדשה, ובפסוק שארה כסותה וגו' [וידובר גם בזה להלן בע"ה] ובפסוק אם זרחה השמש, והוסיף הרב שד"ח שכן הוא בכריתות (דף מא הנ"ל) שתירגם, וזרק על מדבחא לכפרא על עמה. ואילו הגמרא מבארת שהיא זריקה על העם ממש. ועוד הראה מקום נוסף דנקטינן דלא כוותיה לענין איסור בשר בחלב שנאסר שלש פעמים בתורה, ובשלושת הפסוקים של בשר בחלב תרגם אונקלוס לשון אכילה, ואילו להלכה אחד להנאה ואחד לבישול ואחד לאכילה. וכך תמה הפר"ח (יו"ד סי' פז אות א) על התרגום. והרי זה מבואר ג"כ דלא ס"ל לרב פר"ח כמגילת אסתר, דהקשה על התרגום ולא על הש"ס מהתרגום. וע"ש במש"כ הפר"ח ליישב, והפרי תואר, והרב יד דוד (שם אות ג). עכ"ד השד"ח.

והרי מסקנת הרב שד"ח שבמקום שיש סתירה בין הגמרא לבין התרגום תפסינן כגמרא, דאחרי רבים להטות. ומ"מ במקום שהאונקלוס או התרגום יונתן בן עוזיאל סותרים את הראשונים, לכאורה לא מבעי לדעת המגילת אסתר דבודאי תפסינן כתרגום, אלא אף לשד"ח ודעימיה, יוצא מבואר דתפסינן כתרגום.

ראשונים שתפסו כגמרא דלא כתרגום

ה. וכן מצאנו עוד בפוסקים דכתבו שבמקום שיש מחלוקת בין הגמרא לתרגום העיקר כגמרא, דהנה כתב רש"י (במדבר יז,ה) לענין עובד ע"ז והוצאת וכו' אל שעריך את האיש או את האשה וסקלתם באבנים ומתו. וכתב רש"י, המתרגם אל שעריך, לתרע בית דינך, טועה, שכן שנינו אל שעריך זה שער שעבד בו וכו'. וכוונתו לתרגום אונקלוס שתרגם כן, והרי שכתב לחלוק עליו מכח הגמרא. וכן במגן אבות לרשב"ץ (על אבות פרק ה משנה כה) ו"זל, ויש ללמוד ממה שאמר בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה, דין מדיני התורה, כי לדברי אונקלוס, שהוא מתרגם מפני שיבה תקום [ויקרא יט,לב] מן קדם דסבר באורייתא, וזהו יניק וחכים. אם כן, והדרת פני זקן, נדרש לזקן אשמאי,

פירוש בור, מתרגומו של אונקלוס והאדמה לא תשם [בראשית מז,יט], וארעא לא תבור. וכשהגיע לששים הרי הוא זקן וחייבים לעמוד בפניו. ולדברי איסי בן יהודה שדורש יניק וחכים, מן והדרת פני זקן, שאין זקן אלא מי שקנה חכמה, ומפני שיבה, כל שיבה במשמע, אם כן אינו חייב לעמוד מפני זקן שלא למד חכמה עד שיהיה בן שבעים, שאין קרוי איש שיבה אלא בן שבעים. עכ"ל. והרי שלפי דבריו התרגום חולק על הגמרא והעיקר כגמרא. וכ"כ הר"ן (בהלכות קידושין דף יד ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר) בפירוש בתרא שהיה אונקלוס חולק על התנאים הללו ואנן קי"ל כמאי דפסקינן בגמרין. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (חלק ח סימן קסז) וא"ת היכי איפסיקא הלכתא כאיסי בן יהודה, והרי תרגם אונקלוס מפני שיבה תקום מן קדם דסבר באורייתא. יש מי שתירץ דפירש הכי לאשמעינן אפילו ליניק וחכים כדברי ר' יוסי הגלילי [קדושין שם דף לג]. והנכון דברים כפשוטן דפליג כדפליגי תנאי עליה דאיסי בן יהודה, ואפי"ה פסקו הלכה כוותיה, דמסתבר טעמיה, מדהטיל הכתוב תקום והדרת בין שיבה לזקן, משמע למדרשיה לקמיה ולבתריה. ותו כיון שזכה לע' [שנים] אעפ"י שהוא עם הארץ, קיים כמה מצות ועדו עליה כמה הרפתקיה, הילכך ראוי לכבדו. והנראה לעניות דעתי כתבתי. ובשו"ת יביע אומר (חלק ג יורה דעה סימן יג) עמד על כך (ושם בסוף אות א) והביא את הר"ן שביאר דזו מחלוקת בין הגמרא לאונקלוס וקי"ל כגמרא דידן, ושהרמב"ן על התורה (קדושים יט,לב) כתב שיתכן שאף דעת אונקלוס כדעת הגמרא, אלא דס"ל דאתא "זקן" וגלי "בשיבה" שבכללה כל השיבות, בין שיבת התורה, בין שיבת הימים. ע"כ. וסיים הרב ולפי"ז אף אונקלוס יודה דבעינן שיהיה בן ע' שנה. ועע"ש באורך בדין זה. עכ"ד. וכיוצא בדברי הרמב"ן כ"כ הריטב"א קידושין (דף לג ע"א) ו"זל, ומה שתרגם אונקלוס (ויקרא יט,לב) מפני שיבה תקום, מן קדם דסבר באורייתא. אע"ג דקיימא לן כאיסי בן יהודה (קידושין לג ע"א) דכל שיבה במשמע, פריש לה הכי לאשמעינן קימה אפילו ליניק וחכים, כדברי רבי יוסי הגלילי. עכ"ל. וכן חזינן בשו"ת חיים שאל (חלק א סימן לט אות י) דהיכא שהתרגום חולק על הגמרא העיקר כגמרא, וע"ע בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה אה"ע סימן כב) ויובאו להלן (אות ט). וכן רואים בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יט סימן מא אות יב) דהעיקר כתלמוד כנגד התרגום ו"זל, כתוב מפורש בגמ' בסוטה שהנקי יהיה לביתו שנה אחת הוא, גם כאשר לוקח אלמנה או גרושה. אך ראה זה פלא דביונתן בן עוזיאל עה"ת סובר שהוא רק כשלוקח בתולה, דזה לשונו, ארום יסב גבר איתא חדתא בתולתא, לא יפוק בחילא וכו'. הרי שהיב"ע סובר שהדין הזה הוא רק כשנושא בתולה. אולם להלכה

קיי"ל כשני התלמודים שמפורש דמרבינן בזה גם אלמנה וגרושה ושומרת יבם, וכדנפסק כן להלכה ברמב"ם (פ"ז מה' מלכים). וכו'. עכ"ל.
והרי לנו להדיא בדברי הר"ן והרדב"ז שכל שיש מחלוקת בין התרגום לגמרא, קי"ל כגמרא. וכן הוא בדברי הרחיד"א, וכן כתב השד"ח מפי הפוסקים ומפי ראיות, וכן דעת הגאון יבי"א, והרב ציץ אליעזר וכמבואר.

ראשונים שחלקו על התרגום

ו. ויתרה מכך חזינן בראשונים דמן קמאי, שהם עצמם חלקו על דברי התרגום אף במה שנוגע להלכה למעשה, ולא רק בפירוש התורה. דהנה כ"כ רבנו שמואל בן חפני גאון הובאו דבריו בסוף ספר מלחמות השם (לרבינו אברהם בן הרמב"ם מוסד הרב קוק עמ' קכו) ו"זל, הודיעך מה שאמר רבנו שמואל [בן חפני] גאון "זל בפירושו לפרשת ואתחנן כו', ואין אנו סוברים כדברי המתרגם בזה. עכ"ל. (וע' לעיל הערה זו אות א מש"כ להשיבו שם). וכן כתב בספר החינוך (מצוה רט) ו"זל, שלא לבוא על הזכרים, שנאמר [ויקרא יח,כב] ואת זכר לא תשכב משכבי אשה, תועבה היא. וכתב הרמב"ם זכרונו לברכה ונכפל זה הלאו בזה הענין בעצמו במקום אחר, דכתיב [דברים כג,יח] ולא יהיה קדש מבני ישראל. נראה כי לא הסכים הרב זכרונו לברכה בכאן עם מה שתירגם אונקלוס [שם], שתירגם ולא יסב גברא מבני ישראל איתתא אמה, פירוש שפחה כנענית, אלא דעתו דלא יהיה קדש לא יבוא רק לתוספת לאוין למשכב זכור, כמו שיש כמה אזהרות בתורה כפולות במלות שונות. וראיתי לרמב"ן זכרונו לברכה שלא יסכים גם הוא בלאו הזה עם התרגום, אבל יאמר כי לאו דלא יהיה קדש יבוא להזהיר שלא נניח להיות בינינו עם הקודש קדש, והוא האיש המזומן להיות נשכב מן הזכרים כידוע מהם בארצות הישמעאלים עד היום. עכ"ל. וממשיך החינוך ומבאר שילמדו איסור נשיאת שפחה מכלל האיסור לשאת אשה נוכרית ע"ש. וחזינן דיליף כי הרמב"ם והרמב"ן גופייהו פליגי אתרגום אונקלוס. והכי הוא ביד החזקה (הלכות איסורי ביאה פרק יב הלכה יג) ו"זל, אל יהי עון זה קל בעיניך מפני שאין בו מלקות מן התורה, שגם זה גורם לבן לסור מאחרי י"י, שהבן מן השפחה הוא עבד ואינו מישראל, ונמצא גורם לזרע הקדש להתחלל ולהיותם עבדים, הרי אונקלוס המתרגם כלל בעילת עבד ושפחה בכלל לא יהיה קדש, ולא תהיה קדשה. עכ"ל. והכי הוא בענין זה בשו"ת רדב"ז (חלק ג סימן תנג) ו"זל, תשובה אמר קרא ולא יהיה קדש בבני ישראל, ואונקלוס כלל בכלל לאו זה הבא על השפחה, ומקצת סוברים כן. אבל הרמב"ם "זל כתב שאין בשפחה לא לאו ולא מלקות, אבל כתב אל יהי עון זה קל בעיניך וכו' ונמצא גורם לזרע הקדש להתחלל ולהיותם עבדים. ולדעתו "זל

אין הפרש בין שפחתו לשל אחרים. וכן היא הסכמת רוב הפוסקים. הא למדת כמה גדול עונש עון זה. וכבר צוחתי ככרוכיא כמה פעמים על עון זה ולית דמשגח בי דכיון ששנו בה ושלשו נעשית להם כהיתר. עכ"ל. והרי לנו דפליגי אתרגום להלכה. וכן כתב בשו"ת תורת חיים למהרח"ש (חלק ג סימן מד) ונראה לכאורה דגבי עבד עם בת ישראל נמשך הרמב"ם אחר תרגום אונקלוס ואסירא מדאורייתא, וגבי ישראל עם השפחה נטה מדבריו. עכ"ל. והרי ס"ל דהרמב"ם חולק אתרגום. וכן בסימן הבא (סימן מה) תשובת ר' דוד נחמיאס ס"ל הכי. ועוד לו (חלק ג סימן מו) כתב הרהמ"ח ו"זל, דכיון דאשכחן בהדיא לאונקלוס זצ"ל שהוא תנא, וגם אין ספק שדבריו דברי קבלה, לא היה לו כח להרמב"ם לדחות דבריו ולחלוק עליו ולהתיר, אם לא בהכרח גדול שמצא דלא אפשר כדבריו. עכ"ל.

הרמב"ם

ז. ועוד כן הוא ברמב"ם בריש המורה נבוכים (חלק ראשון פרק ב) דכתב ו"זל, וכבר ביאר אונקלוס הגר ע"ה, והאמת מה שבארו. עכ"ל. ומתוך שיש אופן לשבח האמת שאמרו, הוי אומר שיש פנים לרמב"ם גם לחלוק עליו בעת שיראה לפניו כן. ויתרה מכך ראה לשונו בהמשך הספר (חלק ראשון פרק כז) ו"זל, אונקלוס הגר שלם מאד בלשון העברית והארמית. וכבר שם השתדלותו בסלוק ההגשמה, וכל תואר יתארהו הכתוב שיביא אל הגשמות יפרשהו כפי ענינו. וכו', וזה דבר מופלא מאד יורה על שלימות זה האדון [אונקלוס] וטוב פירושו והבנתו הדברים כפי מה שהם. ופתח לנו בזה התרגום ענין גדול מעניני הנבואה, וכו'. עכ"ל. ועע"ש (פרק כח). ולהדיא במקום אחר במורה נבוכים (ח"א פרק סו) נטה מפירוש האונקלוס וקראו "פירוש זר", ולכן חלק עליו בפשט הפסוק. ע"ש. ועוד הכי הוא להדיא שם (חלק שלישי פרק ד) דכתב לחלוק על תרגום יונתן וסיים ו"זל, ואל יקשה בעיניך שאני הזכרתי פירוש יונתן בן עזיאל ע"ה ובארתי הפכו. שהרי אתה מוצא הרבה מן החכמים ואף מן המפרשים חולקים על באורו במקצת מלים, ובענינים רבים מעניני הנביאים. ומדוע לא יהיה כן בדברים העמוקים הללו. ועוד שאני לא הכרעתי לך באורי, אלא הבן כל באורו ממה שהעירותיך, והבן באורי, וה' יודע איזה משני הבאורים הוא התואם את הכוונה. עכ"ל.

וכן לא פסק כתרגום בשו"ת התשב"ץ (חלק ג סימן שא) בפירוש הכתובה גבי ואזון, דאונקלוס תרגם זיונה, והרי דס"ל מזונות ד"ת, ושכן דעת הרמב"ם והרשב"א. ואולם הרמב"ן ס"ל דרבנן. וכן כתב איהו בהמשך ו"זל, ולי נראה שאם לבעל חוב מסדרין שחיובו מן התורה, כל שכן למזונות אשתו שאין חיובו אלא מדרבנן, כדעת הרמב"ן "זל.

עכ"ל. ועוד ראה בשו"ת תורה לשמה (סימן ריד) לענין ציצית ותפילין לאשה, ובשו"ת יביע אומר (ח"ו יו"ד סימן יד). ועוד ראה ברש"י (דברים יב,ל) לגבי המשכות אחר ע"ז, שאמרה תורה השמר לך פן תנקש. וכתב רש"י, אונקלוס תרגם לשון מוקש. ואני אומר שלא חש לדקדק בלשון, שלא מצינו נו"ן בלשון יוקש וכו', ולכן מפרש שהוא פן תטרף אחריהם להיות כרוך אחר מעשיהם. ע"כ.

איך חלקו הראשונים אתנא

ח. ולכאורה צריך עיון איך זה יתכן שהראשונים מדעתם הרחבה חלקו על תרגום אונקלוס ועל תרגום יונתן בן עוזיאל, והלא כלל הוא בידנו שאמורא אינו יכול לחלוק על תנא, וכדביאר באורך היד מלאכי (סימנים תקנב-תקנה) וסבורא אינו יכול לחלוק על אמורא וכדביאר הרמב"ם (בהקדמתו לפירוש המשניות), ומעתה תקשי איך ראשון יחלוק על תנא, ועוד על תנא מדור ראשון של תנאים. ושמא הבינו כל הני שהתרגום אינו פסקן אלא פרשן, וממילא הכל יבא על מקומו. וכפי שרש"י פעמים רבות בפירושו על התנ"ך סוטה מדרכו של התרגום, וכמבואר במורה נבוכים (ח"ג פ"ד) הנ"ל בסמוך. וכן הראוני שכמה פעמים רש"י פירש המקרא על פי מדרש הקרוב יותר לפשט אע"פ שאין הלכה כן. וכגון בויקרא (ז,לב ובשפתי חכמים שם), ובשמות (ב,ז) על הפסוק זכור את יום השבת, כתב כבית שמאי, וע"ש ברמב"ן. ועוד בדברים (יד,ג) וע' בספר המצוות (ל"ת קמ ובהע' המו"ל שם) ובדברים (כא,כב) כל הנסקלין נתלין, והיא דעת ר' אליעזר, ודלא כחכמים. ובזכריה (א,ח) כתב רש"י, רבותינו פירשו מה שפירשו, אך אין סדר הפרשה והלשון מתיישב בו. וכן הוא בשופטים (טז,כא) שאחר פירושו בפסוק סיים, ורבותינו פירשו מה שפירשו. וכן הוא בשמות (ו,ט). וע"ע בדברים (לב,י ד"ה כאישון). וגילה לנו רש"י את דרכו בריש פירושו (בראשית ג,ח) ו"זל, יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ואגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו. עכ"ל. וכיוצ"ב חזינן שכתבו הראשונים לענין מדרשים, וכגון האי דכתב הרמב"ם באגרותיו (שילת ח"ב עמ' תסא, ובתשובות הרמב"ם בלאו סי' תנז) כל אותן הדברים דברי הגדה הן, ואין מקשין בהגדה. וכי דברי קבלה הן, או מילי דסברא. אלא כל אחד ואחד מעין בפסוק כפי מה שיראה לו בו, ואין בזה לא דברי קבלה, ולא אסור ולא מותר, ולא דין מן הדינין, ולפיכך אין מקשין. ושמא תאמר לי כמו שיאמרו רבים, וכי דברים שבתלמוד אתה קורא הגדה. הן, כל אלו הדברים וכיוצא בהן הגדה הן מענינם, בין שהיו כתובין בתלמוד, בין שהיו כתובין בספרי דרשות, בין שהיו כתובין בספרי הגדה. ושלום. עכ"ל. וכיוצ"ב כתבו

הגאונים ועוד ראשונים, ראה בשו"ע המדות (אהבת השם חלק ההלכה סימן ב סעיף ה הערה שלישית). ע"ש. ובמורה נבוכים (ח"ג סוף פרק מג) כתב ו"זל, הדרשות המלציות כגון אל תקרי כך אלא כך, שודאי לכל בר דעת שאותו חכם לא נתכוין שכך הוא פשט הפסוק. ע"כ. ומפורש שפעמים הדורש לא נתכוין לפשט. וראה בראב"ע (בראשית ו,כ) על הפסוק הבאים לתיבת נח, דכתב ו"זל, וכן דרש שיש בבהמות גדול והוא רועה אלף הרים, טוב הוא לשמיעת אזנים [כלומר לסבר את האוזן, ולא שכן הוא.] וכן עוף שיכסה אור השמש בכנפיו, יש לו סוד, ואיננו כמשמעו. עכ"ל. וכן כתב האבן עזרא (בבראשית לג,ד) שנקוד על וישקהו, ורש"י שם הביא מהספרי מח' אם נשקו בכל ליבו. וכתב ע"כ הראב"ע, שהדרש הזה טוב הוא לעתיקי משדים. ועוד פעמים רבות חולק הוא על פשט המקרא שביארו המדרשות. וכן עבידי התרגומים לפרש אחרת מח"זל, והראוני מראה מקום גדול לכך.

תרגום יונתן על התורה אם הוא ממנו

ט. וממילא לענין נידו"ד מהו חיוב ואהבת לרעך כמוך, האם נפסוק כתרגום יונתן בן עוזיאל שנקט כי הוא חיוב רק שלא להזיק ולהרע לחבר, או כרוב הראשונים העומדים מאידך גיסא. ולאור האמור נראה לפסוק כמותם, ואף על פי שאחד המיוחד שבדור ראשון של תנאים עומד כנגדם, והוא משום שאם מצאנו ראשונים שחלקו על התרגום, הרי שהבינו שביאורו כאן אינו בא על דרך הכרח גמור להלכה, כי אם על דרך ביאור ודרוש.

האם תרגום יונתן הוא לתנא יונתן בן עוזיאל

ובפרט לפי דברי הרחיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק א סימן לט אות י) דכתב כי אין התרגום יונתן בן עוזיאל הנמצא לפנינו על התורה הוא לתנא יונתן בן עוזיאל. ו"זל, מדינא אין סדור הגט ונתינתו טעון בית דין, וכמ"ש בש"ס בתרא (דף קעד ע"ב) ובערכין (דף כג) אטו כל דמגרש בבי דינא מגרש. וכ"כ מרן בב"י דאין צריך ב"ד (סוף סימן קלו) וכ"כ מור"ם (סימן קנד) בסדר הגט. אך בתרגום המיוחס ליונתן (פ' תצא) כתוב, ויכתוב לה ס' תרוכין קדם בי דינא. וראיתי בס' אורים ותומים (ח"מ סי' ט בתומים סוף ס"ק ב) כתב דמזה נתפשט להצריך ב"ד בגט. ע"ש. ושמענו מפי מגידי אמת דהיו רבנים דכל אחד בעירו מסדר הגט הוא לבדו. אמנם ברוב תפוצות ישראל נהגו לסדר הגט בב"ד של ג'. אמנם נראה דלא נהגו כן משום הכתוב בתרגום הנזכר, דודאי אין לחוש, כיון דבתלמודין קאמר איפכא. ואעיקרא כבר כתבנו במקומות אחרים דאין זה התרגום מיונתן, ולא חיישינן אנחנא ליה נגד הש"ס והפוסקים. אמנם יען הלכתא רבתי

לגיטין, ורבו דקדוקיהן, נהגו שיהא בב"ד. עכ"ל. ונראה שלמד כן מדברי הגמרא מגילה הנ"ל שיונתן בן עוזיאל תירגם נביאים, וחפץ לתרגם כתובים ולא התירו לו, והרי מבואר שאת התורה לא תירגם. ובשו"ת שואל ונשאל (חלק ה אה"ע סימן כב) השיגו ו"זל, ולענ"ד יש להשיב על כל זה, דמ"ש דתרגום זה אינו מיונתן, עכ"פ הא ודאי דמחכם גדול יצאו הדברים, ואי לאו דידע דכן הוא הדין לא כתב כן, ומאי איכפת לן שאינו מיונתן. עכ"ל. ובהגהת נכד המחבר כתב ליישב את הרחיד"א, נראה דכוונת החיד"א "זל דאם הוא מיונתן שהוא מתנאים הראשונים שהוא תלמידו של הלל, א"כ הו"ל כאלו מדינא דגמ', ואע"ג דלא נזכר בגמ', חשיב מדינא דגמ'. ואף דבגמ' דבב"ב וערכין משמע היפך זה, אפ"ל דפליגי בזה חכמי הגמ', וא"כ יש לחוש לזה גם בדיעבד, דבגיטין וקידושין חיישינן לכל הדעות. אבל כיון שהוא אינו מיונתן, אפשר שהוא מחכם אחר אחרי חתימת התלמוד, וכיון דמהגמ' משמע היפך זה, לא חיישינן ליה. עכ"ל. וא"כ כתב הרב חיד"א כי אין התרגום מיונתן בן עוזיאל, וכן נראה שסומך עליו בזה הרב שואל ונשאל, וכן נכדו המגיה, ורק באו בהערה אחרת. ומש"כ הרחיד"א שכן כתב במקומות אחרים שהתרגום על התורה אינו מיונתן, איני יודע היכן מקום משכן כבודם. שוב מצאתי שכן הוא לו בשם הגדולים (מע' ספרים אות ת ס"ק צו ערך תרגום יונתן) שכ"כ המהרש"א (ריש מגילה בחידושי אגדות) דשכ"כ בקרבן מנחה למהר"י חאגיז (סי' נד) שלפנינו מה שנמצא תרגום יונתן על התורה, אינו תרגום ליונתן, אלא הוא תרגום ירושלמי. ועוד לו בא בכפילות בספרו הלכות קטנות (ח"ב סי' קע). והוכיח כן הרחיד"א מדברי הערוך (ערך שלמנדרא) והתוס' (ע"ז דף י ע"ב) דכתבו משם הירושלמי את אשר הוא לפנינו נמצא בתרגום יונתן. ועוד מדברי הערוך (ערך שעיר) ותוס' (ע"ז דף נט) דכתבו בשם תרגום יונתן פירש שעיר, והירושלמי פארן. ואילו בתרגום יונתן לפנינו ותרגום ירושלמי הוא להיפך. ועוד הביא שכ"כ במוסף הערוך (ערך חט הראשון) דלפנינו תרגום יונתן הוא תרגום ירושלמי. ועוד הוסיף הרחיד"א שכן שמע להוכיח שלשון תרגום יונתן שלפנינו על התורה, שונה סגנונו מתרגום יונתן שעל הנביאים. עכת"ד.

ומש"כ בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ג סי' לד) לגבי פירוש הכתובה, כי התרומת הדשן לא ראה את התרגומים, וכן הרבה מרבותינו הראשונים לא ראו אותם. ע"כ. נראה שכוונתו אינה שבקביעות לא ראו, אלא שם בשערו ובמקומו אמר כן. ואי לא תימא הכי, הרי שיש לכאורה להשיבו מכך שהראשונים מביאים רבות את התרגום יונתן בן עוזיאל ואת תרגום אונקלוס, וכנ"ל.

אולם נראה דמעט יש להקל כאן מכח רוב פוסקים. ונפריד בין חיוב אהבת לב לבין המעשים.

חיוב לב

דהנה אם נצרף את שיטות הפוסקים הסוברים שאין חיוב לבבי כלל, עם הפוסקים הסוברים שיש חיוב לב, אך שיעורו הוא כל שהוא. ועם הסוברים שהחיוב הלבבי הוא בדרגה המביאה לפרישה מעשית מעשים שלילים. ועם הפוסקים דס"ל שגם מעשים חיובים בדרגת אהבה כאשר אתה מצפה מרעך. ועם הסוברים בדרגת אהבה כאשר אתה חפץ מעצמך. הרי נראה דשפיר הוו רוב פוסקים דס"ל שאין חיוב אהבת לב בדרגה של כמוך ממש, ועל כן עיקר להקל, שהוא חיוב לחוש אהבה בדרגה כאשר אתה חפץ לעצמך. ואין להקל יותר מכך מכח ס"ס וכאשר יבואר כאן בהערה *).

*) **להקל מכח ס"ס**

וזאת למודעי דאע"פ שיש כאן כמה וכמה ספיקות, לענ"ד אי אפשר להקל יותר מן האמור, ונפרט את הספיקות דשמא החיוב הוא רק על המעשים, ואין חיוב לאהוב אהבת לב כלל, וכדעת הרד"ק ומהרי"ק המהרש"א הפמ"ג והארח מישרים ועוד אחרונים. ואת"ל דיש חיוב אהבת לב, שמא כיראים בפירוש בתרא שחיוב האהבה הוא כל שהוא. ושמא החיוב לאהוב בדרגה המביאה לידי פרישה מעשיית מעשים שלילים בלבד, שכן דעת רבנו יונתן בן עוזיאל, היראים (בפירוש קמא על צד שסובר שיש בכלל חיוב אהבת לב וכדלעיל אות יט) הרב חיד"א והחזו"א. ואת"ל שחיוב האהבה הוא בדרגה המביאה לידי מעשים חיובים, שמא חיוב האהבה הוא כמו שאתה מצפה מחברך, כל אחד לפי הקורבה, שכן דעת הבכור שור והנציב בהעמק דבר, ובספר הברית, ופלא יועץ. ואת"ל שלא, שמא אין החיוב לאהוב כמוך כגופך ממש, כי אם אהבה שיחפוץ בכל טובת חבירו כחפצו בטובת עצמו, אך לא שיאהב את חבירו כאהבת עצמו, וכדעת הרמב"ן, חובות הלבבות, רב נסים גאון, האבן עזרא, רבינו יונה, החינוך, מנורת המאור, והספורנו. ועל כן אע"פ שהראנו לדעת לעיל כי רוב הראשונים סוברים שחיוב הלב הוא לאהוב את רעך כמוך ממש כפשוטו, מ"מ היות וניצבים גם עומדים לפנינו ספיקות רבים, לכאורה יש להקל שחיוב אהבת הלב הוא לחפוץ בכל טובת רעך, ולהצטער בכל צרה שלא תבוא על רעך, וכמשל אהבת אחים הנזכ"ל (אות יד) או להקל יותר מכך.

ברם באמת לענ"ד א"א להקל מכח ס"ס, היות וכל הספיקות אינם שקולים, ואע"ג דבג' ובד' ספיקות שפיר עבדינן ס"ס אף כשכולם אינם שקולים, וכדלהלן בסמוך. מ"מ כל זאת הוא כשבסך הכל כל הספיקות שאינם שקולים יחדיו יוצרים רוב, אך בכה"ג שאף

בצירוף כל הספיקות עדיין הרוב הוא לאידך גיסא, לא יהני. וכאן על אף כל הספיקות הנזכ"ל, עדיין רוב דעות הראשונים סוברים להחמיר, וכאשר יראה הרואה.

איברא שבג' ספיקות אף שאינם שקולים שפיר אפשר להקל, דניזיל בתר טעמא דאפשר להקל בס"ס שאחד שקול והשני לא, דס"ס בא מכח רוב, ובכה"ג שפיר איכא רוב, וכדפסק בשו"ת יבי"א בדוכתי טובי וכגון בח"ד (יו"ד סימן יב אות יד) ובח"ז (יו"ד סימן ט אות ד, אה"ע סימן ו אותיות ה-ז ועוד שם סימן ט אות ה, וסימן יב אות יא) ובח"ח (או"ח סימן מד אות ד, ובחיו"ד סימן א אות ד ובסימן ב אות ט, ובאה"ע סימן ט אותיות א,ג ועוד שם סימן יג אות ז) וביחו"ד (ח"ב סימן עד אות ה) ובטה"ב (ח"א עמ' ב,ג וח"ב עמ' סב,שפד), וע"ע פרטים דיניים בזה בספר הנפלא שבילי הספיקות (סימן נא). ומעתה תימא דניזיל בתר טעמא דבס"ס דפלוגתא דרבוותא בג' ספיקות אף שאין שלושתם שקולים, שפיר הוי רוב, ואפשר להקל. ויתרה מכך כתב בשו"ת יבי"א (ח"ו חיו"ד סימן כד ד"ה ועדיין) לדמות ס"ס דפלוגתא דרבוותא ששניהם אינם שקולים, דחשיב כשני ספיקות שקולים ע"ש. [ובתחילה סברתי שפשטות כוונתו היא בהשען על דברי המהר"ם בן חביב בספרו גט פשוט (סוף הספר כללים א-ה) וכפי שהבינו החק"ל (חיו"ד סימן פב), דבפלוגתא דרבוותא היות ולא נחלקו פנים מול פנים, אף רוב כנגד מיעוט חשיב ספק שקול. וכפי שכיוצ"ב ביאר בשו"ת יבי"א (ח"ז חאו"ח סימן מד אות ט) ע"ש. ברם אי משום הא לא איריא ולכאורה אי אפשר להשען על כך למעשה, וכתב כן הגאון יבי"א רק לרווחא דמילתא, היות ונודע בשערים המצויינים בהלכה שהחק"ל (שם) פליג אמהר"ם בן חביב, ויתרה מכך גם המהר"ם בן חביב (שם כלל ה) מודה כשהמיעוט הוא מיעוט דמיעוט, או שרוב גדולים בחכמה חלוקים עליהם, או שראיותיהם חזקות משל המיעוט, אזלינן בתר רובא. ועוד יתרה מכך הגריי"ח סופר שליט"א בספר נר יהודה (סי' ד עמ' פ ד"ה וגדולה) הביא דבשו"ת סבא קדישא (ח"ג חאו"ח סי' א ד"ה אלא) הוכיח דלא כהבנת החק"ל בגט פשוט, ושדעת הגט פשוט דגם בפלוגתא דרבוותא אזלינן בתר רובא, רק היות והוא כרובא דליתא קמן, דהוא רוב קל, נכון להחמיר לכתחלה. וכאשר ביאר כל זאת בטוב טעם ודעת בשפה ברורה אף נעימה ידידי וחביבי הרה"ג רבי ינון בר כוכבא שליט"א בספרו שבילי הספקות (סימן יא) קחנו משם.]

ונראה דהיינו טעמו של הגאון יבי"א, היות והיינו טעמא דס"ס בפלוגתא דרבוותא קיל טפי מס"ס במציאות, דהוא כרובא דליתא קמן, וכאשר ביאר בספר שבילי הספיקות (סימן נא, ובפרט באותיות ה,י,יא,יב, ובסימן סח) ולכן שפיר אפשר לצרף לס"ס גם ספק שאינו שקול, ואף כששני הספיקות אינן שקולים, באופן שבסך הכל יוצרים רוב

בפלוגתא דרבוותא, שפיר הוי ס"ס להקל, דניזיל בתר טעמא, דאיכא רובא. אך כל זה כשיש בסה"כ רוב דעות, או שבסה"כ הסברא היא דהוי רוב להקל, ובלאו הכי שיש בסה"כ רוב, הרי שאין סברא להקל, כיון שכל ההיתר של ס"ס בא מכח רוב וכאמור. וגם זה מוכח מהאי דמצרפינן ס"ס אפילו ששני הספיקות נגד מרן, והלא בדר"כ פסק מרן בתר ב' עמודי הוראה או רוב מנין, והרי שבדרך כלל אי מצרפינן ס"ס נגד מרן שניהם אינם שקולים. ולא שמענו מי שעורר על כך דהוו ס"ס ששניהם אינם שקולים, דלא הוי ס"ס. וזה לענ"ד כמבואר, משום דבפלוגתא דרבוותא אזלינן בתר רוב סברתי שיש כאן בסה"כ רוב דעות או צדדים להקל. [ומ"מ לאור זאת הרי שיוצא דאה"נ אי שני הספיקות נגד מרן המה מיעוט דמיעוט לא הוי ס"ס. ולעניין ס"ס בפלוגתא דרבוותא כששני הספיקות אינם שקולים אך יוצרים רוב, צריך עוד לעיין. ומ"מ כאן יש יותר מד' ספיקות, ובודאי דשפיר הוי ס"ס כל שיוצרים רוב.] ועל כן דבר זה תלוי בשיקול הדעת באופן שיש ג' או ד' ספיקות שאינם שקולים בפלוגתא דרבוותא אם הוו רוב כדי להקל כנגד רוב הפוסקים העומדים מנגד וכדו', וכל מקרה ידון ויבדק לגופו. ועוד ראה לעצם ס"ס שאינו שקול בספר וזאת ליהודה (סופר סימן ו, והם דברי שו"ת יהודה יעלה קובו כנזכר בפתיחה לח"ב דשם) ואיתא התם (סימן ח) דהיכא דאיכא ג' וד' ספיקות, הגם דלא הוי מחלוקת שקולה עבדינן ס"ס, שכ"כ הרב הגיד משה (סימן ז) והחק"ל (מהד"ב אה"ע סי' כט דקנ"א ע"ד אות כג) ובספר תרומת כסף (חיו"ד ס"ס י). ע"כ. והיינו דס"ל דס"ס שאינו שקול אינו ס"ס, אולם בג' ספיקות הוי ס"ס. וא"כ לדידן דס"ס שצד אחד שלו אינו שקול הוי ס"ס, ולפחות בפלוגתא דרבוותא ע"ש בשבילי הספיקות (סימן סח) נימא דאף בג' ספיקות ששלושתם אינם שקולים הוי ס"ס, והכל תלוי לפי המקום, ולפי הענין, וזה כמבואר.

גם הספק השני שעשינו הוא ספק כדעה יחידאה דלא עבדינן אפי' לצרף לס"ס, וכמו שכתב בשו"ת יבי"א (ח"א חיו"ד סימן ג אות א) ובטה"ב (ח"א עמ' רכא, ובח"ב עמ' תעח) ובספר ברכי נפשי (ח"ב עמ' קה). וע"ע בספר גנזי חיים (מע' קי"ל אות כ ד"ה ואי) וע"ע דרכ"מ (אה"ע סי' קכז אות ג) לסמוך על יחיד, וע"ע ש"ך (יו"ד ס"ס רמב) דבשע"ד תופסים כיחיד. ואולם בשו"ת מגיד תשובה (ח"ג במשיב אמרים אל הגאון הנאמ"ן) ס"ל דחזי לצירופי דעת יחיד באורך מפי ספרים, ואת"י עתה. גם לגבי צירוף דעות האחרונים הנ"ל לס"ס, נודע שאין לצרף לספק אחרונים החולקים על ראשונים, ואף לטענת קים לי לא טענינן בכה"ג, דכ"כ בשו"ת שמחת יו"ט (ח"א ס"ס יז דף סט סוע"ב) וכ"כ בשו"ת סמיכה לחיים (פאלאג'י חאה"ע סי' נו). וכ"כ בספר גנזי חיים (פאלאג'י מע' קים לי

סימן יא) ועוד ראה אליו (סי' כא), דכל דפסקו האחרונים ושוב נתגלו הראשונים להיפך, יתבטלו דברי האחרונים, ושכ"כ הגאון חיד"א בשם הגדולים (ח"א מערכת י אות סז). ועוד ראה בגנזי חיים שם (סימן כז). וכ"כ בספר זכרונות אליהו (מערכת קוף אות נג), שאין לטעון קים לי כאחרונים נגד ראשונים. וציין עוד שכ"כ בספר נוכח השלחן (דנ"ו ע"א ואת"י). וכ"כ בשו"ת אורח משפט (סימן כה אות מ). וכ"ש שיש לומר כן לפי דברי הגט פשוט (בכלליו שבסוף הספר כלל ב) דקים לי כשני פוסקים היינו כשהם שווים בחכמה לחולקים (אע"פ שהם מיעוט), הא לאו הכי א"א לטעון קים לי כוותייהו. דממילא יצא דאין קים לי כאחרונים נגד הראשונים. ואולם אם האחרונים גדולים המה, שפיר יש לצרף לספק, ע' בספר שו"ע המדות (שער השמחה חלק ההלכה סימן ד סעיף ב אות י בהערה) ומ"מ לצרף לספק כאן שפיר.

כשרוב הפוסקים נגד כל הספיקות יחדיו

ואף אם יש מי שאומר דעבדינן ס"ס בפלוגתא דרבוותא, אף כשאין כל הספיקות שקולים, ושרוב הדעות אוסרים. כל זה שייך רק בכה"ג שכל דעה שבספק אחד לא גילתא דעתה מה תסבור בספק השני, והרי יתכן שרוב דעות שאוסרים בספק אחד, יודו למיעוט דעות המקלות שבספק שני. לא כן כמו הכא בנידו"ד שרוב הדעות שמחמירות וסוברות דהחיוב הוא אהבת לב כמוך ממש, חולקים על כל הספיקות שנזכרו כאן, ומחמירים כנגד כולם, ולעולם לא יסכימו עם דעת המיעוט שבאחד מהספיקות, הרי שבכה"ג לא הוי ס"ס. משל למה הדבר דומה, לכגון לו יחלקו הפוסקים בשיעור של דבר מה, ורוב הפוסקים יאמרו שהשיעור מאה גרם, ומיעוט יאמרו חמישים, הרי גם אם יהיו דעות שסוברים שלושים גרם ויש הסוברים עשרים וכו', לא נוכל לעשות ס"ס, כיון שהסוברים שהשיעור הוא מאה סותרים את כולם, והם רוב דעות. אא"כ נאסוף רוב דעות בשיעורים הפחותים, הרי שאז נלך אחרי רוב דעות, ולא אחרי ס"ס.

חיוב מעשים

וכן לענין חיוב המעשים, נלע"ד כשיטה המחמירה שהחיוב הוא לעשות לו כאשר אתה חפץ לעצמך. שהרי רוב רובם של הראשונים סוברים כן. וע"ע כאן בהערה *) למה לא נעשה ס"ס להקל יותר.

ואולם ראה להלן (סימן ג סעיפים ד-יב) דלכו"ע אף לדעות דשיעור חיוב המעשים הינו חיוב גמור כגופך ממש, מ"מ יש עליו קולות של חייך קודמין, ושל אפס כי לא יהיה בך אביון, ועוד פרטי דינים וכאשר יבואר להלן ברצות ה' ובישועתו.

*) **להקל מכח ס"ס**

ואין לעשות ס"ס ולהקל יותר שמא החיוב הוא רק אהבת לב ולא מעשים, כדעת היראים והרמב"ן (וכנראה עומדים בשיטתו גם האבן עזרא, ומנורת המאור, והספורנו. וכנזכ"ל (סוף אות טז)) ושמא כגאונים ורבנו שלמה אבן גבירול והארחות צדיקים שמצוה זו היא קיומית ולא חיובית, והרי זה יוצא כהנ"ל. ואת"ל שהחיוב במעשים, שמא רק מעשים שלילים מחוייבים, וכדעת היראים (בפירוש קמא) תרגום יונתן בן עוזיאל, רס"ג, ריב"א בשם רבינו אליקים, הסמ"ג ועוד אחרונים. ואת"ל שהחיוב הוא מעשים חיובים, שמא בשיעור שאתה מצפה מאחרים שיעשו לך, כל אחד לפי הקורבה, כן חיובך להם, וכדעת הסמ"ג (במפתחות) הנציב בהעמק דבר, ספר הברית, פלא יועץ, בכור שור והאחרונים העומדים בשיטתם. דאחר שכל הספיקות אינם שקולים, ובצירופם יחד נראה דעדיין הרוב נוטה לאידך גיסא לחומרא, שכן דעת רוב הראשונים, אע"פ דהוי ספיקות בפלוגתא דרבוותא דקיל טפי, ואע"פ שיש כאן כמה וכמה ספיקות, העיקר להחמיר, וכאשר נתבאר לעיל בהערה קודמת.

אהבת אדם אנוכי

ג. חיוב ואהבת לרעך כמוך הוא גם לאהוב אדם שאינו אוהב את בני האדם לפי רוע מדותיו. וכן לגבי חסד, אף כשברור שהאדם הנזקק לחסד אין דרכו לעזור ולסייע לאחרים לפי רוע מדותיו, מכל מקום מחוייבים לסייעו ולעוזרו, כפי כל גדרי וחיובי ואהבת לרעך כמוך. ויתר על כן אף אם פגע בו, ביישו או ציערו, מצוה לאוהבו, וקל וחומר אם רק לא הטיב עמו, אף שהיה יכולת בידו, אסור לשונאו ומצוה לאוהבו. ואם מבקשים ממנו סיוע בצורה לא יפה ופוגעת, עיין בביאורים.

אהבת אנוכי ושאינו אוהב אחרים

ג. א. כמבואר להלן (סימן ב סעיף ח) שיש חיוב ואהבת לבעל מדות רעות, או למי שנוהג שלא כהוגן, עיין שם באורך (אותיות א-כ) וסיכום הדברים שם (אות כ). ורק אם עבר על עבירה

המפורסמת בכל ישראל במזיד, שרי לשונאו, ועיין שם בפרטים הרבים. או אם יצא מכלל אחיך ומכלל עמיתך, אין חיוב אהבה בו. אך בלאו הכי שפיר חייב לאוהבו. ועוד אתי בק"ו מדברי ספר מעלות המדות (מעלה ב ד"ה ושמא) דכתב, שאף מי שסרח עליו מחוייב לאוהבו. ו"כמוך", היינו כשם שאם סרחת על חברך תרצה שימחל לך על עלבונו, כך אם סרח עליך, תמחל לו על עלבונך. יכול אפילו אינו נוהג כשורה, ת"ל כמוך, לא אמרתי אלא בזמן שהוא נוהג כשורה. ומאי דמסיים דאינו נוהג כשורה היינו כדממשיך (בד"ה ושמא יאמר אדם הרני) וכותב, שמצוה לשנאת את הרשעים

ולהתקוטט עמהן בשעה שרואה אותן שאין נוהגין כשורה, כענין שנאמר, הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט. ושמא לכך כיון במעלות המדות (סוף מעלה ה) בשם חכם אחד ו"זל, עשה חסד עם מי שראוי לו, ועם מי שאינו ראוי לו. כי אם יהיה ראוי לו, תשימנו במקומו [תשים את החסד במקום הראוי לו, דהיינו אצל אדם זה]. ואם הוא לא יהיה ראוי לו, אתה ראוי לו, כי הבורא צוך לעשות הטוב והחסד. עכ"ל. וכן מבואר במאירי יומא (דף עה ע"א) לעולם לא תהא שנאת אדם מונעתו מלהטיב לחבירו בכל מה שאפשר לו להיטיב, והוא שנאמר לא תשנא את אחיך בלבבך. וילמד אדם מדעת קונו, ודרך צחות אמרו בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם, אדם מקניט את חבירו יורד עמו עד לחייו, מדתו של הקב"ה, קלל את הנחש, עלה לגג [הנחש] מזונותיו עמו, יורד לקרקע מזונותיו. עמו קלל את העבד, אוכל מה שרבו אוכל, ושותה מה שרבו שותה. קלל את האשה, הכל רצין אחריה. קלל את האדמה, הכל נזונין ממנה. עכ"ל. וכן כתב הארחות צדיקים (ריש שער השנאה) ויש שונא את חבירו עבור שאינו גומל לו חסד, או שאינו נותן לו מתנה כפי חפצו, או שאינו מלוה לו בשעת דחקו, ראוי לאדם להתרחק מכל זה ומכיוצא בו. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב המספיק לעובדי ה' (ריש שער הנדיבות) ו"זל, הנדיבות היא ביטוי להענקת רוב טובה, למי שאין לו תביעה וחיוב. כי לתת לפועל את שכרו, ולפרוע לבעל חוב את חובו, אין זו נדיבות, אלא צדק ויושר. ואילו צדקה לעניים והכנסת אורחים ומתנות וכדו', הרי הם בגדר נדיבות. הנדיבות היא מין המדות התרומיות, וממטרות התורה, ומן התכונות המיוחסות לו יתעלה, כי הוא יתעלה הגדיר בתכונותיו את מה שרואים בנדיבותו וטובו, דהיינו חנון ורב חסד, ובריאת עולמו היא עצמה מעשה חסד ונדבה, כמו שנאמר (תהלים פ"ט,ג) אמרתי עולם חסד יבנה. עכ"ל. ובספר מטה משה (מעלת גמ"ח דף צח ע"א) כתב, ועוד אמר, וידוע שג"ח הטוב כולל ב' ענינים, הא' מהם לגמול הטוב למי שאין לו חק עליו כלל. והב' להטיב למי שהוא ראוי לטובה, יותר ממה שהוא ראוי וכו' ע"ש. וכ"כ הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל בספרו זכרון הדסה (עמ' קסו) שיאהב כל אדם במידה שוה, אותו שמציק לו כל הזמן, כמו אותו שמראה לו פנים שוחקות תמיד וכו' ע"ש. ועוד ראיה לדבר מחיוב תורה דלא תיקום ולא תיטור [וע' בדיניו ופרטיו בשו"ת בנימין זאב (סי' רמ), ובחקרי לב (יו"ד ח"ב סי' פ), ובחפץ חיים (פתיחה לאוין אותיות ח,ט), ובאהבת חסד (פתיחה אות ב, ופ"ד סעיפים ד,ה, ובח"ב פי"ב ס"ג), ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' נג), ובשו"ת תשובות והנהגות (סי' תתלב), ובספר שלם הקרוי לא תיקום בהוצאת מכון תורת האדם לאדם, ובספר לרעך כמוך (חלק לא תיקום ולא תיטור), ובספר משפטי השלום (פרק ג).] אף

שמצד החשבון משיב לו כמעשהו. וחזינן כי לא יחפוץ הבורא במידה זו, אלא יעשה את חיובו שלו. וע"ע להלן (סימן ג סעיף ו בהערה). וכ"כ בספר משפטי השלום (פרק יג סעיף ט).

ועתה ראיתי בספר בין אדם לחבירו (חלק לא תשנא עמ' 152) שעמדו בדומה האם מותר לשנא את שונאיו, ושבשו"ת חלק לוי (סימן סה) התיר. ודחו את דבריו מדברי תוס' פסחים (דף קיג ע"ב) ומשנת ר"א (פרשה ד עמ' יח) ומדברי הריטב"א (ישנים ב"מ דף לב ע"ב). ושכן נקט הגר"ח קנייבסקי בספריו השם ארחותיו (על ספר ארחות חיים להרא"ש אותיות ז,ח) ועוד לו בספרו קרית מלך (על הרמב"ם דעות פ"ו ה"ה) שאסור לשונאו. ושכ"כ בספר מצות הלבבות (חלק אהבת ישראל סעיף כג). [ועע"ש בציערו צערא דגופא אי שרי לשונאו.] ואתי בק"ו לענין נידו"ד, דיש חיוב לאהוב מי שלא הזיקו וציערו, רק שהוא אדם שאינו עוזר לאחרים, ואינו אוהב אחרים, ואינו דואג לשלומם וטובתם. ושוב ראיתי בספר בין אדם לחבירו (חלק לא תשנא עמ' 248) שהביאו את דברי החפץ חיים (כלל י ס"ק ל) שכתב שבחוטא חטאים שבין אדם לחבירו מחוייבים להוכיחו, אבל לענין אהבת רעים ולכל שאר ענינים אשר אנו מצווין לאיש עמיתנו, מחוייבין אנו גם לו. ושב וכ"כ (בכלל ח ס"ק כו) ועע"ש בדבריהם, מפי ספרים.

בביישו

ב. ומש"כ שאף אם ביישו וציערו חובה לאוהבו, הוא על פי המבואר באורך להלן (סימן ב סעיף ח) שכל עוד אינו חוטא במזיד גמור, ואין עליו שום לימוד זכות, ולא הוכיחו, מחוייב לאוהבו. ובעת מדון ומריבה הן לכל אחד יש מורה היתרא שאין זה איסור לבייש ולצער את בעל דינו, ובפרט שפעמים באמת מותר הדבר בעידן ריתחא, ואין כאן המקום להכנס לפרטים, ומכל מקום כיון שסבור שאינו עושה איסור, וכן שישנם עוד כמה פרטים של לימוד זכות ששייכם כאן, והתבארו להלן (סימן ב סעיף ח ובאות יח), ועוד שלא הוכיחו, ותוכחה היא באופן שיקבל ממנו, עיין להלן התם, וזה לא שייך הכא, ממילא אין שום היתר לשונאו, ונשאר עליו הדין של ואהבת לרעך כמוך.

כשמבקש עזרה בצורה מעליבה

ג. ומכאן יש לדון כאשר מבקשים ממנו עזרה בצורה לא יפה או מתנשאת, או בצורה מעליבה וכדומה, האם מחוייב בעשיית החסד או לא. ולכאורה לאור האמור לעיל, שפיר מחוייב, ומה לי אם הזקוק לחסד מבקש לא יפה, מ"מ רמיא עליה חיובא דאורייתא דעשיית חסד. ברם באמת יש לבא ולהקל בכה"ג משום היתר של זקן ואינה לפי כבודו, אשר יבואר להלן (סימן ג סעיף ט) וכיון שבצורה זו שמבקשים ממנו לסייע הוא ביזיון

בשבילו, שוב יפטר מחיוב עשיית חסד, כשם שזקן ואינה לפי כבודו פטור מלשאת אבידה שאינה לפי כבודו. ואע"פ שיש לחלק בין היתר של זקן ואינה לפי כבודו שנאמר בהשבת אבידה, שהביזיון הוא בגוף עשיית המצוה, שעצם טלטול אבידה כזו ברחוב הוא ביזיון בשבילו, משא"כ כאן שאין הביזיון הוא בגוף עשיית המצוה, דהיינו בסיוע, אלא הבזיון הוא צדדי, ומנא לן לפוטרו. מ"מ שפיר חזינן כהא במסכת שבועות (דף ל ע"ב) שאמרה הגמרא פטור של זקן ואינה לפי כבודו לזקן חכם להעיד בבי"ד קטן ממנו [ולבסוף דחתה הגמרא מטעם שאין ללמוד היתר של זקן ואינה לפי כבודו שנאמר בממון לאיסור.] וחזינן דאע"פ שהביזיון הוא חיצוני לעשית המצוה, היא העדות, שהרי בעצם העדות אין לו ביזיון, רק להעיד לפני בי"ד קטן ממנו, יש לו ביזיון. ומינה יש ללמוד אף לנידו"ד פטור של זקן ואינה לפי כבודו אף שהביזיון הוא צדדי.

ומ"מ צריך את גדרי היתר של זקן ואינה לפי כבודו, שהם דוקא היכא שאף אם היה זקוק הוא לחסד זה היה נמנע וכאשר יבואר ברצות ה' להלן (סימן ג סעיף ט). דהיינו שאם היה הוא זקוק לעזרה זו והיה נמנע מלקבל עזרה זו, בגלל משקל ביזיון כזה שהיה נעשה לו, הרי שפטור, ואם אין הביזיון כה גדול, והיה מעדיף לספוג את הביזיון ובלבד שיסייעו לו, הרי שמחוייב. ואם רגיל אדם זה להיות זקוק לחסד ולבקש לא יפה. ומרגיש שקשה לו לסייעו לו בכהאי גוונא, הרי שהעצה היעוצה היא שירחק מחברתו, כך שלא יזדקק לו, וכדעביד ר' אסי בקידושין (לא ע"ב) שברח מאימו שהקשתה לשאול בכבודה, וכ"פ הרמב"ם (ממרים פ"ו ה"י).

כשהוא אינו מקפיד וחברו כן

ד. אף בדברים שהאדם אינו מקפיד בהם, וחברו כן מקפיד, חובה לנהוג עם חבירו כאשר היה עם לבבו של חבירו. כגון אם הוא אינו מקפיד על בזיונו, אסור לו לבזות את חבירו. ולא יאמר האומר הן על עצמי איני מקפיד, והתורה ציותה ואהבת לרעך כמוך, והיינו כמו שאתה אוהב לעצמך, ולעצמי אין בזה צער. שאין זה מן האמת, היות ו"כמוך" היינו גם כמו שאתה אוהב שלא יצערו אותך, כן נהג גם עם אחרים.

"כמוך" לפי צורך הזולת

ד. א. כ"כ בספר חסידים (סי' שמט) שאם הוא לא מקפיד על בזיונו לא יאמר מותר לי לנהוג כן עם חבירי, אלא בטל רצונך בפני רצונו. ע"כ. וכ"כ נמי בשו"ת אג"מ (חו"מ ח"ב סימן סו ד"ה ולכן) שמי שלא איכפת לו היזק עצמו, פשוט שאסור לו להזיק חבירו. ע"כ. ונראה דאע"ג דשנינו "כמוך" כמו שאתה רוצה לעצמך כן עשה לחבירך, וכאשר הובאו לעיל (סעיף ב) סיעת ראשונים שלמדו כן. אך בכלל זה הוא גם שכשם שאינך

חפץ שיצערו אותך, כן אל תצער אחרים. וממילא אף שדבר זה לא מצער אותך, היות ואת חבירך מצער, אסור לעשות לו. והיינו דוקא משום דכתיב ואהבת לרעך "כמוך", ואתה לא רוצה שיצערוך. שוב ראיתי שכ"כ הרחיד"א בספרו ברית עולם על ספר חסידים (סי' שמט) ויובא בע"ה בסמוך. וגם דאי לא תימא הכי א"כ נימא הכי אף לאידך גיסא, שאם אתה אוהב דבר שלאחרים הוא צער, הרי שיאמר האומר כמוך דוקא כתיב, ואני אוהב דבר זה, ועל כן יעשהו לאחרים תדיר ויצערם, ועוד יטען כי שכרו שמור לו, על שמקיים מצות עשה ד"ת.

וכן מבואר מלשון הרמב"ם בספר המצוות (עשה רו) גבי ואהבת לרעך כמוך ו"זל, וכל מה שיהיה ברשותו אם ירצה אותו, ארצה אני אותו. עכ"ל. ובא לומר שאף שאתה במקומך שלך לא מעוניין בכך, אך היות והוא במקומו חפץ בכך, עליך לרצות לו בזה כרצונו שלו, ולא כרצונך שלך. והרי זה להדיא כאמור. וכ"כ החפץ חיים (כלל ה סעיף ו) ו"זל, והזהר אחי שאל יטעה אותך היצר לאמר הלא אמרו ח"זל כל מאי דעלך סני לחברך לא תעביד, ותטעה לומר מה אמרתי עליו שהוא אינו לומד תורה רק ג' או ד' שעות ביום [על המספיקין לו מזונותיו כדי שילמד, שזהו גנאי לו.] הלא איני מצווה לאהוב אותו יותר מכמוני, והלואי שהיו אומרים עלי שאני לומד תורה ג' או ד' שעות ביום וכו'. אבל באמת זהו טעות, דכוונת הגמ' כל מאי דעלך סני וכו', היינו אם היית במדרגתו היה דבר זה שנוי לך. ובאמת זה תלוי לפי האיש שדיבר עליו, והמקום, והזמן, אם לפי הענין יהיה זה לו לגנאי, בודאי לשון הרע הוא מן הדין. עכ"ל. והביא את דברי הרמב"ם והחפץ חיים הנ"ל בספר משפטי השלום (פרק יג הע' ח) ומכח כן כתב דגדר מאי דעלך סני הוא, שאילו היית במקומו. ודפח"ח.

מסברא

ב. ובר מין דין דבר זה פשוט מסברא שכל תכלית המצוה להרבות אהבה, ובזה אתה מרחיק האהבה. וכשם שחזינן שמצוה זו תלויה בסברא מהא דשנינו בסנהדרין (דף פד ע"ב) איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו. רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך. ופירש"י (ד"ה ואהבת לרעך כמוך) לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו. עכ"ל. והרי אף שמצער את חבירו, הכל תלוי בסברא, שכיון שכוונתו לרפאו מותר. ופסק הכי הרמב"ם (ממרים פ"ה ה"ז) ובתשובות הגאונים (הרכבי סי' רטז) ושם ביאר זאת נפלא ו"זל, כשם שאתה אילו נתכוונתה לרפאות אדם ולטובתו, ונתגלגלה על ידך חבורה שלא מדעתך ולא ברצונך, לא היית רואה לעצמך עון. כך עשה בחבירך, ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי כאמור שהכל תלוי בסברא. וכן פסקו דשרי להקיז דם

הרמב"ן בתורת האדם (ענין הסכנה) והסמ"ג (לאוין סימן ריט ד"ה איבעיא) [ואף שמרן בש"ע (יו"ד סי' רמא ס"ג) פסק לאסור כדעת הרי"ף (דף יט ע"א) והרא"ש (שם סימן א) שלומדים בגמרא שם דרב פפא אסר לבנו ליטול קוץ מבשרו. וכן דעת הריקאנטי (סי' תסח) ועיין יראים (סי' קעז). אך בפשטות לא פליג על הלימוד מואהבת, שבעצם הדבר אין איסור, רק חיישינן דילמא יעשה יותר מכפי צורך הרפואה ויעבור אדאורייתא, וכדכתבה הגמרא שם שהחשש הוא דילמא חביל, והוה ליה שגגת איסור. וכן מבואר בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא סא) ו"זל, מהו למעבד ביה חבורה לרפואה, כגון למישקל ליה דמא ומתעקר ליה שיניה, כיון דלא לצעוריה קא מכוין, שפיר דמי. או דילמא זמנין דעביד ביה טפי ממאי דמתבעי, ואתי לידי איסורא.] והרי דהיינו טעמא דנאסרה חבלה לצער ולא חבלה לתיקון, כיון שתכליתה לטובת רעך. ואם אמרו ללכת אחר הסברא לקולא, ק"ו דלחומרא יש ללכת אבתרא, שאם חבירו מצטער ולו עצמו אין בזה צער, אסור לעשות לחבירו דבר זה, והעושה כן עובר אואהבת. וכן חזינן בדברי היראים (סי' רכט) דהכל תלוי בסברא דכתב בדין טעינה ו"זל, וכשם שפטרנו למעלה בעמוד רביעי והוא בבית הקברות, ומלאכה שלו מרובה משל חברו במציאה פטור, כך הוא פטור בפריקה וטעינה, דחדא טעמא נינהו. עכ"ל. והרי שלומד פטור פריקה וטעינה בעסוק במלאכתו, מהשבת אבידה שנאמר דין זה, כי להכל טעם אחד. וחזינן דאזלינן בתר הסברא. ולמעשה כן מבואר מהראשונים הנזכ"ל (סעיף ב) דביארו מצות ואהבת לרעך כמוך בשינוי מהפשט הפשוט, והכרחם הוא הסברא, וכנזכר לעיל התם.

זה ספר תולדות אדם

ג. וכ"כ רבותינו בעלי התוס' (בראשית ה,א) על הפסוק זה ספר תולדות אדם ו"זל, ובתורת כהנים מסיק ואהבת לרעך כמוך אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם גדול יותר. פי' אסיפיה דקרא קאי בדמות אלהים עשה אותו דמקרא דר' עקיבא לא שמעינן אלא דעלך סני לחברך לא תעביד. ובא בן עזאי ואמר שאף אם הוא אינו חושש לכבוד עצמו יש לו לחוש לכבוד חבירו. לפי שרואה דמות חבירו ואינו רואה דמות עצמו. ולזה אמר שמקרא זה כולל יותר ממקרא דואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והכי הוא בריקאנטי (בראשית ה,ב) בשם מדרש רבא ו"זל, ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט,יח) זה כלל גדול בתורה. אמר לו בן עזאי זה ספר תולדות אדם בדמות אלהים עשה אותו, זה כלל גדול מזה. שלא תאמר הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמי. אמר רבי תנחומא אם עשית כן דע למי אתה מבזה. ע"כ. ואחר החיפוש הכי הוא במדרש בראשית רבתי (פרשת בראשית עמוד 57) ו"זל, בדמות אלהים עשה אותו. בן עזאי אומר

זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול בתורה. ר"ע אומר ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט,יח) זה כלל גדול יותר מזה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזו חברי עמי, הואיל ונתקלקלתי יתקלקלו חברי עמי. א"ר תנחומא אם עשית כן תדע למי עשית ובזית, בדמות אלהים עשה אותו. והכי הביא חלק ממדרש זה בספר המנהיג (בהקדמה ד"ה לא עשה). וכ"כ הסמ"ק (סימן ח) ו"זל, לאהוב את חבירו אמר ר"ע כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך. הוסיף בן עזאי ואמר גדול הימנו, שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם. פי', אע"פ שאינו מקפיד על כבוד עצמו, יש לו להקפיד על כבוד חבירו. עכ"ל. וכן הארחות צדיקים (שער האהבה ד"ה ואהבת אביו) כתב, זה כלל גדול בתורה, דעלך סני לחברך לא תעביד. גדולה מזו, כי בצלם אלהים עשה את האדם. עכ"ל. וע"ע שו"ת משנה הלכות (חי"ד ס"ס רנג) ועוד (חט"ז סימן עד ד"ה וחזון).

ד. וכן הוא בירושלמי (נדרים פרק ט ה"ד) ואהבת לרעך כמוך, ר' עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה. ע"כ. והגאון חיד"א בספרו ברית עולם על ספר חסידים (סי' שמט) מבאר דלא פליגי ר"ע ובן עזאי, אלא דר"ע סבר שהוא כלול בואהבת לרעך כמוך, כשם שרצונך שלא יגרמו לך להקפיד, כן תעשה לרעך שהוא מקפיד, שלא תעשה לו דבר שיקפיד, והגם שאין אתה מקפיד. ושכן מבואר בספר חסידים הנ"ל, דיליף הכי בר"ע. עכת"ד. וזהו כביאורנו לעיל (אות א) במצות ואהבת. ושוב ראיתי שכ"כ לבאר חד דמין קמאי דלא פליגי ר"ע ובן עזאי הלא הוא הראב"ן (סי' לז) וביאר דר"ע סובר דואהבת לרעך כמוך לפי שאדם אוהב את עצמו יותר מבנו, ובן עזאי למד מדכתיב זה ספר תולדות אדם שיאהב חבירו כבנו לפי שאת בנו אוהב יותר מעצמו, ויאהב חבירו כאלו הוא תולדה שלו, כלומר בנו. עכ"ד. והרי שבין לר"ע ובין לבן עזאי החיוב הוא שיאהב את האהבה העזה ביותר, רק דפליגי מהי אהבה זו, אם אהבת עצמו, או אהבת בנו. [שוב ראיתי דהרחיד"א במדבר קדמות (מע' א אות לו) ציין לראב"ן הנ"ל דהוי מח' תנאים אי אוהב אדם את בנו יותר ממנו. ועוד לו בדבש לפי (מע' א אות לב). ועוד בשד"ח (ח"א דף 46 אות קמד ד"ה ולענין) מחלוקת את מי אוהב יותר.] עוד ראיתי בשו"ת יחל ישראל (לאו ח"ג סימן יג) דהביא את דברי הגאון שואל ומשיב בחיבורו ציון וירושלים על הירושלמי הנ"ל דכתב לבאר ו"זל, ויש לעיין בדבר, האם בא בן עזאי לחלוק על רבי עקיבא, וסובר שמצות ואהבת לרעך כמוך אינו כלל גדול בתורה. כן יש להבין איזו מעליותא מצא בן עזאי בפסוק "זה ספר תולדות אדם", עד שקבע כי כלל זה גדול מן הכלל של מצות ואהבת לרעך כמוך.

ומתרץ השואל ומשיב, כי הדברים יבוארו, על פי הנאמר בפסוק (בראשית ה,א) "זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלקים אדם בדמות אלקים עשה אותו, זכר ונקבה בראם, ויברך אתם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם" ולכאורה נראין דברי הכתוב ככפולים ומכופלים בלשונות יתרים. מסביר השו"מ "נראה דהנה אלקים הוא ריבוי, וכמ"ש עשה לנו אלקים אשר ילכו לפנינו. ואעפ"כ הוא אחד בתכלית הפשטות וחלילה אין שום ריבוי בתוכו, אף שמסתעף כביכול כמה השפעות ממנו בכ"ז הוא יחיד ומיוחד. והנה כאשר ברא אלקים אדם, זכר ונקבה בראם, עשאו כדמות אלקים כביכול, דהיינו אף שיש בו כמה ריבויים, כי זכר ונקבה ותולדותיהם יסתעפו לכמה וכמה, בכל זאת יהיה כאדם אחד שיהיה אהבה ואחוה בינותם כאילו הם אדם אחד מורכב מכמה איברים. ו"זש זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלקים את האדם בדמות אלקים עשה אותו. והיינו שאף שכביכול מורה על ריבוי בזה, בכ"ז אחד בתכלית הפשטות והיחיד הוא, כמו כן אדם שזכר ונקבה בראם, בכ"ז יהיה בדמות אלקים ויהיה אחד, וזה מורה שתהיה אהבה ואחוה ביניהם. וא"כ זה כלל גדול יותר מאהבת לרעך כמוך, שהוא מתחילת הבריאה רמוז לזה". ומסיים השו"מ, "ודוק היטב כי נכון הוא". על פי דברים אלו, מיושבות הקושיות דלעיל בטוב טעם. דוודאי לא בא בן עזאי לחלוק על רבי עקיבא ולומר שמצות ואהבת לרעך כמוך אינה כלל גדול בתורה. אלא אדרבא, כוונתו להוסיף על דברי ר"ע. שהרי בפשטות היה ניתן להבין שבפסוק ואהבת לרעך כמוך, התחדשה מצוה, אשר אמנם היא כלל גדול בתורה, אך במהותה היא כשאר כל המצוות שבין אדם לחברו. בא בן עזאי והוסיף על כך, שאין כאן רק מצוה גרידא, אשר מכוחה עלינו לאהוב את הזולת, אלא האדם במהותו נברא כחלק מהכלל, וכולם יחד מהווים בריאה שלימה. א"כ הצורך לאהוב את הזולת כמותו ממש, אינו בא רק מכח הצווי, אלא מידה זו טבועה באדם מעצם בריאת כל יחיד ויחיד כחלק בלתי נפרד מכלל. עכ"ל היחל ישראל. אך נסתר מהמדרשים הנ"ל בפשט דברי בן עזאי.

החיוב לפעול להשיג מידה זו

ה. אף על פי שחיוב זה הינו דרגה גבוהה ועצומה עד מאוד, וכמעט אין מי שבא לידי מידה זו. מכל מקום החיוב הוא לפעול כדי להגיע לידי קיום חיוב זה, והעובד על עצמו וטורח כדי להשלים חיובו, אף על פי שלבסוף לא הגיע לידי מידה זו, הרי שקיים את חיובו. ועל כן העמל להשלים עצמו בחיוב זה, לא יתבע על כך שכעת אינו חש רגש כזה של אהבה לזולת, או בעת שלא נהג עם רעהו כפי חיוב מעשי האהבה, כיון שטורח הוא בהשגת מדה זו. ועל כגון זה אמרו חכמינו רחמנא ליבא בעי.

ה. כאשר מבואר יסוד זה בשו"ע המדות (שער המדות חלק ההלכה סעיף ו עמ' כ) קחנו משם, ואין צורך לכפול את הדברים. ועוד ראה בזה להלן (סימן ג סעיף יז אות ג והלאה) בתוספת ביאור והרחבה יסוד זה, צדדים ופנים חדשים.

סימן ב - המחוייבים לאוהבם

ואהבת בכל עם ישראל

א. מצוה זו של ואהבת לרעך כמוך, נוהגת בכל עם ישראל, בין איש ובין אשה. ופשוט וברור החילוק בין האהבה המחוייבת כאן, לבין אהבת נשים האסורה, שזו אהבה לבבית, וזו אהבת תאוה. וכשם שכל אחד אוהב את בנותיו אחיותיו ושאר קרובותיו אהבת רעים ולא אהבת נשים, וכשם שהאוהב את חברו משום ואהבת לרעך כמוך, אין לו שום תאוה אליו, כי אם אהבת לב כשרה ויפה אשר מחוייבת, כן אהבה זו היא בכל בני ובנות ישראל.

ועל כן איש שזקוק לעזרה, וכן אשה הזקוקה לעזרה, חובה גמורה לעזור להם, ואף איש יעזור לאשה, ואשה לאיש.

אך כל זה כשיש חיוב עשיית חסד [וכפי הגדרים ההלכתים אשר יבוארו בעזרת השם להלן (סימן ג).] אך במקום שאין חיוב הלכתי לעשות חסד, ובכל אופן חפץ לעזור איש לאשה או אשה לאיש לשם שמים [ואז יקיימו בזה מצות עשה של חסד, רק שאינם מחוייבים לקיים].

תלוי הדבר אם מעשה החסד יגרום קירבה ביניהם כעין הקירבה הנגרמת בהתענינות בשלומה, וקל וחומר אם תגרם קירבה יתרה מכך, הרי שאסור [ולכן אסור לשאול בשלום אשה]. ואם נגרמת קירבה פחותה, מותר, ואף מצוה. ועוד ראה להלן (סימן ד סעיפים כט,ל) בענין עזרה לאשה כשחושש להכשל בראיה אסורה.

חיוב ואהבת באשה

א. א. ודאי מחוייב במצות עשה דבר תורה של ואהבת לרעך כמוך אף בנשים, ולא רק בגברים, ופשוט החילוק בין אהבת רעים לתאות נשים, וכמו שאדם אוהב איש, אינה אהבת תאוה אלא אהבת רעים, כן מחוייבת אהבה זו גם לנשים מכל עם ישראל.

ואף שדבר זה אינו צריך ראיה, והחפץ לומר שדין זה אינו שייך בנשים עליו להביא ראיה, מ"מ נביא מן המעט שכ"כ גבי נידו"ד ממש בספר אהבת חסד (ריש פרק שני) כל ישראל חייבין במצוה זו של גמילות חסדים, בין איש בין אשה, בין עשיר בין עני. עכ"ל. ולהלן (ריש פרק שלישי) כתב ו"זל, מצות גמילות חסדים נוהג עם כל אדם לאיש או לאשה, לעשיר או לעני, לגדול או לקטן. עכ"ל. ובנתיב החסד (שם ס"ק א) שחייב אדם להלות לאשה אפילו בלי משכון, כל שהיא בטוחה בעיניו. אולם אם היא נשואה,

אינו חייב להלוותה, אא"כ מכיר בבעלה ובטוח בעיניו שיתרצה לפרוע חובות אשתו. ע"כ. וע"ע אליו (פ"ח סעיף ט). וע"ע בספר הברית (ח"ב מאמר יג פרק טו) ובספר חסד לאברהם (סימן ג סעיף לט). והכי מבואר שדין ואהבת שייך אף בנשים, מדברי הרמב"ם בספר המצוות (בסוף מנין מצוות עשה) דשם מונה אלו מצוות שייכות בנשים ואלו לא, ומצוות רו,וז שהם חיוב אהבת רעים ואהבת גר, מונה שגם נשים חייבות. וכן החינוך לא כתב שמצוה זו בזכרים דוקא, ואי אינה בנשים, הלא דרכו לכתוב כן בסוף המצוה, לאמור שאף נשים בכלל חיוב זה. ועוד בחיוב אהבת הגר (מצוה תלא) כתב, ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. ושם השוה אהבת הגר לאהבת רעים ורק שבאהבת גר התווסף חיוב תורה נוסף ע"ש, ולהלן (סעיפים ד,ה). וכיוצ"ב כתב בספר חרדים (פרק ט אות יג) גבי חיוב אהבת ת"ח, שחיוב זה נוהג בזכרים ובנקבות. ע"כ. וחזינן דאשה חייבת לאהוב ת"ח.

להחיות אשה ולכסותה

ב. ועוד שנינו במתני' דהוריות (דף יג ע"א) האיש קודם לאשה להחיות, ולהשיב אבדה. והאשה קודמת לאיש לכסות, ולהוציאה מבית השבי. בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה. ע"כ. וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות ו"זל, כבר ידעת שהמצוות כולן מחויבות לזכרים, ולנקיבות מקצתן, כמו שהתבאר בקידושין, והרי הוא מקודש ממנה, ולפיכך קודם להחיות. עכ"ל. והרי להדיא שיש חיוב להשיב אבידה לאשה, ולכסותה, דהיינו גם מצות צדקה, דבר תורה. והכי נפסק במשנה תורה (מתנות עניים פ"ח הט"ו) ו"זל, האשה קודמת לאיש להאכיל ולכסות ולהוציא מבית השבי, מפני שהאיש דרכו לחזר, לא האשה, ובושתה מרובה. ואם היו שניהם בשביה ונתבעו שניהן לדבר עבירה, האיש קודם לפדות, לפי שאין דרכו לכך. עכ"ל. ויתרה מכך הביא הב"י (אה"ע סימן עח אות ב) תשובת מהר"ם שהובאה בהגהות מרדכי דכתובות (סי' רפח) שפדיון אשתו קודם לפדיונו, אף שאין לו כדי לפדות שניהם.

לפרנס אשה

ג. ועוד שנינו בכתובות (דף סז ע"א) תנו רבנן יתום ויתומה שבאו להתפרנס, מפרנסין את היתומה, ואח"כ מפרנסין את היתום, מפני שהאיש דרכו לחזור, ואין האשה דרכה לחזור. יתום ויתומה שבאו לינשא, משיאין את היתומה, ואח"כ משיאין את היתום, מפני שבושתה של אשה מרובה משל איש. ע"כ. והובא בב"י (יו"ד סי' רנא אות ח) וכתב על כך ו"זל, ומשמע דפרנסה היינו בין מזון בין כסות, דטעמא דמפני שהאיש דרכו לחזור וכו' שייך בין במזון בית בכסות. וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מהלכות מתנות עניים (הט"ו).

עכ"ל הב"י. וכן פסקו הבה"ג (כתובות דף סז ע"א סימן לו) והרי"ף כתובות (דף כט ע"א מדפיו) והרא"ש (כתובות פ"ו סימן ז) והראב"ן (כתובות שם ד"ה יתום) והרשב"א בחידושיו (כתובות סז ע"א ד"ה יתום) ארחות חיים (הל' צדקה סי' ה) ורבינו ירוחם (דף קסו סוע"ב). וכן הוא בש"ע (יו"ד סימן רנא סעיף ח) ו"זל, איש ואשה שבאו לשאול מזון, מקדימין אשה לאיש. וכן אם באו לשאול כסות. וכן אם באו יתום ויתומה לינשא, מקדימין להשיא היתומה. עכ"ל הש"ע. וכן הוא בשו"ת מהרש"ך (ח"ב ס"ס מב) ובשו"ת תורה לשמה (סימן שכד) ובספר אהבת חסד (פ"ה סעיף ט) ובנתיב החסד שם באורך. [ומה שנשאר בצ"ע בהגה שם שהושמט דין המשנה בהוריות מן הרמב"ם והש"ע, ע' בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סימן א) באורך.] וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סימן א) ובשו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן קנ). ועוד ראינו דאף לזון גרושתו הוי מצוה וכמבואר בירושלמי (כתובות פי"א ה"ג) ברב יוסי הגלילי, וכן פסק הרמ"א (אה"ע סי' קיט ס"ח) בשם ההגהות מיימוניות (איסורי ביאה פכ"א אות ע) ו"זל, מותר לאדם לזון גרושתו, ומצוה היא יותר מבשאר עניי. ע"כ. וכ"כ האו"ז (ח"א סי' תרי) בשם ר' חנילאי גאון. והרי אף שהרחיקו טובא בינו לבין גרושתו, לפי שמכירים ברמיזות, ולכן אסרום אף לדבר זה עם זו, ומנדים אם באו יחדיו לדין, בכל אופן מחוייב בחסד עמה, וא"כ חזינן בחיוב עשיית חסד לנשים, הלואה, כסות, מזון, ופרנסה, וברור שהנותן אחד מאלו לאשה יש חשש לקירוב דעת ביניהם, ובכל אופן לא חששו ח"זל לכך.

לברך שהחיינו על אשה

ד. הבית יוסף (אורח חיים סימן רכה) הביא תשובת הרשב"א (בתשובות מכת"י מכון ירושלים סימן טז, וכן בתשובות שבסוף חידושי הרשב"א ברכות הוצאת אורייתא) דכתב, מה ששאלת בברכת הרואה את חבירו אם יש בכלל זה נשים כאנשים אם לאו. תשובה איני יודע בזה חילוק בין זכרים לנקבות. ולא הביא הב"י על כך שום חולק. ומפורש שמברך שהחיינו בראיית אשה. וכן פסק הלבוש (סוף סעיף א) ו"זל, ואין חילוק בברכה זו בין אנשים לנשים, בכולן דינם שוה לברך. עכ"ל. וכן פסק העולת תמיד (ס"ק א), וכן כתב הא"ר (אות ג) על לשון הלבוש הנ"ל, פירוש, אפילו רואה אשה שהיא אוהבו מברך. עכ"ל. והפמ"ג (א"א ס"ק ב) עמד על לשון הא"ר הנ"ל שלכאורה צריכה תיקון וכתב ו"זל, ולא הבינותיו, וכנראה שהוא אוהבה, אף ערוה עליו מה בכך שאוהבה, כך מברך. עכ"ל. והרי שגם הוא סבור כן, שאף אם היא ערוה עליו מברך שהחיינו בראייתה. וכ"כ גם הברכ"י (אות ב) ו"זל, כתב מרן בב"י דלא יש חילוק בין זכרים לנקבות, ומטי בה משם הרשב"א, ופשוט דאיש מברך על אשה, ואשה מברכת על איש. עכ"ל. וכ"כ הבאר

היטב (ס"ק ב) וכ"כ בספר לחם רב (ס"ק א) ו"זל, מה שאמרו ר"זל דהרואה את חבירו לאחר ל' יום אומר שהחיינו, ואחר י"ב חודש מחייה המתים, היינו לומר דאין חילוק בזה בין זכרים לנקבות, בכולן דינן שוה לברך (ב"י תשובת הרשב"א ומצאתי כתוב). עכ"ל. ואין חולק על כך.

הסוברים דרק בקרובותיו אמרו

ואולם בספר הלכות קטנות (חלק א סימן ריג) כתב ו"זל, הא דכ' הרשב"א "זל דאין חילוק בין זכרים לנקבות, זהו בבתו ואחותו ואמו ואשתו, אבל בנשים אחרות מצוה לשנותם. עכ"ל. והביאו להלכה השע"ת (ס"ק א) והוסיף השע"ת, ולפי"ז גם האשה שמברכת על איש דוקא בכהאי גוונא הוא. ע"כ. וכן תפס כדברי ההלכות קטנות המשנה ברורה (ס"ק א) וביאר בשער הציון (ס"ק ב) דבאחרת הלא אסור לאסתכולי, וגם אם במקרה נסתכל לא שייך נהנה ושמח בראיתה. עכ"ל. וכ"כ מדנפשיה הרב כף החיים (ס"ק ב) ו"זל, ונראה היינו דוקא אם היא קרובתו שלבו גס בה, אבל אינה קרובתו לא יברך, דאיכא למיחש שמא יבא לידי הרהור. ושוב כתב שראה כן בדברי הלק"ט הנ"ל. וכן בספר ערוך השלחן (סעיף ג) כתב, ואין חילוק בדין זה בין זכרים לנקבות, ורק אם שמח מאד בראייתם מברך שהחיינו, וממילא דבנקבות לא שייך דין זה רק באשתו ואמו בתו ואחותו וכיוצא באלו. עכ"ל. וכ"כ בספר חזון עובדיה ט"ו בשבט (עמ' תכד).

דחייתם

ה. ברם מתשובת הרשב"א והב"י ודעימייהו משמע שמתירים גם בערוה, מדסתמו שדין זה שוה הן לגברים והן לנשים. והרי הרשב"א שהוא מקור הדין נשאל האם יש חילוק בין גברים לנשים, וענה שאין שום חילוק, ואילו לדעת הני אחרונים חילוק עצום ורחב יש ביניהם, כי על רוב הנשים אי אפשר לברך ברכה זו. וכן מפורש בדברי הא"ר הנ"ל, ובפמ"ג (א"א ס"ק ב) דכתב על הא"ר שהוא אוהבה אף ערוה עליו מה בכך שאוהבה כך מברך. עכ"ל. דהיינו מה בכך שהיא ערוה עליו כיון שאוהבה [בהיתר, וכאמור החילוק בין אהבת ישראל לאהבת נשים] יש לו לברך. וכ"כ בשו"ת אדרת תפארת (ח"ה סימן כד) שהדין האם מברך על כל נשים שנוי במחלוקת, ושסתימת הפוסקים שכתבו לברך על נשים הוא משום דס"ל שהיא כפשוטה, אף במי שהיא ערוה עליו, ושכ"כ הא"ר, והנימוקי או"ח. אך סיים שמדין סב"ל אין לברך, ובפרט בברכה זו שרבים אומרים שנהגו שלא לברך ברכת שהחיינו על ראית חבר ע"ש.

חילוק בין אהבה לתאווה

ויש להשיב על הכרחם של הני אחרונים לשנות את פשט הרשב"א מכח שיש חיוב לשנאת ערוה, וכלשון ההלכות קטנות, שהוא ראש הכותבים כן, ואחריו נמשכו הני אשלי רברבי. דלכאורה אין זה נכון, אלא יש חיוב לאהוב כל אחד מעם ישראל כגופו, ונשים בכלל, וכנזכר לעיל באורך. וברכת שהחיינו אינה על אהבת נשים, כי אם על אהבת ישראל, וכשם שכל אחד אוהב את בנותיו ואת אחיותיו ושאר קרובותיו, אהבת רעים ולא אהבת נשים, דהיינו שחש אליהן אהבה עזה אך לא אהבת תאוה. וכן הוא גם בנשים שאינם קרובותיו והם ערוה עליו, וכגון חמותו האהבה אינה אהבת נשים האסורה, כי אם אהבת ישראל המחוייבת. וכן נשים שאדם מכיר ואין ליבו גס בהם והן שארי בשרו, וגם נשים אחרות שמכיר כגון נשי חבריו, הזבנית בחנות וכדומה, האם לא מצטער בצרתן בעת שמועה רעה לא תבא ולא תהיה, והאם לא שמח בשמחתן. וכן נתאר לעצמנו שיהיה במקום מרוחק ולא היה רואה כמה חודשים שום אחד מעם ישראל, האם לא היה שש ושמח לראותם. והרי לנו שהאהבה מצויה בלב כל אחד ואחד אף לנשים, ואף לערוות עליו, וזו אהבה חיובית ומחוייבת ולא אהבת נשים האסורה היא התאוה. והעד על כך הוא אדם שיש לו בת מאומצת, שהלא היא ערוה גמורה עליו, האם נימא דאסור לו לברך עליה שהחיינו. ועל כן נראה ברור שיש חילוק בין האהבה המחוייבת, לאהבה האסורה. רק שפעמים רבות החילוק המציאותי והמעבר בין המותר לאסור הוא כהררים התלוים בשערה (מתני' חגיגה י ע"א), וכאדם ההולך על חבל דק ותהום פעורה תחתיו, אך כך הוא בחלקים רבים של חיובי התורה, הן המה כל המידות המחוייבות לילך באמצע דוקא, ולא טיפה יותר ולא פחות. והלכות שבת הן הלא המה כהררים התלויים בשערה, והחילוק בין המותר לאסור באיסור סקילה תלוי פעמים רבות במחשבה גרידא. וכן הוא בעוד חלקים רבים של התורה ואין צריך לפנים. ואף כאן הדין כן.

שנאת ערוה

ו. ומה שכתב הרב הלכות קטנות שמצוה לשנאת ערוה. אם כוונתו דברים כפשוטם, לכאורה אין זה נכון כלל, כי השונא מי שערוה עליו עובר אמצות עשה דבר תורה של ואהבת לרעך כמוך, וכן על לא תעשה של לא תשנא את אחיך בלבבך, אם מלאו בזה תנאי איסור השנאה. ומה שהקשה הרב משנה ברורה דבאחרת הלא אסור לאסתכולי, וגם אם במקרה נסתכל לא שייך נהנה ושמח בראיתה. עכ"ל. לא קשיא, דהלא חילוק מחולק בין ראיה שמותרת לבין התבוננות שאסורה. וברכת שהחיינו אינה על התבוננות ואינה על הנאה מיופי כלל וכלל, רק על שמחת ראיתו. וכ"כ להשיב כך בשו"ת אדרת

תפארת (ח"ה סימן כד) שאין הברכה על הנאה מזיו פניה שהרי ברכה זו אף באדם מכוער. ע"כ. וכן יש להשיב על דברי הכף החיים (ס"ק ב) שכתב דאיכא למיחש שמא יבא לידי הרהור. ע"כ. דאה"נ בכה"ג הרי שנכנסים אנו לדיון הלכתי האם יברך או לאו. אך האמור כאן הוא בכה"ג שאין שום חשש להרהור, ואין שום חשש שמתוך ברכה זו יבואו לידי אהבה אסורה וכדומה, והכל תלוי לפי העת והמצב, לפי המברך והעונה, לפי הגילאים ולפי הקירבה, וא"א לכתוב פרטים כאלו עלי ספר, רק הכלל הוא שיברך אם אינו גורם לשום דבר איסור, הא לאו הכי יברך בלא שיבחינו בו שמברך, ואז שוב אין חשש לבא לעבירה.

הוכחה מאיסור שאילת שלום אשה

שוב אינה ה' לידי ספר ויוסף את אחיו לגאון רבי יוסף פאלאג'י (מערכת ב אות יב) דהקשה על הרשב"א מכך שנאסר לשאול בשלום אשה, שמא יבואו לידי חיבה, וכדפירש"י בקידושין (דף ע ע"ב) ואיך יתכן לברך שהחיינו. ועל כן מבאר שעל כרחך שכוונת הרשב"א על כגון אשתו בתו אחותו נכדתו ודודתו, שהן שאר בשרו שחביבות לו, וכל שכן

אמו. משא"כ שאר נשים, ואפי' שיהיו שכנות שהן טוב שכן קרוב וכו', בודאי שאין היתר להראות חיבה להן. ומה שלא פירש זאת הרשב"א, יש לומר שהוא לרוב פשיטותו. עכת"ד ועע"ש. והרי שטענת הגר"י פאלאג'י באמת דוחה דברינו, שאסור לשאול בשלום ערוה, ולברך שהחיינו הוי קירבה יתרה משאילת שלום, וכמו שרש"י אוסר שאילת שלום כדי שלא יבואו לידי חיבה, הרי שחיבה אסורה ביניהם. וא"כ על כרחך לחלק דאף שחייבים באהבה, אסור להראות חיבה, וממילא אסור לברך שהחיינו, והכל תלוי לפי העת והמצב, שאם ברכת שהחיינו תגרום חיבה ביניהם אסור, ואם לאו שרי. ולענ"ד בכה"ג יברך בצנעא בלא שידעו שהוא מברך ואז שוב אינו גורם חיבה ומאידך ירויח את מצות הברכה.

ועל כן יוצא שאם שמחתו וברכתו תגרום לו או לה לבא לידי חיבה האסורה, הרי שלא יברך, והוי מצוה הבאה בעבירה. אך בלאו הכי, וכגון בקרובותיו שגס בהן אמו, ביתו, וכדומה או אף על ביתו המאומצת יברך. וכן אף על חמותו יתכן לברך, וכן על שאר נשים אם יברך בצנעא בלא שידעו שהוא מברך שפיר דמי, והכל תלוי לפי המציאות והקירבה שביניהם. ומעתה יש ליישב את כך שהרשב"א הב"י ודעימייהו סתמו ולא חילקו בברכת הנשים, לפי שדיבריהם באו משום דין ברכת שהחיינו, ומשום הא אין חילוק בין נשים לגברים, רק שבנשים באופן שגורם קירבה בזה באים לידי איסור אחר

והוא גילוי קירבה בערוה שאסור, והרי בכה"ג יאסר לברך שהחיינו משום דין זה, ולא משום עצם הברכה, ונמצא שמצד עצם ברכת שהחיינו אין חילוק בין נשים לגברים.

סיכום

ולפי"ז יוצא יסוד שיש חיוב אהבת נשים, אך אסור שיהיה גילוי חיבה חיצונית ונראית בין איש לאשה והם ערוה. ולכן אסור לשאול בשלום ערוה, וק"ו שגילוי חיבה אסור. אך לעזור לה בעת הצורך, שאין בזה גילוי חיבה כי אם אנושיות ודרך ארץ, הרי שהוא מחוייב משום ואהבת לרעך כמוך.

ביקור חולים באשה

ז. וכן רואים בעוד מצוות חסד שחייבים או שיכולים לקיים איש לאשה ואשה לאיש, כמו מצוות ביקור חולים, ניחום אבלים, צדקה, ומשלוח מנות. ומבואר דשפיר איכא ואהבת לרעך כמוך וחסד בנשים. דהנה כתב בספר ערוך השלחן (יו"ד סימן שלה סעיף יא) מבקר איש לאשה ואשה לאיש, ובלבד שלא יתייחדו הם לבדם. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת זקן אהרן (וולקין ח"ב סימן עו) שאינו יודע מה ספק יש, ובודאי דאיכא מצוה וגם חיוב לבקר גם איש לאשה. ואף לשמשו להקימו או להשכיבו רשאי, וכדאיתא בש"ע (יו"ד סי' שלה סעיף י). ע"כ. איברא דפליג עלייהו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה קונ' רמת רחל סימן טז) ושורש תמיהתו מונחת על מושכל ראשון אצלו, שאם אין ראיה שיש חיוב ביקור חולים אשה לאיש, וכן להיפך, פשוט שאינם חייבים בביקור חולים זה לזה. והני אשלי דלעיל ס"ל לאידך, ומושכל ראשון אצלם, שבלי ראיה לסתור איך נפטור נשים מלבקר ביקור חולים גברים וכן להיפך, בזמן שבש"ע כתוב שחייבים לבקר חולים, ופשוט שנאמרו הדברים הן לאיש הן לאשה. והרב ציץ אליעזר לכאורה לא שם לב שחלוקים הם במושכל ראשון זה, ועל כן הקשה עליהם שהראיה מדין הש"ע (יו"ד סי' שלה ס"י) שהתירו לשמשה, אינה ראיה היות והתירו לשמשה לצורך רפואתה, אך לא חייבו ביקור חולים, וממילא אין ראיה. ועוד נלע"ד דכל דברי הרב ציץ אליעזר באו בכה"ג שמצות ביקור חולים אינה מחוייבת, אלא שהמקיימה עושה מצוה. דהיינו כשהחולה מסתדר כי עושים לו כבר כל צרכיו, ודואגים קרוביו לטיפולו, והרופאים מטפלים בו כיאות. אולם מי שבא לבקרו מקיים מצות ביקור חולים, ובזה ס"ל דאשה אינה חייבת לבקר איש, כי סובר שעדיף שלא תגיע לפי ההרחקות שח"ז עשו בין איש לאשה. אולם בכה"ג שאין מי שמטפל או דואג לצרכי החולה, הרי שיודה שחייבת לבקר אף אשה לאיש ואיש לאשה. וכך מוכח מדחייתו את הראיה מדין הש"ע (יו"ד סימן שלה סעיף י) דשרי לאשה לטפל באיש להשכיבו ולסומכו, והרי שמכאן מוכח בק"ו שיש מצות ביקור חולים איש

לאשה ואשה לאיש. וכתב לדחות דיש לחלק בין צרכי החולה דהתירו לעשותם אפילו אשה לאיש ואיש לאשה לפי צורך השעה לצורך טיפול החולה, לבין מצות ביקור חולים. וא"כ פשוט דבכה"ג שהביקור חולים הוא צורכי החולה דשרי, ואפי' להשכיבו ולסומכו שרי וכאמור. ושוב בינותי שכן סיים להדיא (שם אות א) שדבריו המה שאין מצות ביקור חולים "ביש לחולה די דואגים ומשמשים בלעדם". עכ"ל. ועל כן לענין נידו"ד הכל עולה לדבר אחד דבעת שחל חיוב חסד, לכו"ע החיוב הוא גם איש לאשה ואשה לאיש. ועוד הביא הרב ציץ אליעזר שבשו"ת ויען אברהם (חיו"ד סימן ה) כתב כמותו, דודאי אין חיוב לאשה לבקר איש חוץ מקרוביה שמותרת ביחוד עמהם. ואילו אשת איש שרשות בעלה עליה פטורה, שמא תמשך ותשאר הרבה בעת ביקור החולים. ע"כ. [ולכאורה תמוהים הדברים, איך משום שרשות בעלה עליה תפטר מחיובי המצוות, וכי אשת איש פטורה מתפילה, ומכל מצוות עשה שבין אדם לחבירו, וכדומה. וספר זה אינו תחת ידי.] ובספר ילקוט יוסף אבילות (שנת תשס"ד סימן א סעיף ז) העתיק את תוכן הויען אברהם, ובהמשך (סעיף ח) הביא את המחלוקת הנ"ל, אם יבקרו אנשים נשים ולהיפך, ולא הכריע.

והנה הרמב"ן בספרו תורת האדם (עמ' יז מוסד הרב קוק) על דברי הגמ' נדרים (דף מ ע"א) ביאר ג' טעמים במצות ביקור חולים, כי משמע מהגמ' אכדי שיכבדו וירבצו לפניו, ויעשו לו צרכים הצריכים לחוליו. בוימצא נחת רוח עם חברו. גועוד כדי שיכון דעתו לרחמים ויבקש עליו. עכ"ל. והטור (ר"ס יו"ד ר"ס שלה) כתב טעמים א' וג'. והב"י העתיק את לשון הרמב"ן הנ"ל. ומעתה אף שטעם ב' ודאי לא שייך בביקור חולים אשה לאיש ואיש לאשה, ואדרבה להיפך הוא איסור להם (ק"ו מהאי דנאסר שאילת שלום בשלום אשה באה"ע סימן כא סעיף ו). ברם שאר הטעמים שפיר שייכים, וא"כ לכאורה שפיר יש חיוב אשה לבקר חולים איש, אחר שקיימים בהם שאר הטעמים. וכבר הארכנו לעיל בסמוך שכל מצוות שיש באיש יש באשה, ובאשה לאיש ואיש לאשה, וכן הוא בכל מצוות שבין אדם לחבירו, וה"ה הכא, וכמו המושכל ראשון של הערוך השלחן והזקן אהרן, שכל חיובי מצוות חסד הם גם איש לאשה ואשה לאיש.

ניחום אבלים אנשים לנשים

ח. וככל האמור הוא הדין והוא הטעם כל מר כדאית ליה נמי גבי מצות ניחום אבלים. וכן כתב דחיוב ניחום הוא בין איש ובין אשה בספר פני ברוך (עמ' קכח), ובגשר החיים (פ"כ סימן ה הלכה א) התיר לנחם זל"ז, רק שכשיש נשים אבלות בלבד ילכו בכנופיא, או אחר התפילה ינחמו ברבים. ושכ"כ השלטי גיבורים (מו"ק דף יח מדפי הרי"ף סוף

אות א) שאיש מנחם לאשה. וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן רכג) דשרי לנחם זה לזה, וכ"כ בספר דברי סופרים (פרק כח סעיפים מז,מט). ובספר ילקו"י (אבילות תשס"ד סימן כו סעיף ז) הביא את הנטעי גבריאל (ח"א עמ' שסח) שבסוף הניחום אבלים המנחמים הולכים לאבילות ואומרים להן מן השמים תנוחמו. והעיד הגאון ילקו"י שכן נוהג אאמו"ר. ע"כ. וכן ראיתי להגאון הראש"ל רבי שלמה עמר שליט"א עושה מעשה רב. ומפורסמת איגרת תנחומים ששלח רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל לגיסתו על פטירת גיסו בעלה, ונדפסה בספר פני ברוך (עמ' קכט) ושם פונה אליה ברגש וכותב, שלום רב לגיסתי תחי' ובניה המקום ינחם אתכם ויפרוש כנפיו עליכם להיות לכם לאב ולפטרון ולרפאות את לבבכם הנשבר. ממש איני יכול לכתוב מחמת הצער האיום והיגון. ובאמת מאד קשה לי לנחם דוקא אותך ובניך וכו'. אמנם מבקש אני מכם לתת כבוד להש"י ולא להצטער ביותר. גיסתי תחי' בלאו הכי אינה בעלת כח, ועכשיו נצרכת ביותר ההשגחה על הילדים כמקדם. צריכים להתחזק ולקבל הכל באהבה ובחיבה מהש"י. וכו'. על כן אחות והילדים השגיחו על בריאותכם, זה הוא יותר חשוב ממה שרק תאמרו קדיש עבור אביכם "זל וכו'. אבקשך אחות, היי במנוחה והשי"ת יראך שמחות אצל יתומייך וכו'. ועל כן אחות והילדים בזה רוצה אני לסיים, היי בשמחה שהוא נפטר בשם טוב וכו'. ממני גיסך הק' יהונתן וכו'.

הוכחה לחומרא

ט. ונראה להוכיח דיש איסור לבקר חולים ולנחם אבלים כשאין חיוב בקיומם, דהיינו כשנעשים צרכי החולה, מהאי דשנינו בקידושין (דף ע רע"ב) אסור לשאול בשלום אשה ונפסק בש"ע (אה"ע סי' כא סעיף ו) אין שואלים בשלום אשה כלל ואתי בק"ו שאם אסרו לשאול בשלום אשה, ק"ו שאסור לאשה לבקר אדם חולה ולעשות לו צרכיו, שאם שאילת שלומו היינו לשאול למה הוא זקוק אסור, ק"ו שאסור בפועל לדאוג לחסרונותיו ולהשלימם, שזו קירבה יתרה מהתעניינות בחסרונותיו. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן פח) ק"ו זה, ועע"ש. ואל תשיבנו דא"כ אף להכניס אורחים אסור לאשה. לפי שאינה מטפלת באורח דוקא, כי אם בכל בני הבית וגם באורח, או שהאורח הוא של בעל הבית והיא רק מטפלת בצרכי בעל הבית, ובין צרכיו הם שיש לו אורח, ואה"נ במקרה ששמה עינה וליבה באופן מיוחד אל האורח, יהיה בזה איסור, אם היא קירבה יתירה משאילת שלום, והכל תלוי לפי העת והמצב והענין. וכ"כ בספר ויוסף את אחיו (מע' ב אות יב) לענין ברכת שהחיינו על אשה, דאתי בק"ו שאסור מדין שאילת שלום, והובאו דבריו לעיל (אות ו). וכל שנאסר לבקר חולים ק"ו מאיסור שאילת שלום,

היינו כשהקירבה שתווצר ביניהם תהיה יותר מהקירבה הנגרמת משאילת שלומה איך מסתדרת וכדו'. אך יש אופנים רבים של ביקור חולים שאינם כן, וכגון כשכל המשפחה מבקרת יחדיו, או כשמבקר יחד עם רעייתו וכדומה, והרי שבזה יהיה מותר. [דהיינו איסור שאילת שלום אסור אף אם בפועל לא נוצרת קירבה ביניהם, וכגון כשמשתמש במילים מה שלומך, כי כן דרכו לומר שלום, ואין כאן שום התעניינות בשלומה, מ"מ זהו גוף האיסור שאמרו ח"זל, ולא פלוג. משא"כ בנידו"ד שבאים אנו ללמוד איסור בק"ו מאיסור שאילת שלום, הרי שהאיסור יהיה רק כשבפועל מביא לידי קירבה יותר משאילת שלום. ולכן ביקור חולים סתם [כשאין חיוב ביקור חולים] אסור, לפי שבדרך כלל גורם יותר קירבה. אך באופן שאינה נגרמת קירבה יותר משאילת שלום, כל מקום לגופו לפי העת והשעה והענין, וכגון כשמבקר יחד עם רעיתו, הרי שכאן שוב אין את האיסור.] וכבר ראינו כיוצ"ב שחילקו לפי הקירבה בספר שבט בנימין (פונטרימולי סי' רח, הובא בספר חזו"ע פורים עמ' קלד) לענין דיין שקיבל משלוח מנות, אי רשאי לדונו. ותלה זאת באי כוונת הנותן היתה לשמים לשם מצות פורים, ואינו ניכר שכוונתו לתכלית אחרת שרי. וכדאיתא בכתובות (דף קה ע"ב). וכן מסיק בחזו"ע (פורים עמ' קלה) שאם רואה הדיין דמוכחא מילתא שהמשלוח מנות נשלח לו בפורים למטרת קירוב לבבו בהתדיינו אצלו, ולא לשם מצוה בלבד, יש לו לסלק עצמו מלדונו. ע"כ.

כשיש חיוב מצוה אין פטור, אף שמקרב יותר משאילת שלום

ואולם הפטור מביקור חולים וניחום אבלים אם גורם קירבה, אמור בכה"ג שאין מצות הביקור חולים חוב גמור על האיש לבקר את האשה, וכגון כשיש אחרים שמבקרים ודואגים לצרכיה. אך כשאין כאלו, לכו"ע יהיה חייב לקיים את המצוה. ושאני איסור שאילת שלום שהוא בעלמא, ואינו בעת חיוב מצוה, ועל כן נאסר משום חשש הקרבה. וכמו שמבואר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה קונ' רמת רחל סימן טז דלעיל אות ז) ע"ש. וכן יוצא מבואר בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן רכג) שיובא בסמוך (אות י).

אך בכה"ג שמחוייב בחסד, בזה לא נאמרו אלו ההרחקות שאמרו ח"זל. ופוק חזי כי איש מטפל באשה חולה ואפילו היא אשת איש, ואפילו היא נידה, ואפילו אינו רופא, רק עוזר להשכיבה ולסומכה וכדומה, וכמבואר בש"ע (יו"ד סימן שלה סעיף י הנ"ל) וכן מעשים בכל יום, וחזינן שלא אמרו כאן את ההרחקות שאמרו בדיני ערוה (בש"ע אה"ע ר"ס כא) וזה כאמור. ועוד ראה בספר חזון עובדיה (פורים הלכות קריאת מגילה אות כב עמ' ס) שבישוב קטן שאין איש שיקרא את המגילה ויש אשה, כיון שאין ברירה תקרא האשה, וכפסק הש"ע בסתם (או"ח סי' תרפט ס"א). ומאי דשנינו במגילה (כג ע"א) אבל אמרו

חכמים אשה לא תקרא בתורה בצבור מפני כבוד הציבור, היינו לכתחלה, אך כשאין אחר תקרא האשה, וכמש"כ היעב"ץ בהגהותיו על הגמרא (שם) וכן בספר חסדי דוד (פארדו עת התוספתא פ"ג דמגילה דף קו ע"ד) כתב דאם עלתה לס"ת לא תרד. עכת"ד.

להברות אשה

י. והנה בש"ע (יו"ד סי' שעח) נפסק שאין לאיש להברות אשה, משום הרגל. [וע' שד"ח (ח"ה דף 208 ע"ב אות נג) אי סעודת הבראה ד"ת או דרבנן.] וראה להלן כי משלוח מנות איש לאשה שרי מדינא, ומתנות לאביונים שרי למעשה. וא"כ לכאורה פסקי הש"ע סתראי נינהו. ולהאמור יש ליישב הכל כמין חומר, דמשלוח מנות היא מצוה שכולם עושים לכולם, וכן מתנות לאביונים, וממילא אין בעשייתם קרבה יתירה יותר משאילת שלום, משא"כ להברות שזהו רק הוא לאבלה, ויש בזה קירוב דעת.

וכן חזינן בדברי גשר החיים (ח"א עמ' רא אות ז) בדין הבראה, דדייק את לשון הש"ע הנ"ל, אין אנשים מברין לנשים. ע"כ. הא להיפך נשים מברין לגברים. אולם הביא שבספר שולחן גבוה (סי' שעח) כתב שה"ה גם לאסור נשים לאנשים. וכתב על כך, ולענ"ד לא מצאתי בראשונים ובשאר פוסקים מקום לאסור. וביאר כי השלחן גבוה דיבר לגבי מקומו ושערו שאוכלים בעת ההבראה יחדיו. אך לדידן שמביאים את האוכל, והאבלים אוכלים לבדם. היה להתיר היום אף אנשים להברות נשים. אך אחרי שהפוסקים העתיקו דין זה, אין להתיר. אך נשים לאנשים, שלא נכתב האיסור, יש להתיר. ועוד ראה לו להלן (עמ' רח) דכתב כי שאני סעודה שהיא גורמת מרעות, ועל כן החמירו בה. והרי יוצא מכל דבריו, כי הכל תלוי לפי הקירבה, ועל כן סבר דמדינא היום שאין אוכלים עם האבלים כפי מנהגם, בטל דין זה, אלא שלא מלאו ליבו להקל אחר שכל הפוסקים העתיקו דין זה.

וכן יוצא שהכל תלוי בקירבה בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן רכג) שעמד על הסתירה בין דין להברות אבלה לבין משלוח מנות ומתנות לאביונים דשרי. ומשני, דבהבראה מכיון שנתן לה אדם אחר סעודה הא' כבר אין שום מצוה, שפיר אמרינן כיון שאפשר באחר לא ישלח איש לאשה משום הרגל דבר. משא"כ במשלוח מנות דכל המרבה לשלוח לרעים משובח, כמבואר ברמב"ם (פ"ב הל' ט"ז) וכן במתנות לאביונים, נמצא דבכל פעם עושה מצוה במשלוח מנות ומתנות לאביונים, ולא אסרו בזה משום הרגל דבר, כיון דעושה מצוה בכל פעם ששולח ונותן צדקה. ומינה יליף דה"ה לניחום אבלים שיש מצוה לאיש לנחם אשה. והביא שכן מבואר בשלטי גיבורים (מו"ק דף יח מדפי הרי"ף סוף אות א) ו"זל, הלכך אפילו לא הניח אלא אשה שאין מתפללין בי' בעדה,

כיון שצריך לעשות לה תנחומין, סגי. עכ"ל. ולהדיא דאפילו אנשים מנחמים אשה. ועוד הוכיח כן מפסק הש"ע (יו"ד סימן שלה) דדוקא בחולי מעים אין האיש משמש אשה חולה, הא בלא חולי מעיים שפיר. איברא דראיה זו לענ"ד אינה, וכאשר דחאה לנכון הצי"א דלעיל. אך מ"מ סיים הרב חלקת יעקב גבי ביקור חולים, דלאו כל אנפא שוין בזה, דפעמים החולה צעירה, ורק קצת חולה, או שמתחזקת מחוליה, ושוכבת על המטה רק בחלוקה על בשרה, ולפעמים גם בשרה וזרועותיה קצת מגולים, וזה מביא לידי הרהור, ובכה"ג נלפע"ד שאין לבקרה, אלא על ידי טלפון. ועע"ש. וע"ע לענין הבראת אשה להלן (סימן ד סעיף כט אות כג).

משלוח מנות וצדקה לאשה

יא. וכן רואים שחייבים בחסד אף איש לאשה מהא דפסק הרמ"א (ס"ס תרצה) שלא ישלח מנות איש לאשה, שלא יבא איש לשלוח לאלמנה, ויבאו לידי ספק קידושין. ע"כ. הא בלא חשש זה מותר. ועוד ממשיך שם הרמ"א (ס"ס תרצה) דלתת צדקה לענים שרי איש לאשה. וביאר המ"א מאי שנא צדקה דשרי ממשלוח מנות דאסיר. דשאני מתנות לאביונים דחיישין ששלח לה סבלונות אך מעות אינם סבלונות. ע"כ. וחזינן דצדקה שרי. והסברא פשוטה, כיון שאינה קירבה, ואינו ק"ו משאילת שלום, והכל תלוי לפי הענין, איך נאמר ונעשה. וכיוצ"ב כתב הפר"ח (ס"ס תרצה) לחלק בין מתנות לאביונים שאינה דרך של חיבה, לבין משלוח מנות שהוא דרך חיבה, חיישינן שיאמר לחיבה, והיא תאמר לקידושין והוו ספק קידושין. וכן כתב כחילוקנו בספר ערוך השלחן (סי' תרצה סעיף יח) שמשלוח מנות ישלח איש לאיש ולא איש לאשה, שלא נאה להיות קירוב דעת בין איש לאשה. ועוד הוסיף את טעם סבלונות. אבל מתנות לאביונים אין לחוש, כיון שזהו דרך צדקה אין בזה קירוב דעת. והרי שביאר במתנות לאביונים שאין בו קירוב דעת. אך הטעם הראשון שכתב לאסור משלוח מנות איש לאשה שאינו נאה, כתב כן מדנפשיה, ואינו דין הרמ"א, ועל כן יש להשיבו דמדינא שרי משום הא, וכמבואר בדברי הרמ"א הנ"ל שבלא דין סבלונות שרי.

ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן מא) תמה על דין הרמ"א הנ"ל (ס"ס תרצה) מן הש"ע אה"ע (סימן מה ס"א) דלא חיישינן לסבלונות דקידושין, אא"כ נשתדכו תחילה. ועל כן כתב, שאילולי דברי מהר"י ברייין (שהוא מקור פסק הרמ"א בס"ס תרצה) הייתי אומר הטעם משום קירוב דעת. אך במהר"י ברייין ביאר שהוא משום חשש סבלונות. ולדרכו שאני צדקה שלא חששו כדי לא לנעול דלת בפני נותני צדקה. עכ"ד. ובספר חזון עובדיה פורים (דיני משלוח מנות סעיף יד) כתב טוב שלא ישלחו אשה לאיש. וביאר דלמרן

בש"ע (אה"ע סימן מה סעיף ב) דפסק דנהגו לא לחוש לסבלונות כלל, הרי שאין את דין הרמ"א לאסור משום סבלונות. ואף לרמ"א הוא חומרא יתירה, לפי שפסק שם (אה"ע סימן מה סעיף א) דלא חיישינן לקידושין אא"כ נשתדכו תחילה, ועל כן כתב דבמקום הצורך יש להקל לשלוח מנות גם לאשה. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ד סימן פח) נסתפק במקום שיש רק נשים אם ישלח מנות או לאו. ולהאמור בחזון עובדיה ברור שכן. וגם כן יצא לאורך דברינו, שכל הדיון בא בכה"ג שאפשר למצוה להעשות ע"י אחרים, אך כשאין שום אפשרות, בזה אין ראיה לפטור, ואדרבה חייב. ורק כשחוששש להכשל בראיה או בקירבה יתירה עיין בזה לקמן (סימן ד סעיף ל).

אולם בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קכה) כתב על דברי הרמ"א שדבריו המה דוקא בפנויה דחיישינן לקידושין, ובלאו הכי שריא. אך אשת איש הוא איסור, דאין שואלים בשלום אשה כלל. ודורון הוא בכלל שאילת שלום, כמבואר בסי' תרצג בהגה ובמ"א שם ובסימן תקנד ובמ"א ס"ק כב בהלכות ת"ב. ולכן דקדק ר' יוסף במגילה (דף ו ע"א) גבי משלוח מנות, שתי מתנות לאיש אחד. איש דוקא, ולא אשה. וההמשך, ומתנות לאביונים אמר, לשני בני אדם. דבזה גם לאשה שרי, וכדמסיים הרמ"א. ע"כ. אך לכאורה תמוה, דל' הרמ"א מורה להיפך, דבלא טעם סבלונות שרי, וכמש"כ כל הני אשלי רברבי דלעיל. וכן כל הנזכרים לעיל חולקים עליו. וגם ראייתו משאילת שלם לכאורה צ"ע, דלדבריו שרי לשאול בשלום אשה רווקה, וזה בודאי אסור שהן נידות. וגם לדבריו יצא אוקימתא בפסק הרמ"א, שדבריו באו בפנויה דוקא, בו בזמן שברמ"א ובמקורו המהר"י ברייז לא נזכר דבר זה.

מתנה לאשה

יב. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (סימן נא) דתמה על יש נוהגים במקומו לתת מתנות איש לאשה, ובהגה ש"ע (יו"ד סי' שפה סעיף ג) כתוב שאסור לשלוח מנות לאבל, כי שליחת מתנה הוי כשאילת שלום, וכן נפסק עוד בש"ע (או"ח סי' תרצו סעיף ו). ועוד כיוצ"ב חזינן איסור נתינת דורון בט' באב במ"א (סי' תקנד ס"ק כא) ועוד גבי דורון קודם שחרית ביפה ללב (ח"א סי' פט אות ד). ולפי"ז דהלכה שאסור לשאול בשלום אשה, א"כ אסור לתת מתנה לאשה שהוא כשליחת דורון. ומש"כ הרמ"א (ס"ס תרצה) דשרי מעיקר הדין לתת משלוח מנות לאשה. כתב ליישב על דרך אפשר, דבמקום מצות משלוח מנות לא גזרו ח"זל את איסור שאילת שלום. עכת"ד. ועע"ש דהתיר להלכה לאשה לתת מתנה לאיש. ולכל אורך דבריו לא נחית לק"ו משאילת שלום לאסור מתנה, ועל כן נראה פשוט שאסור לתת מתנה מאיש לאשה ומאשה לאיש, כיון שיש בזה קירבה יתרה ואתי בק"ו

מאיסור שאילת שלום. משא"כ מתנות לאביונים שרי לאיש לתת לאשה ולאשה לאיש, שאין בזה קירבה, וכאמור. וכן משלוח מנות היות ורגילים לתת למכרים, על כן מעיקר הדין שרי, כיון שממילא אין בה קירבה יתרה, אלא משום דרך ארץ, בצירוף המצוה.

סיכום

והרי זה יוצא מכל האמור כי כשיש חיוב עשיית חסד חייבים לעשות אף נשים לאנשים, וכן להיפך אנשים לנשים. אך כשאפשר למצוה להעשות על ידי אחרים, רק שאם יעשה על ידו, גם יקיים מצוה. או בשאר אופנים שפטור מחיוב החסד שיבוארו ברצות ה' להלן (סימן ג סעיף ד והלאה). הרי שבזה תלוי האם החסד יגרום קירבה יתירה בין העושה והמקבל [יתר על קירבה של שאילת שלום] שבזה אסור, לבין אם לא דשרי. ובעלמא מלבד להברות את האבילה אין איסור. ולכן ניחום אבלים וצדקה מותרים. וביקור חולים ומשלוח מנות מדינא מותרים, אך תלוי במציאות ובקירבה אם תיווצר קירבה יותר משאילת שלום אסור, ואם לאו שרי, כי תלוי איך שולחים את המשלוח מנות, באלו מילים משתמשים, האם מקיימים את המצוה גרידא כשם ששולחים לשאר מכרים, או שיש בכך יתר משמעות. ואי אפשר לכתוב גדרים שכאלו, אלא מסורים הם ללב. ואולם לאשכנזים משלוח מנות אסור.

וע"ע מש"כ לקמן (סימן ד סעיפים כט,ל) לגבי עזרה לנשים ברחוב בזה.

אהבת אשתו ובניו

ב. חיוב ואהבת לרעך כמוך הוא גם עם בני ביתו, עם אשתו ועם ילדיו, עם הוריו ואחיו. ועל כן אב העושה את צורכי בני הבית, מכין אוכל, מסדר את הבית, שוטפו, מדיח כלים, וכדומה כל פרטי הפרטים הנעשים בבית לאלפיהם, מקיים בהם מצות עשה מן התורה שנאמר ואהבת לרעך כמוך.

חסד בבית

ב. א. לכאורה היה מקום לומר שאין חיוב ואהבת לרעך כמוך ולא חסד בבני ביתו, בניו בנותיו ואשתו, כשם שאדם המטיב לעצמו לא מקיים בכך מצות חסד או צדקה, כן הוא בבני ביתו שהם כגופו.

ברם איתא במדרש זוטא (שיר השירים פרשה א) ואיזה חסד עשה יוסף בבית, שנאמר ויוסף היה רועה את אחיו (בראשית לז,ב) וכי רועה היה, והלא בבית המדרש היה, שנאמר כי בן זקונים הוא לו. אלא בשביל שהיה עתיד לפרנס את אחיו, קראו רועה עד שהוא אצל אביו. עכ"ל המדרש. והרי לנו דשפיר איכא חסד בבית. והכי איתא במדרש

בראשית רבא (נח יג, הובא בספר לרעך כמוך חלק ואהבת לרעך פרק א הע' מג) שנתכנה אברהם רודף חסד על שגמל חסד לשרה אשתו. ע"כ.

מפי ספרים

וכ"כ רבנו שלמה ן' גבירול בספר תיקון מדות הנפש (ח"ב ריש שער א) ו"זל, וצריך שישתמש האדם במדה הזאת, ר"ל האהבה בעבודת האלהים, כמו שאמר ואהבת את ה' אלהיך (דברים יא,א). ובנפשו, כמו שנאמר כי אהבת נפשו אהבו (שמואל א,כ,יז). ובקרוביו, כמו שנאמר ויאהב יעקב את רחל (בראשית כט,יח), וישראל אהב את יוסף (שם לז,ג). ובארץ מולדת, כמו שנאמר כי אל ארצי ואל מולדתי תלך (שם כד,ד). וברעהו כמו שנאמר בדוד ויהונתן נעמת לי מאד (שמואל ב,א,כו). ובביתו כמו שנאמר אילת אהבים ויעלת חן (משלי ה,יט). עכ"ל. הרי לפנינו שיש להשתמש באהבה בקרוביו וברעיו ובביתו. וכן כתב הארחות צדיקים (שער ה שער האהבה) כיצד היא דרך אהבת בניו הנכונה ע"ש באורך. ובספר הברית (ח"ב מאמר יג פרק כג) האריך בדיני קדימה בחיוב אהבת רעים, וכתב, ואשתו קודם לבניו הקטנים, כי אשתו כגופו, והיא גם היא מקור החיים של כל בניו הקטנים. הוריו קודמין לבניו הגדולים, ומשבע שנים ומעלה נקראים גדולים, וכו'. ע"ש. והרי שאת אשתו הניח ראשונה. ועוד עיין בדיני הקדימה בספר יוסף אומץ (יוזפא עמ' 308). ועוד ראיתי בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סימן קצ) שפסק שעדיף שלא יאמר בעל קדיש על אשתו הראשונה, לפי שיש לו חיוב אהבה לאשתו השניה אשר חי עמה כעת, ובהזכירו הקדיש את אשתו הראשונה, ימעט שמחת לבו עם השניה, ואין אהבתו שלמה אליה. על כן סיים שאם יכול ישכור מי שיאמר עליה קדיש. עכת"ד. ובשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סי' פט) כתב שחיוב אב בשמחת חתונת בניו, כחיוב כל ישראל מדין ואהבת לרעך כמוך. ע"כ. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סימן לה והיא הסכמה לספר הבית היהודי ח"ו טוהר המדות להרה"ג רבי אהרן זכאי שליט"א) שדיבר בחיוב אהבת אשתו, ע"ש בדבריו הנפלאים. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ז סי' כד) כי הטיפול בילדים הוא מצוה גמורה, ועל כן אשה או איש המטפלים בילדים ואינם מוצאים זמן להתפלל, פטורים מן התפילה, כדין העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכמו שכתב החפץ חיים בשיחותיו (ח"א אות כז) ועע"ש. ובכה"ג אף אינו חייב בתשלומין. עכ"ד. וכיוצ"ב כתב הגרי"ח קנייבסקי שליט"א בקונטרס גם אני אודך (ח"ג אות לח) שנשאל אודות מי ששומר על ילדיו בביתו האם חייב בתפילה בציבור. וענה, כרצונו. והרי זה כמבואר. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קצז) דמחוייב בשלום בית באשתו משום ואהבת לרעך כמוך, ואף אם מחמת כן יצטרך להוציא את אביו מביתו

ולשולחו לבית אבות מחוייב בכך. וראה בספר לרעך כמוך (בקונ' הביאורים סימן ז אות ו) עוד בזה.

הזן בניו הקטנים

ב. והכי חזינן מהאי דאיתא בכתובות (דף נ ע"א) אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת (תהלים קו), וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת, דרשו רבותינו שביבנה ואמרי לה רבי אליעזר, זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים. עכ"ל הגמרא. והרי להדיא שאפילו מצות צדקה גמורה יש בבניו הקטנים. וכהאי גמרא פסקו הרי"ף (כתובות דף יח ע"ב מדפיו) והרמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"י הט"ז) ו"זל, הנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהן כדי ללמד הזכרים תורה, ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, ולא יהיו מבוזות. וכן הנותן מזונות לאביו ולאמו, הרי זה בכלל הצדקה, וצדקה גדולה היא שהקרוב קודם. עכ"ל. וכן פסק הרא"ש (כתובות פ"ד סימן יח) והראב"ן (כתובות ד"ה האב אינו) והארחות חיים (צדקה סימן ה ד"ה כתוב) ובשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן קלא) ובשו"ת באר שבע (סימן מא) ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סימן כח ד"ה וקרוב אני). והטור (אה"ע ר"ס עא) כתב, ומשש ואילך מצוה [על האב] לזונם עד שיהיו גדולים, ועל זה נאמר עושה צדקה בכל עת. ובשו"ת יחו"ד (ח"ג סימן עו) פסק שאפשר להוציא מחשבון המעשרות כדי לזון את בניו ובנותיו הקטנים מעל גיל שש שנים. והכי פסק מרן בשלחן ערוך (יו"ד סי' רנא סעיף ג) הנותן לבניו ובנותיו הגדולים, שאינו חייב במזונותיהם, כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה. עכ"ל. ובב"י ביאר (סימן רנא) כלומר שהם יותר על בן שש שנים, דאילו פחותים מבן שש חייב הוא במזונותיהם, כדאיתא בסוף פרק אף על פי (כתובות סה ע"ב) ואמרינן בפרק נערה שנתפתתה (שם נ ע"א) עושה צדקה בכל עת (תהלים קו,ג) זה הזן בניו ובנותיו הקטנים, כלומר שהם יתרים על שש שאינו חייב במזונותיהם, וכשהוא זנם צדקה תחשב לו. וכן פירש רש"י (ד"ה זה). עכ"ל הב"י. וכן פסק בש"ע (אה"ע ר"ס עא) שחיוב מזונות בניו הוא עד גיל שש. ועוד בש"ע (אה"ע סימן עג ס"ו) בניו ובנותיו עד בני שש חייב ליתן להם כסות וכלי תשמיש ומדור. עכ"ל. ומ"מ זאת יוצא, שבגדולים מגיל שש מקיים מצות צדקה, וק"ו שמקיים ואהבת לרעך כמוך. וכן ה"ה בכל הדברים שעושה לבניו הקטנים יתר מכדי חיובו ההלכתי היוצא מחיוב מזונות, שמקיים כן. וא"כ גם בבניו הקטנים דברים רבים עד מאוד שעושה למענם, יש בהם קיום מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך.

קדימת אהבת אנשי ביתו

ג. ואדרבה חסד עם ביתו קודם על חסד שחוץ לבית, וכפי שיש ללמוד מדיני צדקה המבוארים בש"ע (יו"ד סי' רנא סעיף ג) ו"זל, הנותן לבניו ובנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהם כדי ללמד את הבנים תורה, ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו, והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה. ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים, ואפילו אינו בנו, ולא אביו, אלא קרובו, צריך להקדימו לכל אדם. ואחיו מאביו קודם לאחיו מאמו. ועניי ביתו, קודמין לעניי עירו. ועניי עירו, קודמין לעניי עיר אחרת. עכ"ל. ובבית יוסף (סי' רנא אות ג) הראה מקורו מדתניא בספרי (ראה פסקא סג) אחיך זה אחיך מאביך. מאחד אחיך, [זה אחיך מאמך]. מלמד שאחיך מאביך קודם לאחיך מאמך. באחד שעריך, אנשי עירך קודם לאנשי עיר אחרת. בארצך, יושבי ארץ ישראל קודמים ליושבי חוצה לארץ. ויושבי חוצה לארץ מנלן, תלמוד לומר אשר ה' אלהיך נותן לך, לרבות כל מקום. ע"כ. וממשיך הב"י, וכתבוה הסמ"ג (שם רז ע"א) להאי ברייתא, והמרדכי בפ"ק דב"ב (סי' תקג). עכ"ל הב"י. והכי כתב רש"י בפירושו על התורה (דברים פט"ו פסוק ז ד"ה מאחד אחיך) ו"זל, אחיך מאביך קודם לאחיך מאמך. עכ"ל. וכן פסקו היראים (סימן קסז) ובשו"ת מהרשד"ם (אה"ע סימן קצג) ובשו"ת ויקרא אברהם (אה"ע סימן יז). ועוד כן מבואר ממש"כ להלן (סימן ג סעיף ד אות ג) דחייך קודמין אמרינן אף בממונות, שאפילו הוא עצמו קודם בצדקה, וכמש"כ רבנו סעדיה, הביאו הטור (יו"ד סי' רנא) חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו, שנאמר וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי אחיך. ע"כ. ועמו עומדים ראשונים רבים. והרי שאפילו אם הוא עצמו קודם לצדקה, בודאי שבני משפחתו קודמים לאחרים. וע"ע בדיני קדימה בספר הברית (ח"ב מאמר יג פרקג כג). וכן האריך בדיני קדימה במצוות חסד צדקה והלואה החפץ חיים בספרו אהבת חסד (פרקים חמישי שישי) ושם (פ"ו סעיפים ג,ד) שהקרובים קודמים, ולכן צריך להקדים הלואת אביו ואמו להלואת בניו. והלואת בניו קודמת לאחיו, ואחיו מאביו קודם לאחיו מאמו, ושניהם קודמין לשאר קרובים. עכ"ל. והכי חזינן בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קצז) הנזכר לעיל (סוף אות א).

ואהבת באשתו

ד. וכן יוצא מבואר שיש חיוב ואהבת לרעך כמוך באשתו מהסוגיא בקידושין (דף מא ע"א) אמר רב יהודה אמר רב, אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר (ויקרא יט,יח) ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל הגמרא. ולהדיא שיש חיוב ואהבת באשתו וכהאי גמרא כן פסקו הפוסקים וכאשר אספנום לקמן (סימן ד סעיף לא). וכן חזינן בחיוב אהבת אשתו. מהאי דשנינו בנדה (דף יז ע"א) אסור

לשמש מטה ביום שנאמר ואהבת לרעך כמוך, ושמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו. ע"כ. והרי לנו שחייב בואהבת באשתו.

והכי איתא ביבמות (דף סב ע"ב) תנו רבנן האוהב את אשתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו, עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא. והכי הוא בסנהדרין (דף עו ע"ב) וכן כתבו הרי"ף (גיטין דף נא ע"א מדפיו, ועוד לו סנהדרין דף יח ע"ב מדפיו) והרמב"ם (אישות פט"ו הי"ט) והרא"ש (יבמות פ"ו סימן י) ועוד (סנהדרין פ"ט סימן ב) וכ"כ הראב"ן (סוף סנהדרין ד"ה אל תחלל, וביבמות דף סב ע"א ד"ה האוהב) והמאירי (גיטין דף צ ע"א ד"ה ובמסכת) והארחות חיים (מלוניל הלכות כתובות סוף סימן כז) ורבנו ירוחם (דף רו ע"ב ד"ה) והמחזור ויטרי (סימן תקלא מסכת דרך ארץ) כתב האוהב את אשתו כנפשו וכו', וידעת כי שלום וגו'. ובשו"ת בנימין זאב (סימן קלז) וכ"כ בספר פלא יועץ (ערך אהבה) וכדאיתא ביבמות (סב ע"ב) חיוב לאהוב את אשתו כגופו וכו' ע"ש.

והכי כתב רבנו שלמה ן' גבירול בספרו תיקון מדות הנפש (חלק ב שער א) וצריך שישתמש האדם במדה הזאת ר"ל האהבה וכו' ובקרוביו כמו שנאמר ויאהב יעקב את רחל (בראשית כט,יח) וישראל אהב את יוסף (בראשית לז,ג). עכ"ל. וכ"כ בספר מעלות המדות (המעלה ב ד"ה בני) ו"זל, בני אהבו את נשותיכם כגופכם וכו'. וכ"כ עוד להלן (המעלה כג ד"ה ותאהבו) ו"זל, ותאהבו גם את נשיכם ובניכם ובנותיכם, כי עצמכם ובשרכם הם. עכ"ל. והרי כתב לאהוב את אשתו ובניו.

כתובה

והכי כתב הראבי"ה (ח"ד סימן תתקיט) בפירושו לכתובה, את המילה "ואוקיר" ו"זל, אכבדנה, כדתני' הבא על יבמתו (סב ע"ב) האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו וכו', עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך וגו'. עכ"ל. וכ"כ בפירוש המילה ואוקיר בכתובה בשו"ת תשב"ץ (חלק ג סימן שא) ואוקיר הוא לשון כבוד, וכמו שאמרו בפרק (גיד הנשה) [כסוי הדם] (דף פד ע"ב) לענין יכלכל דבריו במשפט אוהבה כגופו. ומכבדה יותר מגופו. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סימן נ) בפירוש הכתובה ו"זל, ואוקיר, פירוש אכבדנה, כדאיתא ביבמות (סב ע"ב) ת"ר האוהב את אשתו והמכבדה יותר מגופו וכו'. עכ"ל. ועוד ראה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (חלק ד דפוס פראג סימן פא) דכתב ו"זל, כן נ"ל כל בן ברית חייב לכבד את אשתו יותר מגופו, עולה עמו ואינה יורדת עמו, בעולת בעל כתיב, בעלייתו ולא בירידתו, לחיים נתנה ולא לצער. ומספר כתובה נלמוד, אנא אפלח ואוקיר ואיזון. והמכה את אשתו, מקובלני שיש יותר להחמיר בו מבמכה

את חבירו, דבחבירו אינו חייב בכבודו, ובאשתו חייב בכבודה, ודרך הגוים בכך. אבל חלילה וחלילה לשום בן ברית מעשות זאת, והעושה יש להחרימו ולנדותו ולהלקותו ולעונשו בכל מיני רידוי, ואף לקוץ ידו אם רגיל בכך, כי הא דרב הונא קץ ידא (סנהדרין נח ע"ב). עכ"ל.

איברא דחזי הוית בספר ראה חיים להגאון רבנו חיים פאלאג'י על התורה (ח"ב פרשת בלק דף סא ע"ב) אחר שהביא סיעת פוסקים שכתבו כי אדם אוהב את בנו יותר מעצמו, ושהראב"ן בשו"ת (סימן לז) כתב שזהו חיוב ואהבת בכל אחד ואחד מישראל. כתב שלפי"ז מה שאמרו שיאהב אדם את אשתו כגופו, היינו שאהבת אשתו היא פחותה מכך. ע"כ. ותמהתי על עצמי, כי באשתו לית מאן דפליג שיש בה חיוב ואהבת לרעך כמוך, וא"כ אם ואהבת לרעך כמוך היינו לאהוב כל אחד מישראל יותר מגופו, בודאי שאשתו בכלל הברכה, ומהו שהוציא את הנשים מן הכלל, והניחם בדרגה אחרת, ואיך יצאו מחיוב התורה. ובר מין דין הראנו לדעת לעיל מדברי הגמרא קידושין (מא ע"א) ונדה (יז ע"א) דמפורש בהן שואהבת חל נמי באשתו.

אהבת החכמים

ג. על אף שהתבאר כי יאהב כל אחד מישראל אהבה שלימה כגופו, מכל מקום את החכמים יאהב באהבה יתירה.

אהבת ת"ח

ג. א. תנא דבי אליהו רבה (ריש פרשה כו) מתוך האהבה כיצד, כשם שהקב"ה יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים אוהב את ישראל בכל מקומות מושבותיהם, אוהב תלמידי חכמים ביותר, שנאמר אהבתי אתכם אמר ה' ואמרתם במה אהבתנו וגו' ואת עשו שנאתי (ריש מלאכי א). כך יהא אדם אוהב את ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ואוהב את תלמידי חכמים ביותר, שנאמר לא מרובכם מכל העמים וגו' כי מאהבת ה' וגו' (דברים פרק ז פסוקים ז,ח). וכן כתב שיש חיוב אהבת החכמים בספר החינוך (מצוה תלד) על מצות ובו תדבק שנאמרה על החכמים ו"זל, ועובר על זה ואינו מתחבר עמהם, וקובע בלבו אהבתם, ומשתדל בטובתם ותועלתם בעתים שיש סיפק בידו לעשות כן, מבטל עשה זה. עכ"ל. והרי שהוסיף גם לאהוב. אך אין בדבריו גילוי שיש חיוב באהבה יתירה על שאר ישראל.

"את" לרבות ת"ח

והכי הראוני לתלמיד הרשב"א בספרו תורת המנחה (דרשה כח עמוד 301 הוצאת אהבת שלום) דכתב ו"זל, וכדי להזהיר בני אדם מהיזק זה הנחש העקלתון, צוותה התורה

במורא ובכבוד ובאהבה ובעבודה של תלמידי חכמים בכל מקום, בשיתוף עם כבוד השם ית', דכת' את ה' אלקיך תירא, את לרבות תלמידי חכמים, וכן כבד את ה' מהונך, לרבות תלמידי חכמים לכבוד. וכן ואהבת את ה' אלקיך, ועבדתם את ה' אלקיכם, לרבות תלמידי חכמים. ובכל מקום שנאמר "את" בכבוד השם ית', הוא בא לרבות תלמידי חכמים. עכ"ל. ומתוך שמקיש אהבת החכמים לאהבת המקום, הוי אומר שחיוב אהבת חכמים היא באהבה יתירה מאהבת שאר ישראל, וכאשר כתבו ההגהות רבנו פרץ, ובשו"ת מהרי"ל שבסמוך. ונמצא לפנינו שהיתה באמתחת תורת המנחה דרשה זו, ואהבת את ה' אלהיך, לרבות ת"ח, ואף שאין לפנינו בגמרא דרשה זו, רק לענין יראה (פסחים כב ע"ב) דרשו כן, מ"מ עמו היתה דרשה זו. או שמא איהו גופיה דרשה, דאיתא בגמרא (פסחים הנ"ל, ובקידושין דף נז ע"א) שמעון העמסוני ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא פירש. אמרו לו תלמידיו רבי כל אתין שדרשת מה תהא עליהם. אמר להם כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך קבלתי על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ולימד את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים. עכ"ל הגמרא. ושמא ס"ל לתורת המנחה דאחר שכן דורשים כל אתים, הרי שבכלל האתים הוא ואהבת את ה' אלהיך וכו', והלא התקשו כיצד ניתן לרבות מישהו ליראת ה', וקושיא זו קשה גם על האי דכתיב ואהבת את ה', וממילא אותו תירוץ שאמרו שם, לרבות ת"ח, אומר כאן.

דעת הסמ"ק

ב. והכי נמי כתב הסמ"ק (ס"ס ד) ו"זל, ובאהבה וביראה כתיב את לרבו' תלמידי חכמי'. גם אמרו חכמים (אבות פ"ד) מורא רבך כמורא שמים. על כן יש לאהבם ולירא מהם. ועוד אמרו חכמים במסכת שבת (דף כ"ג) דמוקיר רבנן הוו ליה חתנין רבנן, משמע שמצוה לכבדם. ויש סמך לדבריהם, דכתיב (תהילים טו) את יראי ה' יכבד, וכתיב, כבד את ה' מהונך. ואמרינן (שבת שם) דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן, דדחיל מרבנן הוא גופיה הוה צורבא מרבנן, ואי לאו בר הכי הוא, משתמעין מיליה כי צורבא מרבנן. עכ"ל. והרי שלמד מו"את" גם חיוב אהבת ת"ח.

איברא דכתב בהגהות רבינו פרץ (שם ס"ס ד אות טו) וק' אחרי שפירש לעיל (הסמ"ק התם) שמעלת האהבה יתירה על מעלת היראה גבי הקב"ה, למה לא פירשו גבי חכמים שכר האהב' גדול משכר היראה. ואומר מורי הר"ר יצחק מקורבי"ל, שאהבת חכמים נזכרת במקרא בלא חכמה. שכל אדם מישראל מוזהר לאהוב חברו אפילו בלא חכמה, דכתיב ואהבת לרעך כמוך. אבל ביראה אין אדם מוזהר כי אם לירא תלמידי חכמים,

וא"כ שכר אהבתם אינה גדולה משכר יראתם. עכ"ל. והרי שהסמ"ק גילה לו בעל פה כי מקורו לחייב אהבת חכמים, אינה דרשה מיוחדת לאהבת חכמים, אלא היא כלולה באהבת ישראל רגילה, דכתיב ואהבת לרעך כמוך. [ולפי זה אין חיוב אהבת חכמים אהבה יתירה על אהבת ישראל, שהרי מקור אחד לשניהם.] ועל כן ביאר שמי שאוהב ת"ח אין לו שכר מיוחד על אהבת ת"ח, שכן אהבתו מחוייבת כבר משום חיוב אהבת כל אחד מישראל. משא"כ לירא מת"ח, שזו יראה שנאמרה רק לת"ח, ולא לישראל רגיל, הרי שכל חיובו משום יראת ת"ח, וממילא שכרו של ירא מת"ח, יתכן שגדול מאוהב ת"ח.

ומאידך בשו"ת מהרי"ל (ריש סימן א) כתב בסמ"ק וכן דעתו, ככותבנו בתחילה, וזה לשונו, הן מאי קשה טפי איראה מאהבה שפירש החכם על זאת. ומטיבותא דמר אמינא דלא דמו כלל, גבי אהבה כתיב בהו בכל ישראל ואהבת לרעך כמוך, ומהו הריבוי "את" דמרבינן ת"ח, צ"ל חיבה יתירה ואהבה עזה להדבק בהן ולאהוב אותן כנפשו, כאשר התפאר החסיד (שבת דף קיט ע"א) תיתי לי כי אתא דינא דצורבא מרבנן לקמן לא מנחנ' רישא אבי סדיא עד דמהפיכנא בזכותיה. וכן ההוא מאן דהו דאמר פסלינא ליה לצורבא מרבנן לדינא דרחימנא ליה כנפשאי, ואין אדם רואה חובה לעצמו. ולכי האי גוונא אתא קרא להוסיף בהן אהבה על שאר בני ברית. ואפי' הכי אין שכרו גדול כמאן דדחיל מרבנן, דהוי איהו גופיה צורבא מרבנן. וטעמא כדפי' לעיל, וכדחילק בסמ"ק. עכ"ל. והרי שמקורו הראה מאלו דברי הסמ"ק, וכנראה לא ראה את דברי ההגהות רבנו פרץ שדיבר עם הסמ"ק גופיה, ועל כן סבר כי מקורו של הסמ"ק לחיוב זה הוא מדכתיב ואהבת את ה' אלהיך, וכאמור. ובאמת כן נמצאו שדרשו כן, וכנ"ל. וגם הוא לומד שחיוב אהבת חכמים, היא באהבה יתירה מאהבת ישראל.

וכן כתב בספר מעלות המדות (מעלה ב ד"ה ותנא דבי אליהו עמ' מב) ותנא דבי אליהו (רבא פרק כח עמ' 139 הנ"ל) כשם שהקדוש ברוך הוא יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים אוהב את ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ואוהב את ת"ח ביותר, שנאמר אהבתי אתכם אמר ה' וגו' (מלאכי א,ב), ואומר ואת עשו שנאתי וגו' (מלאכי א,ג). כך יהא אדם אוהב את ישראל, ויהא אוהב את התלמידי חכמים ביותר. עכ"ל. וא"כ כתב שיש חיוב באהבת חכמים אהבה יתירה. וכ"כ עוד (מעלה כג ד"ה ותאהבו) ו"זל, ותאהבו ת"ח ביותר, שנתרבו באזהרה מאת ה' אלהיך תירא, לרבות ת"ח. עכ"ל. וכן הוא בספר חרדים (פ"ט סע' יג) לאהוב ת"ח כבניו, דכתיב ואהבת את ה' אלהיך לרבות ת"ח, ומקיים את הציווי ובו תדבק. וע"ע בחרדים (פרק ט אות י) לאהבה ת"ח כבניו, שנאמר ואהבת את ה' וגו', את לרבות ת"ח. וכן מצאתי למפרשים. עכ"ל. ועוד

כתב (פרק י סעיף ג) דמכלל אהבת הת"ח הוא לבכות עליהם במותם. עכ"ד. וכ"כ בספר חסד לאברהם (סימן ג אות ד, נדפס בסוף ספר ארך אפים) במעלת חסד עם ת"ח, שת"ח אחד שקול כהרבה, ויש צדיק ששקול ככל ישראל, והמהנהו כמהנה רבוא רבבות בני אדם פשוטים וכו' ע"ש.

וכך כתב בספר לרעך כמוך (ח"ב חלק ואהבת לרעך פ"ה סעיף ב) ו"זל, חובה לאהוב ת"ח באהבה גדולה יותר מאשר את שאר העם, שנאמר את ה' אלהיך תירא לרבות חכמים, ללמד שתהיה לאדם חיבה יתירה ואהבה עזה לת"ח להדבק בהם ולאהוב אותם כנפשו. עכ"ל. והביא את התנא דבי אליהו (פכ"ח) הנ"ל, יהא אדם אוהב את ישראל, ויהא אוהב את התלמידי חכמים ביותר. ועוד שם בסוף הספר תשובות הגרי"ח קנייבסקי (סי' כד) ונשאל על אלו דברי שו"ת מהרי"ל (סימן א) דמצוה לאהוב ת"ח יותר משאר ישראל מרבויא דקרא את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח, ולכאורה קשה דקרא איירי במורא ולא באהבה. ומשני הגר"ח קנייבסקי, דהיינו הך. ואחר האמור לא משם למד המהרי"ל, אלא מדכתיב ואהבת את ה' אלהיך, וכאמור.

כיצד ניתן לחייב אהבה יותר מכגופו

ג. אולם לכאורה יש לדחות זאת ולומר, כי כל זה לא יכון לפי דרכם של הרמב"ם ודעימיה (הנ"ל סימן א סעיף ב, שהלכה כמותם) דס"ל דחיוב ואהבת לרעך כמוך הוא באהבה גמורה כמותו, וכיון שאי אפשר לאהוב מישהו יותר מעצמו וכדלהלן, הרי שאי אפשר שהצווי לאהוב חכמים הוא ציווי לאהוב יותר מאהבת ישראל, שאז פירושו שהצווי לאהוב חכמים הוא יותר מאהבת עצמו. וכמו שכתב הגר"ח פאלאג'י בספרו ראה חיים על התורה (ח"ב פרשת בלק דף סא ע"ב) בשם חידושי הרמ"ה (סנהדרין דע"ו ע"ב) דמה שאמרו ח"זל שיאהב אדם את אשתו כגופו, היינו שיותר מגופו לא שייך לומר. וכ"כ המהרי"ט אלגאזי בקהלת יעקב (חלק מדות חכמים אות עב) שאפילו את בנו אינו אוהב יותר מעצמו, ושכן הוא בשו"ת מכתם לדוד (פארדו חו"ד סימן א). ומעתה מש"כ בתנא דבי אליהו, ובמעלות המדות, ובשו"ת מהרי"ל, [וכן יוצא בתורת המנחה] כי יש לאהוב חכמים יותר מאהבת ישראל, על כרחך שהם סוברים כי חיוב אהבת ישראל אינו כגופו ממש, שהרי יותר מגופו אי אפשר לאהוב, וממילא אינם עולים בשיטת רוב הראשונים דלעיל. ובאמת כי בדברי הסמ"ק, ובפרט לפי דברי ההגהות רבנו פרץ, אין שום לימוד מיוחד לאהבת ת"ח, רק הוא יוצא מהחיוב הכללי לאהוב את כל אחד ואחד מעם ישראל. אך לפי"ז לא יעלו דברי הראשונים עם התנא דבי אליהו, וזה קשה. ובאמת כי הגר"ח פאלאג'י זצ"ל בספרו גנזי חיים (מע' א אות ח) כתב שאוהב אדם את בנו יותר מגופו,

וכמו שכתב בשו"ת הראב"ן (סימן לז) ובספר חומת אנך (סדר קדושים אות ז) ובשו"ת מהר"י מברונא (סימן קצח בהגהה) והוכיח מב"ב (דף קלו ע"ב) לדעת ר"ל אוהב בנו יותר מעצמו. ושכן הוא בדבש לפי (מע' א אות לג). ושב והניף קסתו בספרו ראה חיים (על התורה דף תכו ע"א ד"ה עוד נקדים, ובח"ב דף ריג ע"א הנ"ל) ושכן כתב האור החיים (מקץ על הפסוק גם אנחנו) ובשו"ת התשב"ץ (ח"ד סימן ד) דבנו אוהב יותר מגופו. ועוד עיין בזה לעיל (סימן א סעיף ד אות ד). ולפי זה שפיר שייכת אהבה יותר מאהבת עצמו, והרי שיש לבאר שאהבת חכמים היא אף אהבה יתירה מאהבת עצמו, ואפשר להעמיד את הרמב"ם ודעימיה עם התנא דבי אליהו, ולמה לעשות מחלוקת בכדי בין הראשונים, וכלל הוא בידנו דאפושי פלוגתא לא מפשינן.

אהבת גרים

ד. חיוב ואהבת לרעך כמוך הוא גם בגרים, ובהם התווספה מצות עשה נוספת לחיוב אהבתם, שנאמר ואהבתם את הגר (דברים י,יט).

חיוב תורה

ד. א. אהבת הגר היא חיוב תורה שנאמר ואהבתם את הגר (דברים י,יט) וכן מנו מוני המצוות הבה"ג (בריש ספרו במנין העשין קמא) ורבנו שלמה אבן גבירול בהזהרותיו (עשה מ) והרמב"ם בספר המצוות (עשה רז) והרשב"ץ בזוהר הרקיע (ס"ק כח) הסמ"ג (עשין י) החינוך (תלא, ועוד במצוה סג בשרשי המצוה) והר"י אלברגלוני בהזהרותיו (הביאו הגר"י פעלרא על הרס"ג סוף עשה יט) וכן הביא עוד בספר ברית משה (חיבור על הסמ"ג עשה י) שכן מנו במנינם בספרים אלה המצוות (מצוה תלא) ובספר פועל צדק (מ"ע קפא) ובספר עיר מקלט (מצוה תלב) ובספר מצות השם (תלב) ובמהר"ם שיק (מצוה תלב) ובספר דבר המלך (שער א פ"ט) ובספר מעיין חכמה (דף כו ע"ב אות פ). ע"כ.

וכן כתבו עוד ראשונים דאהבת הגר הרי היא מצוה מן התורה, שכ"כ חובות הלבבות (הקדמה ד"ה וכאשר התבאר) ועוד לו (שער ח פרק ג ד"ה המשלים השלשים) הרמב"ם (דעות ו,ד) ובשו"ת הרמב"ם (בלאו סי' תמח) האבן עזרא (שמות יח כ) ספר חסידים (סי' קטז) כוזרי (מאמר ג סימן יא) העיקרים (מאמר ג פרק כה ד"ה ואולם בחלק) וכ"כ בספר מעלות המדות (לקראת סוף המעלה השנית ד"ה וכן צריך) ו"זל, וכן צריך לו לאדם לאהוב את הגרים, כענין שנאמר ואהבתם את הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים. עכ"ל. וכ"כ עוד (מעלה כג ד"ה ותאהבו) ו"זל, ותאהבו גרי האמת והצדק, מפני שהתורה הזהירה עליהם, והקב"ה אוהב אותם. עכ"ל.

וכ"כ האחרונים דכ"כ המ"א (סימן קנו ס"ק ב) והגר"ח פאלאג'י בשו"ת חיים ביד (סימן צט ד"ה ואמינא ולא) הביא הכי מדברי שו"ת זקן אהרן (סוף סי' יט דכ"ו) דכתב, מיהו זאת השפחה אחרי שהיתה כונתה למצות גרות, ולבה לשמים, כבר קנתה מקומה, ואין להוציאה מקברה, שלא יאמרו גוים ג"כ כך עושים ישראל לגרים, ואומה זו אין ראוי להתחבר עמה. והתורה צוותה בכמה מקומות על אהבת הגר וכו'. ע"כ. וכ"כ בשו"ת ישמח לבב (יו"ד ס"ס לט) דאהבת הגר הוי חיוב תורה. וכ"כ המשנה ברורה (סי' קנו ס"ק ד) וערוך השלחן (סי' קנו סעיף ח) וכ"כ בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ד סימן כו) דיש חיוב אהבתם. וע"ש דנקט למעשה שאסור לתת להם שררה וכדפסק הרמב"ם (מלכים פ"א ה"ד) ו"זל, ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות שבישראל. ע"כ. וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סימן סה פרק ב). ולענין נישואין עם גרים עיין בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רלו, וחי"ב סי' רעד).

ואהבת לרעך כמוך בגרים

ב. ופשוט שמצות ואהבת לרעך כמוך היא גם בגרים, שהרי גרים הם ככל ישראל, ואין שום צד שיצאו הם ממצוה זו. וכ"כ גם להדיא הרמב"ם בספר המצוות (עשה רז) ו"זל, והמצוה הר"ז היא שצונו לאהוב את הגרים, והוא אמרו ית' ואהבתם את הגר. ואע"פ שהיה נכלל בזה עם ישראל באמרו ואהבת לרעך כמוך, לפי שזה הגר גר צדק וכו'. עכ"ל. וכ"כ עוד במשנה תורה (דעות פ"ו ה"ד) ו"זל, אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה שתי מצות עשה, אחת מפני שהוא בכלל ריעים, ואחת מפני שהוא גר, והתורה אמרה ואהבתם את הגר. עכ"ל. וכ"כ גם ספר מצוות גדול (עשין י) ו"זל, ואהבתם את הגר, ובמקום אחר הוא אומר, ואהבת לו כמוך, הרי יש בגר שתי מצוות עשה, אחת מפני שהוא בכלל לרעך, ואחת מפני שהוא גר. עכ"ל. וכ"כ החינוך (מצוה תלא) ו"זל, ועליהם נאמר ואהבתם את הגר כי גרים הייתם. ואף על פי שיכללהו כמו כן הציווי בישראל, שנאמר עליו ואהבת לרעך, שהרי גר צדק בכלל רעך הוא, הוסיף לנו השם בו מצוה מיוחדת לו באהבתו. עכ"ל. וכן כתב החפץ חיים בספר המצוות הקצר (עשה סא) מצות עשה לאהוב את הגר, שנאמר ואהבתם את הגר. וזוהי מצוה נוספת על ואהבת לרעך כמוך (שהרי הגר הוא גם כן בכלל ישראל). עכ"ל.

האם חיוב אהבת גר יותר מאהבת רעים

ג. כתב בספר חסידים (סימן קטז) ואהבתם את הגר (דברים י,יט) מצוה אותנו לאהוב את הנכנס תחת כנפי השכינה לקיים את כל המצות והתורה. ובל"ו מקומות הזהירה תורה על אהבתו ושלא להונותם בין אונאת ממון בין אונאת דברים. וגדולה אהבתן וחביבה

לפני המקום יותר מאהבתן של ישראל. משל לשני בני אדם אחד אוהב את המלך, והאחד המלך אוהבו, מי גדול, אותו שהמלך אוהבו. נמצא ישראל אוהבים הקב"ה, והקב"ה אוהב את הגר, שנאמר ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה. על כן מצוה עלינו לאהוב את מי שהמלך אוהב אותם. לפיכך כתיב ואהבתם את הגר. עכ"ל. ומשמע שחיוב אהבת הגרים היא באהבה יתרה על חיוב אהבת רעים.

אולם נראה שחיוב אהבת הגר הוא חיוב בדרגת חיוב אהבת ישראל, רק שבאהבת הגר התווספה מצות עשה נוספת לחיזוק מצוה זו, וכאשר התבאר לעיל (סימן א סעיף ב אותיות ג-ח) באורך בדעת הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ד, ובספר המצוות עשה רז) ושאין הוכחה מתשובת הרמב"ם (בלוי סימן תמח) שהיא אהבת יתירה (עיין לעיל אות ז) ואין צורך לכפול את הדברים. ועוד עיין שם (סוף אות ג) שכ"כ כמה וכמה אחרונים. ועוד יש להוסיף שכן משמע בספרא (קדושים פרשה ג פרק ח) ו"זל ואהבת לו כמוך, כשם שנאמר לישראל ואהבת לרעך כמוך, כך נאמרו לגרים ואהבת לו כמוך. עכ"ל. וכן הוא הלשון בילקוט שמעוני (סי' תריז) ולהדיא שהיא אותה אהבה. וכן הרמב"ן על התורה (ויקרא יט,יח) משוה את אהבת ישראל לאהבת גרים, ושלשניהם חיוב הלכתי זהה, עיין שם. וכן משמע בספר מצוות גדול (עשין י) דכתב ו"זל, ואהבתם את הגר (דברים י,יט) ובמקום אחר הוא אומר (ויקרא יט,לד) ואהבת לו כמוך. הרי יש בגר שתי מצות עשה, אחת מפני שהוא בכלל לרעך, ואחת מפני שהוא גר. עכ"ל. ונמצא שלאהבת גר ואהבת רעים דרגה אחת. וכן משמע מלשון החינוך (מצוה תלא) דכתב, ואף על פי שיכללהו כמו כן הציווי בישראל, שנאמר עליו ואהבת לרעך, שהרי גר צדק בכלל רעך הוא. הוסיף לנו השם בו מצוה מיוחדת לו באהבתו. וכמו כן הדבר במניעה מלרמות אותו, שאף על פי שהיה בכלל ולא תונו איש את עמיתו, הוסיף לנו הכתוב בו מניעה מיוחדת לו באמרו וגר לא תונה, ואמרו בגמרא [בב"מ נט ע"ב] שהמאנה הגר עובר משום לא תונו וגו', ומשום וגר לא תונה, וכמו כן מבטל מצות ואהבת לרעך, ומצות ואהבתם את הגר. עכ"ל. ואם אהבת הגר היא אהבה יתרה על אהבת ישראל, היה לו לתרץ שהתווסף כאן חיוב אהבה יתירה. וכן מבואר מדימויו לדין הונאה, ושם התווסף לאו נוסף, ולא תוספת הונאה, והשוום לאהבה. וכן מבואר בדברי מנורת המאור (פרק יז אהבת החברים, ד"ה ובואלה שמות) ו"זל, וגרי הצדק וישראל שוין באהבה, והן כישראל לכל דבריהם. ומצות עשה לאהוב את הגר, שנאמר ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים. עכ"ל.

ד. וכ"כ המהרש"ל בחיבורו על הסמ"ג (עשה י) והעתיקו בספר ברית משה (על הסמ"ג עשה י) דהוקשה לו מדוע כתב הסמ"ג שני פסוקים לחיוב אהבת גר ו"זל הסמ"ג,

ואהבתם את הגר, ובמקום אחר הוא אומר ואהבת לו כמוך. עכ"ל. וביאר המהרש"ל, כי אם היה כותב רק את הפסוק הראשון, היה מקום לטעות שחיוב אהבת גר הוא יותר מחיוב אהבת רעים, שאהבת רעים מצווה כמוך, וגר יותר מכמוך, ועל כן הביא את הפסוק הנוסף שנאמר באהבת גר ואהבת לו כמוך, והרי שחיוב אהבתו כאהבת רעים ולא יותר. עכ"ד. וכן יוצא מבואר מהני ראשונים שלא מנו במנין המצוות שלהם חיוב אהבת גר וכגון הרס"ג, היראים, הסמ"ק, ולכאורה זאת מפני שמבינים שמצוה זו כלולה בחיוב אהבת רעים, ואין בה שום תוספת, ועל כן סבורים שאין למנותה בתור מצות עשה בפני עצמה. וכ"כ הגאון רבי ירוחם פעלרא בביאורו הגדול על הרס"ג (סוף עשה יט ד"ה והנה הבה"ג) שכן דרכו של הרס"ג שכל עשה שנכפל ציוויו ולא בא להוסיף פרטי מצוה, מונה למצוה אחת, שאין למנות אלא הציווי, ולא מספר העשין או הלאווין שבאו בכתוב. וכאשר ביאר כלל זה באורך במבוא שבריש הספר (שורש התשיעי), ויתר על כן כתב (בסוף השורש הרביעי) ע"ש.

ולאור כל זאת יתכן להשוות נמי את דברי הספר חסידים הנ"ל, דמש"כ וגדולה אהבתן וחביבה לפני המקום יותר מאהבתן של ישראל. עכ"ל. אינו לומר שלכן אנו מצווים לאוהבם יותר מאהבת ישראל, אלא להוסיף טעם וחיזוק לשנס מותנים לאהבתם. אך חיוב חוזק אהבתם הוא כחיוב אהבת רעים. וכאשר ביארנו כן ברמב"ם לעיל (סימן א סעיף ב). ע"ש. ומ"מ אף אם תימא דאינו כן בחסידים, העיקר ככל הני פוסקים דלעיל. שוב ראיתי בספר לרעך כמוך (חלק אהבת הגר פ"א הלכה ה) דכתב כי מצוה לאהוב את הגרים אהבה גדולה יותר מאשר לאהוב את שאר ישראל. וחילו שכן משמע ממה שמוזהרים בשני מקומות בתורה על אהבת הגר, בנוסף למצות אהבת ישראל. ושכן משמע ברמב"ם בספר המצוות (עשה רז) גבי אהבת הגר שכתב ו"זל, הוסיף האל אהבה וייחד מצוה נוספת. עכ"ל. ובהלכות דעות (פ"ו ה"ד) שכתב, צווה על אהבת הגר כמו שצווה על אהבת עצמו. ובחינוך (מצוה תלא) שכתב, והפלגת האהבה שהפליגו בהם עד שהשווה אהבתם לאהבת המקום. והביא עוד את ספר חסידים הנ"ל (סי' קטז) והמבי"ט (נעילת שערים פ"א אות ט) שכתב ו"זל, והוסיף בו אהבה על אהבת רעים בהשגחתו עליו בצרכו ובתיקונו. עד כאן לשונו. עכת"ד. ולעניות דעתי מה שהוכיח מכך שיש עוד עשה, אין בזה כדי להוכיח שדרגת אהבת גר היא יותר מדרגת אהבת ישראל, אלא שיש חיוב לאהוב גר וישראל באותה דרגה, רק שבגר יש שתי מצוות עשה על חיוב אהבה זו, ובישראל מצות עשה אחת, ולא שדרגת האהבה משתנה, וכמו שפשוט בכל התורה.

וכמו שכתב הגאון רבי ירוחם פעלרא הנזכר לעיל. ושאר ראיותיו כבר עמדנו עליהם, ואין צריך לכפול ולשנות את הדברים.

קדימת ישראל לגר

ה. אולם אם באפשרותו לעשות חסד או עם ישראל או עם גר, הישראל קודם, ואף על פי שבעוזרו לגר מקיים עוד מצוה מן התורה שנאמר ואהבתם את הגר, מכל מקום איכות המצוה לעזור לישראל, גדולה יותר. במה דברים אמורים כאשר הישראל והגר בעלי אותה דרגה בחכמת התורה, אמנם אם הגר הוא תלמיד חכם, והישראל אינו, הרי שאז הגר קודם. ואפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ.

הקדמת גר וישראל בחסד

ה. א. הפמ"ג (סי' קנו) כתב ישראל לפרוק וגר לטעון עדיף לטעון לגר שיש בו עשה יתירא. עכ"ל. ואולם איתא במתני' הוריות (יג ע"א) ישראל קודם לגר. ובש"ע (יו"ד סימן רנא סעיף ט) פסק ו"זל, היו לפניו עניים הרבה, ואין בכיס לפרנס, או לכסות, או לפדות את כולם, מקדים הכהן ללוי, והלוי לישראל, והישראל לחלל, והחלל לשתוקי, והשתוקי לאסופי, והאסופי לממזר, והממזר לנתין, והנתין לגר, והגר לעבד משוחרר. במה דברים אמורים, בזמן שהם שוים בחכמה, אבל אם היה ממזר ת"ח וכ"ג עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם. וכל הגדול בחכמה קודם לחבירו. ואם היה אחד בהם רבו, או אביו, אע"פ שיש שם גדול מהם בחכמה, רבו או אביו שהוא תלמיד חכם, קודם לזה שהוא גדול ממנו. עכ"ל. וכן נפסק בש"ע דיני הקדימה הנזכרים בהוריות אף בדין קריאת התורה (סימן קלה סעיף ד) דכהן קודם וכו'. ובהמשך הש"ע (או"ח סימן קלו) וכן בדיני בציעת הפת בש"ע וברמ"א (או"ח סימן קסז סעיף יד) וכן בדיני זימון (או"ח סימן רא סעיף א) ובהלכות כבוד רבו (יו"ד סימן רמד) ועוד בהלכות צדקה (יו"ד סימן רנא) ובש"ע חו"מ (סי' קעה סעיף נ). וכן פסק בספר מטה משה (מעלת צדקה פרק שלישי דף קא רע"א) כלשון המשנה ונתין לגר וכו'. ומהש"ע נשאר בצ"ע על הפמ"ג בספר לרעך כמוך (חלק אהבת הגר פ"א סוף הערה ה) וכן הגר"ח קנייבסקי שליט"א במכתבים שבסוף הספר (מכתב כא) נשאר בצ"ע.

טעם הקדימה

ב. ולכאורה צריך ביאור בגמרא הוריות הנ"ל (יג ע"א) בטעם הקדימה ו"זל הגמרא, כהן קודם ללוי שנאמר (דברי הימים

א,כג) בני עמרם אהרן ומשה, ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים. לוי קודם לישראל שנאמר (דברים י) בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי וגו'. ישראל קודם לממזר,

שזה מיוחס וזה אינו מיוחס. ממזר קודם לנתין, זה בא מטפה כשרה, וזה בא מטפה פסולה. נתין קודם לגר, זה גדל עמנו בקדושה, וזה לא גדל עמנו בקדושה. גר קודם לעבד משוחרר, זה היה בכלל ארור, וזה לא היה בכלל ארור. עכ"ל הגמרא. והרי שסיבת איחור הגר מפני יחוסו הגרוע שבא מטיפה פסולה ולא גדל בקדושה. וא"כ ח"זל למדו כן מסברא. ולכאורה צריך עיון מדוע אין דין קדימה לגר משום שיש עליו מצות עשה נוספת של אהבת הגרים, ומדוע אם יש לאדם אפשרות לתת לצדקה או עזרה לישראל או לגר, הישראל קודם, והלא בנותנו לגר מקיים עוד מצות עשה דבר תורה.

ושמא טעם הדבר הוא כי בכל מצוה יש איכות המצוה ויש כמות המצוה, וכגון הנותן צדקה לתלמיד חכם שכרו גדול יותר מהנותן לישראל עם הארץ, ואף שקיים אותה מצוה דבר תורה, מכל מקום איכותה גדולה יותר, כיון שקיים את המצוה ביהודי שמעלתו יתירה. ועל כן אף אם עומדת לפניו מצות צדקה לת"ח או לגר, אף שבגר יש מצות עשה נוספת דואהבתם את הגר, מכל מקום הורונו חכמינו שאיכות מצות הצדקה לתלמיד חכם, עדיפה על כמות המצוות, ולכן ת"ח קודם. ויתרה מכך הורונו חכמינו, דאף ממזר וגר, כיון שיחוס הממזר עדיף על הגר, איכות המצוה עדיפה על כמותה. ומעתה מתחזקת התמיה על הפמ"ג שכתב להעדיף גר על ישראל בקיום מצות פריקה וטעינה. וצ"ע.

לעזור לעולים חדשים ואורחים בארץ זרה

ו. ממצוה יקרה זו של אהבת הגר יש לנו ללמוד על דרך המוסר, לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי, ורחקו מעליו עוזריו. כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר. ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינוחו על ראשנו (לשון ספר החינוך מצוה תלא). והוא הדין לדיירים שבאו להתיישב בשכונה חדשה, יש מצוה לעזור להם בהתאקלמות. וכן לסייע לבחור שמגיע לישיבה חדשה, או לילד חדש בתלמוד תורה, וכן על זה הדרך, שבשעות אלו זקוקים הם עד מאוד למילה חמה, תשומת לב ועזרה.

זר בארץ נכר

ו. א. כתב החינוך (מצוה תלא ד"ה ועובר עליה) במצות אהבת גר ו"זל, ויש לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת, לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי, ורחקו מעליו עוזריו, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר. ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינוחו על ראשנו. עכ"ל. ונראה שלא כתב כאן

חלק מחלקי המצוה, כי אם דרך מוסר שיש לנו להתבונן במצוות התורה, ולהפיק מהם לקחים. וממצות אהבת גר נלמד לדאוג לאנשים הנמצאים בארץ נכר. שהרי כוונת התורה באומרה ואהבתם את הגר, גר היינו גר צדק, ואפילו לא גר תושב, וק"ו שלא גר בארץ נוכריה. וכמו שהחינוך גופיה פתח שם בריש המצוה ו"זל, והגרים הם כל מי שנתחבר אלינו משאר האומות שהניח דתו ונכנס בדתנו. עכ"ל. וכן בשרשי המצוה כתב ו"זל, וכמה היא דרך נעימות וחמדה להתחסד ולגמול טובה לאשר הניח אומתו וכל משפחת בית אביו ואמו, ויבא לחסות תחת כנפי אומה אחרת באהבתו אותה, ובבחירתו באמת ושנאת השקר. עכ"ל. וגם במקור דבריו לאהבת אדם בארץ זרה נתן טעם ו"זל, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר. והרי שכלל לא למד זאת מאהבת גר בדוקא, אלא מכל חיובי התורה שחייבה לרחם על כל מי שצריך עזר, והלא לכך יש ציווים רבים, ובכללם גם אהבת גר. וא"כ ברור שאין כוונתו שזהו חיוב וחלק ממצות אהבת גר, לאהוב אנשים הבאים מארץ זרה. וכך כתב המנחת חינוך (במקום מצוה תלא) על דברי החינוך בענין גר בארץ נכריה ו"זל, הוא מדרך המוסר, אבל אינו בכלל המצוה רק גר שנתגייר ונכנס תחת כנפי השכינה, וזה פשוט. עכ"ל. והרי שסיים שהדברים פשוטים. ועתה ראיתי פנינה בדברי הרחיד"א בספרו מעגל טוב (עמ' 19) ושם הוא מקונן על שחשדוהו בקהילת במברג על שאינו שליח א"י כי אם זייפן. והוכיחם וכלשונו, מרוב שיחי וכעסי דברתי קשות מתוך רכות וכו', ציוה ה' על הונאת הגר כמה פעמים, הטוב בעיניכם לבזות ולזלזל בשליח. עכ"ל. והרי שבא בתורת ק"ו ובסברא שכן ראוי לכבד שליח א"י, ולא שעברו על גוף מצות הונאת גר בכך שזילזלו בשליח א"י, שהוא גר בארצם.

ב. איברא דהחפץ חיים בספר המצוות הקצר שלו (עשה סא) פליג בהבנת החינוך, וכתב בביאור מצוה זו ו"זל, ופירוש גר כאן, הוא שבא מארץ אחרת ומעיר אחרת לגור אתנו, ומכל שכן גר שנתגייר. ע"כ. והובא באנציקלופדיה תלמודית (ח"א עמ' ריא סוף ערך אהבת גר). וכן בספר לרעך כמוך (חלק אהבת הגר פ"ב) יחד פרק במצות אהבת גר לאהוב זרים המגיעים לארץ. ומינה הוציא מצות עשה לדאוג לעולים חדשים, וחילו מאלו דברי החינוך, ובעיקר בהשען על הבנתו של החפץ חיים בספר המצוות הקצר הנ"ל. ולכאורה זה תמוה איך אפשר לומר שכוונת החינוך מצוה גמורה, ואי תימה דהוי מצוה ד"ת, נימא הכי אף למי ששרוי בעצבות לשמחו, ומי שאין לו חברים להתחבר אליו, וכיוצ"ב עוד רבים רבים, ושבכולם נימא דיש חיוב דבר תורה משום ואהבתם את הגר. [ושמא שורש הדבר תלוי בהבנת החפץ חיים בלימודי הפסוקים מתי לומדים בנין

אב ראה להלן (סימן ג סעיף ו בהערה), ושם למד דאף להקדים שונא לאוהב אמור בכל התורה ע"ש.]

וכן מבואר מסתימת כל הראשונים הנזכרים לעיל אשר כתבו בחיוב אהבת גר, ושום חד לא הזכיר שבכלל המצוה כלול גם אהבת הבאים לארץ נכר. וכבר נודע מש"כ הבית מאיר בתשובתו שהובאה בחכמת אדם (בבינת אדם שער הקבוע סימן ז) נוח לי ללמוד מסתימת הראשונים, יותר מפירושם של אחרונים. וכן הוא כתב בבית מאיר (או"ח סימן תמג אות ב ד"ה ואולם) ונשען עליו בשו"ת יבי"א (ח"ז או"ח סימן כ אות ג) ועוד (ח"ז יו"ד סימן לח אות א) ובספר טה"ב (ח"ב עמ' שעו) וע"ע בספר שו"ע המדות (שער השמחה חלק ההלכה סימן ג סעיף ד אות ג עמ' שיז).

אהבת ממזר

ז. חיוב ואהבת לרעך כמוך על כל פרטיו ודיניו, חל גם על ממזר.

אהבת ממזר

ז. א. פשוט וברור שממזר הרי הוא בכלל ישראל גמור, וממילא גם אותו מחוייבים לאהוב, וכדחזינן בדוכתי טובי, וכגון במתני' הוריות (דף יג ע"א) דממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ. וכ"כ החינוך (מצוה תקס) גבי איסור ממזר בקהל, וזה לשונו, אבל להכנס עמהם בכל מקומות מושבותם, ולישא וליתן עמהם בכל הדברים, מותר באמת כאחד מבני ישראל. וכבר אמרו זכרונם לברכה שממזר ת"ח קודם בקריאת התורה לכהן ע"ה. עכ"ל. וכן כתב המשנה ברורה (סימן מו ס"ק יח) גבי ברכות השחר, שממזר מברך כל הברכות, דישראל גמור הוא. ע"כ. וכיוצ"ב חזינן עוד דפסק הרמ"א (או"ח סי' רפב סעיף ג) שממזר עולה לתורה. ועוד נפסק בש"ע (יו"ד סי' רמו סעיף טז) דממזר ת"ח קודם לכהן עם הארץ. וכן הוא עוד בש"ע (יו"ד סימן רנא סעיף ט) בדיני צדקה, דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ועיין בתוס' (ב"ק דף פח ד"ה אלא תיתי) דממזר חייב בכל המצוות, ושכשר להעיד. וע"ע בשו"ת נוב"י (תנינא חיו"ד סי' קפב) בזה. והאי דשנינו בש"ע (יו"ד סי' רסה ס"ג) גבי מילת ממזר שמברכים עליו ברכת המילה, אבל אין מבקשים עליו רחמים. ועוד בש"ך (שם ס"ק יא) בשם מהרי"ל שלא למול אותו כשאר נימולים בפתח בית הכנסת, אלא בחצר בית הכנסת. אין בזה לגרוע מידי אהבת ממזר, דשאני התם שלבקש עליו רחמים לא נבקש, אחר שיש לו פסול יוחסין ויבא בעל הכרם ויכלה את קוציו (ב"מ דף פג עמוד ב), אך באהבתו מחוייבים אנו.

וכ"כ הרה"ג אליהו בר שלום שליט"א מחבר ספר משפט הכתובה בקובץ בית הלל (חלק לא עמ' קה) דממזר הוא בכלל ואהבת לרעך כמוך. והביא את דברי הפמ"ג (סי' תרצה

א"א אות יא) דשפיר יוצאים ידי חובה במשלוח מנות לממזר, דנקרא רעך. ושבספר פתח הדביר (או"ח נה) כתב שמוציא רבים יד"ח, ולא משגיחינן שבא מעבירה, וחביב לפני המקום. ועוד הביא סיעת פוסקים שחייב במצוות, ועולה להיות ש"ץ כמו שכתב המ"ב (סי' נג ס"ק נ) ועולה להתורה וכדאיתא בש"ע (סי' קלה ס"ק לח) וראוי להיות דיין וכדנפסק בש"ע (חו"מ ז ס"ב). עכת"ד.

ממזר בכתיבת ס"ת

ב. איברא דאיתא בש"ע (יו"ד סי' רפא ס"ד) דממזר שכתב ס"ת יש פוסלין. ע"כ. ולכאורה סותר דברינו. ברם באמת דין זה אינו משום שממזר אינו כישראל, אלא כמו שביאר הש"ך (שם ס"ק ח) מטעם דדמי לעבד אשה וקטן שאינם חייבים בכל המצוות, להכי פסולים לכתוב ס"ת, וה"נ הממזר יש כמה מצוות שאין חייבים. ע"כ. וע' שו"ת נוב"י (תנינא סי' קפב) דכתב לבאר את דברי הש"ך באלו מצוה אינו שייך ממזר, וביאר דממזר אינו באיסור שפחה. אולם בשו"ת חת"ס (ח"ב חיו"ד סימן רעא) דחה טעם זה, ותפס כטעם הראשון, שפסול ממזר בכתיבת ס"ת הוא משום שלא מקדש השם בפסוק, לא יבא ממזר וגו'. ע"ש. וכ"כ הב"י (שם) והט"ז (ס"ק ד). ועיין משנה ברורה (סי' לט ס"ק יא) דאף שפסול מכתיבת ס"ת מ"מ בתפילין ומזוזות אין לחוש. וע"ע משנה ברורה (סי' נג ס"ק נ).

אהבת יהודי שאינו שומר תורה ומצוות

ח. נכון לגלות חיבה ואהבה ליהודי שאינו שומר תורה ומצוות [חילוני] או ששומר חלק קטן מהן [מסורתי], ויעזור להם כפי יכולתו, כדי שיוכל לקרבם אל אביהם שבשמים, ומשום דרכי שלום. אך אין עליהם חיוב ואהבת לרעך כמוך, וממילא אין חיוב לעשות עמהם חסד, כי אם מדה טובה והנהגה נכונה, כדי לקרבם אל צור מחצבתם.

מי שראה יהודי שומר תורה ומצוות שעשה עבירה לתאבון, מצוה לשנאתו, אך רבו פרטיהם ודיניהם, מתי מותר לשנאתו ומתי אסור, והחפץ יראה בביאורים (אותיות ג-כ, וסיכום הדברים בסוף אות כ).

רשע אינו בואהבת

ח. א. אין חיוב ואהבת לרעך כמוך ברשעים וכאשר כתב בספר הבתים ספר המצוה (סי' רז) לגבי מצות ואהבת לרעך כמוך ו"זל, ורבותינו דקדקו, לרעך, מי שהוא רעך בתורה ובמצות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחת, מצוה לשנאתו, שנאמר יראת ה' שנאת רע. וזה מבואר הכונה, שעיקר האהבה היא לחיי האדם, ועיקר חיי האדם לחיי נפשו, וכבר ידעת מאמר רבותינו אמרם, הוי שלום ורודף שלום ואוהב את הבריות ומקרבן לתורה.

עכ"ל. וכ"כ הסמ"ק (סי' יז) שהקשה לגבי לא תשנא שכלול הוא בציווי ואהבת, ולשם מה נכתב. ומיישב שבא להוסיף שנאה בלב בלבד, אף במי שאין עליו ציווי ואהבת, דהיינו ברשע, שלא ישנאהו בלב ויראה לו פנים יפות, אלא יראה לו שנאתו. ע"כ. וכ"כ היראים (סימן רכד) לגבי ואהבת ו"זל, שמצווים ישראל לאהוב את חבריהם להיות בלב טוב זה עם זה. יכול לכל [שציווי זה כולל גם עוברי עבירות] תלמוד לומר כמוך, לרעך שהוא כמוך, שמכניס עצמו בעול שמים ואוהב מצות כמוך. אבל אם הוא רשע, אינך מצוה לאהבו, כי מצוה לשנאותו, כדכתיב יראת ה' שנאת רע, וכתיב הלא משנאיך ה' אשנא וגו'. עכ"ל. וכ"כ בספר מעלות המדות (מעלה ב ד"ה ושמא) שאף מי שסרח עליו מחוייב לאוהבו. ו"כמוך", היינו כשם שאם סרחת על חברך תרצה שימחל לך על עלבונו, כך אם סרח עליך, תמחל לו על עלבונך. יכול אפילו אינו נוהג כשורה, ת"ל כמוך, לא אמרתי אלא בזמן שהוא נוהג כשורה. ועוד ממשיך (בד"ה ושמא יאמר אדם הרני) וכותב, שמצוה לשנאת את הרשעים ולהתקוטט עמהן בשעה שרואה אותן שאין נוהגין כשורה, כענין שנאמר, הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט. ואתי בק"ו מהא דהותרה שנאת רשע, וק"ו שאין ציווי אהבתו. גם במחזור ויטרי (ס"ס תכה) כתב, שנו רבותינו ר' עקיבא אמר ואהבת לרעך כמוך, בעושה מעשה עמך אתה אוהב, ושאינו עושה מעשה עמך אינך אוהב.

וכן כתב הרשב"ם (ויקרא יט,יח) ולמד כן מדכתיב "לרעך" היינו שהוא טוב. וכ"כ רש"י (משלי ג,ל) ומי שהוא רשע רשאי אתה לשונאו, ואינו עובר על ואהבת. וכן בדין המסית (דברים יג פסוקים ז-ט) כתב שאין בו ואהבת. וכ"כ סמ"ג (עשין ט) ודוקא לרעך שהוא רעך בתורה ובמצוות, אבל אדם רשע מצוה לשנאתו (פסחים קיג ע"ב) שנאמר יראת ה' שנאת רע, ואומר הלא משנאיך ה' אשנא ומתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאוייבים היו לי. עכ"ל. [ולשונו מורה שמצוה לשנא, דלעיל ל"ת ה כתב מותר לשנא. והוא מח' בגמ' ע' בברית משה במקום דעמד על כך. וע' בזה להלן (אות יט).] וכן כתב בהגהות הסמ"ק (סימן ח אות א) פי' כמוך במצוות, אבל רשע שאינו מקבל תוכחה מותר לשנאתו, דכתיב הלא משנאיך ה' אשנא. גם ההגהות מיימוניות (דעות פ"ו ה"ג) על דברי הרמב"ם בחיוב ואהבת כתב ו"זל, ודוקא רעך בתורה ובמצוות, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו. עכ"ל. וכן מבואר ברמב"ם בפירוש המשניות סנהדרין (ריש פרק י אחרי העיקר הי"ג תרגום הרה"ג יוסף קאפח זצ"ל) ו"זל, וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו [י"ג עיקרים] ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו, וכל מה שצוה ה' אותנו זה על זה מן האהבה

והאחוה. ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוותו והתגברות יצרו הרע. הרי הוא נענש לפי גודל מריו, ויש לו חלק, והוא מפושעי ישראל. וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות, הרי זה יצא מן הכלל, וכפר בעיקר, ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנאותו ולהשמידו, ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכו'. עכ"ל. והרי שפירש דוקא כשחטא לתאוותו והתגברות יצרו, אך להכעיס מצוה לשנאתו. וכמו שכתב במשנה תורה (הל' רוצח פ"ד הי"ב) במה דברים אמורים [שאסור להצילם] בישראל בעל עבירות העומד ברשעו ושנה בו תמיד, כגון הרועים בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באולתן. אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד, אלא עושה עבירות להניית עצמו, כגון אוכל נבילות לתיאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו. עכ"ל. (וע"ע רמב"ם הלכות אבל רפי"ד). וע"ע בהמספיק לעובדי השם (שער הנדיבות) דכתב ו"זל, ולא ציוה בתורתו להיטיב עם הכופר התורכי או הכושי. עכ"ל. וכ"כ בספר מנחת חינוך (מצוה רמג) שכן יוצא מחיוב שנאת רשעים שבמצוה רלח (וממילא ה"ה ברמב"ם). ובספר אור החיים על התורה (ויקרא יט, סוף יח) כתב ודקדק לומר אחיך, עמך, לומר שאין מצוה אלא על אנשים שעושים מעשה עמך, אבל שונאי ה' כגון המומרים והאפיקורסים אסור לאהוב אותם, ואדרבה צריך לשנאותם כאומרו (תהלים קלט,כא) הלא משנאיך ה' אשנא. עכ"ל. והכי איתא באבות דרבי נתן (פט"ז) הובא בספר לרעך כמוך (ח"ב קונ' הביאורים סי' ט אות ב) אני ה' בראתיו לכבודי, לפיכך אם עושה מעשה עמך אתה אוהבו, ואם לאו אי אתה אוהבו. ע"כ. ועוד הביא שכ"כ המשנה ברורה (סי' קנו ס"ק ד).

מקומות שחוייבה אהבת רשעים

ב. ותקשי מדאיתא בסנהדרין (מה ע"א) גבי המוצא להורג שיש חיוב על בי"ד לבחור לו מיתה יפה ו"זל הגמרא, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה. והכי הוא נמי בסנהדרין (נב ע"א,ב) ובפסחים (עה ע"א) סוטה (ח ע"ב) ב"ק (נא ע"א) כתובות (לז ע"ב). וחזינן דמצוה לאהוב אף רשעים. ולהדיא כ"כ הרמ"ה (סנהדרין נב ע"ב) הובא בשיטמ"ק (שם) ברור לו מיתה יפה, וכל היכא דכתיב רעך משמע ישראל ואפילו רשע שנתחייב מיתה אתה חייב לחזר אחר זכותו לברור לו מיתה יפה. ויש לפרש ואהבת לרעך לשון רעים שבך שנתחייבו מיתה, ברור להם מיתה יפה. עכ"ל. וע"ע תוספות סנהדרין (מה ע"א ד"ה ברור לו מיתה יפה). ואולם זה נגד כל הראשונים דלעיל שאין מצות אהבת רשע, ועוד ראה בראשונים דלהלן (אות ג) דלהיפך מצוה לשנאתו. והרי הם ילמדו בביאור הגמרא כאשר כתב לבאר גמרא זו הגאון

רבי ירוחם פערלא (בביאוריו על הרס"ג ח"א דף קמד רע"א) בשם ספר אס"ז (כתובות לז ע"ב) דבשעה שמקבל עונשו, אמרינן כיון שלקה הרי הוא כאחיך, והרי הוא בכלל עשה דאהבה. ובהמשך (ד"ה ונראה) ביאר הגר"י פערלא מדנפשיה דהמצוה לשנאת רשע היא בעודו בחיים משום תוכחה, אך כשהולך לקבל עונשו, הזהיר הכתוב להתנהג באהבה, דשוב אין בו תוכחה, ועע"ש. וגם השיטמ"ק (כתובות לז ע"ב ד"ה ואהבת, ציין אליו בספר לרעך כמוך ח"ב קונ' הביאורים סימן ט אות ב) הביא את דברי הרמ"ה הנ"ל, ועליהם כתב לבאר ו"זל, ואל תתמה אם קרא אותו הכתוב ריע, דריע אהוב נמי מקרי, כדכתיב ונקלה אחיך לעיניך, אחר שנקלה נקרא אחיך. ואמרינן נמי במדרש שוחר טוב בשר חסידיך לחיתו ארץ, וכי חסידים היו והלא כתיב סוסים מיוזנים וגו', אלא כיון שנעשה בהם דין, חסידים היו כנ"ל. עכ"ל. והרי שמיישב הכי אף בגוף דיברי הרמ"ה. וכן ישב בספר ארח מישרים (סי' ג אות א בתירוץ קמא, וע"ש מש"כ בתירוץ בתרא לחלק בין חיוב ואהבת שהוא רק חיוב מעשים ולא לב, ובמש"כ עליו לעיל סימן א סעיף ב אות יז ועע"ש). וכן ראיתי שכתב ליישב קושיא זו בשו"ת בית שערים (סימן סט) איך מצווים לאהוב את המוצא להורג. ומשני ע"פ הגמ' סנהדרין (דף מג) כל המומתין מתודין. וא"כ בעת המיתה הרי הוא צדיק, ומצוה לאוהבו. ע"כ. ובספר גנזי הקודש (סי' קז) כתב ליישב, דואהבת שאמרו במומת, אין הכוונה על כבודו, אלא על כבוד הבריות האחרים שנתבזו ונתביישו. ע"כ. ואף שהחזו"א (יו"ד ס"ס ב ס"ק כח) כתב שבימינו שאין מי שיודע להוכיח מצוה לאהוב את הרשעים. ולדבריו יוצא שיש לחלק בין ימינו לימיהם, והיום חייבים באהבת הרשעים. אך כבר נכתב בשו"ע המדות (שער השמחה עמ' שמב) שמכל הפוסקים מפורש שלא כדבריו, שכולם דנו את הרשעים כל אחד כדינו, ולא פטרוהו משום זאת. ועע"ש. ולהלן (אות כג) באורך.

שנאת חוטא

ג. שנינו במסכת פסחים (דף קיג ע"ב) הרואה דבר ערוה בחבירו מותר לשנאו, שנאמר (שמות כג) כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו, ושונא זה של הפסוק שונא ישראל. וקשה איך מותר לשונאו, והתורה אמרה לא תשנא את אחיך בלבבך. ומיישבת הגמרא שראה בו דבר ערוה, ועל כן מותר לו לשנאתו. ומפורש שמי שרואה את רעו עושה דבר עבירה, מותר לו לשנאתו. ועוד שנינו בב"מ (דף לב ע"ב) שאם נמצא לפניו מצות פריקה לאוהבו, ומצות טעינה לשונאו, מצוה בשונא, כדי לכוף את יצרו. עד כאן.

מה שייך לכוף יצרו כשמצוה לשונאו

וצ"ע מה שייך לכוף את יצרו בו בזמן שמצוה לשונאו, והיא שאלה יסודית כדי להבין את גדרי שנאת החוטא. ועוד שאלה שניה הקשה כאן, דלית מאן דפליג דיש מצות פריקה וטעינה בשונא ששונאו כדין לפי שראהו עובר עבירה (וכדלעיל בגמרא פסחים, והמחלוקת דלהלן היא האם יש קדימה לשונא זה על אוהב) ולכאורה ציווי התורה סותר, דמחד מצווים לשונאו, ומאידך מצווים לסייעו ולטעון ולפרוק עמו, ואם כן באיזה יחס התורה חפצה שנתיחס אל רשע זה בשאר חלקי התורה בעזרה ובסיוע לו.

והנה התוס' פסחים (קיג ע"ב ד"ה שראה בו) עמדו על קושיא זו [הראשונה מה שייך לכוף את יצרו ולהקדימו לאהובו, כשמצוה לשונאו] וכתבו לחלק בין דרגות השנאה, כי מה שהותרה שנאה אל החוטא היא שנאה משום החטא, ולא שנאה אישית, ולכן יכוף את יצרו, כדי להמנע מלבא אל השנאה האישית, שהיא שנאה אסורה. וכ"כ התוס' רא"ש, ותוס' רבינו פרץ (שם) וכן נקטו להלכה הב"ח (חו"מ סי' רעב אות י) והש"ך (שם ס"ק ב) והבאר היטב (שם ס"ק ו). ואולם דברי תוס' אינם ברורים לפי שהריטב"א (החדשים ב"מ דף לב ע"ב) הביא בשם תוס' בדומה ממש חילוק אחר, שכתבו לחלק בין שנאה בלב שמצוה לשונאו, לבין להראות לו את השנאה, שבזה חיישינן שיבא לידי שנאה רבה וקטטה גמורה, ולכן לא יראה שנאתו, ועל כן יקדימו אפילו לטעינה. ע"כ.

ולדרכם של תוס' הנ"ל שפיר מיושבת נמי הקושיא השניה מהגמרא פסחים הנ"ל, שמבואר בה שמצות פריקה נאמרה במי ששונאו כדין, ואיך ציוותה התורה לסייע בידו, בו בזמן שציוותה להיפך הגמור לסייעו בפריקה וטעינה, והוי תרתי דסתרי. ואתי שפיר או כחילוק הראשון דשנאה אישית אסורה, ועל כן ציוותה לסייעו. או כחילוק השני דשנאה לבבית בלבד הותרה, ולא שנאה חיצונית, ולכן שפיר ציוותה לסייעו. או דנימא דהיא גזירת הכתוב כדי לא להגדיל יתר על המידה את המחלוקת. וכן כתב הסמ"ק (סי' נד) על כך, ואע"פ ששונאו בשביל שעבר עבירה [ולעיל (סי' יז) כתב שהפסוק לא תשנא בא רק על השונא עובר עבירה שלא ישנאהו בלב בלבד, שזהו איסור לא תשנא, אלא שיראה לו שנאתו.] אפ"ה לא יניח לילך ממונו לאיבוד, ובזאת המצוה תלויה שלום, שנאמר וכל נתיבותיה שלום. עכ"ל. משמע שאמנם יש כאן שני ציווים סותרים, אך זה רצון התורה, למען השלום.

גמ"ח

ד. ומינה נפקא לכל הביאורים הנ"ל, דה"ה לכל שאר מצוות גמ"ח, דיש חיוב לעשות עם רשע זה, לפי שהותרה כאן רק שנאה לבבית ולא אישית. או שהותרה רק שנאה פנימית. או שזהו רצון התורה. [ברם צד זה השלישי אינו מוכרח, לפי שיש לבעל דין להשיב

דשאני הכא דהוי גזירת הכתוב. לפרוק ולטעון עם רשע או שאר גמ"ח פטור.] וכ"כ להדיא הב"ח הנ"ל (חו"מ סי' רעב אות י) ו"זל, והכי נקטינן, דאפילו בששונא שמצוה לשנאותו, שנראה בו דבר עבירה, והתרה בו, ולא חזר, אע"פ כן הזהירה התורה לרחם עליהם, ולעזרם בשעת הצורך. עכ"ל. וכ"כ הכנה"ג (חו"מ סי' רעב הגב"י אות י) שאין מי שחולק בראשונים בכך, שאף שונא דקרא מוזהר לסייעו ולרחם עליו, רק נחלקו איזהו שונא שאמרו עליו דמצוה להקדימו לאוהב כדי לכוף את יצרו. עכ"ד. והכי חזי הוית בסמ"ג (עשה פא) דכתב להדיא כן לגבי שונא משום שנראה בו דבר עבירה שמותר לשנאתו וכו', ואף על פי כן הזהירה תורה לרחם עליהם ולעזרם בשעת הצורך, דהיינו לפרוק ולטעון עמהם. עכ"ד.

הרמב"ם והש"ע

עד כה עסקנו על פי ביאור התוס', אולם הרמב"ם (סוף הלכות רוצח) כתב ו"זל, השונא שנאמר בתורה הוא מישראל, לא מאומות העולם, והיאך יהיה לישראל שונא מישראל, והכתוב אומר לא תשנא את אחיך בלבבך, אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה, והתרה בו, ולא חזר, הרי זה מצוה לשנאו, עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו. ואע"פ שעדיין לא עשה תשובה, אם מצאו נבהל במשאו מצוה לפרוק ולטעון עמו, ולא יניחנו נוטה למות שמא ישתהה בשביל ממונו ויבא לידי סכנה, והתורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלוים אל השם ומאמינים בעיקר הדת, שנאמר אמור אליהם חי אני נאם השם אלהים אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה. עכ"ל. וכן העתיק את הרמב"ם להלכה הארחות חיים (הלכות טעינה), ומרן בש"ע (חו"מ סימן רעב סעיף יא), וכן הסכמת כל האחרונים נושאי כלי הש"ע בשתיקה. למעט את הפוסקים שהובאו לעיל (אות ג), ואשר יובאו בע"ה להלן (אות יא). ונמצא שהרמב"ם עמד על קושייתנו, איך ציוותה התורה לסייעו, בו בזמן שמצוה לשונאו. ומפרש, דשאני מצוות פריקה וטעינה שיש בהם פיקוח נפש, עד כדי כך שקורא למצב זה "נוטה למות", ואף שברשע עסקינן, מ"מ לאו אפיקורס ומין הוא [שבהם מורידין ולא מעלין] אלא רשע לתאבון, ובו מצווים אנו להחיותו. ונמצא לפי זה, שבשאר דברי חסד, בודאי שלא מצווים לסייעו, אחר שמצוה לשונאו, וכל חיוב חסד נפיק משום ואהבת לרעך כמוך, ואיהו לאו בכלל הברכה, אלא איפכא. ועל כן גם קבע הרמב"ם הלכה זו בהלכות רוצח, משום דבפיקוח נפש עסקינן, ומבואר דדוקא משום פיקוח נפש מצווים לסייעו, הא בלאו הכי משום חסד לא מצווים, אחר שבעל עבירה הינו.

הקדמת שונא מיירי כששונא באיסור

ולדרכם זו של הרמב"ם והש"ע ודעימייהו עדיין קשה הקושיא הראשונה, איך ציוותה התורה להקדים שונא לאוהב, בו בזמן ששונאו כדין ומצוה לשנאתו. וי"ל שהם ידרכו בזה בדרכם של רוב הראשונים דלהלן (אות ח) הסוברים דדין זה של כפית היצר שנאמר כאן, אינו בשונא שאמרה התורה, אלא מיירי ששונאו באיסור [ולא בשנאת רשע שמותר לשונאו] ובזה פשוט וברור מהו הצווי לכוף את יצרו, לפי שהרי יצרו מסיתו לשנא באיסור, ולכן מצוה התורה שעוד יקדים עזרתו לשונא, כדי לכוף את יצרו, ולגבור על שנאתו האסורה. ולמעשה זה כתוב בדברי הרמב"ם ודעימיה הנ"ל, שכן בסוף הלכות רוצח (הלכה יג וכן הוא בש"ע הנ"ל חו"מ רעב סי"א) פסק את דין קדימת שונא ו"זל, הפוגע בשנים, אחד רובץ תחת משאו, ואחד פרק מעליו ולא מצא מי שיטעון עמו. מצוה לפרוק בתחילה, משום צער בעלי חיים, ואחר כך טוען. במה דברים אמורים בשהיו שניהם שונאים או אוהבים, אבל אם היה אחד שונא ואחד אוהב, מצוה לטעון עם השונא תחילה, כדי לכוף את יצרו הרע. עכ"ל. וממשיך הרמב"ם (הלכה יד, וכן הש"ע שם סעיף יא) והיא ההלכה הנזכרת לעיל ו"זל, השונא שנאמר בתורה הוא מישראל, לא מאומות העולם וכו'. עכ"ל. והרי מפורש שבהלכה יג מיירי בשונאו שלא כדין, וזהו שמסיים שם כדי לכוף את יצרו הרע. ובהלכה יד פותח השונא שאמרה תורה וכו', כלומר מה שנאמר בפסוק כי תראה חמור שונאך וגו', זה אינו השונא דלעיל, אלא שונא אחר הינו, כששונאו כדין.

ש"ע

ה. וכן מפורש בדברי הב"י (שם סעיף י) שעל דין קדימת שונא לאוהב כדי לכוף את יצרו, הביא בלא חולק את דברי הנמוקי יוסף (ב"מ דף יז ע"ב מדפי הרי"ף) דמיירי בשונא ששונאו שלא כדין, משא"כ בשונא שנאמר בתורה לגבי פריקה וטעינה מיירי כששונאו כדין. והרי שכן דעת מרן נמי, וא"כ כן הבין גם מרן ברמב"ם כדרכנו, לפי שבש"ע מעתיק את לשון הרמב"ם, ואם היה מבין שהרמב"ם חולק אנמוקי יוסף היה חייב להשמיענו דבר זה בב"י, ולא להעתיק בלא חולק את הנימוק"י, ובש"ע לפסוק את הרמב"ם, וזה דבר שלא יתכן. וכן פירש הסמ"ע (ס"ק יח במקום) והוכיח כן מלשונות הש"ע, וכן כתב גם הגר"א (שם ס"ק טו) בדעת הש"ע, וכן פסק הרמ"א (שם סעיף י) דמיירי בשונא שלא כדין, ועל כן יכוף יצרו, ושונא זה אינו שונא של הפסוק, ואה"נ אם שונאו מן הדין, לפי שבעל עבירות הוא, הרי שאין קדימה לו, כדי לכוף את יצרו, שהרי יפה עושה ששונאו. ועוד הביאו בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 193 אות ה) סיעת פוסקים שלמדו ברמב"ם דפליג אתוס' פסחים, וס"ל כאמור, שכ"כ בספר מעיין חכמה (ל"ת קמז)

ותמה על המשנה למלך [דלהלן (אות ח) דס"ל להעמיד את הרמב"ם עם תוס'] דא"כ לא היה צריך הרמב"ם לטעמו שיבא לידי סכנה. וכ"כ ערוך השלחן (חו"מ רעב סעיף יב) שכן הוא להדיא ברמב"ם, וכ"כ בספר משנת חכמים (ל"ת ה ביבין שמועה ס"ק א) שכן נראה משם ברור, והביא את הפרשת דרכים [הנ"ל] וכתב עליו ובאמת אינו כן. וכ"כ בספר סדר משנה (דעות פ"ו ה"ה) על דרך נראה לענ"ד יותר עיקר, ולכן כתב הרמב"ם שאמרה תורה, וכ"כ באהבת חסד (ח"א פרק ג סעיף ב ס"ק ב) בדברי הרמב"ם והש"ע, וכן הוא בספרו ח"ח (כלל ד ס"ק יד).

דרך לימוד רמב"ם

ו. וכיון שנמצאו שלמדו אחרת ברמב"ם ובש"ע וכדלהלן (אות ח), על כן הננו להרחיב בדרך לימוד הרמב"ם, ובבואנו הלום אף נבא אל מה שאינו קשור באופן ישיר לנידון דידן. ראש כל דבר להבין פשט ברמב"ם, הם דבריו בהקדמתו למשנה תורה דכתב וזה לשונו, וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים, בענין האסור והמותר הטמא והטהור, עם שאר דיני התורה. כולם בלשון ברורה ודרך קצרה, עד שתהא תורה שבעל פה כולה סדורה בפי הכל, בלא קושיא ולא פירוק. לא זה אומר בכה וזה בכה. אלא דברים ברורים קרובים נכונים על פי המשפט אשר יתבאר מכל אלו החיבורים והפירושים הנמצאים מימות רבינו הקדוש ועד עכשיו. עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה, ובדין כל הדברים שתיקנו חכמים ונביאים. כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה, עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. עד כאן לשונו. והלא שפתיו ברור מללו, שכוונתו בחיבור היא כדי שההלכות כולם, יהיו סדורים בפי הכל מגדול ועד קטן, ושמי שיחפוץ לדעת את כל ההלכות רק מחיבורו, יהיה די לו במשנה תורה, ולא יזדקק לפתוח שום ספר אחר. וכן כתב באגרת לתלמידו הובאה להלן (בהערה ד"ה כבר הובאו). ומאחר שלכך כוונתו, הרי שאי אפשר ללמוד את הרמב"ם מתוך חיפוש בדיוק המילים דברים שסותרים את פשט הכתוב ברמב"ם, או לתלות כוונות נסתרות בלשון הרמב"ם כשהם סותרים את הכתוב בהלכה, שכן לא יעד הרמב"ם את ספרו שידעו את ההלכות מתוך דיוקים, ושיקדים את לימוד הגמרא, אלא שהקורא את ההלכה כפשוטה יבינה, ולא יזדקק לדיוקים כדי להבין את ההלכה. והננו להרחיב ביתר שאת בדברים אלו כאן בהערה *).

*) **לפסוק מתוך הרמב"ם**

עוד לגבי מה שהרמב"ם ייעד את ספרו שיוכלו לפסוק מפיו אף ללא הזדקקות ללמוד תחילה את הש"ס, שכן העיד רבנו אברהם בן הרמב"ם בשם אביו באגרת כת"י (פורסם ע"י א,ש, הלקין בתרבי"ץ כה, הביאו ותרגמו הגר"י קאפח במבואו לספר המצוות שבתרגומו הערה 22) ו"זל, אלו היתה מטרתנו לפרש את החבור [משנה תורה] על ידי התלמוד, לא היינו עושים את החבור. עכ"ל. וכ"כ רבנו זלמן (הלכות ת"ת קונטרס אחרון רפ"ב) ודלא כמעדני מלך (בהקדמתו) שכתב שא"א לפסוק מתוך הרמב"ם בלבד. וכ"כ הראשון לציון (דף כד ע"ב, חידושי ברכות דף ס ע"ב, וסוכה דף יב) שאפשר לפסוק מהרמב"ם (והרב יד מלאכי הנ"ל הביאו ודחאו מהפוסקים דלהלן). וכ"כ הגאון רבי אברהם הכהן קוק במאמרו הנדפס בספר שד"ח (ח"ו עמ' 35 והלאה). וכ"כ הגר"י קאפח (במבוא למשנה תורה חלק מדע שבההדרתו) ושכ"כ רבנו ירוחם (נתיב ב סוף ח"ה) שאפשר לפסוק מהרמב"ם, ושכן משמע גם בשו"ת הרשב"ש (סי' נב). ואף לדמות מילתא בדבריו שפיר, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו הנ"ל ו"זל, או אזכיר יסוד שממנו תלמד אותה השאלה בקלות בלא עיון רחוק. עכ"ל. ולכך כיון רבנו זלמן (הנ"ל). ועוד כתב הרב קאפח שגם הרא"ש שבסמוך בראות כל דבריו יחדיו, לא כתב אלא שאין להורות מהרמב"ם דרך דימוי מילתא, אך להורות מתוכו גם הוא מודה דשפיר דמי.

ואולם נמצאו סיעת הסוברים שאין להורות הלכה מתוך הרמב"ם בלא ראיית מקור הדברים בגמרא תחילה, וכמו שכתב הרא"ש בתשובה (כלל לא סי' ט) וכאשר האריך מרן הכס"מ (בהקדמתו למשנה תורה) ע"ש. וכ"כ היד מלאכי (כללי הרמב"ם אות כ) ושכ"כ בשו"ת משפטי שמואל (סי' צו). ע"כ. וכ"כ בהקדמת הפרישה והדרישה (סוד"ה רק שהיה, ובד"ה וצא ולמד). וכ"כ המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה סוף פרק טו) ו"זל, והראשונים כמו הרמב"ם זכרונו לברכה, והטור זכרונו לברכה, אע"ג שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף ההלכה, ואשר הוא עולה מתוך התלמוד. אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי שידע מאיזה מקום יוצא הדין, רק הלכתא בלא טעמא, לא עלה על דעתם ומחשבותם, שהרי אמרו כאן הפוסק מתוך המשנה נחשב אמגושי, כמו שהתבאר, ושאר גנות שהוא נחשב כותי. ואלו ידעו המחברים כי החיבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי, ושהיו פוסקין מתוך החבורים, לא היו מחברים אותם. עכ"ל. [וזה אינו מכל וכל, וכאשר מפורשים הדברים שהרמב"ם כן התכוון לכך.] ועוד עיין בשו"ת עמק יהושע (מאמאן ח"ו בסדר ההוראה שבראש הספר ד"ה התעמקות עמ' 8).

טעם הדבר

ונלע"ד ששורש וטעם הדבר יוצא מבואר בהקדמת הרמב"ם לספרו פירוש לפרקי אבוקראט, והוא ספרו הרפואי (נדפסה ותורגמה ההקדמה באגרות הרמב"ם קאפח מוסד הרב קוק נספח א) שכתב בטעמים שנצרכים ספרי פירושים לספרים קיימים ו"זל, איני חושב שאף אחד מן החכמים שחברו ספרים, מטרתו שלא יובן מה שנכלל בספרו עד שיפרשוהו. ואלו נתכוון לכך אחד ממחברי הספרים, הרי ברור שבטל תכלית חבור ספרו. ע"כ. ועל כן ביאר ד' סיבות שנצרכות לפירושי הספרים. א, שהמחבר מחמת טוב הבנתו קיצר מפני שהדברים ברורים לו. ב, כשדברי המחבר בנוים על הקדמות, ואינו שם לב שהקורא חסרם. ג, כשלשון המחבר יש בה כמה פנים להבינה. ד, מחמת טעויות המחבר. ושוב מראה דוגמאות לפירושי ספרים שנתחברו, ומאלו סבות מהנ"ל נתחברו. עכת"ד. וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, שהאמוראים הבאים אחר כתיבת המשנה נזקקו לחבר את הברייתות והתוספתות, כדי לבאר את המשניות. וכ"כ גם בספר הליכות עולם (שער א ה"ב) ע"ש. [וע"ע בסוף הקדמת המורה נבוכים כיוצ"ב.] והרי יש לומר שגם הרמב"ם וכן הש"ע [שגם הוא כתב בהקדמתו שמיועד הוא אף לקטנים] לא נמלטו מחלק מהסיבות הנ"ל, ונזקקו הבאים אחריהם לכתוב ספרי פירושים עליהם, והלא הם החיבורים שהתחברו עליהם לרוב. כך שאף שמטרתם היתה שיוכלו להורות מתוכם, כאשר כתבו הם להדיא. הרי כבר השמיענו הרמב"ם שאינו חושב שיש מחבר שמטרתו שלא יובן מה שנכלל בספרו עד שיפרשוהו. וממילא אחר שכן נזקקו הבאים אחריהם לפרש ספריהם, שוב התגלה שבאופן גורף אי אפשר לפסוק מתוך ספריהם כמות שהם, בלא עיון במקורות הדברים. [ודוגמא לכך נמצאת בתשובת הרמב"ם בדין קטלנית ונדפס בשו"ת הרמב"ם (בלאו סי' ריח ובאגרות הרמב"ם שילת ח"ב עמ' תרכג ומשם התרגום, וגם בפאר הדור סי' קמו) ששאלו לגבי מי שמת בעלה השני וזקוקה ליבום, אם יתבטל מצות יבום מפני סכנת נפשות של קטלנית, וכשם שמילה שהיא מצות עשה, ובמקום שנפטרו אחיו, לא מלים. וכתב להשיב ו"זל, נפלאתי פלא גדול על ת"ח יקרים עסוקים בתורה תמיד שיסופקו עליהם מדרגות הזהרות זה השיעור וכו' וזה כולו שלא במקום מצוה כלומר בנישואין דעלמא, אבל ביבמה שנפלה ליבום אין צריכין לזה, ולא תדחה מצוה של תורה, מפני חששא בעלמא, והוא דבר שלא שמענו כלל כמותו, ולא חשבתי שיעלה על דעת אדם שלם בשום פנים. ע"כ. והרי שלא עלה על ליבו שיהיה מי שיטעה בדרגות האיסורים, וישוה דין קטלנית שהוא "חשש בעלמא" למקום פיקוח נפש. ודוגמא נוספת לכך ראה להלן (אות ז בשני חצאי לבנה).]

סדר הספר

ועוד יסוד בסדר לימוד הרמב"ם, שיש בידו לפרק קושיות רבות שנתקשו המפרשים בדבריו, הוא שיש ללמוד רמב"ם לפי הסדר, ולא כדרכם של רוב העולם, שלומדים הלכה באמצע הפרק, ומעלי פילא בקופא דמחטא. כי יש לשים לב שתמיד הרמב"ם פותח את פרקו בגוף איסור התורה ופרטיו, ומן איסור תורה החמור יותר אל הקל יותר, ושוב עובר לאיסורי דרבנן חמורים, ואח"כ לאיסורי דרבנן קלים, וכן על זה הדרך. וכמו שכיוצ"ב ביאר הרמב"ם (בסוף הקדמתו לפירוש המשנה) את סדר המשניות שבחר רבי במשניות. וכך כתב בספר עץ החיים הנדפס בסוף ספר נפש החיים (אות נא) משם שו"ת חוט המשולש ו"זל, והנה כל בקי בדרכו [של הרמב"ם] יודע שרוב כונתו נלמד ע"י לדרוש סמוכים בסידורו. עכ"ל. ודוגמא לכך היא מחלוקת הפוסקים הענקית בדעת הרמב"ם בדין פילגש, ע' בזה באורך באוצר הפוסקים (סי' כו סעיף א ברמ"א ס"ק ה) ושורש הדברים הם מדברי הרמב"ם הלכות אישות (פ"א ה"ד) שפסק ו"זל, קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה, שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה, מפני שבעל קדשה. עכ"ל. ופוסקים רבים ילפי באלו דברי הרמב"ם שכתב כאן דמשנתנה תורה נאסרה הקדשה, לאמור שנאסרה פילגש [ע"ש בראב"ד ובכס"מ ובמ"מ.] אולם בראותינו את כל דברי הרמב"ם יחדיו על סדרם, דבר דבור על אופניו, הרי שמבואר אחרת. דהנה "זל הרמב"ם (הלכה א) קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה, יקנה אותה תחלה בפני עדים, ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה. (הלכה ב) וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה. בביאה ובשטר מן התורה, ובכסף מדברי סופרים. וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום. ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו, היא הנקראת מקודשת או מאורסת. (הלכה ג) וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת, אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה, הרי היא אשת איש, והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין. ואם רצה לגרש צריכה גט. עכ"ל. וממשיך בהלכה ד דין הקדשה, אשר צוטט לעיל בסמוך. והרי מפורש בדברי הרמב"ם שמשתמש בהלכות א-ג במילה "לישא" להגדיר איש ואשה שחיים יחדיו, דהיינו חיים משותפים, עם או בלי קידושין. והמילה "זנות" היינו ביאה לשם תאוה, ללא קשר של חיים משותפים. ולכן

הלכות א-ג הם נושא אחד, לענין "לישא". ואילו הלכה ד היא ענין אחר לענין "זנות". ולכן כתב בה"א שמי שחי עם אשה בדרך של "לישא", דהיינו חיים משותפים, ללא קנין, כפי שכן היו החיים המשותפים קודם מתן תורה, מבטל מצות עשה, שנאמר כי יקח וגו', והרי מפורש כאן ברמב"ם שפילגש אסורה משום מצות עשה ד"ת [ולא משום ל"ת של לא תהיה קדשה.] ובה"ד מדבר על "זנות" ולא על חיים משותפים, ולא על פילגש כלל. ולכן בהלכה א פתח במילים קודם מתן תורה, וכן בה"ד פתח כן, כי בה"א דיבר איך היו החיים המשותפים קודם מתן תורה, ובה"ד מדבר על ענין אחר, איך היה קודם מתן תורה ביאה לשם תאוה, ולא לשם חיים משותפים. ואין כפילות בהלכות, אלא הנושאים שונים. [ומש"כ בה"ד "ללא קידושין עובר בקדשה" הוסיף את המילים ללא קידושין, כי אם יקדשה אף שעושה לשם "זנות", לא עובר איסור.] וראה באוצר הפוסקים (שם אה"ע סימן כו ס"א אות ג) שהביאו סיעת פוסקים שלומדים כן ברמב"ם. וכן כתב הגר"י קאפח ברמב"ם שבההדרתו (אישות פ"א ה"ד) ושדין פילגש כלל לא קשור כאן, כי הרמב"ם לא מדבר בזה ע"ש.

שיטת הרמב"ם היא פשט המיוסד על קבלה איש מפי איש

הנציב בהעמק שאלה (בהקדמת קדמת העמק סימן א אותיות יב,יג,טו,טז) האריך כי המסורות והקבלה ושיטת הלימוד הפשטית עברה מזמן חתימת הגמרא דרך חכמי בבל עד הרמב"ם. אך אח"כ ניתן לומר בכלליות שעברה התורה אל חכמי צרפת, ולהם לא עברה הקבלה, והם למדו בשיטת לימוד אחרת והיא שיטת הפלפול, ונזקקו לה מאחר והקבלה אבדה מאתם, וחלקו על הרמב"ם מכח פלפוליהם, ולא ידעו שדבריו נחצבים מדברי הגאונים והר"ח והרי"ף שדבריהם באו מכח הקבלה המסורה בידם. ואף הראשונים הספרדים שדבקו בדברי הרמב"ם ובראשם הרמב"ן, הלא הרמב"ן למד אצל בעלי התוספות, והרי שהוא עירב את שתי שיטות הלימוד, שאף שדבק היטב בדברי הרמב"ם, מכל מקום היכא שדבריו לא באו בפירוש, תפס כדרך הפלפול. עכ"ד. וכן עשו הראשונים הספרדים תלמידי הרמב"ן הבאים אחריו, הלא הם הרשב"א והריטב"א ותלמידיהם, ושאר הראשונים. ועוד ראה בספר כתבי הרמב"ם ובנו ר' אברהם (במבוא קודם פירוש על ר"ה). וכן כתב מרן בספר מגיד מישרים (פ' ויקהל מהדו' בתרא) שהמגיד אמר על הרמב"ם ו"זל, ומידע תינדע דכל דבעי הרמב"ם על הרוב אינון קושטא, בגין דאיהו אדבק גרסאי קדמונאי, כגון ר"ח ורבינו האי דגרסתהון ברירא. ולזמנין תוספות מסגיאות פלפולא הוו מקשו על ההוא גרסא ודחו לה, ולית קושטא הכי. עכ"ל. דהיינו הרמב"ם דבק בגירסאות ולא שינה אותם מכח קושיא. משא"כ התוס', מכח פלפולם היו

מקשים על הגירסא ודחאוה, ואין האמת כן. [ודוגמא לדבקות בגירסא אף שהמשמעות קשה, באגרות הרמב"ם (שילת עמ' רי) לגבי הירושלמי מגילה (פ"א ה"ד) גבי עשרה בטלנין, רב יהודה אמר כגון אנו שאנו צריכין לתלמודנו. וכתב דהגירסא הנכונה שאין אנו צריכין. וע"ש בביאורו שאינו צריך כבר לעיין בתלמוד ולהתעסק עסק גדול.] ועוד ראה בהקדמת הסמ"ע דכתב, מרוב הדקדוקים ופלפולים של חכמי צרפת, ובפרט בעלי התוספות, נתרבו תלי תילים הלכות וחילוקי דינים אשר לא נזכרו בדברי הרי"ף והרמב"ם. ע"כ.

ודוגמא להלכה הנובעת מקבלה פשטית, איש מפי איש היא תשובת הרמב"ם (בלאו סי' ריח ובאגרות הרמב"ם שילת ח"ב עמ' תרכג ומשם התרגום וגם בפאר הדור סי' קמו הנ"ל) בדין קטלנית שהשואלים חשבו להשוותה לדין ספק פיקוח נפש, ושלכן תדחה מצוות יבום בקטלנית, כשם שתינוק שמתו אחיו לא מלים אותו. והשיבם ו"זל, תמה אני תמיהה גדולה על תלמידי חכמים יקרים עסוקים בתורה תמיד, שיסתפקו עליהם מדרגות האיסורים, עד זאת המידה, ולא יבדילו בין האסור מן התורה, למה שהוא אסור מדבריהם, ולמה שהוא מגונה בלבד ואין איסור בו [והוא יחסו לקטלנית]. וכו', וכתב שכן הם נוהגים תמיד הלכה למעשה, ושכן עשה בית דינו של הרי"ף, ובית דינו של הר"י מיגאש. ע"ש. וראה בב"י (אה"ע סימן ט) שהרשב"א, והרב המגיד, והב"י גופיה, לא ידעו מקבלה זו, ולכן חיפשו טעמים לכך שהרמב"ם כתב שקטלנית שהכניסה לא יוציאה, וזהו לכאורה נגד הגמרא שאסרה לישא קטלנית, ולא מצאו דבר המניח את הדעת, כמו שכתבו הם ע"ש. והנה הרמב"ם בתשובה זו מגלה שיסוד הדבר הוא בקבלה שיש בידו מפי הדורות הקודמים ביחס הלכתי אל איסורי דרבנן, שיש בהם דרגות של איסורים, ולא כולם בדרגה אחת, ושאיסור קטלנית הוא איסור דרבנן קל. והדברים נפלאים ומאירים, שכן כאן הקבלה איננה רק על הלכה מסויימת, אלא רואים שיש בידם דרך הסתכלות כללית על כל איסורי דרבנן בדרגותיהם וחומרותיהם, וקבלה זו כה ברורה בידו, עד שתמה וכלל לא העלה על דעתו שיש איזה ת"ח שיטעה בכך, וכפי שתמה על השואלים בתשובה הנ"ל תמיה רבתי. ותמיהתו זו נופלת על גדולי המפרשים הדורכים בדרכו והבאים אחריו, הלא הם הרב המגיד, הרשב"א, והב"י, שלא ידעו מדרך זו, ועל כן עוד הפכו את הקערה לגמרי ותמהו על שום מה פסק כן. וזה כאמור בדברי הנציב, כי קבלה פשטית הייתה בידו, ואחריו שוב אבדה. ועוד ראה בתשובות הגאונים (הרכבי סימן שפ) היחס לענין עם הארץ, כעין הנ"ל, קבלה פשטית איש מפי איש דברים יפים ע"ש.

אפילו בפסוקי התורה

ומכח קושיא שכלית, דוחק הרמב"ם מדנפשיה אפילו פירוש פסוק בתורה, מכח ההכרח הפשטי, ואינו עושה פלפולים כדי ליישב את המקרא. ראה בהקדמתו למורה נבוכים שאת פסוקי התורה שהשכל מכריח שאינם כפשוטם, נבאר שהם משל. וכן הוא לו עוד שם (ח"ב פרק כה, ופרק מז) ע"ש נפלא, ועוד רבות שם. וכן כתב רבנו אברהם בן הרמב"ם בספר מלחמות ה' (מוסד הרב קוק עמ' צה), וע"ש בהערות הגאון רבי ראובן מרגליות זצ"ל (הע' 71) שציין למורה נבוכים (ח"א פרק מב) בבן הצרפית, ולשו"ת הרדב"ז (ח"ה סי' רג) ולשיטה מקובצת (ב"מ קיז ע"ב) ועע"ש. וכן ראיתי שכתב גם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן ט) נפלא מאוד. [ואולם עיין בשומר אמונים אירגאס (ויכוח ראשון סוף סימן יג, וסימן לז).] וכן נמצאו בראשונים שמבארים בסתירת פסוקים שהפשט הוא שהתורה פעמים לא הקפידה לשמור על הלשון המדויק, כי אם על הענין, כמש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סוף סימן יב) שבבראשית (מו,י) ובשמות (ו,טו) קרא בני שמעון יכין וצחר, ומאידך בבמדבר (כו,יג) החליף צחר בזרח. וביאר, שצחר הוא לשון לובן, וכן זרח, לפיכך לא הקפידה התורה בשמירת המילה כיון שנשמרה הכוונה. ואין הכתובים שומרים המלות, רק הכוונות. ולכן גם בעשרת הדברות קרה כן, ולא הקפידה התורה רק בשמירת הענינים. עכ"ד. והגר"ח העלר בפתח דבר שבריש ספר המצוות להרמב"ם שבההדרתו (מוסד הרב קוק עמ' יא) הראה שכיוצ"ב כתבו גם הרמב"ן על התורה במדבר (ב,יד) ודברים (ב,י) והוא הלא רבו של הרשב"א. וע"ע בדרשות ר"י אבן שועיב (ד' ע"ז,ד' קראקא) תלמיד הרשב"א כיוצ"ב שכתב בשם הרמב"ן לגבי חילוף שמות. וכ"כ הראב"ע, כי הנביאים אינם שומרים המלות רק הטעמים (שמות כ. יא,ה. יח,כא). אבל הרי לא מחשבות הרשב"א כמחשבות הראב"ע. וע' שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקמט) שכתב על דברי הרשב"א הנ"ל, ואע"פ שכתב הרשב"א "זל בתשובה שאין הכתוב מקפיד אלא לשמור הענין ולא הלשון, אין דעתי נוחה מזה וכו'. עכ"ד הרב העלר.

מדרשים

וזו היא שיטתו של הרמב"ם לגבי מדרשים, שהשכל הפשוט והיושר הוא נר לרגליו, ועל כן מוציא מדרשים רבים מהכתוב בהם, ומבאר בהם שאינם כפשוטם, אלא שבאו לצורך הסוד שבהם בלבד, וכמו שכתב בהקדמתו למורה נבוכים, וכ"כ עוד במורה נבוכים (ח"ב פרק כט, ח"ג פרק מג ד"ה אבל, וע"ש בהערות 26 עוד מראה מקום לכך). וראה באורך בפירוש המשניות (סנהדרין פרק י) בג' כתות בהבנת מאמרי ח"זל, הכת הראשונה שמבינה את כל מאמרי ח"זל כפשטותם, גם נמנעי המציאות, ושהם רוב החכמים בזמנו. [וכגון שכל מאמרי ח"זל על שכר העולם הבא, ס"ל דברים כפשוטם וכדמפרש לה ואזיל,

ולענין הגשמת ה' ח"ו.] וכתב, והכת הזו המסכנה רחמנות על סכלותם, לפי שהם רוממו את החכמים לפי מחשבתם [בכך שאין שום דבר יוצא מידי פשוטו בדבריהם] ואינם אלא משפילים אותם תכלית השפלות, ואינם מרגישים בכך. וחי ה' כי הכת הזו מאבדים הדר התורה ומחשיכים זהרה, ועושים תורת השם בהפך המכוון בה וכו'. ומי יתן ושתקו וכו'. והכת השניה שלמדו מדעים וסוברים את מדרשי ח"זל כפשוטם, ומזלזלים בהם, ושהם פתיים חסרי דעת ח"ו. ועליהם כתב הרמב"ם שהם יותר סכלים מן הכת הראשונה. ע"ש. והכת השלישית [והיא האמת] מעטים מאד, שנתברר להם גדולת החכמים, וגם הכירו שיש דברים נמנעי המציאות. ועל כן כל מה שאמרו [ח"זל] מדברים שהם בלתי אפשריים, אין דבריהם בכל אלא על דרך החידה והמשל, על דרך הסוד. עכת"ד. ועוד במאמר תחית המתים מבאר כי דבריו במשנה תורה (ממרים פי"ב ה"א) שנאמרו בימות המשיח כגון וגר זאב עם כבש וכדו' הם משל, וכתב לבאר ו"זל, ודע כי ההבטחות האלה ודומהן, שאנו אומרים שהן משל, אין דברינו זה החלטי, לפי שלא בא לנו חזון מאת ה' להודיענו שהם משל, ולא מצאנו מסורת לחכמים מפי הנביאים בפירוש בפרטי ענינים אלה שהם משל. אבל הביא אותנו לידי כך, ענין שאבארהו לך, והוא ששאיפתנו שאיפת כל אנשי החכמה מיחידי סגולה, הפך שאיפת ההמון וכו', ואנחנו שואפים לאחד כפי סדר טבעי אפשרי בכל אלה, זולתי מה שנאמר בו בפירוש שהוא נס, ואין שום אפשרות לבארו כלל, רק אז נאלץ לומר שזה נס. ע"כ. ועוד כתב באגרות הרמב"ם (שילת ח"ב עמ' תסא, ובתשובות הרמב"ם בלאו סי' תנז) כל אותן הדברים דברי הגדה הן, ואין מקשין בהגדה. וכי דברי קבלה הן, או מילי דסברא. אלא כל אחד ואחד מעין בפסוק כפי מה שיראה לו בו, ואין בזה לא דברי קבלה, ולא אסור ולא מותר, ולא דין מן הדינין, ולפיכך אין מקשין. ושמא תאמר לי כמו שיאמרו רבים, וכי דברים שבתלמוד אתה קורא הגדה. הן, כל אלו הדברים וכיוצא בהן הגדה הן מענינם, בין שהיו כתובין בתלמוד, בין שהיו כתובין בספרי דרשות, בין שהיו כתובין בספרי הגדה. ושלום. עכ"ל. ועוד כתב בסוף ההקדמה למורה נבוכים, שבעה סיבות לסתירות אצל המחברים, וכתב ו"זל, אבל הסתירות המצויות ברוב ספרי המחברים והמפרשים זולת מי שהזכרנו הם לפי הסיבה הששית. וכך ימצא במדרשות ובהגדות סתירות גדולות כפי הסיבה הזו, ולפיכך אומרים אין מקשין בהגדה. ומצוי בהם גם סתירות כפי הסיבה השביעית. עכ"ל. וע"ע במורה נבוכים (וע"ע ח"ב בפרק כו) התייחסותו לפרקי דר"א. ועוד לו (ח"ב פרק ל). ועוד ראה בתשובות הרמב"ם (ליפסיאה ח"ב לט ב-מג). וכ"כ באורך רבנו אברהם בן

הרמב"ם לענין מדרשות בספר מלחמות ה' (מוסד הרב קוק עמ' פא), וכ"כ עוד ראשונים, עיין בזה בשו"ע המדות (חלק אהבת השם סימן ב סעיף ה הערה ב).

דוחק גמרא ליישב עם לשון הפסוק

ועוד על דרך זו נפלא שפעמים הרמב"ם מדנפשיה דוחק אפילו גמרא, כדי לישבה עם פסוקי התורה, וראה בשיטתו זו בתשובותיו (בלאו ח"ב סי' תלו) דכתב ו"זל, אלא כך ראוי למי שהוא מבין ולבו נכון לטול דרך האמת שישים ענין זה המפורש בתורה עיקר ויסוד, שלא יהרוס בנין ויתד התקועה אשר לא תמוט. וכשימצא פסוק מדברי הנביאים או דבר מדברי ר"זל חולק על עיקר זה, וסותר ענין זה, ידרוש ויבקש בעין לבו עד שיבין דברי הנביא או החכם, אם יצאו דבריהם מכוונים בענין המפורש בתורה, הרי מוטב. ואם לאו, יאמר דברי הנביא הזה או דברי חכם זה איני יודע אותם, ודברים שבגו הם, ואינם על פשוטיהם. עכ"ל. ונפלא עד מאוד, שאפילו על דברי הנביאים אמר כן. ומכח דברים אלו שם ביאר מה שאמרו ח"זל בסוטה (ב ע"א, ומו"ק יח ע"ב) בת פלוני לפלוני, וממון של פלוני לפלוני, שאינו כפשוטו, אלא דחקם שאינה גזירת מרום, כי אם אפשרות ממרום במידה שיעשה מצוה, שבשכרה יגיע לו זיוג הגון, הרי שתעלה בידו בת פלוני. או להיפך, בשכר עבירה יעלה בידו זיוג שאינו הגון היא בת פלוני. ואין כוונת ח"זל דברים כפשוטם שתמיד בת פלוני לפלוני. ולכן פעמים רבות במשנה תורה, נוקט הרמב"ם פסוקים שלא בחרה הגמרא לחיוב אותה מצוה, אלא פסוק אחר. ולכן נוקט בספר המצוות פסוק בעל לשון ציווי, ולא פסוק שאין בלשונו ציווי.

כפשט המשנה ולא כגמרא

ועד כדי כך מגיעים הדברים בדרכו של הרמב"ם ללכת בתר הפשט, ולהרחיק את הפלפול, שדרכו אפילו לתפוס כפשט המשנה והברייתא, ולא כאשר דחקו בגמרא, וכדכתב הב"ח (אה"ע סימן ו אות ב) והביאו היד מלאכי כללי הרמב"ם (אות לט). והדברים באים עם דברי המגיד מישרים הנ"ל בענין נוסחאות הרמב"ם.

ספרא וספרי וירושלמי נגד בבלי

ולכן גם דרכו לפסוק כהספרי והספרא נגד הבבלי, וכמו שכתב הכנה"ג בכללים בדרכי הפוסקים (סעיף כח) דרך הרב רבינו משה בר מיימון "זל לפסוק הפך שיטת הגמ', היכא שספרא או ספרי מוכיחים הפך שיטת הגמרא. תומת ישרים (סימן קע). עכ"ל. וכ"כ בספר יד מלאכי (כללי הרמב"ם אות ט) מפי ספרים. וכ"כ בארעא דישראל (מע' ס אות ו). ובאברהם אזכור (מע' מ אות שו). ואולם במקום אחר באברהם אזכור (מע' ח אות מז) כתב שהרמב"ם אינו פוסק נגד בבלי. ובשד"ח (ח"ו דף 65 ע"א אות ב)

כתב שאם הבבלי חולק תופס כוותיה, ואם אין גילוי בבבלי תופס כספרי. ועע"ש מה שהביא מפי ספרים וסופרים כיד ה' הטובה עליו וכדרכו בקודש. וכן היד מלאכי איהו גופיה ס"ל דרק כשאינו חולק אבבלי. ושמא אין זו מחלוקת, ויעלו הדברים יחדיו על פי דברי הכנה"ג בכללי דרכי הפוסקים (אות לא) בשם מהרי"ק (שרש קא) שכתב ו"זל, דרך הרמב"ם לסמוך על הירושלמי היכי שהגמר' שלנו מעמיד משנה או ברייתי בשנויי דחיקי, ובירושלמי מפרש לה כפשטן. עכ"ל. הרי שמחלוקת בבלי וירושלמי מעדיף את הבבלי להלכה, ברם כשבירושלמי פשט המשנה ברור יותר, מעדיף הרמב"ם לדחוק את הבבלי, ונפלא. וכ"כ הגר"א רבות ששיטת הרמב"ם לתפוס את הירושלמי נגד הבבלי, וליקטו את עשרות דבריו ברמב"ם פרנקל (סוף חלק אהבה ריש עמ' שמ ריש הוספות למקורות וציונים) ע"ש.

הרחקת הפלפול

כבר הובאו לעיל דברי המגיד מישרים (פ' ויקהל מהדו' בתרא) דאמר על הרמב"ם ו"זל, ומידע תינדע דכל דבעי הרמב"ם על הרוב אינון קושטא, בגין דאיהו אדבק גרסאי קדמונאי, כגון ר"ח ורבינו האי דגרסתהון ברירא. ולזמנין תוספות מסגיאות פלפולא הוו מקשו על ההוא גרסא ודחו לה, ולית קושטא הכי. עכ"ל. והרי לנו שהרמב"ם מרחיק את הפלפול ודבוק בגירסא כפשוטה. והאריך בזה הגאון הנציב בהעמק שאלה (בהקדמת קדמת העמק סימן א אותיות יב,יג,טו,טז) שהרמב"ם פשטן, שכן קבלה היתה בידו כיצד להכריע ולפסוק, איזה סוגיא לקרב ואיזה לדחוק, מה עיקר ומה טפל. משא"כ בעלי התוס' שאבדה הקבלה מידם, הוכרחו להכריע את הגמרות מכח הפלפול. ושכן היה לאורך הדורות, מי שהיתה בידו קבלה בפסיקה, היה פשטן. ומי שאבדה ממנו הוזקק לפלפול. עכ"ד. ובכלל זה הם דברי הרמב"ם באיגרתו הנדפסת באגרות הרמב"ם (קאפח סוף עמ' קלה, ושילת עמ' רנז) לתלמידו, להרחיק לא רק את הפלפול, אלא אפילו את אריכות השקלא וטריא, ושיעסוק בעיקר, בתכלית, היא ההלכה. דכתב ו"זל, וכבר הזהרתיך שלא תתרשל עד אשר תדע את כל החבור [המשנה תורה] ויהיה הוא ספרך, ותלמדהו בכל מקום כדי שתשיג את כל תועלתו. כי התכלית המכוונת ממה שנתחבר בתלמוד וזולתו כבר נגמרה ושלמה, ומטרת הלומדים אבוד הזמן במשא ומתן שבתלמוד, כאלו המטרה והתכלית היא ההכשרה בויכוחים לא יותר. וזה לא היה המטרה העיקרית, אלא המשא ומתן והויכוחים נעשו במקרה כאשר נאמר דבר שקול, ופירשו אחד פירוש מסויים, ופירשו השני הפכו, הוזקק כל אחד מהם לברר אופן למודו, ולהכריע את באורו. ואין המטרה העיקרית אלא ידיעת מה שצריך לעשות, וממה להמנע, וזה ברור לאדם

כמוך. ולפיכך נחלצנו למען המטרה העיקרית, כדי להקל זכירתו. ואף תדע שכבר אבד [הזמן] בכל מאמרי הויכוחים, והנחנו כל שזולת זה למי שהעדיף להכשיר את עצמו לכך. כל שכן שאינם חושבים את זאת הכשרה, אלא חושבים שהיא התכלית והמטרה העיקרית, אשר בה נעשים רבנים, ואותה יש לדרוש. עכ"ל. והרי שכל השקלא וטריא בגמ' אינה התכלית כי אם האמצעי, והתכלית היא ההלכה למעשה. והמתעסק רק במשא ומתן וחושב שהיא התכלית, הרי שהרמב"ם קורא עיסוקו "אבוד הזמן". וראה בארחות צדיקים (שער התורה ד"ה ועתה יש) שכתב את סדר נתינת התורה והעברתה מדור לדור. וממשיך (ד"ה ואחר כך) ו"זל, ואחר כך עמדו יוצאי ירכו [של רש"י] ר"ת ורבנו יצחק ושאר רבנים, ופלפלו פלפול גדול עד שחברו התוספות בישיבתו של רבי יצחק שהיה בעל התוספות. הרי שלפני כן לא היה כן.

דיוק לשון הרמב"ם

וזאת יש להדגיש שבודאי שכל מילה של הרמב"ם מכוונת, ושאפשר להוציא ממנה הלכות ולדייקם הדק היטב היטב הדק, וכפי שכתב הרמב"ם גופיה במאמר תחית המתים (אגרות הרמב"ם קאפח הוצאת מוסד הרב קוק עמ' פט אות ז ד"ה וירא לי ובאגרות הרמב"ם שילת עמ' שסב) ששם טרח להסביר למה קיצר במשנה תורה בביאור תחית המתים [ודין גרמא שטעו וסברו שכופר הוא ח"ו בתחית המתים, ואז התעוררו נגד ספרו, וכאשר יתבאר ברצות השם בחלק אהבת השם (סימן ב סעיף ה אות ט בהערה) ולשם כך כתב איגרת זו, בשביל לעקור ולשרש מחשבה זו] וכתב ו"זל, וכאשר הזכרנו תחית המתים [במשנה תורה] הזכרנוה בכמה מלים ואמרנו כי תחית המתים יסוד אמתי. וגרמו לכך [שקיצר בחיבורו] שני דברים. האחד, שכל חבורינו אינם אלא קב ונקי, שאין מטרתינו להגדיל כמות הספרים, ולא לאבד הזמן במה שאינו מביא לידי תועלת. ולפיכך אם פירשנו אין אנו מפרשים אלא מה שטעון פירוש ובכדי שיובן בלבד וכו'. ואין ספק כי המבוקש ממנו לדעת אלה [דרישתם של הטועים בדבריו היא] שנדרוש בחבורינו את הדרשות שנאמרו בענין זה [בענין תחית המתים] ואותן ההגדות, וזה מתאים לזולתינו כפי מטרת מה שמחברים בו. אתם מקהלות מי שעיין בחבורינו, כבר ידעתם כי דרכנו תמיד להשמיט את המחלוקות והויכוחים העיוניים, ואילו יכולנו לרכז משפטי כל התורה בפרק אחד, לא היינו עושים אותן בשני פרקים, והיאך ידרשו ממני להזכיר את הדרשות וההגדות, והרי הם מצויים במקומם, ואין תועלת לחזור עליהם ולומר שאנו חברנו. עכ"ל. והרי שדקדק היטב בלשונו לשון הזהב, וכפי שמעיד על חיבורו שאינו אלא קב ונקי. ושאם הוא מפרש איזה דבר בהלכה תדע שהיה הרמב"ם מוכרח לפרשו.

וסיום דבריו מבהיל בכותבו שאילו יכולנו לרכז משפטי כל התורה בפרק אחד לא היינו עושים אותן בשני פרקים. ועוד כתב הרמב"ם באגרת השמד (אגרות הרמב"ם בההדרת הגר"י קאפח עמ' קט אגרות שילת עמ' לד) מה שיחוק האדם בידו ויכתבהו על הספר ראוי לו שיחזור עליו אלף פעמים, אלו היה זה אפשר. וכסיכום לדרכו של הרמב"ם בדיוק הכתיבה, ניתן לראות בהקדמתו לספרו הרפואי פרקי משה (מוסד הרב קוק עמ' 4 קטע 5) ששם מבאר את סיבות כתיבת ספרי פירושים על ספרים, ובדרכם של מחברים, וכתב שיש מחברים שיכוונו אל הקיצור [וזו היא דרכו ושיטתו, וכנזכר לעיל] ולא יצא [אותו מחבר] מגדר הקצור בשום ענין, עד שאילו היה אפשר לו הדבור במה שכיון בחיבורו במאה מלות דרך משל, לא ישימם במאה מלות ואחת. עכ"ל. וברור שכוונת הרמב"ם לדרכו שלו, ואין דרכו להשתמש בגוזמאות כלל, ועצם הדבר מבהיל על הרעיון, שמה שנכון לכותבו במאה מילות, לא יכתבו במאה מילות ואחת. אלא כל דברינו כאן אודות הדיוקים בלשון הרמב"ם הם כשפשט דברי הרמב"ם מורים דבר אחד, ומתוך קושיות ודיוקים וראיות תלמודיות נשנה את פשט דברי הרמב"ם, ונפרשו שלא כפשוטו. וכן דברינו אמורים כשהדיוק סותר את פשט לשון הרמב"ם, שזאת אין לעשות כלל בהבנת הרמב"ם.

המורם מכל האמור

אחר עלות כל זאת שהמשנה תורה יסדו הרמב"ם על הפשט הפשוט, הרי שכן היא שיטת לימודו, ובפרט בחיבור ספר היד החזקה שכתב ושנה ושילש שכוונתו היא כדי שידעו לפסוק מתוכו קטן וגדול, את כל ההלכות, הרי זה ברור שלא יסד את הבנת ספרו על דרך הפלפול להשמיענו הלכות מתוך סתירות בדבריו ודרך דיוקם ויישובם, הן מצד שדרך זו רחוקה ממנו כמטחוי קשת, והן משום שאז לא יוכל לבא אל תכלית הספר. ועל כן אי אפשר לומר בספרו שכיון להשמיענו דין שהוא מעכב את ההלכה, על דרך הפלפול, אלא רק על פי היושר. וכן שאין כוונתו להשמיענו דינים מחודשים המוכרחים להלכה על פי דיוקים וכדומה, שכן אז היה כותבם בפירוש אחר שמוכרחים הם להלכה. ואילו את המשנה תורה היו כותבים בעלי התוס', היה מקום רב לכך, שכן כך היא דרך לימודם, ושיטתם, ועל כן גם כתיבתם לטמון. אך ללמוד רמב"ם בשיטת תוס', שהיא ההפוכה לשיטתו, זה אי אפשר, ומביא לטעויות אין ספור.

לנידוננו

ז. אחר ראותינו שהרמב"ם כתב את חיבורו לכל אחד, ושממנו בלבד יוכל לדעת את כל ההלכות, הרי שממילא כאן (סוף הלכות רוצח הלכה יג) כשכתב שונא וכדי שיכוף את

יצרו, כוונתו שונא ששונאו שלא כדין, שכן זו המשמעות הפשוטה של מילה זו, למי שקוראה בלא ידיעה מוקדמת של דברי הגמרא. וכן מתוך שמסיים הרמב"ם במילים כדי לכוף את יצרו, הרי פשט דבריו דמיירי בשונאו שלא כדין, ועל כן יש לו לכוף את יצרו. ואומנם מי שלומד את הסוגיא עם הראשונים, ומתוכם יבא אל דברי הרמב"ם, יוכל לתלות ברמב"ם שכוונתו כדעת תוס' פסחים הנ"ל, דמיירי בשונא כדין, ולכוף את יצרו היינו לאפוקי משנאה אישית, וידחוק ויפרש שלכך הרמב"ם בהלכה יד כתב לפרש השונא שאמרה תורה וכו', ודבריו באים לפרש נמי אדלעיל, אהלכה הקודמת, דמיירי בשונא ששונאו כדין לפי שראהו שעבר עבירה. אולם מלבד ערמות הקשיים שיש בזה, וגודל הדחוקים וכדלהלן, העיקר הוא, שאם כך היא כוונת הרמב"ם, איך ימלא את יעוד הספר, ואיך יהיו הדברים גלויים לקטן, ואיך יהיו הדברים סדורים בפי הכל, רק מתוך לשון הרמב"ם, ואיהו לא פירש דיו בגוף הספר, כי כדי להגיע לפירוש זה, יוכלו רק בלומדם את הגמרא עם פירוש התוס' שם. ופשוט וברור שלא לכך כיון הרמב"ם, אלא כוונתו דברים כפשוטם, כדי שאם יקרא עם הארץ את ההלכה, גם יוכל להבינה, ושונא היינו כפשטו שונא שלא כדין, ולא שונא ששונא את עובר העבירה כדין, ולכן כתב שיכוף את יצרו. ויתרה מכך כי איך יוכל איזה אדם שלא יהיה, ללא ראיית דברי התוס' בגמרא, להבין שכוונת הרמב"ם בכותבו לכוף את יצרו היא לומר שישנאו רק שנאה דינית ולא לבבית, ואין זו אלא נבואה. ובר מין דין דרכו של הרמב"ם להצמד לפשט הגמרא, ואין דרכו בפלפולים וכנ"ל בהערה, וגם תוקף את הפלפול, ופשט זה בגמרא שהיא שנאה דינית ולא לבבית, הוא פלפול ומתאים לשיטתם ודרכם של בעלי התוס' ורחוק עד מאוד מדרכו של הרמב"ם בפשט הגמרא.

[ומה גם שכן דעתם של רוב רובם של הראשונים וכבסמוך.] ולכן פותח בהלכה יד השונא שאמרה התורה, שמכאן מדגיש ומעתה ואילך דובר אני בשונא אחר, בשונא שאמרה התורה, והוא שונא כששנאו כדין. [כי פשיטא ליה להרמב"ם שגם אנשים פשוטים יודעים את המקרא, ושכוונתו לפסוק כי תראה חמור שנאך. וכן הוא ברמב"ם המפורסם בהלכות תשובה (פ"ב ה"ב) שכתב בגדר התשובה ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנא' (הושע יד,ד) ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו אשר בך ירוחם יתום. ורבים טעו וסברו דבעינן קבלת תשובה כה ברורה, עד שה' יעיד עליו שלא ישוב לחטא. וזה אינו, אלא הכוונה שהאדם יעיד עליו את השם בעת קבלת תשובתו, שלא ישוב לחטאו. כמו האזינו השמים (דברים לב) וכמו העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ (דברים ל), שהעיד משה עליו את השמים. דהיינו שהאדם יקח

לו לעדות עליו את יודע תעלומות. שאל"כ מה הקשר לפסוק בהושע. וכן הוא במקורו של הרמב"ם לכך ברס"ג באמונות ודעות (מאמר ה פרק ה). ובזה הסתלקו תמיהות המפרשים במקום, ובכללם שיעורי המשגיחים על לשון הרמב"ם הנ"ל. והרמב"ם סמך על ידיעת האנשים גם הפשוטים בלשון המקרא. וראה ברמב"ם מהדורת הגר"י קאפח בהערותיו שם, שכלל לא הבין מה הסתפקו בשאלת ידיעה ובחירה כאן ברמב"ם, ואפי' לא הבין שטעו בהבנה הנ"ל, לפי שבקיא במקרא הינו, וכלל לא עלה בדעתו הבנה אחרת. וגם מקום זה הוא דוגמא לנזכ"ל בהערה (ד"ה טעם הדבר) שגם הרמב"ם בעל לשון הזהב, לא שיער בדעתו את כל הדברים שיכולים לטעות בלשונו, ושחסרים ביאור.] ולכן מפרש ולא סותם, מגלה ואינו מכסה, טעם חדש ושונה לחלוטין בחיוב פריקה וטעינה לרשע, דשאני מצוות פריקה וטעינה שהן פיקוח נפש, ועל כן ציוותה התורה לעוזרו, על אף שרשע הינו, לפי שמחוייבים אנו להציל רשעים לתאבון. וטעם זה שונה מטעמו של תוס', ואינו עולה בשיטתם, שהם למדו טעם לפריקה וטעינה, לפי שהתורה חפצה שיעזור אף לרשע, כדי לא להגדיל את השנאה יתר על המידה, ולכן התורה גם חייבה להקדים שונא לאוהב. וא"כ גם מכאן מפורש שהרמב"ם אינו דורך בדרכם של תוס' אלא בדרך אחרת. ומדוייקים הדברים עוד מהלכה יד דעל נפשו הקפידה תורה, ולא על סיועו. שאם גם על סיועו מחוייבים, כשנזקק הרמב"ם לפרש טעמא דקרא שציוותה תורה לסייע בפריקת וטעינה רשע ששונאו כדין, לא היה על הרמב"ם להביא ממרחק לחמו ולדחוק שמיירי הכא בפיקוח נפש, אלא היה מבאר דברים כפשוטם, שיש מצוה לסייעו, שכן יש חיוב חסד גם עם רשע לתיאבון. והרי זה מכריח דס"ל לרמב"ם שאין מצות חסד עם רשע לתאבון, וזאת מאחר ומצוה לשונאו, ומצות חסד נפקא מתוך חיוב ואהבת לרעך כמוך.

וכיוצא בדברים אלו ראה לרחיד"א ביעיר אוזן (מע' א אות סח) על דברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח הט"ז) שאסור לסחור בדברים האסורים באכילה, ומסיים הרמב"ם ו"זל, חוץ מן החלב (בצירה) שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה. עכ"ל. והוכיח המשנה למלך במקום דס"ל לרמב"ם דאיסור סחורה הוא ד"ת, שאם מדרבנן כיצד מוכח מקרא, דילמא גזרו ח"זל על פסוק זה. ודחה בספר באר יעקב (דס"ה ע"ב) די"ל דהוה דרבנן, אך ח"זל לא גזרו על דבר שפורש היתרו בתורה, כעין מ"ש תוס' חגיגה (יח ע"א). וכותב על כך הרחיד"א שאין דרך הרמב"ם בחיבורו שהוא סולת נקיה, לעשות כללי הש"ס. ומה גם באופן שלא יובנו דבריו כלל. ובפרט שזהו חידוש שחידשו התוס', ואינו מפורש בש"ס. ע"כ. וכתב על דבריו מו"ר בספר מאור ישראל (פסחים כג ע"א בסוף

הדיבור) שדיברי מרן החיד"א יתנו עדיהן ויצדקו, שהעיקר כדברי המל"מ והפר"ח בדעת הרמב"ם. עכ"ל. וע"ש. והרי שכתב הרחיד"א שא"א לתלות פשט ברמב"ם על פי חידוש שחידשו תוס', בלא שהרמב"ם יפרש כן להדיא, וכן הוא בנידו"ד ביתר שאת וביתר עוז.

הראשונים

ח. ומה גם שכן נקטו רוב רובם של הראשונים בביאור הגמרא, דשונא דקרא שהוא חוטא לתאבון, הרי הוא שונא אחר מן השונא שאמרה הגמרא בב"מ להקדימו לאוהבו כדי לכוף את יצרו, ששם מיירי בשונאו שלא כדין. שכן כתבו ליישב הכי את הסתירה התוס' ב"מ (דף לב סוע"ב ד"ה לכוף יצרו) וכ"כ הנימוקי יוסף (ב"מ יז ע"ב מדפי הרי"ף) ובשם הרמב"ן (שם ד"ה הא דתניא) וכ"כ בחידושי הר"ן (במקום). וכן לענ"ד יוצא מבואר גם בדברי הטור (חו"מ סי' רעב) שכתב את דין קדימת שונא אפילו לטעון כדי לכוף את יצרו, ואי ס"ל דמיירי ששונאו כדין, היה חייב להשמיע זאת, שכיצד נדע שכוונתו כאן כששונאו מן הדין ואיהו סתם ולא פירש. וכיון שלא חילק בכך, הרי משמעות דבריו ששונאו שלא כדין, ואה"נ בשונא שמותר או מצוה לשנאתו, בזה ליכא האי דינא, ואין מצוה להקדימו. וכן לדרך זו משמע נמי מדברי הרי"ף (ב"מ דף יז ע"ב מדפיו) ומדברי האו"ז (ב"מ סי' צז) שהעתיק את הרי"ף. וכ"כ השיטמ"ק ב"מ (דף לג ע"א ד"ה תא שמע) בשם הריטב"א (לב ע"א ד"ה תא שמע) בשם הרמב"ן הנ"ל (הביאו בחידושי החת"ס על הש"ע חו"מ רעב) ובתחילה הביא הריטב"א את תירוץ תוס' פסחים הנ"ל, וכתב עליו, ואינו נראה. ושוב הביא את דברי הרמב"ן, וסיים, וזה נראה יותר נכון. וכ"כ החינוך (מצוה פ) ולכן מצוה לכוף את יצרו, ולא נאמר זה על שונא של הפסוק, שבפסוק מדובר בשונא ששונאו מחמת עבירה, שבו בודאי שאין קדימה, רק חיוב לפרוק. ע"כ.

אולם בכל הני ראשונים אין הכרח לענין אי יש מצות חסד עם רשע לתיאבון, שאף שדרכו הם בדרכו של הרמב"ם, דשונא שלכוף את יצרו הוא שונא אחר מן השונא שהתורה ציוותה לטעון עמו, אך לא פירשו דטעם טעינה ופריקה עם שונא ששונאו כדין הוא מטעם פיקוח נפש. ואפשר שיבארו משום שאף שמצוה לשונאו, מ"מ יש חיוב עשיית חסד עמו, וכמו שכתב הסמ"ג (עשה פא ויובא בסמוך אות הבאה) שכן דרכיה דרכי נועם. וכן מבואר בסמ"ק (סי' נד) דכתב ואע"פ ששונאו בשביל שעבר עבירה, אפ"ה לא יניח לילך ממונו לאיבוד, ובזאת המצוה תלויה שלום, שנאמר וכל נתיבותיה שלום. עכ"ל. משמע שאמנם יש כאן שני ציווים סותרים, אך זה רצון התורה, למען השלום.

המבארים אחרת ברמב"ם, וסוברים שיש חסד עם עובר לתיאבון

ט. אולם חזי הוית בב"ח (חו"מ סי' רעב אות י) דנקט בפשיטות להיפך שהרמב"ם בסוף הלכות רוצח סבירא ליה כתוס' פסחים, ששונא שנאמר עליו להקדימו לאוהב כדי לכוף את יצרו, הוא בשונא ששונאו כדין. ושכן דעת הסמ"ג (עשה ס"ס פא). עכ"ד. וכנראה דדין גרמא ליה למימר הכי משום שהבין את לשון הרמב"ם (הנ"ל הלכה יד) השונא שאמרה תורה וכו', דקאי נמי אדלעיל אהלכה יג. ושוב ראיתי בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 193 אות ה) שכ"כ בדעת הרמב"ם המשנה למלך (בהגהותיו על החינוך, ונדפסו בסוף הגהותיו לספר המצוות להרמב"ם) וכ"כ על דרך נוטים הדברים בבאר הגולה (חו"מ סימן רעב סי"א על דברי הרמ"א) ו"זל, ודברי הר"מ בסוף הלכות רוצח נוטים למ"ש תוס' ערבי פסחים. עכ"ל. וכ"כ בעמודי הארזים (על היראים סי' לח) והמהר"ם שיק בספר מצוותיו (מצוה רלט) ולענ"ד נראה מלשון הרמב"ם דס"ל כתוס' פסחים. עד כאן דבריהם. ועמדתי משתומם על המראה הזה, ולענ"ד זה אינו, וכאמור מילתא בטעמא, ומפי ספרים וסופרים.

הן לא אכחד דחזי הוית בסמ"ג (עשה פ) דדרך בדרכו של הרמב"ם, וברישא כמעט והעתיק את לשון הרמב"ם בהלכה יג. ועוד ממשיך בסדר לשוני דומה לשל הרמב"ם בהלכה יד וממשיך על דבריו הנ"ל [שהם כהלכה יג שברמב"ם] ו"זל, מפרש בפרק ערבי פסחים השונא שאמרה תורה היאך יהיה זה, והלא כתיב לא תשנא את אחיך בלבבך, אלא מדבר שנראה בו דבר עבירה שמותר לשנאתו כשהתרו בו ולא חזר, שנאמר יראת ה' שנאת רע, וכתיב הלא משנאיך ה' אשנא, ואעפ"כ הזהירה תורה לרחם עליהם ולעזרם בשעת הצורך וכו'. עכ"ל. והרי כתב על הלכה יג שהיא נשנתה בב"מ, שנתבארה בפסחים וזהו אותו שונא. ובהמשך שינה מלשונו של הרמב"ם והשמיט את הטעם שכתב הרמב"ם משום ספק סכנה, וכתב טעם לחיוב סיוע בטעינת ופריקת שונא, משום שיש חיוב לעזור בשעת הצורך גם למי שמותר לשונאו. ע"כ. ולסוברים ברמב"ם שעומד הוא בשיטת התוס', הרי הוי תנא דמסייע להו. וגם מבואר כאן בדעתו שיש חיוב חסד עם שונא זה [וע"ע בזה להלן (סוף אות יא בשני חצאי לבנה)]. ברם באמת לאור האמור נלע"ד שהסמ"ג פליג ארמב"ם, ואזיל בשיטת התוס', ועל כן שינה מדברי הרמב"ם ונקט טעם אחר, ומכך ששינה ונתן טעם אחר, היא ראיה דאיהו תנא דפליג, ואינו עומד בשיטת הרמב"ם.

פירוש המשניות

י. עוד תנא דמסייע לדידהו הם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין ריש פרק י אחר העיקר הי"ג) שכתב ו"זל, וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם (י"ג עיקרים)

ונתברר בה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל, ומצוה לאהבו ולרחם עליו, ולנהוג עמו בכל מה שצוה השם יתברך איש לחבירו מן האהבה והאחוה. ואפילו עשה מה שיכול מן העבירות מחמת תאוה והתגברות הטבע הגרוע, הוא נענש כפי חטאיו, אבל יש לו חלק לעולם הבא, והוא מפושעי ישראל. וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות, הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, ומצוה לשונאו ולאבדו, ועליו נאמר (תהלים קלט) הלא משנאיך ה' אשנא. עכ"ל. והרי שכתב כי בחוטא לתיאבון יש מצוה לאוהבו ולרחם עליו, ולנהוג עמו בכל מה שצוה השם מן האהבה והאחוה, דהיינו בכל ציווי עשיית החסד. וזה עולה כשיטת תוס' פסחים הנ"ל, והיא ראיה לדבריהם. ברם באמת דברי הרמב"ם בפירוש המשניות צריכים עיון, לפי שהם סותרים את עצם הסוגיא בפסחים (קיג ע"ב שם) שכתבה הגמרא שמצוה לשנא את מי שעבר עבירה לתיאבון, וכפי שפסק הרמב"ם גופיה במשנה תורה (הלכות רוצח הלכה יד הנ"ל) שמצוה לשנא מי שראהו שעבר עבירה, ואיך הרמב"ם כותב שמצוה לאוהבו, ובזה לית מאן דפליג שמצוה לשונאו, רק נחלקו הראשונים (וכדלהלן אות יט בע"זה) אי מצוה לשונאו או שמותר לשונאו, אך מצוה לאוהבו לית מאן דאמר, והוא נגד גמרא ערוכה. ועל כרחך לדחוק בלשון הרמב"ם בפירוש המשניות התם, דמש"כ לאוהבו וכו' קאי על מי שמאמין בי"ג עיקרים וגם מקיים את כל התורה, ושוב ממשיך הרמב"ם ואפילו עשה מה שיכול מן העבירות, והרי שכאן פתח נושא חדש, במי שעשה עבירות הרי הוא מפושעי ישראל ולא יצא מכלל עמיתך, ועל כן מצוה להחיותו, ברם לעוזרו ולסייעו בזה לא נגע ולא דיבר כאן, אלא במקומות אחרים, שזה מצוה לשונאו ואין חיוב לעוזרו. ומה שסיים שבאפיקורס מצוה לשונאו ולאבדו, אלמא דבמה שדיבר קודם בעובר לתיאבון אין מצוה לשונאו, הדגש הוא על לאבדו, ולשונאו אגב נקיט. או דנימא דבעת כותבו את פירוש המשניות סבר שעובר לתיאבון מותר לשונאו ולא מצוה לשונאו, ועל כן כתב לענין אפיקורס מצוה לשונאו, לאפוקי מעובר לתיאבון שדיבר בו קודם, שעליו אין מצוה לשונאו, רק מותר לשונאו. ולדרך זו השניה לשון פירוש המשניות יעלה יפה יותר, ברם לדרך זו צריכים אנו להגיע לכך שחזר בו בפרט זה במשנה תורה. או דנימא שדבריו בפירוש המשנה במי שעבר לתיאבון, אך לא הוכיחו, ובלא שהוכיחו תחילה אסור לו לשונאו, וממילא חל עליו חיוב האהבה וכאשר יבואר ברצות השם להלן (אות יג), ופירוש המשניות אינו מקום להרחבת פרטי ההלכה כי אם את הכללים וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות (תרגום הגר"י קאפח זצ"ל) ו"זל, ומטרתנו באותו החיבור (פירוש המשנה) היתה להסתפק בבאור ענין כל הלכה והלכה שבמשנה,

ולא היתה כוונתנו בו לכלול דיני כל מצוה ולהקיף כל מה שיש צורך לו מאסור ומותר וחייב ופטור. עכ"ל. [ובכל אופן נודה שפירושנו בפירוש המשניות דחוק, אך ההכרח לא יגונה אף אם לא ישובח, ובין כה חובה גם על המפרשים שהרמב"ם עומד בשיטת תוס' פסחים, לדחוק בדומה ממש בפירוש המשניות, וכאמור, לפי שדבריו נסתרים גם לשיטתם מן הסוגיא, ומפסקו במשנה תורה, שמצוה לשנא עובר עבירה לתאבון, וכנ"ל.]

עוד פוסקים אי יש מצות חסד עם עובר לתיאבון

יא. ומלבד שכן מבואר מדברי הרמב"ם הארחות חיים והש"ע הנ"ל (אות ד), דמצוה לפרוק עם עובר לתיאבון משום הצלת נפשו, הא משום חסד אין מצוה לסייעו ולעוזרו. כן פסק עוד מרן בהלכות צדקה (יו"ד סימן רנא ס"א) מי שהוא עבריין במזיד על אחת מכל מצות האמורות בתורה ולא עשה תשובה, אינו חייב להחיותו ולא להלוותו. עכ"ל. ודברי הב"י המה במומר לתיאבון, וכמפורש נמי בב"י במקום ע"ש, וכ"כ הט"ז (שם ס"ק א) והש"ך (ס"ק א) ובביאור הגר"א (במקום) לבאר הכי את הש"ע, ובפת"ש (ס"ק א). ובב"י הראה מקורו מדברי היראים (סי' קנו) שמומר לתיאבון אינו חייב להחיותו ולא להלוותו, דכתיב וחי אחיך עמך, וכתיב מאחד אחיך, וכיון שעבר במזיד, יצא מכלל האחוה עד שילקה. וכ"כ הסמ"ג (עשה קסב) וכ"כ הסמ"ק (סי' רמח) וכן דייק בב"י הכי את לשון הרמב"ם. וכ"כ הטור (ר"ס רנא) בשם היראים. ובפת"ש (ס"ק א) הביא שכ"כ גם בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' טו) דאפילו מבקשים להרוג מומר לתיאבון אין חיוב להחיותו. איברא דהפת"ש (יו"ד רנא ס"ק א) הביא דהתוס' ע"ז (דף כו ע"ב ד"ה אני) ס"ל דמחוייבים לפדותו, ושכ"כ הבכור שור (גיטין דף מז) ובזה ישב את שו"ת חות יאיר (סי' קלט) ושו"ת כנסת יחזקאל (סי' לח) שחייבו להציל עובר תדיר לתאבון. אך הפת"ש לא דיבר לגבי חסד אלא לגבי הצלת נפשות, שהרמ"א שם כתב שמומר לתיאבון לא חייבים להצילו, ועל כך הביא הפת"ש תוס' שמחוייבים להציל מומר לתיאבון, ולא דיבר בעשיית חסד, וזה י"ל דיודה שאין מצות חסד עמו אחר שמצוה לשונאו, זה הנלע"ד.

ואולם באהבת חסד (ח"א פרק ג סעיף ב ס"ק ב) הביא את דברי ביאור הגר"א (שם ס"ק א) שהביא את תוס' ע"ז הנ"ל, וכתב הגר"א בהם ו"זל, שמחוייבים לפדותו ולהלוותו, וסיים הגר"א, וכן עיקר. והרי שהגר"א כתב להדיא שה"ה לענין הלואה, והח"ח כלל בשיטה זו את הפת"ש והסוברים עמו [ולענ"ד זה אינו, כי דיברו בפיקוח נפש ולא בחסד]. ועוד הביא האהבת חסד, שכן מפורש בפירוש המשניות (פ"י דסנהדרין אחר העיקר הי"ג הנ"ל) [וכבר דיברנו בכך לעיל (אות י)] וגם איהו סיים שהרמב"ם סותר עצמו להלכות רוצח, ושכן פסק בש"ע הנ"ל חו"מ דמצוה לשונאו, ונשאר בצ"ע. ומ"מ נקט להלכה

באהבת חסד (הנ"ל) כגר"א ו"זל, ואפילו אם פקר באחת מכל המצוות האמורות בתורה לתאבון, מ"מ עדין בכלל ישראל הוא, כל שהוא מאמין בשלשה עשר עקרי הדת [לאפוקי אם הוא אפיקורוס, וכמבואר בחו"מ (סי' רסו ס"ב)] ומצוה לרחם עליו ולגמול עמו חסד בעת דחקו. עכ"ל. וזאת מלבד סיעת הפוסקים הנזכ"ל (אות ג) דס"ל שיש מצות חסד עם מומר לתיאבון, שכן יוצא מבואר מדברי התוס' (פסחים קיג ע"ב) והעומדים בשיטתו תוס' הרא"ש ותוס' רבנו פרץ, [וכ"כ להדיא הסמ"ג (הובא לעיל אות ד), אך צ"ע דלכאורה הסמ"ג סותר משנתו, שכאן כתב שאין מצוה להלוותו [וכדלעיל (ריש אות יא) שכן מקור פסק השו"ע הוא מהסמ"ג בשם היראים], ולעיל הבאנו שסובר שיש מצות חסד עם עובר לתאבון. וי"ל דמש"כ הסמ"ג לעזור בעת הצורך לתאבון, היינו דוקא היכן שגילתה תורה בטעינה ופריקה, שהיא גזירת הכתוב, שאף לשונא יטען. אך במקומות אחרים אין מצוה לעוזרו, אחר שמצוה לשנאתו. שהרי בין כה על כרחך לומר הכי בדעת הרמב"ם הלכות גזילה (פי"א ה"ב) ובדעת הש"ע (חו"מ סי' רסו ס"ב) שפסקו את הגמרא ע"ז (דף כו ע"ב) שיש מצוה להשיב אבידה אף למומר לתיאבון, משום שאמרה תורה לכל אבידת אחיך, לרבות אבידת משומד. ועל כרחך דס"ל דשאני התם דילפינן מפסוק להשיב אבידה גם למומר לתיאבון, מדכתיב כל אבידת "אחיך", ובלאו הכי אין מצות חסד עמו, לפי שמצות חסד יוצאת משום שנאמר ואהבת לרעך כמוך ובו יש מצות שנאה. ולדרך זו יצא שגם הסמ"ג עומד בשיטה שאין מצות חסד עם עובר לתיאבון, ושאני טעינה שהיא גזירת הכתוב "כי תראה חמור שנאך", אך שהוא שנאך, מצוה לפרוק ולטעון עמו.] וכן כתבו הב"ח והכנה"ג, שיש מצות חסד עם מומר לתיאבון.

ואחר שכן דעת רוב רובם של הראשונים, וכן נפסק בש"ע, וכן הסכמת נושאי הכלים בשתיקה, כן עיקר, שאין חיוב חסד עם מי שעובר לתאבון. ובאים הדברים נפלא, שאחר שיש עליו מצות שנאה ליכא חסד.

אפילו חטא אחד חטא ולא עשה תשובה

יב. ודין זה שמצוה לשונאו, הוא אפילו בראהו שעבר עבירה אחת, ויודע שלא עשה תשובה, ולא רק ביודע בו שעובר תדיר על עבירה אחת. שכן מבואר בסוגיא הנ"ל (פסחים קיג ע"ב) שאמרה דאיכא סהדי דעביד איסורא, ונמצא שעשה איסור אחד, וכבר מותר לשונאו. [ומה שנקטה הגמרא שראה דבר ערוה בחבירו, ולא נקטה שראהו עובר עבירה, ויש מקום לומר דדוקא בעבירה כה חמורה שרי לשונאו. כתב החפץ חיים (כלל ד ס"ק יד) שהוא כדי שיהיה חטא מפורסם, דבלאו הכי בעינן שיוכיחו תחילה, ואם לא חזר בו יש עליו מצות שנאה, משא"כ בחטא מפורסם ידוע הדבר וברור שהעובר

עובר במזיד, ועל כן מיד בלא תוכחה מותר לשונאו. ועוד ראה בזה להלן (אות יג) שכן מבואר ברשב"ם ובעוד פוסקים.] וכן פסק הרמב"ם (סוף הלכות רוצח) השונא שנאמר בתורה הוא מישראל, לא מאומות העולם, והיאך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר (ויקרא יט,יז) לא תשנא את אחיך בלבבך. אמרו חכמים כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר, הרי זה מצוה לשנאו, עד שיעשה תשובה ויחזור מרשעו. וכן מבואר עוד ברמב"ם (דעות פרק ו הלכה ח) גבי המבייש חבירו ברבים, וזה לשונו במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים, אם לא חזר בו בסתר, מכלימין אותו ברבים, ומפרסמים חטאו, ומחרפים אותו בפניו, ומבזין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים בישראל. עכ"ל. וע"ע אליו בפירוש המשניות (סנהדרין פ"י אחרי היסוד הי"ג) וכן הוא לשון הש"ע (חו"מ סימן רעב סעיף יא) כלשון הרמב"ם (הלכות רוצח הנ"ל), וכן העתיק להלכה את הרמב"ם הנ"ל הארחות חיים (הלכות טעינה), והרי שכל הני כתבו שעבר עבירה, וא"כ סגי בעבירה אחת כדי לשונאו. וכן מבואר בשו"ת הרא"ש (כלל טו סימן ה) דע שאסור לשנא לשום יהודי, אם לא שיראהו עובר עבירה.

וכ"כ בשערי תשובה (שער ג סי' רט) כי אם יראה איש כי עבר חבירו על דבר תורה בסתר וכו' רק הרחק ירחיק מחברתו עד אשר יודע אליו כי שב מדרכו הרעה. עכ"ל. ועוד כתב (שער ג סי' ריט) ואינו נזהר מעבירה אחת אשר כל שער עמו יודע כי היא עבירה, מותר להכלימו ולספר בגנותו. עכ"ל. וכ"כ היראים (סי' קצה) ואם תבין כשתוכיחנו שחטא לשמים או נגדך בדבר שהוא ראוי להשנא, רשאי את לשנאתו וכו'. אבל הוכיחו ולא קבלו רשע הוא, ואינך מוזהר שלא לביישו, כאשר פירשנו למעלה (סי' קפ). עכ"ל. ושם (סי' קפ) כתב ו"זל, אבל אם עבריין במזיד הוא, אפילו בדבר אחד, ולא עשה תשובה, רשאי להנאותו בדברים. וכ"כ עוד (סי' רכד) אבל אם הוא רשע, אינך מצוה לאהבו, כי מצוה לשנאתו, כדכתיב יראת השם שנאת רע, וכתיב הלא משנאיך השם אשנא. וכן הוא בסמ"ג (ל"ת ה) דכתב, אמנם אם ראה אדם באדם דבר עבירה והוכיחו פעמים רבות ולא קיבלו, מותר לשנאותו וכו', והראה לגמרא פסחים. וכן מבואר בשו"ת מהרי"ל (סימן קצז) דמצוה בשונא לכוף את יצרו כשראה בו דבר עבירה בינו לבינו. וכן מבואר בלקט יושר (עמ' כה) ואם יודע בו דבר עברה שמותר לשנאותו. עכ"ל. וכן מבואר בשו"ת יכין ובועז (ח"א סי' קכב סוף הדיבור הראשון) דאפילו על עבירה אחת ראוי לשנא. וכן בשו"ת בנימין זאב (סימן רפב ד"ה נחזור לנדון). וכ"כ בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 229) שה"ה בעובר עבירה אחת לתיאבון, שמותר לשונאו, ושכן הוכיח בספר משנת

חכמים (ל"ת ה יבין שמועה ס"ק א) וכדמוכח מדברי הרמב"ם (סוף הלכות רוצח) ולשון הש"ע (חו"מ רעב סי"א) שהעתיק את הרמב"ם שהיתר שנאה אמור על מי שמצווים אנו להחיותו, ולפיכך מצווים לפרוק ולטעון עמו, ואם כן מבואר שבחוטא לתיאבון נאמרה מצות השנאה. ועוד הביאו שכ"כ בספר מצות התוכחה (פרק טז עמ' טע ד"ה השונא עמ' פ ד"ה ונראה ובעוד דוכתי) להוכיח כן מכמה מקומות. ועע"ש אי שרי לשונאו גם בעובר על איסור דרבנן. וציינו לפמ"ג (או"ח סי' קנו סוף ד"ה ומ"ש ברשע) דמספקא ליה בעבר בשב ועל תעשה על מצות עשה אי מותר לשונאו, ולא הכריע. ולפי"ז בפשיטות בדרבנן יאסור. ושבספר ארח מישרים (פרק ג סוף הע' א) מספקא ליה מילתא. ובספר משנת חכמים (ל"ת ה צפנת פענח ס"ק א) כתב שאף בדרבנן מותר לשונאו. ולכאורה לשונותיהם של כל הראשונים הנ"ל שכתבו שראהו עובר עבירה, מורים שאף עבירה דרבנן שרי לשונאו, שגם מי שעובר על דרבנן נקרא עובר עבירה.

כשהוכיחו

יג. אולם תנאי התנה הרמב"ם הנ"ל (סוף הלכות רוצח) שמותר לשנא את עובר העבירה דוקא כשהתרה בו, וכן הוא לשון הש"ע (חו"מ סימן רעב סעיף יא) וכן כתב בספר הבתים ספר המצוה (סי' רז) אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחת מצוה לשנאתו, שנאמר יראת השם שנאת רע. וכן כתב היראים (סי' קצה הנ"ל) וכ"כ הסמ"ג (ל"ת ה הנ"ל) וכ"כ החינוך (מצוה רלח) אבל בשנאת הרשעים אין בו איסור, אלא מצוה לשנאתן אחר שנוכיח אותן על חטאם הרבה פעמים ולא רצו לחזור בהן. עכ"ל. ולעיל (מצוה פ) כתב גבי פריקה, כגון שראהו עובר עבירה ביחיד והתרה בו, ולא חזר, שזה מותר לשנאתו. ובהמשך (מצוה תסה) בדין מסית ומדיח כתב, שמתוך שמצוה לשנאתו, ה"ה י"ל ברשעים בשאר עבירות, אחר ראותינו שהשחיתו והתעיבו מעשיהם עד שאין תקוה מהם ולא ישמעו לקול מורים, אבל יבוזו דבריהם ולמלמדם לא יטו אוזן, הנה אלה רשעים שהיה דוד אומר עליהם הלא משנאיך ה' אשנא. ע"כ. ובהגהות הסמ"ק (ריש סימן ח) כתב, אבל רשע שאינו מקבל תוכחה מותר לשנאתו. וההגהות מיימוניות (דעות פ"ו ה"ג) כתב, אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו. וכ"כ הארחות צדיקים (שער השנאה) שמצוה לשנאת רשע שאינו מקבל תוכחה. וכן כתב בשו"ת בנימין זאב (סי' רפב ד"ה נחזור לנדון).

מקור הדין דשרי לשנא דוקא אחר התוכחה

ונראה שהוציאו דין זה לפי שההיתר לשונאו נשען על כך שהוא רשע, והלא פסוק הביאו על כך מדכתיב משנאיך השם אשנא, וכדומה, ואם שוגג הוא או אנוס הוא, אינו רשע,

ואם כן אסור לשונאו. ועל כן הוכרחו להוסיף שיוכיחו, ואז אם נשאר ברשעו מצוה לשונאו. [ולדרך זו ממילא יצא שאם עבירה ידועה היא, או שיודע שאותו אחד יודע מהעבירה, ובכל אופן עובר במזיד, הרי שיש עליו את דין השנאה גם ללא התוכחה.] וכ"כ פוסקים רבים והובאו בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (סוף עמ' 243) שכ"כ המשנת חכמים (ל"ת ה) מטה אפרים (על הרמב"ם דעות פ"ו ה"ה) אורח מישרים (פרק ג) שם חדש (על היראים מצוה קצה) והחפץ חיים (כלל ד סעיף ד ובס"ק יד). עכ"ד.

אך יתכן לומר בדרך אחרת שהוציאו הני ראשונים חיוב תוכחה קודם לשנאה משום שכן הוא פשט הפסוק לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא (ויקרא יט,יז), וכאשר ביאר היראים (סימן קצה) "לא תשנא" את מי שעשה רע לשמים או לך, אלא "הוכח תוכיח", ואם תבין כשתוכיחנו שחטא לשמים או נגדך בדבר שהוא ראוי להשנא, רשאי את לשנאתו אז. עכ"ד. ואמנם כמעט שום מפרש לא פירש כן, והיראים והוא יחידי בדבר זה.

נפקא מינה

ונפקא מינה טובא מנין מקור הדין לתוכחה, והיא לגבי ראהו עובר עבירה מפורסמת, שאם התוכחה היא כדי לדעת שהוא רשע, הרי שבעבירה מפורסמת שרי לשונאו גם ללא התוכחה, וכן אם יודע בו שיודע הוא שהיא עבירה. ואם מקור התוכחה היא גזירת הכתוב, הרי שיש להוכיחו קודם לשנאה גם בעבירה מפורסמת, וגם ביודעו שידוע לו שהיא עבירה גמורה, שכן גזירת הכתוב היא. גם נ"מ שאם מן הפסוק הוכח תוכיח יוצא שיוכיח קודם השנאה, הרי שיש על תוכחה זו דיני תוכחה, לפי כל גדריה והלכותיה. משא"כ אם זהו רק בירור לדעת אם רשע הוא. ועוד נ"מ שאם דין זה יוצא מגזירת הכתוב, הרי שסתימת ראשונים רבים שלא התנו את היתר שנאת רשעים בתוכחה, מורה שהם חולקים על כך. אך אם מקור הדין הוא סברא, גם הם יודו, לפי שהיתר שנאה מגיע רק אחר הידיעה שהוא רשע בעצם.

האם ילפי מדכתיב לא תשנא, הוכח תוכיח

יד. והנה בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (ריש עמ' 243) כתבו לבאר את מקורם של הראשונים שהתנו את היתר השנאה בתוכחה, מתוך פשט המקרא, ושכן מפורש הדבר במפרשי התורה הקדמונים על הפסוק לא תשנא וגו', שכן כתבו, הפענח רזא, ההדר זקנים, החזקוני, ובכור שור. עכ"ד.

פירוש הפסוקים לא תשנא, הוכח תוכיח

ולענ"ד זה אינו מכל וכל, וכל שנמצא באלו הראשונים הוא שפירשו את הפסוק במי שעשה חטא, אך לא שמותר לשונאו. שהנה נאמר בתורה (ויקרא יט,יז) לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. וכתב הפענח רזא מבעלי התוס', לא תשנא את אחיך בלבבך. פירוש אם אתה רואהו עושה איסור, לא תהיה כמחריש מלהוכיחו אל פניו לומר בלבבך הלואי ויעשה עוד כהנה וכהנה, למען ילעט רשע וימות. אלא הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים. עכ"ל. וכ"כ בפירוש הטור הראשון (ובשני כתב פירוש קמא של הרמב"ן דלהלן). ואם כן פירושם אחר, אל תשנא עובר עבירה, אלא תוכיח אותו אפילו מאה פעמים. ונמצא שגם אחר התוכחה אסור לשונאו, כי יש להוכיחו עוד ועוד, וגם אם נפקע חיוב תוכחה אסור לשונאו, דמנא לן להתיר לפי פירושם בפסוק.

רבנו חיים פלטיאל תלמיד מהר"ם מרוטנבורג בפירושו על התורה נוקט דרך חדשה, לא תשנא את אחיך בלבבך, אע"פ שאמרתי לך כי תראה חמור שנאך, ומוקמינן לה בשונא ישראל שעשה עבירה, אפילו הכי לא תשנא את אחיך בלבבך, אלא הוכח תוכיח את עמיתך עד ק' פעמים. עכ"ל. כלומר מדובר במי שמצוה לשונאו לפי שעבר עבירה, ומזהירה התורה שלא תשנאהו בלב בלבד כפי שמותר לך, אלא תצרף לכך גם תוכחה עד מאה פעמים כדי שישוב למוטב. ונמצא שאין התוכחה תנאי לשנאה, אלא מצוה נוספת שיש איסור באי עשייתה.

הסמ"ק (סי' יז) אומנם מסביר את הפסוק שמדובר על החוטא, אך קמ"ל קרא שלא תשנאהו בלב בלבד, אלא תראה לו גם שנאתו, וא"כ לא תלה את השנאה בתוכחה.

גם בפירוש הדר זקנים מבעלי התוספות כתבו פשט אחר ו"זל, פירש ר' אברהם בן עזרא, לא תשנא את אחיך בלבבך, שאם שמעת שאומרים עליו שום דופי, אל תשנאהו בלבבך, אלא הוכח וכו', כלומר תחקור הדבר, ותפשפש אם זה אמת שאומרים עליו. ואם לא תחקור היטב האמת, אם תשנאהו, תשא עליו חטא. עכ"ל. לאמור דהוכח תוכיח הוא דבר אחר לחלוטין, שתחקור אם אמת ונכון הדבר שחטא, ואם לא תחקור הרי שתשא חטא בשנאתך אותו משום השמועה שחטא. אך אם חקרת ואמת נכון הדבר שחטא, מותר לשונאו. ויוצא שאין שום חיוב תוכחה עליו, ובודאי שלא תלויה השנאה בתוכחה מכח פסוקים אלו.

גם החזקוני (בפירוש שני) מפרש שמדובר בפסוק בחוטא, אך לדבריו ישנם בפסוק שני ציוויים שונים, מצות לא תשנא בפני עצמה, ומצוות תוכחה. וזה לשונו, דבר אחר, הוכח תוכיח את עמיתך, אם ראית בו ערות דבר תוכיחנו, אבל אם לא תוכיחנו, תשא עליו חטא

לחשדו בדבר שאינו. "עליו", בשבילו. כמו כי עליך הורגנו כל היום, כי עליך נשאתי חרפה. עכ"ל. כלומר, מצוה שניה בפסוק זה היא שאם ראית חוטא תוכיחנו, ובלאו הכי תשא עליו חטא בחשד שאינו נכון במידה וטעית, ותוכל לברר זאת ע"י התוכחה.

וכן הבכור שור כתב, אם תראהו עובר עבירה, אל תאמר מי יתן ויוסיף על חטאתו פשע, אלא הוכיח. ולא תשא עליו חטא לשנאותו בחנם. ומצוה הוכח תוכיח את עמיתך, אם תראה בו דבר ערוה ולא תשא עליו חטא אם הוכחתו, ואינו רוצה להניח בשבילך. אבל אם לא תוכיחנו, יש לך חטא, כדכתיב ביחזקאל (ג,יח) ולא הזהרתו ולא דברת להזהיר רשע מדרכו הרשעה לחיתו הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש. עכ"ל. והרי שמפרש את הוכח תוכיח בשני צדדים, הראשון דקאי אירישא דקרא לא תשנא, והיינו כשתראה חוטא לא תשנאהו ותאמר הלואי ויוסיף עוד לחטוא אלא תוכיחו. וזה כפירוש הפענח רזא דלעיל. ולפי"ז אם הוכיחו לא הותר לשונאו. ופירוש שני הוכח תוכיח היא מצוה שניה, דהיינו רישא דקרא לא תשנא, ומצוה שניה בפסוק היא הוכח תוכיח, שאם תראה מישהו עובר עבירה, תוכיח אותו ותמנעהו, ואם לא תעשה כן "תשא עליו חטא". וא"כ גם לפירוש זה אין היתר לשנא את החוטא.

השיטות שהפסוק מדבר במי שהרע לו

עד כאן הובאו שיטות הראשונים שהפסוק מדבר על שנאה מחמת שראהו עובר עבירה, ומאידך נמצאו שיטות בראשונים דהפסוק קאי על מי שחברו הרע עמו, שלא ישנאהו בלב, אלא יוכיחנו ויאמר לו, למה ככה עשית עמדי. ולא תשא עליו חטא, שלא תחליט שאשם הינו, קודם שתוכיחנו, כי שמא יודיעך שאין האשמה בו, או שישוב בו, שכ"כ הרמב"ן בפירוש בתרא, וכתב דהוא הנכון. וכן כתב החזקוני בפירוש קמא, ובדומה כתב הרשב"ם. [וכ"כ הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת שג) שזהו פשט המקרא, ולא תשא עליו חטא וכבסמוך, אך מפרש דקאי אתוכחת החוטא ולא על מי שפגע ברעו]. וכ"כ ר' סעדיה גאון על התורה הוכח תוכיח, אלא הוכח אותו בתוכחתו. עכ"ל. לאמור דהוכח תוכיח קאי על לא תשנא, שלא תשנאהו אלא תוכיחו. ולכל הני ראשונים ברור שאין מן הפסוק היתר שנאת חוטא אחר תוכחה, משום שהפסוק לא מדבר בראהו עושה עבירה, אלא במי שיש לו קפידא עליו.

השיטות שהם שתי מצוות שונות

כן מבואר בבכור שור הנ"ל, וכן הוא ברמב"ן (בפירוש קמא) וכן ברמב"ם וכבסמוך. וכן להם אי אפשר ללמוד היתר שנאה אחר תוכחה, לפי שאין קשר בין הפסוקים, והן שתי מצוות שונות.

פשט המקרא להרמב"ם

טו. הרמב"ם כתב בספר המצוות (ל"ת שג) שיש פשט לפסוק זה, ויש דרשות נוספות, ופשוטו של מקרא הוא וזה לשונו, אמנם הפשט מהפסוק הוא שהזהיר שלא תחשוב לו עון בנפשך, ותזכרהו. עכ"ל. שבמצות הוכח תוכיח מסיים הפסוק ולא תשא עליו חטא, כלומר, ולא תזכור לו עוון, לפי שמי שלא מוכיח זוכר לחוטא עוון. ולפני כן (ל"ת שב) כתב שפירוש הפסוק לא תשנא את אחיך בלבבך, היא אזהרה מלשנא, וכ"כ במשנה תורה (דעות פ"ו ה"ה). והרי יוצא שלפי פשוטו של מקרא יש בפסוק זה שתי מצוות שונות, מצות לא תשנא, ומצות הוכח תוכיח. וכן כתב עוד בספר המצוות (מצות עשה רה) שצונו להוכיח החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו [מן החטא] במאמר ותוכחה וכו', והוא אמרו יתעלה הוכח תוכיח את עמיתך. עכ"ל. וכ"כ במשנה תורה (דעות פ"ו ה"ז). וא"כ מצות תוכחה בפסוק היא בפני עצמה ללא קשר ללא תשנא.

אך כתב הרמב"ם שהפסוק נדרש בעוד שתי דרשות דהנה בסה"מ (ל"ת שג) כתב באיסור להלבין פני חבירו ו"זל, והאזהרה שבאה בזה הוא אמרו הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. ובספרא, מנין אם הוכחתו ארבעה וחמשה פעמים יחזור ויוכיח, תלמוד לומר הוכיח תוכיח, יכול אפילו את מוכיחו ופניו משתנות, תלמוד לומר לא תשא עליו חטא. עכ"ל. כלומר הפסוק נדרש לגבי מצות תוכחה שלא יביישו בעת התוכחה, ולכך הוסיפה התורה את המילים, ולא תשא עליו חטא. וכ"כ עוד הרמב"ם במשנה תורה (דעות פ"ו הלכות ז,ח) [ולכן כתב שם שכך אמרו חכמים בפירוש הפסוק, לפי שאין זהו פשוטו של מקרא, אלא דרשה שדרשו חכמים, וכדרכו. ראה בריש ספר המצוות (השרש השני) ואכ"מ.]

ועוד דרשה כתב הרמב"ם בסה"מ (עשה רה במצות תוכחה) שמלבד פשט המקרא הוכח תוכיח את עמיתך ללמד חיוב תוכחה לחוטא "נכנס בציווי הזה שנאשים קצתנו לקצתנו כשיחטא איש ממנו לאיש, ולא נטור לו ונחשוב לו עון, אבל נצטוינו להוכיחו במאמר, עד שלא ישאר דבר בנפש". עכ"ל. פירוש שאם חטא לך חברך והעליבך, תוכיחנו ולא תשמור לו טינה. וא"כ הוכח תוכיח פירושו כשיחטא לך חבירך תוכיחנו, ומסיים הפסוק ולא תשא עליו חטא, שאם לא תוכיחנו הרי תשא עליו טינה בלבך, וטינה זו קראה הכתוב "חטא". [ושמא כוונתו שלא לשמור טינה מרישא דקרא דכתיב לא תשנא אלא תוכיחנו, שהרי הביא רק את הפסוק הוכח תוכיח, ולא את הרישא ולא את סיומא דקרא] וכ"כ עוד הרמב"ם במשנה תורה (דעות פ"ו ה"ו וגם ה"ז) כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק וכו', אלא מצוה עליו להודיע ולומר לו למה עשית לי כך וכך, ולמה

חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך. עכ"ל. [ובה"ט שם מבואר שזהו דין גמור ד"ת, ולא הקפידה תורה אלא על המשטמה.]
א"כ גם להרמב"ם אין שום רמז שהפסוק בא לומר שאם ראית חוטא בחטא שבין אדם למקום לא תשנאנו אלא תוכיחנו, ואם לא שמע לך מותר לשנאתו. ונמצא שכן הוא בכל מפרשי המקרא, למעט את היראים (סימן קצה) דלעיל.

שאר הראשונים

טז. מה גם ששום אחד מכל הראשונים שהתירו שנאת רשעים, לא הזכירו את הפסוק של לא תשנא וכו' הוכח תוכיח וכו' ולא תשא עליו חטא, אלא פסוקים אחרים, ואם מכאן הוציאו להאי דינא, איך לא הביאו את הפסוק העיקרי. דהנה כתב בספר הבתים ספר המצוה (סי' רז) אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחת מצוה לשנאתו, שנאמר יראת השם שנאת רע. וכ"כ רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג סי' קיח) ו"זל, אבל האיש אשר תדע ובחנת את דרכו כי אין פחד אלקים לנגד עיניו, ותמיד יתיצב על דרך לא טוב, מצוה לספר בגנותו ולגלות על חטאותיו, ולהבאיש בעלי עבירות בעיני בני אדם, ולמען תגעל נפש השומעים את המעשים הרעים. ונאמר (משלי כט,כו) תועבת צדיקים איש עול, ונאמר (שם ח,יג) יראת השם שנאת רע. עכ"ל. וכ"כ הסמ"ג (עשה ט) ו"זל, ודווקא לרעך שהוא רעך בתורה ובמצות, אבל אדם רשע ואינו מקבל תוכחה, מצוה לשנאותו שנאמר (משלי ח,יג) יראת השם שנאת רע. ואומר (תהילים קלט,כא) הלא משנאיך השם אשנא ובתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי. וכ"כ עוד (עשה פא) מפרש בפרק ערבי פסחים (דף קיג ע"ב) השונא שאמרה תורה היאך יהיה זה, והלא כתיב (ויקרא יט,יז) לא תשנא את אחיך בלבבך. אלא מדבר שנראה בו דבר עבירה שמותר לשנאותו כשהתרו בו, ולא חזר, שנאמר (משלי ח,יג) יראת השם שנאת רע, וכתיב (תהילים קלט,כא) הלא משנאיך השם אשנא. עכ"ל. וכ"כ עוד הסמ"ג (ל"ת ה) ו"זל, אמנם אם ראה אדם באדם דבר עבירה והוכיחו פעמים רבות ולא קיבלו, מותר לשנאותו, כדאמר בפרק ערבי פסחים (קיג,ב) כי תראה חמור שונאך רובץ (שמות כג,ה) דמיירי בזה הענין שראה בו דבר עבירה שמותר לשנאותו, וכן כתוב (משלי ח,יג) יראת השם שנאת רע. עכ"ל. וכ"כ בהגהות רבינו פרץ (על דברי הסמ"ק מצוה ח) פי' כמוך במצות. אבל רשע שאינו מקבל תוכח' מות' לשנאותו, דכתיב הלא משנאיך השם אשנא. וכ"כ החינוך (מצוה תסא) ומרוב אזהרות אלה על המסית, יש לי להבין שמותר וגם מצוה עלינו לשנאות גם כן אפילו הרשעים בשאר עברות, אחר ראותנו שהשחיתו והתעיבו מעשיהם, עד שאין תקוה בהם, ולא ישמעו לקול מורים, אבל יבוזו דבריהם

ולמלמדם לא יטו אזן, אבל להזיקם מגמת פניהם, הנה אלה רשעים שהיה דוד אומר עליהם (תהלים קלט,כא) הלא משנאיך השם אשנא, ובתקוממיך אתקוטט. עכ"ל. וכ"כ הארחות צדיקים (שער השנאה ד"ה יש שנאה) ו"זל, יש שנאה שהיא מצוה, כגון אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאתו, שנאמר (משלי ח,יג) יראת השם שנאת רע, ואומר (תהלים קלט כא-כב) הלוא משנאיך השם אשנא ובתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי. עכ"ל. ועוד כ"כ הארחות צדיקים (שער לשון הרע ד"ה אם גילה) ו"זל, ואם החוטא אינו ירא שמים, כמו הפורק עול מלכות שמים מעליו, ואינו נזהר לעבירה אחת אשר כל בני עירו יודעים שהיא עבירה. מצוה לספר בגנותו, ולגלות חטאיו, ולהבאיש בעלי עבירות בעיני בני אדם, בעבור שישמעו העם וימאסו בו וירחיקו עצמם מן העבירות, שנאמר (משלי כט,כז) תועבת צדיקים איש עול, ונאמר (משלי ח,יג) יראת השם שנאת רע. עכ"ל.

ומכל הני ראשונים מבואר שהיתר שנאת הרשע אינו נלמד מן הפסוק לא תשנא, אלא ממקום אחר, מדכתיב הלא משנאיך השם אשנא, ומדכתיב יראת השם שנאת רע. וממילא אין מקום לתלות את תנאי התוכחה מן הפסוק הוכח תוכיח, שלא משם למדו את היתר שנאת רשע. ויתר על כן, כי כל הני ראשונים התנו כאן את תנאי התוכחה, והרי זה מפורש מדבריהם שלא למדו את תנאי התוכחה לפני השנאה מדכתיב הוכח תוכיח, שהרי הביאו פסוק אחר. ועל כרחנו להגיע אל דברינו בתחילה, שלמדו כן משום הסברא, דבלאו הכי שהוכיחנו שמא שוגג הינו, ואינו רשע. וכן מבואר מכל סיעת הפוסקים דלהלן (אות יז) הסוברים שבעבירה מפורסמת א"צ להוכיחו, והרי שלא משום הפסוק למדו דין תוכחה, דאם גזירת הכתוב הוא, גם בעבירה מפורסמת היה חיוב תוכחה תחילה, שכן הפסוק התנה את השנאה בתוכחה. ועל כרחך דילפי דהתוכחה היא סברא לברר שהוא מזיד, ואז בלבד שרי לשונאו, ולכן בעבירה מפורסמת שרי לשונאו בלא תוכחה, שכן ברור שהוא מזיד. וכל זאת בא למעט את היראים הסובר ללמוד היתר שנאת הרשעים מתוך הפסוק לא תשנא וכו' הוכח תוכיח וכו' [וגם אם תימא כיראים, הרי שמכל הראשונים שכתבו היתר שנאת הרשעים ולא התנו זאת בתוכחה, מבואר בדבריהם שלא כיראים, כיון שאת תנאי המקרא לא יכולים להשמיט. משא"כ אם התוכחה היא מסברא, אין בהשמטתם פרט זה להוכיח דפליגי עליה, מאחר ותלו את השנאה בכך שהוא רשע, ובכלל רשע היא הידיעה שהוא רשע, ואה"נ אחת מן הדרכים היותר מביאות אל ידיעה זו היא התוכחה, ואין בהשמטת התוכחה הוכחה, לפי שאינה

תנאי לשנאה, אלא רק דרך לדעת שהוא רשע, ואה"נ כל שיודע שהוא רשע גם בדרכים אחרות, שרי לשונאו.]

ויוצא מבואר א"כ שבעבירה מפורסמת, או שיודע בעובר העבירה שיודע שהיא עבירה, מותר לשונאו גם בלא תוכחה. ועוד יוצא, שלתוכחה זו אין דיני תוכחה על כל פרטיה ודיניה, כי אם הודעת האיסור שידע מכך.

עבירה מפורסמת

יז. וכן מבואר בעוד דוכתי דבעבירה מפורסמת א"צ להוכיחו, שכ"כ רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג סי' ריט) ואינו נזהר בעבירה אחת אשר כל שער עמו יודע כי היא עבירה, מותר להכלימו ולספר בגנותו. וכ"כ הארחות צדיקים (בשער לשון הרע ד"ה אם גילה) ו"זל, ואם החוטא אינו ירא שמים, כמו הפורק עול מלכות שמים מעליו, ואינו נזהר לעבירה אחת אשר כל בני עירו יודעים שהיא עבירה. מצוה לספר בגנותו, ולגלות חטאיו, ולהבאיש בעלי עבירות בעיני בני אדם, בעבור שישמעו העם וימאסו בו וירחיקו עצמם מן העבירות, שנאמר (משלי כט,כז) תועבת צדיקים איש עול, ונאמר (משלי ח,יג) יראת השם שנאת רע. עכ"ל. וכן יוצא מבואר מדברי הרשב"ם (פסחים קיג ע"ב ד"ה מותר לשנאתו) שכתב ו"זל, מותר לשנאתו, הרואה יחידי דבר ערוה בחברו אע"פ שאינו רשאי להעיד לו, מותר לשנאתו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע. עכ"ל. ומאי דמסיים שיודע בודאי שהוא רשע, הוא משום שראה בו דבר ערוה, וברור שבדבר ערוה עשה משום רשעות. דהיינו כל שהיא עבירה מפורסמת שרי לשונאו בלא תוכחה.

וכ"כ החפץ חיים (כלל ד סעיף ד ובס"ק יד) לחלק בין עבירה מפורסמת, ובזה ישב מדוע בגמרא פסחים (קיג ע"ב) לא נזכר שמותר לשונאו בתנאי שהוכיחו, לפי ששם היא עבירה מפורסמת, שהרי מדובר שראהו עובר בדבר ערוה, משא"כ בפסקי הרמב"ם הש"ע ושאר הראשונים שהצריכו התראה, דברו בסתם עבירה. וכן ישב עוד הכי בספרו אהבת חסד (ח"א פרק ג ס"ק ב) [וכן ישב הכי קושיא זו בספר מטה אפרים (דעות פ"ו), ולמעשה כן מבואר ברשב"ם הנ"ל.] וכן חילק עוד החפץ חיים (כלל י סעיף י) בין עבירה מפורסמת. וכ"כ עוד בח"ח (כלל ד סעיף ז) ועוד לו (כלל ה ס"ק ה) שמי שאינו מלוה אע"פ שהוא חיוב גמור ד"ת, מאחר ולהמון אין ידוע זה, וסבורים הם שהיא מדה טובה בעלמא, ולא לאו גמור כאכילת חזיר וכדומה, ועל כן אסור לדבר עליו לשון הרע. ועע"ש. וכ"כ עוד בח"ח (כלל י ס"ק ל ד"ה והנה) שהעובר על מצוות שבין אדם לחבירו אסור לשונאו. ומקורו לפסקיו הנ"ל סובב הולך מדברי רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג סי' ריט הנ"ל) שכתב, ואינו נזהר בעבירה אחת אשר כל שער עמו יודע כי היא עבירה,

מותר להכלימו, ולספר בגנותו. וממילא בבין אדם לחבירו שאין נראה לעובר שעשה איסור, אסור לשונאו, אם לא בדבר שנראה לכל שאין במה לטעות בו שהוא חטא. וכ"כ עוד (בכלל ח ס"ק כו) שבעל מחלוקת אפשר שאסור לשונאו כיון שיש לבעל המחלוקת מקום לטעות. ולכן גם חילק הח"ח (כלל ד ס"ק לא) דבדבר שאינו מפורסם בישראל לאיסור, צריך שיהיה המוכיח אדם נכבד שראוי לסמוך עליו, או אפילו אם אינו נכבד כל כך והוא מראה לו בספר שהוא אסור. עכ"ד. [ואולם במ"ב (סי' קנו רסק"ד) כתב, אבל אדם רשע שראה אותו שעבר עבירה המפורסמת בישראל, ולא קבל תוכחה, מצוה לשנאתו. והרי שהתנה גם בעבירה מפורסמת וגם בתוכחה, ומשנה אחרונה עיקר בספרו חפץ חיים. וגם צריך עיון מנין הוציא כן במ"ב, ולכאורה לגודל המלאכה הניצבת לרגליו בספרו הגדול והנפלא משנה ברורה, לא דק.] וכן כתב הקהילות יעקב (ח"י סי' נד) בביאור שיטת רש"י והלאה. וכ"כ בספר בין אדם לחבירו (חלק לא תשנא עמ' 248 אות ו) שהעובר על חטאים שבין אדם לחבירו אסור לשונאו, ושכ"כ הח"ח בכמה דוכתי, וכ"כ בספר מצוות הלבבות (הל' הלבנת פנים בדרך מצוותיך ס"ק יב) ועוד (בהלכות אהבת ישראל סעיף יח) גבי המבזה ת"ח, ושאר אינשי דאין להם חלק לעולם הבא, ובעלי מדות רעות אסור לשונאם בגלוי, משום שבזמנינו בעוה"ר אין חמור בעיני העולם אלו העוונות. ושכ"כ בספר הליכות עולם (פרק מחלוקת ריב ושנאה עמ' קנח ד"ה והנה) במי שעובר על ואהבת לרעך כמוך אסור לשונאו, דלא כו"ע גמירי עד היכן חובתו מגעת. ועוד דכל דרך איש ישר בעיניו, וודאי שהוא סובר שבדין גמלך רעה, והיאך התירו לשנאו. ועוד הביאו שכן מבואר בדברי שו"ת גינת ורדים (חיו"ד כלל ב סימנים ז,ח) ובתשובת הר"י הלוי (שם) שהוצאת שם רע אינה מתרת השנאה, ולכן לא דנו את המוציא שם רע שהוא רשע מטעם זה.

אולם בשו"ת בנימין זאב (סי' רפב) ישב את הגמרא פסחים, דאה"נ מיירי התם שהוכיחו, ורק שהגמרא לא נכנסה לפרטי היתר שנאת רשע. ולפי"ז שהגמרא שם מדברת על ראהו דבר ערוה שהוא דבר המפורסם, יצא דס"ל דאף בדבר המפורסם חובה להוכיחו. וכן ישב גם בביאור ר"י קונקי על הסמ"ג (ל"ת ה).

איברא דבראותינו את דברי הראשונים שכתבו כן להדיא, ולאור כל האמור לעיל, העיקר דכל היכא שהיא עבירה מפורסמת, או שיודע בעובר שהוא יודע שעבירה הוא עושה, מצוה לשונאו.

לימוד זכות

יח. ופשוט שהיתר שנאת עובר עבירה מפוסמת הוא כשאין עליו דין לימוד זכות, דאם כן הרי יש חיוב ללמד עליו זכות, ואינו רשע, ובודאי שאסור לשונאו, שהרי מחוייב ללמד עליו זכות, וכדאיתא בשבועות (ל ע"א) וכאשר מנה הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קעז) שיתחייב שידין את חבירו לכף זכות. וכן מנו הרמב"ן (מצות עשה קעא) והסמ"ג (עשה קו) והסמ"ק (מצוה רכה) והחינוך (מצוה רלה) ובשערי תשובה (שער ג סימן ריח) ושהיא מצות עשה דבר תורה. וכן פסקו הרי"ף (שבועות דף יג ע"ב מדפיו) והרא"ש שבועות (פ"ד סימן ג) ובספר חסידים (סימן לא). וכ"כ החפץ חיים (כלל ד סעיף ג) שאם יש חיוב לימוד זכות על חטאו, אסור לשנא אותו עבור זה, דצריך לדונו לכף זכות, והיא מצות עשה דאורייתא של בצדק תשפוט עמיתך לכמה פוסקים. עכ"ד. וכ"כ עוד החפץ חיים (כלל י סעיף ב פרט ב). וגם זה יוצא מכל האמור לעיל (אות יג) בתנאי התוכחה קודם היתר שנאה, שהוא משום שבלאו הכי שהוכיחו, אין ראיה גמורה שהוא רשע, וממילא אסור לשונאו, ושלכן בעבירה מפורסמת מותר לשונאו, וה"ה לענין לימוד זכות, והכל דבר אחד.

לימוד זכות מתי

וביאר את חלוקת לימוד הזכות בשערי תשובה (שער ג סי' ריח) ופסקו החפץ חיים (פתיחה עשין ג וס"ק י, וכלל ג סעיף ז, וכלל ד סעיף ג והלאה) שאם הוא ירא אלהים, אפילו שהמעשה שעשה קרוב ונוטה יותר אצל הדעת לכף חובה, חובה לדונו לכף זכות. [וכ"כ גם הרמב"ם בפירוש המשניות (אבות פ"א) על המשנה הוי דן את כל אדם לכף זכות] ואם איש בינוני הוא [וגדרו, שהוא זהיר מחטאים, אך פעמים נכשל.] כשהמעשה נוטה לחובה, נכון שיהיה הדבר אצלו כמו ספק. ובמעשה שוה, חובה לדונו לכף זכות. ואם איש רשע הוא, תכריעו לכף חובה. וכ"כ בספר בין אדם לחבירו (לא תשנא עמ' 235) וכן פסקו את חילוקי לימוד זכות בספר לרעך כמוך (חלק לא תשנא עמ' 58) ובספר משפטי השלום (פרק א).

ובכלל לימוד זכות כלול אף היכא שברור שעשה עבירה גמורה, אך אם יתכן שהוא שוגג, כגון שיש מקום שעשה כן בלא כוונה, או שאינו יודע שהדבר אסור, או אף שיודע שאסור, אך יש מקום לתלות שסבור שהיא חומרא או מידה טובה, ואינה איסור, בכל הני חובה ללמד עליו זכות. ותלוי בגדרים הנ"ל, שאם הוא ירא השם, אף שקרוב הדבר לצד חובה, יש חיוב לדונו לכף זכות וכו'. כן כתב החפץ חיים (כלל ד סעיף ג והלאה) ומקורו טהור מדברי השערי תשובה (שער ג סי' ריח) ושכן הוא בש"ע (חו"מ סי' לד סעיף כד) לענין פסולי עדות מחמת עבירה. ויתר על כן כתב שם (סעיף ד) שאף שברור שחטא

חטא גמור, אם העובר ירא השם, חובה ללמד עליו זכות שבודאי כבר חזר בתשובה, וממילא אסור עתה לשנאתו. ועע"ש.

מותר או מצוה לשונאו

הסוברים מותר

יט. נחלקו האמוראים במסכת פסחים (קיג ע"ב) אי מותר, או מצוה לשנא רשע. רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב מותר לשנאתו. ורב נחמן בר יצחק אמר מצוה לשנאתו, שנאמר (משלי ח) יראת השם שנאת רע. והנה בשאילתות (סי' כז) כתב, אבל לא נהיג כשורה, שרי למשנייה ולמלטייה ולמעבד ביה מעשה, דכתיב ונשיא בעמך לא תאור, בעושה מעשה עמך. וכ"כ רש"י (משלי ג,ל) ומי שהוא רשע רשאי אתה לשונאו. וכ"כ הסמ"ק (סי' יז) מותר לשנאתו, וכ"כ בהגהות הסמ"ק (סימן ח אות א) אבל רשע שאינו מקבל תוכחה מותר לשנאתו. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סימן קצז) מותר לשנאתו. וכ"כ בספר לקט יושר (עמ' כה) ואם יודע בו דבר עברה שמותר לשנאותו. עכ"ל. וכ"כ עוד כמה ראשונים וכדלהלן (סוף אות יט) ע"ש.

הסוברים מצוה לשונאו

אולם הרמב"ם (סוף הלכות רוצח) פסק, מצוה לשונאו, והעתיק לשונו להלכה הארחות חיים (הלכות טעינה) וכן העתיק לשונו מרן בש"ע (חו"מ סימן רעב סעיף יא) מצוה לשונאו, וכ"כ הרמב"ן (ב"מ דף לב ע"ב ד"ה הא דתניא) והביאו הנמוקי יוסף (ב"מ דף לב ע"א) דמצוה לשנאתו [ופסקו הרמ"א (חו"מ סימן רעב סעיף י) אך כתב זאת בלשון, דהא יפה עושה ששונאו. ופשוט שאין כוונתו לחלוק, וכאשר מבואר במקורו. וכן מתוך ששתק למרן (להלן בסמוך סעיף יא) שכתב מצוה לשונאו, אלא שהרמ"א שלא נחית להכי. וכ"כ בביאור הגר"א (במקום ס"ק טו) בדעת הרמ"א דמצוה לשונאו.] וכ"כ בספר הבתים ספר המצוה (סי' רז) אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחת מצוה לשנאתו, שנאמר יראת השם שנאת רע. וכ"כ היראים (סי' קצה) ולא עוד שמצוה לשנאתו, דכתיב יראת השם שנאת רע. ועוד כתב (סימן רכד) אבל אם הוא רשע אינך מצוה לאהבו, כי מצוה לשנאותו, כדכתיב יראת השם שנאת רע. וכתיב הלא משנאיך השם אשנא וגו'. וכ"כ בספר מעלות המדות (מעלה ב ד"ה ושמא יאמר אדם הרני) שמצוה לשנאת את הרשעים. וכ"כ ההגהות מיימוניות (דעות פ"ו ה"ג) אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו. וכ"כ הארחות צדיקים (שער השנאה) שמצוה לשנאת רשע שאינו מקבל תוכחה. וכ"כ עוד (שער האכזריות) ו"זל, וצריך להיות אכזרי על הרשעים שלא לרחם עליהם, ואמרו רבותינו (קהלת רבה ז) כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי, לסוף נעשה

אכזרי במקום רחמן. וכן תמצא בשאול המלך, בשביל שריחם על אגג, יצא ממנו המן שנעשה מצר לישראל. עכ"ל. וכ"כ שערי תשובה (שער ג סי' ריח) אבל האיש אשר תדע ובחנת את דרכו כי אין פחד אלהים לנגד עיניו, ותמיד יתיצב על דרך לא טוב, מצוה לספר בגנותו ולגלות על חטאותיו, ולהבאיש בעלי עבירות בעיני בני אדם, ולמען תגעל נפש השומעים את המעשים הרעים. וכ"כ בביאור הגר"א (חו"מ סימן רעב ס"ק טו) [ובספר חסידים (ס"ס תתקג) כתב, ולא תשנא אחד מפני חבירך, ואין לשנוא אלא מה שהקב"ה שונא, ואשר אוהב אהוב.] ובשו"ת יכין ובועז (ח"א סי' קכב סוף הדיבור הראשון) כתב ו"זל, אשה זו כיון שמצא בעלה שעשתה דברים אשר לא יעשו ועברה על איסור תורה, ראוי לו לשנוא אותה, וכי שנא שלח. ואם לא תרצה לקבל גיטה, אינו חייב במזונותיה. וראיה לדבר שראוי לו לשנאתה, מדכתי' כי תראה חמור שונאך, והא כתיב לא תשנא את אחיך וכו', אלא מי שראה חבירו עבר עבירה ואינו יכול וכו' ראוי לשנוא אותה, כמ"ש בגמ' פסחים. עכ"ל. והרי דס"ל דהוי דבר הראוי לשנא רשע.

ונמצאו ראשונים שלכאורה סותרים משנתם שכן החינוך (מצוה רלח) כתב, מצוה לשנא, ואולם במצות פריקה (מצוה פ) כתב מותר לשנאת, ולגבי מינוי מלך (מצוה תצז) כתב, והוא שיהא ממלא מקום אבותיו ביראת שמים, אבל כל שאין בו יראת שמים אע"פ שחכמתו מרובה, אין צריך לומר שאין ממנין אותו במינוי מן המנוין שבישראל, אלא שראוי לשנאותם, ולהרחיקם, ועליהם אמר דוד שנאתי כל פועלי און. ולגבי מסית ומדיח (מצוה תסא) סיים, ומרוב אזהרות אלה [הם המצוות דלעיל] על המסית, יש לי להבין שמותר וגם מצוה עלינו לשנאות גם כן אפילו הרשעים בשאר עברות, אחר ראותנו שהשחיתו והתעיבו מעשיהם עד שאין תקוה בהם, ולא ישמעו לקול מורים, אבל יבוזו דבריהם, ולמלמדם לא יטו אזן, אבל להזיקם מגמת פניהם, הנה אלה רשעים שהיה דוד אומר עליהם (תהלים קלט,כא) הלא משנאיך השם אשנא ובתקוממיך אתקוטט. עכ"ל. וכן בסמ"ג (ל"ת ה) כתב מותר לשנאותו, ועוד כן כתב (במצות עשה פא) כלשון זו. אולם (בעשה ט) כתב, אבל אדם רשע ואינו מקבל תוכחה מצוה לשנאתו, שנאמר יראת השם שנאת רע, ואומר הלא משנאיך השם אשנא ומתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי. עכ"ל. ועל כן על כרחך שכוונתם בכותבם מותר, שהוא מצוה, וסמכו על ביאורם במקומות אחרים. או שמש"כ מצוה אינה חיוב לשנאת רשע, כי אם מצוה, ולכן שפיר שייך שיכתבו על דבר מצוה שהוא מותר, לאפוקי מן האיסור. אך באמת ביתר דיוק לא די שהוא מותר, אלא מצוה. [שוב ראיתי שעמדו על סתירות אלו בספר בין אדם לחבירו לא תשנא (עמ' 265 אות ב) ע"ש.]

וביתר שאת כתב הרשב"ץ בזהר הרקיע (מצות לא תשנא דף לו ע"ב) אבל אם הוא בעל עבירות ואין לו עדים להביאו לבית דין, חייב לשנאתו. [וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין פ"י אחר העיקר הי"ג) שבמינים חובה לשנאתם. ברם שם מיירי באפיקורס ומין שמורידין, ולא בעיסוקנו כעת בעובר לתיאבון, ובמין מסתברא דלכו"ע הוא חובה לשנאתו.] ובספר בין אדם לחבירו (חלק לא תשנא עמ' 265) הביאו עוד שבשו"ת ראנ"ח (סוף סימן ד) גם כתב לגבי חוטא חייב לשנאתו.

להלכה ואחר

שרוב רובם של הראשונים כתבו מצוה לשונאו, ובפרט שהרמב"ם כתב כן, ואחר שמרן בש"ע פסק כן, פשוט וברור שכן עיקר להלכה. ומה גם שאלו הראשונים שכתבו לשון מותר, אין מכך הכרח גמור דס"ל מותר ואינו מצוה, דאפשר שכתבו לשון מותר לאפוקי מאסור, ואה"נ הוא אף מצוה, וכאשר נמצא כן בחינוך ובסמ"ג שבמקום אחד כתבו מותר, ובאחר מצוה, ובהם על כרחך לומר כנ"ל. וכ"כ בספר בין אדם לחבירו (חלק לא תשנא עמ' 265 הערה 1) בדברי הראשונים שכתבו לשון מותר [והוסיפו על הנ"ל שכ"כ המאירי (פסחים קיג ע"ב) ותוס' (ב"מ לב ע"ב ד"ה לכוף יצרו) ובשו"ת בנימין זאב (סי' רפב ריש ד"ה ונחזור ובהמשך)] ששמא לא נחתי לדייק שם בזה, רק לכתוב שברשע לא נאמר לאו דלא תשנא, אך מודים שמצוה לשנא רשע. עכ"ד.

איזו שנאה הותרה

כ. לשונותיהם של כל הראשונים והש"ע והפוסקים הנזכרים לעיל מורים שמצות שנאת עובר עבירה, היא שנאה בלא חילוקים בין סוגי השנאה, אלא לשונאו כפשוטו. וכגון כתב הסמ"ג (ל"ת ה) ו"זל, מותר לשנאותו. ועוד (מצות עשה פא) כתב כן. ועוד כתב (עשה ט) אבל אדם רשע ואינו מקבל תוכחה מצוה לשנאתו, שנאמר יראת השם שנאת רע, ואומר הלא משנאיך השם אשנא ומתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאוייבים היו לי. עכ"ל. והרי שכתב שיתקוטט עמהם, ושתכלית שנאה ישנאם, ולאוייבים יהיו לו. וכ"כ היראים (סי' קצה, סי' קפ) שרשע זה מותר לביישו, ומותר להונותו הונאה. וכיוצ"ב כתבו עוד ראשונים הנזכ"ל. וכ"כ רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג סי' ריט) שמי שאינו נזהר מעבירה אחת אשר כל שער עמו יודע כי היא עבירה, מותר להכלימו ולספר בגנותו. עכ"ל. וכן מבואר בסמ"ק (סימן יז) שהוקשה לו לשם מה ציווי התורה על איסור השנאה, והיא כבר כלולה ונמצאת במה שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך. ומתרץ, שאיסור השנאה בא לגבי רשע שמותר לשנאתו, ובאה התורה לאסור לשנאתו בלב בלבד, אלא לגלות לו ולהראות לו את השנאה. וזהו שאמרה תורה

לא תשנא את אחיך בלבבך, דהיינו לא תשנאהו בלב בלבד, אלא גם תראה לו שנאתו. וע"ע בשו"ע המדות (שער השמחה עמ' שכט) שכתבו הפוסקים שמותר לקלל רשעים, ולחלוק עמהם, ולבזותם, וכדומה. [ברם שם מיירי לענין מינים ואפיקורסים, ולא על חוטא לתיאבון דנידו"ד.]

וזה להוציא בא את שיטת תוס' פסחים (קיג ע"ב ד"ה שראה בו) דס"ל לחלק בין שנאה על החטא שהותרה, לשנאה אישית. ודברי התוס' מובאים בריטב"א (שם) בצורה שונה שהם מחלקים בין שנאה הטמונה בלב שהותרה, לבין שנאה הניכרת כלפי חוץ שאסורה. ודרך בדרכם של תוס' הגר"מ פיינשטין זצ"ל בספרו דברות משה (ב"מ ח"א פ"ב הערה עז עמ' שנו) וכתב, שפשוט לענ"ד דאף בישראל שראה בו דבר ערוה שמותר לשנאתו אינו מותר אלא לשם שמים, ולא בשנאה מצד תאותו לשנאתו. ושני עדים העמיד על כך, העד הראשון הוא משום הסברא. והשני, ושהוא ראיה גדולה, מתוך שנאסרה האהבה רק במסית, אבל בכל חייבי מיתות בית דין, אין דין זה. וא"כ משמע שצריך לאהוב אותו, ואסור לשונאו. אלא דשוב הקשה על כך מן הגמרא פסחים (קיג ע"ב) שבראה בו דבר ערוה מותר ומצוה לשנאתו. ומכח הסתירה מחלק בין שנאה לשם שמים, שזו מצוה לשנא, לבין שנאה אישית האסורה, ובמסית כל שהתרבה היא השנאה האישית. ותמהתי על עצמי מה הכרח וראיה גדולה ראה בדבריו, נימא דבמסית באה התורה לרבות איסור אהבתו כדי להוסיף עוד ציווי נוסף על מסית. וכאשר נמצא לרוב עד מאוד במצוות התורה, וכגון אהבת הגר, אף שכלול הגר בציווי ואהבת לרעך כמוך, עוד ציוותה התורה להוסיף על הגר ציווי נוסף לאוהבו, לפי רצון השם יתעלה בחיזוק אהבת הגר ביתר שאת. וכן כאן במסית נתנה תורה ציווי נוסף שלא לאוהבו, לרוב רועו, ולחפץ התורה בהרחקתו. ואחר שמפורש בגמרא פסחים שמצוה לשונאו, ואחר שכתבו כן כל הראשונים ונפסק בש"ע ובפוסקים שמצוה לשנא מי שעובר עבירה בסתם, לענ"ד אי אפשר להעמיס בהם את חילוקו מכח קושיתו זו. וגם איך לא השתמיט שום חד מכל הפוסקים לכתוב כן, וסתימתם דמצוה לשנאתו, מורה שהשנאה היא בין שנאה לשם שמים ובין שנאה אישית. ועוד הביאו בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 220) עוד פוסקים שכתבו כעין שיטה זו ע"ש.

לצער חוטא לתאבון

ומ"מ עסקינן לענין שנאת עובר עבירה לתיאבון, אך עדיין לא יצא מכלל עמיתך, ועל כן חובה להשיב אבידתו, וחובה להקים עמו, ואסור להלבין פניו, ולספר עליו לשון הרע, וכמש"כ הח"ח (כלל ד סעיפים ה-ז) וע"ש (ס"ק יד), וכן הוא דורך לאורך כל הספר.

וע"ע גבי שנאת הרשעים בדרשות רבינו יונה (וישב עמ' עג) מתי מותר לשנא, ובשו"ת מהר"ם מלובלין (סימן יג). ובמ"א (סי' קנו ס"ק ב) ובפמ"ג (א"א שם באורך) ובשו"ת חק"ל (יו"ד ח"ג סי' פה באורך) אבות הרא"ש (ח"ב דף נה ע"ב) ובגנזי חיים (פאלאג'י מערכת ש סי' צו) ובאורך להגאון רבי ירוחם פעלרא (בביאורו על הרס"ג ריש עשה יט) ובספר קובץ על הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) דמצוה לשנא רשע, ובספר דבר המלך (מצוה ז). וקונ' ארוך בענין לא תשנא בשו"ת קב זהב (סי' ב). ובשו"ת שאילת יעקב (קמנצקי סימן צ אותיות ב,ג,ד,ה) באורך בזה, ובשו"ת מבית מאיר (ח"ד עמ' רטז) ועיין אורח מישרים (פרק ג הערה א) באורך רב, ובשו"ת כוכבי יצחק (ח"ג עמ' כ, ועמ' רעג) גבי אהבת רשע, ובשו"ת לב אברהם (ווינפלד ח"א סי' קמא) אהבת חילונים, מ"ב (סי' קנו ס"ק ד) ובספרו אהבת חסד (פרק ג סעיפים ב,ג ופרק ד סעיפים א,ב,ג) ובחפץ חיים (כלל ו סעיף י בהגה) ובכף החיים (שם ס"ק יד) ובחסד לאברהם (סימן ג) ובתורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 81,82,107,143 והלאה) ועוד (ח"ה עמ' 108) מאמר בשנאת הרשעים מול תוכחתם, ולאורך כל הספר עשרות תירוצים לזה. ובספר הנפלא בין אדם לחבירו חלק לא תשנא, עמדו באורך וברוחב בהאי מילתא, ולא הניחו פינה וזוית, יישר חילם לאורייתא. ובדברי שלום (יודקין ח"א כו) ומראה מקום לזה שם (עמ' כו שבסוף הספר) וע"ע באורך בספר לרעך כמוך (בקונ' הביאורים שבסוף ח"ב סימן ט) מפי הראשונים בזה, ובספר משפטי השלום (עמ' כא), ובשו"ע המדות (שער השמחה עמ' שכט).

סיכום

הרואה [ולא שסיפרו לו, שא"כ אסור לו להאמין משום לשון הרע] אדם מישראל שעשה עבירה במזיד, והיא עבירה מפורסמת בכל שער עירו ומקומו, ואין עליו שום לימוד זכות, מצוה לשנאתו. ופירוש לימוד זכות הוא כל שיש לתלות שעשה חטא זה בשוגג בלא כוונה, או בלא ידיעת האיסור, או אף אם ברור שעבר במזיד אך יש מקום לתלות שסבור שדבר זה אינו איסור גמור, כי אם חומרא. וזאת ידון לפי גדרי לימוד זכות שיובאו להלן בסמוך בע"ה, וכל שלא מתמלאים כל הפרטים הנ"ל, אסור לשנאתו, וחובה לאוהבו.

וכן אם התמלאו כל התנאים הנ"ל, למעט תנאי עבירה מפורסמת, כגון שראהו עושה עבירה שאינה מפורסמת, והוכיחו, ונשאר ברשעו מצוה לשנאתו. וצריך שהתוכחה תהיה מתוך ספר [דהיינו שיראה לו שכתוב בספר, שדבר זה אסור הוא.] שאז אין פנים לשומע לדחות את המוכיח שאין דבריו נכונים, או שהמציא חומרא מליבו. ועל כן אם המוכיח רב גדול, שאי אפשר לדחותו בדרך זו, ודרך העולם לקבל ממנו, אין צריך תוכחה מתוך ספר וסגי אף בתוכחה בפיו.

וכל שמצוה לשנאתו, אין על איש זה מצות ואהבת לרעך כמוך, ואדרבה מצוה לחוש כלפיו שנאה בלב, בין שנאה מחמת החטא, ובין שנאה אישית, ואין מצוה לעזור ולסייע לו בכל דרכי גמ"ח, לפי שיצא מחיוב גמילות חסדים. אולם לא יצא מכלל הגדר ההלכתי של "אחיך" ו"עמיתך", ולכן אסור לבזותו, לביישו, ולדבר עליו לשון הרע, וכדו'.

גדרי לימוד זכות

כללי לימוד זכות, באדם ירא השם, אף שהמעשה שעשה נוטה יותר לחובה, חייב לדונו לזכות. ובינוני [ופירוש בינוני הוא שזהיר מחטאים. אך פעמים נכשל] אם הצדדים לחיוב ולזכות שוים, חובה לדונו לכף זכות. וכשנוטים לצד חובה, נכון שהדבר יהיה אצלו כמו ספק. ובאיש רשע, אף במעשה שווה, יכריעו לכף חוב.

ובכלל לימוד זכות באדם ירא השם שראהו חוטא, אף שאין שום לימוד זכות מכל הצדדים, מ"מ חובה לתלות שבודאי חזר בתשובה אחר חטאו, וממילא אסור לשנאתו. אחר עלות כל זאת הרי שאם בייש אדם את חבירו, ציערו, או הלבין פניו, ואף אם הזיקו בממון, וכדומה, אסור לשנאתו שהרי כל עוד לא הוכיחו אסור לשנאתו אחר שאין זו עבירה מפורסמת וברורה לכל ישראל, וברור במקרה כזה שבעל דינו פסול מלהוכיחו [כלפי איסור לא תשנא שאח"כ מצוה לשנאתו] לפי שלא יכול לקבל תוכחתו. וכ"כ הח"ח (כלל ח ס"ק כו) שבעל חטא אפשר שאסור לשונאו, שיש לו מקום לטעות שאינו חטא. וכ"כ עוד (כלל י ס"ק ל ד"ה והנה) שהעובר על מצוות שבין אדם לחבירו אסור לשונאו, מאחר ואין נראה לעובר שעושה איסור. אם לא בדבר שנראה לכל שאין במה לטעות בו שאינו חטא.

חילוני אם דינו הוא כתינוק שנשבה

כא. ומעתה בא נבא לדין חילוני אי יש בו חיוב ואהבת לרעך כמוך, והנה חילוני ששנה ופירש, פשוט שאינו תינוק שנשבה, אלא אם הוא כופר בתורה הרי הוא מין שמצוה להורידו, וברור שאין בו מצות אהבה. ואם אינו כופר הרי הוא כמומר תדיר לתאבון, שמצוה לשנאתו וכנזכ"ל (אות ג והלאה) ועוד גרע טפי ודינו כמומר להכעיס, וכאשר יבואר להלן (אות כו) ברצות ה'. אלא ספקינו הוא בבנו שגדל על ברכי החילוניות, ולא קיבל דבר מן הדת, האם דינו כדין תינוק שנשבה, שאם דין תינוק שנשבה עליו מצוה לאוהבו לפי שאינו רשע, וממילא הוא בכלל כל ישראל ובכלל חיוב ואהבת לרעך כמוך, שאין שום מקום לפוטרו מזה, וזה פשוט. וכ"כ החזו"א (יו"ד סי' ב אות כח) עיין בזה להלן (אות כג) מפי ספרים, ועצם הדבר שמצוה לאהוב תינוק שנשבה, מוסכם שם. וכ"כ

בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 208) דתינוק שנשבה אף שעובר על כל עבירות, מצוה לאהובו, ושלא נגעו בכך בספרם.

תינוק שנשבה וחי בין ישראל

נחלקו הראשונים בתינוק שנשבה וחי בין ישראל האם דין תינוק שנשבה עליו, או כיון שרואה את ישראל מעשיהם ומנהגיהם שוב אינו תינוק שנשבה. ורוב הראשונים סוברים שהוא תינוק שנשבה שכן דעת הסמ"ג (לאוין ס"ס ריז) מרדכי (סנהדרין סי' תשטז) ובשם ר"י. וכן דעת האור זרוע (ח"ב דף פח ע"ג) ובשו"ת הרשב"ש (סימן פט ד"ה וכל) ובשו"ת מהרי"ל החדשות (סימנים קפו,רז) ומרן בש"ע (יו"ד ס"ס קנט). ומאידך הסוברים שאינו תינוק שנשבה המה הנימוק"י (ב"מ דף מב רע"ב מדפי הרי"ף) בשם ר"ת, וכן דעת הרמב"ן (ב"מ דף עא ע"א) ובשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן מז).

הרמב"ם

והנה פסק הרמב"ם (ממרים פ"ג ה"ג) אבל בני אותם הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם, ונולדו במינות, וגדלו אותן עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם, שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להרגן. עכ"ל. [וכן כתב הסמ"ג (לאוין ס"ס ריז) ו"זל, ופסק רבינו משה (הנ"ל) בני אדם שהם מינים ע"י שגדלום אבותיהם בעניין זה, הרי הם אנוסין וכתינוק שנשבה לבין הגוים, ומצוה להמשיכם בדרכי שלום ולהחזירם בתשובה, ואין להורידם כל כך במהרה. עכ"ל.] ובפירוש המשניות שלו (חולין פ"א מ"ב, תרגום הגר"י קאפח) כתב, אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה (אפיקורסיות) וחונכו על פיהן, הרי הם אנוסים, ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגויים שכל עברותיו שגגה, כמו שבארו (שבת סח ע"א,ב). אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג. עכ"ל. ובתשובת הרמב"ם (בלאו ח"ב סימן תמט) כתב לגבי ההתנהגות עם הקראים ו"זל, ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד, ולהתקרב אצלם במעשה יושר, ולהתנהג עמהם במדת הענוה ובדרך האמת והשלום, כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות, ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור וכו'. ע"ש באורך. ואלו דברי הרמב"ם הם יסוד מחלוקתם של פוסקים רבים בגדר תינוק שנשבה. כי דברי הרמב"ם לכאורה סתראי נינהו, שבמשנה תורה כתב שבן המשומד שראה היהודים ודתם לא ימהר להורגו, הרי שאין דינו כדין תינוק

שנשבה. ומאידך בפירוש המשניות דן את בן המשומד כתינוק שנשבה, וכן בתשובה דן את הקראים החיים בינינו כתינוקות שנשבו.

תינוק שנשבה שהוכיחוהו

כב. והנה הרדב"ז (על הלכות ממרים) יישב את הרמב"ם, כי בן המשומד הוי תינוק שנשבה עד שהוכיחוהו, שאז דינו שמורידין. וכ"כ בשו"ת המבי"ט (ר"ס לז) שזו כוונת הרמב"ם בהלכות ממרים שימשכם בדברי שלום אולי יקבלו תוכחה ואם לא קבלו, מיתתם ביד כל אדם מיד. וכן דעתם להלכה לענין הקראים בזמנם. וכ"כ המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג דף סד ע"א) ומש"כ הרמב"ם בתשובה לכבדם, הוא משום דרכי שלום, אך הם ברי הריגה, דלמהר להורגן אין ממהרין [וכלשון הרמב"ם במשנה תורה] אבל אם הרגן אינו נהרג עליהם. ולכן נקט הרמב"ם דתינוק שנשבה הוי אנוס, וכששמע שהוא יהודי וראה יהודים כתב שהוא כאנוס, שאז אינו אונס גמור, אלא שראוי להאריך לו, שמא ישוב, או דילמא נפיק מינה זרעא מעליא. וכ"כ בשו"ת קול גדול (סימן כז) ומהר"ש ויטאל בספר באר מים חיים (סימן לז) ובשו"ת גינת ורדים (ח"א כלל ב סי' לא) ובמשנה למלך (הל' מלוה פ"ה ה"ב ד"ה עוד כתב). והרי לשיטת כל הני חילוני בימינו [אף אי נסבור כסיעת הראשונים הסוברים דדין תינוק שנשבה עליו] כיון שהמציאות היום דחשיב שהוכיחום [כמו שאמרו כן הפוסקים הנ"ל לענין זמנן על הקראים] לא הוו תינוקות שנשבו, והם ברי הריגה, וממילא אין שום מקום שיחול עליהם חיוב דאורייתא של ואהבת לרעך כמוך וחיוב גמילות חסדים, רק משום דרכי שלום, או כדי לקרבם יש לנהוג עמהם בכבוד ובדרך ארץ.

ואולם יש הסוברים ברמב"ם שאף אם הוכיחום הוו תינוקות שנשבו, וכן דעתם להלכה, ומש"כ הרמב"ם ולא ממהרין להורגן, היינו שלא יהרגם לעולם, או כוונתו בכה"ג שהם מפתים ישראלים למינות דאפ"ה מצווים לקרבם ולהחזירם, ואם לא עלה בידנו אז אנו צריכין להורגן, שכ"כ בשו"ת בנימין זאב (ס"ס תו), וכ"כ רבים בדעת הרמב"ם דאף שהוכיחום דין תינוק שנשבה עליהם דכ"כ בשו"ת הרשב"ש (סי' פט ד"ה וכל) ובשו"ת הרא"ם (סי' נז ד"ה ועוד) ובשו"ת מהרשש"ך (ח"ג דף כח ע"א) ועוד. וכן בפשטות דעת מרן בש"ע (יו"ד ס"ס קנט) דפסק דאין להלוות ברבית לקראים דהוו תינוקות שנשבו, ובב"י העמיד דבריו על פי דברי הרמב"ם הנ"ל בפירוש המשניות.

ואף בדעת הרשב"ש הנ"ל כתב בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סימן קלב) דאומנם הוו תינוקות שנשבו, אך אם יורידום אין נהרגין עליהם, וכלשון הרמב"ם הנ"ל. והרי שלדעתו אין חיוב ואהבת בהם, ובעצם הם ברי הריגה. ואומנם הרא"ם סבור שהוא איסור יהרג

ובל יעבור. והבאנו כאן רק את תורף הדברים, עיין בזה באורך בשו"ע המדות (שער השמחה עמ' שלא והלאה).

החזו"א, בימינו האם נחשב שהוכיחום

כג. מפורסמים דברי החזו"א (יו"ד סי' ב אות כח) דכיון שאין היום מי שיודע להוכיח כדבעי (ערכין טז ע"ב) חשיב כלא הוכיחום, והוו תינוקות שנשבו. שכ"כ הח"ח בסוף ספר אהבת חסד בשם הגר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעים מהאי טעמא. ע"כ. ודבריו לכאורה תמוהים עד מאוד, שהרי דיבר כנגד כל הראשונים והאחרונים, הש"ע והנושאי כלים, שכולם תלו את השנאה הלכה למעשה בתוכחה, ושום חד לא ס"ל שאין בזמנו מי שיודע להוכיח, כגמ' ערכין, וא"כ לא נפסק להלכה כגמרא זו. או שלמדו שהיא דברי מוסר וכדומה, ע"ש בגמ'. והיא תימה רבתי עד מאוד. ובר מין דין, אף למטוניה דהחזו"א שאין מי שיודע להוכיח היום, הן הלא התבאר לעיל (אות יג והלאה) דהכא לאו דין תוכחה הוא, אלא רק בירור האם רשע הוא או שוגג, וא"כ לא שייכת כאן תוכחה על פרטיה ודיניה, ולא שייך כאן התנאי שידע להוכיח, אחר שלא בתוכחה עסקינן, כי אם בבירור. ויתרה מכך כי דברי החזו"א בשם הח"ח לא מצאתי איה מקום מושבם, ולשם נשאני ליבי כי הוא המקור, ושוב ראיתי בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 97) שהעתיקוהו, והראו מקומו בקונטרס מרגניתא טבא (הנדפס בסוף ספר אהבת חסד עמ' שטז) והם הנהגות טובות מהג"ר יונתן וואלינער ושם (אות יז) כתב ו"זל, להשתדל בטובת חבירו, ולרדוף אחר השלום. ולהזהר מלאו דלא תשנא, ואף ברשע גמור יש איסור לדעת מהר"ם מלובלין לשנאתו כל זמן שלא הוכיחו [שו"ת מהר"ם מלובלין סי' יג] ואין בדור הזה מי שיודע להוכיח, שמא אם היה לו מוכיח היה מקבל, וטבעו הרע גרם לו, כמ"ש אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, וכ"ש שאסרו לקללו וכו'. עכ"ל. וא"כ חידוש זה אינו למהר"ם מלובלין, כי הוא כתב רק שאסור לשונאו קודם תוכחה, כאשר יראה הרואה בדבריו. וא"כ אדרבה מהמהר"ם מלובלין סתירה לחידוש זה, דס"ל דשפיר אחר תוכחה יש לשנאתו. ובעל חידוש זה הוא הג"ר יונתן וואלינער. ודין גרמא ליה לחזו"א לפי שלשון המרגניתא טבא הנ"ל מטעה וגורם לסבור שהמשך המילים "ואין בדור זה מי שיודע להוכיח וכו'" הם המשך דברי המהר"ם מלובלין. ומעתה נראה שאף החזו"א גופיה אילו היה משית ליבו לכך, לא היה נשען על חידוש זה. ובר מין דין אף אם המהר"ם מלובלין היה בעל חידוש זה, מאחר והראנו לדעת כי כל הפוסקים עומדים מנגד, כן עיקר. ושוב ראיתי שבספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 258) הביאו מקונ' מרפא לשון (ח"ו עמ' 23) שהקשה על החזון איש כנזכר לעיל, דכבר בערכין (טז

ע"ב) כתוב שבדור הזה אין תוכחה, דהיינו דורו של רבי עקיבא כדאיתא התם, הרי שכל הפוסקים שהביאו דיני תוכחה מורים דסבירא להו דאין הלכה כן, ועוד עיין שם. וגם הם העירו כנזכר לעיל שהחזון איש לא ראה את תשובת מהר"ם מלובלין, וסבר שהמהר"ם מלובלין הוא מקור החידוש, ועוד עיין שם. ובר מין דין ראה שהחזון איש גופיה סייג את דבריו וכתב (יו"ד סימן א ס"ק ו) שאמנם אחר שהשתדלו עמו והוא מזיד וממאן לשוב, דינו כמומר, ושיעור ההשתדלות תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיע ברוח קודשם בהכרעת דינו וכו'. וכמו כן אותו שאבותיו פרשו מדרכי הצבור והוא נתגדל ללא תורה דינו כישראל לכל דבר, ונמי צריך למוד שיעור ידיעתו אי לא חשיב מזיד וכו'. ועוד עיין בספר מלוה ה' (פרק א הלכה ו הע' 14) דהיום אינו נחשב כהוכיחום, ואף הרדב"ז ודעימיה יודו היום דהוו תינוקות שנשבו. ועיין מש"כ לפקפק בכך בשו"ע המדות (שער השמחה חלק ההלכה סימן ג סעיף ה אות יב עמ' שמב).

להלכה

כד. ונראה דאיכא הכא ס"ס להקל שאין חיוב ואהבת לרעך כמוך, וחיוב חסד בחילוני בימינו אנו, דשמא הלכה כראשונים דתינוק שנשבה וחי בין יהודים אין דינו כתינוק שנשבה. ואת"ל דהלכה דהוי תינוק שנשבה, שמא הלכה כפוסקים דכל שהוכיחוהו לא הוי תינוק שנשבה. ויש לצרף את המהר"ם שיק (יו"ד סימן קלב) שאף לדעת הרשב"ש דהוי תינוק שנשבה אף שהוכיחוהו, מ"מ תינוק שנשבה דינו שהוא בר הריגה בעצם, לפי שאינו עושה מצוות, וראה בשו"ע המדות (שער השמחה עמ' שלט) ורק שאין למהר להורגו, וכיון שכן בודאי שאין חיוב אהבה אליו. ועוד יש לצרף לפטור כאן מכח ס"ס [בתוספת ספיקות על הס"ס דלעיל] הן לענין חיוב אהבת לב, והן לענין חיוב מעשי חסד, ע"פ שיטות הפוסקים הנזכ"ל (סימן א סעיף ב), דלענין חיוב עשיית מעשה חסד יש להוסיף דשמא הלכה כדעות הראשונים שואהבת אינו מחייב עשיית מעשי חסד רק הרגשת אהבת לב, וכדלעיל (סימן א סעיף ב סוף אות טז). ושמא כגאונים דס"ל דמצות ואהבת היא מצוה קיומית ולא חיובית (שם אות יט). וכן לענין חיוב אהבת לב יש לצרף לס"ס [בנוסף לס"ס הנ"ל] דשמא הלכה כשיטות שאין חיוב לבבי כלל במצות ואהבת לרעך כמוך (שם אותיות יז,יט). [ובפרט שהתבאר בשו"ע המדות (שער השמחה עמ' שלט) כי נראה עיקר שחילונים בימינו כיון שחיים הם בין ישראל, אע"פ שדין תינוק שנשבה עליהם ואין להורידם, מ"מ המורידם אינו נהרג עליהם, לפי שבמהות הם ברי הריגה וכדעת המהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' לג דף סד ע"א). ואף שדעת מרן (שם עמ' שמ אות יא) שאינם ברי הריגה ויש להחיותם משום שהם תינוקות שנשבו, יש לדון

בדבריו וכמבואר שם, ובפרט כאן שהחילונים נחשבים שהוכיחו אותם לפי המציאות בימינו אנו עם כל ארגוני ההחזרה בתשובה וכדומה, ובזה יתכן שמרן יודה דמורידים.] ומה גם שיש לדייק את לשונותיהם של כמה ראשונים, שאף תינוק שנשבה אין חיוב אהבה בו, דהנה כתב רבנו יוסף בכור שור מתלמידי ר"ת (ויקרא יט,יח) ו"זל, ואהבת לרעך כמוך פי' הוא כמוך ביראה, ואם לאו לא תאהבנו, שנאמר יראת ה' שנאת רע. עכ"ל. והרי שתלה את האהבה רק במי שנוהג ביראה, ולפי"ז מי שהוא תינוק שנשבה אף שאין האשמה בו, ואין להורידו, מ"מ לאוהבו אין חיוב, היות ואין הוא כמוך ביראה. וכן משמע מלשונו של היראים (סי' רכד) דכתב גבי מצות ואהבת לרעך כמוך ו"זל, יכול לכל [שציווי זה כולל את כל האנשים] תלמוד לומר כמוך, לרעך שהוא כמוך, שמכניס עצמו בעול שמים ואוהב מצות כמוך. אבל אם הוא רשע, אינך מצוה לאהבו, כי מצוה לשנאותו, כדכתיב יראת ה' שנאת רע, וכתיב הלא משנאיך ה' אשנא וגו'. עכ"ל. וכ"כ בספר מעלות המדות (מעלה ב ד"ה ושמא) ו"זל, יכול אפילו אינו נוהג כשורה, ת"ל כמוך, לא אמרתי אלא בזמן שהוא נוהג כשורה. וכ"כ עוד ראשונים המובאים לעיל (אות א). ועל כן נראה עיקר להקל שאין חיוב ואהבת לרעך כמוך, הן חיוב לבבי והן חיוב מעשי החסד באדם חילוני, והמחמיר תע"ב.

כדי לקרבם

ואולם כל זאת כתבנו מדינא, אך כדי לקרבם אל אביהם שבשמים, הרי שיעשה מה שביכולתו ממיני האהבה והאחוה אליהם, וכמו שכתב הרמב"ם בתשובה (בלאו ח"ב סי' תמט), וכן כתבו פוסקים רבים הנזכ"ל, וכן מבואר בהגה ש"ע (יו"ד סי' רנא ס"א) ובעוד דוכתי. כי זאת יש לחלק בין טעות של ציבור שלם לבין יחיד, כי אם כל עם ישראל כשר, ורק אחד יצא מדרך הישר, לא נאמר לנהוג עמו באהבה כדי לקרבו, כי אם נרחיקו וכפי דינו הראוי לו. לא כן אם חלק מעם ישראל טועה בטעות, הרי שיש עלינו לעשות כל מה שאפשר כדי להחזירם אל צור מחצבתם, אך מ"מ אין זהו חיוב משום ואהבת לרעך כמוך, ונ"מ טובא הלכה למעשה אם חייב לעזור להם או לאו, ואם חייב לאוהבם או לאו. וע"ע בשו"ת הרשב"א (ח"ה סימן רלח) לגבי ההנהגה עם הפושעים בקהילה, שיעלימו עין מהם, ע"ש. וע"ע בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' נד) אודות קירוב החוטאים, וע"ע בשו"ע המדות (שער הכעס סעיף ז, ועע"ש סעיפים ה,ח).

מסורתי, אהבתו, חסד עמו, והצלת נפשות

כה. אחר עלות כל זאת נבוא אל דין יהודי מסורתי, דהיינו שעושה קידוש בשבת, ובא לבית הכנסת, ומאמין בתורה ובמשה עבדו, אולם פוסח הוא על שתי הסעיפים, ומחלל

שבת ושאר עבירות, האם יש בו דין ואהבת לרעך כמוך. ולאור האמור לעיל (אות ג והלאה) פשוט וברור שאין מצוה לאהבו, אלא מצוה לשנאתו, אחר שעובר תמיד, ואף אם לתאבון עושה. ויתרה מכך יתכן שדין מומר להכעיס עליו, שהנה נפסק בש"ע (חו"מ סי' תכה ס"ה) רועה בהמה דקה מישראל במקום שהשדות הם של ישראל וכיוצא בהם, אין מסבבין להם המיתה, ואסור להצילן. במה דברים אמורים בישראל בעל עבירות והוא עומד ברשעו ושונה בו תמיד כגון רועה בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באולתם. אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד בכל היום, אלא עושה עבירות להנאת עצמו, כגון אוכל נבילות לתיאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו. עכ"ל. ובב"י שם ביאר את החילוק בין אוכל לתיאבון לבין מגדל בהמה דקה, שהאוכל לתאבון הוא פעם ביום, ואף זה אינו אלא שאינו בכל יום, ואילו מגדל בהמה דקה בכל היום עובר על האיסור. והרי נמצא שיהודים מסורתים נקראים עוברים תמיד, ואם כן דינם חמור עשרת מונים, שלא די שאין לאוהבם ומצוה לשנאתם, אלא גם אסור להצילם, אומנם אין מסבבין להם מיתה. ואתי בק"ו בן בנו של ק"ו שאין מצוה לעשות עמהם מעשי חסד, ועוד מאחר שאסור להצילם, יצאו מכלל אחוה, וגם להשיב אבדתם אסור, וכן לטעון ולפרוק להם. [וכיוצ"ב כתב בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן מז) שאחר שאין חיוב להצילו אינו בכלל וחי אחיך עמך, וכדאיתא בע"ז (כו רע"ב) לכל אבידת אחיך וכו', ושכ"כ הרמב"ן בחידושיו (ב"מ עא ע"א) דשרי להלוות בריבית לבן משומדת ו"זל, משום דלא קרינן ביה וחי אחיך עמך, דלאו אח הוא מהאי טעמא, ולא דנו כדין תינוק שנשבה. עכ"ל.]

אוכל נבילה כשיש כשרה

כו. ויתרה מכך איתא בש"ע (יו"ד סי' רנא ס"א) מי שהוא עבריין במזיד על אחת מכל מצות האמורות בתורה ולא עשה תשובה, אינו חייב להחיותו ולא להלוותו. וביארו שם הנושאי כלים כי עבריין היינו רגיל לעבור, והרי שאין חיוב להחיותו (בשונה מלעיל בש"ע חו"מ שאסור להצילו). ועוד ממשיך מרן שם בש"ע (ס"ב) מי שהוא מומר להכעיס אפילו למצוה אחת, כגון שאוכל נבילה היכא דשכיח בשר כשרה, אסור לפדותו אם נשבה. הגה, אבל מומר לתיאבון אין איסור בדבר אם רוצים לפדותו אבל אין מחוייבים בכך. עכ"ל. והרי מבואר בש"ע שמי שאוכל בשר נבילה כשיש כשרה דינו כמומר להכעיס, וא"כ כן דינו של המסורתי שעובר עבירות לרוב, גם אם יש דרך היתר לפניו. ולאור האמור מש"כ מרן עבריין במזיד, היינו לתאבון תדיר, ולא רק שפעמים עובר. דהיינו ג' דרגות ישנם, לתאבון, ובו מצוה להצילו. לתאבון תדיר, ובו אינו חייב, אך

רשאי להצילו. ולתאבון תמיד, ובו אסור להצילו. וכ"כ הש"ע (יו"ד סי' קנח סעיף א) ו"זל, עובדי גלולים משבעה העממין, שאין בינינו וביניהם מלחמה, ורועי בהמה דקה מישראל בארץ ישראל בזמן שהיו רוב השדות של ישראל וכיוצא בהן, אין מסבבין להם המיתה ואסור להצילם אם נטו למות, כגון שראה אחד מהם שנפל לים, אינו מעלהו אפילו אם יתן לו שכר. לפיכך אסור לרפאותן, אפילו בשכר, אם לא היכא דאיכא משום איבה. במה דברים אמורים בישראל בעל עבירות והעומד ברשעו ושונה בו תמיד, כגון רועי בהמה דקה שפקרו בגזל והם הולכים באולתם. אבל ישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד, אלא עושה עבירות להנאת עצמו, כגון אוכל נבלות לתיאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו. עכ"ל. והט"ז (יו"ד סי' רנא ס"ק א) ביאר את הש"ע על פי דבריו בכס"מ (הלכות רוצח סוף פרק ד) שביאר את פסק הרמב"ם שם שבפוקרים בגזל אסור להצילם, ומאידך קי"ל דהעובר לתאבון חייב להצילו. וחילק הכס"מ בין עומד ברשעו תמיד, לאינו עומד ברשעו תמיד. וזה כאמור. והרי יוצא דהעובר לתיאבון ואינו עומד ברשעו תמיד, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו. ובעומד ברשעו תמיד, אסור להצילו. וכן אם אוכל טריפה כשיש כשירה, אף שעושה כן לתיאבון, דינו דין מומר להכעיס שאסור להצילו. [אולם תקשי מן הש"ע (יו"ד סי' רנא ס"א) דלתאבון עראי רשאי להציל ולא מצוה, וכן כתב הרמ"א (שם ס"ב). ובאמת שכן הבין הפת"ש (שם ס"ק א) שבכוונת הט"ז (ס"ק א הנ"ל) ליישב, דהאוכל לתאבון בדרך עראי רשאי להצילו. אך אם כן תקשי מחו"מ הנ"ל, שכתב שבתאבון מצוה להצילו, וכן מיו"ד (סי' קנח). וצריך לי עיון בכך. והש"ך (חו"מ סי' תכה ס"ק א) כתב ליישב דמש"כ שם מרן לתאבון מצוה להצילו, היינו שאינו חובה. ולכן ביו"ד כתב מרן (בס"א) וגם הרמ"א (בס"ב) שאינו חייב לסייע ולפדותו, אך אה"נ מצוה לפנים משורת הדין איכא. ע"כ. אך לכאורה גם זה לא מסתדר עם חו"מ, שכתב מרן שאסור לעמוד על דמו, הוי אומר שחייב להצילו, וצ"ע.] וע"ע לעיל (אות יא) בשיטות הפוסקים, שהעובר לתיאבון מצוה להצילו, שכן דעת תוס' ע"ז ב"ח, גר"א, ועוד.

ובין כה וכה גם לדעת התוס' ודעמייהו כל דבריהם באו רק בעבר כמה פעמים, ואילו לפני המסורתי יש לפניו גם היתר ובוחר באיסור רבות אין ספור, וכל כה"ג חשיב להכעיס, וכנ"ל בש"ע (יו"ד סי' רנא ס"ב), והרי שלכו"ע דין המסורתי הוא שאין מצוה להצילו.

הסוברים שמסורתי תינוק שנשבה

ואף שדעת שו"ת בנין ציון החדשות (סוף סימן כג) שיהודים מסורתים דין תינוק שנשבה יש להם, והחזיקו אחריו בשו"ת שרידי אש (ח"א סימן יא אות יב) ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' מח אות יב). מ"מ רבו החולקים עליהם, וכן עיקר וכאשר התבאר בשו"ע המדות (שער השמחה עמ' שדמ אותיות יד,טו) עיין שם, ובר מין דין אף אם דין תינוק שנשבה עליהם, הרי התבאר לעיל (אות כד) דאף חילוני דדין תינוק שנשבה עליו, מ"מ אין בו חיוב ואהבת לרעך כמוך, מכח ס"ס, וק"ו במסורתי שבו עוד מצטרף ספק נוסף שמא כסוברים שאינו תינוק שנשבה, ועל כן אין בו חיוב ואהבת וחיוב עשיית חסד.

כדי לקרבם

ואולם משום דרכי שלום וכדי לקרבם הרי ראוי לעזור ולסייע להם, ולגלות להם אהבה ואחוה כדי שנוכל להשיבם אל צור מחצבתם וכדלעיל.

אהבת גוים

ט. חיוב ואהבת לרעך כמוך הוא לישראל דוקא ולא לגוים, וכמו שכתבו הראשונים, ולא כפי שעלה על לב מאן דהו.

אהבת גוי

ט. א. כתב לחדש בספר הברית (ח"ב מאמר יג לאורך כל המאמר וכגון פרקים א,ב,ג,ה) כי חיוב ואהבת הינו גם על גוי. וכיון שחידוש זה גדול עד מאוד, על כן אמרתי להביא את תורף דבריו, על מה אדניו מיוסדים. והנה פתח שזו סברא, שהשכל מורה שיש לאהוב את כל בני האנושות אשר עוסקים בקיום העולם. וזאת לאפוקי בא שאם אינם עוסקים בקיומו, וכגון הרוצחים הגנבים והנואפים, הרי שעליהם אין חיוב זה. וביאר (פרק ה) דהיינו דכתיב ואהבת לרעך כמוך, ואילו חיוב זה היה רק לישראל, היה לכתוב לאחיך, או לבני עמך, ורעך היינו למי שהוא כמוך העוסק בישוב העולם בין ישראל ובין גוי. וראיה לכך מתוך שלא מצינו שח"זל דרשו כאן למעט גוי, כמו שמצינו גבי כי יגוף שור איש את שור רעהו, שאמרו בפרק שור שנגח דלא בנגח שור מצרי. ומצינו שגוי נקרא רע (שמואל ב,טז) חושי הערכי רעה דוד. והראה שכ"כ ר"ח ויטאל בשערי קדושה (ח"א שער ה) ו"זל, ויאהב את כל הבריות אפילו גוי. וכן מפורש בתנא דבי אליהו (פט"ו) לביאור הרב זיקוקין דנורא. ועוד (בפרק ו) הביא ראיות לכך מאבות (פרק ב) רבי אומר איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם. ע"כ. ואמר מן האדם, ולא מן עמו, לפי שצריך שיהיו תפארת לעיני כל חי, גם לגויים. וכן באבות (פ"ג) חביב אדם שנברא בצלם, ואדם הינו גם האומות. ותוכיח הסיפא שאמר, חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. וכן פירש התוספות יו"ט. וכן גרסינן (בפרק היה

קורא ברכות יז ע"א) מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם מרבה שלום עם כל אדם אפילו לעכו"ם בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה. אמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הקדימו שלום מעולם אפי' עכו"ם בשוק. ובראשית ספר חרדים (פרק ח) כתב "זל, פה צפת היה הרב ר' יוסף סראמסי רבו של הרב ר' דוד בן זמרא, שהיה משים שלום תמיד בין איש לאשתו ובין אדם לחבירו בישראל, ובין הגוים עשה גם כן, וזכה לראות את אליהו הנביא. ע"כ. והרי שח"זל קרבו הגוים, וכללו אותם באהבת רעך. עכת"ד.

דברי הראשונים

ב. ונוראות נפלאתי על דבריו ואישתמיט מינה דברי הרמב"ם (הלכות דעות פרק ו הלכה ג) בגוף מצוה זו ו"זל, מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ומפורש דדוקא בישראל ולא גוים. והכי הוא לו עוד בספר המצוות (עשה רו) ו"זל, היא שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי, כחמלתי ואהבתי לעצמי. עכ"ל. הרי שאחי בדוקא. וכ"כ הרמב"ם במנין המצוות הקצר (עשה רו) ו"זל, לאהוב כל אדם מבני ברית שנ' ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ומפורש דחיוב זה לאהוב בני ברית היינו ישראל דוקא. וכ"כ עוד (הלכות אבל פי"ד ה"א) הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצוות. עכ"ל. והכי כתב בספר הבתים (סי' רז) ו"זל, לר"ם ציונו לאהוב קצתנו לקצת כמו שנאהב עצמנו. ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי שהוא מדתי וכו'. עכ"ל. והרי שפירש דדוקא לאהוב אחינו מדתנו דת ישראל. וכן כתב החינוך (מצוה רמג) ו"זל, לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו. עכ"ל. וזו כוונת ספר מצוות קטן (מצוה ח) ו"זל, לאהוב את חבירו, דכתיב ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ובאומרו חבירו כוונתו לעם ישראל. [כמו שפשוט, וגם בחינוך הנ"ל אח"כ נוקט פעמים רבות את המילה חבירו, וביאר להדיא בנ"ל שכוונתו לישראל דוקא.] והכי הוא בריש שו"ת מהרי"ל (סימן א) דכתב ו"זל, גבי אהבה כתיב בהו בישראל ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וממשיך, שאהבת ת"ח יש בה יתר אהבה, ו"זל, ולכה"ג אתא קרא להוסיף בהן [בת"ח] אהבה על שאר בני ברית. עכ"ל. הא שאינם בני ברית, אין חיוב אהבה בהם. וכן בעל הטורים (ויקרא כי תצא כ) ביאר שרבית הכותי מותר, ולא אמר כן בגזל ואבידה, כמו שאמרו גזל הכותי אסור, מפני שהרבית הוא נותן מדעתו, לא נאסר אלא מצד האחוה והחסד, כמו שנאמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שואהבת אינו חיוב על גוי, רק על ישראל רעך. וכ"כ הרמב"ן על התורה (דברים כג,כ) ו"זל, וביאר כאן שיהיה רבית הנכרי מותר, ולא הזכיר

כן בגזל ובגנבה, כמו שאמרו (ב"ק קיג ע"ב) גזל גוי אסור, אבל הרבית הוא נעשה לדעת שניהם וברצונם, לא נאסר אלא מצד האחוה והחסד, כמו שצוה ואהבת לרעך כמוך, וכמו שאמר השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו'. ועל כן אמר למען יברכך ה' אלהיך, כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילונו בלא רבית, ותחשב לו צדקה. עכ"ל. ולהדיא שעל אהבה וחסד נתחייבנו רק עם אחינו ישראל, ועל כן באיסור רבית שבא מכח האהבה בחסד, נתחייבנו לפרוש רק מישראל, שעליו אנו מצווים על אהבה מדכתיב ואהבת לרעך, ולא בגוי.

והכי הוא להדיא בספרא (קדושים פרשה ג פרק ח) והיה לכם הגר הגר אתכם, ואהבת לו כמוך, כשם שנאמר לישראל ואהבת לרעך כמוך, כך נאמר לגרים ואהבת לו כמוך, כי גרים הייתם בארץ מצרים. עכ"ל. והכי הוא במדרש פסיקתא זוטרתא (ויקרא קדושים ד"ה כאזרח מכם) ובילקוט שמעוני (סי' תריז ד"ה כאזרח).

לרעך היינו ישראל

ג. וכל הני ילפי הכי, משום שלרעך הכתוב בפסוק ואהבת לרעך כמוך, היינו לישראל דוקא. והכי כתב להדיא הכא לענין ואהבת לרעך כמוך הרמ"ה (סנהדרין דף נב ע"ב) ו"זל, ומפרקינן אמר קרא ואהבת לרעך כמוך, וכל היכא דכתיב רעך משמע ישראל, ואפי' רשע שנתחייב מיתה אתה חייב לחזר אחר זכותו לברור לו מיתה יפה. עכ"ל. והרי שכל מקום שכתוב רעך, היינו ישראל, ועל כן מפרש כאן ואהבת לרעך כמוך היינו לישראל. וכן חזינן בעוד דוכתי טובי דרעך היינו ישראל, ולדוגמא בעלמא הכי מפורש ברמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ד הלכה יא) ו"זל, אבל הגוים שאין ביניהם ובינם מלחמה, ורועי בהמה דקה מישראל, וכיוצא בהן, אין מסבבים להן המיתה, ואסור להצילן אם נטו למות, כגון שראה אחד מהן שנפל לים אינו מעלהו, שנאמר לא תעמוד על דם רעך, ואין זה רעך. עכ"ל. והרי להדיא שרעך היינו לאפוקי גויים ורשעים.

ועתה ראיתי שכ"כ השד"ח (ח"ה דף 302 סוע"א) שרעך היינו לאפוקי עכו"ם, ושכ"כ הרא"ם (שמות כא,לה) רעהו ולא נכרי, והביאו הפמ"ג (א"א קנו ד"ה נסתפקתי). ושכן מבואר בסה"מ (ל"ת רסה) ובחינוך (יתרו לח) דרעך היינו אחיך. ואולם חדשות הגיד מדברי רבנו בחיי (יתרו שמות כ,יב) על הפסוק לא תענה ברעך עד שקר, דכתב לא אמר אחיך כמשפט הכתובים, מכאן שהזהיר אפי' בעכו"ם. ע"כ. ותמה על כך, דבכל מקום ממעטינן עכו"ם מלשון רעהו. ושבספר אמרי הצבי (פרק ד אות טז, דף פד ע"ד מדפי הספר) יישבו. ועוד ציין לפמ"ג (סימן תרד סס"ק א) שנראה שמסתפק אם רעך ממעט עכו"ם, ושכן הבינו כוונתו בספר המקנה (דף צב ע"ג אות מו) ובספר ארחות

חיים (דברעזיאן סי' תרד סוף אות ב) ואולם כתב הרב שד"ח דספקו נפשט מאלו דברי הרמב"ם והחינוך. ועע"ש. ועוד דיבר בכך (ח"ה דף 305 ע"א) ע"ש. וע"ע בגנזי חיים (פאלאג'י מע' ש סי' צו) ובגנזי יוסף (פאלאג'י סי' קז אות ד) ובשו"ת בית שערים (או"ח סימן סט).

ואחר עלות כל זאת, תגדל התימה עשרת מונים על הרב ספר הברית, איך אישתמיט מינה דברי הרמב"ם והחינוך המפורשים במקומם ובשערם על דין זה. ומה שאמר שלא מצינו כן במדרש, הן הלא הראנו דהכי הוא במן המובחרים שבמדרשים הלא הוא הספרא, ובעוד מדרשים נוספים. וגם רעך מפורש דהיינו ישראל ולא גוי. וראיותיו כל רואה ידחם בקל, שכולם דברי חסידות אשר ראוי להגדיל המעלה ולהראות חיבה לגוים, ועל כגון דא אפשר עוד להוסיף ראיות רבות מדברי ח"זל שמצינו במעלה זו לכבד ולהוקיר את הגויים, אך אין מכאן שום ראיה שיש חיוב אהבת גוי, ולא קרב זה אל זה כל הלילה. ומה שהביא מספר שערי קדושה (ח"א שער ה) הן הלא דבריו באו שם משום חסידות גרידא, ואינם דין, וכאשר כל שער זה סובב הולך בבאור מדרגת החסיד.

שוב ראיתי שכ"כ לדחות את אלו דברי ספר הברית בספר משפטי השלום (פרק יג סעיף ו) ושכ"כ הרמב"ם בהלכות דעות, ובהלכות אבל, והחינוך הנ"ל, דדוקא בישראל. ושהאחרונים דחו את ראיותיו של ספר הברית [ולא ידעתי אל מי כוון]. עכ"ד. וכ"כ בספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך בקונ' הביאורים שבסוף הספר סימן יב ד"ה ובספר שערי קדושה) שאין ראיה מדברי השערי קדושה, לפי שי"ל דשם מיירי בביאור מדרגת החסיד, ולא מדינא. ע"כ. ועתה ראיתי שעמדו על כך גם בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 155) והביאו שכ"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו השם ארחותיו (אותיות ז,ח) והוא חיבור על ספר ארחות חיים להרא"ש, וסיים, שכל זאת שלא כמו שכתב בספר הברית. ועוד הביאו שכ"כ המהרש"ם בחיבורו תכלת מרדכי על התורה (פרשת בראשית על הפסוק זה ספר תולדות אדם) וכתב, נ"ל כי הנה רעך נקרא מי שעמך בתורה ובמצוות, והיינו ישראל כשר, אבל חסידי אומות העולם, אינם בכלל. ועוד הביאו שכ"כ האדר"ת בספרו נפש דוד (ספר צוואה והנהגות לבניו) ו"זל, את שאינם בני ברית, כל שאינו שונא לישראל, אין לי עליו שום טינא בלב, וכאשר הזהירונו ח"זל על זה. ואין לי שום שנאה על שום איש, רק למי שנצטוינו מרבותינו לשנאותו. עכ"ל. לאמור דשונא לא שונאים, אך גם לא אוהבים.

סימן ג - מצות גמ"ח, ומתי פטור

גמילות חסדים

א. מתוך חיוב זה של ואהבת לרעך כמוך, יוצא חיוב לעשות גמילות חסדים, על כל חלקי גמילות החסדים אשר רבו ענפיהם פירותיהם ופרי פרותיהם. ואם כן גמילות חסדים היא מצות עשה גמורה דבר תורה. ובנוסף להאמור הרי שבקיום מצות גמילות חסדים עוד מקיים מצות עשה דבר תורה שנאמר והלכת בדרכיו, והוא ציווי ללכת בדרכי האל יתעלה. [ועיין לגבי מצוה זו בשו"ע המדות (שער המדות חלק ההלכה סימן א).]

[כמה וכמה מצוות גמילות חסדים נידונו פירטיהם בהרחבה בשלחן ערוך, ואנו באנו כאן יותר אל כללי מצוות גמילות חסדים, מאשר אל פרטיהם. והחפץ לראות הלכותיהם בהרחבה יעיין בשלחן ערוך חלק יו"ד (סי' רמ,רמא) הלכות כיבוד אב ואם. (ובסי' רמב) הלכות כבוד רבו. (ובסימנים רמג,רמד) כבוד תלמיד חכם. (סי' רמז והלאה) הלכות צדקה. (סי' שלב) הלכות מתנות עניים. (סי' שלה והלאה) הלכות ביקור חולים. (סי' שמג והלאה) לוית המת וכבוד הנפטר. (סי' שעו) ניחום אבלים וסעודת הבראה. (סי' רנב) הלכות פדיון שבויים. ובשלחן ערוך חלק חו"מ (סי' לט והלאה) דיני אבידה. (סי' רנט והלאה) הלכות פריקה וטעינה. ובש"ע חלק אה"ע (סימנים סט-עט) חיובי הבעל לאשתו ולבניו. ועוד מפוזרים בחלקי הש"ע דיני גמילות חסדים נוספים.]

גמ"ח מואהבת

א. א. מחיוב ואהבת יוצא לפנינו חיוב עשיית גמילות חסדים, וכאשר מבואר לעיל (סימן א סעיף ב) כי מצות ואהבת לרעך כמוך מחייבת מעשים הנובעים מן האהבה, לעזור ולסייע לרעך. ואולי יותר מכוון לומר כי גמ"ח הוא החיוב העיקרי היוצא מתוך החלק המעשי של מצות ואהבת לרעך כמוך, לעשות גמילות חסדים עם ישראל על כל חלקי הגמילות חסדים. והרי שמי שמקיים מצות גמילות חסדים, מקיים מצות עשה מן התורה דואהבת לרעך כמוך, והנמנע בעת שנזקקים לחסדיו עובר אחיוב ד"ת. וכן כתבו הראשונים להדיא כי מואהבת ילפינן חיוב גמילות חסדים. דהכי כתב הרמב"ם (הלכות אבל רפי"ד) ו"זל, מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים. ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור. וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות. עכ"ל. והרי שכל המקיים מצוות גמ"ח לחלקיהם,

ביקור חולים, ניחום אבלים, הכנסת כלה, לוית אורחים, מקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך. וכן למדו באלו דברי הרמב"ם בהלכות אבל כמעט כל המפרשים והפוסקים דלקמן (סעיף ב אותיות ה,ו) דהוי חיוב ד"ת משום ואהבת. וכ"כ בשו"ת קב זהב (סי' ב בקונטרס לא תשנא דף יג ע"א ד"ה והנה) מאלו דברי הרמב"ם (בהלכות אבל) דכל גמ"ח הוי ד"ת מואהבת. וכן מבואר עוד ברמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"ח ה"י) גבי פדיון שבויים, דכתב, והמעלים עיניו מפדיונו, הרי זה עובר על לא תאמץ לבבך וכו', ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שמי שלא פודה, עובר אואהבת, והוא מהטעם האמור דביטל מצות עשה של חסד. וכ"כ כדברי הרמב"ם הנ"ל בדין פדיון שבויים הסמ"ג (עשין קסב) והסמ"ק (מצוה רמח) ובספר כפתור ופרח (פרק מד) ובשו"ת בנימין זאב (סימן רל) וכן נפסק בש"ע (יו"ד סי' רנב ס"ב). וכ"כ הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות (שרש א ד"ה והתשובה הרביעית) שכל הני ביקור חולים וכו', כלולים במצוה אחת מן התורה מדכתיב ואהבת לרעך כמוך. וכ"כ בדרשות הר"ן (דרוש ה ד"ה החלק השני) גמ"ח מואהבת. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (סימן תשכח) שמואהבת ילפינן חיוב גמ"ח. וכ"כ הפני יהושע (ברכות דף כח ע"ב ד"ה ת"ר כשחלה) וכ"כ הפלא יועץ (ערך חסד) וכ"כ הנציב בהעמק שאילה על השאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא ג אות ב) וכ"כ בשו"ת מנחת לחם עני (סוף עמ' לז) וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ד ס"ס קכה) וכ"כ בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן קיג אות ה).

גמ"ח מוהלכת בדרכיו

ב. עוד יש חיוב נוסף מן התורה למצות גמילות חסדים, משום החיוב ללכת בדרכי האל יתברך ויתעלה שמו. דהנה שנינו בסוטה (דף יד ע"א) אחרי ה' אלהיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר נאמר כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא, אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים וכו', ביקר חולים וכו', ניחם אבלים וכו', קבר מתים וכו', אף אתה כן. ע"כ. והרי כל הני דברי חסד המה, וחזינן חיוב חסד ד"ת מהכי. ובאמת כי ראשונים רבים ילפי חיוב דאורייתא משום החיוב ללכת בדרכי ה' יתברך, והרי שכל הני ס"ל חיוב חסד מהא. ואף אם לא היה מי בהני ראשונים שיכתוב להדיא למילף מהכא חיוב גמ"ח ד"ת, ברור שכן דעתם לפי שמצוה זאת יוצאת משום חיוב הליכה בדרכי ה' יתברך. וא"כ כל הראשונים המונים חיוב תורה משום והלכת בדרכיו אשר נאספו ובאו בשו"ע המדות (ריש שער המדות) בודאי ס"ל הכי. ומ"מ גם דבר זה בא במפורש בראשונים דמן קמאי, שבכלל והלכת בדרכיו נפיק חיוב גמילות חסדים, ונשתדל ללקטם עד היכן שידינו יד כהה מגעת. דהנה הרמב"ן (בהשגותיו על

ספר המצוות שרש א ד"ה התשובה הרביעית) ביאר את דברי בה"ג דיליף ביקור חולים וכו', שהן מצוות עשה מוהלכת בדרכיו, ואחרי ה' תלכו. וכ"כ השערי תשובה (שער ג סי' לו) דגמ"ח הוי מ"ע מוהלכת בדרכיו, וכ"כ רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ריש ערך אורחים ובד"ה ומצינו ישעיה) ועוד בפירושו לאבות (פ"א משנה ב ד"ה ועל גמילות חסדים) ו"זל, וגמילות חסדים היא להלביש ערומים, לבקר חולים, לנחם אבלים, לקבור מתים, שכל אלו מידותיו של הקב"ה הן, שנצטווינו והלכת בדרכיו. עכ"ל. וכ"כ הארחות חיים (דין לויה) ו"זל, והלכת בדרכיו זו גמילות חסדים, וזאת המצוה גדולה מן הצדקה, שזה בגופו וזה בממונו. עכ"ל. וכן הסמ"ק (מצוה מו) כתב, לגמול חסדים, דכתיב והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה, וכן הוא אומר והלכת בדרכיו. וכן הוא לו עוד (במצוות מז,מח) וכ"כ החינוך (מצוה תריא) בריש המצוה להדמות בדרכי ה' יתברך ו"זל, להטות כל דברינו אשר בינינו ובין זולתינו על דרך החסד והרחמים. וכ"כ בספר העיקרים (מאמר ג פרקים כט,מה) ו"זל, הוא גמול חסדים אף אתה גומל חסדים.

וכן כתב בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא ג) ו"זל, דמחייבין דבית ישראל לרחומי חד על חבריה ולמיעבד בהדיה מצוה וגמילות חסדים, דלא ברייה קב"ה לעלמיה אלא בחסד וברחמים, דכתיב זכור רחמיך י"י וחסדיך כי מעולם המה. ובעינן למיגמר מידרכיה דקדב"ה, דאמר רבי חמא בר' חנינא, מאי דכתיב אחרי י"י ילכו כאריה ישאג, וכי איפשר לו לאדם לילך אחר הקב"ה, והלא כבר נאמר כי י"י אלהיך אש אוכלה הוא, אלא אחרי דרכיו של הקב"ה, מה הקב"ה הלביש ערומים שנאמר ויעש י"י אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, אף אתה הלבש ערומים. מה הקב"ה ביקר חולים, שנאמר וירא אליו ה' באלני ממרא וגו' אף אתה בקר חולים. מה הקב"ה קבר מתים שנאמר ויקבר אותו בגיא, אף אתה קבור מתים. מה הקב"ה ניחם אבלים שנאמר ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו, אף אתה נחם אבלים. עכ"ל. וכן יליף עוד השאילתות חיוב גמ"ח מאחרי ה' ילכו כאריה ישאג (בשאילתא לד, קסד), ועוד יליף (בשאילתא צג) מדכתיב אחרי ה' תלכו. וכ"כ הרי"ץ גיאת (הלכות אבל עמ' ריא) ו"זל, ולעסוק במת בעלמא נמי מצוה היא, דכתיב אחרי ה' אלהיכם תלכו, אחרי מצותיו של הקב"ה. דרש רבי שמלאי תורה תחילתה גמ"ח וכו' וסופה גמ"ח. וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם (ריש שער המיחוש) וכן הוא ביראים (סי' קנג) חיוב הלבשת ערומים וקבורת מת מאחרי וגו' ומוהלכת בדרכיו. ועוד כתב (סימן ריט) חיוב לנחם אבלים ולבקר חולים מהנ"ל. וכן הוא בב"י (יו"ד ר"ס שלה) חיוב ביקור חולים מדכתיב אחרי וגו'. וכ"כ בספר מטה משה (דף קט ע"ג ריש ביקור חולים) גבי מצות ביקור חולים מדכתיב אחר ה' אלהיכם תלכו.

[וגם יליף מוהודעת להם וגו'.] וכ"כ הח"ח באהבת חסד (פתיחה במצוות שעובר אות א) לגבי והלכת בדרכיו ו"זל, וזה שמונע עצמו מלהיטיב לרעהו בלי שום סיבה המעכבתו מזה, עובר במצות עשה זו, שזרז השם יתברך עליה בכמה מקומות בתורה. עכ"ל. וכ"כ בספר ארח מישרים (ריש פרק יז) ו"זל, מצות גמילות חסד היא בכלל מה שאנו מצווין לילך בדרכי השם יתברך ולהדבק במדותיו, והיא מצוה מן התורה. עכ"ל.

גמ"ח מוהודעת להם

ג. עוד שנינו במסכת בבא מציעא (דף ל ע"ב ודף ק רע"א) תני רב יוסף (שמות יח) והודעת להם, זה בית חייהם. את הדרך, זו גמילות חסדים. אשר ילכו, זה ביקור חולים. בה, זו קבורה. ואת המעשה, זה הדין. אשר יעשון, זו לפנים משורת הדין. ע"כ. והרי לנו דרשה מדכתיב את הדרך לחייב גמילות חסדים. וכהאי מימרא הכי איתא במכילתא דרשב"י (פי"ח פסוק כ) ובמכילתא דרבי ישמעאל (יתרו פרשה) ובילקוט שמעוני (יתרו סי' רע ד"ה עתה).

והכי נמצא בראשונים שנקטו כהאי מימרא ושהיא דרשה גמורה ד"ת, שכן הוא בבה"ג במנין המצוות שבריש ספרו [על פי הבנת הרמב"ם בו (בריש ספר המצוות שרש ב), ואולם הרמב"ן בהשגותיו (שם שרש א ד"ה והתשובה הרביעית) פליג דאף הבה"ג ס"ל דהוי אסמכתא.] וכן העתיק הבה"ג להלכה את הגמרא הנ"ל בהלכותיו (בב"מ סימן מד דף ל ע"ב). ועוד כתב להדיא הבה"ג שם במנין העשין (עשה קמז) ולגמול חסד. עכ"ל. ועל כרחך דיליף מוהודעת להם חיוב תורה לעשות חסד, דהלא כבר לעיל (עשה לב) מנה והלכת בדרכיו, ובהמשך (עשה סו) מנה ואהבת לרעך כמוך. וא"כ מנין נפיק חיוב תורה של לעשות גמ"ח, ועל כרחך דיליף מוהודעת להם וגו'. וכ"כ ההגהות הרא"ש טרויב (במקום) בביאור מקורו של הבה"ג. וכן הוא בשערי תשובה (שער ג סי' יג) ו"זל, וכן גמ"ח שהיא מצות עשה, שנא' והודעת להם את הדרך ילכו בה, זו גמ"ח. עכ"ל. ועוד כ"כ בברכות (פ"ג מ"ב) ו"זל, וטעמא דמילתא דתנחומי אבלים דאורייתא, דבכלל גמילות חסדים הוי, וגמילות חסדים מן התורה, כדאמרינן והודעתם להם את הדרך זו גמילות חסדים וכו'. עכ"ל. (הביאו בספר אורח מישרים פי"ז אות ב, ושהביאו התוספות יו"ט שם) וכן הסמ"ק (מצוה מו) כתב, לגמול חסדים דכתיב והודעת להם הדרך אשר ילכו בה. וכן הוא אומר והלכת בדרכיו. עכ"ל. ועוד ראה ביראים (סי' קיג,ריט) דנמי יליף הכי, ופשטות דבריו מורים דס"ל שזו דרשה גמורה ד"ת. [ברם בו יד הדוחה נטויה לומר שהוסיף עוד דרשה, ויתכן שהיא אסמכתא, ועיקר דבריו הם על פי הרישא התם דיליף הכי מן החיוב ללכת בדרכי ה' יתעלה ויתרומם שמו. ע"ש.] וכ"כ בספר מטה משה (דף

קט ע"ד) גבי ביקור חולים [וגם יליף מאחר ה' אלהיכם תלכו וכדלעיל]. וכ"כ בספר יוסף אומץ (יוזפא עמ' 323) גבי מצות ביקור חולים, וגם היא מצות עשה בפני עצמו שדרשו חכמינו "זל, ילכו, זה ביקור חולים. עכ"ל. והרי שלמד שדרשה זו היא דרשה גמורה דבר תורה. וכן הביא בשו"ת חקקי לב (או"ח סימן טו"ב ד"ה עוד נראה) דדעת ר' יונה והריטב"א דמצות בק"ח מד"ת מדכתיב והודעת להם. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (פארדו חאו"ח סימן ו ד"ה הדרן) דגמ"ח הוי חיוב ד"ת מדכתיב והודעת וגו'. וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם (די בוטון סי' יד) דאף שתחילה סבר דהאי דרשה אסמכתא, אולם בראותו את דברי רבנו יונה ברכות הנ"ל, שוב חזר בו, ומינה למד הרב מחזה אברהם, שכל הנלמד מדרשה זו הרי הוא דבר תורה. ושב והניף קסתו (סימן טז אות יג) דתנחומי אבלים הוו ד"ת מדכתיב והודעת להם את הדרך, וכדברי רבנו יונה. ושוב הביא את דברי הרמב"ם דהוו ד"ת משום ואהבת, וציין לעיין בדברי הכנה"ג (יו"ד סימן שעו). עכ"ד. וכן כתב בשו"ת יהודה יעלה (אסאד ח"א יו"ד סי' שנא אות ה) דהוי ד"ת. וכן בשו"ת עין יצחק (ח"ב אה"ע סי' סב אות ס) יליף לה ד"ת הן מוהודעת להם, והן מואהבת. וכן בספר אהבת חסד (פתיחה במצוות שעובר אות ב) כתב, שמי שאינו מלוה את רעהו, עובר על מה שכתוב בתורה מאמר מיוחד לענין חסד, והוא מה שכתוב והודעת להם וגו'. וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה רמת רחל פרק ב ביקור חולים) יליף חיוב ד"ת, מדכתיב והודעת להם.

הסוברים דוהודעת להם הוי אסמכתא

ד. ואולם נמצא מפורש בכמה ראשונים דדרשה זו אסמכתא היא, דהכי כתב להדיא הרמב"ם בספר המצוות (שרש ב) ובזה השיג על הבה"ג ועל הנמשכים אחריו, איך מנו מצוות ביקור חולים, הכנסת אורחים וכו' בכלל תרי"ג מצוות, והלא האי דרשה אסמכתא היא. והסכים על ידו בפרט זה הרמב"ן בהשגותיו (שם שרש א ד"ה והתשובה הרביעית) וביאר הכי נמי את הבה"ג הנ"ל, דמה שמנה הבה"ג להני ד"ת, הוא משום והלכת בדרכיו, ומשום ואהבת, ולא משום והודעת, דהאי דרשה אה"נ היא אסמכתא. וע"ע בשו"ת מעשה ניסים (סי' א ד"ה אמנם הלבשת). וכ"כ הטור (יו"ד סי' שלה ריש הלכות ביקור חולים) ו"זל, וסמכוה אקרא והודעת להם וכו'. והב"י מעתיקו בשתיקה, ומראה מקומו מן הגמ' בב"מ הנ"ל, ושתיקה בלא הערה, הוי הודאה. וכן דעת הרב כנה"ג (בשיוריו הגה"ט סי' שעו סעיף ו וציין אליו בשו"ת מחזה אברהם די בוטון סי' יד) דהוי דרבנן. [אולם איהו ס"ל דמצוה זו היא דרבנן ממש, ולאור כל האמור זה אינו.] וכ"כ הגאון החבי"ף בשו"ת חקקי לב (חאו"ח סימן טו"ב ד"ה עוד נראה) ושכתב בזה תשובה

במקום אחר. וכן השד"ח (ח"א דף 150 ע"ב) עמד על האי מילתא וכתב דאף בדברי רבנו יונה לא נפלאת לומר דכוונתו אסמכתא, ואף שרבנו יונה כתב דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אין להכריח דס"ל דהיא ד"ת, וכפי שהאריך (מע' ע אות מה) דאף עוסק במצוה דרבנן אמרינן דפטור ממצוה ד"ת. עכ"ד. [והביא כי בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' מד הובא בשו"ת עמודי אש בהשמטות ל"ד ח"ק ע"ב) כתב דביקור חולים הוי ד"ת.] וכן הוא בשו"ת יחו"ד (ח"ג ר"ס פג) דאסמכוה אקרא. וע"ע בשו"ת בית שערים (או"ח סוף סי' טו בהערת המהדיר). [וכהאי מימרא דמסכת בבא מציעא מצינו דנקטו עוד כמה וכמה ראשונים, ברם בהם אין הכרח דסבירא להו דדרשה זו דרשה גמורה ד"ת, ויתכן דס"ל שהיא אסמכתא, וכהני אשלי רברבי דבסמוך דס"ל הכי. דהנה כן פסק הרי"ף את לשון הגמרא הנ"ל (ב"מ דף יג ע"ב מדפיו) ועוד לו (בב"ק דף לה ע"ב מדפיו) וכן פסק הרא"ש (ב"מ פ"ב סימן ז, ועע"ש סי' כא) וכן פסק הארחות חיים (מלוניל דין השבת אבידה אות ז).]

ובנוסף לכל הני אשלי רברבי דילפי כי גמ"ח חיובו חיוב תורה, כל מר כדאית ליה. חזי הוית לרבנו שלמה ן' גבירול בספר תיקון מדות הנפש (חלק ה שער א) דנמי ס"ל דהחסד הוא חיוב תורה, אך לא פירש מנין. דכתב במדת הנדיבות ו"זל, והחסד נודע בהם ונתייחסו אליו, וכבר נזכר לו בספר התורה בכמה מקומות. עכ"ל. וכ"כ מהרח"ו בספר שערי קדושה (ח"א שער ה אות ד) בקיום מצוות עשה, דגמ"ח הוא חיוב תורה.

מצוה חיובית

ב. מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך וכן תולדותיה המה מעשי גמילות חסדים, הרי הם מצוות חיוביות, דהיינו שחובה על האדם לאהוב את חבירו, לעזור לרעהו ולרחם עליו, וכדומה. [ואינן מצוות קיומיות בלבד, שמי שלא עזר לרעהו אינו עובר על איסור תורה, והעוזר לרעהו מקבל שכר, וכמו במצות ציצית.] ועל כן חובה לעזור לחבירו בכל חיובי גמילות חסדים על כל סוגיהם ופרטיהם, ואסור להעלים עיניו ממנו. ואולם ישנם היתרים שונים בחיוב זה, אשר יבוארו להלן ברצות השם.

גמ"ח מצוה חיובית ולא קיומית

ב. א. מצות גמילות חסדים הרי היא חיוב גמור, הן שלא להזיק לחבירו, והן לעזור לחבירו. ואין זו רק מצוה קיומית כמו מצות ציצית שהמקיימה מקבל שכר, והפורש ממנה ואינו לובש ד' כנפות אינו נענש. לא מבעי לגבי להזיק ולצער את חבירו שברור שהעושה כן עובר אדאורייתא, אלא אף לעזור ולסייע לחברו, מי שלא עוזר עובר. [ולהלן (סעיפים ד-יב) יבוארו בעזר אל גדרי חיובים אלו.] וכאשר מבואר מכל סיעת הראשונים

הנזכ"ל (סימן א סעיף ב אותיות א-יג) דס"ל דואהבת הוא חיוב לעשות טוב לחבירו, ולא רק להמנע מלהרע לחבירו, והרי דס"ל שהיא מצוה חיובית שמחוייבים לעשותה, ולא שאין חיוב, והעושה מקבל שכר.

וכן כתב להדיא בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא ג) דמחייבין דבית ישראל לרחומי חד על חבריה, ולמיעבד בהדיא מצוה וגמ"ח וכו'. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב עוד (בשאילתא לד) לגבי קבורת מתים. וכן (בשאילתא צג) גבי ביקור חולים כתב בלשון דמחייבין. וכ"כ בספר המנהיג (בהקדמתו ד"ה לא עשה לרעהו) ו"זל, כי חייבין כל ישראל לאהוב איש את רעהו כנפשו, כן כתיב ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"ח ה"י) גבי פדיון שבויים, והמעלים עיניו מפדיונו, הרי זה עובר על לא תאמץ לבבך וכו', ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שמי שלא פודה, עובר אואהבת. והרי להדיא שהיא מצוה חיובית אף לסייע לחבירו, והנמנע מלעזור עובר אואהבת. וכ"כ כדברי הרמב"ם הנ"ל בדין פדיון שבויים הסמ"ג (עשין קסב) וכ"כ הסמ"ק (מצוה רמח) וכ"כ בספר כפתור ופרח (פרק מד) ובשו"ת בנימין זאב (סימן רל) וכן נפסק בש"ע (יו"ד סי' רנב ס"ב) המעלים עיניו מפדיון שבויים עובר על לא תאמץ את לבבך וכו' ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכן הסכמת הפוסקים שם. וכ"כ רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג סי' יג) ו"זל, ויש מ"ע מן החמורות, ואין המון העם נזהרים בהן, כגון הזכרת ש"ש לבטלה וכו'. וכן גמ"ח שהיא מ"ע וכו'. והנה הצדקה בממונו, וגמ"ח בין בגופו בין בממונו, כי חייב אדם לטרוח בדרישת טוב לעמו, ולשקוד בעמל נפשו על תקנת חבירו, אם דל אם עשיר. וזאת מן החמורות ומן העקרים הנדרשים מן האדם. עכ"ל. וכ"כ עוד (שער ג סי' נד) ו"זל, וחייב אדם לחשוב מחשבות להעלות עצות הגונות ומתוקנות לחבירו, וזה אחד מעיקרי דרכי גמ"ח. עכ"ל.

אלו דברים שאין להם שיעור

וכן מבואר עוד ברמב"ם בפירוש המשניות (פאה א,א) אלו דברים שאין להם שיעור וכו' וגמילות חסדים. וכתב הרמב"ם שגמ"ח יש לו שני חלקים, בגוף, ובממון. ואמרו כאן שגמ"ח אין לה שיעור ר"ל, בהשתתפות האדם בגופו, אבל השתתפותו בממונו, יש לו גבול, והוא חמישית ממונו. ואינו חייב לתת יותר מחמישית ממונו, אא"כ עשה כן במדת חסידות. עכ"ל. והרי שאינו חייב לתת יותר מחמישית מממונו, הא פחות מכך הוא חיוב גמור. וגם זה אמור על חיובו בממונו, אך חיובו בגופו אין לו שיעור, דהיינו שלעולם כל שניצב לפניו דבר חסד, מחוייב לעשותו. שהרי מפרש הרמב"ם את ההפרש בין בגופו לבממונו, שבממונו יש לחיוב גבול, הא בגופו אין לו גבול. וכ"כ שם הרע"ב

(ד"ה וגמ"ח) שיתן חמישית "ותו לא מחייב" וכו'. ובהכי נפיק ידי חובתו. ע"כ. והרי שגמ"ח הוא חוב גמור. וכן בהמשך (בד"ה ות"ת) מבואר שאין שיעור היינו חיוב תמידי, וכן למד בו המשנה ראשונה (במקום). וכ"כ התוספות חדשים (במקום) בשם מהורש"ח. וכ"כ התפארת ישראל גבי גמ"ח בגופו שאין לו שיעור, ושחייב להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל חבירו מודאי סכנה. ע"כ. וכ"כ התוספות אנשי שם (ד"ה וג"ח ות"ת) דהוו חיוב תמידי הן ת"ת והן גמ"ח. וכ"כ בשם הטורי אבן (חגיגה דף ז). וע"ע להלן (אותיות ט,י) בזה.

וכן מפורש בשלחן ערוך (חו"מ סימן רסד סעיף ה) ו"זל, וכן שנים שהיו באים בדרך, זה בחבית של יין וזה בכד של דבש, ונסדק הכד של דבש, וקודם שנשפך הדבש לארץ שפך זה יינו והציל הדבש לתוך החבית, אין לו אלא שכרו הראוי לו. ואם אמר לו אציל את שלך ואתה נותן לי דמי שלי, או שהתנה כן בפני ב"ד, הרי זה חייב ליתן לו. ובעל היין חייב לשפוך יינו כדי להציל דבש חבירו, הואיל והבעלים אומרים לשלם לו. הגה ויש חולקין. ע"כ. וסברת היש חולקים כתב בפרישה (סימן רעד אות יב) ובסמ"ע (סי' רסד ס"ק יח) משום שיכול לטעון שאוהב את יינו, ואינו חפץ להנזק ולקבל שכרו. משא"כ באופן שאינו ניזק, אלא שמונע רווח ומשלם לו, הרי לכו"ע הוא מחוייב גמור. והרי שבין למרן ובין לרמ"א מחוייב בגמ"ח. ואע"ג שמקור דין זה הוא ממסכת בב"ק (דף פא סוע"ב) ושם אמרו שדין זה הוא תנאי בית דין, ואם כן מקום יש לבעל דין להשיב שאילולי תנאי בית דין לא היה חיוב זה, וחזינן דליכא חיובא. ראה בשו"ת רבנו גרשום מאור הגולה (סימן עד) שביאר כי מה שצריך כאן תנאי בי"ד הוא דאילולי כן לא היה מחוייב לשלם שכרו, וכדין משיב אבידה שהתבטל ממלאכתו השוה הרבה, שאינו נותן לו אלא שכר השבת האבידה אא"כ התנה בפני בי"ד, שאז נותן לו שכרו מושלם, וה"ה הכא. וא"כ החיוב כאן הוא חיוב גמור מן הדין.

גמ"ח הוא חיוב אך א"א לכוף את המחוייב

ב. וכן כתב עוד בב"י (חו"מ סי' כח אות א) בשם הנימוק"י (הכונס דף כד ע"א) ו"זל, ומיהו הא דמחייבים הכא בכובש עדותו, היינו בדיני שמים אבל בדיני אדם לא. ואפילו למאן דדאין דינא דגרמי (ב"ק ק ע"א) לפי שאין אדם חייב להעיד לחבירו אלא ממדת גמילות חסדים. כ"כ הרא"ה "זל. עכ"ל. והרי לנו בדברי הב"י בשם הנימוק"י והרא"ה שחיוב גמ"ח הוא חיוב גמור, שהרי כתב שחייב להעיד. אך זאת סייגו כי חיוב זה א"א לכופו ממון, ומי שלא עשה גמ"ח, מדיני אדם א"א לחייבו רק בדיני שמים. וכן מבואר עוד בשו"ת אבקת רוכל (סי' קצה ד"ה הטענה השמינית) כי החיוב להעיד, הוא חיוב משום

גמ"ח. ודבריו באו בשם תשובת הרשב"א (ח"א סי' תרנח) שכן דעת הריב"ש והתשב"ץ. ועע"ש. וכן פסק את דברי הרא"ה בספר שלטי גיבורים (שבועות דף לא ע"ב) וכ"כ הלבוש (חו"מ סימן כח סעיף א) שיש חיוב להעיד משום גמ"ח, ולכן אין חיוב תשלומים בדיני אדם, וחייב בדיני שמים. והכי כתב נמי הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי (בסוף חידושיו למסכת ב"ב, ויש שנדפס בסוף סנהדרין ד"ה והיודע בעדות) וזת"ד, מצות גמ"ח א"א לחוב ממון, כי חיוב זה הוא על האדם כמו שאר מצוות התורה ואינם בדין ממון, וכגון חיוב הנחת תפילין, ולא מחייבים ממון את המונע עצמו מכך. ועל כן מי שאינו מציל כיס חבירו, או מי שאינו רוצה לתת פרוטה לעני, או שלא מעיד עליו, אע"פ שחייב לעשות כן, א"א לחייבו. עכ"ד. ולהדיא דגמ"ח הוא חיוב גמור. והובא בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' פט ד"ה ועיין בתוס') ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סימן סג) ופסקו להלכה, ושלכן א"א לקנוס אדם בממון על שנמנע מלהציל נפש. ושפסק את דברי הרמב"ן קצות החושן (חו"מ סי' סו ס"ק כא). ובדומה פסק הדרישה (חו"מ סי' רעב ס"ק י) שא"א לחייב ממון את מי שלא טען כשהיה חייב, ולא שייך מכין אותו עד שיקיים מ"ע, דמוטב שישלחו לפרוק ולטעון מאשר להלקות עד שיסכים. עכ"ד. וכן נשענו על הרמב"ן בפסקי דין רבנים (ח"ה עמודים 134,139,149, ובח"ז עמ' 136). וע"ע כאן בהערה *) עוד בגדר כפיה לגמ"ח. וכן בשו"ת ויען אברהם (ויס ח"ב סי' רב) הביא את דברי שו"ת חת"ס (אה"ע ח"ב ס"ס קעד) דכתב כי טעם כפית גט הוא משום מצות עשה דואהבת לרעך כמוך, דכופין על מצות עשה עד שתצא נפשו. ע"כ. וע"ש בויען אברהם בביאורו. והרי מבואר דס"ל לחת"ס ולויען אברהם, כי מצות ואהבת לרעך כמוך, היא מצוה חיובית גמורה עד כדי כך, שכופין עליה בשוטים. וכ"כ בספר כסף הקדשים (חו"מ סי' רלז ס"ק א) שכופין על ואהבת, הביאו בספר משפטי השלום (פרק יג אות כח ואת"ל). וראה כיוצ"ב ברשב"א (בב"מ דף סא ע"ב ד"ה ור' אלעזר). [וכיוצ"ב עיין בשו"ת ודרשת וחקרת (גרוסמן חו"מ סימן כ) בשם הרמ"ה (ב"ב פ"ב דף כו ע"א) דהאיסור להזיק משום ואהבת, ועל כן הוא חיוב לצאת ידי שמים. ועע"ש מפי ספרים. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ג חו"מ סי' קכא אות ז) דגרמא בנזיקין אף שחייב רק בדיני שמים, אסור מן התורה משום ואהבת, שכ"כ הישו"ש (ב"ק פ"י סי' כג) ובשו"ת אמרי בינה (חו"מ דיני עדות סי' לד) ועע"ש. וכ"כ בשו"ת שערי חיים (בקר מערכת ג אות ה) דגרמא עובר אדאורייתא, ושכ"כ בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סימן מט) ועע"ש.] והרי מכל זה מבואר שגמ"ח הוא חיוב גמור. וע' בשו"ת מהרי"ל דיסקין (בפסקים שבשו"ת סי' רמ עמ' 108) האם בי"ד יכולים לכוף משום ואהבת, כמו שכופים על מדת סדום.

*) **כפיה קודם שעשה מעשה**

ולכאורה כל הנ"ל שאין כופין ממון, היינו כשנעשה מעשה ומחמת כבישת עדותו הפסיד המפסיד ממון, וכלשונם שהוא מעשה שעבר, אך בכובש עדותו ואנו יודעים שכובש, בפשטות כן כופין, וככל מצוות עשה שכופין אותו ומכין אותו עד שתצא נפשו, וכדאיתא בכתובות (דף פו רע"ב) וכדחילק התם רש"י דהיינו קודם שעבר על העשה ויש בידו לקיימו, אז מכין, והרי שאם עבר ואין בידו לא כופין. וכן מדוייק הכי בדרישה הנ"ל שבסמוך דרק משום שלא יהני להכותו, שעד שיכוהו, יביאו מי שיטען, לכן לא עושים כן, הא לאו הכי היו כופין אותו. [ומה שהב"י הנ"ל על דברי הנימוק"י הקשה דאיך שייך כלל לחייב בדיני אדם על מניעת עדות, והרי מי שלא יעיד יאמר איני יודע. ומשני בכה"ג שבביד"ד אמר איני יודע, ושוב חזר ואמר אני יודע, שאינו נאמן, דאינו חוזר ומגיד, אך נאמן לחייב עצמו ממון. ולא תירץ דמיירי בכה"ג שאמר יודע אני ואעפ"כ איני רוצה להעיד. ולכאורה זה סותר דברינו, דמשמע דבכה"ג לא כופין להעיד. י"ל דאינו מצוי, שהרי מי שלא רוצה להעיד יאמר לא ראיתי, ולא ראיתי ואיני רוצה.] אך לכאורה לשונו של הרמב"ן בדינא דגרמי מורה שאף לכתחלה בי"ד כופין, וכן מבואר מעוד פוסקים דלעיל, וא"כ הוא, צריך עיון מהסוגיא דכתובות הנ"ל שעל כל מצוות עשה כופין עד שתצא נפשו, ואין הזמן מרשה.

וכן כתב בשו"ת מכתם לדוד (פארדו חאו"ח סימן ו ד"ה והשתא) שעיר קטנה חייבים לתת את האתרוג היחידי שלהם לעיר גדולה יותר שאין להם אתרוג, שכן מצות גמ"ח באה לידם. וכתב ו"זל, ומשום אין מעבירין על המצוות חייבין לעשות המצוה הבאה לידם עכשיו, אע"ג שממילא תו לא מצו עבדי למחר מצות לולב. ע"כ. והרי דס"ל דגמ"ח הוא חיוב גמור. וכ"כ ערוך השלחן (או"ח סימן צ סעיף יט) שחובה להשאר בביהכ"נ עד שהיחידי יגמור תפילתו, אם בית הכנסת חוץ לעיר, ויתבלבל ויפחד המתפלל אם ישאר יחידי. ו"זל, דכמו שחייב אדם לעשות גמ"ח בממונו, כן חייב לעשות גמ"ח בגופו. וכ"כ בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סימן פט) שחיוב אב בשמחת חתונת בניו כחיוב כל ישראל מדין ואהבת לרעך כמוך. וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' קא) כתב שגמ"ח הן בגוף הן בממון מחוייב, אך היינו שגופו יטרח, ולא שימסור גופו לרפואה לצורך נסיונות רפואיים, גם אם אין סכנה לעצמו, כי זה לא נאמר במה שאמרו שחייב בגופו ע"ש.

חפץ חיים מצוה חיובית או קיומית

ג. וכן כתב החפץ חיים באהבת חסד בדוכתי טובי דגמ"ח הוא חיוב. דהנה בפתיחת הספר וכן בפרק א (סעיף ב) כתב שאף שרוב הספר עסוק בדיני הלואה, אינו בדוקא

בדיני הלואה כי אם בכל עניני חסד, רק בחר לדבר בענין ההלואה, לפי שבו יש ציווי נוסף בתורה וה"ה לכל חסד, ע"ש. ומאחר וההלואה היא חיוב גמור ד"ת כמו שכתב בספרו פעמים רבות, ממילא ה"ה לחסד. שכ"כ שההלואה חיוב בפרק א (סעיף א) וכן בהמשך (סעיף ד) כתב, וכמה יהיה השיעור שחייבה התורה. ולהלן (סעיף ו) כתב, ועל כמה זמן מחוייב ללות לו. וכן (סעיף ח) כתב, החיוב שחייבה התורה להלות. ועוד כתב (בסעיף י) גבי אם הלוה מתחייב לפרוע מעט מעט, ו"זל, אינו מחוייב ללות לו באופן זה מצד הדין. ע"כ. הא לאו הכי מחוייב. וכן (בפרק כב אות א) כתב, לא ידרשו מלמעלה על איש דחוק למה לא הלוה לחבירו מאה דינר שהוא צריך בהם לעצמו להחיות נפשו, אבל ידרשו ממנו על דבר קטן שהיה בכוחו להלוות ולהטיב לו, ונתעצל בזה. עכ"ל. והרי שענוש יענש, וא"כ הוא חיוב גמור. [ומה שכתב בהמשך על עשיר לשון צריך, ועל עני חיוב גדול להשאיל. כוונתו צריך לחיוב ולא שהוא רק לכתחלה, וכמו שפירש לעיל בסמוך בנ"ל. ומש"כ (פרק א סעיף ג) במה דברים אמורים בעשיר אבל בעני יש עליו חיוב גדול מצד הדין להשאילו לו. היינו חיוב יותר גדול מאשר לעשיר, שהרי דבריו אמורים אדלעיל, וביאר שכל דבריו בעשיר, אך בעני החיוב גדול יותר.]

עד כה הראנו בדעתו דמכללא איתמר דגמ"ח הוא חיוב, ועתה נראה בדבריו שגם בפירוש איתמר, שאחר שכתב (בפרק א סעיף א) מצות עשה מן התורה ללות לענייי אחינו, שנאמר אם כסף תלוה את עמי את העני עמך וגו'. ואיתא במכילתא דכל אם שבתורה רשות וג' מהן חובה, וזה אחד מהן. עכ"ל. ממשיך (בסעיף ב) ו"זל, ודע עוד דלאו דוקא הלואת מעות, דה"ה דמצוה להשאיל לו כליו ושאר חפציו כיוצא בזה, כי הכל ממדת החסד הוא, שהקב"ה חפץ בו, כדכתיב כי חפץ חסד הוא, ובחסד כלול כל ענין שהאדם יכול להטיב בזה לחבירו. אלא שהלואת מעות היא מצוה גדולה יותר מזה, שעליה יש מצות עשה מיוחדת וכנ"ל. עכ"ל. והרי לנו להדיא שהשוה מצות הלואת כלים שהיא משום חיוב חסד, למצות הלואת ממון, והרי שיש חיוב גמור במצות חסד. וכן (פרק ד הלכה ב) כתב, ולא מיבעי אם הוא שונאו שלא כדין, כגון עבור שלא הטיב עמו באיזה טובה, דבזה בודאי אם הוא מונע אח"כ עבור זה מלהיטיב עמו לבד שהוא מבטל מצות עשה דחסד, עוד הוא עובר על לאו דאורייתא של לא תקום וכו'. עכ"ל. ומש"כ כאן שעובר על מצות עשה דחסד ולא אמצות הלואה, הוא הדבר האמור, שהכל דבר אחד, ורק שבהלואה התווסף עוד חיוב. והרי שמי שמונע טובה ביטל מצות עשה דחסד. ועוד כתב כן (ס"ק ז) לגבי השאלת כלים שהיא משום גמ"ח דחייב להשאילו. ובהמשך (הלכה ז) כתב, אין שיעור למצות גמ"ח אפילו עד ק' פעמים. ע"כ. וכן (בפרק

ד הלכה א) כתב, מצות חסד שהזהירה אותנו התורה אין חילוק בין לאוהב בין לשונא ואפילו עד ק' פעמים. ע"כ. והרי שהוא חיובי אפילו מאה פעמים וכסיעת הראשונים שיובאו בע"זה להלן (אות י) שלמדו כן בפשט המשנה בפאה, שאין להם שיעור בגמ"ח, היינו שלעולם חייב. וכ"כ עוד האהבת חסד (ריש חלק ג) דגמ"ח בגופו כולל כל הדברים שאדם מיטיב לחברו ע"י שמטריח גופו לזה, והוא הכנסת אורחים וכו'. ובהמשך (בסוף פ"א) כתב, מכל זה אנו למדין גודל הזהירות שיש לו לאדם להיות בזה, שלא להעלים עין ממצות הכנסת אורחים. עכ"ל. וכן הוא שם (ח"ג פ"ג ד"ה ואיתא בגמ') בחיוב ביקור חולים, וע"ע אליו (ח"ג פרק ז ד"ה ויש שהוא בן). וכ"כ בדעת האהבת חסד וכן פסק איהו לדינא מחבר ספר ארך אפים בספרו חסד לאברהם (סימן א סעיף ו, ונדפס בסוף ספר ארך אפים) ו"זל, אין שיעור לגמ"ח, והחיוב הוא אפילו ק' פעמים ביום א' לאדם א'. (אהבת חסד ח"א פ"א). עכ"ל.

ואולם הרה"ג דוד אריאב בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 96 הע' 3) כתב להוכיח מדברי החפץ חיים באהבת חסד דס"ל דגמ"ח היא מצוה קיומית ולא חיובית, והוא מדבריו (פרק א ס"ק ז) דהקשה למה לא יהיה כל שואל כלי פטור מאונסים, כי המשאיל נהנה משום פרוטה דרב יוסף, שאם יבא עני יפטר מצדקה, משום העוסק במצוה פטור מן המצוה. וכתב לישב ו"זל, י"ל, דלאו מצוה גמורה היא כמו במשאיל ספר לחבירו. ושוב מקשה במשאיל כלי לחבירו עני שיפטר השואל מאונסים וכנ"ל, כי זו וודאי מצוה גמורה. ע"כ. ע"ש מאי דמשני. והבין הרה"ג אריאב שליט"א שכוונתו לחלק בין מצוה חיובית לקיומית. וזה בודאי שאין כוונת החפץ חיים, וכמפורש לו בדוכתי טובי וכנ"ל שהיא מצוה חיובית גמורה. ובר מין דין חידוש כזה גדול אשר השלכתו סובבת את כל ספרו שם הלכה למעשה, היה להחפץ חיים להשמיענו בהדיא, ולא בדרך אגב וברמז דק. וכנראה דס"ל לחפץ חיים שפטור של העוסק במצוה שייך רק במצוה מפורשת בפסוק ולא מצוה כוללנית, או על דרך כיוצ"ב [ואף שלא ידעתי מנין יצא חילוק זה. הלא גם על חילוק מצוה קיומית קשיא למה שלא יפטר מדין העוסק במצוה, והלא עסוק הוא בה.] ולעצם שאלת החפץ חיים למה שלא יהיה השואל פטור מאונסים, עיין בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן ו אות ב והלאה) ובשו"ת שרידי אש (ח"א סי' קלג עמ' תטו) ובשו"ת יבי"א (ח"ב סימן ז אות ו, ובח"ד חיו"ד סי' יט אותיות ד,ה) וקישר זאת לחקירה האם העוסק במצות המקום, נפטר ממצוות שבין אדם לחבירו. וע"ע בחקירה זו בשו"ת אדרת תפארת (ח"ד סי' מד).

דעת הרמב"ם מצוה חיובית או קיומית (אותיות ד-ז)

ד. כתב הרמב"ם (הלכות אבל רפי"ד) ו"זל, מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים. ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור. וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות. עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור, כי כתב שהם דרבנן, ושוב כתב שהמקיימם עושה מצוה מן התורה של ואהבת, וא"כ המה ד"ת, ולא דרבנן, ומהו שכתב שהן דרבנן. ובשו"ת משנת יעב"ץ (חלק יו"ד סימן לז ד"ה עיין) כתב לבאר את דברי הרמב"ם כי החיוב הוא רק מדרבנן, ומדין תורה ואהבת היא מצוה קיומית ולא חיובית. דהיינו שאין חיוב לעשות, ואם עושה מקבל שכר, וכדין טלית. ועל כן כתב הרמב"ם שהם דרבנן, והיינו שמדרבנן הוו חיוב גמור [ולא רק מצוה קיומית], אולם כשעושה, מקיים מצוה דאורייתא. וכ"כ בשו"ת דבר יהושע (וח"ב סימן יא אותיות ד-ו). וכ"כ לבאר הרה"ג משה מיירניק בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 65) כי ס"ל לרמב"ם דמצות עשה דואהבת היא מצוה קיומית ולא מצוה חיובית, אך סייג זאת שהיא מצוה קיומית רק במעשים חיובים, כגון לעזור ולסייע לחבר, אך בדברים שלילים, לצער חבירו וכדו' גם הוא מודה שהיא מצוה חיובית. ולמד כן מסיעת הפוסקים שהביא קודם לכן כי ואהבת קאי על מעשים שלילים, והרי זה מורה שבמעשים חיובים אין המצוה חיובית. ועל פי זאת באר את דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות אבל, שרבנן הוסיפו על התורה שיש חיוב לבקר חולים ולנחם אבלים, כי מדין תורה אלו מצוות קיומיות ולא חיוביות, ואה"נ כאשר מקיים מצוה דרבנן זו, הרי שמקיים גם מצות עשה דואהבת. עכ"ד. וכ"כ הרה"ג ישראל דרזי בספר תורת האדם לאדם (ח"ה עמ' 195) ויובאו דבריו להלן (אות ז) בע"זה. ולדרכם יש להוסיף חיזוק לכך מדברי הרמב"ם (בהלכות דעות פרק ו הלכה ג) דכתב ו"זל, מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו. ע"כ. והלשון "צריך" מורה שאינו חיוב כי אם דין לכתחלה.

דחייתם

אולם יש להשיב על כך ממקומות אחרים המפורשים ברמב"ם שמצות ואהבת וגמ"ח היא מצוה חיובית ולא קיומית. דהנה כתב (הלכות מתנות עניים פ"ח ה"י) ו"זל, פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים וכו', והמעלים עיניו מפדיונו, הרי זה עובר על לא תאמץ לבבך וכו', ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שמי שלא פודה עובר אואהבת, ולהדיא

דמצוה זו מצוה חיובית ולא קיומית. וכן מבואר עוד ברמב"ם (בריש ספר המצוות שורש ב) שכתב לסתור את הסוברים למנות מצות עשה מדכתיב והודעת להם וגו' שמשם למדו מצוות ביקור חולים, ניחום אבלים, קבורת מתים והכנסת אורחים. וכתב ו"זל, ולא ידעו כי הפעולות האלו כולם והדומים להם נכנסות תחת מצוה אחת מכלל המצות הכתובות בתורה בבאור, והוא אומרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ואי תימא דואהבת היא קיומית ולא חיובית, לא קרב זה אל זה, דמואהבת ילפינן רק מצוה קיומית, ולכו"ע כל הני הם מצוות חיוביות, ועל כן הוזקקו ללמוד מוהודעת להם, כי כאשר מונים מצוות ביקור חולים וניחום אבלים, הרי שפירושו שהם חיוביות, וזה לא יוצא מואהבת. ועל כרחך דיליף הרמב"ם דמצות חסד היא חיובית מואהבת. וכן מבואר עוד ברמב"ם בפירוש המשניות (פאה א,א) שנאמר שם במשנה, אלו דברים שאין להם שיעור וכו' וגמילות חסדים. וביאר שמצות גמ"ח יש לה שני חלקים, בגוף, ובממון. ואמרו כאן שגמ"ח אין לה שיעור, ר"ל בהשתתפות האדם בגופו, אבל השתתפותו בממונו יש לו גבול והוא חמישית ממונו, ואינו חייב לתת יותר מחמישית ממונו אא"כ עשה כן במדת חסידות. עכ"ל. והרי שאינו חייב לתת יותר מחמישית ממונו, הא פחות מכך הוא חיוב גמור משום גמ"ח. וכן מבואר עוד בספר המצוות (עשה רו) דכתב, שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי, כחמלתי ואהבתי לעצמי, בממונו ובגופו, וכמה שיהיה ברשותו, או ירצה אותו. וכל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו. וכל מה שאשנא לעצמי, או למי שידבק בי אשנא לו כמוהו, והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שיש ציווי גמור לרצות בטובת חבירו ובטובת ממונו, וא"כ היא מצוה חיובית גם במעשים חיובים ולא רק במעשים שלילים. וכן מבואר עוד לו הכי בספר המצוות (שרש ט) דכתב ו"זל, וכן צונו להתנהג במדה מהמדות כמו מה שצונו בחמלה והרחמנות והצדקה והחסד, והוא אמרו ואהבת לרעך כמוך. ע"כ. והרי שלנהוג בחמלה ורחמנות וכו' הוא ציווי גמור ולא מצוה קיומית. וכן מבואר ברמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין ריש פרק י ביסוד הי"ג) שמצוה זו חיובית דכתב ו"זל, ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שצוה השם יתברך איש לחבירו מן האהבה והאחוה. עכ"ל. והרי לנו מדוכתי טובי בדעת הרמב"ם, שמצות ואהבת היא מצוה חיובית ולא קיומית בלבד, ושהיא חיובית אף במעשים חיובים, ולא רק במעשים שלילים. וזה מורה בבירור שאין הפשט ברמב"ם בהלכות אבל (פי"ד) כדבריהם, שבא לחלק בין מצוה חיובית לקיומית, אלא צריך לומר פשט אחר.

ובר מין דין קשה להלום חידוש כה גדול ברמב"ם, דס"ל שהיא מצוה קיומית בלבד, מתוך דיוק שכזה. ואף אם לא היה לנו ביאור אחר ברמב"ם, א"א להוציא חידושים כה גדולים במצות עשה מן התורה ולקצצה מתוך דיוק כה קלוש. ובפרט שנאמרו כמה וכמה ביאורים בדברי הרמב"ם וכאשר יבואר להלן ברצות ה'. ובפרט את דרכו של הרה"ג משה מיירניק שמחלק ברמב"ם בין מצוות לעזור לבין לצער, יש עוד להשיב, דהלא ברמב"ם כלל לא הזכיר כל זאת, ואי תימא דמצות ואהבת מחוייבת רק במעשים שלילים ולא חיובים, איך לא כתב כן, והעיקר חסר מן הספר. ולשיטתיה כל כה"ג הכי הו"ל למימר ברמב"ם דמצוה זו קיומית ולא חיובית [בין במעשים חיובים ובין במעשים שלילים], ולא להוסיף פרט זה לחלק בין מעשים חיובים לבין שלילים. ובאמת הרב גופיה נתקשה בכך, וע"ש מש"כ ליישב זאת לשיטתו, ואף שכתב דברים יפים, לענ"ד אינם כתובים ברמב"ם, וגם יש להשיבם בנוסף להאמור, ודי בזה.

ישוב דברי הרמב"ם

ה. ומעתה נבא אל הראיות הנ"ל מהרמב"ם, ונתחיל עם ראייתנו דמש"כ הרמב"ם לשון צריך לספר בשבחו משום ואהבת, ודייקנו דצריך אינו חיוב. הוא לענ"ד משום שלספר בשבח של אדם באמת אינו חיוב, כי אף שמצות ואהבת היא מצוה חיובית, אך היינו בדברים שחברך נצרך להם עתה, וכגון אם הוא זקוק לשבח כעת, אכן אז הוא חיוב, אך בעלמא לספר בשבחו של אדם שאינו נצרך וזקוק לכך כעת, אין זהו חיוב, כי אם מצוה. וכאשר יבואר בעזר אל להלן (סעיף ה) יסוד זה, שחיוב גמ"ח הינו דוקא לאדם הזקוק וברור שאין חיוב לספר בשבח בכל עת, שא"כ לא שבקת חיי לכל בריה, והלא אפשר לספר בשבחם של אנשים מן הבוקר עד הערב. וכן חזינן באב האוהב את בנו שאינו מספר בשבחו כל היום, רק פעמים. דהיינו שאחת מתולדות האהבה היא לספר בשבחו, ועל כן המספר בשבחו מקיים מצות ואהבת, אך בלא שיש צורך לשני לשמוע בשבחו כעת, אף שהמספר מקיים מצוה, ברם אז מצוה זו אינה חיובית אלא קיומית, היות והחבר אינו זקוק לזה כעת. זה הנלע"ד. וכן מבואר כבר בראשונים דמן קמאי שכ"כ בספר תיקון מדות הנפש לרבנו שלמה ן' גבירול (ח"ב שער ג ד"ה הרחמים) ו"זל, כן ראוי לרחם למי שנצטרך אליו, כמו שנאמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שחיוב הרחמים הוא למי שנצטרך ולא בעלמא, אף שבודאי מי שירחם אף למי שאינו זקוק עושה מצוה ד"ת. וכ"כ בספר ארחות צדיקים (ריש שער הרחמים) בחיוב חסד שהוא לנזקק דוקא ו"זל, כן ראוי לו שירחם על מי שיצטרך. ע"כ. וכיוצ"ב חזינן בחיוב צדקה שאין חיובה רק בנמצאים העניים לפניו., וכדלהלן (סעיף ה אותיות ה-ד).

ישוב דבריו בהלכות אבל

ו. ולגבי הראיה מהלכות אבל (פי"ד) שכתב הרמב"ם שביקור חולים הוי דרבנן, והמקיימם עושה מצות עשה ד"ת דואהבת.

לבן גילו

הנה בספר פחד יצחק (הוטנר פסח מאמר יח אות ג, ועוד לו יום הכפורים מאמר לא אותיות ה,ח, והובאו דבריו בספר תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 85 במאמרו של הרה"ג יחיאל נוימן שליט"א) כתב לבאר את דברי הרמב"ם על פי הגמרא בב"מ (דף ל ע"ב) שהקשתה ביקור חולים היינו גמילות חסדים ומה הוסיפו בחיוב ביקור חולים, ומשני, לא נצרכה אלא לבן גילו, דאמר מר בן גילו נוטל אחד מששים בחליו, ואפ"ה מבעי ליה למיזל. וכן מותיב גבי קבורה, תיפוק ליה משום גמ"ח, ומשני לא נצרכא אלא לזקן ואינה לפי כבודו, דאפ"ה חייב. והרי לנו שחיוב דרבנן בהם בא להוסיף יתר על מצות עשה של ואהבת, ואילולי חיוב דרבנן, לא היינו מחייבים את בן גילו לבקרו, ואת הזקן ואינה לפי כבודו לקבור.

איברא דיש קושי בביאור זה מדברי הרמב"ם בספר המצוות (שורש ב) דכתב שם גבי ביקור חולים וקבורת מתים כי כל הפעולות האלו כלם והדומים להם נכנסות תחת מצוה אחת מכלל המצוות הכתובות בתורה בבאור [דהיינו בפירוש], והוא אומרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי לומד שמצוות אלו כלולות בואהבת, ולדרך זו אינם כלולות בה, אלא באים להוסיף עליה. ברם יש לדחוק קצת שכוונתו לכלליות המצוה ולא כל פרטיה.

רבנן עשו תוספת חיזוק לשל תורה

עוד יש ליישב בדרך אחרת את דברי הרמב"ם דכוונתו באומרו שביקור חולים וניחום אבלים הוו מצוות דרבנן, היינו שח"זל שבו והדגישו את המצוה, שהרי מצות ואהבת כוללת אלפי פרטים, וח"זל חפצו להדגיש ביתר שאת וביתר עוז מצוות מסוימות כמו ביקור חולים וכדו', וסמכום אקרא אסמכתא בעלמא [כמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות שורש ב הנ"ל בסמוך גבי מצוות אלו] והיינו לצורך הדגשה ותשומת לב מיוחדת שיתנו בני האדם אל מצוות אלו, ברם באמת הן מצוות גמורות ד"ת. וגם התווסף עם חיוב דרבנן יתר חיזוק לחיוב, וכהאי דברכות (ד ע"ב) שהוצרכו ח"זל לתוספת חיזוק לומר כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, כן הכא לתוספת חיזוק עבדו. וראה בדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (על שורש א ד"ה והתשובה הרביעית) שמבואר בו ובדעת הרמב"ם שיש בקיום מצוות אלו של ביקור חולים וכו' גם מצות עשה נוספת של והלכת

בדרכיו, והרי שהקושיא מתעצמת יותר, לשם מה כ"כ הרבה מצוות. וניחא לדרכנו דהוה לתוספת חיזוק, אתי שפיר. אך לדרכם שמכח הכפילות חידשו דהוה מצוה קיומית, מה ישיבו כאן. וכן ראה כיוצ"ב בדברי הגאון ר' ירוחם פערלא בביאוריו על הרס"ג (ח"א עמ' 284 ד"ה אמנם) אופנים מסויימים שמקיים ואהבת ולא שאר מצוות, אך בדר"כ כולל ואהבת מצוות רבות. ע"ש. והיינו שאינה דומה מצוה שיש עליה עשה אחד, או שיש עליה שני עשים, וכן על זה הדרך. וזה מצוי מאוד בש"ס ובפוסקים. וכן כיוצ"ב י"ל הכא בביקור חולים, שמקיים גם ואהבת וגם והלכת בדרכיו וגם דרבנן שהדגישו זאת. וכ"כ לבאר נמי בספר מרגניתא טבא (בסוף ספר המצוות פרנקל דף תמח ע"ג ד"ה בספר) דכשם שמנה הרמב"ם בסה"מ קבורת מתים מצוה בפנ"ע שאמרה תורה כי קבור תקברנו, אע"פ שקבורת מתים כלולה בואהבת, והיינו שואהבת היא מצוה כוללנית, והתורה גם נתנה מצוות פרטיות. והוא הדין נמי לביקור חולים דכלול בואהבת, אך ח"זל מדרבנן פירטוהו. וע"ע בשו"ת מנחת לחם עני (סוף עמ' לז), ועיין בשד"ח (ח"א דף 91 ע"ב אות שנח) אי רבנן גוזרים על איסור תורה, ועוד לו (ח"א דף 211 ע"א ד"ה ודבר, ודף 464 ע"א אות מ, ובח"י דף 222 ע"א) וע"ע באורך בספר בית האוצר (ענגיל מע' א כלל קכ) בזה.

דרבנן היינו כפשוטו שכן ח"זל דרשו דרשה זו

ושוב ראיתי שבדומה כתב לבאר המגילת אסתר (על ספר המצוות שרש א דף מו ע"א מהדורת פרנקל) דתמה כנ"ל על הרמב"ם אי דרבנן או ד"ת, ומשני דכוונת הרמב"ם כמו שהזכיר כאן בשרש שני, דכל מה שח"זל דורשים מהפסוק, ואין הוא פשט הפסוק, הרי שזו דרשה דרבנן. ומצות ביקור חולים אה"נ היא ד"ת שנ' ואהבת, אך ח"זל ראו צורך לעשות דרשה שאינה פשט הפסוק מדכתיב והודעת להם וגו', ועל פי דברי הרמב"ם הנ"ל הרי שהוא לימוד דרבנן ולא ד"ת, ועל כן קוראה דרבנן, ביחס לדרשה, אך אה"נ היא ד"ת משום ואהבת. כנלע"ד ביאורו. וכ"כ הגאון ר"י פערלא בביאורו הגדול על הרס"ג (ח"א דף קמד רע"ד) ושכ"כ לבאר נמי הרב המבי"ט בקרית ספר (שם). וכ"כ בשו"ת כרם שלמה (קוטלר או"ח סימן כג ד"ה אך) דהוי חיוב תורה, אך רבנן חילקו כל הטבה לחבירו בשם אחר, על כן נקראת מצוה מדבריהם, ושכ"כ היד קטנה.

דרבנן כוונתו לדרשה דרבנן דהיינו ד"ת

ובדרך אחרת לחלוטין נקיט ואזיל בספר ארח מישרים (סימן יז אות ב) ע"פ מש"כ הרמב"ם (בספר המצוות שרש שני) שכל הנלמד מדרשה ומי"ג מדות מקרי מדברי סופרים. ולומד ברמב"ם שמש"כ דברי סופרים היינו שם בעלמא, לפי שחכמים דרשו

את הדרשה, אך באמת הוא ד"ת גמור. ועפ"ז מבואר מה שכתב הרמב"ם (בהלכות אבל ובשרש ב) שכל מצוות אלו מדבריהם, כוונתו באומרו מדבריהם, לא שהם מצוות מדרבנן, אלא שח"זל למדום מן התורה, ולכן הם חיוב ד"ת, והיינו משום והלכת בדרכיו מחוייב בביקור חולים וכו' שאר מצוות הכתובות שם ברמב"ם. ומה שמסיים הרמב"ם שם שהם בכלל ואהבת, ולא נקט והלכת בדרכיו, היינו שנקט מצוה כוללת יותר. ע"כ. ובאמת שלדרכו זה יפה מאוד. ברם עצם דבריו שנויים במחלוקת גדולה, ע' בזה בספר שלחן ערוך המדות (שער השמחה חלק ההלכה סימן ב סעיף ה אות ח עמ' רפא). והרמב"ם עמד על כך באגרתו (שילת עמ' תנ) וראה בנושאי כלים על הרמב"ם (ריש הלכות אישות) ובטוש"ע ב"י (אה"ע סי' כו סעיף ד) וברב חיד"א בעין זוכר (מע' מ אות כא) וביד מלאכי (כללי הרמב"ם אות ז) באורך. ובאורך רב בדברי הגאון רבי ירוחם פערלא (במבוא לספר המצוות לרס"ג שבההדרתו, השרש השני) מפי הראשונים והאחרונים בדעת הרמב"ם. וברמב"ם שבההדרת הגר"י קאפח (ריש הלכות אישות) באורך, ובדברי הרה"ג יצחק שילת (באגרות הרמב"ם שבההדרתו עמ' תנא) באורך.

ביקור חולים דרבנן

ז. ומאידך גיסא בצד השני לגמרי דרך בשו"ת מהרי"ץ חיות (ר"ס ע) בשיטת הרמב"ם שכל מצות עשה או ל"ת שיש בה פרטים שונים, כענפים המסתעפים מהשורש, אזי עיקר המצוה מן התורה, והענפים אינם רק מדבריהם, וע"ש באורך בראיותיו, ושכן כתב בחיבורו תורת נביאים מאמר דברי קבלה פ"ח. ועפ"ז מבאר את דברי הרמב"ם (הל' אבל רפי"ד) דפרטי מצוות ואהבת שהם ביקור חולים וכו' שאר מצות שכתב שם, הוו דרבנן. ע"כ. והרי שלדבריו יוצא שהמקיים מצות ביקור חולים עושה מצוה מדרבנן בלבד.

ואהבת חיובו רק על מעשים שלילים

ואולם הרה"ג ישראל דרזי במאמרו הנדפס בספר תורת האדם לאדם (ח"ה עמ' 195) ביאר ברמב"ם שחיוב ביקור חולים הוא מדרבנן ממש, כי מצות ואהבת היא חיובית רק על פרישה מדברים שלילים, ואולם המקיים ביקור חולים עושה מצוה גם ד"ת דואהבת. וכתב להעמיס בדעת הרמב"ם ודעימיה דאף שכתבו שואהבת היינו גם על מעשים חיובים ולא רק על שלילים, אפשר דגם להם אין ביטול עשה אלא בחלק השלילה, שהרי א"א לקיים כמוך ממש, דכבר אמרו חייך קודמין כמבואר ברמב"ן על התורה (ויקרא יט,יח) ובמהרש"א (שבת לא). עכ"ד. ואולם לענ"ד זה אינו וכנ"ל (אות ד) דדעת הרמב"ם דמצות ואהבת הוי מצות עשה בחלק החיובי נמי. וגם הכרחו איננו, אחר דשפיר י"ל

דאה"נ יש חיוב ואהבת, ואינו נסתר מהא דכתיב חייך קודמין, כי חייך קודמין קודמים לואהבת, כמו שסיעת הראשונים הסוברים שמצות ואהבת
היא כפשוטה, יבארו כן לענין חייך קודמין, וכאשר יבואר ברצות ה' להלן (סעיף ד).

מצוה חיובית ודרבנן הוסיפו חיוב אף כשיש לו לעשות צרכיו

ובדרך חדשה דרך הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו ארחות יושר (ס"ס ג) דשם עמד על הקושי בדברי הרמב"ם ומשני ו"זל, וי"ל דמדאורייתא היא מצוה כללית כל גמ"ח, וזה אין לו שיעור, ואין חייב כל היום לעסוק בגמ"ח, וגם אם יש לו לעשות צרכי עצמו אין חברו קודם לו, רק כשיכול יש לו מצוה לעזור. אבל כשחכמים קבעו ביקור חולים מצוה בפני עצמה, וכן נחום אבלים וכו', הוי מצוה דרבנן כמו נר חנכה ומקרא מגילה ודוחה שאר דברים, וחייב בה אפילו אם כבר עשה גמילות חסדים היום, או שזקוק לצרכי עצמו, כי היא מצוה מיוחדת שהוא חיוב עליו באלה הדברים שמנה הרמב"ם "זל. עכ"ל. כלומר לומד כי גמ"ח היא מצוה חיובית אך חיובה מותנה בכך שכעת אין לו צורך בעשיית דברי עצמו, וגם יש שיעור לגמ"ח ואינו חיוב כל היום, ופטור זה הינו אף כשאי אפשר לקיימה על ידי אחרים. וקמ"ל בחיוב דרבנן של ביקור חולים וניחום אבלים וכו', שמחוייב בהם אף אם יש לו צרכיו לעשות, ואף אם כבר קיים היום מצוות רבות של גמ"ח. עכת"ד. ונקיט כוותיה בספר משפטי השלום (פי"ג אות מד). אך יש להשיב על דבריו מדברי הראשונים הנזכ"ל (אות א) בביאור מתני' דפאה אלו דברים שאין להם שיעור, כי גמ"ח היא מצוה שאין לה שיעור, וחיובה כל היום, וכאשר יבואר עוד בע"ה להלן (אות ט). וכן נסתר משאר הראשונים דלעיל (אות א). [ואפשר שכוונתו כיסוד החפץ חיים שחיוב גמ"ח הוא לפי צורך חיים סביר וכדלהלן (סעיף יב). ומ"מ יסוד זה הוא אף לגבי ביקור חולים, וכן שאר ההיתרים שיבואו ברצות ה' להלן בהמשך הסעיפים בדין ואהבת, הרי הם קיימים אף לגבי ביקור חולים ניחום אבלים ושאר אלו הנזכרים ברמב"ם (הנ"ל רפי"ד דאבל) שהרי הם פרטי גמילות חסדים, וכפי שכתב האהבת חסד (פ"א ה"ז) שביקור חולים וכו' הוו פרטי גמילות חסדים, וכפי שפשוט גם מסברא.] וכ"כ לבאר גם הרה"ג אורי יונגרייז בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 123 אות יא) דמדין תורה חיוב ואהבת תלוי בחייך קודמין, ורבנן הוסיפו חיוב בביקור חולים וכו', דמחוייב אף כשקיום מצוה זו נתקל בחייו, שבמצוות אלו אין דין חייך קודמין. [אולם בהמשך (אות יד) למד ברמב"ם בדרך אחרת, שאין פטור של חייך קודמין בואהבת, ולא ביאר לדעתו איך יבאר את אלו דברי הרמב"ם.]

ראשונים שמבואר בהם שואהבת היא מצוה קיומית

ח. נהדר אנפין לנידו"ד, דהבאנו סיעת ראשונים ואחרונים שכתבו להדיא כי מצות ואהבת לרעך כמוך היא מצוה חיובית, וכן דעת הרמב"ם. והן עתה בסיעתא דשמיא מן החדש מצאתי בתשובות הגאונים גאוני מזרח ומערב (סימן קמא) דכתבו ו"זל, דמצות תרין אנפי הויאן, מנהון חובה, דמאן דלא עביד לה קאים בעון. ומנהון רשות דמאן דעביד לה אית ליה שכר, כגון מאן דזהיר למעבד צדקות וגמילות חסדים דאית ליה שכר קמי שמיא, וכד מימנע לית עליה עון. עכ"ל. והרי להדיא בדבריהם כי מצות גמ"ח אינה חיובית כי אם קיומית, שמי שעושה מקבל שכר, ומי שלא עושה אין לו עון. והסוברים בשיטה זו, אילו היו רואים את תשובת הגאונים הזו, היו ששים עליה כמוצא שלל רב. עוד ראיתי מן החדש בספר תיקון מדות הנפש לרבנו שלמה אבן גבירול (ח"ב שער ג ד"ה הרחמים) דכתב ו"זל, מפני שהמדה הזאת [מדת הרחמים] היתה מן המדות הראויות לבורא יתברך שמו נכללה עם השתים עשרה, ורוצה לומר על השלש עשרה מדות המיוחסות אל הקב"ה, וכל מה שיוכל האדם להשיג ולהתנהג בהן, יש לו להשתדל בדבר, כגון שיהיה ארך אפים ורב חסד נושא עון ופשע וחטאה. וראוי לאדם החסיד שינהג בהן כפי יכולתו. וכמו שרוצה האדם שירחמוהו בעת צורכו, כן ראוי לרחם למי שנצטרך אליו, כמו שנאמר ואהבת לרעך כמוך. ועוד כתב בהמשך לשונות, משובחת עד מאוד, וראוי למשכיל. ע"כ. והרי לשונותיו מורים שאין זו מצוה חיובית אלא מצוה קיומית והיא מדה ראויה ויפה ולא חיובית, ואה"נ המקיימה מקבל שכר מצוה מן התורה. וכ"כ הארחות צדיקים (ריש שער הרחמים) ו"זל, זאת המידה היא משובחת מאד, והיא אחת משלוש עשרה המידות המיוחסות להקדוש ברוך הוא, כדכתיב (שמות לד,ו) רחום וחנון, וכל מה שיוכל האדם להתנהג בה יתנהג וישתדל. וכמו שהאדם רוצה שירחמו עליו בשעת צרכו, כן ראוי לו שירחם על מי שיצטרך, כמו שאמר הכתוב (ויקרא יט,יח) ואהבת לרעך כמוך. הבורא יתברך, חלק זאת המידה לצדיקים ולעבדיו להכירם בה, כאשר ידעת ביוסף כי נכמרו רחמיו (בראשית מג,ל). וראוי למשכיל, שתהיה מידת הרחמים והחנינה תקועה ונמצאת בלבו כל הימים. עכ"ל. והרי שגם הוא כתב לשונות ישתדלות וראוי. [ומלבד זאת יש מקום לצרף את סיעת הפוסקים הנזכ"ל (סימן א סעיף ב אות יט) דואהבת היא מצוה חיובית על מעשים שלילים בלבד, אך במעשים חיובים לעזור ולסייע, היא אינה מחוייבת, והרי דלדידהו גמ"ח אינו מחוייב, אלא שהמקיימו מקבל שכר. אולם יש לדחות דעל אף זאת ילמדו שהיא חיובית משום והלכת בדרכיו, ומשום והודעת להם וגו', דילפינן חיוב גמ"ח. אולם בפשיטות נראה דאף בוהלכת בדרכיו ובוהודעת להם הם ילמדו שהם מצוות קיומיות ולא חיוביות בדברי חסד, מאותו

הכרח שלמדו כן בפסוק ואהבת לרעך כמוך, דהוקשה להם מה עם דין חייך קודמין, וה"ה והוא הטעם הכא נמי. אלא דאי תימא הכי יצא לדידהו שוהלכת בדרכיו מחולק בין חיוב כעס וסבלנות וכדו' שאר מדות, לבין חסד, שחסד קיומי, וכל השאר חיובים, וזה קשה לסובלו. ועל כן נראה דבוהלכת בדרכיו ילמדו שהיא מצוה חיובית, ומשום חייך קודמין לא קשיא דאה"נ כאשר חייך קודמין מתנגש עם והלכת בדרכיו חייך קודמין עדיף. ולא יכלו לשיטתם לומר כן אף בואהבת [כפי שאנו באמת כן אומרים לפי סיעת הראשונים שואהבת היא חיובית]. לפי שלשיטתם זה נסתר להדיא מהפסוק ואהבת לרעך כמוך, וכמוך היינו כמוך ממש, אף כנגד חייך קודמין, ועל כן למדו שואהבת לרעך כמוך אינו כפשוטו אלא מצוה קיומית, או כמוך במצוות שליליות, כל מר כדאית ליה.]

עוד הסוברים שגמ"ח היא רשות

ט. עוד נמצאו במפרשי המשנה (ריש מסכת פאה) אלו דברים שאין להם שיעור וכו' גמ"ח, שביארו דאין שיעור פירושו שגמ"ח אינו חיוב כי אם מצוה קיומית שאין חיוב לעשותה, והעושה מקבל שכר, ואין להם שיעור פירושו שככל שיוסיף יותר ויעשה, כן יקבל שכר. ושלא כהני אשלי רברבי דלעיל (אות א) שביארו שאין להם שיעור פירושו שחיוב גמור לעשותו תמיד בלי ערך ובלי שיעור. שכן ביאר המשנה ראשונה (פאה פ"א משנה א ד"ה ות"ת) ו"זל, ורשות הוא אי בעי עביד ואי בעי לא עביד. עכ"ל. והלא שפתיו ברור מללו דרשות הוא ואינו חיוב. וכן בפירוש רבינו יצחק בן מלכי צדק סימפונטי על המשנה (שם) מבאר שהוא רשות. וכן מבואר בעוד פוסקים הסוברים שמצוות גמילות חסדים היא רשות ואינה חובה, שכן הוא בספר מטה משה (מעלת ג"ח דף צח ע"א) שמבאר את החילוק בין חסד לצדקה ו"זל, ומלת צדקה היא נגזרת מצדק והוא היושר. והיושר הוא שהגיע מכל בעל חק לחקו. ולתת לכל הנמצא מן הנמצאים כפי הראוי. ועל זה הדרך מה שאדם נותן ממונו לעני הדחוק בפרנסתו, שהוא מחויב עליו, נקרא צדקה. אבל מה שאדם נותן ממונו יותר מהראוי לו, וגם למי שאינו עני כ"כ, אלא שאינו יכול עתה להתפרנס משלו. וגם מה שאדם מסיי' מגופו לחבירו, וגם לעשיר, ולחולה, ולחתן, ולמת, או לכל מי שאינו מחויב בעשייתו, נקרא חסד. לפי שהיא צדקה הנעשית במדת חסד בלי שום חיוב. וג"ח היא גדולה ממצות הצדקה וכו'. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שאילת דוד (מקרלין סוף חיו"ד בחידושי ש"ע יו"ד הובא בשו"ת ציץ אליעזר ח"ה רמת רחל פרק נ אות ג) שכתב כי גמ"ח אינו חיוב לעשות. ובשו"ת יחו"ד (ח"ג סימן עא) כתב לקום ולתת מקומו לזקן חוץ לד"א באוטובוס או לאשה בהריון, הוא דבר הראוי ואינו חיוב. וכן ביחו"ד (סוף ח"ה) כתב שחובה לעזור לרכב תקוע משום עזוב תעזוב, וסיים

דעכ"פ יש בזה גם משום גמ"ח. ע"כ. והרי שמשום גמ"ח אינו חיוב. וע"ע בהליכות עולם (ח"ח עמ' קצג הל' כבוד אב ואם סעיף ט) דכתב, וממדת גמילות חסדים נכון מאד לקום לפני אשה שהיא בהריון ומצטערת לעמוד באוטובוס, תן לחכם ויחכם עוד. עכ"ל. וכן מבואר מכל סיעת האחרונים הנזכ"ל (סימן א סעיף ב אות כ) שחיוב ואהבת היינו על מעשים שלילים בלבד, ואין חיוב להטיב עם חבירו בפועל. הרי דס"ל דגמ"ח אינו חיובי כי אם רשות, והעושה מקבל שכר. ונקטו הכי למעשה שאין חיוב להטיב ולעזור. [אלא בחיובים המפורשים בתורה, כגון צדקה, עזוב תעזוב וכדו'. ומהראשונים המובאים שם (אות יט) דנקטו בשיטה זו, אין הכרח, כי דיברו גבי ואהבת, ושמא משום גמ"ח דרבנן יודו שיש חיוב, וכדדרשו מוהודעת להם את הדרך וכו' בגמ' בב"מ (דף ק רע"א) לחייב גמ"ח. או משום והלכת בדרכיו מחוייב ד"ת בגמ"ח וכאשר אספנום לעיל (סעיף א).]

ראיה מהלל

י. עוד כתב הרה"ג משה מיירניק בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 66 סוף אות א) שלא מצינו בגמרא דעה חולקת על הלל (שבת דף לא ע"א) שאמר מאי דעלך סני לחברך לא תעביד, והרי זה מורה שמצות ואהבת היא חיובית רק בדברים שלילים ולא חיובים, והרי שאין חיוב לעזור לחבר רק שלא לצערו. ומה שמצינו במקצת ראשונים לשונות שמשמעם שיש להטיב עם חבירנו, גם על דרך חיוב, זהו רק בתורת מצוה קיומית. ועע"ש (בהערה 10). עכת"ד. ודבריו נסתרים מרשימת הראשונים הנזכ"ל, ולא ראם. וגם מה שדחה שם (בהערה 6) ברמב"ם, לא נראה כלל. ע"ש. וראייתו מהלל אינה, אחר שהני ראשונים יבארו שהלל כלל לא דיבר בחיוב מצות ואהבת. ואף שנמצא בתרגום יונתן בן עוזיאל שעל ואהבת תירגם כלשון הלל [וכנראה משום שהולך בשיטת רבו הלל] וכן עוד כמה ראשונים כתבו את לשון הלל על ואהבת, מ"מ הלל לא אמר את דבריו על ואהבת. ויתר על כן אף אי תימא דהלל על ואהבת קאי, הני אשלי יבארו שדוגמא נקט וה"ה גם מעשים חיובים, וכפי שהרמב"ם בפירוש המשניות לפאה (פרק א משנה א) מבאר שם להדיא דואהבת קאי על מעשים גם חיובים בתורת חיוב, ומעתיק את לשון הלל ו"זל, וכל המצוות שבין אדם לחברו נכנסות בגמ"ח, ושים לבך עליהם, כי כן תמצאם, שהרי הלל הזקן כשאמר לו הנכרי למדני תורה על רגל אחת, אמר ליה, דעלך ביש לחברך לא תעביד. עכ"ל. והרי היינו גם מצות צדקה, ומצות לא תעמוד על דם רעך וכדומה, שהן מצוות חיוביות, וכמו שפירש גם התם לעיל, ועליהן כתב שהן מצוות שבין אדם לחבירו ונכנסות בחיוב גמ"ח, הוי אומר שמצות צדקה ועזוב תעזוב וכו' המה מצוות חיוביות, וא"כ מפורש דקאי על מעשים חיובים, וממילא ברור שמה שסיים בדברי הלל, היינו

משום שסבור שהלל דוגמא נקיט, וה"ה מעשים חיובים. וכן נמצאו עוד ראשונים שכתבו להדיא דואהבת היא מצוה חיובית על מעשים חיובים, ובכל זאת העתיקו את ל' הלל, וכאשר קבצנום לעיל (סימן א סעיף ב אות יז) וזה מורה בהכרח דילפי כאמור בהלל.

דברי הלרעך כמוך

יא. גם הרה"ג דוד אריאב בספר לרעך כמוך (ח"ב חלק אהבה קונ' הביאורים שבסוף הספר סימן א ונדפס גם בספר תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 94) כתב שואהבת לרעך כמוך היא מצוה קיומית ולא חיובית, אך בחלקות כתב כן, שהדברים אמורים על המעשים החיובים, לעזור לחבר, אך במעשים שלילים, דהיינו לצערו להזיקו וכדו', היא כן מצוה חיובית. וחילו, דאל"כ מה נענה ביום שידובר בנו דין חייך קודמין, ואי ואהבת היא מצוה חיובית הרי יצא שחיי חברך קודמים, וכקושית הרמב"ן (ויקרא יט,יח הנ"ל) ועוד פוסקים רבים. וכן הוכיח מדברי הרמב"ם (הלכות אבל רפי"ד) הנ"ל. ועוד הביא מספר מעשה איש (ח"ב עמ' קסו) שנכתב שם בזה"ל, נשאל החזו"א מתי ובאיזה מעשים האדם מבטל את מצות ואהבת לרעך כמוך. והשיב הרי רואים בח"זל שעיקר המצוה היא בדרך השלילה, דעלך סני לחברך לא תעביד, זהו עיקר העניין של ואהבת לרעך כמוך. אמנם מצוה קיומית היא לסייע לחברו באופן חיובי בגוף ובממון, אבל ביטול מצות ואהבת לרעך כמוך היא כשהאדם פוגע בחברו. זהו עיקר החומרא והקפידא שלא לפגוע בזולת. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סוף הפסקים אות רמ) על דרך אולי. וכ"כ הארחות יושר (ס"ס ג). ע"כ. וממשיך שם (בסימן ב) להוכיח הכי מהאי דשנינו (בריש מתני' דפאה) אלו דברים שאין להם שיעור וכו', וגמילות חסדים, וכתב שהרי בעצם הקביעה שאין להם שיעור, מונח שגמ"ח היא מצוה קיומית, וכמו בדין פאה הנזכרת ראשונה שם במשנה, שיכול להניח חיטה אחת לכל השדה, וכל המוסיף מוסיפים לו. ושכן שנינו בירושלמי (התם) שדין המשנה הוא שכל המוסיף מוסיפים לו. וכן כתבו מפרשי המשנה (במקום) בשנות אליהו, ובתוספות רע"א, ובמשנה ראשונה, ובמלאכת שלמה. ואף שהטורי אבן (חגיגה ז) כתב גבי האי מתני' דת"ת וגמ"ח שונים משאר דברים הנזכרים במשנה, וחייב לעסוק בת"ת וגמ"ח כפי כוחו. ע"כ. וכן רבנו יונה בשע"ת (ח"ג סי' יג) כתב, חייב אדם לטרוח בדרישת טוב לעמו וכו', נראה דיש לפרש כוונתם שזוהי חובה לנהוג במדת החסד, כשם שקיימת חובה כללית להרבות בלימוד תורה. אך אין להוציא מכאן שקיימת חובה לעשות חסד מסוים הנקלע לאדם. עכת"ד.

י. והבאנו את רוב תוכן דבריו כי הם חביבים בעיני, ואף שאהובים הם האמת אהובה יותר, ועל כן הנני להשיב על דבריו. זאת ראשונה לגבי ראייתו מדברי הרמב"ם בהלכות

אבל, הלא כבר מילתנו אמורה לעיל (אותיות ה,ו) וכבר השבנו על דבריו קחנו משם. ומשום חייך קודמין, לא קשיא מידי, וכאשר יבוארו להלן (סעיף ד) בע"זה, דאה"נ גדרי חייך קודמין קיימים גם בואהבת. והעיקר דסיעת הראשונים הנזכ"ל (אות א) שכתבו להדיא שהיא מצוה חיובית, היא סתירתו.

אלו דברים שאין להם שיעור

יב. ומהאי דשנינו אלו דברים שאין להם שיעור, היא ראיה לסתור. דהנה הרמב"ם (שם בפירוש המשנה) ביאר את דין פאה, ביכורים וראיון, בחטיבה אחת, שאין להם שיעור ד"ת, אך דרבנן נתנו שיעור. ובנפרד מבאר את גמילות חסדים שיש לה שני חלקים, בגוף, ובממון. וכתב ו"זל, ואמרו כאן שגמ"ח אין לה שיעור ר"ל, בהשתתפות האדם בגופו, אבל השתתפותו בממונו, יש לו גבול, והיא חמישית ממונו. ואינו חייב לתת יותר מחמישית ממונו, אא"כ עשה כן במדת חסידות. עכ"ל. והרי מלבד שמבאר כאן כי אף גמ"ח בממון הוא חיובי עד חמישית ממונו, ורק יותר מכך אינו חייב, שהרי כתב שבממון יש לו גבול, ושאינו חייב לתת יותר. גדולה מכך יוצא שבגמ"ח שבגוף [שעתה בא לבאר את החילוק ביניהם] אין לו גבול, ושהוא חיוב גמור. ומפורש א"כ כי גמ"ח הוא חיובי ולא קיומי. ואת המשנה שאמרה אלו דברים שאין להם שיעור, מבאר שיש לחלק בין פאה ביכורים וראיון, לבין גמ"ח, ודלא כהרה"ג אריאב שהיה פשוט לו שהכל דבר אחד. והכי פשוט שיבארו את המשנה כל הראשונים הנזכ"ל שכתבו כי מצות ואהבת וחיוב גמ"ח הם מצוה חיובית. וכ"כ כדברי הרמב"ם הנ"ל בביאור המשנה גם הרע"ב (במקום ד"ה וגמילות חסדים) דבממונו יש לו שיעור, ותו לא מחייב. ע"כ. והרי שבגופו מחייב. והסכימו עמו התוספות חדשים (במקום) בשם מהורש"ח. וכ"כ הרע"ב (שם עוד בד"ה ות"ת) גבי חיוב ת"ת, שמה שאמרו במשנה שאין לו שיעור, היינו חיוב תמידי, וכן למד בו המשנה ראשונה, וכ"כ גם התוס' יו"ט (במקום) וכ"כ התפארת ישראל גבי גופו שאין לו שיעור, ושחייב להכניס את עצמו לספק סכנה להציל חבירו מודאי סכנה. ע"כ. והרי נקט דוגמא של חיוב בגופו, ולהדיא דבגופו חייב. וכ"כ התוספות אנשי שם (שם ד"ה וג"ח ות"ת) דהוו חיוב תמידי הן בת"ת והן גמ"ח, ושכ"כ הטורי אבן (חגיגה דף ז). ומעתה מה שהביא מהירושלמי כפירושו במשנה, שאין להם שיעור פירושו שאינו חיוב תמידי, זה אינו, כי הירושלמי קאי התם לגבי פאה ולא לגבי גמ"ח, וכמו שהני ראשונים לומדים כן בירושלמי, לחלק בין פאה לגמ"ח, וממילא מש"כ שכ"כ כדבריו המלאכת שלמה, אינו מוכרח דאיהו רק הביא את הירושלמי. ומש"כ כן בשם השנות אליהו, לענ"ד אין הכרח ממנו, שהרי כתב שם שד"ת חיוב גמ"ח עד חומש בממון, ובגוף

אין לו שיעור, וכן ת"ת אין לו שיעור ממש, ולפי"ז י"ל דכוונתו הכי נמי בגמ"ח וזה כמותנו, שאין שיעור בגוף היינו חובה גמורה. אך מאידך גיסא לעיל ביאר לגבי פאה שאין לו שיעור היינו על דרך כל המוסיף מוסיפים לו, א"כ יתכן שכוונתו בגמ"ח גם כן, וממילא אין הכרח בו. ומה שדחק בדברי רבנו יונה ובטורי אבן, לכאורה אין לזה מקום כלל, כאשר עיני המעיין תחזינה, שמפורש בדיבריהם שזו מצוה חיובית, והיינו גוף המצוה, ולא כללותה. ובר מן דין הלא רבנו יונה ס"ל כי מצות ת"ת היא מצוה חיובית בכל עת ובכל שעה, וכאשר מבואר לו בשערי תשובה (שער ג סי' קעו) ובברכות (דף ט מדפי הרי"ף) ובאיגרת התשובה (סי' ח) וכן ס"ל לסיעת ראשונים וכאשר מקובצים המה בשו"ע המדות שער השמחה (חלק ההלכה סימן ד סעיף כד עמ' שצח) ובשו"ת נחלת לוי (ח"ב סימן יח) והרי ברור שרבנו יונה וכן כל הני ראשונים יבארו את המשנה דמה שאמרו אין להם שיעור לגבי ת"ת, היינו שהיא מצוה חיובית גמורה, ושאין לה שיעור היינו חיוב בכל עת ובכל שעה, ולשיטתם ברור שאין שום הכרח ללמוד שאין להם שיעור כהבנתו של הרה"ג אריאב, אלא יש מקום לפרש את אין להם שיעור של גמ"ח כמו של ת"ת שנשנו יחדיו. ומה שהביא מספר מעשה איש, לענ"ד אי אפשר כל כך לסמוך על שמועות, וכאשר מבואר בספר שו"ע המדות (שער השמחה חלק ההלכה סימן ד סעיף ב בהערה עמ' שסד). וראה בקובץ תשובות (ח"א סי' נז) במכתב הגר"ח קנייבסקי שליט"א לחמיו הגרי"ש אלישיב שליט"א ו"זל, רציתי לשאול על איזה דברים שמעתי בשם מו"ח שליט"א, ורצוני לדעת אם הם נכונים, כי הרבה דברים ששמעתי משמו, נתברר אח"כ שאינו נכון. עכ"ל. ואם בארזים נפלה שלהבת בחתנו, שחזקה על האומרים לו דברים בשם חמיו, שדייקו הדק היטב היטב הדק, הן משום דאיהו גברא רבא, ולא ישמיעו לו דברים שאינם מבוססים דיים, והן משום דלגביו היא מילתא דעבידא לאיגלויי, על אחת כמה וכמה בשמועות הסובבות באויר העולם. ודברי שו"ת מהרי"ל דיסקין, הן הלא כ"כ על דרך "אולי", ולא בתורת ודאי. והארחות יושר לענ"ד ס"ל להיפך, כי מצוה זו חיובית, ברם סבור שיש לה פטור של חייך קודמין, ולא סבור שאינה חיובית. וכאשר ביארנו את דבריו לעיל (סוף אות ו). ולעצם הענין לענ"ד המצוה חיובית גמורה, ואין לו שיעור היינו כפשוטו, שחייב לעשות בכל עת שמזדמן לפניו, ולא כדרכם וכמבואר.

יג. ובר מין דין גם איהו גופיה הרה"ג דוד אריאב שליט"א בהמשך הקשה על דברי עצמו איך יתכן מצוה שחלק העשה שלה הוא קיומי וחלק הל"ת הוא חיובי, וביאר שבאמת המצוה חיובית, אלא שבמקום טורח או הפסד יש פטור של חייך קודמין, ובזה המקיים עושה מצוה, אך לא מחוייב. ואם הגיע לידי כך, הרי שעדיף ללמוד שהמצוה חיובית

וכלל לא קיומית, אלא שיש בה פטור של חייך קודמין, וכדברינו, וא"צ להזדקק לדוחקו ברבנו יונה ובטורי אבן וכן לשאר דחוקים. וגם לתירוצו שהיא מצוה חיובית, הרי שלא יעלו הדברים בקנה אחד עם השמועה מהחזו"א הנ"ל, שעל חלק העשה אין חיוב, והיינו אף כשאין פטור של חייך קודמין, ואף כשהוא יושב בטל, ואין שום הוצאת ממון מחמת הגמ"ח, ס"ל דהיא קיומית. וע"ע להלן (סי"ד סכ"ג אות ט) שהשבנו עליו מעוד צד.

ודין גרמא ליה כולי האי, משום שהיה ברור לו שזהו פשט הירושלמי, ושאין מי שחולק, ועל כן דחק בהני שמפורש בהם לאידך גיסא, מפני ההכרח, וההכרח לא יגונה אף אם לא ישובח. והגיעו הדברים עד כדי כך ששם (עמ' 99) תמה על הרה"ג אורי יונגרייז במאמרו הנדפס בספר באר יצחק (ח"ג עמ' שסג) שהוכיח (באות מא) מהני שהיא חובה, ועע"ש. אך לענ"ד התימה היא לאידך גיסא איך ראה רק את הסוברים הכי, ולא השית ליבו לסיעת הפוסקים המבארים את המשנה שגמ"ח הוא חיוב וכנזכ"ל. ועל כן אחר שרוב רובם של הראשונים סוברים שואהבת וגמ"ח הם מצוה חיובית ולא קיומית, ולא נמצא כמעט מי בראשונים שעומד מנגד, ברור שכן עיקר. ובפרט דעסקינן בחיוב דאורייתא שכל ספקו לחומרא.

בהפסד זמן ובטורח

ג. חיוב גמילות חסדים הוא אף אם מחמת עשיית החסד יצטרך להפסיד זמנו, ואף אם יש טורח בעשיית החסד, שזהו גוף ציווי התורה. ולא כמו מי שעלה על ליבו להקל בכך.

[ואם הטורח גדול מאוד ראה להלן (סעיף יא).]

גמ"ח שיש בו טורח

ג. א. אע"פ שיתבאר בע"ה להלן (סעיף ד) כי כל שיש הפסד ממון פטור מן הגמ"ח, וכן יתבאר בעזר אל להלן (סעיף יב) כי באופן שקיום הגמ"ח מפריע לקיום חיים סבירים נפטר, הרי שאין ללמוד משם אף יתר על כן, דכל היכא שיש לו הפסד זמן מחמת עשיית החסד, או שיש בכך טורח, ג"כ יפטר מחיוב גמ"ח, משום דחייך קודמין, וזמנו של האדם וטירחת גופו גם כן כלולים בכלל חייו. שהרי מה שלמדנו שההיתר של חייך קודמין נאמר אף בהפסד ממון הוא מדאמר קרא אפס כי לא יהיה בך אביון, וכדאיתא במתני' (ב"מ דף לג ע"א) וילפי מהאי קרא שלך קודם לשל כל אדם. וכן הוא בסנהדרין (דף סד ע"ב) דאבידתו קודמת לאבידת אביו, דאמר קרא אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודמת לשל כל אדם, והכי נפסק בש"ע (חו"מ ר"ס רסד, וסי' רעב סעיף י). וכאשר יתבאר להלן (סעיף ד) וא"כ מבואר שהטעם הוא כדי שלא יהיה אביון, ומעתה משום טורח או הפסד זמן אין פטור זה, היות ואין הם מביאים לידי עניות. וממילא חוזר חיוב

עשיית החסד למקומו, דאמר קרא ואהבת לרעך כמוך. [ואין הכי נמי אם מחמת הפסד הזמן מפסיד פרנסתו וכדו', בזה פשוט שפטור, והוא משום שכל שמחמת החסד נגרמת לו מניעת רווח נפטר מעשיית הגמ"ח וכדלהלן (סעיף ד).] וכך כתב רש"י (סנהדרין סד ע"ב ד"ה לא יהיה בך אביון) ו"זל, הזהר בעצמך שלא תבא לידי עניות. ע"כ. וכ"כ עוד רש"י בב"מ (הנ"ל) הזהר מן העניות. והביאו הב"י (חו"מ ר"ס רסד). וכ"כ האור זרוע (בב"מ סימן צח) הזהר מן העניות. והרי דהכל הוא משום שלא יבא לידי עניות, הא כשאינו בא לידי עניות, אין היתר זה, וחוזר חיוב ואהבת לרעך כמוך לעשות חסד עם חבירו, אע"פ שיש בזה טורח והפסד זמן.

וזה פשוט וברור שאל"כ יתבטל כליל חיוב מצות עשיית חסד, שהרי כמעט לעולם החסד נזקק לטורח, ולעולם ועד יש בו הפסד זמן, וא"כ יתבטל החיוב, וזה לא ניתן להאמר.

ועוד בה, שהרי סדר הדברים הוא שיש חיוב דאורייתא של עשיית חסד מדכתיב ואהבת, ועל זה בא הציווי חייך קודמין, שבאופן שמתנגד החסד כנגד חייו, הרי שחייו קודמין. ומסברא היינו לומדים רק חיים ממש קודמים, וככל חיובי התורה שהם אף אם יש הפסד ממון בקיומם, בכל זאת המה מחוייבים, וכגון מצוות צדקה, פדיון שבוים, וכן ציצית עולה כסף וכו', אך הפוסקים למדו שה"ה אף הפסד ממון, מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון, ואילולי הפסוק היינו אומרים שבכה"ג לא נאמר חייך קודמין. ומעתה מה שהתחדש שהפסד ממון קודם לחיוב גמ"ח, הוא דוקא בזה, ואין לחדש יתרה מכך שאף כשאין הפסד ממון כל שיש טורח פטור, דמאי שנא מכל חיובי התורה שהמה אף אם יש טורח, שהרי ציווי כל המצוות הוא לטרוח לקיים את המצוה. ועל כן הוא הדין הכא שיש חיוב על אף הטורח, שזהו כל תכלית הציווי. וכדי לחדש שכשיש טורח פטור, צריך ראיה שתכריח שיש לשנות מצוה זו משאר מצוות התורה.

אפי' מאה פעמים

ב. וכן מוכח מהאי דשנינו בנדרים (דף לט ע"ב) גבי חיוב ביקור חולים אפי' מאה פעמים, ואין לך טורח כה גדול כמו לבקר אותו חולה מאה פעמים, ומפורש דחיוב חסד הוא על אף הטורח. וכן פסק הרא"ש (שם פ"ד סימן ח). ובספרי (דברים סי' קטז) גבי צדקה פתח אפילו מאה פעמים. ובב"מ (דף לא ע"א) גבי השבת אבידה השב אפילו מאה פעמים, וכן הוא בחולין (דף פז ע"א) וכן פסקו הרי"ף (בב"מ דף יז ע"א מדפיו) והרא"ש (פ"ב סימן כג) והרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פי"א הי"ד) והש"ע (חו"מ סי' רסו ס"ב). וגבי טעינה ופריקה נפסק כן בש"ע (חו"מ סימן רעב סעיף ד) דחייב לטעון ולפרוק אפילו מאה פעמים. ומדין ביקור חולים הנזכר למד בעל המשנה ברורה בספרו אהבת חסד

(פ"א סעיף ז) לחייב כן אף גמ"ח ו"זל, אין שיעור למצות גמ"ח אפילו עד ק' פעמים. ולא ירע לבבו לחשוב כמה מטריח עלי האיש הזה תמיד בלקיחת המעות ובפירעון, כמו שאינו כועס על מי שהוא דופק תמיד על פתחי חנותו ליתן לו ריוח בעסקו וכו'. עכ"ל. ובנתיב חסד במקום ביאר דיליף הכי מדין גמ"ח שבגופו שהוא ביקור חולים דאמרינן בנדרים עד ק' פעמים ביום, וכן ה"ה לענין גמ"ח שבממונו. וכן מדאמרו בב"מ (לא ע"ב) העבט אפי' ק' פעמים. עכ"ד. והרי לנו שחיוב גמ"ח אפי' מאה פעמים, ואין זה שייך בלא טורח, והרי משום כך הוצרך האהבת חסד להוסיף מוסר לחזק ברכים כושלות שלא ימאסו בטורח, וכנזכר, ומכל זה ראיה שחיוב גמ"ח הוא על אף הטורח. [וע' להלן (סימן ד סעיף י אות ג) שהראנו פנים דבעת טורח מרובה שפיר יפטר אם צורכו של הזקוק לחסד אינו כה גדול ע"ש.]

ואין לדחות ראיה זו דשאני הני שדרשו אותם לכך לחייב מאה פעמים, דוקא בהם אמרו דין זה דאפי' מאה פעמים יעשה, ואין דין זה אמור אף בשאר גמילות חסדים. שהרי בעל המשנה ברורה באהבת חסד הנ"ל, כן למד מדין ביקור חולים לדין גמ"ח, לפי שביקור חולים הוא גמ"ח. וכן חזינן בעוד דוכתי טובי, דחשיבי ביקור חולים גמ"ח, ולמדו מכאן לשם. דכן מבואר במסכת בבא מציעא (דף ל עמוד ב) אמר מר, אשר ילכו זה ביקור חולים, ומותיב עלה בגמ', היינו גמילות חסדים. לא נצרכה אלא לבן גילו. דאמר מר בן גילו נוטל אחד מששים בחליו, ואפילו הכי מבעי ליה למיזל לגביה. בה, זו קבורה. היינו גמילות חסדים. לא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו. עכ"ל הגמרא. ולהדיא דביקור חולים וקבורת מתים הם גמ"ח גמור, ורק שהתרבה בהם חומרא יתירה שנאמרה רק בהם ולא בשאר גמ"ח. וכ"כ הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א ד"ה והתשובה הרביעית) והנראה בכל זה שכל אלו גמילות חסדים הם, ובכלל ואהבת לרעך כמוך הם נכנסים, וכל שנתרבה בגמילות החסד בזקן ואינה לפי כבודו, ובבן גילו מאי זה מקום שיתרבה, הכל מצוה אחת היא, לגמול חסד עם האח. עכ"ל. וכן הוא בלשון הרמב"ם (רפי"ד מהלכות אבל) ושאר הראשונים דלעיל (סימן א סעיף ב) דגמ"ח ילפינן מואהבת, והקישו ביקור חולים לשאר גמ"ח, וכן משאר פוסקים הנזכרים לעיל (סימן ג סעיף א) דגמ"ח נפיק מוהלכת בדרכיו, ושם נאמר מה הוא מלביש ערומים, קובר מתים, מנחם אבלים, אף אתה כן. והרי שאלו דוגמאות, וה"ה לכל גמ"ח. וכן בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קלא) מדין השבת אבידה שהוא קודם לאביו, וכן מכך שהוא קודם לאביו להתיר עצמו מבית האסורים, יליף דגם פרנסתו קודמת לצדקה, ופסקו הרמ"א (יו"ד סי' רנא סעיף ג), ונשען עליו בשו"ת מנח"י (ח"ו סי' קא). והרי חזינן דיליף מדין השבת אבידה

לדינים אחרים. והכי מבואר בשו"ת הר"ן (סימן עה) דהשוה קבורה לכל גמ"ח, ורק מפני שדרשו דרשה מיוחדת לרבות קבורה כדאיתא בבב"מ (דף ל ע"ב) בה, לרבות שבקבורה חייב אף זקן ואינה לפי כבודו. וכן הוא בש"ע (חו"מ ר"ס רסד) בדין השבת אבידה שיש פטור כשיש לו הפסד ממון, וסיים על כך מרן ואף על פי כן, יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין, ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים, וסוף שיצטרך לבריות. עכ"ל. והרי שדין השבת אבידה דין גמילות חסדים יש לו. ולהדיא כן הוא בשו"ת אבקת רוכל (סי' קצה ד"ה הטענה השמינית) דיליף מדין השבת אבידה לדין גמ"ח ו"זל, ואין גמ"ח שיפסיד אדם ממונו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסי חבירו, כדאשכחן במשיב אבידה. עכ"ל.

ושוב ראיתי שכן משמע כדברינו בסמ"ע (חו"מ סימן רסד ס"ק ב) גבי פטור של אפס כי לא יהיה בך אביון, ושלא ידקדק אדם לומר שלי קודם. דכתב ו"זל, פירוש, מפני דבכל דבר הצלת ממון חבירו יכול אדם למצוא לו צד היתר ולומר אני קודם לילך ולטרוח על שלי פן אפסיד חובי, או אתבטל ע"י השבה זו מעסק פלוני שיהיה לי מזה ריוח ממון. עכ"ל. והעתיקו הבאר היטב (שם על סעיף ג). והרי שהדגיש שרק הפסד ממון פוטר ולא בלעדיו. וכן בספר אהבת חסד (ח"ב סוף פי"א ד"ה ועל כן) כתב שאפילו אם מטריחו להלוותו פעמים ושלש, אל יתרפה מלהלוות, ושיסתכל על מעשה ההלוואה והחסד כעל עסק, שכשם שאם היו באים לסחור עמו פעמים ושלש לא היה קץ בהם, אלא שש ושמח, כן במעשה החסד על יקוץ, אלא ישוש וישמח. וע"ש באורך שכל הפרק סובב כנגד העצלות במעשה החסד.

ג. איברא דבספר משפטי השלום (הנד"מ פי"ג סעיף יג) אחר שהביא דין חייך קודמין, ושהוא אף לענין פרנסתו קודמת לכל אדם. כתב ו"זל, והיוצא מזה שה"ה בהרבה מהמצוות של גמ"ח, אין החיוב אלא באופן שלא יגיע לעצמו שום נזק ע"י קיום המצוה. וכתב (בהערה כב) ולפי"ז לא רק בממונו חייך קודמין, אלא גם בהקדשת זמנו לצורך אחרים, אם יש לו לעצמו ג"כ צרכים כאלו, אמרינן חייך קודמין. עכ"ל. ולהאמור זה אינו, דאף שמפסיד זמן, ואף שטורח בגופו, זהו גוף המצוה, ומחוייב בכך, ובזה לא שייך הכלל חייך קודמין וכאמור, וע"ע להלן (סעיף ז). [אולם הוסיף עוד פרט "אם יש לו לעצמו ג"כ צרכים כאלו", ולמעלה בהלכה הלא ביאר שחייך קודמין, גם אם אין לו צרכים כשל חבירו, כל שמגיע לו שום נזק פטור. וא"כ לא הבנתי לשיטתו מנין הוציא כן. אולם לענ"ד לדינא הדין אמת, אחר שהוסיף פרט זה, והוא בהשען על אשר יבואר

בע"ה להלן (סעיף ד) שכשלשניהם יש אותו צורך, הרי שחייך קודמין. ע"ש.] וראה עוד להלן בספרו שערי משפט (הנדפס בסוף הספר פרק ט הערה ב) ששם הסתפק בדבר ולא הכריע. כי כתב שראה כתוב שאין צריך להתעכב ולהפסיד אוטובוס עבור השבת אבידה, שהפסד זמן נחשב הפסד. וכתב על כך, ולכאורה צריך ביאור, שבהשבת כל אבידה, בנוסף על הטירחה אף יפסיד זמן, וזו צורת המצוה. וצ"ע. עכ"ל. והרי שכאן מספקא ליה מילתא.

פטורי גמ"ח

חייך קודמין

ד. אין חיוב עשיית חסד כשהחסד מתנגד לקיום חיי העושה. ולכן שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים, ואם ישתו שניהם, לא יהיה די במים, ושניהם ימותו, ואם ישתה אחד מהן ינצל ויגיע לישוב. ישתה בעל המים לבדו, וכפי שדרש רבי עקיבא (מסכת בבא מציעא דף סב ע"א) וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חבירך.

כשחסר לשניהם אותו צורך

דין זה של חייך קודמין אינו רק כשהחיים ממש תלויים מנגד. ולכן שתי עיירות הסמוכות זו לזו, ומעיין אחד משמש לשניהם לצורך כביסה, והמעיין זוחל תחילה דרך העיירה הראשונה ושוב מגיע אל השניה, אם אין די במי המעיין כדי צורכם של שתי העיירות, רשאים בני העיירה הראשונה לסכור את המעיין ולמנוע את זרימת מימיו מכדי להגיע אל העיירה השניה. והוא הדין לכל חסד כשחסר לשניהם אותו צורך, אין חיוב לעשות עם השני חסד זה, היות וחייך קודמין. [ועוד עיין להלן (סעיף ו וסעיף י).] אך כל זאת כשחסר לשניהם אותו צורך, כגון שאין סיפק ביד שניהם לכבס על ידי המעיין, הרי שכביסת העיירה הראשונה קודמת. אולם כשזהו צורך חיים של התחתונה, וצורך שאינו צורך חיים של העליונה, כגון כביסתם של עליונה ולתחתונה אין כדי לשתות, התחתונה קודמת.

בהפסד ממון

יתרה מכך, החיוב לעזור ולסייע לרעהו הוא כאשר אין הפסד ממון בעיקבות מעשה החסד, אולם אם כדי לסייע יפסיד ממון, או ימנע ממנו רווח, אין עליו חיוב משום ואהבת לרעך כמוך, לפי שנאמר אפס כי לא יהיה בך אביון. ואף על פי שההפסד של עושה החסד הוא הפסד קטן, ואילו של הנזקק לחסד הוא גדול עד מאוד, מכל מקום חיוב עשיית חסד אין כאן. אך מדת לפנים משורת הדין לא בטלה, והעושה חסד אף אם יארע לו הפסד ממון, עושה מצוה מן התורה, ותבא עליו ברכת טוב. [וזאת כמובן למעט

יצא את המצוות שחיובן הוא הפסד ממון, כגון צדקה, פדיון שבויים, וכדומה, שבהם מחוייב אף על פי שמפסיד ממון.]

אולם אם לנזקק הוא צורך חיים ממש, שחייו תלויים בזה, ולעושה החסד הוא הפסד ממון, הרי שמחוייב לעשות עמו את החסד, שכן נאמר לא תעמוד על דם רעך.

חייך קודמין קודם לואהבת

ד. א. שנינו במסכת בבא מציעא (דף סב ע"א) תניא שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב. דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד, וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חבירך. עכ"ל. וכתוכן הגמרא הנ"ל כן הוא גם בספרא (בהר פרשה ה) ובילקוט שמעוני (בהר סי' תרסה) ובפסיקתא זוטרתא (בהר דף עג ע"א). ופסקו הראשונים כר"ע, שכן הוא ברי"ף (ב"מ דף לד ע"א מדפיו) וברא"ש (ב"מ פרק ה סימן ו) ועוד לו (ביבמות פרק ו סימן א) וכן הוא בשאילתות (שאילתא קמז) ובאור זרוע (ח"ג ב"מ סי' קסח) וברמב"ן (ויקרא כה,לה) ובחידושיו לב"מ (דף סב ע"א ד"ה מקרא) ועוד לו בנדרים (דף פ ע"ב) וכן פסק האגודה (ב"מ סימן עז) והרמ"ך הביאו השיטמ"ק (ב"מ דף סב ע"א). וכן פסקו עוד ראשונים רבים אשר יבואו בהמשך בעזר אל. וע"ע כאן בהערה *) מדוע השמיט הרמב"ם דין זה. והרי לנו שחייך קודמין לחיי חבירך, ומינה לנידו"ד דכל חיוב גמ"ח הוא רק כשאין בזה ניגוד לחייו. וכשחיוב ואהבת וכן כל סוגי גמילות חסדים מתנגשים בחייו הרי שחייו קודמין, דהיינו כשמעשה החסד מפסיד את העושה, הרי שחייך קודמין עדיף.

*) **השמטת הרמב"ם דין חייך קודמין**

בשו"ת בנין ציון (סי' קעה) מבאר דהרמב"ם השמיט דין זה משום שפסק כר"א שריבית קצוצה יוצאה בדיינים, מדכתיב וחי אחיך עמך, הרי שלא יכול ללמוד חייך קודמין מפסוק זה, ועל כן לא סובר לימוד זה (ע"ש בגמ' ב"מ מב ע"ב). ואף שהרא"ש (שם בסוגיא) כתב שאף לר"א ילפינן מ"עמך", פשט הסוגיא לא כן, והרמב"ם שהסתפק כמאן הלכה כבן פטורא שאמר מסברא שאין חייך קודמין, לא כתב הלכה, וכן הטוש"ע. ע"כ. ומלבד שלכאורה אין דבריו מוכרחים, הרי שאף לשיטתו יש לנו לפסוק להלכה ככל הני ראשונים דפסקו כר"ע דחייך קודמין, היות והרמב"ם לא ברירא ליה מילתא, אין ספקו של הרמב"ם מוציא מידי וודאם של הני ראשונים. וראה בספר שבילי דוד (או"ח סי' קלה אות ג) דהיינו טעמא דהשמיט הרמב"ם היות וסמך על מש"כ בהלכות מתנות עניים דקרוב קרוב קודם, ומכל שכן שהוא עצמו קודם. וע' במגיד משנה (אישות פכ"א

הלכה יא) ובב"ש (אה"ע סימן פ ס"ק טו). וע"ע לגבי ההשמטה בשו"ת אחיעזר (ח"ב חיו"ד סי' טז סוף אות ה) ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' עב אות כא) ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סימן קמה באורך) ובספר משפטי השלום (פי"ג אות יח) וציין לגר"י פעלרא על הרס"ג (עשה כה) בזה. ועוד (באות כא) הביא את דברי שו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' קמה) דגם הרמב"ם ס"ל דחייך קודמין מדפסק (הלכות מתנות עניים פ"ז ה"א) אם היתה יד הנותן משגת. ובספר המצוות כתב, ליתן צדקה כמסת ידו. ע"כ. והרי זה מורה כר"ע, דחייך קודמין.

וכן ראיתי בערוך לנר (סנהדרין דף מה ע"א) גבי המוצא להורג ברור לו מיתה יפה, דכתב, דבמקום ששייך חייך קודמין, לא שייך חיוב ואהבת, שלא נצטוה לאוהבו יותר מגופו. ע"כ. והרי שלמד מדין חייך קודמין לגבי גמ"ח, שבעת שיש חייך קודמין נפטר מחיוב ואהבת. וכ"כ המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב אהבת ריע פ"א) ו"זל, ואל יקשה בעיניך הרי דרש ר"ע וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חברך, ואיך יהיה מקיים ואהבת לרעך כמוך. כי דבר זה ענין אחר, דלענין חייו בודאי חייו קודמין, רק לענין האהבה שיהיה אוהב אותו, בזה יהיה אוהבו כמותו. עכ"ל. ועע"ש בדבריו. וכ"כ בספר הברית (ח"ב מאמר יג אהבת רעים פרק יח סוד"ה דע) כי יש פטור של חייך קודמין במצות ואהבת לרעך כמוך. וכ"כ בשו"ת ארח משפט (חו"מ סי' כו) דחייך קודמין נאמר על חיוב ואהבת, ועל כן אם יש לו היזק ממון, והצלתו גורמת היזק לחבירו, לא עובר אואהבת, דקי"ל כר"ע דחייך קודמין. ע"כ. ובפרט זה מסכים בשו"ת אבן שמעון (ח"ב) שהעתיק תשובה זו. וכ"כ מסברא בשו"ת דברי יציב (חו"מ סימן עט סוף אות כה) דבמצוות שבין אדם לחבירו באופן שיש לו צער לעשות, אפשר שלא חייבתו תורה להצטער כ"כ בשביל חבירו, וכמו דחייו קודמין. וכ"כ בשו"ת בנין אב (ח"ג סימן עח אות ג) דחייך קודמין קודם לואהבת. וכן למעשה מבואר ברמב"ן על התורה (ויקרא יט,יח) דכתב כי מה שנאמר בפסוק ואהבת לרעך כמוך, הוא על דרך הפלגה, לפי שפשוט שחייך קודמין קודם לחיוב ואהבת. וכ"כ עוד ראשונים כתוכן זה וכנזכ"ל (סימן א סעיף ב).

והרי זה קשור לנידון אי מחוייב להכנס לספק סכנה להציל חבירו מודאי סכנה, וראה לגבי סוגיא זו בספר העיקרים (מאמר רביעי פרק מה) דכתב ו"זל, ומזה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חבירו בעל בריתו, שיכניס עצמו בדוחק להצילו, כמו שיכניס עצמו בסכנה בעד עצמו. עכ"ל. וע"ע בדברי התפארת ישראל על המשנה (ריש פאה) אלו דברים שאין להם שיעור וכו', שכתב גבי גמ"ח בגוף שאין לו שיעור ושחייב להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבירו מודאי סכנה. ע"כ. וע"ע

בחידושי החת"ס (ב"מ דף סב ע"א) ובשו"ת גבעת הלבונה (או"ח סימן יז אות ד) ובשו"ת לב אריה (ח"ב סי' לט) ובשד"ח (ח"ד דף 173 ע"א אות קמד) ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רי ד"ה והא דפ"ח) ועוד לו (ח"ה סי' נד) ובשו"ת משפט כהן (עניני א"י סי' קמד אות יז) באורך, ובשו"ת חלקת יעקב (חו"מ סי' לג אותיות ה,ו) כתב מפי ספרים שאין להכנס לספק סכנה דהלכה כר"ע. ובשו"ת שרידי אש (ח"ב עמ' תכב) ובשו"ת בית אבי (ח"א קונ' רופא כל בשר אות טז) וע"ע שו"ת בית אבי (ח"ד סימן לז) דכתב שגמ"ח שבגופו חיובו עד שלא יסתכן. וחשש חולי ויסורין זהו בגדר ספק סכנה ופטור. ויליף לה מהאי דאין חיוב להכניס עצמו לספק סכנה להציל חבירו מודאי סכנה, וכדביאר (בח"א קונ' רופא כל בשר ס"ק טז הנ"ל). עכ"ד. ועיין בשו"ת דברי יציב (חו"מ סימן עט) שהאריך גבי חיוב תרומת דם, ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימנים כח,מה) תרומת אברים, ועוד (חי"ב סי' נז) בעת מלחמה (ובחי"ג סי' ק) ועוד (חלק יז סימן עב באורך) ובשו"ת יחו"ד (ח"ג סימן פד) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' שכד) ובשו"ת להורות נתן (חי"א חיו"ד סימן קג אות טו) ובשו"ת יחל ישראל (לאו ח"א סימן עג). ובאנציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך סכון עצמי ח"ה עמ' 11,16) באורך מפי ספרים ומפי סופרים כיד ה' הטובה עליו, וע"ע להלן (אות ח בהערה).

חייך קודמין אם גם שלא לצורך חיים

ב. ולכאורה יש להשיב על הני פוסקים כי יש לומר שכל דין חייך קודמין הוא רק באופן שעומדים החיים מנגד, וכלשון הפסוק וחי אחיך עמך שהוא מקור הדין, וגם כפי דין הגמרא הנ"ל שאמור בשנים ההולכים במדבר ואין מים כדי חיי שניהם. אך בחסד בעלמא, אף אם מעשה החסד פוגע ומגרע מן הנותן, הרי שמחוייב הוא להפסיד, וכמו מצות צדקה דאף שנגרע ממון הנותן הלא זהו גוף המצוה, כן הכא. ושאני חיים ממש שבזה למדונו בסוגיא בב"מ הנ"ל (דקיטון של מים) כי חייך קודמין לחיי חבירך, אך לא ממונך, זמנך, והפסדך. ותנא דמסייע להאי סברא הם דברי שו"ת הרשב"א (חלק ד סימן יז) דכתב ו"זל, ועל כרחך לא פליג ר"ע אלא משום דכתיב וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חבירך. הא שלא במקום חיותו, חייב. ע"כ. והרי שכל המחלוקת בין ר"ע לבן פטורא [שנחלקו בגמרא הנ"ל אם מחוייב לחלוק עמו במים, או שחייו קודמים.] רק במקום חיות, אך שלא במקום חיותו, דליכא חייך קודמין לכו"ע ישתו שניהם, אף שאין בזה כדי סיפוקו של האחד. וכ"כ הכס"מ (הל' אישות פכ"א הלכה יא) על ישוב המ"מ ברמב"ם איך התיר לאשה לאכול יותר מצורכה אע"פ שמסתכן הולד, ויישב המ"מ, דהוא משום דצערא וחייה קודמין. ותמה הכס"מ על כך, דלא שייך לומר חייה קודמים

אלא בדברים הצריכים לקיום גופה, אבל מאכלות הרעים אינם חייה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בית שערים (חיו"ד סי' שנז) דהביא למהרי"ט והפר"ח במים חיים (קידושין דף כ) גבי הקונה עבד ויש לו כר אחד, שמחוייב ליתנו לעבד, דהקשו, והלא חייך קודמין. ומשני הרהמ"ח, דחייך קודמין היינו רק בחיים ממש, וכדילפי מדכתיב "עמך" היינו שיחיה. וסיים, וזה האמת לפענ"ד. ע"כ. וכ"כ החפץ חיים בספר אהבת חסד (פרק כ אות ב) גבי חיוב צדקה שבמקום פקוח נפש לא נאמר שיעור חומש, דחייך קודמין נאמר, ולא עושרך קודם לחיי חברך. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ד חו"מ סימן מד אות ב) דחייך קודמין בחיים ולא בממון. ונדפס גם בפסקי עוזיאל (סימן סח). וכיוצ"ב כתב בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סי' כו אות ד) דהוא קודם לצדקה היינו לחם שלו לשל חבירו, ולא בשר שלו כנגד לחם חבירו. וע' פת"ש (יו"ד סי' רנא ס"ק ד). עכ"ל. וכ"כ בשו"ת שרידי אש (ח"ב עמ' תכב ד"ה אבל) להוכיח מהסוגיא דחובה לתת כל ממונו להצלת חבירו, דרק חייך קודמין, ולא ממונך. ותמה על הפוסקים שלא הזכירו כן.

והרי לפי כל הני כל דין חייך קודמין אמור רק לגבי דין קדימה בין חייך ממש לבין חיי חבירך, ולא לגבי עדיפויות ונוחיות שיש לך על חברך, שבזה ליכא חייך קודמין, וממילא שב חיוב ואהבת, שאף אם יש לך הפסד ממון, זמן, או טורח, הרי שמחוייב אתה. [וע"ע בזה להלן (אות ו) דיש לדחות את הראיות מהני פוסקים. אולם גם להוכיח מהם להקל בואהבת כנגד חייך קודמין כשאינו חיים ממש, ליכא מהכא.]

חייך קודמין אף בממונות ושאר פרטים כשמצבם זהה

ג. ברם איתא בנדרים (דף פ ע"ב) מעיין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים, חייהן קודמין לחיי אחרים. בהמתם קודמת לבהמת אחרים. כביסתן וכביסת אחרים, כביסתן קודמת לכביסת אחרים. חיי אחרים וכביסתן, חיי אחרים קודמין לכביסתן. רבי יוסי אומר, כביסתן קודמת לחיי אחרים. ע"כ. והרי לנו להדיא שדין חייך קודמין אמור אף לגבי כביסה ובהמה שהם ממונות ונוחות, ולא חיים ממש. וכן הוא בתוספתא בב"מ (פרק יא הלכה לד והלאה) ובילקוט שמעוני (פרשת מסעי סימן תשפז אות לה). ומינה נילף לכל גמ"ח שהזקוק לחסד והעושה מצבם זהה, שאין חיוב גמ"ח כי חייך קודמים. וכמו כביסתם וכביסת אחרים שמצבם זהה הרי שחייך קודמין. וקל וחומר היכא שמצבו של הנזקק לחסד יותר טוב משל העושה (בפרט שבו נזקק לחסד) שאין עליו חיוב לעשות עמו חסד זה, דחייך קודמין.

פוסקים שלמדו מחייך קודמין לשאר דברים

וכן מצינו פוסקים רבים אשר למדו מדין חייך קודמין אף לגבי שאר דברים, ולא רק בדברים שהחיים תלויים בהם. וזאת מלבד סיעת האחרונים הנזכ"ל (אות א) דס"ל דחייך קודמין אמרינן בחיוב ואהבת לרעך כמוך. דהנה הטור (יו"ד סי' רנא) אחר שהביא דיני קדימה בצדקה כתב ו"זל, כתב ה"ר סעדיה, חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו, שנאמר וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי אחיך. וכן אמרה הצרפית לאליהו, ועשיתי לי ולבני, תחילה לי, ואח"כ לבני. והודה לה אליהו ואמר לה, לך ולבנך תעשה באחרונה. ע"כ. וכ"כ כדעת רבנו סעדיה הלכה למעשה ראשונים רבים, שכן כתב בספר מנורת המאור (שער חמישי צדקה פרק א) ו"זל, חייב אדם להקדים פרנסת נפשו על כל בני אדם, ואינו חייב לתת צדקה אלא אחר שיהיה לו יותר מפרנסתו, ואח"כ חייב לתת צדקה, דתניא וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי אחיך. ר"ל, אחר שיהיה לך יותר מפרנסתך, אתה חייב לתת לנצרך. כשתשבע [מלשון שובע], השביע רעבים. ואחר אשר תשתה, השקה לצמאים. עכ"ל. והרי שחייך קודמין אמור אף בצורך פרנסתו שהוא קודם לכל אדם, אע"פ שאין מדובר כאן בחיי נפש, כי אם בפרנסתו. וכ"כ בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קלא) שאפילו אין לו בנים והוא צריך למזונותיו להתפרנס ממעשה ידיו, הוא קודם לכל אדם, וכמו שאמרו בפ' איזהו נשך (סב ע"א) חייך קודמין. ובהוריות (יג ע"א) הוא ואביו ורבו בבית האסורים, הוא קודם. ובאלו מציאות (לג ע"א) אבידתו ואבידת אביו אבדתו קודמת. ולכן אף שנדר לתת מעשר הוא קודם. ופסקו הרמ"א (יו"ד סי' רנא סעיף ג). וכן הוא בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קטז ד"ה ועוד כתב) בשם הרשב"א לגבי קדימת פרנסת עני לעצמו מלפרנס אחרים, דחייך קודמין. ונשענו על התשב"ץ הנ"ל בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קא) ועוד לו (ח"ח סי' פב) ובשו"ת קובץ תשובות (אלישיב ח"ג סימן קמו). וזו לענ"ד כוונת ההגהות מהריק"ש (יו"ד סימן רנא ס"ג) בכותבו על הש"ע הנ"ל שפרנסת ילדיו פחות מגיל ו', ושל אשתו בכלל פרנסתו. ע' טור. עכ"ל. וכוונתו לדברי הטור הנ"ל. וכ"כ בספר מטה משה (מעלת צדקה ריש פרק שלישי דף קא ע"א) כי חייב אדם להקדים פרנסת נפשו על כל בני אדם, ואינו חייב לתת צדקה אלא שיהיה לו פרנסתו וכו', ואמרו ר"זל חייך קדמו לחיי אחיך וכו'. וכן אמרה הצרפי' לאליהו ע"ה וכו'. ואחר שיפרנס נפשו יקדים פרנסת אביו ואמו לפרנסת בניו וכו'. עכ"ל. וכן דעת הגר"א (שם אות ו). וכ"כ הרדב"ז על הרמב"ם (מתנות עניים פ"ז אות יג) בשם רבינו סעדיה, וכן פסקו החכמת אדם (ריש כלל קמה) וערוך השלחן (יו"ד ר"ס רמח).

ועוד כן משמע בשו"ת בעלי תוספות (סימן א) לגבי עיר טרוייש שגזרו חרם על עירם ועיר שינץ, לתת ממון לצורך פדיון השבויים. ובשינץ הם מרובי צרות ואין סיפק בידם לתת הממון. ופסקו שלא חל החרם משום שחייך קודמין. והרי לנו, שאף דעסקינן בשאין להם כדי סיפוקם, ולא שחייהם תלויים מנגד, חל דין חייך קודמין.

דעת מרן

ד. הן אמת כי מרן בש"ע השמיט את חידושו של רבנו סעדיה, ויתר על כן בבדק הבית כתב על הר' סעדיה ו"זל, יש לי על דברי ה"ר סעדיה גמגומי דברים. עכ"ל. משמע דלא ניחא ליה בדבריו. ברם גם לא חתך להיפך, ועל כן השמיטו בש"ע, ואין הכרח שחולק. וגם לא ידענו במה בדיוק לא ניחא ליה. ומ"מ לגבי נידו"ד שדין חייך קודמין קאי נמי על שאר דברים, ולא רק על דין חיים ממש, נראה שלא יחלוק, וככל הראיות דלעיל.

ואולם בספר ערוך השלחן (יו"ד סי' רנא סעיפים ד-ז) כתב על דין רבנו סעדיה דהיינו כנגד לחם צר ומים לחץ, דאל"כ אין לך כמעט אדם שחייב בצדקה, שהרי אין סוף להצטרכות האדם. ולדבריו דברי רבנו סעדיה אמורים בצורך חיים ממש. ושוב אין ראיה ממנו דחייך קודמין בגמ"ח אף כשאינו צורך חיים ממש. וסיוע לדבריו הוא מקורו של ר' סעדיה מהצרפית במלכים (א, פי"ז) דשם לא היה לה ממה לחיות ממש, ואמרה לאליהו ועשיתיהו לי ולבני ואכלנהו ומתנו. ע"כ. אולם לענ"ד זה אינו, וכמפורש בדברי המהר"י אבוהב בספר מנורת המאור (הנ"ל) דקאי על צורך חיים נורמלי, וממילא נמי אזלא לה דחית הרב ערוך השלחן, כי לא עסקינן במותרות, ושיהיה לו כדי צורך חיתון ילדיו בעתיד וכדו'. וכן הבין כדברינו בספר מנחת פתים (במקום) שנשאר בצ"ע למ"ד דמעשר כספים הוי חיוב גם לעני, והרי נמצא שהעני חייב, וכיצד יסתדר עם דין הרמ"א הנ"ל שפסק כרבנו סעדיה. ע"כ. והרי שהבין כי דברי רבנו סעדיה אמורים בעני סתם, ולא בעני שבעניים שאין לו כדי מחייתו ממש. וכן מורה הלשון אין לו "כדי פרנסתו" והיינו צורכי פרנסה ולא צורך חיים ממש, וע' בשו"ת נחלת לוי (ח"א חיו"ד סי' יח אות ז) וכן סתמות הרמ"א והני ראשונים מורים כן.

עוד פוסקים שחייך קודמין אמור גם על שאר חלקי חיים

ה. וכן חזינן בעוד פוסקים כי דין חייך קודמין אמור לגבי כל חלקי החיים, ולא רק לגבי צורך חיים ממש. שכ"כ בשו"ת אבני שיש (ח"ב סימן כה ד"ה ולכן תחילה) היות וחייך קודמין, לכן יכול לעשות כל טצדקי להציל הזיקו בהפסד ממון, אע"פ שיהיה זה הפסד לאחר, היות שחייך קודמין. עכת"ד. וכן בשו"ת מכתם לדוד (פארדו יו"ד סי' מז ד"ה ואל תשיבני) פסק דשרי לרב לעזוב את מקום רבנותו היות ומפרנסים אותו בדוחק,

למקום אחר שיפרנסו אותו ברווח. והוא מטעם דחייך קודמין, שכאן בצמצום רב, וכאן בהרווחה טפי. וזאת כתב אע"פ שלא ישאר רב אחר תחתיו. והביאו להלכה גם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב חו"מ סימן א אות ו השני). [ברם לכאורה יש להעיר דאי משום הא כיון שהנזק שיגרם לבני העיר גדול יותר מהרווח שיהיה לרב בעוזבו את העיר, שהוא רק יחיה ברוחב טפי, והם יחסרו מורה דרך, הרי שבכה"ג לא שייך חייך קודמין, לפי שהיתר חייך קודמין נאמר רק כנגד חיי העושה ממש (וכדלהלן אות ו), או כששניהם שוים בנזק, כמו כביסתם וכביסתו, וכאשר יבואר עוד בע"ה בהמשך (אות ז). אך מ"מ לכאורה הדין אמת על פי הכלל שכל שיש הפסד ממון אינו חייב בחסד, וכאשר יבואר ברצות ה' להלן (אות ח והלאה). איברא דמשום חסידות נראה שעדיף שיסבול דוחק הפרנסה כדי לזכות את הרבים, כשאין אחר תחתיו.] וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רי סוד"ה והא דפ"ח) שאין אדם מחוייב לצער עצמו בשביל צער חבירו, דחייך קודמין. ובשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב השמטות לאו"ח סי' צד) במה שנהגו לברך לנו ולכם, איך מקדים עצמו לחבירו ואינו שורת דרך ארץ, ומשני שכן ראוי משום חייך קודמין, וכדאיתא בזהר (לך לך דצ"ד ע"ב). וכן בשו"ת היכל צמח (סימן לח) דן ביש לו רק כזית מצה, האם יאכל כ"א חצי כזית, או שיאכל הוא שלם, משום חייך קודמין.

ובשו"ת עיר מבצר (ח"ב סי' לח) גבי שני חולים ביו"כ ויש לו שתי מנות אחת של היתר ושניה של איסור אי חייך קודמין. וכ"כ בשו"ת אורח משפט (חו"מ סימן כו ד"ה ובכלל) שאם ניזק בממונו, אין חיוב ואהבת, לפי שחייך קודמין. ע"כ. וזה כאמור. וכן מבואר בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' קמה ד"ה ובא ר"ע). ועוד כ"כ בשו"ת דברי שלום (מזרחי או"ח סי' קכג אות ו) גבי משלוח מנות מחולה אחד לרעהו שלשניהם מותר האיסור, יתן לשני האיסור, ולו ההיתר דחייך קודמין. ופלפל משום שעתה האיסור אינו ראוי לו, היות ולו נשאר ההיתר, אי יוצא בכה"ג יד"ח משלוח מנות. ובשו"ת משנה הלכות (ח"י ס"ס רנט) כתב שבעל יגרש אשתו הרעה דחייך קודמין. ועוד לו כתב (בחט"ז סימן צח ד"ה וקצת נראה ראיה) לגבי לקיחת מזוזות בעוזבו את הדירה, אף שהוא רק טורח וממון, אך גם לשני הוא טורח וממון, וחייך קודמין. ע"ש. [אך בזה כתב שלא להלכה ולמעשה ע"ש]. וכ"כ כיוצ"ב בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' לח) שאין חיוב גמ"ח לבחור ישיבה להשלים מנין כשמפריע לסדרי הישיבה. וכ"כ בשו"ת אדרת תפארת (ח"ד סי' ע אות ב) דחייך קודמין בדברים רוחניים בלימוד תורה ובעשיית מצוות. וכ"כ הרה"ג אורי יונגרייז שליט"א במאמרו בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 120) שחייך קודמין אמרינן בואהבת. והוכיח כן מדברי הרמב"ן (ויקרא יט,יח הנ"ל) והמהרש"א (שבת לא

ע"א הנ"ל). ושכן משמע בשו"ת מהרי"ל דיסקין (פסקים סי' רמ הנ"ל) ושזהו פשט הגמרא (ב"מ דף ל ע"ב) לא נצרכא אלא לבן גילו וכו'. [ואולם מה שלמד ברמב"ן כי פטור של חייך קודמין פוטר אף אם יש לאדם טורח כל שהוא, שזה נקרא כנגד חייו, וממילא ס"ל דכל המצוות החיוביות, דהיינו לעשות טוב לשני, כיון שלעולם מצריכות טורח, הרי שאינן מחוייבות, לפי שחייך קודמין. וכן מש"כ דהרמב"ם ס"ל שאין פטור של חייך קודמין. ע"ש. לענ"ד זה אינו, וכאשר התבאר לעיל (סעיף ג).] וכן כתב שם (עמ' 86) גם הרה"ג יחיאל נוימן, שיש פטור של חייך קודמין בואהבת ע"ש. וכן כתב הרה"ג ישראל דרזי במאמרו הנדפס בספר תורת האדם לאדם (ח"ה עמ' 195) דאמרינן חייך קודמין בואהבת ע"ש.

צורך שלו כנגד חיי חבירו

ו. ולגבי הראיה הנזכרת לעיל (אות ב) מן הרשב"א ודעימיה דכל דין חייך קודמין אמור בחיים דוקא, והרי זה סותר את דברינו ואת כל הפוסקים הנ"ל שפטור של חייך קודמין פוטר אף שלא כנגד חיים ממש, אלא כנגד שאר צרכי חיים. יש להשיב על ראיה זו כי דברי הרשב"א אמורים שם לגבי כשלאחד תלויים בזה חייו ממש, ולנותן לא, ובזה יודה ר"ע לבן פטורא, וכפי המעשה שכתב הרשב"א שמי שמצא במדבר קיטון מים של חבירו מותר לו לשתות, שבזה לא שייך חייך קודמין (חייו של בעל המים) לפי שאין חייו עומדים מנגד. אך בכה"ג שגם חייו של המוצא לא תלויים בזה, וכגון שיש לו מים אחרים ואינו זקוק להם, וככל דברינו כעת, דעסקינן בעשיית חסד שפוגעת בעושה ושניהם שוים, וק"ו היכא שמצבו של העושה גרוע יותר, והרי מבואר בכל הנ"ל שאף בזה אמרינן חייך קודמין, והרי שלא דיבר בכך הרשב"א, ויודה בזה דשפיר שייך הכלל דחייך קודמין. וכן ראינו בשו"ת חכם צבי (ליקוטים סוף סימן קיב ד"ה ועוד נ"ל) דכתב שאף לר"ע חובה לתת לעניים משלו כשיש חשש שימותו ברעב, אפילו שאין לו כדי פרנסתו, ויצטרך לחזור על הפתחים, וישאיר לעצמו רק כדי חייו עד שיגיע למקום ישוב ישראל, ויחזור שם על הפתחים. ע"כ. ונדפסה תשובה זו גם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן ג). והרי שאמר כרשב"א, אך דבריו המה רק כנגד חיי העני, אך שלא כנגד חיי העני, אלא פרנסתו ופרנסת העני, בוודאי שחייו קודמים. וכמבואר בסוגיא דנדרים (דף פ ע"ב) דלעיל (אות ג) דכביסתם כנגד חיי אחרים חיי אחרים קודמים לרבנן דקיי"ל כוותייהו. ואדרבא מכאן ראיה דחייך קודמין אף לגבי שאר דברים ולא רק כנגד החיים ממש, שרק בכה"ג שחיי העניים תלויים מנגד מחוייב בכך, הא לאו הכי לא יודה ר"ע, משום שבכה"ג חייך קודמין. וכ"כ המאירי (נדרים פ ע"ב) דכל זה כששתי העיירות

צריכות לאותן המים לצורך חייהם. אבל אם הראשונה לצורך כיבוס והשניה לחייהם, בני תחתונה קודמין. ע"כ. וכ"כ רבינו בחיי בכד הקמח (ערך אורחים ד"ה דמצינו) שמי שיש לו פרוסה אחת ולחבירו כלום יש לחלקה. וכ"כ בשו"ת בית דוד (לייטער סי' קצ) שדין חייך קודמים לא כשממונך נגד חייו. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סימן נה ד"ה ומ"ש מפלוגתא) שכ"כ בתשובת בית שלמה (ח"ב יו"ד ס"ס צט) דרבי יוסי [דנדרים (פ ע"ב הנ"ל) שאמר כביסתן קודמת לחיי אחרים] לא מיירי אלא ביש אפשרות להביא להם מים ממקום אחר לחיי נפש, אבל בחשש סכנה, לכו"ע סכנה דאחריתא עדיף מצערא דידהו. ושכ"כ התפאר"י (ריש משניות פאה) והבאר היטב (אה"ע סי' פ). ע"כ. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (חו"מ סי' עט אותיות כו-כט) ושכ"כ בשו"ת בית שלמה (ח"ב יו"ד סי' צט הנ"ל). ע"כ. וכ"כ בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סי' כו אות ד) שדין פרנסתו קודמת לחבירו היינו רק לחם שלו קודם ללחם של אחרים, אבל אם חסר לו בשר, ולחבירו לחם, צריך ליתן לחם לחבירו, ולא יאכל הוא בשר. ע' פת"ש (יו"ד סי' רנא ס"ק ד). ע"כ. וכ"כ בספר משפטי השלום (פרק יג סי"א) דלרבי יוסי דכביסתם קודמת לחיי אחרים, היינו בכה"ג שיכולים להשיג מים ממקום אחר, דאל"כ הוי בכלל לא תעמוד על דם רעך, ומבואר בש"ע (יו"ד סי' קנז ס"א) שחייב לתת כל ממונו כדי לא לעבור על ל"ת. ועע"ש בדבריו בזה.

וכן הוא הדין לגבי הראיה מן האהבת חסד והמשפטי עוזיאל והשרידי אש דלעיל (אות ב). כי דיבריהם באו כנגד חיי השני, שבזה אמרינן חייך קודמין ולא ממונך, אך ממון שלי כנגד ממון חברי, הרי שגם הם יודו שממונך קודם, וכהראיות הנ"ל. ולגבי הראיה מדברי שו"ת בית שערים, באמת משם מבואר כנגדנו, אולם מדברי המהרי"ט והפר"ח שהזכיר, מבואר כדברינו, שחייך קודמין אמור על כל דבר, ולא רק על חיים, דאל"כ לא קשיא מידי מדוע האדון מצווה לתת את הכר היחידי לעבד, והלא חייך קודמין. שהרי חייך קודמין אינו על תענוגות ונוחיות, וכפי שהרהמ"ח תירץ. ונמצא שהוא יחידי בכך, ודבריו נסתרים מכל האמור. [ויתרה מכך ראינו לעיל (אות ב) דהמגיד משנה למד ברמב"ם לאידך גיסא, דחייך קודמין אמור אף על דברים שאינם מעכבים את חייך, ולרעך הוא צורך חיים ממש. ועוד ראה בסמוך (סוף אות ז) בשם החת"ס כיוצ"ב.]

חייך קודמין כשלנזקק ההפסד גדול יותר

ז. ואולם לכאורה כל זה יכון לגבי חייך קודמין כאשר ההפסד שלך ושל האחר שווים, וככל הדוגמאות הנ"ל בגמרא נדרים (פ ע"ב) כביסה כנגד כביסה, או בהמה כנגד בהמה, וכן הגמרא בבא מציעא (דף סב ע"א) דיברה כשיש מים או לו או לחבירו, אולם כאשר

ההפסד של הנזקק לחסד גדול יותר, מנין לנו שחייך קודמין, ולכאורה בזה נימא דחיי חבירך קודמין, היות וצורכו גדול יותר, ויחזור על זה חיוב גמ"ח, ושמא אף אם יהיה לו הפסד ממון בקיום החסד יחוייב, כמו שישנם מצוות גמ"ח שחיובן הוא הוצאת ממון, כגון צדקה, פדיון שבויים, קמחא דפיסחא וכדו'. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סימן ו ד"ה והשתא) גבי עיר שיש להם אתרוג ועיר אחרת גדולה יותר אין להם, ומבקשים שיתנו להם את האתרוג היות וכבר העיר הקטנה קיימה מצוה דאורייתא ביום הראשון, וגם העיר הקטנה כבר ברכו שהחיינו, והם לא קיימו כלל מצוה זו השנה, ולא ברכו שהחיינו, ועירם גדולה יותר. וס"ל שחייבים לתת את האתרוג, כיון שבנתינתם מקיימים מיד מצות גמילות חסדים, ולכן הכי יאה להו למיעבד. ומשום אין מעבירין על המצוות (מצות גמ"ח הניצבת לפניהם) חייבין לעשות המצוה הבאה לידם עכשיו, אע"ג דממילא תו לא מצי עבדי למחר מצות לולב. ע"כ. ועוד כתב (בד"ה תו יש) דמשום חייך קודמין לא שייך לפוטרם, לפי שכשבנו מוצלח יותר ממנו, הרי בנו קודם. ולכן גם כאן המצוה יותר גדולה בעיר השניה שלא ניענעו כלל, ויברכו שהחיינו, ולשניים יהיה מצות גמ"ח. עכ"ד. והמשיגים השיגוהו משום חייך קודמין, וממש"כ בשו"ת בית יעקב (סי' קיד) שלא יתן אתרוג שלו לאחר. ע"ש. והוא השיבם כאמור.

אולם לכאורה נסתר הוא מדברי הראשונים הנזכ"ל (אות ג) לגבי פרנסה, שאף שלשני יש בקושי כדי מחייתו, ולאדם אין כדי פרנסתו, אינו מחוייב לתת, וטעמא דמילתא משום דחייך קודמין. ומכאן גם נפשוט את ספיקנו, שהרי לפנינו סיעת ראשונים ואחרונים הסוברים דדין חייך קודמין אמור אף כשהנזקק לחסד זקוק הרבה יותר מן ההפסד הנגרם לעושה החסד, שהרי לעני אין כדי מחייתו ואילו לנותן יש הרבה מעבר לכך, רק שלא מלאו כל צרכי פרנסתו, ועל כן פטור מלתת צדקה, כמו שפסק רבינו סעדיה ונמשכו אחריו הפוסקים. וכיוצ"ב חזינן בדברי הרמב"ם (אישות פכ"א הי"א) דאשה שיש לה תאות אכילה, אין בעלה יכול למונעה מאכילה יתירה, וממאכלים המזיקים, בטענה שמא ימות הולד. ונתן טעם לדבר, מפני שצער גופה קודם. וכן פסקו המגיד משנה במקום, ורבינו ירוחם (מישרים דף נח ע"א) והמאירי (כתובות ס ע"ב ד"ה מי) וכן הראב"ד (במקום) והטור (אה"ע סימן פ). ובכס"מ (התם) ביאר שאינו מדין חייה קודמין, היות ואינו כאשר הוא כנגד חיים של אחרים, אלא הוא מדין אחר הנזכר כאן, שצער גופו קודם לצער של אחר. והרי לפנינו שאף שההיזק של היונק גדול יותר משל המינקת, בכל אופן אינה מחוייבת לעשות עמו חסד, משום שחסד זה מזיק לה. ואע"פ שבש"ע (אה"ע סימן פ סי"ב) הביא את דעת הרמב"ם בשם יש מי שאומר קמא, ואת

החולקים בשם יש מי שאומר בתרא, וא"כ העיקר כבתרא. מ"מ את היסוד הנ"ל חזינן נמי ברמב"ם, ומרן ס"ל דשאני היזק העובר שהוא היזק חיים, וע"ע כאן בהערה *) מה הפשט ברמב"ם שהתיר להאכיל, אע"פ שעל ידי זה נשקפת סכנה ליונק. ועל ראייתו של הרב מכתם לדוד מדין בנו קודם ללמוד תורה כשהוא מוצלח יותר. י"ל בפשיטות דשאני התם שמחוייב ללמד את בנו תורה, וכדנפסק בש"ע (יו"ד סי' רמה סעיף א) והרי שיש לו חיוב ללמוד תורה, וגם חיוב נוסף ללמד את בנו, וכששני חיובים אלו מתנגשים יש דיני קדימה. משא"כ באדם אחר, שאין חיוב עליו לשכור לו מלמד וכדנפסק בש"ע (שם בסעיף ד), על כן בתורת ק"ו אין חיוב קדימה לבן חבירו עליו, אף כשבן חבירו חריף ממנו, כי כלל אין חיוב להוציא ממון כדי שהשני ילמד. ועל כרחך כאמור דשאני בנו. ואדרבא לכאורה ראייתו היא ראיה לסתור, דדוקא בבנו מחוייב לשכור, ולהקדימו, הא בבן חבירו אינו מחוייב, אע"פ שבן חבירו חריף ממנו. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (אה"ע חלק ד סימן כו אות ד) ללמוד מדין הש"ע הנ"ל שאדם קודם בלימודו ללימוד חבירו, וכתב ובתורה ברור שאף מי שיודע כבר מסכת אחת, ואפילו סדר שלם, הוא קודם ללמוד סדרים האחרים, מללמד האחרים אף אותה המסכת. וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רי) מביא דבשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רלא) כתב דצרכי בני ביתו בכל צרכיהם קודמים לצרכי בני העיר, אף אם אין לבני העיר מזון ומחיה כלל. ועע"ש. [אך דבריו לכאורה נסתרים מהנזכ"ל (אות ו) דלא כנגד חיי חבירו. וכנראה מיירי כשאין סכנת נפשות לפי שיכולים לחזר על הפתחים וכדו', וצריך שוב לעיין שם.]

*) **פשט הרמב"ם לגבי צער גופה קודם**

הב"ש (אה"ע סי' פ ס"ק טו) כתב דהרמב"ם פסק כר' יוסי (נדרים פ ע"ב) דכביסתן קודמת לחיי אחרים. אך נשאר בצ"ע איך פסק כר"י ולא כרבנן. וכן בשו"ת שאילת דוד (אה"ע סימן ו) כתב שאינו יודע פשט ברמב"ם, ושעוד חזון למועד. ועיין שו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רי) דהשאילתות (שאילתא קמז) פסק כרבי יוסי דכביסתן קודמת לחיי אחרים והרמב"ם אזיל בשיטתיה. ע"כ. וע"ע בשו"ת דברי יציב (חו"מ סימן עט אות כז) דג"כ כתב כן, אך שוב דחה דכביסה לר' יוסי ס"ל דהוי סכנה, וכמבואר בגמרא שם, וכפי שתמה הבאר היטב (אה"ע סימן פ ס"ק יד). ועל כן כתב להעמיד את פסק הרמב"ם דמיירי שהבעל מונע ממנה מאכלים לצורכה גדר מפני הימשכותה אחר ריבוי האכילה, ולגדור אותה אינו רשאי, ואה"נ הימשכות אחר האכילה אסורה לה. ושכ"כ כעין זה בשו"ת בית אפרים (אה"ע סימן סו). ע"כ.

ובשו"ת יהושע (הנשיל בפסקים וכתבים שבסוף הספר סי' רפ) ישב את הרמב"ם דלכו"ע אסורה באכילה שיש בה חשש סכנה לתינוק, וכל המחלוקת היא האם בכה"ג מחוייב הבעל לשכור מינקת ושהאישה תאכל כאשר תאוה נפשה, או שמחוייבת למעט באכילה. וס"ל לרמב"ם דחייב הבעל לשכור מינקת, היות וצער גופה קודם. וכ"כ עוד בגוף השו"ת (שם סי' ע), ושכן שמע מפי קודשו של הנוב"י בדרשה. ע"כ. וכ"כ ליישב בשו"ת שמן ראש (אשכנזי או"ח סימן נ) שכיון שהבעל לא מטפל בחולי תאותה, והרי חייב הוא ברפואתה, שוב אינו יכול לעכבה מלאכול, אלא עליו לשכור מינקת, דהנקה בכלל מעשה ידיה שהם כנגד מזונותיה, ורפואה שאין לה קצבה הוי מזונות. ע"כ.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן יג) כדי ליישב את הרמב"ם יליף בו שלא ככל הני אשלי רברבי שלמדו שמדובר במינקת, ואיהו יליף דהרמב"ם מיירי במעוברת, והסכנה היא לעובר שבמעיה מחמת ריבוי האכילה. ושאני עובר שאינו נפש, וא"כ הוי צער גופה כנגד צער העובר, שאינו נפש, דצערה קודם. ושכ"כ הגהות מוהרי"מ על הגר"א (אה"ע סימן פ סעיף יב נדפס בגליון הש"ע). ע"כ. ברם זה תמוה מאוד, שהרי הרמב"ם פתח שם בהלכה גבי מינקת, וכן ההלכות הקודמות אמורות בדין מינקת. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' שכד).

כשיש הפסד ממון פטור אף עם היזקו קטן

ח. אך גם לפי שיטות הראשונים הנ"ל דחייך קודמין אמור אף על מה שאינו צורך חיים, ואף כשהזקוק לחסד הפסדו גדול יותר, כל שאפשר ללמוד מדין חייך קודמין, הוא רק כנגד צורך חשוב שלי, שאז יש לומר שאין אני מצווה להפסיד. וכמו הדוגמא שאין לו כדי פרנסתו פטור מצדקה, והיינו שסוף סוף נתינת הצדקה באופן זה מגרעת מהנותן הרבה, שהרי חסר הוא כדי פרנסתו. אך כנגד הפסד בעלמא, הרי שלכאורה מחוייב בגמ"ח מן הדין, על אף ההפסד, כיון שהפסדו של הנזקק אם לא יקבל חסד זה גדול יותר, וכמו בדיני צדקה, שכל מהות המצוה היא נתינה משלי, אע"פ שאני מפסיד. [וע"ע להלן (סעיף ז).] וכל זה הוא כשמפסיד כל סוג הפסד בעת עשיית הגמ"ח, כגון שיאחר למקום שצריך להגיע מחמת עשית החסד, או שבגלל החסד לא יוכל לערוך קניות, או לסדר את הבית, וכדומה, שבכל אלו וכיוצ"ב דוקא הפסד חשוב כמשקל מי שאין לו כדי פרנסתו לתת צדקה [שבשבילו הוא הפסד גדול] כמשקל זה יפטר מגמ"ח כל שיש לו הפסד גדול, אע"פ שהפסדו של הזקוק לחסד גדול מכך, וע"ע בגדר זה להלן (סעיף ז אות ג).

אולם בהפסד ממון מבואר בש"ע (חו"מ סימנים רסד,רסה) דכל היכא שיש הפסד ממון אף הפסד כל שהוא, אין ציווי על מצות השבת אבידה. ומינה ניקום ונילף אף לנידו"ד, דחיוב חסד הוא רק כשאין לי הפסד ממון כלל, אך אם מפסיד כל שהוא, אינו מחוייב. וכדאיתא במתני' (ב"מ דף לג ע"א) אבדתו ואבדת אביו, אבדתו קודמת. אבדתו ואבדת רבו, שלו קודם וכו'. ובגמרא, מנא הני מילי, אמר רב יהודה אמר רב, אמר קרא (דברים טו,ד) אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם לשל כל אדם. ואמר רב יהודה אמר רב, כל המקיים בעצמו כך, סוף בא לידי כך. והכי הוא נמי בסנהדרין (דף סד ע"ב) ובילקוט שמעוני (אחרי מות סי' תקצז) ונפסק ברמב"ם (הלכות גזילה פי"ב ה"א) וברי"ף (ב"מ דף טז ע"ב מדפיו) ועוד (שם דף יח ע"א מדפיו) ובתוס' (קידושין דף לב ע"א ד"ה רב יהודה) וברא"ש (ב"מ פ"ב סימנים כא,ל) ובאור זרוע (בב"מ סימן צח) ו"זל, מנא הני מילי דשלו קודם, שנאמר אפס כי לא יהיה בך אביון, הזהר מן העניות, שלך קודם לשל כל אדם. ע"כ. וכן הוא בשו"ת התשב"ץ (ח"א סימן קמה). וע"ע שיטה מקובצת (ב"מ דף ל ע"ב ד"ה אלא לשאבדה) במה שהעמידה הגמרא שאבדתו מרובה משל חבירו, וביארו הריטב"א וכן בתוס' שאנ"ץ (שמביאו השיטמ"ק בהמשך בסמוך) שהוא הדין אף אם אבידתו מועטת משל חבירו, שלו קודם. וכן נפסק בטור ובש"ע (חו"מ ר"ס רסד) ו"זל הש"ע, מי שאבדה לו אבידה ופגע באבידתו ובאבידת חבירו, אם יכול להחזיר את שתיהן, חייב להחזירם. ואם לאו, יחזיר את שלו, שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו, כדדרשינן מאפס כי לא יהיה בך אביון (דברים טו,ד). ואף על פי כן, יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין, ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים, וסוף שיצטרך לבריות. עכ"ל. וכן הסכמת הפוסקים.

פטור של הפסד ממון נאמר בכל גמ"ח

ט. והרי לנו להדיא, דדין זה אינו דין האמור בדיני אבידה גרידא, כי אם על כל דיני גמילות חסדים, וכדמסיים הש"ע. ועוד חזינן כי מחמת כל הפסד ממון אינו מחוייב להפסיד כדי לקיים מצות גמ"ח, ומצות ואהבת, והשבת אבידה. וכן מבואר עוד בשלחן ערוך (חו"מ סימן רסד סעיף ה) ו"זל, וכן שנים שהיו באים בדרך, זה בחבית של יין וזה בכד של דבש, ונסדק הכד של דבש, וקודם שנשפך הדבש לארץ שפך זה יינו והציל הדבש לתוך החבית, אין לו אלא שכרו הראוי לו. ואם אמר לו אציל את שלך ואתה נותן לי דמי שלי, או שהתנה כן בפני ב"ד, הרי זה חייב ליתן לו. ובעל היין חייב לשפוך יינו כדי להציל דבש חבירו, הואיל והבעלים אומרים לשלם לו. הגה, ויש חולקין. ע"כ.

וסברת היש חולקים כתב בפרישה (סימן רעד אות יב) ובסמ"ע (סי' רסד ס"ק יח) משום שיכול לטעון שאוהב את יינו, ואינו חפץ להנזק ולקבל שכרו. משא"כ באופן שאינו ניזק, אלא שמונע רווח ומשלם לו, הרי לכו"ע הוא מחוייב גמור. והרי שבין למרן ובין לרמ"א גמ"ח נפטר במקום הפסד ממון. וכן מפורש עוד בשו"ת אבקת רוכל (סי' קצה ד"ה הטענה השמינית) גבי היודע עדות שחייב להעיד משום מצות גמילות חסדים. אך במקרה שהעדות תגרום לו הפסד, כתב ו"זל, ואין גמ"ח שיפסיד אדם ממונו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסי חבירו, כדאשכחן במשיב אבידה. עכ"ל. ונמצא לפנינו שכל חיובי גמ"ח נפטרים בעת הפסד ממון, וכדילפינן מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון, שהוא פסוק כללי, והרי שלומדים מדין אבידה לכל חיובי הגמ"ח שפטור בעת הפסד ממון. וכן מבואר ביראים (סי' רכט) דהיתר הפסדו קודם, הוא בכל גמ"ח. דכתב בדין טעינה ו"זל, וכשם שפטרנו למעלה בעמוד רביעי והוא בבית הקברות, ומלאכה שלו מרובה משל חברו במציאה פטור. כך הוא פטור מפריקה וטעינה, דחדא טעמא נינהו. עכ"ל. והרי דהלך אחרי הסברא ולמד מדין אבידה לדין פריקה וטעינה, פטור של ממונו קודם. וה"ה דניזיל בתר טעמא לכל גמ"ח. וכן מבואר שהפסדו קודם לגמ"ח לאורך כל הסימן בש"ע (שם) כאשר כל עין תראה. ועוד הכי נפסק בש"ע (חו"מ סימן רסה) גבי משיב אבידה שעסוק במלאכתו, ואם התנה עם הבעלים או בפני בית דין שיטול מה שיפסיד והרשוהו, הרי זה נוטל. ואם אין שם בעלים, ולא בית דין, שלו קודם. עכ"ל. והרי שהפסדו קודם, ואינו מצווה להפסיד בשביל הצלת ממון חבירו.

במניעת רווח

והרי חזינן מכל האמור שאין חיוב להפסיד אפי' שוה פרוטה כדי לעשות חסד עם חבירו. ויתרה מכך חזינן הכא, שאף מניעת רווח בלבד אינו מצווה להפסיד, שהרי עסקינן בכל האמור בפועל העוסק במלאכתו, ובמניעת העבודה ימנע רווחו, ולא יפסיד בפועל, ואפ"ה דרשו מקרא אפס כי לא יהיה בך אביון, ששלך קודם. וכן הוא בסמ"ע (חו"מ סימן רסד ס"ק ב).

הפסד ממון כדי להציל ממון חבירו

י. וכן מבואר מפוסקים רבים אשר נקטו להלכה שאינו מחוייב להפסיד ממונו כדי להציל ממון חבירו, דכן כתב בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' רד) ובשו"ת נשמת כל חי (פאלאג'י ח"ב סימן לח) ובשו"ת החפץ חיים (פאלאג'י סימן יב) ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ב סי' מ) ובשו"ת בית יעקב (מצוזמין סימן נ) וע' בשו"ת בני יעקב (סי' ד) ובשו"ת אבני ישפה (ח"ב חו"מ סי' קי ענף ב).

ומעתה ניחא פסקי האהבת חסד (פרק א אות טו) שאינו מחוייב להלות כשהלוה אומר שיחזיר מעט מעט, כי יכול להיות לו הפסד, שלא יוכל לסחור במעותיו. וכן בהמשך (סעיף ד) פסק שאינו מחוייב להלות כל ממונו, פן יזדמן לו עסק. וכן (בסעיפים ו,ח) כתב שאין חיוב להלות בלי משכון, ועוד כתב (בסעיף ט) במכירו שאינו מקפיד על ממון אחרים, פטור מלהלות. וע"ע שם (אות טז). ולכן (בפ"ב סעיף ג) כתב כי חיוב ההלואה הוא כפי השגת ידו. ע"ש. וכן גבי חנוני שאינו מחוייב להקיף. והיינו דפשיטא ליה היסוד הנ"ל, שאין חיוב להפסיד ממון, ואף לא מניעת רווח כדי לעשות חסד עם חברו, אע"פ שאילולי הפסד זה הרי שהוא מחוייב בחיוב גמור וכנזכ"ל (סעיף ב אות ג) בדעת הח"ח שחסד הוא חוב גמור.

וכ"כ הרה"ג יחיאל נוימן שליט"א בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 86) כי ואהבת אינו ציווי במקום הפסד, ויליף לה מדין השבת אבידה הנ"ל. ובזה ביאר את הגמ' (ב"מ דף ל ע"ב) דקמ"ל בביקור חולים לחייב אף את בן גילו, דמשום ואהבת פטור, שהרי יש לו הפסד. וכן בחיוב קבורה דרבנן קמ"ל דחייב אף אם הוא זקן ואינה לפי כבודו, שמשום ואהבת פטור משום הפסדו וכנ"ל. ושכ"כ להדיא הרלב"ג (ויקרא יט,יח) גבי ואהבת לרעך כמוך ו"זל, אלא שהמצוה בזה הוא באופן שלא יגיע בו נזק לאוהב מפני זאת האהבה. ושלא יחוייב אדם להניח מלאכתו מפני עשיית מלאכת חבירו. כי אהבתו עצמו קודמת לאהבתו זולתו. וכו' עכ"ל. וכן פסק בספר משפטי השלום (פרק יג סעיף יב) דאינו מחוייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו, וכדברי רבנו סעדיה, ולכן (בסעיף יג) פסק שכל מצוות גמ"ח אין חיוב באופן שמגיע הפסד ע"י קיום המצוה.

מאי שנא מצדקה

ולעצם הדבר מאי שנא חסד שאינו מצווה להפסיד ממון, ממצות צדקה ופדיון שבויים וכדומה שבהם כל מהות המצוה הוא הפסד ממון. ראיתי מי שביאר (וכעת פרח מזכרוני, חבל על דאבדין) דשאני דין אבידתו קודמת לשל חבירו ואפי' שלו שוה פרוטה ושל חבירו אלף, מן החיוב להוציא עד חומש על קיום מצות עשה, וכמבואר בש"ע (או"ח סי' תרנו) דהוא גזרת הכתוב אפס כי לא יהיה בך אביון, כשממונו עומד כנגד ממון חבירו, ולא כשממונו עומד מנגד מצוה. ובזה ביאר שמי שנפטר מחיוב ממון בטענת קים לי, פטור אף מדיני שמים, כי ממונו קודם. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין, דממונו קודם לממון חבירו אף בגמ"ח הוא גזה"כ מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון, ובצדקה גזרת הכתוב שיוציא ממון. ובספר משפטי השלום (פרק יג אות כה) ישב, דהחיוב להוציא עד חומש מנכסיו לקיום עשה, היינו רק במצוות שבין אדם למקום, או בין אדם לחבירו

במצות צדקה, ודי מחסורו אשר יחסר לו, משא"כ בשאר מצוות שבין אדם לחבירו שאינו מחוייב. וציין לפרוש המשניות להרמב"ם (פאה פ"א מ"א).

דוקא לאדם הזקוק

ה. חיוב עשית חסד הוא דוקא לאדם הנזקק כעת לדבר החסד, אך אם אינו זקוק לכך, או מחמת שהוא מסתדר לבדו, או מחמת שאינו צריך לדבר זה [אף על פי שאם יעשו עמו את החסד, הרי שישמח בכך] שוב אין באופנים אלו חיוב עשיית חסד, אלא מצוה שיש לעושיה קבלת שכר. כגון לשמח חבר אף שאינו שרוי בעצבות, לספר בשבחו, לשבחו בפניו, לדרוש בשלומו, לנקות את משקפיו, להכין את כסאו או את ספריו, וכן על זה הדרך שאר צרכיו אשר מסתדר לבדו בעשייתם, או שאינו זקוק לכך, אינו מחוייב משום מצות חסד בעשייתם, ואולם אם עושם הרי שקיים מצות חסד. אך אם באותה שעה רעו כן זקוק לכך, כגון שקשה לו להביא את ספריו, לפי העת והשעה. או שזקוק להמלצה בשבחו כדי להתקבל לכולל או לעבודה, או כדי שיתקבלו ילדיו למוסד לימודי, וכדומה, הרי שיש חיוב דבר תורה לסייעו, היות והוא זקוק לכך.

חיוב חסד לנזקק דוקא

ה. א. כתב הרמב"ם (הלכות דעות פרק ו הלכה ג) ו"זל, מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו. ע"כ. וצריך עיון לפי שהלשון צריך לספר בשבחו מורה שאינו חיוב לספר בשבחו, כי אם דין לכתחלה, כי הלשון צריך הרי הוא לכתחלה ולא לעיכובא, וכמבואר בשו"ת נחלת לוי (ח"ב סימן ו אות א), ומעתה תקשי טובא, דהן הלא התבאר לעיל (סימן ג סעיף ב) מדוכתי טובי ברמב"ם דס"ל דמצות עשיית חסד הרי היא מצוה חיובית, שחובה לעשותה, ואינה מצוה קיומית, שהעושה מקבל שכר והפורש אינו נענש. ואיך אם כן כתב כאן לשון צריך, שפירושו שאינו חיוב גמור, כי אם דין לכתחלה. ונראה שמבואר כאן בלשון הרמב"ם יסוד בדין עשיית חסד [אשר יוכרח עוד להלן], שחיובו הוא דוקא היכא שהשני זקוק לחסד, אך כשאינו זקוק, אע"פ שהעושה יקבל שכר משום ואהבת לרעך כמוך, מ"מ אינו מחוייב לעשות זאת. ועל כן לספר בשבחו בעלמא אינו חיוב, כי סתם לספר בשבח אדם אין האדם זקוק לכך, ואע"פ שבודאי אם יספרו בשבחו ישמח. וזאת לאפוקי היכא שהאדם זקוק כעת לשבח, וכגון שנמצאים יחדיו לפני מעסיק המסתפק אם לקבלו לעבודה, או לכולל וכדו', שאז הוא חיוב, משא"כ בעלמא לא. וכן חזינן כיסוד זה בעוד ראשונים, דכ"כ בספר תיקון מדות הנפש לרבנו שלמה ן' גבירול (ח"ב שער ג ד"ה הרחמים) ו"זל, כן ראוי לרחם למי שנצטרך אליו, כמו

שנאמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שחיוב הרחמים הוא למי שנצטרך, ולא בעלמא, אף שבודאי מי שירחם אף למי שאינו זקוק, עושה מצוה ד"ת. וכ"כ בספר ארחות צדיקים (ריש שער הרחמים) בחיוב חסד שהוא לנזקק דוקא ו"זל, כן ראוי לו שירחם על מי שיצטרך. ע"כ. וכן מבואר בדברי רבנו אברהם בן הרמב"ם בהמספיק לעובדי ה' (ריש שער הנדיבות) דכתב לבאר את הנדיבות המובחרת שאינה כאשר סבורים ההמון אלא פירושה ו"זל, שיהא האדם נדיב ומיטיב ממה שחננהו ה' יתעלה [ולא יותר ממה שחננו] לאלה הצריכים וראויים לכך. עכ"ל. דהיינו רק לנצרך. וכ"כ בהמשך ו"זל, שיהא האדם מיטיב ממה שחננהו ה' יתעלה, למי שצריך לטובתו. עכ"ל. ועוד מבאר (שם בריש שער הנדיבות) מילתא בטעמא דברים נפלאים, איך לומדים זה מוהלכת בדרכיו, והלא ה' מיטיב לכל. ו"זל, כי הוא יתעלה הנדיב המוחלט, לא קבע את הצורה השכלית במזגו של חמור או סוס, אלא במזג האדם. [התאים את מזגם לצורך האדם]. ולא עשה את מזונותיה של הבהמה האילמת מובחרים ורבי גוונים כמזון האדם. ולא ציוה בתורתו להיטיב עם הכופר התורכי או הכושי. ולא נתגלה או שלח נבואתו למי שאינו ראוי לכך. הבן את הדבר ושקוד עליו. עכ"ל. דהיינו גם ה' בדרכיו לא נתן יותר ממה שצריך כל אחד, ולכן לא נתן לבהמה סוגי מאכלים ערבים. וגם הגביל את נתינתו רק לראויים לאותה נתינה, ועל כן לא נתן נבואה למי שאינו ראוי לכך. וכן אנו נעשה חסד עם א, הזקוק לחסד, לאפוקי מי שאינו נזקק. ב, עם מי שראוי לכך, לאפוקי רשע. שוב ראיתי שכן מבואר גם ברמב"ם גופיה בפירוש המשניות פאה (פ"א מ"א תרגום הגר"י קאפח זצ"ל) גבי עשיית חסד, דכתב ו"זל, למלאת חסרונם כשיהיה מה שיחסר להם. עכ"ל. והרי שהחסד הוא למי שחסר.

וגדולה מכך כתב הרה"ג אורי יונגרייז שליט"א במאמרו הנדפס בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 126) כי חיוב ואהבת לרעך כמוך הוא להצילו מהפסד, אך בדברים שהם חלק מסדר החיים צריך לעזור בבחינת צדקה, שחיובה רק כאשר אינו מצליח לשאת את משא חייו. דהיינו כשם שחיוב צדקה הוא כשאינו מצליח לשאת את עצמו, כן בחסד חיובו הוא רק למי שלא נושא את עצמו, אך לעזור לו בצרכי החיים הסדירים אין חיוב. ולכן אין חיוב לעזור למשפחה ברוכת ילדים בבישול נקיון וכדומה. ע"ש. והרי שלדרכו ק"ו שאין שום חיוב לעזור לו כאשר הוא יושב בטל, ומטיל את העבודה על עושה החסד.

ראיה מדין צדקה לאדם נזקק שלא מבקש

ב. וגדולה מכך חזינן בחיוב צדקה שאין חיובה רק כשנמצאים העניים לפניו. דהנה כתב הרמב"ם (הלכות מתנות עניים רפ"ז) מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה

שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת וכו'. (ה"ב) וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עובר בלא תעשה, שנ' לא תאמץ את לבבך, ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון. עכ"ל. והרי לנו שכל החיוב הוא רק כשיש עניים לפניו. ועיין כאן בהערה *) כי במצות צדקה יש עשה ולא תעשה.

*) **מצות עשה דצדקה**

ובמצות צדקה יש עשה ולא תעשה, והאמור כאן הוא לגבי הלא תעשה, שבו דיבר הרמב"ם הנ"ל. אולם לעיל (הלכה א) כתב הרמב"ם, מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל וכו', ובמצות עשה חובה לחפש עני לפי גדריה שבסמוך, ומ"מ מהלא תעשה ראיה לנו, דחזינן שמצות ואהבת לא מחייבת לתת למי שאינו לפניו. וגדר חיוב העשה הוא כשלא נותן אף את שלישית שקל בשנה, וכמש"כ בספר ראשון לציון (יו"ד סי' רמז ס"א) דאפילו בלי תובעים אותו מצוה על האדם להפריש מממונו צדקה, ולחפש על העני לתתה לו. וההפרשה היא אחת מעשר, וזו המצות עשה. ועובר על הלא תעשה דוקא אם בא העני ושאל, אי נמי שיודע שיש עני נצרך והוא מעלים עין. ולזה תמצא שכתב הרמב"ם (פרק ז מהלכות מתנות עניים הלכה ב) ו"זל, וכל הרואה עני מבקש ומעלים עין ממנו עובר בלאו. ע"כ. הרי דלא עבר בלאו אלא דוקא בכהאי גוונא. ע"כ. וכ"כ בחיוב העשה אף כשאין עני לפניו בספר צדקה ומשפט (בלוי פ"א ס"ק א) והביא בשם ספר מלא העומר, בשם הגרי"ץ ירוחם דיסקין, שחייב אדם להביא עצמו לידי חיוב צדקה, מדאמרו (בב"מ דף לא ע"א) פתוח תפתח, לרבות עניי עיר אחרת. ואי כשבאו מעיר אחרת פשיטא, דהא בכלל אחיך הם. ע"כ. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סימן קיח) דעובר על מצות עשה כשלא מקיים אף את נתינת שלישית שקל בשנה. וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג יו"ד סי' קפא ד"ה אמנם יש) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קלא אות ג).

וכ"כ המהר"י קורקוס במקום על אלו דברי הרמב"ם ו"זל, פי' שאינו מחוייב לבקש אחריו [דהיינו אין חיוב לחפש את העני.] אלא אם ראהו והעלים עיניו, אז עובר משום לא תאמץ, אבל אם לא ראהו אינו עובר. עכ"ל. אך נראה שכוונתו היא שמ"מ עסקינן כשראה את העני מבקש, שהרי כן מפורש בלשון הרמב"ם הנ"ל. אך ראה עני שאינו מבקש, אף ביודע שנזקק, גם הוא מודה שלא עבר. וכ"כ הצפנת פענח (במקום) ברמב"ם, דדוקא כשהעני ביקש. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סימן קיח ד"ה גם בזה). וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קלא אות ב). ושוב ראיתי שזכיתי לכוון לדברי הדרך אמונה (מתנות עניים פרק ז ס"ק ז) שהעתיק את הר"י קורקוס הנ"ל, ופירשו כאמור, דוקא כשביקש ממנו.

וגם הרשב"א (שבועות כה ע"א ד"ה אילימא) כתב בשם יש מגדולי רבותינו הצרפתים שאמרו, דדוקא כשעני שואל ממנו צדקה, דהשתא מושבע ליתן לו, הא לעני דעלמא, אין שבועה חלה עליו, דאינו חייב ללכת לפרנס עניים במדי. עכ"ל. והרי שמיקל. [ועוד נלע"ד מדהוסיף הרמב"ם הנ"ל וכתב "והעלים עיניו ממנו", הרי זה מורה שמדובר על עני שכגון נכנס לבית המדרש ומבקש צדקה, ואפילו שלא ביקש ממנו אלא מאחר, כל שהעלים ממנו עיניו ולא נתן, הרי שעבר. ושוב ראיתי שכ"כ להלכה בספר באורח צדקה (פרק א סעיף ג). ולפי"ז יצא שהרשב"א הנ"ל עוד מיקל יותר מהרמב"ם, שאף אם ביקש העני מאחרים ורואה בקשתו, אך לא ביקש ממנו, לא עובר.]

המחמירים בצדקה לידוע שנזקק ולא ביקש

ג. אולם הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רלב) כתב, שהזהירנו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו, אחר שנדע חולשת ענינם, ויכלתנו להחזיק בהם, והוא אמרו יתעלה לא תאמץ וגו'. עכ"ל. והרי שלא תלה זאת בבקשת העני, כי אם בידיעת חולשת ענינם, דהיינו כל שיודע שהעני נזקק. וכך דייקו בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קלא ס"ק ב) ובספר דרך אמונה (שבסמוך). וכ"כ כספר המצוות גם החינוך

(עשה תעח) שלא נמנע החסד והצדקה מאחינו בני ישראל, וכל שכן מן הקרובים, בדעתנו חולשת ענינם [כלומר כשנדע הזדקקותם] ויש בנו יכולת לסעדם. ועל זה נאמר לא תאמץ וגו'. וכ"כ בספר הבתים בספר המצוה (בספר המצוות פרנקל ל"ת רלב בציונים שם). וכן מבואר בספר ראשון לציון (יו"ד סי' רמז ס"א הנ"ל אות קודמת) דיליף הכי אף במשנה תורה, דכל שיודע שהעני זקוק חייב. וכנראה משוה מסברא עני שביקש לעני שידוע לו שהוא נזקק. והרמב"ם שכתב עני מבקש, היינו רק כדי שידע שהוא נזקק, וה"ה כשיודע שהוא זקוק ולא ביקש.

ועוד עיין בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קלא בפתיחה, ועל סי' רמז ס"ק ב) ושב והניף קסתו (ח"ט סימן קצט) ופסק לחומרא מכח דברי הרמב"ם הנ"ל בספר המצוות. ועתה ראיתי שכן דעת המשנה ברורה בספרו אהבת חסד (פרק ה נתיב החסד ס"ק ח) להחמיר דכתב ו"זל, כיון שיודע שחסר לחם לת"ח, הרי החיוב מוטל לפרנסו. ואף שלא בא עדיין לפנינו, מה בכך. והוא ככל חיוב צדקה שמוטל על בעל הבית להשגיח על העני לפרנסו, אפילו אם העני בוש לפשוט יד לבקשו.

חסד כשלא בקשו ממנו

וממשיך האהבת חסד וכותב, משא"כ לענין הלואה, מסתברא כל זמן שלא בא לפנינו לבקש הלואה, אין מוטל לעת עתה חיוב על בעל הבית. עכ"ל. ועע"ש. וכ"כ עוד (פרק ו

סעיף יא, ובנתיב החסד ס"ק יח). וא"כ אף שהחמיר לענין עני, מ"מ לענין הלואה שהוא ענף מן החסד, כתב דאינו מחוייב. וראה לו (בסוף הפתיחה, ובפ"א ס"ב, ובח"ב פי"ב סוד"ה וזה ענין, ובח"ב פכ"ב) דהשוה דיני חסד להלואה שהכל דבר אחד, רק שבהלואה התווסף חיוב דאורייתא נוסף, ושעל כן יש ללמוד מדיני הלואה לדיני חסד. והרי אף שמחמיר לענין צדקה, מ"מ לענין נידו"ד לענין חסד, יצא דס"ל דכל עוד לא בקשו ממנו אינו מחוייב בעשיית החסד. ועוד כתב (ח"ג רפי"ג) ו"זל, שבארנו בפרק העבר את גודל מדת החסד וחיובו בכל עת שמזדמן לפניו. עכ"ל. והרי כשמזדמן לפניו מחוייב, ולא לחפש היכן ניתן לעשות חסד. [אך גם מאידך מדויק כאן דלא רק כשביקשו ממנו, אלא כל שמבין שהשני זקוק לחסד. ואולם הסיפא אינו מוכרח, וי"ל דמזדמן היינו הזדמן שביקשו ממנו, ובפרט שבזה יבואו דבריו עם הנזכ"ל, וא"כ בודאי שלכך כוונתו.] וכן י"ל נמי במה שכתב עוד (ח"ב פי"ב ד"ה וזה ענין) ו"זל, כי אם בכל יום ויום מימי חיו אימתי שנזדמן לו המצוה הזאת מחוייב לעשותה אם יש בכחו, ואפילו כמה פעמים ביום, כמו שכתבנו בדיני הלואה (ח"א פ"א סעיף ז). עכ"ל. איברא דחזי הוית עוד לו באהבת חסד (ח"ב פרק א ד"ה ומה שאמר) דכתב על הפסוק כי אם עשות משפט ואהבת חסד, שאף שכולנו עושים חסד, אך הוא כשיש הכרח, כשמבקשים מאתנו, ולא די בזה, כי אם צריך אהבת חסד, ובזה כמעט כולנו בעוונותינו נכשלים. עכ"ד. והרי משמע דס"ל שיש חיוב לחפש עשיית חסד, דאל"כ מהו שכתב בעוונותינו נכשלים. ולכאורה דבריו סתראי ניהו, אא"כ נאמר בו שיש חיוב חסד אף שלא בקשו ממנו, כל שמבין שהשני זקוק. ומש"כ לענין הלואה שרק כשביקשו, היינו דוקא לענין הלואה, ולדרך זו צריך עיון מה חילוק יש בין הלואה לחסד והלא דרכו להשוותם וכנזכר. וחזי הוית בספר חסד לאברהם (סימן א סעיף ה) על הפסוק ומה ה' דורש ממך, דכתב ו"זל, ואהבת חסד, והיינו שלא יהיה החסד מחמת בקשת המבקש, שקשה לו לדחותו. רק שיהיה לו אהבה למדת החסד, וירוץ לחפש תמיד בכל כוחו לעשות חסד, אף שאין מבקשים ממנו, ויעשה הרבה יותר מחיובו בזהירות וזריזות יותר מצרכי עצמו. והראה מקורו מהאהבת חסד (ח"ב פ"א) הנ"ל ומהברכ"י (ולא ציין היכן). והרי שהוא מבין שדברי האהבת חסד הנ"ל לא באו בתורת דין אלא בתורת חסידות, וזהו אומרו ויעשה הרבה יותר מחיובו, ולפי"ז אין סתירה בדברי האהבת חסד וס"ל דאין חיוב לחפש לעשות חסד. איברא דלכאורה מוכח מדברי הרמב"ם (הלכות אבל רפי"ד) דחסד מחוייב גם אם לא בקשו ממנו ו"זל, מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד

ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות. עכ"ל. וכל הני ברור שחיובם בלא שיבקשו ממנו. וגם מדוע שלא נלמד דין זה מדין פריקה וטעינה אבידה ופדיון שבוים שחיובם אף כשלא ביקשו ממנו. ואין העת מאפשר לעמוד על כך.

עוד פוסקים המקלים

ד. ולענין הרמב"ם שלכאורה סותר דבריו בין המשנה תורה לספר המצוות, פשוט דקי"ל ברמב"ם כספרו המשנה תורה שנכתב בסיפא (וכמו שמפורש בהקדמתו לספר המצוות, וע' לגבי זמני כתיבת ספר המצוות והמשנה תורה, באגרות הרמב"ם שילת עמ' קצט,ריח) וגם כתבו להלכה, וכמפורסם. [ועל כן תמהתי על דברי שו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קצט הנ"ל) דנקט לחומרא למעשה ע"פ אלו דברי הרמב"ם בספר המצוות, אף שנסתר מהמשנה תורה, ואף שהרשב"א כתב להדיא להיפך.] ויתרה מכך אמר ידידי וחביבי הרה"ג רבי ערן בר כוכבא שליט"א שאין הכרח מלשון ספר המצוות, היות והשמיענו פרט דיני שבו מתחייב בצדקה, והוא כשנדע מצורך העני, לא כן אם איננו יודעים. אך לא פירט את כל דיני צדקה, שרק בהם יכנס תחת חיוב צדקה, והמה מבוארים במקומם, וביניהם שיהיה העני ניצב לפנינו. ובפרט שבזה אין סתירה בין דיברי הרמב"ם. עכ"ד. ותנא דמסייע לכך הם דיברי הרמב"ם גופיה באיגרותיו (שילת עמ' שפה, ובשו"ת הרמב"ם בלאו ח"ב סי' שח והלאה) לגבי ספר המצוות ו"זל, (מתוך התרגום) לפי שאין כוונת אותו הספר [ספר המצוות] לדעת תלמוד [הלכות] המצוות, אלא ידיעת עניניהם בלבד. ואמנם בחיבור [משנה תורה] בארנו זה כפי כוונת הספר. עכ"ל. וכן בדיוק כאן הם הדברים, שכתב בספר המצוות את כלליות הדין, וסמך על ביאור הפרטים [דדוקא כשהעני לפנינו] במשנה תורה.

וכן נקטו להלכה עוד פוסקים רבים שחיוב צדקה רק כשביקש העני, שכ"כ בשו"ת שבות יעקב (חלק ב סימן פה ד"ה תשובה הנה) ו"זל, וגם משמע מלשון הטור והרמב"ם, דוקא היכי דקיימא עניים לפנינו ומבקשים צרכם, אזי מחויב ליתן בדרך צדקה או חומש או מעשר. אבל היכי דלא קיימי עניים א"צ ליתן רק שלישית השקל. עכ"ל. וכיוצ"ב כתב בשו"ת מים עמוקים (ח"ב סי' נג ד"ה ומ"מ יש) שעובר על לא תאמץ אם לא נותן לעני הנמצא לפניו, ומונע ממנו צדקה. ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג יו"ד סי' קפא בד"ה אמנם יש ובד"ה ולפ"ז י"ל) כתב, דבפשט העני את ידו איכא לא תעשה דלא תאמץ את

לבבך. ע"כ. והרי שרק בביקש העני ממנו עובר, ע"ש. וע"ע בשו"ת מכתם לדוד (יו"ד סימן לג ד"ה ואצ"ל) דכתב, וכיון שאין עניים מצויין אצלו, למאן נחייבהו ליתן צדקה, וברור. עכ"ל. [ובו אינו מוכרח.] וכ"כ בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ג סימן מג ד"ה אבל) ו"זל, אבל אינו עבריין כשלא מפריש מעשר לצדקה אם נותן שלישית השקל לשנה. אם לא כשהעני ביקש ממנו לפרנסו, שאז עובר על הלאוין דלא תאמץ ולא תקפוץ וכו'. עכ"ל. והרי שעובר רק כשביקש ולא נתן. וכ"כ להקל בספר דרך אמונה (פ"ז ס"ק ז) בהשען על דיוק דברי הרשב"א (שבועות דף כה ע"א) בשם תוס' הנ"ל, ודלא כמשמעות ספר המצוות (ל"ת רלב). ע"כ. וע"ע בספר צדקה ומשפט (בלוי פ"א ס"ק ג) דכתב, כי הסכמת הפוסקים שאינו עובר על הלאו כי אם כשהעני תובעו, וכאשר קיבצם בספר מעשר כספים. עכ"ד. ובספר באורח צדקה להרה"ג יחזקאל פיינהנדלר (פרק א סעיף ג) הביא מחלוקת הפוסקים בהאי מילתא, והקל בהשען על פסק הגרי"ש אלישיב שליט"א שאין חיוב לתת לכל עני שיודע שהוא נצרך, רק אם מבקש ממנו. ע"כ.

ומ"מ לכל הני דעות בחיוב צדקה, יש להראות בתורת ק"ו לענין נידו"ד, דמי שאינו זקוק עתה לגמ"ח, וכגון שאינו זקוק שישבחוהו, אין חיוב לשבחו, שהרי אינו זקוק. ואע"פ שאם ישבחוהו הרי שישמח בכך, וממילא יקיים המשבח מצות עשה דואהבת לרעך כמוך, מ"מ חיובא לא רמיא עליה. [וכל שהבאנו את הראיה מדין צדקה, אינה ראיה גמורה, היות וקשור לנושא אם אפשר ללמוד בנין אב, וכמו שהסתפקנו להלן (סעיף הבא בהערה) קחנו משם.]

לתת המלצה

ומה שכתבנו שיש חיוב להמליץ טוב בעד אדם הזקוק כעת להתקבל למוסד לימודי, או לקבל עבודה, וכדומה. הלא כן מבואר מכל האמור לעיל, כי השני זקוק כעת לחסד זה. וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי השם (שער הנדיבות) שהנדיבות איננה רק בכסף ובשוה כסף, אלא גם בכוח השפעתו וחכמתו ואמונתו. וביאר דהשפעתו היינו אם יכול לעזור לרעהו אצל המלך וכדו'. ע"ש. וע"ע להלן (סימן ד סעיף ד) בחיוב נתינת עצות הגונות לרעך וק"ו הכא.

חסד כשיכולת העושה והנזקק שוים

ו. כאשר אדם מבקש שהשני יעשה למענו איזה דבר, ויכולתו לעשות דבר זה היא כפי יכולתו של המבקש, הרי שאין חיוב לעשות למענו דבר זה. ולכן שנים הלומדים יחדיו ומבקש איש מאת רעהו שיביא לו ספר פלוני, אינו מחוייב להביאו. וכן המבקש מאת

רעהו שיביא לו איזה חפץ מן החדר השני, וכיוצא בזה, אינו חייב, היות ויכולתם לעשות דבר זה זהה.

לאדם עצל

ואף אם יכולתו של המתבקש לעשות את החסד קלה יותר, כגון שהוא קרוב יותר אל החפץ, או שיותר קל לו להביא את החפץ מאיזו סיבה, אם בקשת רעהו נובעת מעצלות בלבד, אינו חייב להביא לו. ואולם מדת לפנים משורת הדין לא בטלה.

אהבת עצמו

ו. א. אף שהתבאר לעיל (סימן א סעיף ג) כי חיוב עשיית חסד הוא גם לאדם אנוכי שאינו עוזר לאחרים כלל. מ"מ זאת כשאותו אדם אנוכי זקוק כעת לחסד, שאז מצוה לעזור לו, אף שאותו אדם במצב כזה לא היה עוזר. אך בכה"ג שהוא מתעצל, נראה שאין חיוב חסד, וכדמוכח ממקור חיוב עשיית חסד מדכתיב ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יח,יט) וכפי שכל סיעת הראשונים הנזכרים לעיל (סימן א סעיף ב) למדו מפסוק זה כל מר כדאית ליה בגדר חיוב אהבת הלב, וחיוב המעשים, והכל יצא להם מפשט לשון הפסוק הנ"ל. והרי שבפשט פסוק זה גם יוצא האמור. שהרי ביאור מילולי של הפסוק הוא תאהב את חברך כמותך, וא"כ בפסוק זה מבואר גם שאין שום חיוב למחוק את אהבת עצמך, אלא לאהוב את החבר כמוך. דהיינו יש כאן שתי אהבות, אהבת עצמו, ואהבת רעו, ואמרה תורה תשווה אהבת חברך לעצמך [כל מר כדאית ליה בחיוב אהבה זו], וא"כ הרי נאמר כאן שתאהב אותו כמוך ולא יותר ממך, וממילא כאשר אדם נמצא במצב זהה לשל חברו, ומחמת עצלותו, או ניצולו את רעהו, מבקש ממנו שיעשה לו איזה דבר שביכולתו לעשותו בדיוק כמו חברו, הרי שאם יעשה מעשה זה מכח חיוב ואהבת, נמצא שהעדיף את אהבת חברו על אהבת עצמו, וזה התורה לא חייבה, וכאמור, שכמוך אמרה תורה, ולא יותר ממך. וכ"כ להדיא הרלב"ג (ויקרא יט,יח) ו"זל, ואהבת לרעך כמוך וכו', אלא שהמצוה בזה הוא באופן שלא יגיע בו נזק לאוהב מפני זאת האהבה, ושלא יחוייב אדם להניח מלאכתו מפני עשיית מלאכת חבירו, כי אהבתו עצמו קודמת לאהבת זולתו. עכ"ל. וחזינן כאמור, שחיוב ואהבת אינו מבטל את אהבת עצמו, אלא אהבת עצמו קודמת.

וכך כתבו ראשונים רבים שחיוב אהבה היא לאוהבו כגופו וכדומה, והיינו שאוהב את גופו וגם את חבירו, ולא שמבטל את גופו. שכ"כ הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו. עכ"ל. וכ"כ בספר הבתים ספר המצוה (סי' רז) ובתשובת רב ניסים גאון (הוצאת מקיצי נרדמים ח"ד פ"ד עמ' 360ה) ובצדה

לדרך (מאמר ד כלל ה אות כה) ויאמר לנפשו שיאהב לחברו כמו שיאהב לעצמו. ע"כ. וכ"כ עוד ראשונים. וכן כתב המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב אהבת ריע פ"א) דלענין חייו וודאי חייו קודמין, רק לענין האהבה שיהיה אוהב אותו, בזה יהיה אוהבו כמותו. עכ"ל. וכ"כ הערוך לנר (סנהדרין דף מה ע"א) דבמקום ששייך חייך קודמין, לא שייך חיוב ואהבת, שלא נצטוה לאוהבו יותר מגופו. ע"כ. וכן יוצא מדברי המאירי (קידושין דף ח ע"ב ד"ה היה) על הפסוק עזוב תעזוב עמו, שמסברא יש ללמוד דין זה בכל מקום ללא הפסוק ו"זל, מפני שאף הנזוק יכול לסייע עמו, וכל שאינו מסייע, אין לאחרים חובה בהצלת ממונו יותר ממנו. עכ"ל. וסברא זו היא כאמור, שחיוב חסד הוא לא יותר מהאדם עצמו הזקוק, וכל שהזקוק אינו טורח, אינו חייב לטרוח למענו.

חייך קודמין

וכיוצ"ב כתב בשו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' צח ד"ה וקצת נראה ראיה) גבי אדם החפץ בעת עזיבת הדירה ליטול את המזוזות עמו, שאף שהוא רק טורח וממון להשיג לעצמו מזוזות חדשות, אך גם לדייר השני הוא רק טורח וממון, וחייך קודמין. (אולם סייג זאת שאינו הלכה למעשה). וכן הובאו לעיל (סעיף ד אותיות א,ה) עוד סיעת פוסקים אשר כתבו כי דין חייך קודמין אמור אף כלפי ואהבת, ואף לגבי שאר חלקי חיים, ואף כשאין הפסד ממון. והרי שלדבריהם ה"ה והוא הטעם הכא שיש פטור של חייך קודמין, היות והחפץ בחסד והעושה במצב זהה, וא"כ חייך קודמין. לא כן אם הנזקק לחסד אינו במצב זהה לשני, ומצבו קל יותר לקיום החסד, הרי שאז אין את הפטור של חייך קודמין. ואם אין את שאר הפטורים שנאמרו במצות חסד, הרי שחייב בעשית החסד, וכן כתבנו לעיל (סעיף ד) קחנו משם.

תעזוב עמו

ב. ועוד נראה ללמוד דין זה מדין פריקה, דשנינו התם שאם אומר לו עליך המצוה לפרוק, פטור. וכדאיתא במתני' ב"מ (דף לב ע"א) הלך וישב לו ואמר, הואיל ועליך מצוה, אם רצונך לפרוק פרוק, פטור. שנאמר עמו (שמות כג,ה). וחזינן כאמור, שאם האחד מתעצל, ומבקש מרעהו שיקיים את החסד לבדו, הרי שאין עליו חיוב, וזה כהכא. וכן פסקו להלכה כהאי מתני' הרי"ף (דף יז ע"ב מדפיו) הרא"ש (פ"ב סימן כח) הריטב"א (דף לא ע"א ד"ה ת"ל) שו"ת הריב"ש (סי' קצה ד"ה ועוד נראה) ארחות חיים (דין הרואה בהמת חבירו רובצת) וביראים (סימנים רכט,רל) עוד כתב ללמוד מפריקה דין זה אף לטעינה. ועוד ראה אליו (סימן רח) דכתב כאמור,

וכן הטור והש"ע (חו"מ סי' רעב ס"ו) כתבו זאת הן על פריקה והן על טעינה. ועיין כאן בהערה *) אם אפשר ללמוד בנין אב זה לכל גמ"ח, או לאו, ובדברי המאירי לענין עזוב תעזוב עמו אם נאמר דוקא כאן.

עצלן ומה

שסיימנו בפטור חסד כשבקשת החסד נובעת מתוך עצלות. כן יוצא מבואר מן הסעיף הקודם דחיוב חסד הוא לאדם הזקוק, ואדם שמתעצל אינו נחשב זקוק.

*) **מתי לומדים בנין אב**

א. ברם משום זה יש לפקפק, דמנא לן ללמוד מהכא בנין אב לכל מקום, וכהא דשנינו בב"ק (דף נד ע"ב במתני') לימוד מיוחד דמה שאמרו שור בטעינה ה"ה לכל חיה, הא בלא לימוד זה, לא היינו יודעים. ואף שבמשנה ב"מ הנ"ל אמרו דבעינן עמו לגבי טעינה בלבד, ואילו היראים הנ"ל והטור והש"ע למדו כן אף בפריקה, וא"כ הם דימו, ונילף מהא לכל מקום. הן הלא גם על טעינה כתוב הקם תקים עמו (דברים כב,ד) וא"כ בדין הוא שיאמרו כן בטעינה, ואין לנו בירור שלמדו כן משום בנין אב. וגם משום המשך המשנה (שם ב"מ דף לב ע"א) שאמרה אם היה זקן או חולה חייב, וכן פסקו הראשונים הנ"ל. וביאר הב"י שם (חו"מ סי' רעב) טעם הדבר, שאם היה בעל הבהמה זקן או חולה, הריהו כמאן דליתיה, וחייב הפוגע בו לטעון ולפרוק. הרי חזינן שח"זל כבר הלכו אחר הסברא, שטעם פטור הטעינה כשאינו עושה עמו, משום שלא יתכן שהבעלים נמצא כאן ויהיה מחוייב לעשות לבדו, וכי הוא עבדו או משרתו. ומכח הסברא חייבו לפרוק אפי' לבדו באופן שהבעלים זקן או חולה, שאז נחשב הוא כאינו כאן. ואף שזה יוצא לכאורה כנגד לשון הפסוק שכתוב עזוב תעזוב עמו, והוא מורה דוקא כשהוא עושה עמך. מ"מ כאן בטעינה כשהבעלים זקן, ח"זל מורים לנו שיש ללכת כאן אחר הסברא. וממילא ה"ה לשאר מקומות שהסברא קיימת, ולכן יפטר מחיוב כל עשיית חסד היכא שהבעלים אינו עמו. [וע"ע בשו"ת יד אליהו רגולר (סי' קטו) דהסתפק בבעלים זקן ת"ח שאומר לו פרוק לבדך, אם חייב כדין חולה. אולם בשו"ת פרי יצחק (ח"א סימן נט) ס"ל דגם בכה"ג אינו מחוייב לפרוק לבדו.]

לחומרא דרשינן טעמא דקרא

ב. אולם על זה יש להשיב, דשאני התם שדרשו ח"זל טעמא דקרא לחומרא, אך לקולא מנא לן, וכידוע דאף למ"ד דלא דרשינן טעמא דקרא היינו לקולא, אך לחומרא שפיר דרשינן, וכמו שכתב בשו"ת בית שערים (חיו"ד סימן תכז ד"ה ועוד נהי) ובשו"ת עמק הלכה (ח"א סימן מח ד"ה ועיין) ושכ"כ בשו"ת חות יאיר (סי' קלט) ועוד לו (ח"ב סימן

מא) ושכ"כ החת"ס (יו"ד סי' קד ד"ה נעימות). וע"ע בשו"ת היכל יצחק (או"ח סימן ו אות ג). וכ"כ בשו"ת ויען יוסף (או"ח סימן ט ד"ה אבל הרמב"ם) בשם החת"ס (יו"ד סי' רנד ד"ה ונראה לי). וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סימן לז אות ד) דלחומרא דרשינן ולא לקולא, וכדכתב החת"ס (חיו"ד סי' רנד ד"ה אבל), וע"ע שד"ח (מע' ט כלל טו ד"ה וכתב הרב חתם). ועוד כ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ז אה"ע סימן ח אות טו) שאין לסמוך על הטעם של החינוך להוציא מזה דין להקל. וע"ע בח"ח (יו"ד סימן יג אות ד באורך). וכ"כ עוד בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן נה ד"ה ושמא) כי באמת טעמי המצוות האמיתיים ידועים רק לפני השם יתברך נותן התורה. כאמור, אלהים הבין דרכה והוא ידע מקומה. ואין לנו להסתמך על טעמי המצוות שכתבו המפרשים להוציא על פיהם מסקנות להלכה, שאין הלכה כרבי שמעון דאמר דרשינן טעמא דקרא, אלא כחכמים שחולקים עליו בזה. עכ"ל. וכ"כ עוד בשו"ת יחוה דעת (ח"ה סימן סד השני) לגבי עזרה לרכב שהתקלל ועומד הוא בצד הדרך, היות והרמב"ם ביאר טעם פריקה משום צער ישראל, ה"ה הכא. ואף דלא דרשינן טעמא דקרא, אך לחומרא דרשינן. והרי דלקולא לא נלמד ודמי ממש להכא, דאף שנתנו טעם, אך כל שאפשר ללמוד הוא לחומרא ולא לקולא. וכן האדמו"ר מגור בפסקי תשובות (הראשון סי' רנד בהגה) דחה את דברי הרב הכותב שם שלמד מדין הקדמת טעינה לשונא ופריקה לאוהב מטעם כדי לכוף את יצרו, לכל מצוות שבין אדם לחבירו שיש להקדים שונא לאוהב, כדי לכוף את יצרו. וכתב על כך דלא דרשינן טעמא דקרא, דהיכא שאמרו אמרו, והיכא שלא לא. והרי שאין ללמוד בנין אב אף בדברים שהסברא מורה כן, ואף שח"זל ביארו טעמא דקרא אא"כ הורונו הקדמונים. [וראה בסמוך באהבת חסד (פ"ד סעיף ג) דפשיט"ל להיפך]. וכן אם תלמד מהכא לכל חסד שחיובו דוקא עמו, מדוע שלא נלמד אף מדין פריקה שחיובה רק ברואהו במרחק הנפסק בש"ע (חו"מ סי' ערב) ולמה שלא נלמד גם טעינה בשכר כמבואר שם בש"ע, וכו'.

שוב אינה ה' לידי מאירי קידושין (דף ח ע"ב ד"ה היה כלב) שלמד עזוב תעזוב עמו דוקא עמו, שרק בטעינה דין זה נאמר ולא על הצלת חבירו ע"י ממון, כיון שנאמר עמו רק בטעינה ופריקה. וממשיך המאירי, שאף אם דין זה מסברא יוצא וכו'. והרי שלשני הצדדים "עמו" שאמרה תורה הוא דוקא למקומו נאמר, ולא ללמוד ממנו בנין אב.

ג. ובאמת גם חזינן לאידך גיסא בדוכתי טובי שכן למדו חכמינו ממצוה אחת לרעותה, וכגון היראים (סי' רכט) למד מדין אבידה פטור של כהן והיא בבית הקברות, וזקן ואינה לפי כבודו, לדין פריקה וטעינה, שגם בהם יש דינים אלו, וביאר מקורו "דחדא טעמא נינהו". וכן בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קלא) מדין השבת אבידה שהוא קודם לאביו, וכן

מכך שהוא קודם לאביו להתיר עצמו מבית האסורים, יליף דגם פרנסתו קודמת לצדקה, ופסקו הרמ"א (יו"ד סי' רנא סעיף ג), ונשען עליו בשו"ת מנח"י (ח"ו סי' קא). והרי חזינן דיליף מדין השבת אבידה לדינים אחרים. והכי מבואר בשו"ת הר"ן (סימן עה) דהשוה קבורה לכל גמ"ח, ורק מפני שדרשו דרשה מיוחדת לרבות קבורה כדאיתא בבב"מ (דף ל ע"ב) בה, לרבות שבקבורה חייב אף זקן ואינה לפי כבודו. וכן הוא בש"ע (חו"מ ר"ס רסד) בדין השבת אבידה שיש פטור כשיש לו הפסד ממון, וסיים על כך מרן ואף על פי כן, יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין, ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים, וסוף שיצטרך לבריות. עכ"ל. והרי שדין השבת אבידה דין גמילות חסדים יש לו. ולהדיא כן הוא בשו"ת אבקת רוכל (סי' קצה ד"ה הטענה השמינית) דיליף מדין השבת אבידה לדין גמ"ח ו"זל, ואין גמ"ח שיפסיד אדם ממונו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסי חבירו, כדאשכחן במשיב אבידה. עכ"ל. וכן מבואר בשו"ת מהרי"ל (סי' קצז) שלמד שמצוה יותר לבקר חולה שונא, ויליף לה ממה שאמרו בב"מ (לב ע"ב) שטעינת שונא קודמת אפילו לפריקת אוהב, אע"ג דצער בעלי חיים דאורייתא, משום דלכוף את יצרו עדיף. וכ"כ החפץ חיים שיובא בע"ה בסמוך מדנפשיה. וכ"כ בספר בין אדם לחבירו חלק לא תשנא (עמ' 196) והביאו את המהרי"ל הנ"ל, ושכ"כ בספר מצות הלבבות (חלק אהבת ישראל סעיף יט) ושכן מבואר בספר מרכבת המשנה על המכילתא (משפטים פרשת אבידה סוף דף קלג ע"ב). עד כאן. וגם בספר משפטי השלום (פרק ב סעיף טז) פשיטא ליה דה"ה בכל מצוות חסד שונא קודם ומקורו מהאהבת חסד (ד,ג) וציין לשו"ת מהרי"ל (סי' קצז). ע"כ. [וראה לעיל בסמוך בפסקי תשובות הקדמון (סי' רנד) דהסתפק בפרט זה, והאדמו"ר מגור פשיטא ליה דאין לדמות את דיני התורה בלא שעשו כן הקדמונים, ועל כן אין מצוה בשונא בכל גמ"ח. וכן כתב בספר לרעך כמוך (ח"ב בקונטרס הביאורים שבסוף הספר סימן ט אות ג) בתורת הלכה פשוטה, ששונא שהתרבה הוא רק בטעינה ופריקה, ולא בשאר דינים, ולא העלה צד אחר.] וכן החפץ חיים לאורך ספרו אהבת חסד למד מדעתו דרך הקש בין מצוות החסד דבר תורה למיניהם והשוום להלכה ולמעשה תדיר, וכגון (בסוף ההקדמה, ובפרק א סעיף ב) למד כל דיני חסד וגדריו מדיני הלואה. ועוד לו (בפרק ד סעיף א) למד חיוב חסד אפילו מאה פעמים מדין השבת אבידה ופריקה וטעינה. ושם (פ"ג סעיף ב, ופ"ד סעיף ב) למד מטעינה אף בשונא לכל גמ"ח, ועוד (בפ"ד סעיף ג) מצוה בשונא על אוהב יליף בכל גמ"ח מדין פריקה שכן פשוט הוא. וכן הוא לו באהבת חסד (ח"א פרק ו סעיפים א,ב) דיליף דיני קדימה מצדקה להלואה

ולכל גמ"ח מדכתיב את העני עמך (שמות כב,כד) הקרוב קרוב קודם. וכן עוד (בפרק ו סעיף יב בנתיב החסד ס"ק כ). וכן עוד רבים. וע"ע בהערה הבאה לגבי טעמא דקרא כשהטעם פשוט. ועוד להלן (סימן ד סעיף יא אות ג) לענין טעמא דקרא שנאמר אחר חתימת התלמוד, האם אפשר ללמוד ממנו.

טעמא דקרא כשהטעם פשוט

ד. ושוב ראיתי בספר שדי חמד (ח"ג דף 106 ע"א בדיבור הראשון) שהביא את הרחיד"א ביעיר אזן (מע' ט אות טו) כתב בשם רבנו בצלאל כת"י בשם תוספי הרא"ש (ב"מ פרק המקבל) דהא דלא דרשינן טעמא דקרא, היינו היכא דפשטיה דקרא משמע, כגון לא תחבול בגד אלמנה, דאע"ג דטעמא דקרא היינו משום שסתם אלמנה עניה, אך כיון שפשטות הפסוק לאסור כל אלמנה, לא דרשינן. אבל היכא דפשטיה דקרא משמע דלא אזהר אלא משום הכי, כגון לא תחסום, דלא אזהר אלא לטובת הבהמה, אי משום דמעלי לה, ואי משום דלא תצטער, משום הכי בעי בפרק הפועלים היתה אוכלת ומתרזת מהו. עכ"ל. והנה אלו דברי התוס' רא"ש המה בב"מ (דף צ ע"א ד"ה היתה אוכל מותרזת מהו) ו"זל, ואפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק התקבל, דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה אין ממשכנין אותה, היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של הבהמה, אי משום דמעלו לה, אי משום דלא ליצטער. עכ"ל. ונפלא בלשונו דהיכא שטעם התורה פשוט, דרשינן לכו"ע טעמא דקרא, ורק היכא שיש עיקולי ופשורי בטעמא דקרא לא דרשינן.

ובבואנו הלום הרי שראוי להדגיש כי טעמי המצות שנתנו הרמב"ם במורה נבוכים, והחינוך בספרו, אינם נקראים טעמים ידועים ופשוטים, ופעמים רבות המה באו לסבר את האוזן, וכאשר יראה הרואה בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (ברכות פ"ה מ"ג) על דברי המשנה האומר על קן צפור יגיעו רחמיך וכו' משתקין אותו, כתב הרמב"ם (תרגום הגר"י קאפח זצ"ל) ו"זל, והוא שיאמר כשם שחסת על קן צפור ואמרת לא תקח האם על הבנים כך חוס עלינו. שהאומר כן משתקין אותו, לפי שהוא אומר שטעם מצוה זו בגלל רחמי הקב"ה על העוף, ואינו כן, לפי שאלו היה על דרך רחמים לא היה מתיר השחיטה כלל, אלא היא מצוה שמעית שאין לה טעם. עכ"ל. ואילו במורה נבוכים (ח"ג פמ"ח) נתן טעם מצוה זו כדי לקבוע בלבנו מדת הרחמים והחנינה, כמו שציין הגר"י קאפח בהערותיו (שם הע' 8) ודייק בלשונו וכתב שבמורה נבוכים הרמב"ם הטעים מצוה זו. ע"כ. וכוונתו שכוונת המורה נבוכים להטעים, ואין פירושו שזהו טעם המצוה, וכמו שכותב כאן בפירוש המשניות. ומעתה ה"ה לעוד טעמים רבים שנתנו הפוסקים בטעמי

המצוות והמורה נבוכים. וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ז אה"ע סי' ח אות טו) שאין לסמוך על טעם החינוך להוציא מזה דין להקל. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' נה ד"ה ושמא) כי באמת טעמי המצוות האמיתיים ידועים רק לפני השם יתברך נותן התורה, ואין לנו להסתמך על טעמי המצוות שכתבו המפרשים וכו'. וע"ע להלן (סימן ד סעיף יב אות ג) עוד בזה.

אחר עלות כל זאת הרי שהדבר תלוי בגדרי בנין אב, מתי לומדים, ומתי לא, ואני בער ולא אדע.

כשהקושי לעשות חסד גדול מהצורך לחסד

ז. כאשר הצורך של עושה החסד להמנע מעשיית החסד, גדול יותר משל הנזקק לחסד, פטור מעשיית חסד זה. ולכן אם הטורח בעשיית החסד גדול יותר מהצורך של הנזקק לחסד, פטור מלעשות חסד זה.

ז. א. יש ללמוד היתר זה דאתי בק"ו מדין חייך קודמין כאשר שניהם שווים, ופטור מלעשות החסד וכדלעיל (סימן ג סעיף ד). וע"ש (אות ג) משם פוסקים רבים שאמרו כי דין חייך קודמין אמור אף לשאר דברים, ולא רק לדוגמאות של הגמרא, או בעת הפסד ממון. ועוד ראה לעיל (סימן ג סעיף ו סוף אות א) שכשהזקוק לחסד והעושה נמצאים במצב זהה, אין חיוב חסד, וכדכתיב "כמוך", היינו שגם את עצמך תאהב, ע"ש. ומכל הני ניקום ונילף אף להכא, שאם ההיזדקקות של הנזקק לחסד, היא פחות חשובה מהצורך של עושה החסד שלא לעשותה, הרי שחייך קודמין. [ובהפסד ממון אף כשהנזקק לחסד זקוק לחסד יותר מההפסד ממון שיגרם לעושה החסד, מכל מקום פטור מלעשות חסד, וכדלעיל (סימן ג סעיף ד אות ח) אך היינו רק בהפסד ממון, וכדילפינן מאפס כי לא יהיה בך אביון, ואין היתר זה בהפסדים אחרים, מאחר שאינם מביאים לידי עניות, ע"ש. ומ"מ אף בהפסדים אחרים, יש פטור עשיית חסד אם ההפסד שיגרם לעושה גדול יותר מהצורך שזקוק הנזקק.]

אפי' מאה פעמים

ב. ואשר על כן יוצא שאם החסד כולל טורח רב, באופן שהטורח הוא קושי יותר גדול מההיזדקקות של הנזקק לחסד, הרי שיפטר העושה מלעשות חסד, אף כשהשני זקוק לחסד זה עד מאוד. ואין להקשות מדלעיל (סימן ג סעיף ג) דראינו שאין פטור של טורח בעשיית החסד, וכדאיתא בכמה דוכתי דחסד הוא אפי' מאה פעמים. ע"ש. כי שם מדובר באופן שהזקוק לחסד זקוק יותר מהקושי לבקר מאה פעמים, דהיינו כשאין מי שמטפל בצרכיו [ואף שאין בזה פיקו"נ, דאז פשוט שחייב משום פיקוח נפש, ולא משום ביקור

חולים.] ולכן חייב אפילו מאה פעמים. ואין זו אוקימתא, כיון שכל חיוב ביקור חולים הוא רק בזקוק לכך, ואם אינו זקוק, כגון שיש לו מי שמטפל בצרכיו, ואנשים באים לבקרו, ליכא חיובא, וק"ו שלא חיוב לבקרו מאה פעמים. אלא על כרחך דמיירי בכה"ג שאין מי שעושה את צרכיו, וכיון שזהו צורך כה גדול לעשות את צרכי החולה [כגון להגיש לפניו לאכול או לשתות, או שאין מי שמבקר אותו כלל, וסבור שהעולם עזבו לאנחות וכדומה.] על כן אפילו שיש טורח רב בכך חייב, היות וצורכו של החולה גדול מהטורח שיש לעושה החסד בביקור מאה פעמים. וכמו שברור ששאר היתרים שנאמרו בגמ"ח הנזכרים לעיל, ישנם על מאמר זה שחייב אפילו מאה פעמים, וכגון שלא כשזה כנגד הפסד ממון (וכמו שכתבנו כן שם סימן ג סעיף ג אות א בשני חצאי לבנה) וכן שלא כשזהו נגד צורת חיים סבירה (דלהלן סעיף יב), וכדומה. ושם חידשו שהטורח לא פוטר, לא כן אם יש פטור אחר, כמו כאן שהעושה חסד זקוק יותר, הרי שפטור. [ואף שבהשבת אבידה אמרו שם השב אפילו מאה פעמים, וזהו גם אם תהיה האבידה שוה פרוטה, והטורח להשיב יהיה גדול יותר מהזדקקות של הזקוק. שאני התם שהיא גזירת הכתוב, והוא הדין בטעינה ופריקה, משא"כ בדין ביקור חולים שאמרו אפילו מאה פעמים, שם היא מימרא של רבא, ואף שהאמירה היא אותה אמירה, ח"זל השתמשו באותה אמירה, ברם כאן היא סברא וכאן גזירת הכתוב.]

כשיחלה

ח. אם מחמת עשיית החסד יחלה, או אפילו רק יתקרר, אין עליו חיוב עשיית החסד.

הפסד גדול לעושה החסד אך צורך הזקוק לחסד גדול יותר

ג. ולכאורה יש מקום ללמוד יתרה מכך על פי האמור לעיל (סימן ג סעיף ד אותיות ז,ח) דכל שיש לעושה החסד חשיבות רבה להמנע מעשיית הדבר, חשיבות כמשקל מקרה שאין לו כדי פרנסתו ולכן נמנע מלתת צדקה, שבכה"ג הימנעותו היא צורך גדול, הרי בצורך גדול כזה (כאין לו כדי פרנסתו לתת צדקה) יפטר מלעשות את החסד, אף אם הזקוק לחסד זקוק עד מאוד, והיזדקקותו גדולה ממה שמפסיד עושה החסד בעשיית החסד. [וזאת כמובן למעט בא, שהוא כל עוד אין כאן צורך חיים ממש כפיקוח נפש, וכדלעיל (סימן ג סעיף ד אות ו).] ולכן באין לו כדי פרנסתו פטור מלתת צדקה למי שאין לו כדי חייו, והרי אין לו כדי חייו היא היזדקקות גדולה כמו צורך החולה הנ"ל, ובכל אופן פטור. וחזינן דאף שהנזקק זקוק לכך עד מאוד, היות ולעושה החסד הוא דבר גדול, אף שפחות מההיזדקקות של הנצרך, פטור. [ולאור זאת לכאורה אין חיוב לקיים מצות ביקור חולים בנסיעה לארץ אחרת, אף שאין מי שמטפל בצורכי החולה,

ואף שהחולה זקוק לחסד יותר מהקושי בנסיעה לארץ זרה, מ"מ כיון שיש בכך טורח רב עד מאוד פטור.] אך יש לדון בעצם הדין, כי יש מקום לומר שנתינת צדקה למי שאין לו כדי פרנסתו אינה כה דבר קשה, כי עסקינן בנתינת שוה פרוטה, ולא לפרנס את העני השני. וגם צורכו של העני אינו כה גדול, לפי שלא אלמן ישראל, ואם הוא לא יתן לו צדקה, ישראל אחר יתן לו, ואם כן יש לומר כי הקושי בנתינת הצדקה גדול מצורכו של העני. וגם לכאורה סתירה לכך מחיוב טעינה ופריקה אפילו מאה פעמים, ואם נחשב את הטורח של פעם המאה ביחס לצורך של בעל המשא, הרי הטורח רב על היזדקקות הנזקק ואפילו הכי חייב. אך זה תלוי בדברינו לעיל (סוף אות ב) ועוד לעיל (סעיף ו בהערה) האם אפשר ללמוד בנין אב. וצריך עיון.

חולי מחמת הגמ"ח

ח. א. אם יחלה מחמת עשיית הגמ"ח הרי שפטור, דהקשתה הגמרא במציעא (דף ל ע"ב) לגבי ביקור חולים שהוא גמילות חסדים, ולשם מה דרשה מיוחדת ללמוד מצות ביקור חולים, ומשני כדי ליטול אחד מס' מחוליו. וכך נפסק בש"ע (יו"ד סי' שלה ס"ב) שיבקר חברו אף שנוטל אחד משישים מחוליו. וכן הוא בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא צג), ובסמ"ק (מצוה מז). והרי דריבוי מיוחד אמרו לענין ביקור חולים יתר על שאר גמ"ח, דאף שנוטל אחד מס' מחוליו חייב, והרי א"כ דוקא זה, ולא שאר גמ"ח. ויוצא דבגמ"ח רגיל אם נוטל מחוליו, וק"ו אם יחלה מחמתו, פטור. למעט את מצות ביקור חולים דאף שנוטל א' משישים מחוליו מחוייב. ואגב עיין כאן בהערה *) אי יוצאים יד"ח ביקור חולים בטלפון. וכן מבואר ביראים (סי' רכט) בדין טעינה דכתב ו"זל, וכשם שפטרנו למעלה בעמוד רביעי והוא בבית הקברות, ומלאכה שלו מרובה משל חברו במציאה פטור, כך הוא פטור מפריקה וטעינה, דחדא טעמא נינהו. עכ"ל. דהיינו כשם שלמדנו באבידה פטור מהשבת אבידה כשהוא כהן והיא בבית הקברות, וכן כשמפסיד מלאכתו, כן נלמד היתרים אלו בטעינה, דניזיל בתר טעמא. והרי שהכל מאותו הטעם, והוא הדין והוא הטעם גם להיתר של חולה שאמרה שם הגמרא יחד עם היתר זקן ואינה לפי כבודו, וכהן והיא בבית הקברות, שיחול היתר זה על כל דיני גמ"ח, כיון "דחדא טעמא נינהו".

וכן פסק בספר ארח מישרים (פי"ז סעיף ב) ו"זל, אכן אם מגיע לו נזק ע"י גמילות חסד, נראה שפטור ממנה. חוץ ממצות ביקור חולים, שאף אם יגיע לו נזק על ידי כך, חייב בו. ע"כ. ולמד כן מהגמרא הנ"ל. וע"ע בשו"ת בית אבי (ח"ד סימן לז) דכתב שגמ"ח שבגופו חיובו עד שלא יסתכן. וחשש חולי ויסורין זהו בגדר ספק סכנה ופטור. ויליף לה מהאי

דאין חיוב להכניס עצמו לספק סכנה להציל חבירו מודאי סכנה, וכדביאר (בח"א קונ' רופא כל בשר ס"ק טז). עכ"ד. ועע"ש. וע"ע להלן (סימן ד סעיף יב).

*) **ביקור חולים דרך הטלפון**

ועוד עיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה ברמת רחל פ"ב) ובשו"ת יחו"ד (ח"ג סימן פג) אי יוצא יד"ח ביקור חולים דרך הטלפון, ושהרמב"ם (רפי"ד מהלכות אבל) כתב שנוטל אחד משמים, והשמיט שזהו בן גילו. וביאר שהוא על פי מדרש ויקרא רבא (פרשה לא סי' א) ששם השמיטו זאת. וע"ע לגבי ביקור חולים דרך הטלפון בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן קכח) דס"ל להחמיר. וע"ע לו חיו"ד (סוף סימן רכג) וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' פד) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה רמת רחל פ"ח אות ו) ובספר דברי סופרים (פ"א סעיף מד) כתב מדנפשיה שיוצא יד"ח, ובילקו"י (אבלות סימן א סעיף ד) כתב היכא דא"א אף שאינו יוצא יד"ח בשלימות שפיר יקיים ע"י טלפון. וע"ע בספר זכרון יצחק (פ"א סעיף יז).

במתבייש לעשות החסד

ט. היתר נוסף במצות גמילות חסדים הוא באדם שבוש ונכלם לעשות את סוג מעשה חסד זה. כגון אדם שמצא אבידה ובוש לנוטלה ולהשיבה דרך רשות הרבים מחמת גודלה, או פחיתותה, וכדומה, הרי שיאמוד את עצמו אילו אבידתו היתה זו האם היה נוטלה מחמת הבושה, על אף הפסד ממונו, או שהיה דואג שאיש אחר ישיבנו לו, ואם לא היה נוטלה, הרי שבמצב זה פטור הוא מהשבת האבידה. אולם אם כן היה נוטלה, והיה מתגבר על בושתו משום הפסד ממונו, הרי שמחוייב להשיבה. וזאת על אף שמעולם לא נטל חפץ מסוג זה ברשות הרבים מפני הבושה. וכן על זה הדרך הוא בכל סוגי גמילות חסדים, אם מתבייש לעשות זאת, ולו עצמו לא היה עושה כן, הרי שפטור. ואם מסופק הוא האם בשלו היה עושה או לא, הרי שספיקו לחומרא, וחייב לעשות את הגמילות חסדים.

זקן ואינה לפי כבודו בכל גמ"ח

ט. א. שנינו במתני' בבא מציעא (דף כט ע"ב) מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול. ובגמרא (דף ל ע"ב) מנהני מילי, דת"ר, והתעלמת (דברים כב) פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם. הא כיצד, היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו. ע"כ. והרי שזקן ואינה לפי כבודו פטור. ולכאורה יש לומר שדין זה נאמר דוקא באבידה, דיש לכך דרשה מיוחדת, אבל בשאר מצוות גמ"ח אין היתר זה. אולם בהמשך הגמרא (דף ל ע"ב) שנינו, תני רב יוסף (שמות

יח) והודעת להם, זה בית חייהם. את הדרך, זו גמילות חסדים. אשר ילכו, זה ביקור חולים. בה, זו קבורה. ואת המעשה, זה הדין. אשר יעשון, זו לפנים משורת הדין. אמר מר, אשר ילכו זה ביקור חולים, היינו גמילות חסדים. לא נצרכה אלא לבן גילו. דאמר מר בן גילו נוטל אחד משישים בחליו, ואפילו הכי מבעי ליה למיזל לגביה. בה, זו קבורה. היינו גמילות חסדים. לא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו. עכ"ל הגמרא. והרי מפורש כאן בגמ' שאילולי הריבוי המיוחד שנאמר כאן לגבי ביקור חולים לרבות בן גילו, ולגבי קבורת מתים לרבות זקן ואינה לפי כבודו, היינו אומרים שבגמ"ח אין חיובים אלו, וא"כ מבואר שבגמ"ח רגיל אין חיוב לזקן ואינה לפי כבודו, ולמי שמחמת הגמ"ח יטול חלק מחולי או יקבל חלק ממחלה. וכהאי גמרא הכי הוא נמי בילקוט שמעוני (סי' רע ד"ה עתה), ופסקה השאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא צג ד"ה שאילתא דמחייב'), ובסמ"ק (מצוה מז). והרי לנו כי יש פטור של זקן ואינה לפי כבודו בכל גמילות חסדים, חוץ מבקבורת המת, שלכך דרשה הגמרא כאן דרשה מיוחדת, "בה" זו קבורה, לחייב אף זקן ואינה לפי כבודו. [וכ"כ הח"ח באהבת חסד (ח"ג פ"ג בהגה) להלכה, ונשאר בצ"ע מדוע השמיטו הרי"ף והרמב"ם שאין פטור של זקן בקבורה.]

וכן מבואר לעיל מינה בגמרא (דף ל ע"ב) דלמדה הגמ' דין זקן ואינה לפי כבודו אף לדין טעינה ופריקה מדין השבת אבידה, דאמר רבא, כל שבשלו פורק וטוען בשל חבירו נמי פורק וטוען. ונפסק הכי בטוש"ע (חו"מ סי' רעב ס"ב) והב"י (שם) כתב שהמקור לטעינה מדין אבידה. וחזינן כאמור, דיש ללמוד דין זקן ואינה לפי כבודו מדין אבידה לכל דיני גמ"ח. וכן מבואר בתוס' (בב"מ דף ל ע"ב ד"ה אלא לזקן) דמכאן לומדים לכל מקום, ורק שיהיה בשב ואל ואל תעשה, ובממונא ולא באיסורא, כמו פסח, מילה, וגם באיסור כרת, שבכל אלו אין היתר של זקן ואינה לפי כבודו. וכן כתב להדיא בשו"ת הר"ן (סימן עה) דקבורה אף שהיא בכלל גמילות חסדים, נתנו לה יתרון על כל גמילות חסדים שמחוייב אף זקן ואינה לפי כבודו. ויוצא דשאר גמ"ח יש פטור של זקן ואינה לפי כבודו. ו"זל, וקבורה שהיא מכלל גמילות חסדים יש לה יתרון על גמילות חסדים הכולל, דהא אמרינן בפ' אלו מציאות (ב"מ דף ל ע"ב) בה זו קבורה, ופרכינן היינו גמילות חסדים, ומפרקינן לא נצרכה אלא לזקן ואינה לפי כבודו. הרי שנתנו יתרון לקבורה על שאר גמילות חסדים אע"פ שהוא גדול מצדקה, דזקן ואינה לפי כבודו אע"פ שאינו חייב בגמילות חסדים חייב בקבורה. עכ"ל. וכן משמע בדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א ד"ה התשובה הרביעית).

וכן מבואר בגמ' שבועות (דף ל ע"ב) שרצתה ללמוד פטור ת"ח מעדות בבית דין קטן ממנו, מדין זקן ואינה לפי כבודו. ודחתה שאין ללמוד היתר באיסורא מממונא. וכן הוא בברכות (דף יט ע"ב) גבי מצא כלאים בבגדו בשוק, שאין ללמוד היתר מזקן ואינה לפי כבודו, דהוי היתר בממונא, ואין ללמוד לאיסורא. וחזינן דבלאו הכי דהוי איסורא, שפיר ילפינן. וכ"כ בספר המאורות (ברכות דף יט ע"ב ד"ה המוצא כלאים) דמוכח מסוגית הגמ' הנ"ל ללמוד לכל זקן ואינה לפי כבודו שפטור. וכן מבואר ביראים (סימנים רכט, רל) בדין טעינה ו"זל, וכשם שפטרנו למעלה בעמוד רביעי והוא בבית הקברות, ומלאכה שלו מרובה משל חברו במציאה פטור, כך הוא פטור בפריקה וטעינה, דחדא טעמא נינהו. וכל שכן שפטר הכתוב זקן ואינה לפי כבודו כמציאה. ומשום דכתיב והתעלמת מהם פעמים שאתה מתעלם, ובפריקה כתיב וחדלת, דמשמע נמי פעמים שאתה חדל. והיכי דמי אינה לפי כבודו כדאמר רבא באלו מציאות (דף ל ע"ב) כל שבשלו מחזיר, בשל חברו נמי מחזיר, וכל שבשלו פורק וטוען, בשל חברו נמי פורק וטוען. עכ"ל. והרי שלומד מדין השבת אבידה לדין טעינה משום שהכל מטעם אחד בא, וא"כ ניזיל בתר טעמא לכל גמ"ח. וכן מבואר בשו"ת חות יאיר (סימן קה) ובשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג או"ח סימן ח). וע"ע בשו"ת מהר"ש הלוי (או"ח סי' ט ד"ה דגרסינן) דיליף מוהתעלמת לת"ח לוי שפטור מליטול ידי כהן עם הארץ לברכת כהנים. וע"ע שו"ת ציץ אליעזר (ח"ה רמת רחל פרק ב). והרי מכל זה מבואר שבכל גמ"ח אם הוא זקן ואינה לפי כבודו פטור, למעט בקבורת המת, שעליו למדה הגמרא הנ"ל דחייב אף זקן ואינה לפי כבודו וכאמור. וכן פסק דדין זקן ואינה לפי כבודו הרי הוא בכל גמ"ח בספר ארח מישרים (פי"ז סעיף ב) ו"זל, וכן זקן ואינו לפי כבודו פטור ממצות גמילות חסדים, אבל מכל מקום חייב גם הוא במצות קבורה. עכ"ל. וא"כ פירש כאמור, דדין זקן ואינה לפי כבודו, הרי הוא בכל גמ"ח.

במסופק

ומה שכתבנו שאם הוא מסופק האם בשלו היה מחזיר, ספיקו לחומרא. כן פשוט, כדקיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא. וכ"כ בשו"ת בן יהודה (סי' יב ד"ה והנה נסתפקתי) שהסתפק בכך, ותלה זאת בספק הגמ' (ב"מ דף ל ע"ב) בזקן שדרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר, האם מחוייב להחזיר אף בעיר, בהגיעו לעיר, או רק בשדה, וסלקא בתיקו. והרא"ש (ב"מ פ"ב סי' כא) פסק להקל, כיון שפטרה תורה את הזקן, אסור לו לזלזל בכבוד התורה, במקום שאין חייב. ולטעמיה ה"ה הכא בת"ח. ואילו הרמב"ם (הלכות גזילה פי"א הי"ג) פסק, מצאן בשדה חייב להחזירן עד שיגיעו לרשות הבעלים,

ואע"פ שהרי נכנס בהן לעיר ואין דרכו בכך. עכ"ל. והיינו דספקו לחומרא, ונפסק כן בש"ע וה"ה הכא.

זקן אם הוא זקן בתורה דוקא

ב. מבואר ברמב"ן (בב"מ דף לג ע"א ד"ה מבואר) דהיתר זקן ואינה לפי כבודו הוא דוקא בחכם בתורה. דהקשה ו"זל, וקשה לי, כיון דצער בעלי חיים דאורייתא, זקן ואינה לפי כבודו אמאי אינו פורק. ואיכא למימר עשה דכבוד תורה עדיף. עכ"ל. והרי להדיא דדוקא בת"ח אמור דין זה. וכן הרא"ש (בב"מ פ"ב סי' כא) כתב ו"זל, ויראה לי כיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו, איסור הוא לגבי דידיה, שמזלזל לכבוד תורה במקום שאין חייב. עכ"ל. והרי שתלה הדבר בכבוד תורה דוקא. וכן הביאו הטור (חו"מ סוף סימן רסג וסי' ערב) דאין לזקן להחמיר ולטעון, כיון דהתורה פטרה לזקן אין לו לזלזל בכבוד תורתו. ע"כ. (אולם סותר עצמו לכאורה, ויובא בסמוך ע"ש). וכ"כ הריטב"א (ב"מ דף ל ע"א ד"ה זקן) בשם רבו ו"זל, פירש רבינו, זקן בחכמתו, ואינה לפי כבודו מפני חכמתו, ומשום כבוד תורתו דחי לה. אבל זקן או נכבד דעלמא, לא חשיב אינה לפי כבודו, אלא או יטפל בה, או יתן דמיה. עכ"ל.

אך לכאורה מלשון המשנה בב"מ (דף כט ע"ב) לא משמע כן. דאיתא התם, מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול, הרי זה לא יטול. ע"כ. והרי שתלוי הכל אי אין דרכו, ולא אם הוא חכם או זקן וכדו'. ובאמת הכי הוא ברש"י (שם) ו"זל, שאין דרכו ליטול, דבר שגנאי הוא לו שאדם חשוב הוא, ואין דרכו ליטול קופה שלו להכניסה מן החוץ לבית שמור, לא יטול ופטור מהשבת אבידה, דילפינן מוהתעלמת. עכ"ל. והרי שתלה הדבר אי אדם חשוב הוא, ולא אי חכם הוא. והכי משמע נמי בלשון הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פי"א ה"ג) ו"זל, מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו, אינו חייב להטפל בהן. ומרן בש"ע (חו"מ סי' רסג ס"א) העתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל. והרי שסוברים בין חכם ובין זקן מכובד. וכ"כ גם הסמ"ג (עשין עד ד"ה מצא) ו"זל, אם היה חכם או זקן מכובד שאין דרכו ליטול וכו', וכ"כ הסמ"ק (מצוה רכב) אם היה זקן או מכובד וכו', וכ"כ הארחות חיים (הל' השבת אבידה אות ב) אם היה זקן או נכבד, וכ"כ הכל בו (סימן פג ד"ה מצא), וכן משמע בחינוך (מצוה פ) בדין פריקה דכתב ו"זל, ודין זקן או נכבד ואינה לפי כבודו, שהכל נידון לפי מה שיהא עושה בשלו. עכ"ל. וכן הוא לשון הטור (חו"מ ר"ס רסג) ו"זל, המוצא דבר שהוא מתבייש להחזירו, אם הוא בענין שאילו היה שלו מחזירו, חייב לטפל בו ולהחזירו לחבירו. ואם לא היה מחזירו בשלו, גם אינו חייב בשל חבירו. עכ"ל. והרי שלא תלה זאת כלל בזקן, אלא

כל אחד לפי עצמו, אם הוא מתבייש או לאו. [ולכאורה הוי סתירה בדברי הטור, וכפי שהובאו דבריו לעיל, דס"ל דדוקא ת"ח. וכבר עמד על כך בשו"ת פרי יצחק (בלאזר ח"א סי' נב ד"ה ומזה) ונשאר בצ"ע. (ועע"ש בד"ה הן אמת, דהביא סתירה אף בדעת הרא"ש המובא בשיטה מקובצת ב"מ דף ל ע"א שפטר אשה מהשבת אבידה משום כל כבודה בת מלך פנימה). ועע"ש (ד"ה ולכן נלע"ד) בביאורו המחודש במחלוקת הראשונים הזו. ובפשיטות מכח הקושיא י"ל דמה שכתב שם הוא בדעת אביו הרא"ש וליה לא ס"ל. ועתה נלע"ד דהטור יליף ברא"ש דזקן לאו דוקא ת"ח, ודברי הרא"ש בפטור ת"ח שאסור לו לזלזל בעצמו, היינו כי דין זקן הוא גם בת"ח, ועליו אמר שאסור לו לזלזל בעצמו לפי כבוד תורתו. ויותר יפה יבואו הדברים יחד עם דברי המהרש"ל דלהלן בסמוך. ובשו"ת פרי יצחק (בלאזר ח"א סימן נד) מובאים דברי הגר"נ מאמסטרדם, דאיהו משני להיפך, שהטור ברישא סמך על דבריו בשם הרא"ש אשר יובאו בסיפא.]

וכן כתב בדעת הרמב"ם השיטה מקובצת (ב"מ דף ל ע"א ד"ה זקן) ושכן עומד בשיטתו הר"ן. ועע"ש. וכ"כ הנמקו"י (בב"מ דף יז סוע"ב מדפי הרי"ף ד"ה משום צער בעלי חיים) בדעת הרמב"ם, ושעמו עומד הרנב"ר (הוא הר"ן הנ"ל) ופליגי אריטב"א הנ"ל. וכן דעת המהרש"ל בים של שלמה (ב"מ דף ל ע"ב) והקשה דמאחר והכל תלוי באים הוא מתבייש, למה תלו זאת בזקן. ומשני, דסתם ת"ח לא נוטל אף אבידתו, משא"כ זקן דעלמא צריך לדעת שאינו מחזיר, ועל כן נקטו בסתם זקן שהוא ת"ח. וכן נוקט גם הדרישה (חו"מ סי' רעב ס"ק ח) אך לא ניחא ליה בישוב המהרש"ל, ועל כן משני איהו, דדוקא אדם חשוב באמת נפטר, כיון שאינו נוטל בשלו, ולא במי שדעתו גבוה, ולכן אינו נוטל בשלו. וכן משמע בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקסו) דכתב שאי אפשר לכוף איש עני לעבוד כדי לזון את אשתו במלאכה בזויה. וביאר מה היא שאינה בזויה, אם הוא יודע ספר, להשכיר עצמו ללמד תורה. ואם הוא בעל מלאכה, לעשות מלאכה שהוא רגיל, או כיוצא בה. ואם אינו בעל מלאכה, להשכיר עצמו כפועל, אם הוא רגיל לעשות כן בשלו. והכל לפי מה שהוא אדם. תדע, שהרי חזרת אבידה מצות עשה מן התורה, ואם הוא זקן ואינה לפי כבודו פטור, וכ"ש שלא יבזה עצמו לזון את אשתו, וזה ברור מאוד. עכ"ל. והרי מבואר שלומד דזקן ואינה לפי כבודו היינו הכל לפי מה שהוא אדם, ולא חכם בתורה דוקא. דאל"כ מה ראיה הביא, ושאני התם שאמרו כן לגבי כבוד תורה. ושוב ראיתי שכן הוא מפורש לו בתשובה אחרת (ח"ה סימן קסח) דהביא את הר"ן שתמה על הרמב"ן בתירוצו הנ"ל לפי שזקן לאו דוקא שקנה חכמה, אלא ה"ה למכובד, ושכן דעת הרמב"ם (פי"ג מהלכות רוצח). וכתב עליו שגם הרמב"ן לא התכוון

דוקא לזקן שקנה חכמה, אלא אפי' זקן מכובד, ומשום דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, כ"ש שידחה צער בעלי חיים, אפי' שהוא מן התורה שהרי אין בו לאו ולא עשה. ע"כ. וכן נקט הכי בלשון הרמב"ם הנ"ל בשו"ת בית שערים (או"ח סי' שסט דף קצג ע"ב ד"ה אמנם) והוכיח כוותיה מדברי הגמרא ברכות (יט ע"ב) שרצתה ללמוד כבוד הבריות לכלאים מדין זקן באבידה. ודחתה הגמרא, דאיסורא מממונא לא ילפינן. ואי זקן דוקא שקנה חכמה, הוי לה למידחי, עשה דכבוד תורה דוהתעלמת עדיף. וסיים וצ"ע. וכן נקט בשו"ת בן יהודה (ר"ס יב) ועוד לו (סי' נד ד"ה שוב ראיתי). וכן כתב בפשיטות [ולא הראה שהיא מח' קדמונים] בשו"ת אבני ישפה (ח"ב חו"מ סימן קי ענף ג) דכל שבוש פטור, ולכן כתב שאם אין דרכו להתעסק עם אשה ברחוב, אינו צריך לעזור לאשה שרכבה נתקע. וע"ע בשו"ת אמרי שפר (קלצקין סי' לד אות יא).

וכיון שרוב הפוסקים נוקטים דלאו דוקא זקן בחכמה. ובפרט שכן דעת הרמב"ם ומרן. ואף בדעת הרמב"ן, הרדב"ז מבאר שמסכים עם כך. על כן כן עיקר, שהכל תלוי לפי האדם אם היה עושה כן בשלו, או לאו, וכבסמוך.

גדר זקן אם בשלו היה מחזיר

ג. איתא בב"מ (ל ע"ב) אמר רבא כל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר. ע"כ. וקאי התם אזקן ואינה לפי כבודו. והרי לנו כי גדרו הוא האם בעת שהיתה אובדת לו אבידה זו היה נוטלה או לאו, ואף אם לכתחלה אינו נוטל בשום פנים חפץ כזה ברה"ר, מ"מ בעת הפסדו היה נוטלו חייב. והכי פסקו הרי"ף (ב"מ דף טז ע"ב מדפיו) והרא"ש (ב"מ פ"ב סי' כא) והסמ"ג (עשין עד ד"ה מצא) והסמ"ק (מצוה רכב) הארחות חיים (דיני השבת אבידה אות ב) והכל בו (סימן פג ד"ה מצא) וכ"כ היראים (סימן קעח ד"ה ואמר רב). וכן כתב רש"י (ב"מ דף כט ע"ב) ו"זל, שאין דרכו ליטול, דבר שגנאי הוא לו שאדם חשוב הוא, ואין דרכו ליטול קופה שלו להכניסה מן החוץ לבית שמור, לא יטול, ופטור מהשבת אבידה, דילפינן מוהתעלמת. עכ"ל. והרי לפנינו דגדר פטור של זקן ואינה לפי כבודו הוא אם בשלו היה נוטל כדי לשומרה חייב, ואם לא פטור. וכן כתב הרמב"ם (הלכות גזילה פי"א הי"ג,יד) מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו, אינו חייב להטפל בהן. ואומד את דעתו אילו היה שלו אם היה מחזירן לעצמו, כך חייב להחזיר של חבירו. ואם לא היה מוחל על כבודו, אפילו היו שלו, כך בשל חבירו אינו חייב להחזיר. היה דרכו להחזיר כלים כאלו בשדה ואין דרכו להחזירן בעיר ומצאן בעיר, אינו חייב להחזיר. עכ"ל. והרי שכאן הדברים באים ביתר ביאור, שאם לו היה נאבד, היה מחזיר לביתו, אף שאין דרכו ליטול חפצים כאלו ברחוב,

אך במקום הפסד כן היה נוטל, הרי שמחוייב הוא בהשבת אבידה. וכ"כ עוד הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יג ה"ג) ו"זל, וכן אם היה זקן שאין דרכו לטעון ולפרוק הואיל ואינה לפי כבודו פטור. (הלכה ד) זה הכלל, כל שאילו היתה שלו היה טוען ופורק, הרי זה חייב לטעון ולפרוק בשל חבירו. עכ"ל. וכ"כ שגדר פריקה הוא אם היה עושה בשלו הסמ"ג (עשין פ) וכ"כ היראים (סי' רכט) ו"זל, וכל שבשלו מחזיר, בשל חברו נמי מחזיר, וכל שבשלו פורק וטוען, בשל חברו נמי פורק וטוען. עכ"ל. וכ"כ בספר החינוך (עשה פ) וכ"כ הטור (חו"מ ר"ס רסג) ו"זל, המוצא דבר שהוא מתבייש להחזירו, אם הוא בענין שאילו היה שלו מחזירו, חייב לטפל בו ולהחזירו לחבירו. ואם לא היה מחזיר בשלו, גם אינו חייב בשל חבירו. עכ"ל. ולהדיא דאף שהוא מתבייש, דהיינו לכתחלה לא היה נוטל לעצמו, אך אם היה נאבד לו, היה מתגבר על הבושה, לצורך מניעת הפסד ממון, הרי שחייב להחזיר. ועוד כ"כ הטור (חו"מ סי' רעב) גבי פריקה וטעינה, וכן אם הוא זקן ואינו לפי כבודו שיפרוק ויטעון, ואם היה שלו היה מניחו, גם בשל חבירו אינו חייב.

והכי פסק מרן בש"ע (חו"מ סימן רסג ס"א) בהיתר זקן ואינה לפי כבודו ו"זל, ואומד דעתו אילו היו שלו אם היה מחזירן לעצמו, כך חייב להחזיר של חבירו. ואם לא היה מוחל על כבודו, אפילו שהוא שלו, כך בשל חבירו אינו חייב להחזיר. עכ"ל. והרי שתלה זאת באילו היה נאבד לו, ולא סגי בזה שאינו נוטל שק בעלמא. וכן הוא גם בש"ע (חו"מ סי' רעב סעיף ג) בדין פריקה וטעינה. וכך ביאר הב"י (בר"ס רסג) שזהו שבא רבא להשמיענו, ע"ש. וכמבואר בל' הרמב"ם הנ"ל. וכ"כ לבאר הפרישה (ס"ק א) ובסמ"ע (ס"ק ז) ושלכך כיון הטור שם. וכ"כ הב"ח (ס"ק א) וכ"כ בספר ארח מישרים (פי"ז בביאור אות ב) שכן פשוט בגמ' שם. וקמ"ל דאף אם לא עושה לעצמו, רק אם יארע לו הפסד עושה, חייב בשל חבירו. ובספר אברהם אזכור (מע' ז אות לב) ציין לעיין בספרים עדות ביהוסף (דף מז ע"ד) ופני מבין (דב"ן ע"ג) לענין זקן ואינה לפי כבודו, ואת"י.

היתר של בושה רק בשב ואל תעשה

י. היתר זה של אינה לפי כבודו הוא רק כשביטול עשיית החסד נעשה בשב ואל תעשה, כגון פטור השבת אבידה שאינה לכבודו, שביטול המצוה נעשה באי עשייה. או פטור של זקן ואינה לפי כבודו בפריקה או בטעינה, שמבטל את המצוה משום כבודו בשב ואל תעשה. אך בקום עשה, אסור לו לבטל את החסד. ולכן אם כגון זקוקים לנוכחותו לצורך אסיפה, ואסיפה זו אינה לכבודו. ובאו וקיימו את האסיפה במקומו. אסור לו לעזוב את המקום, שעזיבתו היא קום עשה לבטל את עשיית החסד.

היתר של זקן דוקא בשב ואל תעשה

י. כן מבואר במסכת ברכות (דף כ רע"א) וכדפירש"י שם (ד"ה שב ואל תעשה) גבי השבת אבידה, דהיתר של כבוד הבריות הנאמר בה, הוא בשב ואל תעשה. וכרש"י כתב בפסקי הרי"ד (שם) ובערוך (ערך שב) וכ"כ שם תוס' (ד"ה שב ואל תעשה) ועוד כ"כ תוס' (ב"מ דף ל ע"ב ד"ה אלא לזקן). וכ"כ בספר המאורות (ברכות יט ע"ב ד"ה המוצא כלאים) וגמרינן מהא דשב ואל תעשה שאני, ודחינן מצות עשה דתורה, כגון שופר, ולולב, וכיוצא בהן, משום כבוד הבריות. עכ"ל. וכ"כ הראבי"ה (סימן ס) בשב ואל תעשה, או בהפסד ממון, חיישינן לכבוד הבריות. עכ"ל. וכן מבואר במאירי (מגילה דף ג ע"א ד"ה קריאת המגילה) ודוקא בשב ואל תעשה. וכ"כ הריטב"א (מגילה דף ג ע"ב ד"ה והא) דהיתר זקן ואינה לפי כבודו דוקא בשב ואל תעשה. וכן מבואר לו עוד בחידושיו לבב"מ (דף ל ע"ב ד"ה אלא) שמשום כבודו רק בשב ואל תעשה, אא"כ הוא כבוד מת. ע"ש. וכ"כ שו"ת פרי יצחק (ח"א סי' נב ד"ה ולכן נלע"ד).

זקן ואינה לכבודו האם רשאי להחמיר

יא. על אף שאמרנו שכל שהוא בוש ונכלם פטור. מכל מקום ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין, עושה גמילות חסדים, אף על פי שאינה לכבודו.

זקן החפץ להחמיר ולעשות גמ"ח תע"ב

יא. א. כ"כ מרן בש"ע חו"מ (סימן רסג ס"ג) ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין מחזיר את האבידה בכל מקום, ואע"פ שאינה לפי כבודו. עכ"ל. וכ"כ עוד (סימן רעב ס"ג) לגבי פריקה וטעינה שתע"ב. ודבריו באו מדברי הרמב"ם (הלכות גזילה ואבידה פי"א הי"ז) ו"זל, ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לפנים משורת הדין, מחזיר את האבידה בכל מקום, ואע"פ שאינה לפי כבודו. עכ"ל. ואולם הרמ"א שם (בשני המקומות) פסק כרא"ש (ב"מ פ"ב סי' כא) דכתב, כיון שפטרה תורה את הזקן, אין לו לזלזל בכבודו, ואיסורא הוא לדידיה, שמזלזל לכבוד תורה במקום שאינו חייב. וכן מחמיר בשו"ת חות יאיר (סי' רה).

והנה עם שיטת הרמב"ם עומדים רבים וגם שלמים דכ"כ בחידושי הרשב"א (נדרים דף לד ע"א ד"ה ונראה לי) דזקן ואינה לפי כבודו שיכול להתעלם, מותר הוא להחזיר, ואם מחל על כבודו והחזיר מצוה קא עביד, ונוטל עליה שכר. כן נראה לי. עכ"ד. וכ"כ הריטב"א (שבועות דף ל ע"ב) גבי ת"ח להעיד. וכ"כ הארחות חיים (מלוניל, דין הרואה בהמת חבירו רובצת תחת משאה) ו"זל, וכן אם היה זקן שאין דרכו לטעון ולפרוק, הואיל ואינה לפי כבודו, פטור. זה הכלל כל שאילו היתה שלו היה טוען ופורק הרי זה חייב

לטעון ולפרוק בשל חבירו. ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין, ואפילו היה נשיא גדול, וראה בהמת [חברו] רובצת תחת משאה של תבן או של קנים וכיוצא בהן, פורק וטוען עמו. עכ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם (מישרים דף נא ע"ג ד"ה חלק ראשון) דאם רוצה לעשות לפנים משורת הדין עושה. וע"ע ראיות למחלוקתם בשו"ת בן יהודה (רוזנבוים סי' יב, ובסי' נד) ושעם הרמב"ם עומד גם הנימוק"י (ב"מ אלו מציאות שם) דזקן ואינו לפי כבודו הרשות בידו, דומיא דמלאכה שלו מרובה. עכ"ל. וע"ע בשו"ת תורת חכם (סי' יד) ובשו"ת בנין אב (ח"א סימן סח אות ג).

ב. בספר ארח מישרים (פי"ז בביאור אות ד) הביא את מח' הרמב"ם והרא"ש, ושנראה לפסוק כהרמב"ם כיון שפסקו הש"ע. ואף שהרמ"א הביא את הרא"ש, מ"מ לא הביאו אלא בשם יש חולקין, וע' בכללי ההוראה להש"ך. [וע' בזה כשכתב הרמ"א על מרן י"א שחולקים, האם כוונתו לדינא לחלוק, או שהביא דעות הפוסקים ואיהו לא הכריע, בשו"ת יבי"א (ח"ג אה"ע סי' א), ובח"י (אה"ע סי' לט ד"ה ולענין) ובספר הליכות עולם (ח"ח עמ' קל).] אבל אפשר כיון שלרמב"ם אין חיוב רק טוב וישר, ולרא"ש הוא איסור, על כן שב ואל תעשה עדיף. עכת"ד. וכתב כן משום שהמחלוקת אצלו שקולה הינה בין הרמב"ם להרא"ש, אך לדידן פשיטא דפסקינן כמרן. וגם לאשכנזים כן עיקר, היות ורוב הראשונים עומדים בשיטת הרמב"ם וכנזכר, ולא יגרע מדיני כריתות ומיתות בי"ד דאזלינן בתר רובא, ולא אומרים נעשה לחומרא כאוסר, לצאת מספק.

להחמיר ללכת לבי"ד קטן ממנו

ג. שנינו בשבועות (דף ל ע"ב) שאין לצורבא מדרבנן ללכת לבי"ד קטן ממנו. ולכאורה מח' הרמב"ם והרא"ש הנ"ל, אי שרי לת"ח להחמיר ולבזות כבודו או לאו, הרי היא גם כאן. אולם הרחיד"א בברכ"י (חו"מ סי' ז ס"ק טז) כתב דגם הרא"ש מודה שבבי"ד רשאי להחמיר, דשאני אבידה שהשבתה לעיני כל חי, משא"כ בבי"ד שהוא בצינעא. ועוד הביא שבספר תורת חיים ג"כ כתב הכי אך מטעם אחר, היות ואפשר לת"ח באבידה לעשות לפנים משורת הדין בלא בזיונו, ע"י תשלום, על כן סבירא ליה לרא"ש שאסור להחמיר. משא"כ בעדות שא"א להחמיר ולקיימה רק ע"י עדותו, על כן רשאי. ובשו"ת משפטי עוזיאל (חלק ג או"ח סימן ח) כתב להשיגם דבמסכת שבועות (דף ל ע"ב) רצתה הגמרא ללמוד דין זקן ואינה לפי כבודו מאבידה לעדות, ודחתה הגמרא שאי אפשר ללמוד כן, היות ואבידה היא ממון, ולא ילפינן איסורא מממונא. וכן הוא בסנהדרין (דף יח). ומתוך שלא דחתה הגמרא, דשאני מציאה שהיא זילזול לעיני כל חי, הרי זה מוכיח שאין חילוק ביניהם. והביא שכ"כ גם בשו"ת חות יאיר (סי' רה) דמחלוקת הרא"ש

והרמב"ם היא גם בעדות. איברא דבשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סימן כא אות ג) הביא דברי הריטב"א (שבועות דף ל ע"ב) דכתב, ולישנא דלא ליזיל, משמע שאפילו אם רצה לילך אין לו ללכת, ואין לו למחול על כבודו בכך לבזות תורתו. ואע"ג דאיכא פסידא להאי, ואף דזקן ואינה לפי כבודו אם רצה להשיב משיב, שאני התם דאיכא כמה ת"ח שעושים כן בשלהם. אבל להתבזות ולהעיד בפני דיינא דזוטר מינה, לא. ע"ש. והרי מבואר בדבריו לאידך גיסא, דאף להרמב"ם שעומד הריטב"א בשיטתו, הרי שבעדות אסור לו להחמיר. ועוד הביא שם שכדברי הברכ"י כ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' קיט).

זקן לבזות עצמו לצורך מצוה

ובשו"ת חות יאיר (סי' רה) כתב דאף להרא"ש כל זה לבזות עצמו בשביל ממון חבירו, אך בשביל דברי קדושה, לרקוד לפני ס"ת, לעשות סוכה וכדומה, גם להרא"ש שרי, ועע"ש. ובשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג או"ח סימן ח) כתב דכל המח' בין הרמב"ם לרא"ש רק בממונות, שהרמב"ם סבור שראוי לת"ח לנהוג לפנים משורת הדין למנוע כל נזק ממון לחברו. אבל בכל מצוות שבתורה, אין לאדם לחייב עצמו במה שפטרתו תורה, ואדרבה יש בזה משום כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ועל כן סבור, שאין ללוי ת"ח ליצוק מים על ידי כהן לנשיאת כפים. והאריך שם בדין כל הפטור מן הדבר ועושהו.

כפי השגת ידו

יב. אין חיוב ואהבת לרעך כמוך וחיוב עשיית חסד, כאשר על ידם ימנע האדם מצורת חיים סבירה, וחיובו תלוי "כפי השגת ידו", ואשר בכוחו לעשות. ולכן אם נמצא לפניו דבר חסד באופן קבוע, ואם בכל פעם יקיים את החסד, הרי שיוצרך לתת את כל יומו לצורך עשיית החסד, או את כל זמנו הפנוי, וזקוק הוא לזמנו הפנוי להיות עם בני ביתו, או להחליף כח וכדומה. הרי שאף שלא יגרם לו מעשיית החסד הפסד ממון, אינו מחוייב בו. וכן אין אדם מחוייב לתת את כל ממונו הפנוי לצורך הלואות וכדומה, שמא יזדמן לו דבר עסק, ואז לא יהיה הממון מצוי בידו, ועל כן נקרא חסד זה "שאינו בהשגת ידו" ופטור.

וגדר זה הרי הוא דק ותלוי בשיקול הדעת, לפי שעל כל חסד יוכל לטעון הטוען שחסד זה ימנע ממנו צורת חיים סבירה, ועל כן אינו "בהשגת ידו". והרי שצריך לשקול במאזני פלס אם באמת כך הם הדברים, או שהיא עצת היצר המובילו אל באר שחת. ועל כן היתר זה נכון לסייגו שיסמכו עליו רק בהתייעצות עם מורה הוראה.

כפי השגת ידו

יב. א. כתב לחדש החפץ חיים בספרו אהבת חסד (פ"א ה"ד) כי כל חיובי גמ"ח המה כפי השגת יד. שכתב להסתפק בשיעור חיוב גמ"ח, ושאין ללמוד מדין צדקה ששיעורו חומש, לפי ששם היא נתינה גמורה, ושמא על כן גמ"ח שאינו נתינה גמורה חיובו יותר. ולאידך גיסא כתב אין סברא לומר שכל ממונו שהם לעת עתה בטלות אצלו, יחוייב מדין תורה לחלקם לגמ"ח, פן יזדמן לו איזה עסק לריוח ביתו, ולא יהיה לו ממונו בידו. וכתב יסוד גדול ו"זל, ומסתברא דתלוי במצוה לכל אחד כפי השגת ידו, וכל אשר בכוחו לעשות לטובת חבירו יעשה. ומצאתי בע"זה בספר החינוך (ריש מ"ע סו) שכתב גם כן כן. עכ"ל. והנה "זל החינוך, להלוות לעני כהשגת היד, כפי מה שצריך לו. עכ"ל. וממשיך הח"ח (באות ח) ומביא שכ"כ התפארת ישראל (משניות פאה פ"א משנה א). ואת אלו דברי האהבת חסד פסק בספר דרך אמונה (הלכות מתנות עניים פ"ז סס"ק כו). והאהבת חסד הולך סובב עם יסוד זה לאורך ספרו שכן הוא גם לעיל (ס"ק ז, ובסעיף ה, ובסעיף ו, וס"ק כד) שאם צריך למעות לפרנסת ביתו אינו חייב להלות. וכן כתב עוד (פ"ב סעיף ג) כפי השגת ידו, וכן (בח"א פרק ה סעיף ה, ובנתיב החסד אות י) וכן (פרק כב אות א) כתב, ולא ידרשו מלמעלה על איש דחוק למה לא הלוה לחבירו מאה דינר שהוא צריך להם לעצמו להחיות נפשו. אבל ידרשו ממנו על דבר קטן שהיה בכוחו להלות ונתעצל מזה. ועוד כתב (בפרק א ריש אות ח) דעל הלואה לא נתנו ח"זל שיעור חומש אם ידו משגת. ובהמשך כתב ו"זל, ובגמ"ח ממש דאין לו שיעור לחיובו אם ידו משגת.

והרי פירושו של דבר שחיוב גמ"ח תלוי לפי יכולתו של האדם, באופן כזה שיוכל לנהל את עסקיו וצרכיו בצורה סבירה. ואף כנגד רווחיו אינו מחוייב בגמ"ח, אם גמ"ח זה ימנע את ניהול עסקיו בצורה הגיונית, וכפי הדוגמאות הרבות שפסק כן האהבת חסד וכנזכר. והרי שגדר זה למעשה תלוי בסברא, ובכל מקרה לגופו, לשקול אותו במאזני פלס, אם הוא בכלל השגת ידו או לאו, ואם אין זו באמת תחת השגת ידו, או שיש לו חמדת ממון מופלגת, או אהבת עצמו, או מדת העצלות. ובדומה כתב גם הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו ארחות יושר (ס"ס ג) ו"זל, דמדאורייתא היא מצוה כללית כל גמ"ח, וזה אין לו שיעור, ואין חייב כל היום לעסוק בגמ"ח. וגם אם יש לו לעשות צרכי עצמו אין חברו קודם לו. רק כשיכול יש לו מצוה לעזור. אבל כשחכמים קבעו ביקור חולים מצוה בפני עצמה, וכן נחום אבלים וכו', הוי מצוה דרבנן כמו נר חנכה ומקרא מגילה ודוחה שאר דברים, וחייב בה אפילו אם כבר עשה גמילות חסדים היום, או שזקוק לצרכי עצמו, כי היא מצוה מיוחדת שהוא חיוב עליו באלה הדברים שמנה הרמב"ם "זל. עכ"ל. כלומר

חיוב מצות גמ"ח מותנה בכך שכעת אין לו צורך בעשיית דברי עצמו, וגם יש שיעור לגמ"ח ואינו חיוב כל היום, וזאת אף כשאי אפשר לקיימה על ידי אחרים.
ויסוד זה יצא מסברא, כי לא יתכן שהתורה תחייב גמ"ח שיגרום לקושי ניהול החיים בצורה סבירא, שמחמת הגמ"ח יוזקק לעזוב את עסקיו, כל עוד הם לא מתמוטטים. וכן יוצרך לעזוב את הכולל כל עוד לא זורקים אותו מן הכולל, ולהזניח את משפחתו כל עוד ביתו אינו מתמוטט, וכן על זה הדרך. וכמו שכתב האהבת חסד (פרק א ה"ד) הנ"ל שהוא סברא. וכן מצינו בדוכתי טובי שהסברא מחייבת לבאר מצוה מן התורה שכוונתה באופן מסויים, וכגון האי דכתב הרמב"ן על התורה (ויקרא יט,יח) גבי ואהבת לרעך כמוך, שהוא הפלגה, כי הסברא מוציאה מידי כך שהוא חיוב כפשוטו. וכיוצ"ב בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' אלף נב) שדרכיה דרכי נועם של התורה, ולכן הסברא מורה שאין חיוב להחסיר אבר מאבריו להצלת חבירו. ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' קא אות ב) כתב דמהאי טעמא אין חיוב גמ"ח לתת את גופו לרפואה אף להצלת חבירו ואף שאין סכנה נשקפת לו, כי הסברא מורה שלא הטילה התורה חיוב זה, כי דרכיה דרכי נועם, ואע"פ שאמרו שגמ"ח שבגופו אין לו שיעור, היינו טורח גופו, ולא השתמשות בגופו ממש.

יסוד זה גם בראשונים

ב. ואחר עלות כל זאת שוב יש לומר שכיסוד זה של החינוך שהכל תלוי כפי השגת יד, הכי מבואר נמי ברמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"ז ה"א) דכתב ו"זל, מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת. עכ"ל. הרי שתלוי זה באם יד הנותן משגת. וכתב שם המהר"י קורקוס (במקום) אם היתה יד הנותן משגת, פי', לחיות הוא וליתן, דחייך קודמין. ע"כ. וכן כתב הרמב"ם (שם הלכה ה) בא עני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת, נותן לו כפי השגת ידו. עכ"ל. וכ"כ הטור (יו"ד סימן רמט) ו"זל, שיעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. אם אין ידו משגת לכל צורך העניים יתן כפי השגת ידו. ומרן בב"י (יו"ד סי' רמט אות א) גבי שיעור נתינת צדקה כפי צורכם כתב ו"זל, והיינו ודאי אם ידו משגת שאם אינה משגת אינו חייב לתת כל ממונו להם. ע"כ. וכן בש"ע (סעיף א) העתיק את לשון הטור הנ"ל. וכ"כ הב"ח (יו"ד סימן רנ סעיף א) והלבוש (יו"ד סי' רמט סעיף א) ובישו"ש (כתובות פרק ד סימן כו) ובשו"ת מים עמוקים (ח"ב סימן נג ד"ה ומ"מ יש) כתב ו"זל, כי חיוב צדקה לפי מה שיש לכל אחד, והם דברי הפוסקים שכתבו שיעור נתינת' אם ידו משגת יתן, כפי צורך העניים. ע"כ. וכ"כ בספר ערוך השלחן (יו"ד סי' רנ סעיפים א-ה) ובשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ב

חיו"ד סימן מד ד"ה מכאן למדנו) וע' בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א ס"ס קמה) שכשאין לנותן, הפטור הוא משום שאין עליו חיוב בכה"ג, ולא משום שהוא אנוס. ע"כ. ובאים הדברים נפלא עם האמור לעיל. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן קכא) דהחיוב כפי השגת ידו, וע"ש באורך, אי יש חיוב יותר מחומש אי ידו משגת. ובאים הדברים יחדיו עם דברי רבנו סעדיה שפסקו הטור (יו"ד סי' רנא) וסיעת ראשונים והרמ"א (שם סעיף ג) אשר הובאו לעיל (סעיף ד אותיות ג,ד) דאם אין לו כדי פרנסתו פטור מן הצדקה, וממילא מי שיש לו מעט יותר מפרנסתו, חיובו אינו כחיוב שאמרו בצדקה עד חומש או עשירית, כי חיוב זה למעלה מהשגת ידו, אלא עד כדי השגת ידו, כל אחד לפי מה שהוא.

חסד שיש בו טורח

ג. ומעתה גם יש לומר לאידך גיסא בנידו"ד שלא כל חסד שמפריע לו למהלך חייו יקרא שאינו בהשגת ידו, ואם נקרה לפניו דבר חסד, ומחמתו יאחר לפגישה או לכולל וכדו', כל שאין הפסד ממון, אינו נקרא שאינו בהשגתו, כי לא יארע דבר אם יאחר, אא"כ היא פגישה חשובה עד מאוד (גם אם אין הפסד ממון), וכן במידה והחסד מצריך שיאחר תדיר וכדו', שאז יש בחסד זה כדי להיקרות שאינו בהשגת ידו. וכן מבואר מהאי דשנינו (ריש פאה) אלו דברים שאין להם שיעור, וביאר הרמב"ם (שם) דהיינו שתמיד מחוייב בחסד, וכן נקטו עוד סיעת פוסקים ונאספו ובאו לעיל (סימן ג סעיף ב אותיות ז,ח). וכן האי דשנינו בנדרים (דף לט ע"ב) דביקור חולים אפילו מאה פעמים ביום, ונפסק ברמב"ם (הל' אבל פי"ד ה"ד) ובש"ע (יו"ד סימן שלה ס"ב) וכ"כ באהבת חסד (פ"א ס"ז) אין שיעור למצות גמ"ח אפילו עד ק' פעמים ביום, ולא ירע לבבו לחשוב כמה מטריח עלי האיש הזה וכו'. וראה בזה להלן (סימן ד סעיף ב). והרי ברור שיש טורח לעשות אותו הגמ"ח מאה פעמים, ואעפ"כ אין בטורח זה כדי לפטור מחיוב גמ"ח, וע"ע מש"כ בזה לעיל (סימן ג סעיף ג) אי טורח פוטר גמ"ח, והרי זה כאמור, שלא כל דבר המפריע לסדר חייו יקרא שאינו בהשגת ידו. וכ"כ בספר אהבת חסד (ח"ב פ"ח) שסתם יראה שמא יזדקק לממונו, ולכן חושש להלוותו, אינו היתר, דכל כה"ג שפיר הוי בהשגת ידו. ויתרה מכך כתב כי בעשיר מחוייב להלוות, והוי בהשגת ידו ע"ש.

קושיא

ד. וצ"ע מדברי האהבת חסד (פרק א סעיף י) שכתב שאם הלוה מתחייב להחזיר לו מעט מעט ולא בבת אחת, אינו מחוייב להלוותו. ותקשי דאם ידו משגת למה לא. ואי תימא דאה"נ, למה סתם. ונראה שלכך כיון ולא דק בלשון. וע"ש (בסוף אות טז) דכתב כיון שהוא צריך למעות בר"ח ניסן. ע"כ. דהיינו שדבריו אמורים באין ידו משגת. אך צ"ע

(מסעיף יב) דפסק שאינו מחוייב ללוות כדי להלוות. וניחא משום הלואה שאין חיוב, היות ואין לו. אך מה עם חיוב חסד, והלא כל הסימן נסוב סביב מצות גמ"ח. וא"כ משום גמ"ח למה לא חייב ללוות כדי להלוות אם ידו משגת. וכן קשיא (מאות כד) שלהלוות דמי פקדון שרי אם מתחייב השומר לכשיבקש המפקיד מיד יתן גם משלו. וביאר שהעושה כן עושה חסד בעלמא. וא"כ פירושו שאינו חיוב. ומדוע לא חייב משום גמ"ח. ובלית ברירה נלע"ד לפום ריהטא שלא נחית להכי, משום שהיה פשוט לו שבדר"כ אין ידו משגת בכה"ג, ואה"נ אם ידו משגת חייב, וכמו שביאר לעיל ושנה ושילש שהכל תלוי באי ידו משגת או לאו וכאמור.

אין ידו משגת ולשני הוא צורך חיים

ה. ואע"פ שחיוב גמ"ח תלוי באם ידו משגת, היינו כנגד צורך של אחרים, אך לא כנגד צורך חיים של אחרים, שאז מחוייב ליתן אע"פ שאין ידו משגת, אא"כ זהו כנגד צורך חיים שלו, וכמו שכתב באהבת חסד (פרק ה סעיף ג) ועוד (פרק י אות ג) דכנגד חייו דוקא פטור ולא עושרו כנגד חיי חבירו. וע"ע לו (פרק ו סעיף ט, ובפרק כב אות א) וכיוצ"ב כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' קנד) דעני לצורך קיום נפשו, קודם לעשיר קרוב לצורך רווח. וכן מבואר מסיעת הפוסקים דלעיל (סעיף ד אות ו) שמחולק בין צורך חיים לבין עדיפויות, קחנו משם.

לסייע בסדר החיים

ו. ובדומה להאי דינא כתב לחדש מדנפשיה הרה"ג אורי יונגרייז שליט"א במאמרו הנדפס בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 126) כי לא יתכן שמחוייב האדם משום ואהבת לרעך כמוך לעזור בנקיון בית של משפחה ברוכת ילדים וכן בבישול, כביסה וכדו'. ועל כן כתב כי חיוב ואהבת הרי הוא באופן שיש הפסד לנזקק וע"י החסד מסייע בידו להנצל מההפסד. או אף בדבר שהוא חלק מסדר החיים, כגון נקיון כביסה ובישול במשפחה ברוכת ילדים, אם משפחה זו נחשבת בבחינת "צדקה", או בבחינת "נופל תחת משאו", דהיינו שהמשפחה מתמוטטת. אך בלאו הכי, הרי שאינו חייב לסייע בידם, אף שעול וטורח המשפחה גדול עד מאוד, כי זוהי צורת טירחה רגילה כדרכו של עולם, וכל כה"ג כל שאינו "נופל תחת משאו" אינו חייב לעזור. עכ"ד. והנה הרה"ג דוד אריאב שליט"א בספרו ואהבת לרעך (בקונ' הביאורים שבסוף הספר סימן ב הע' ו עמ' 266, ונדפס גם בתורת האדם לאדם ח"ד עמ' 99) הביא את אלו דברי הרב אורי יונגרייז שנדפסו גם בספר באר יצחק (ח"ג עמ' שסג אות מג) וכתב להשיבם לדרכו ושיטתו בספרו לרעך כמוך שחיוב חסד בעשיית מעשי חסד הוא רק מצוה קיומית ולא חיובית,

ועל כן אין חיוב כלל לעזור למשפחה ברוכת ילדים, כי היא מצוה קיומית עכ"ד. וכבר השבנו על כך לעיל (סימן ג סעיף ב) כי מצות עשיית חסד היא מצוה חיובית ולא קיומית קחנו משם.

אך זאת יש לסייג, כי אין אנו דורכים בדרכו של הרב אורי יונגרייז ממש, כי היתרנו מתבסס על כך שאם אדם חייב לסייע למשפחה ברוכת ילדים, הרי שחיוב זה נמצא עליו בכל עת ובכל שעה, וימצא שעל ידם ימנע האדם מצורת חיים סבירה, והוא למעלה מהשגת ידו, ועל כן פטור. משא"כ אם בין כה הוא בטל ומשועמם, הרי שבזה אה"נ יחול עליו חיוב זה, לפי שהוא בהשגת ידו. משא"כ לדעת הרה"ג יונגרייז אין חיוב זה עליו כלל, כיון שאין חיוב לסייע בטורח החיים השיגרתי. וזה אינו לענ"ד, אחר שכתב כן איהו מסברא בלא ראיה, והכל נובע מכח קושיא שלדרכנו הוסרה ואינה קשה, וכמבואר.

סיכום, כיצד יבדוק אם חייב הוא בגמ"ח

יג. כשבאה לידו מצות גמ"ח, תחילה ישים אל ליבו האם הנזקק לגמ"ח הוא נזקק או לא, ובאינו נזקק פטור. וגדר שאינו נזקק היינו שמסתדר היטב לבדו בלא עזרה, או שאינו זקוק לחסד זה, רק שאם יעשו עמו גמ"ח ישמח בכך, וכנזכר לעיל (סעיף ה). והיה אם נזקק הוא, הרי שישים אל ליבו האם יהיה לו חסרון כיס או מניעת רווח בעשיית הגמילות חסדים, והרי שאז יפטר וכפי שהתבאר לעיל (סעיף ד). וכן אם ההפסד של עושה החסד בעשיית הגמילות חסדים [לא הפסד ממון, אלא שבעשיית החסד לא יעשה את צרכיו שלו וכדומה] גדול יותר מהצורך של הזקוק לגמילות חסדים, שוב פטור מלעשות את הגמילות חסדים, וכאשר נתבאר לעיל (סעיף ז). וחיובו מותנה בכך שאין זה מעשה חסד בקביעות, כי אז יש פטור משום שאינו בהשגת ידו וכדלעיל (סעיף יב). ואם באותה שעה עסוק הוא בלימוד תורה, הרי שאם המצוה יכולה להעשות על ידי אחרים פטור, ואם לא חייב וכדלהלן (סימן ד סעיף כג). וכל זאת הוא לענין חיוב, אולם פשוט שיש לפנים משורת הדין, וכל המוסיף מוסיפים לו. ויתרה מכך יש חיוב אהבה בלב וכנזכר לעיל (סימן א סעיף ב).

יג. הכל כמבואר בציונים שציינו בפנים ההלכה.

אל יתפוס שורת הדין

יד. על אף כל ההיתרים הנזכרים לעיל, אל לאדם לתופסם כפי שורת הדין, וכגון כל שיהיה לו הפסד כל שהוא ימנע עצמו מגמילות חסדים, אלא יעשה לפנים משורת הדין את הגמילות חסדים, אלא אם כן הוא הפסד מוכח. ומי שתופס את שורת הדין ומדקדק

בדבר זה שלא יוותר משלו בשביל חבירו, סופו בא לידי עניות, כי פורק ממנו עול גמילות חסד וצדקה.

פורק מעליו עול גמ"ח

יד. א. הכי שנינו במסכת בבא מציעא (דף לג עמוד א) גבי אבידתו קודמת לאבידת כל אדם, ואף לאבידת אביו, מנא הני מילי אמר רב יהודה אמר רב אמר קרא (דברים טו,ד) אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם לשל כל אדם. ואמר רב יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו כך, סוף בא לידי כך. ופירש רש"י, כל המקיים בעצמו כך, אע"פ שלא הטיל עליו הכתוב, יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין, ולא לדקדק שלי קודם, אם לא בהפסד מוכיח. ואם תמיד מדקדק, פורק מעליו עול גמילות חסד, וסוף שיצטרך לבריות. עכ"ל. והביאו הב"י (חו"מ ריש סימן רסד). וכן פסק הרי"ף (ב"מ דף יח ע"א מדפיו) סוף בא לידי כך, כלומר כל הנמנע מלעשות מצוה, או מלסייע את חברו כדי שלא יעני, סוף בא לידי עוני. וכ"כ הרא"ש (בב"מ פ"ב סימן ל) על דין אבידתו ואבידת אביו אבידתו קודמת, מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון. אמר רב יהודה א"ר כל המקיים בעצמו כך סופו בא לידי כך. כלומר המדקדק בדבר זה שלא יוותר משלו בשביל חבירו, סופו בא לידי עניות, כי פורק ממנו עול גמילות חסד וצדקה. וכ"כ האור זרוע (בב"מ סימן צח) וביאר כלשון רש"י הנ"ל.

והכי פסק בש"ע (חו"מ סימן רסד סעיף א) ו"זל, מי שאבדה לו אבידה, ופגע באבידתו ובאבידת חבירו, אם יכול לחזור את שתיהן חייב להחזירם, ואם לא יחזיר את שלו, שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו, כדדרשינן מאפס לא יהיה בך אביון (דברים טו,ד). ואף על פי כן יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין,

ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים, וסוף שיצטרך לבריות. וכן הסכמת הפוסקים וכגון כ"כ הלבוש (חו"מ רסד ס"א) וש"ע הרב (חו"מ הלכות מציאה סעיף לד) ובספר משפטי השלום (פרק יג סעיף טו) ע"ש.

להכנס לספק סכנה

ב. וכהאי דינא דימו הפוסקים אף לענין להכניס עצמו לספק סכנה, שלא ידקדק כ"כ בספק רחוק של סכנה מהטעם הנזכר. שכ"כ בשו"ת אגודת אזוב (בהשמטות שבסוף הספר) והביאו הפת"ש (חו"מ סי' תכו ס"ק ב, ובפת"ש יו"ד סי' קנז ס"ק טו) ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד חו"מ ר"ס שכ) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן מה אות יא).

חוששין שמא גבעוני הוא

ועוד נפסק בש"ע (אה"ע סימן ב סעיף ב) וכן מי שיש בו עזות פנים, ואכזריות, ושונא את הבריות, ואינו גומל להם חסד, חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא. עכ"ל. והכי שנינו ביבמות (דף עט עמוד א) גבי אכזריות הגבעונים ושישראל אינם כן, אלא שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים והביישנין וגומלי חסדים. ע"כ. וכ"כ בספר ארחות צדיקים (שער הרחמים) מידת הרחמנות היא סימן לזרע אברהם אבינו זרע ישראל, כדכתיב (דברים יג,יח) ונתן לך רחמים ורחמך והרבך. עכ"ל.

בדיקה אם מקיים ואהבת

טו. יתרה מכך כי אף כשהאדם פטור מחסד בגלל טרדותיו ועיסוקיו [לפי ההיתרים הנזכרים לעיל] אם אינו מוצא את עצמו מספר בשבחם של הבריות, שמח בשמחתם, מצטער בצרתם, או שמקנא הוא באחרים וכדומה, הרי זה גילוי שאינו מקיים את מצות ואהבת לרעך כמוך כדינה, ואינו אוהב את הבריות. לפי ששני חלקים ישנם למצות ואהבת לרעך כמוך, החלק המעשי והוא תלוי בהיתרים הנזכרים לעיל, והחלק הלבבי והוא לחוש אהבת לב לכל אחד מעם ישראל, ועל החלק הלבבי אין את ההיתרים הנזכרים לעיל. ועוד יבדוק את עצמו בפרטים המובאים להלן (סימן ד סעיף ד).

בדיקת עצמו

טו. כל זה כאשר התבאר לעיל (סימן א סעיף ב) שיש שני חלקים במצוה זו של ואהבת לרעך כמוך, וע"ש (אות ט) מפי הראשונים שיש חיוב נוסף והוא חיוב לבבי במצות ואהבת לרעך כמוך. וכל ההיתרים הנ"ל (סעיפים ד-יב) המה נאמרו על החיוב המעשי ולא על החיוב הלבבי, שעדיין אף אם פטור משום הפסד ממון, או משום זקן ואינה לפי כבודו, אין בזה כדי לגרוע מכך שנשאר חיובו הלבבי לחוש אהבה לעם ישראל, שאף שאדם אינו מצווה לאהוב את חבירו יותר מאת עצמו, ולכן נאמרו בכך כמה היתרים, או משום שהתורה אמרה חייך קודמין לחיי חבירך, הרי הם היתרים לחלק המעשי של המצוה, ולא לחלק הלבבי, שאין בהם שום סיבה לפוטרו. וכפי שהגדיר זאת הרלב"ג (ויקרא יט,יח) על הפסוק ואהבת לרעך כמוך, רוצה לומר

שיאהבהו כגופו, ולזה יבחר לו כפי היכולת הטובות האפשריות לו, וירחיק ממנו ההיזקים כמו שיעשה זה לעצמו, אלא שהמצוה בזה הוא באופן שלא יגיע בו נזק לאוהב מפני זאת האהבה, ושלא יחוייב אדם להניח מלאכתו מפני עשיית מלאכת חבירו, כי אהבתו עצמו קודמת לאהבת זולתו. עכ"ל. וכן הדגיש הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל בספרו זכרון הדסה (עמ' קסה) שעיקר ההוכחה אם אוהב הוא את הזולת, אם אכן שמח הוא בשמחת חבירו, כפי ששמח כשהשיג הוא את חפצו. עכ"ל. ובהקדמת ספר נפש

החיים מבן המחבר (ד"ה בכל דרכיו) כתב ו"זל, היה רגיל (אביו רבנו חיים מוואלוזין) להוכיח אותי על שראה שאינני משתתף בצערא דאחריני, וכה היו דבריו אלי תמיד, שזה כל האדם לא לעצמו נברא רק להועיל לאחריני, ככל אשר ימצא בכוחו לעשות. עכ"ל.

ילוה אף אם ימנע ממנו רווח

טז. בימינו אנו שיש בנקים, וכל פרוטה מיותרת שיש בכיסו של אדם, יכול להרויח על ידה ממון אם יפקידה בבנק (פק"מ יומי, שבועי, וכדומה) נמצא שיכול אדם להפטר כל ימיו ממצות הלואת ממון, אחר שבכל פרוטה שילוה יש בה מניעת רווח מהפקדה בבנק. מכל מקום ראוי להשאיר חלק מממונו המיותר לצורך הלואות, איש את רעהו יעזורו, וזה כמבואר. ועל כן העצה אשר יעץ החפץ חיים, שיפריש מעשרות מכל רווחיו, ומתוכם שני שליש יהיו לצורך צדקה, והשליש הנותר ישמש לצורך הלואות למי שזקוק.

יקצה ממון לגמ"ח

טז. כ"כ להזהיר על האי מילתא החפץ חיים באהבת חסד (ח"ב פרק טו) שבעקבות המלוים בריבית, אנשים מפקידים אצלם את ממונם המיותר, ומקבלים אחוזים, ואף אם נעשה הדבר על ידי היתר עיסקא, כמעט נתבטל עיקר מדת החסד בעונותינו הרבים, כי אין רובל כסף אחד מצוי בעיר ללוות, רק אצל המלוה בריבית. ועל כן כתב, דלא זו הדרך ולא זו העיר אשר בחר השם, ושזה אחד מן הדברים שגרמו עניות לישראל בעונותינו הרבים, כי לפנים רוב ההלואות שבעולם היו בתורת חסד, ועל כן היה הקב"ה נוהג עמנו גם כן בתורת חסד, והיה שנת משא ומתן ושנת ברכה, מה שאין כן כהיום בעונותינו הרבים. עכ"ד. ועל כן יועץ שם (בח"ב פי"ג, ופי"ד ד"ה וכל ענין) כי יפריש חלק ממונו לצורך גמ"ח הלואה קבוע בביתו, כל אחד לפי מה שהוא, ע"ש באורך. וביתר פירוט בא בהמשך (ח"ב פרק יח) דיפריש מעשר מכל רוחיו, ומתוכם שני שליש יהיו לצדקה, ושליש לצורך גמ"ח הלואות. ואם אסף די, כל הנותר יהיה לצורך צדקה.

נזקי שכנים

יז. לאור האמור, הרי שבתביעות שבין אדם לחבירו, כשחבירו הזיק לו, ואינו היזק ממוני, ועל פי דין יכול למונעו, תלוי הדבר האם ההיזק מפריע לו לחיות בצורה סבירה, או שההיזק אינו בעל משמעות. ובמידה והוא בעל משמעות המפריעה לחיות בצורה סבירה [וכנ"ל (סעיף יב)] מותר לו לתובעו ולמונעו. ובמידה שאינו כן, אסור לו למנוע את חבירו, אף על פי שחבירו הזיקו.

נזקי שכנים

יז. א. מהמבואר לעיל (סעיף יב) יוצא לענ"ד דכל דין ודברים שיש לאדם עם חברו על נזקי שכנים, היזק ראיה, שימוש ברכוש משותף וכדו', באופן שאין לניזק הפסד ממון, רק היזקים לסוגיהם של נוחות, רעש, היזק ראיה, אע"פ שלפי דין הש"ע יכול לעכב בעדו [באופנים שיכול], מ"מ משום ואהבת לרעך כמוך תלוי הדבר אי מפריע לו לקיום אורח החיים בצורה סבירה. וכגון ששכנו פתח מכירה קבועה בבנין מגורים, וממילא נוצר רעש והתווסף ליכלוך בבנין, באופן שאין הרעש משמעותי כל כך, הרי שאסור לו לתובעו ולמנוע בעדו. וכן אם שכנו הרחיב את דירתו, וכתוצאה מכך נגרם לו היזק ראיה, הרי שאם היזק הראיה שנוצר הוא לעיתים רחוקות עד מאוד, אע"פ שלפי דין הש"ע רשאי לעכב [באופן שיכול, ודברינו אמורים כשאין הפסד ממון משום ירידת ערך הדירה] אסור לו לעכב בעד שכנו משום שנאמר ואהבת לרעך כמוך.

ותקשי איך אם הש"ע מתיר לתובעו ולמונעו נימא דעדיין אסור. וי"ל לפי שמצות ואהבת לרעך כמוך תלויה בדרגת האדם וכנזכ"ל (סימן א סעיף ה), א"כ מי שרחוק לפי דרגתו מואהבת, אין עליו חיוב הלכתי לוותר לשכנו, לפי שאינו בדרגת חיוב זה, ועל כן בש"ע כתוב רק את דיני חו"מ, ובנוסף על דיני הש"ע יש עוד את דיני ואהבת, שהם תלויים באדם, ואה"נ מי שבדרגתו בר הכי לוותר מחוייב. ועוד יש לומר דאף שלאדם אסור לתובעו, אולם גם שכינו שמזיקו נהג שלא כדין, ואסור לו להזיקו, ואחר ששניהם אינם נוהגים כדין, על בי"ד לקבוע על פי דיני ממונות עם מי הדין, והוא לצורך ישוב העולם ותיקונו. ועוד בה, כי הש"ע כותב את הדין לפי שנגרם לשכן היזק, ברם רק הוא יודע באמת אם היזק זה בעל משמעות הינו, ומפריע לו ממש לסדר חייו, או לאו, ועל כן לפי הדין רשאי לעכב, אך אם יודע שאינו משמעותי אסור לו לתבוע. וכיוצ"ב חזינן חילוק בין חיובי האדם לבין כח בי"ד מפוזרים בש"ע חו"מ ואה"ע, כגון חיובי הבעל לאשתו ולילדיו שחלקם אין כח ביד בי"ד לכפותו, אע"פ שהבעל או האב מחוייב (ראה ש"ע אה"ע סימן ע סעיף ג). וגם כשמותר לבי"ד לכפותו יש סוגי ודרגות כפיה, ולא הכל מותר לבי"ד כדי לכפותו לקיים את חיובו.

בהפסד ממון

ב. ואולם אם מזיקו בהפסד ממון, יכול לתובעו, אע"פ שההיזק הנגרם לו, קטן מההיזק שיגרם למזיק עכב תביעתו לבית דין ופסיקתם לסלק את היזקו, וכדכתב בשו"ת ארח משפט (חו"מ סי' כט המובא לעיל סעיף ד אות א) שחייך קודמין נאמר אף על חיוב ואהבת, ועל כן אם יש לו היזק ממון והצלתו גורמת היזק לחבירו, לא עובר אואהבת, דקי"ל כר"ע דחייך קודמין. והביאו בלא מח' בשו"ת אבן שמעון (ח"ב). וכדברים האלה

כ"כ נמי בשו"ת אבני שיש (ח"ב סי' כה ד"ה ולכן תחילה) שיכול לעשות כל טצדקי להציל הפסד ממונו, אע"פ שיהיה זה הפסד לאחר, היות שחייך קודמים והובא לעיל (סעיף ד אות ה), והרי זה יוצא מהמבואר לעיל (סעיף ד) שכל שיש הפסד ממון פטור מגמ"ח, ע"ש.

גדרי והלכת בדרכיו

ג. ובהגיענו הלום אמרתי לגלות את ליבי, שאינני יודע בדיוק מה לומדים ממדות ה' יתעלה משום שנאמר והלכת בדרכיו, ומה לא, כי אם את כלליות הדברים.

חיוב לשלם וחיוב להמון עם

ותחילה נשוב ונכתוב את החילוק בין חיוב והלכת בדרכיו לאדם השלם, לבין חיוב המון העם, אשר התבאר בשו"ע המדות (שער המדות עמ' כ). ונפתח במשל, אדם שהגיע לסמינר "ערכים" והוא חילוני גמור, ובסיום הסמינר הפנים וקלט ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו שה' הוא האלהים ומשה אמת ותורתו אמת. ברם זאת ברור שבפועל אינו יכול כעת בבת אחת לקיים את כל תרי"ג מצוות התורה, ואת כל פרטי חיובי ואיסורי דרבנן. ולא רק מחמת חסרון ידיעה, אלא מחמת חוסר בשלותו. ואם נימא דחייב הוא בת"ת על כל פרטיו, ובכל מצוות שבין אדם לחבירו, ובדיבורים האסורים, ובשמירת שבת כהלכתה, ובחובות הלבבות, ובאהבת ה' ויראתו וכו' וכו', הרי שלא יוכל להחזיק מעמד, ויפרוק עול מלכות שמים מעל גביו לחלוטין.

ועתה בא ננסה להגדיר אדם זה מהו גדרו ההלכתי, ונראה שאומנם הוא "חייב בכל המצוות", אך מכל מקום "אינו מחוייב לעשותם" משום שיש לו פטור של אונס, וחיובו בפועל הוא "לעשות מה שיש ביכולתו, שלב אחר שלב". דהיינו כשכתוב בתורה חיוב שמירת שבת, פשוט שהכוונה גם לרשעים, וגם לתינוקות שנשבו, ולכל אחד ששם ישראל עליו שחייב בשמירתה. אך כיון שאדם כנידו"ד אינו יכול גם אם ירצה לקיימה כדבעי, [וכנ"ל שאם יתפוס הכל, הרי שהעול יכבד מעליו ויפרוקו לחלוטין.] על כן חיובו הוא להשתדל כפי יכולתו שלב אחר שלב, עד היכן שידו מגעת. והרי שנכון לומר עליו שהוא "חייב בכל תרי"ג", ונכון לומר עליו "שאינו חייב בפועל, אלא להשתדל".

ואלו דברינו לגבי הליכה באמצע המדות, כי אמצע המדות היא דרגה נפלאה ועצומה עד מאוד, שאין כמעט או אין בכלל מי שדורך באמצע של כל המדות [וכמו שכתב הרמב"ם (שמונה פרקים פרק ז) כי הנבואה שורה גם על מי שאינו ממוצע בכל המדות, והראה דוגמאות מגדולי הנביאים שלא היו שלמים בכל המדות. וראה ברמב"ם (דעות פ"א ה"ד) שבכלל הכלל שאמצע המדות מחוייבות (וכדמסיים בהלכה ה "ומצווין", הרי שהוא

חיוב ד"ת) הוא שלא יתאוה אלא לדבר שהגוף צריך לו לחיי שעה, וכן לא יהיה עמל בעסקו אלא להשיג דבר שצריך לו לחיי שעה, ושלא יבזבז ממונו, או שלא לקמוץ, ולא יהא מהולל ושוחק, ולא עצב ואונן. וכו'. ע"כ. ובכל הני האמצע בדיוק הוא המחוייב, והרי שמי שאוכל ארטיק, או עוגה סתם ללא צורך, אינו באמצע, ועובר אוהלכת בדרכיו. ומי שעובד יותר מכדי צורך חייו לצורך חיי שעה, עובר אואלכת. וכן על זה הדרך בפחד ואומץ ובכל המדות אשר רבות הן עד מאוד, וכאשר ביאר בשמונה פרקים (פרק ד) וזה כמעט בלתי אפשרי.] ועל כן כמעט כל בני האדם ביחס לחיוב זה של והלכת בדרכיו דין "אנוסים" יש להם, שאנוס רחמנא פטריה. והיינו לא שהם פטורים אלא חיובם לפעול ולעלות מעלה בסולם המדות, עד היכן שיוכלו לעלות כל אחד לפי מה שהוא. וכגון אברך רגיל, אין לו שום איסור לאכול עוגה שהביאו לכולל להצלחה או לברכה וכדומה, אף שאין זה צורך חייו אלא אוכל לשם הנאה, כי כלל אינו עומד בדרגת האמצע של מדת התאוה, והרי שהוא אנוס בדבר הזה, אך חיובו הוא לעבוד על תאוותיו שלב אחר שלב מה שבהשגתו וביכולתו "וכפי כוחו", כמו אותו חילוני חוזר בתשובה הנזכ"ל.

מהו גדר והלכת

ד. וצ"ע מהו גדר והלכת בדרכיו דאם נאמר דמצות והלכת בדרכיו היינו דברים כפשוטם, אם כן נימא דיש חיוב להאכיל את הנמלים אשר ברחוב, וכן את החתולים ושאר החיות, הן הלא ה' זן ומפרנס לכל, ויש מצות עשה דבר תורה ללכת בדרכי האל יתעלה [וכמבואר בשו"ע המדות (שער המדות סעיף א) מפי הראשונים והאחרונים דהיא מצות עשה גמורה.] ואי תימא דאין ביכולת האדם לזון ולפרנס את החיות, ועל כן פטור. מ"מ בודאי שיש ביכולתו לפרנס חלקם, וא"כ מה שביכולתו יעשה. וכגון שנמלים יחיו בביתו, או לפחות מעט מהם יחיו בביתו, וגם יהיה חיוב לדאוג להם למזון שהרי עלותו היא עשירית הפרוטה, וכן חיוב לפתוח את פח הזבל שברחוב לחתולים, שיהיה להם נוח לאכול, והרי אין בכך קושי גדול, וכן על זה הדרך בעוד מדות ממדות שונות, דברים שלא יעלו על הדעת.

וכן בכל ההיתרים שנאמרו במצוות שבין אדם לחבירו צריך עיון מדוע המה מותרים ואין בהם איסור משום והלכת בדרכיו, והלא האל יתעלה אינו נוהג כן, וכגון במדת הכעס נקטינן שעל דבר גדול שרי לכעוס (ע' בשו"ע המדות שער הכעס עמ' קפג,קצג) ובודאי שאם נימא והלכת בדרכיו כפשוטו, הרי שגם זה אסור. וכן כל ההיתרים הנזכרים לעיל (סעיפים ד-יב) במצות חסד, אי נתפוס והלכת בדרכיו כפשוטו, למה יש בהם לפטור, והלא ה' זן ומפרנס אף אם יש לו הפסד ממון, ואף אם אין זה לפי כבודו וכו', ועלינו

יש ציווי ללכת בדרכי האל יתעלה. וכן במצות לא תקום, דלשיטת רוב הראשונים שרי לנקום על דבר צער הגוף, וכדכתב בספר חפץ חיים (בלאוין שבריש הספר בבאר מים חיים אות ח), וכן דאין איסור לנקום בעידן ריתחא, ובאיסור לא תחמוד כל היכא שאינו מפציר בו אין איסור, וכדנפסק בש"ע (חו"מ סימן שנט ס"י) וכן כתבו הראשונים, וכן בכל ההיתרים שנאמרו באיסור לשון הרע וכדומה, לכאורה כולם אסורים משום והלכת בדרכיו, כי ה' לא נוהג בהם כלל וכלל.

המספיק לעובדי ה'

ה. והנה אור גדול זרח והאיר על ענין זה בדברי רבנו אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' (ריש שער הנדיבות) דכתב לבאר את הנדיבות המובחרת שאינה כאשר סבורים ההמון אלא פירושה ו"זל, שיהא האדם נדיב ומיטיב ממה שחננהו ה' יתעלה [ולא יותר ממה שחננו] לאלה הצריכים וראויים לכך. עכ"ל. דהיינו רק לנצרך. וכ"כ בהמשך ו"זל, שיהא האדם מיטיב ממה שחננהו ה' יתעלה, למי שצריך לטובתו. עכ"ל. ועוד ממשיך (שם בריש שער הנדיבות) לבאר מילתא בטעמא דברים נפלאים, איך לומדים זה מוהלכת בדרכיו, והלא ה' מיטיב לכל, והרי שהוא התקשה ממש כפי הקושיות הנזכרות לעיל. וכתב לבאר ו"זל, כי הוא יתעלה הנדיב המוחלט, לא קבע את הצורה השכלית במזגו של חמור או סוס, אלא במזג האדם. [התאים את מזגם לצורך האדם]. ולא עשה את מזונותיה של הבהמה האילמת מובחרים ורבי גוונים כמזון האדם. ולא ציוה בתורתו להיטיב עם הכופר התורכי או הכושי. ולא נתגלה או שלח נבואתו למי שאינו ראוי לכך. הבן את הדבר ושקוד עליו. עכ"ל. דהיינו גם ה' בדרכיו לא נתן יותר ממה שצריך כל אחד, ולכן לא נתן לבהמה סוגי מאכלים ערבים. וגם הגביל את נתינתו רק לראויים לאותה נתינה, ועל כן לא נתן נבואה למי שאינו ראוי לכך. וכן אנו מחוייבים בעשיית חסד דוקא עם הזקוק לחסד, לאפוקי מי שאינו נזקק. ועוד דוקא עם מי שראוי לכך, לאפוקי רשע. וכ"כ עוד המספיק לעובדי ה' (פרק הרחמנות) ו"זל, שעם היותו יתעלה רחום וחנון וארך אפים ורב חסד, ותיאר מה שתיאר בפרטי רחמיו וכו', אע"פ כן פקד עון אבות על בנים וכו' ע"ש לפני כן. וכ"כ עוד בפרק אריכות אפים (בסופו) ו"זל, וילמד מוסר מאמרו יתעלה והלכת בדרכיו, וקצת דרכיו הם ארך אפים ונושא עון ועובר על פשע, ומהן ילמד להיות סלחן. וקצת דרכיו הם קנא ופוקד עון, ומזה ילמד להיות תבען בחובותיו יתעלה ולא ליותר בהן, ואם כל זה ילמד כי מהיותו יתעלה רוב מדותיו רחמים וקצתם דין. עכ"ל.

גדר מצות והלכת בדרכיו "האמצע מחוייב"

ו. ויש לבאר זאת כי חיוב ההליכה במדות הוא "אמצע המדה", ומי שתופס קצה של מידה, הרי שעשה עבירה לאידך גיסא, ואין זו הליכה בדרכיו, אלא האמצע היא ההליכה בדרכיו, וכמו שכתבו ראשונים רבים, כי האמצע שבכל מידה הוא המחוייב, וכמו שביאר זאת הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ד באורך) ובעוד דוכתי וכאשר נאספו בשו"ע המדות (שער המדות עמ' ז). ולכן אם יהיה ליבו של אדם כאבן, ולא יכעס אף על דבר גדול, ויהיה כולו חסד ונתינה, ואם יפגעוהו לא ירגיש דבר, הרי שכל הני הם סטיה מן האמצע, אל הצד השני של המדה. ולכן להנות מאוכל שנזקק לקיום הגוף, היא מצות והלכת בדרכיו, ואינה עבירת והלכת בדרכיו, אף למי שהוא בר הכי שלא להזדקק אף למוכרח לגופו. וכן על זה הדרך בכל הדוגמאות הנ"ל, האמצע הוא לכעוס על דבר גדול, ולנקום בעידן ריתחא, ולשאול את חבירו בדבר שרוצה לקנות ממנו בלא הפצרה, ולא לעשות חסד כשאינו חייב. וכדביאר המספיק לעובדי ה', כי גם ה' יתעלה אינו עומד בקצוות המדות, כי אם באמצע שהוא המובחר והנכון, ולכן ה' מעניש רשעים, והתורה מלאה במדות ה' שלכאורה שליליות, כמו חרון ה' ואף ה', ויעצב אל ליבו, משפיל גאים, וכדומה, והוא האמצע של כל מדה.

חסידות

אך חסידות יש להטות מן האמצע, וכאשר התבאר בשו"ע המדות (עמ' י). ולכן חסידות שלא לכעוס על דבר גדול, ולא לנקום וכו' שאר הדוגמאות הנ"ל. [ואי תימא דאיך שייך חסידות על ידי סטיה מהאמצע, והאמצע הוא המחוייב, ע' בשו"ע המדות (שער המדות עמ' כה ד"ה ואין, ועוד בעמ' י).]

וא"כ אין מצות והלכת בדרכיו לתפוס את כל הטוב האפשרי, ולייחסו אל ה' יתעלה, ולחייבו בבני האדם. כי אם גם זאת צריך שיקול הדעת וחכמה רבה, מה לייחס אליו יתעלה, ומה לא. דהיינו מה הוא האמצע בדיוק בכל מדה ומדה. וכיון שדרכי חכמה נעלמו ממני, ואיני יודע באמת ליישר את הדברים, מה לייחס אליו יתעלה ומה לא. הרי שמשתדל אנכי ללכת לרגלי חכמינו "זל, ומה שהם כתבו להדיא שזה אין חיוב, או שיש חיוב, או שכן יוצא מתוך דבריהם וכדומה, כן נמשכנו אחריהם, וה' יאיר עיני במאור תורתו.

חילוק בין האמצע לקצוות

ז. ומה שכתבנו בשו"ע המדות (שער המדות עמ' כד והלאה, וכאשר ביארנו כן בריש אמיר באורך) על דיני ש"ע רבים שהמה באו להמון העם, אולם לשלם יש חיוב שלא לעשותם, כמו מי שהוא בעל קטטה שהרמב"ם כתב שאינו עבירה, או דבר שהראשונים

כתבו להדיא שיש בו משום והלכת בדרכיו, כמו התאוות למה שאינו צורך חיי שעה, או צורך חיי גופו שכתב הרמב"ם (דעות פ"א ה"ג,ד) שהמתאוה לכך עובר אוהלכת בדרכיו. ומאידך חזינן בש"ע חיוב לתת לעשיר שירד מנכסיו סוס לרוץ לפניו, או אם אשתו מבית עשירים מחוייב לתת לה גדולות שרגילה בהם בבית אביה, אף שאלו תאוות ואינן צורך חיי שעה. וכן שתאות הדיבור אינה עבירה, וכן תאוות האכילה והתשמיש אינן איסורים, ועליהם הלא ראינו בראשונים להדיא שיש איסור משום והלכת בדרכיו במי שמזדקק יותר ממה שהוא צורך "חיי שעה, וחיי גופו". וכדומה שאר דברים המובאים בשו"ע המדות (שער המדות עמ' כא והלאה). י"ל משום שבכל הני ברור שמשום האמצע אסורים. ועל כרחך לבאר וליישב את הדברים שאין איסור למי שאינו בר הכי, אך לאדם השלם הם אסורים, וכאשר ראינו יסוד זה בראשונים.

אך דברים שהם באו בתורת היתר על מדה, כגון האי דשרי לכעוס על דבר גדול, או שאין לא תחמוד באינו מפציר, או שאין לא תיקום בעידן ריתחא וכדומה, או דברי הח"ח שאין קיום מצוה בהעברה על המדות בעידן ריתחא. הרי זה מורה שהיינו משום שהם אמצע המדה ממש בעשייתם, וכדברי המספיק לעובדי השם.

כשעובד בכל כוחו ואינו באמצע אם מקיים והלכת בדרכיו

ח. ויש לחקור האם אדם שלדרגתו היה כועס כגון שתי דקות, ועבד על עצמו וכעס דקה אחת בלבד, ולפי האמצע במקרה זה היה עליו שלא לכעוס כלל, אך אין זה לפי דרגתו, והרי שעבד כפי יכולתו. האם קיים בזה מצות והלכת בדרכיו, או שלא, היות והאמצע היא ההליכה בדרך ה', והוא לא הלך באמצע, אלא רק עשה הכשר מצוה ודרך אליה, שהרי אינו דורך בדרך ה'. ואמנם לא יענש על ביטול מצות והלכת בדרכיו, לפי שעבד כפי כוחו, ומה שלא הצליח, אנוס הוא. אולם נראה דשפיר מקיים מצות עשה דוהלכת בדרכיו, וכמו במשל שומר שבת חוזר בתשובה הנזכר לעיל, כגון שהשבת עישן סיגריה אחת במקום עשר, כי זהו מה שבכוחו, הרי כל סיגריה שנמנע שמר שבת וקיים מצות עשה של שמירת שבת, אף שבפועל חילל שבת בסיגריה אחת, אך עליה אנוס הוא, ולא יענש על כך, וכמבואר. וכן זה שכעס דקה במקום שתי דקות, כי זהו כוחו כעת לפי דרגתו, הרי במה שלא כעס עוד דקה, בדקה זו קיים מצוה ד"ת דוהלכת בדרכיו, ועל הדקה הראשונה לא יענש דאנוס הוא.

גדר כפי כוחו

ט. התבאר לעיל כי חיוב והלכת בדרכיו הוא ללכת באמצע המדות, אך הוא לאדם השלם, ואילו להמון עם החיוב לפעול להגיע אל השלמות. וכדאי להעיר ולהוסיף, כי גם

להמון עם יש להם מידות [כל אחד לפי ענינו] שבה הם קרובים לאמצע, ובמידה זו הרי שחיובם למצע עצמם בפועל. וכן לאדם שלם יתכן עד מאוד שיש לו מידה שבה רחוק הוא מהאמצע, ובה הרי שחל עליו החיוב לפעול כפי כוחו, ולא להיות באמצע בפועל, וכמו שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ז) כי הנבואה שורה גם על מי שאינו ממוצע בכל המדות, והראה דוגמאות מגדולי הנביאים שלא היו שלמים בכל המדות. ע"ש. והכל דבר אחד, כל אחד לפי טבעו, תכונותיו, יכולתיו, והקושי שניצב לפניו באותה שעה. ואי אפשר לפרט את כל המקרים, אלא את הכלל.

גדר חדש בוהלכת בדרכיו

איברא דידידי הרה"ג שמואל כהן שליט"א מחבר הספרים דברי שמואל רוח אחרת הייתה עמדו בגדר כפי כוחו, וכיון שדבריו יפים מאוד, אע"פ שלענ"ד לדרוך בדרך אחרת, לא נמנעתי מלהביאו, כדי שהלומדים יבחנו את הדברים, ואם יראה להם דרכו יאחזו בה. והנה חיוב והלכת בדרכיו הוא "כפי היכולת" וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ח) צונו להדמות לו יתעלה כפי היכולת. ע"כ. [וכן יש להוסיף לכך ראיות מן הראשונים שבשו"ע המדות (שער המדות עמ' כד) ועוד ראיות לעצם היסוד (שער הגאוה עמ' קס והלאה)] וסבירא ליה דפירוש מצות והלכת בדרכיו היא שיש לנו ללכת בדרכי האל יתעלה, וכיון שה' הולך במדות הטובות "כפי היכולת", דהיינו "במקסימום", כן יש לנו ללכת במדות הטובות ולרחוק מן הרעות כפי יכולתנו, דהיינו במקסימום היכולת של בני האדם, והמקסימום משתנה אצל כל אחד לפי מה שהוא, לפי יכולתו, הרקע שממנו בא, החינוך שקיבל וכדומה. ובזה יש ליישב את כל הראיות הנזכרות בשו"ע המדות (שער המדות עמ' כ אות ב והלאה) שבהם מבואר לכאורה שאין חיוב ללכת באמצע המדות, וי"ל שהם באו לפי שהם כפי כוחו של האדם. עכת"ד. והרי שביאורו כמעט כביאורנו בגדר והלכת בדרכיו, שאנו כתבנו כי האמצע הוא מחוייב, אך לאדם השלם ולהמון עם שרחוקים מן האמצע חיובם לפעול ולצעוד אל האמצע כפי כוחם. ואילו איהו ס"ל שעצם החיוב אינו האמצע, אלא החיוב הוא כפי כוחו. ולדרכו יש לומר שמה שאמרו הראשונים שיש ללכת באמצע, היא המדרגה האחרונה שיש לשאוף להגיע אליה.

י. איברא דחילוק גדול יצא בין הביאורים לגבי כל ההיתרים שנאמרו במדות וכדברים הנזכרים לעיל (אות ד) כגון דשרי לכעוס על דבר גדול, ולדרכו מי שיש לפי כוחו לגבור על כעסו לפי העת, כגון שהוא בעל דרגה שיכול לרסן כעסו, הרי שמחוייב הוא שלא לכעוס. ואילו לדרכנו שרי לו לכעוס, לפי שהאמצע הוא המדוייק, ושלא לכעוס במצב

זה היא סטיה מן האמצע. [ואדרבה במצב כזה מן הדין היה צריך להיות מחוייב לכעוס, אלא שמשום חסידות כדי להרחיק עצמו שלא להתרגל לכעוס, שרי שלא לכעוס על דבר גדול.] וכן על זה הדרך בכל היתרי המדות, עשיית חסד כשיש לו הפסד ממון, או כשרעו אינו זקוק כל כך, וכדומה. לדעתו מי שבר הכי אסור לו להשתמש בהיתרים, כיון שלו הוא איסור, ואילו לדידן שרי. ולענ"ד מוכרח כדברינו, הן משום שכן עולה מדברי המספיק לעובדי ה' דלעיל. והן לפי שנמצא פעמים רבות שיש ביכולת האדם להתגבר ולעשות את המדה על אף שיש בה פטור [כגון בהיתר של הפסד ממון כשההפסד קטן וכדלעיל (סעיף ד)], וכן בהיתר של אם חברו אינו זקוק שפטור מעשיית חסד (וכדלעיל סעיף ה) מדוע יש בכך כדי לפוטרו, והרי ביכולתו שלו כן לעשות עמו חסד. וכן בכל ההיתרים הנ"ל (אות ד). וגם הובאו שם דוגמאות נוספות לדברים שיש ביכולת האדם לגבור עליהם אם יחפוץ, ולדברי הרה"ג שמואל כהן יצא שהמה מחוייבים, ואם אמרו הפוסקים שפטור מלעשות את החסד בכה"ג, איך ניתן לומר שחייב לעשותה משום והלכת בדרכיו. ועוד קשה דלדרכו כן יחוייב לפרנס בעלי חיים לפחות מה שביכולתו, כגון לפרנס מעט נמלים בביתו, וכדלעיל (אות ו), ומי יטען שאין ביכולתו לפרנס קן נמלים, ולדרכו כיון שהוא ביכולת מחוייב. ועוד יקשה על דרכו מדברי הרמב"ם (דעות פ"א ה"ה) דכתב, ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים וכו'. ע"כ. והרי לנו שמצווין אנו באמצע היא הבינונית, דהיינו שהאמצע מחוייב. ולא כדבריו שהאמצע נייד לכל אחד לפי מה שהוא. וכן מבואר מעוד ראשונים אשר לוקטו ובאו בשו"ע המדות (שער המדות עמ' ז והלאה) שהאמצע מחוייב ממש. [ואולם לדרכנו יקשה הדוחק שחילקנו בין האמצע לבין היתרים שנאמרו במדות וכנ"ל (אות ז).]

ואיהו הרה"ג שמואל כהן שליט"א יישב את דבריו, כי כל המדות שנאמרו בהם היתרים, היינו דוקא בכה"ג שאי אפשר לו לעשותם, וכגון היתר הח"ח (בפתיחה בלאו דלא תיקום) שכתב שבשעת מריבה מותר להשיב על

חירופין, כי בעת המעשה אי אפשר בטבע האדם להיות כאבן שאין לה הופכין. אם לא מי שברכו ה' במדות קדושות. ע"כ. הרי שאין ביכולת האדם, ואה"נ לו יש בידו יכולת הרי שמחוייב. ואיהו ס"ל שאין שום חילוק, ובכולם אם יכול מחוייב לעשות. למעט פרנסת נמלים ושאר חיות, אין חיוב בהליכה בדרכי ה' רק בדבר המצוי בהנהגת הבריאה בפשטותה, וממילא אין חיוב להטיב לבע"ח שבטבע הבריאה מסתדרים לבד. וגם בלא מסתדרים, לא פלוג. וכן למעט בין אדם לחבירו כשיש הפסד ממון שאינו חייב להפסיד, משום שבאופן זה איש את רעהו חיים בלעו, ועמודי המשפט וסידרי הנהגת הישוב

יתרופפו. עכ"ד. ולענ"ד אי אפשר לעשות אוקימתות בכל ההיתרים שאמרו במדות שהם נאמרו רק היכא שאינו יכול לגבור על יצרו, אך ביכול מחוייב שלא לסמוך על ההיתר, וליכול לגבור אינו היתר כי אם איסור גמור דבר תורה. לפי שרבים עד מאוד האופנים שיכול לגבור והוא "לפי יכולתו" וכהנ"ל. ולא הבנתי מה יישב לגבי פרנסת בעלי חיים. וכן לגבי הפסד ממון לא הבנתי, כי לא יקרה דבר לאדם שיפסיד שוה פרוטה, או אם הוא עשיר גם אם יפסיד למען השלום יותר משוה פרוטה, אחר שהכל תלוי לפי היכולת, ובזה כלל לא יתרופפו סדרי והנהגת הישוב. [וגם דברי הח"ח הנ"ל בהעברה על המדות, שכתב שמי שברכו ה' במדות קדושות ומעביר על מדותיו היא רק מדה טובה, לדרכו של הרה"ג שמואל כהן הוא חיוב להעביר על מדותיו לפי שהוא בכוחו, ואינה רק מדה טובה כאשר כתב הח"ח.] ובאנו בזה בחליפת מכתבים ובאריכות דברים. ואלו הן תורף הדברים, ואת אשר תבחר תקרב.

סימן ד - סוגי גמ"ח

גמ"ח בגוף ובממון

א. גמילות חסדים חיובה הוא הן בממונו לתת להלוות ולסייע לנזקקים, הן בגופו לעזור ולסייע. וגדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה בשלשה דברים, שהצדקה בממונו, גמילות חסדים בין בגופו ובין בממונו. צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים. צדקה לחיים, גמילות חסדים בין לחיים ובין למתים.

בגוף ובממון

א. גמילות חסדים נחלקת לגוף וממון, וכדילפינן דגמ"ח גדול מן הצדקה בשלשה דברים וכדאיתא בסוכה (מט ע"ב) בשלשה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה, צדקה בממונו, גמילות חסדים בין בגופו בין בממונו וכו'. וכ"כ רש"י בפירושו לאבות (פ"א משנה ב ד"ה ועל גמילות חסדים) ורבי יעקב ב"ר שמשון (אבות פ"א משנה ב ד"ה ועל גמילות חסדים) וגדולה היא גמילות חסדים מן הצדקה, כמו שאמרו חכמים, שזה מחיים וזה בין מחיים ובין לאחר מיתה. זה בממונו וזה בין בגופו ובין בממונו. זה דרך הלוואה שמלוה מעות לעני בשעת דוחקו ואינו מתבייש, ואילו צדקה כשנותנה לו מתבייש הימנו. עכ"ל. וכ"כ רבינו יונה (שם), ורבינו בחיי (שם), והרשב"ץ במגן אבות (שם). וכ"כ המחזור ויטרי (לקראת סוף הספר סימן תכט ד"ה כך שנו) אבל מדת חסידות בין בגופו בין בממונו. וכ"כ הסמ"ג (סימן קסב) וגמ"ח בגופו ובממונו. ובספר שערי תשובה (שער ג אות יג) ועוד (שער ד אות יא) בפירושו לאבות (פ"א משנה ב) ובספר המנהיג (בהקדמה ד"ה ותנן).

וכך מבואר עוד במפרשי המשנה (ריש פאה) שכן הוא ברמב"ם (שם בפירוש המשנה) שכתב כי גמילות חסדים יש לה שני חלקים, בגוף, ובממון. וכן מבואר שם ברע"ב ובתוספות חדשים בשם מהורש"ח. ובתוס' יו"ט (במקום) ובתפארת ישראל, ובתוספות אנשי שם (שם ד"ה וג"ח ות"ת) ושכ"כ הטורי אבן (חגיגה דף ז). וכן מבואר עוד ברמב"ם (אבל סוף פי"ד) דגמ"ח הוא גם בגופו וגם בממונו. וכ"כ בשו"ת עין יצחק (ח"ב אה"ע סימן סב אות טז) וכ"כ בספר ארח מישרים (פי"ז סעיף יב) מצות גמ"ח היא בין בגופו בין בממונו וכו'. וכ"כ בספר אהבת חסד (ריש ח"ג).

שיעור גמ"ח שבגופו

ב. גמילות חסדים שבגופו אין להם שיעור, ולכן מחוייב בגמילות חסדים שבגופו אפילו מאה פעמים, ואפילו כל היום כולו. אולם בחיוב זה נאמרו היתרים וסייגים, אשר התבארו לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב). דהיינו כאשר זקוקים לסיועו, חייב לעזור ואפילו אם ימשך הצורך במשך כל היום, אך בדרך כלל המציאות בפועל היא שהחיוב הוא מעט מן היום.

וטוב ונכון שיקצה אדם זמן ביומו שיהיה עסוק בו בגמילות חסדים וראה בפרטיו בביאורים (אותיות ג,ד).

שיעור גמ"ח שבגוף

ב. א. כתב להסתפק בספר אהבת חסד (פ"א ה"ד) מהו שיעור חיוב גמ"ח. ואין ללמוד מדין צדקה ששיעורו חומש, לפי ששם היא נתינה גמורה, ושמא על כן גמ"ח שאינו נתינה גמורה חיובו יותר. ולאידך גיסא כתב שאין סברא לומר שכל ממונו שהם לעת עתה בטלות אצלו, יחוייב מדין תורה לחלקם לגמ"ח, פן יזדמן לו איזה עסק לריוח ביתו, ולא יהיה לו ממונו בידו. וכתב יסוד גדול ו"זל, ומסתברא דתלוי במצוה לכל אחד כפי השגת ידו, וכל אשר בכוחו לעשות לטובת חבירו יעשה. ומצאתי בע"זה בספר החינוך (ריש מ"ע סו) שכתב גם כן כן. עכ"ל. עוד ראה בספר יוסף אומץ (יוזפא עמ' 314) בדיני הלואה, שהסתפק מנעוריו מהו שיעור הלואה, עד כמה, ולכמה. וכתב, ושאלתי כמה וכמה חכמים גדולים בכתב ובעל פה ואין משיב לי דבר ברור. ובעניות דעתי נראה לי, אחרי שאין חיוב ההלואה רק לעני וכנ"ל (חיוב דאורייתא של הלואה, אך יש חיוב חסד גם לעשיר, וכדמפרש התם) וכן השיעור למעלה שאסור להלוות הוא יותר מחומש עם הצדקה, שגם היא תחשב בכלל חומש ההוא, וכענין שאמרו חכמינו "זל המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שנה ראשונה מן הקרן ואחר כך חומש מן הריוח. אכן השיעור למטה שמחוייב להלוות אין לי דבר ברור. עכ"ד.

אין לו שיעור

ב. ולעצם ספקו של האהבת חסד לכאורה נראה לפשוט זאת מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (ריש פאה) דמפורש בו ששיעור גמ"ח בממון הוא עד חומש מנכסיו, וגמ"ח בגופו אין לו שיעור. דגבי האי דשנינו התם אלו דברים שאין להם שיעור וכו' וגמילות חסדים, כתב שגמ"ח יש לו שני חלקים, בגוף, ובממון. ואמרו כאן שגמ"ח אין לה שיעור ר"ל, בהשתתפות האדם בגופו. אבל השתתפותו בממונו, יש לו גבול, והוא חמישית ממונו. ואינו חייב לתת יותר מחמישית ממונו, אא"כ עשה כן במדת חסידות. עכ"ל. והרי שגמ"ח שבגופו אין לו שיעור ומחוייב תמיד בעשייתו. וכ"כ הרע"ב (שם ד"ה וגמ"ח) שיתן חמישית, ותו לא מיחייב. וכ"כ המאירי (חגיגה ז ע"א) שכן הוא בירושלמי (ריש פאה).

אך על חיוב זה יש להוסיף את הגדר של החפץ חיים הנזכ"ל, וכנזכ"ל (סימן ג סעיף יב) שזהו בתנאי שלא יפריע למהלך חיים סביר והגיוני, וכדמוכח בראשונים. ומעתה אומנם סטינו מדרכו של החפץ חיים, ברם להלכה הכל עולה לדבר אחד. דאיהו מספקא ליה מהו השיעור, ופשט את ספיקו דהשיעור הוא כפי השגת ידו. ואנו אומרים שאין זהו השיעור אלא שזהו תנאי בשיעור, דהיינו לגמ"ח בגוף אין לו שיעור, ושיעור זה יהיה מוגבל בכך שיהיה בהשגת ידו. וכפי שגם בצדקה שנאמר בו שיעור חומש [להרמב"ם הנ"ל], יש עליו את גדר זה של כפי השגת ידו, כן הכא בגמ"ח בגופו שאין לו שיעור כלל, אך מוגבל הוא בזה שיהיה כפי השגת ידו.

אפי' מאה פעמים

ולדרכנו אתי שפיר האי דשנינו בדוכתי טובי בגמ"ח שבגופו שמחוייב לעשותו אפילו מאה פעמים, והרי פשטות דין זה מורה שאין לו שיעור. דהכי שנינו בנדרים (דף לט ע"ב) גבי חיוב ביקור חולים אפי' מאה פעמים. וכן פסק הרא"ש (שם פ"ד סימן ח), וכ"כ השיטה מקובצת (נדרים לט ע"ב ד"ה אפי' גדול) בשם הרי"ץ גיאת. וכן הוא בספרי (דברים סי' קטז) גבי צדקה פתח אפילו מאה פעמים. ובב"מ (דף לא ע"א) גבי השבת אבידה השב אפילו מאה פעמים, וכן הוא בחולין (דף פז ע"א) וכן פסקו הרי"ף (בב"מ דף יז ע"א מדפיו) והרא"ש (פ"ב סימן כג) והש"ע חו"מ (סימן רעב סעיף ד). וגבי טעינה ופריקה נפסק כן בש"ע (חו"מ סימן רעב סעיף ד) דחייב לטעון ולפרוק אפילו מאה פעמים. ועוד ראה בספר ארחות יושר (קנייבסקי ס"ס ג) דס"ל שיש שיעור לגמ"ח, אך כתב שלא כל היום. ולא ברור שם כמה הוא השיעור. וזה אינו לענ"ד וכמבואר, כי גמ"ח שבגופו אין לו שיעור. ושוב ראיתי שכ"כ איהו גופיה בספר דרך אמונה (מתנות עניים

פ"ז ס"ק א) ו"זל, ואין שיעור למצות צדקה, וכמ"ש בספרי, מנין שאם פתחת פעם אחת אתה פותח אפי' מאה פעמים, ת"ל כי פתוח תפתח. עכ"ל. והרי למד מכאן לכך שאין להם שיעור.

ראוי להקציב עשירית זמנו לגמ"ח

ג. ובספר יוסף אומץ (יוזפא פרק גמ"ח דף שטז) כתב שידקדק האדם שיעשה בכל יום מצוה אחת מגמ"ח. עכ"ל. ובאהבת חסד (ח"ב פי"ב) בשם שערי קדושה (ח"ב שער יב אות ב) כתב, מאד צריך ליזהר שלא יחסר לו מדת החסד אפילו באחד מימי חייו, כמו בקביעת עתים לתורה. והעתיקו בספר חסד לאברהם (סימן א סעיף ז). ועוד עיין בחפץ חיים באהבת חסד (ח"ב פי"ג, ופי"ד ד"ה וכל ענין ופי"ח) דכתב כי לצאת ידי שמים ראוי להוציא עשירית ברווחיו לצורך גמ"ח שבממון. ולכאורה כן ראוי לעשות עם גמ"ח שבגופו, שיקציב שיעור זמן לאחרים, כי בדרך כלל לא בא לפניו חיוב תמידי בעשיית גמ"ח ברוח, וגם אם מזדמן לפניו תמידי, הרי ששוב יש לו פטור משום שמעכב את סדר חייו וכנ"ל (סימן ג סעיף יב).

ועוד כתב באהבת חסד (ח"ג פ"ג) ומצות ביקור חולים אין לו שיעור, דהיינו אפילו גדול אצל קטן, ואפילו כמה פעמים ביום, ובלבד שלא יטריח עליו. ובחסד לאברהם (סימן א סעיף ו) פסקו. ובשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סי' כו אות ד) כתב דמ"מ מותר לתת משלו לאחרים בשביל לימוד תורה, וראיה הביא מרב פרידא (עירובין דף נד ע"ב) שלימד ארבע מאות פעם, ומסתברא שהשיעור הוא עשירית מזמנו, ואי יכול להוסיף עד חומש וצ"ע בשיעור הזמן. עכת"ד. ופסקו במשפטי השלום (פרק יג סעיף יג אות כב) שכנראה שיעורו עשירית זמנו. ועיין בספר ארחות יושר (קנייבסקי ס"ס ג) שיש חיוב יום יומי לגמ"ח וביקור חולים וכו'. וכ"כ הרה"ג רבי יהודה ברכה שליט"א בספרו כיצד מתמודדים (עמ' 30) שהזמן המוגדר של זיכוי הרבים הוא מעשר, וכמש"כ האג"מ הנ"ל, ועוד לו בדברות משה קדושין (דף כט הערה ט עמ' תקכד). והביא שבספר ענף עץ אבות (פ"ד משנה ה ד"ה במס') כתב כאג"מ. ועוד ציין שכ"כ בשו"ת חמדת אברהם (דיין ח"ד סימן לה) ובשו"ת עטרת פז (ח"ג עמ' כז) ושכ"כ השערי יושר (בהקדמה) שהשיעור הוא מעשר. עכ"ד.

סיכום

והרי זה יוצא כי גמ"ח אין לו שיעור דהיינו אם יש הזקוקים לחסד יסייע להם אפי' מאה פעמים לפי כל גדרי ותנאי גמ"ח, ועל פי רוב לפי חיוב גמ"ח ימצא שאינו עוסק בגמ"ח אלא מעט, ועל כן מן הראוי שיקציב כל אחד עשירית מזמנו לצורך מצות גמ"ח, שיהיה

זמן זה מיוחד לסיוע לבני האדם, וכגון שיהיה לו גמ"ח הלואות, או שיסייע לגמ"ח פעיל, או שימסור שיעורי תורה, וכאשר יתבאר לקמן (סעיף הבא) שגמ"ח הוא אף ברוח. ובכלל זה הוא גמ"ח בביתו ועם אנשי ביתו, ולכן בדרך כלל בעל משפחה בעשירית מזמנו מקיים הוא גמ"ח בביתו, וכדלעיל (סימן ב סעיף ב) דהוי גמ"ח, והכל לפי העת והמצב והענין.

גמ"ח בבית

ד. ופשוט שמי שהקצה זמן לגמ"ח, וכגון שיש לו גמ"ח פעיל בבית, והגיע אליו חיוב גמ"ח שלא בזמן שהקציב לגמ"ח, חייב לעשות את הגמ"ח, ואין לו לטעון שיש לו זמן לגמ"ח וכעת אינו זמנו, אחר שכעת רמיא עליה חיובא דגמ"ח, שחיובו כל היום, וכאמור. וראה מש"כ כיוצ"ב האהבת חסד (בסוף הספר בפרק הקרוי חתימת הספר) ע"ש. ועוד ראה בשערי קדושה (שער ג פי"ב ד"ה וזה ענין).

ואולם לא באנו למעט ח"ו מערכו של מי שעושה גמ"ח בביתו ומעלתו נשגבה עד מאוד, וכמו שהאריך בכך באהבת חסד (חלק ב פרק יג) ושזו עצה נפלאה לקיים מצות גמילות חסדים, ולדחות את היצר, וגם מעלתו משום ריבוי מצוות העשה אשר יפלו בידו, ועע"ש. ועוד לו במעלת הקמת גמ"ח בבית כתב (ח"ב פרק יד, ושם ד"ה וכל ענין) שזהו אף למי שאינו אמיד. אולם באנו להוציא מטעות שיחשוב החושב הן גמ"ח פעיל לי בביתי, ודי לי בזה לצאת ידי חובת גמילות חסדים. ואז אף כשיבא לידו חיוב גמילות חסדים, כאשר יתקל באנשי ישראל הזקוקים לעזרה, לא יסייע בידם. וזה אינו, כי אז יעבור על מצות עשה דבר תורה, והרי זה כמבואר.

גמ"ח ברוח

ג. חיוב ואהבת לרעך כמוך אינו רק לדאוג לצרכיו הגשמיים של רעך, אלא גם לצרכיו הרוחניים, להצלחתו בתורה ובמצוות, ובכל חלקי עבודת השם יתעלה. וחיוב זה תלוי בפרטי הדינים הנזכרים לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב).

ואהבת בדברים רוחנים

ג. א. בכלל חיוב ואהבת לרעך כמוך הוא לדאוג לרעך גם בדברים רוחניים, כגון ללמדו תורה, להוליכו בדרך הישר, לישר אורחותיו, לדאוג שבניו יכנסו למוסדות תורה, וכדומה. וכדאיתא בסוכה (דף מט ע"ב) ואמר רבי אלעזר מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה (משלי לא), וכי יש תורה של חסד ויש תורה שאינה של חסד. אלא תורה לשמה זו היא תורה של חסד, שלא לשמה זו היא תורה שאינה של חסד. איכא דאמרי, תורה ללמדה זו היא תורה של חסד, שלא ללמדה זו היא תורה שאינה

של חסד. ע"כ. וכן יוצא מדברי רוב הראשונים הנזכרים לעיל (סימן א סעיף ב) כל מר כדאית ליה בחיוב ואהבת, לחפוץ בטובתו, ולהשיג את הטוב לרעו. ואין טוב כדרך הישר, וכמו שפשוט, וכמו שאמרו במתני' בב"מ (דף לג ע"א) אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת, שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא. ע"כ. ונפסק כן בש"ע (יו"ד סימן רמב סעיף לד) וכן הסכמת הפוסקים. וכיוצ"ב כתב בשו"ת מנח"י (ח"ח סימן פב ד"ה הנה לענ"ד) דצרכי נפש יותר חשובים מצרכי גוף, ועל כן אם אין יכולת בידו לקנות ספרים שהם צרכי נפש ללמוד בהם, אין עליו חיוב מעשר כספים, ק"ו מכך שאמרו כן למי שאין לו צרכי גוף.

המיקל

איברא דבשו"ת מחנה חיים (ח"ב או"ח סימן כג אות ז) אזיל כל בתר איפכא, דואהבת חל רק על דברי גשם, ולא על רוח כלל, ובא לסתור דברי הרב הכותב שם שמקיים ואהבת לרעך כמוך במפריש חבירו מעבירת שוגג. שהרי כל הדוגמאות בגמרא לענין ואהבת לרעך כמוך הן של דברי גשם. ומעולם לא מצאנו שאם יש כזית אחד יחלוק לשניהם, כי אדם הולך אל בית עולמו, ואין זה ראוי. וזהו הפסוק כי המות יפריד ביני ובינך, כי שם אין השנים שוים. וכן הם דוגמאות הרמב"ם בחיוב ואהבת (דעות ה,ג ובסה"מ רו) דוגמאות של דברי גשם. עכת"ד. ולכאורה זה אינו מכל וכל, וכאשר מבואר בגמרא הנ"ל ובלשונות הראשונים הנ"ל, שהמטרה לחפוץ בטובת חבירו, ומה לי טובתו בגשם או ברוח, ואדרבה רוח עדיפא מינה. וגבי דוגמאות הרמב"ם, בפשטות לא עלה בדעת הרמב"ם שיהיה מי שיתפוס את דוגמאותיו שהם של גשם ולא רוח, ועוד דבדווקא המה.

ראשונים שכתבו ברוח

ב. ועיקר משענתנו היא על דברי הפוסקים שכתבו להדיא כן, שמצות עשה של ואהבת לרעך כמוך חיובה גם על דברים רוחנים. דהנה כתב בספר חובות הלבבות (שער ד שער הבטחון פ"ד ד"ה אבל פרוש) ויורם אופני תועלותם בעניני תורה והעולם לעבודת הבורא, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. וכ"כ המספיק לעובדי השם (שער הנדיבות) שהנדיבות איננה רק בכסף ובשוה כסף, אלא גם בכוח השפעתו וחכמתו ואמונתו. וביאר שהשפעתו היינו אם יכול לעזור לרעהו אצל המלך וכדו'. ובחכמתו ביאר, שיהא מלמד את החכמה למי ששואף אליה. ואמונתו היינו להחזיר בתשובה. וכן ממשיך שאברהם היה נדיב גם בחכמתו. עכ"ד. וכ"כ בספר הבתים ספר המצוה (סי' רו) ו"זל, וזה מבואר הכונה, שעיקר האהבה היא לחיי האדם, ועיקר חיי האדם לחיי נפשו. וכבר ידעת מאמר רבותינו אמרם, הוי שלום ורודף שלום ואוהב את הבריות ומקרבן לתורה.

עכ"ל. וכ"כ הצדה לדרך (מאמר רביעי כלל חמישי אות כב) ו"זל, כמ"ש ואהבת לרעך כמוך. ושישתדל לקנות ריעים נאמנים יהיו לעזר לתורתו ולעולמו ויהיו שלמים יחד. עכ"ל. וכ"כ בספר מעלות המדות (סוף המעלה הב' ד"ה ובמה שכתב) ו"זל, ומדריכו בדרכי התורה והמצוות בידוע שאוהב את חבירו אהבה שלימה. עכ"ל. וכן הראה (בסוף המעלה ה ד"ה ומהו גמ"ח) דוגמאות רבות לגמ"ח, ובתוכן כתב, ללמוד תורה [הצריך ללימוד תורה] מלמדן. וכ"כ בליקוט מהרי"ל (ריש הלכות פסח) בשם מהר"ש גבי הפסוק מי האיש החפץ חיים וגו' אין לך טוב כגמ"ח. ודוגמא הראה ו"זל, אם הוא ת"ח יהא גומל חסד ללמד תורה לבני אדם חנם, ויהא נוח ומזומן לבריות בכל שעה לדון ולהורות בלי שהות. עכ"ל. והביאו בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רי) וכתב, והשי"ת יודע כי אני בעניי כמה פעמים הזהרתי את בני ביתי, שאם יבא מי לשאול באמצע אכילה או שינה, לא יעכבו, אלא יביאו לפני, או יקיצוני. עכ"ל.

אחרונים שכתבו רוח

ג. וכן מבואר דואהבת לרעך כמוך הוא גם בדברי רוח בספר יוסף אומץ (יוזפא סוף עמ' 317) דכתב שגמ"ח הגדול מכולם זה המלמד תורה בנחת, וזה גדול מכל גמ"ח, שהרי מחויב אדם לפדות את רבו קודם לאביו, שזה הכניסו לחיי העולם הזה, וזה מכניסו לחיי העולם הבא. ע"כ. וכ"כ בספר מטה משה (מעלת גמ"ח דף צח רע"ב) ובעבור שהמלמד לאחרים לשם שמים עושה עמהם חסד, אמרינן שם עלה, אמר רבי אלעזר מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה, וכי יש תורה של חסד ותורה שאינה של חסד. ללמוד זו היא תורה שאינה של חסד, ללמוד וללמד זו היא תורה של חסד. וכ"כ הפלא יועץ (ערך חסד ד"ה ועיקר) שעיקר גמ"ח הוא ברוח, וכן הוא שם עד סוף הפרק. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סימן ו ד"ה והשתא) שעיר קטנה חייבים לתת את האתרוג היחידי שלהם לעיר גדולה שאין להם אתרוג, משום מצות גמילות חסדים הניצבת לפניהם. והמשיגים שם השיגוהו משום חייך קודמין, ומשום דברי שו"ת בית יעקב (סי' קיד) שכתב שלא יתן אתרוג שלו לאחר. ע"ש. אך לכו"ע יש בכך משום גמ"ח, אע"פ שהוא לצורך מצוה, וזה כאמור. וכן מבואר שואהבת אמור גם בדברי רוח בשו"ת באר דוד (סי' ג). וכ"כ בספר יסוד ושורש העבודה (שער א פרק ח ד"ה ועתה) כי כשרואה אדם את בן חברו שעשה או שדיבר דבר שאינו הגון, יוכיח אותו. ויכון לקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, כי בודאי רצונו גם כן שמי שרואה את בניו בדבר שאינו הגון, שיוכיח אותם. ע"כ. וכ"כ החפץ חיים בספרו אהבת חסד (ח"ג פרק שמיני) שתורה ללמד לאחריני הוא בכלל חסד. ועוד שם (ח"ב פרק יד ד"ה כן אחי) הראה דוגמאות של

רודפי חסד, ופתח באברהם אבינו ע"ה שהחזיק במדת החסד בכל כוחו להיטיב לבני אדם, הן בעניני הרוחניות שלמדם לדעת את השם, הן בעניני אכילה ושתיה וכו'. עכ"ל. וכ"כ עוד האהבת חסד (ח"ג סוף פ"ג) בשם ספר יש נוחלין לבעל השל"ה (ונדפס בסוף השל"ה פרק בזהירות הצדקה והמעשר אות כט) שהביא מהזהר חדש (פקודי דף קנב ע"ב) שישגיח על החולה שישוב בתשובה. וכתב על כך הח"ח ו"זל, עיין שם שמאריך בענין החסד הזה שעושה המבקר עם החולה כשעושה תשובה על ידו, מה רב זכותו על ידי זה. עכ"ל. וכ"כ בספר חסד לאברהם (סימן י סעיף ו) בכלל גמ"ח הוא כל מה שאדם יכול לעשות לתיקון המתים, להצילם מעונשין, ולהעלותם לגן עדן. והוא חסד שאין כמוהו. ועוד כתב (סימן יב סעיף ב) חסד ללמד תורה ומצוות לאחרים. וכן מבואר בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סימן כו אות ד) ובשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סימן סז ד"ה וראיתי) ועוד לו (ח"ד סי' מה ד"ה ויש להוסיף) שכן הוא בכתובות (נ ע"א) הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד, ר"ה ור"ח חד אמר זה הלומד תורה ומלמדה. ושכ"כ הכת"ס על התורה (ויקרא יט,יח) על הפסוק ואהבת לרעך כמוך, שגם קיום התורה שייך במצוה זו, וכמו שירא ה' עושה כל התפעלות וחושב מחשבות להשלים נפשו לעוה"ב, כן צריך שיראה להשלים נפש חבירו וכו'. ועוד ע"ש מראה מקום לזה. ועוד לו (בח"ד סי' ע אות ב) דחייך קודמים גם בדברים רוחנים. וכן הוא בספר משפטי השלום (פי"ג אות כב). וכ"כ הרה"ג יהודה ברכה שליט"א בספר כיצד מתמודדים (ח"ב סוף שער ו) כי המזכה הרבים בשעורי תורה הרי זה גם תורה וגם חסד, וכדאיתא בסוכה (דף מט ע"ב) ואמר רבי אלעזר מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה (משלי לא) וכו', תורה ללמדה זו היא תורה של חסד, שלא ללמדה זו היא תורה שאינה של חסד. ע"כ. והרי שתורה ללמדה היא תורת חסד. והוסיף הרב כיצד מתמודדים, ולענ"ד שזהו מה שאמר דוד המלך ע"ה בתהלים (פרק כג) אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי, ושבתי בבית ה' לאורך ימים. רצונו לומר, אף על פי שאני עסוק ורודף אחר החסד, אפילו הכי אני עסוק גם בתלמוד תורה, ויושב ועמל בבית השם, ואין אחד מפריע לי לקיים השני. ע"כ. וכ"כ בספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך פ"ג סעיף לח) עיקר הטובה שניתן לעשותה לאחרים היא ללמדם תורה לזכותם במצוות, ולהרחיקם מדרכי היצר, וזהו החסד הגדול ביותר שאפשר לעשות לזולתו. והראה מקורו ממסכת סוכה (דף מט עמוד ב) הנ"ל, תורה ללמדה זו היא תורה של חסד, שלא ללמדה זו היא תורה שאינה של חסד. ובתנא דבי אליהו (פכ"ז) יפרנס מתורתו לאחרים. וכ"כ בפלא יועץ (ערך חסד) ומשנת ר' אהרן (א,קמה). עכ"ד הלרעך כמוך.

וכן מבואר בעוד פוסקים דשפיר אמרינן חייך קודמין אף ברוח שכ"כ בשו"ת מחנה חיים (ח"ב או"ח סימן לה ד"ה ומצאתי) ועוד לו (בח"ג או"ח סימן יט), וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב חו"מ סימן א דין ב אות ד) שחייך קודמין אף בלימוד תורה שלך ללימוד תורה של אחרים. ושכ"כ בשאילתות (לך לך) ובתוס' (ב"ק דף יז) ושהאריך בדרשותיו ויקח עבדיהו (דרוש ד להספד דקס"ו ע"א). וכ"כ דחייך קודמים גם בגמ"ח שברוח בשו"ת אג"מ (הנ"ל אה"ע ח"ד סי' כו אות ד) ובספר ענף עץ אבות (עמ' רנא) ושכן מבואר בכנה"ג (או"ח סי' תרס הגב"י) והחיד"א בפני דוד (בשלח אות י). ע"כ. וכ"כ בשו"ת אדרת תפארת (ח"ד סי' ע סעיף ב) ובספר משפטי השלום (פרק יג סעיף יג אות כב) פסק כהאג"מ הנ"ל.

שוב ראיתי שגם הרב מחנה חיים גופיה כתב דשפיר אמרינן ואהבת לרעך כמוך גם בחיי רוח, שכן הוא לו בשו"ת מחנה חיים (או"ח סימן ג סי' יט) לגבי אדם שיש לו נר אחד ארוך לשבת, ורגיל הוא בחסידות שידלק הנר כל ליל שבת, ואין לחבירו נר, הרי שיוותר על חסידותו, יחתוך את נרו ויתן חציו לרעו, משום ואהבת לרעך כמוך.

ואהבת רק ברוח

חייך קודמין ברוח

ד. ויתרה מכך כתב החת"ס (במאמר פתוחי חותם הנדפס בשו"ת חת"ס ריש חלק יו"ד סוד"ה ועל ענין) כי כל האדם ישתדל להטיב דרכי בני אדם, כדי שישמח ה' במעשיו. ויאהב כל אדם השלמת נפש חבירו כשלימות עצמו. ועל זה אמר ר' עקיבא כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך, בתורה דייקא. כלל ויסוד גדול בלימוד התורה שיאהב שלימות חבירו כנפשו, ואהבת לרעך כמוך, וכה יהיה תשוקת השלם לראות בשלימות כל העולם, ויהיה תפילתו שכל יושבי תבל מקטנם ועד גדולם ידעו את ה', כמו שהתפלל משרע"ה מי יתן והיה כל עם ה' נביאים. עכ"ל. והרי שכתב כי ואהבת היינו בתורה דוקא, ולא בדברים גשמיים. ועוד ראה בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"ד סי' כו אות ד) דהביא את דברי החת"ס [ולא ציין מקומו, ושמא הוא מהפתוחי חותם הנ"ל. אך שם אין את הראיה מחייך קודמין שבסמוך.] דואהבת נאמר רק על תורה ומצוות, ולא על שאר דברים, כי על שאר דברים אמר רבי עקיבא חייך קודמין. עכ"ד. ויוצא מדבריו דחייך קודמין נאמר רק בדברי גשם ולא ברוח.

ומלבד מה שיש להשיב על כך וכפי שדחאו האג"מ שם, דבתורה ודאי תורתו קודמת, שהרי אף ת"ת שלו קודם לשל בנו וכדפסק הרמב"ם (ת"ת פ"א ה"ב,ד), והסכים עם האג"מ הענף עץ אבות (עמ' רנא). וכן בשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סימן סז ד"ה וראיתי)

דחה את החת"ס בפיתוחי חותם. נלע"ד להוסיף, דהלא ראשונים רבים הנזכ"ל (סימן א סעיף ב) הוקשה להם קושית החת"ס איך מסתדרים דברי ר"ע דחייך קודמין לחיי חבירך, עם הפסוק ואהבת לרעך כמוך, וכל אחד ביאר וישב זו לדרכו. וא"כ אזלא לה קושית החת"ס, ובנפול היסוד נפל הבנין. והעיקר כי דבריו נסתרים מרוב הראשונים המובאים לעיל (סימן א סעיף ב) שביארו שחיוב ואהבת הוא לעזור ולסייע לחברו, ולספר בשבחו, וכדומה, הרי גם בדברי גשם אמרו, ולא ברוח דוקא. וכן בגמ' קידושין (מא ע"א) שאמרו את הפסוק ואהבת לגבי שלא ישא אשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך. ע"כ. והרי בדבר גשמי אמור. וכן בנדה (יז ע"א) אסור לו לאדם שישמש מטתו ביום שנאמר ואהבת לרעך כמוך. ועוד שנינו בפסחים (עה ע"א) ובכתובות (לז ע"ב) בב"ק (נא ע"א) סנהדרין (מה ע"א) ועוד (שם נב ע"א,ע"ב) שנאמר ואהבת לגבי להעדיף מיתה קלה יותר לחייבי מיתות בי"ד. ועוד בסנהדרין (פ"ד ע"ב) גבי צער הקזת דם, והכל דברי גשם המה. ובאמת כי כל דברי החת"ס שם הם דרוש, ונראה שאין כוונתו לענין הלכה. ובפרט מש"כ בפתוחי חותם הנ"ל, בקל אפשר לבאר שמש"כ "בתורה דייקא" אין כוונתו בתורה ולא בדבר אחר, אלא שמרומז כאן בין המילים שואהבת בתורה, ואה"נ גם בדברים אחרים, וכפי דינו של ואהבת, ודרך רמז אתי עלה ולא הלכה השמיענו.

עושה גמ"ח ברוח האם חייב אף בגוף

ה. כתב לחדש החפץ חיים באהבת חסד (פרק שמיני בהגה) שאדם שעושה גמ"ח ברוח לא נפיק ידי חובתו, וחייב אף בגמ"ח בגוף, וכדמוכח מר"ה (דף יח ע"א) אביי עסק בתורה ובגמ"ח חיה שתין שנין, רבא דעסק בתורה חיה ארבעין שנין, ורבא הלא ג"כ לימד תורה. ע"כ. וצריך ביאור וכי רבא לא עסק בגמ"ח שא"א ע"י אחרים, שהם חיוב גמור. אלא על כרחך דעסק, ושאני אביי שהוסיף וחיפש גמ"ח. וחזינן דצריך להוסיף ולחפש גמ"ח בגוף, וזאת בנוסף לגמ"ח ברוח דעבד. עכ"ד. ולכאורה תקשי, דאחר שהגענו לכך מכח שאביי הוסיף, מי אמר שהוסיף גמ"ח בגוף, ואולי הוסיף עוד חסד ברוח. והעיקר דאף את"ל דהוסיף בגוף, יש לומר דחסידות הוא דעבד, ועל חסידותו הוסיפו לו שנים בדרך חסד גם כן, ומידה כנגד מידה. אך משום הדין די לו לאדם בגמ"ח ברוח, [אא"כ א"א ע"י אחרים]. ועוד בה, דהסברא מורה כן, דאחר שאמרנו שגמ"ח הוא גם ברוח מה לי גמ"ח בגוף או גמ"ח ברוח, ובודאי היכא דעשה חדא מינייהו נפיק.

פרטי ואהבת

ד. בכלל מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך הם החיובים לדאוג ולחמול על ממון חבירו, וכל שכן על גופו. וכל מה שאדם שונא לעצמו ישנא לחבירו, ויסבב מה שיהיה טוב לרעיו, וידחה מה שמזיקם, וייעצם עצות טובות, וישמח בשמחתם, ויהיה מיצר בצרתם, ויספר בטובתם, ויעלים עין מגנותם, ויפיג דאגתם, ואל ישתוק בשמיעת גנותם אלא יצא לישעם. ועוד עיין לעיל (סימן ג סעיף טו) ולהלן (סעיף יח). ופרטי חיובים אלו יהיו תלוים בהלכות הנזכרות לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב).

מכלל ואהבת יוצא

ד. א. כ"כ הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנ' ואהבת לרעך כמוך. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כמו שהוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו. עכ"ל. ובספר המצוות (עשה רו) כתב, ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי, כחמלתי ואהבתי לעצמי, בממונו, ובגופו, וכל מה שיהיה ברשותו, או ירצה אותו. וכל מה שארצה לעצמי, ארצה לו כמוהו. וכל מה שאשנא לעצמי, או למי שידבק בי, אשנא לו כמוהו, והוא אמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכ"כ בחובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג חשבון כב) וידחה מהם כפי יכולתו מה שיזיקם, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמו. עכ"ל. ועוד כתב (שער ד פ"ד ד"ה אבל פרוש) ולעשות חפציהם, ולהיות לבו שלם עמהם, וירף ידו מהזקתם, ויסבב את מה שיהיה טוב להם, ויהיה נאמן בכל ענייניהם, ויורם אופני תועלותם בעניני תורה והעולם לעבודת הבורא, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ועוד כתב (שער ח פ"ג ד"ה והשנים ועשרים) וישנא להם מה שישנא לנפשו מהם, ויחמול עליהם, וידחה מהם כפי יכלתו מה שיזיקם, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכ"כ רב ניסים גאון (מקיצי נרדמים ח"ד פרק ד עמ' 360ה) וכשם שירצה שינצל גופו מהיזק, כך ירצה לחבירו וכו'. לשמוח בשמחתם, ולהיות מיצר בצרתם. עכ"ל.

ב. וכ"כ בספר תיקון מדות הנפש (שער ג המעלה השנית ד"ה ובמה) שיזכירהו תמיד לטובה, ומספר בטובתו, ומעלים עיניו מגנותו. עכ"ל. וכ"כ כלשונו בספר ארחות צדיקים (ריש שער הרחמים) ועוד כתב (סוף שער השמחה) וירגיל את לבו להיות שמח כשיש לאחרים טובות. ועוד כתב (שער לשון הרע ד"ה החמישי) והמספר לשון הרע נענש על הנזק שהזיק לחבירו, ועוד על ששמח בקלון חבירו, דכתיב ואהבת לרעך כמוך, וכמו שאוהב בכבוד עצמו, כן יאהב בכבוד חבירו. עכ"ל. וכ"כ הסמ"ק (סי' ח) ובכלל זה הבאת שלום בין אדם לחבירו, ומכריעו לכף זכות. וכ"כ הארחות חיים (דין כיבוד

אב ואם אות ה) בשם הר"י מקורבל (הסמ"ק) ובכלל זה הבאת שלום בין אדם לחבירו. ועוד לו (צדקה אות ב) המעלים עיניו מפדיון שבויים עובר אואהבת. וכ"כ הצדה לדרך (מאמר ד כלל ה אות כב) ו"זל, ויחמול עליהם, וירחיק מהם כל הנזק כאשר תשיג ידו, כמ"ש ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכ"כ בספר העיקרים (מאמר ד פמ"ה) ומזה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חבירו בעל בריתו שיכניס עצמו בדוחק להצילו, כמו שיכניס עצמו בסכנה בעד עצמו. וכן שלא יכחיד ממנו דבר ממה שידע או ירגיש שחושבים להרע אליו, או שחשבו עליו איזו מחשבה רעה. עכ"ל. וכ"כ האהבת חסד (ח"ג פרק ח סעיפים ב,ג,ד) להסיר כעס מעל חבירו, או למנוע בא רעה על חבירו, והגורם בדיבורו להטיב לחבירו, וליעץ לחבירו עצה הגונה, ולפייסו, ולהפיגו מדאגתו, כל אלו בכלל חסד. וכ"כ עוד (בפתיחת הספר) כל הדוגמאות האלו ואחרים, וגם כתב בחיוב לחפות על קלון חבירו, הצלת חבירו ורכושו, להתפלל על חבירו, ולהזכיר חברו לשבח, ושיהיה מיצר ודואג לחבירו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ו סי' קסג אות ח) דעובר אדאורייתא השותק בשמיעת גנות חבירו, ויליף לה מדברי הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) דואהבת כולל לספר בשבחו וכו', וכן מדברי החינוך (מצוה רמג). וכן ביאר שהוא אף לדעת המהרש"א (שבת לא) שואהבת היא מצוה קיומית מ"מ מחוייב למחות על בזיון חבירו, ועל כרחך לומר כן כדי שלא יחלוק המהרש"א עם הרמב"ן, ששניהם הוציאו דבריהם מתוך קושיא דחייך קודמין לכאורה סותר את הפסוק ואהבת. ועע"ש.

כוונה למצוה

ה. אף שהלכה היא שמצוות צריכות כוונה, והעושה מצוה בלא כוונה לשם עשיית מצוה, לא קיים מצוה, מכל מקום במצוות שבין אדם לחבירו אין צריך כוונה. ולכן המסייע לחבירו, או שעוזרו ותומכו מתוך רחמיו עליו, ולא זכר לכיון באותה שעה לשם עשיית מצות גמילות חסדים, אף על פי כן עלתה בידו מצות גמילות חסדים. ואולם המובחר ביותר הוא לכוון לשם מצוה, שכן מעלת ואיכות המצוה גבוהה יותר כשמתכוין לשם מצוה.

הלכה זו רבת משמעות היא, וסובבת ומקיפה אותנו בכל חיינו, לפי שמסובבים אנו במשך שעות היממה במצוות רבות עד מאוד של בין אדם לחבירו. לא רק מי שעצם עיסוקו הוא עם אנשים, רב, אברך, מנהל, מורה, פקיד, מוכר, נהג, מנקה, וכדומה, אלא אף כל אדם בביתו, כל שעושה למען ילדיו, כל שמסייע בבית, הכל המה מצוות עשה דבר תורה. אמירת בוקר טוב ושלום לבבי, שאילה בשלום רענו, התחשבות ועזרה לזולת, וכדומה שאר דברים הסובבים כל אחד ואחד מאיתנו במשך היום, הכל המה מצוות

עשה דבר תורה. וכמה רב המרחק בין נהג אוטובוס שמשית ליבו לדבר, ומכוון לקיים מצוות עשה בזמן עבודתו, לסייע ולעזור לבני אנוש, הרי שמעלתו היא רמה ונשגבה, לבין נהג שלא השית ליבו לדבר. וכמה רב המרחק בין אדם שחביב על הבריות כיון שכך טבעו, או שכך נעים לו, לבין מי שמכוון לעשות נחת רוח ליוצרנו. ותן לחכם ויחכם עוד, לכיון כל צעדיו וכל מעשיו לשם שמים.

מצוות שבין אדם לחבירו אי בעינן כוונה

ה. א. נמצאו סיעת פוסקים הסוברים שבמצוות שבין אדם לחבירו אין צריך כוונה, שהטעם שמצוות צריכות כוונה הוא משום דרחמנא ליבא בעי, משא"כ במצוות שבין אדם לחבירו, שתכליתם היא התועלת שתבא לחבירו, ותכלית זו מושגת אף בלא כוונה לשם מצוה, שפיר קיים את המצוה אף ללא כוונה. [וכעין סברא זו נמצאת בחידושי הרמב"ן (חולין דף לא ע"א) דאף למ"ד מצוות צריכות כוונה, במצוה שהיא הכשר מצוה, כמו מצות טבילה ומצות שחיטה, מודו שא"צ כוונה, כיון דהוו הכשר מצוה בעלמא, דתלינהו רחמנא במעשה, והא אתעביד ליה. תדע דהא בנפלה מן הגשר אמרינן שהיא טהורה לבעלה. ע"כ. וכ"כ הר"ן בחידושין לחולין (לא ע"ב) ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן לד). וכ"כ בשו"ת קול אליהו (ישראל ח"א או"ח סימן לד) דשאני נדה שאינה מצווה לטבול, דאינה מצוה דרמיא אקרקפתא כשאר מצוות שבתורה, אלא שהתורה אמרה דאי בעיא להזדקק בעיא טבילה. ומאי דבעינן בה כוונה אינו כוונת המצוה, אלא כוונת הענין לטבול כראוי. ומשום הכי באשה עומדת על גבה סגי. ושוב ראה שכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' לד) בשם הרמב"ן הנ"ל, וכן ראה בר"ן חולין הנ"ל. והביאו השד"ח (ח"ד דף 305 ע"א אות סו) ובשו"ת חזון עובדיה (ח"ב עמ' תקמד, ועמ' תקנט).]

ראיות

ב. והביאו הפוסקים לכך ראיות רבות, וכגון הא דאיתא בר"ה (ד ע"א) ופסחים (ח ע"א) האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני וכו' הרי זה צדיק גמור. ע"כ. והלא אין כוונתו לשם מצוה אלא לתועלת עצמו ולא קיים מצוה, ועל כרחך משום שהיא מצוה שבין אדם לחבירו, וכיון שתכלית המצוה שתבא תועלת לחבירו מתקיימת אף בלא כוונה לשם מצוה, על כן אף שכוונתו לדבר אחר, קיים מצוה. וכן הראו מב"ב (ח ע"ב) אכפייה רבא לרב נתן בר אמי ושקיל מניה ארבע מאה זוזי לצדקה. וכן שנינו בספרא (ויקרא פרשה ה פי"ז) הרי שהיתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה ממנו ומצאה עני ונתפרנס בה הקב"ה קובע לו ברכה. ע"כ. והיינו טעמא לפי שתכלית המצוה הנאת העני, לכן אפילו לא כיון לשם מצוה, הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו. וכן ממעשה דר"ע במסכת כלה (פ"א

הלכה כא) שנטל ארבעת אלפים דינרי זהב מרבי טרפון לקנות לו עיר, וחילקם לעניים, והראהו הפסוק פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד. וכן מופיע מעשה זה בויקרא רבא (פרשה לד סימן טז) בלשון אחרת. וכן מכתובות (מח ע"א) יורדים לנכסי שוטה לתת צדקה כי ניח"ל בהכי, ואיך מקיים צדקה. ובתענית (ט ע"א) עשר בשביל שתתעשר ובחנוני נא בזאת. ובב"מ (דף פב רע"ב) במלוה צריך למשכון קמיפלגי, והלכה דמצוה קא עביד. ופירש"י, שצריך להשתמש במשכון ובו גובה חובו. וחזינן דשפיר הוי מצוה, אף שכוונתו לצורכו. וע' ש"ע (אה"ע סי' ע סעיפים ה,ו) וחו"מ (סימן רצ סעיף טו).

הסוברים להקל

ג. והנה הסוברים שבמצוות שבין אדם לחבירו אין צריך כוונה, הביאם מרן מלכא שליט"א בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב עמ' תקמא) שכ"כ הגאון מהראנ"ח באמרי שפר (פר' שופטים דף פז ע"ב) וכן בספר אהבת ציון (דרוש י דף טז סוע"ד ד"ה ואיתא) בשם אביו הגאון נוב"י וכדמוכח מר"ה (דף ד ע"א) האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור. וכ"כ בנחל יצחק (ח"ב פתיחה אות יד) ובספר פתח עינים (ב"ב דף ח ע"ב) ובזה ביאר המעשה שבמדרש רבה (ויקרא פרשה לד סימן טז) בר' טרפון ור' עקיבא שלקח ממנו ממון לעשות עסק ועשה עמו צדקה, והראה לו הפסוק פזר נתן לאביונים, שגם אם פיזר מעותיו לצורך עניני העוה"ז, כל שאח"כ זכו בהם עניים עמלי תורה, נחשב לו כאילו נתן לאביונים, ולכן צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד. וכ"כ בבן איש חיל (קונ' נוה צדיקים דמ"ד ע"ב ד"ה והנה) שכיון שעושה טובה עם העני והחולה שמטיב לו בממונו, לכן אפילו לא נתכוון לשם מצוה, הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו. וכ"כ החקרי לב בספר מערכי לב (ח"א דרוש לו דף עז ע"ב) ובספר נחל יצחק (פתיחה ח"ב אות יד) ובשו"ת שערי דעה (ח"א סימן נז, ובח"ב ס"ס יז) שיש לחלק בין מצוות שבין אדם למקום שהעיקר היא הכוונה ורחמנא ליבא בעי, משא"כ במצוות שבין אדם לחבירו לא הקפידה התורה על הכוונה. ואפשר שאפילו למ"ד מצוות צריכות כוונה במצוות שבין אדם לחבירו א"צ כוונה. וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סוף סימן ו) וכ"כ בספר כלי חמדה (כי תצא עמ' רל) ובשו"ת בית הלוי (בדרושים שבסוף ח"ב דרוש א דף א ע"ד) עכת"ד החזון עובדיה. והרי כן דעתו. ועוד כתב בחזו"ע שם (עמ' תקמ) דבמצות צדקה שתכליתה היא טובת העניים, הרי תכלית המצוה מושגת אף בלא כוונה, ועל כן א"צ כוונה בצדקה. ע"ש. ושב והניף קסתו בשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סימן כט אות ה) לגבי אם מותר לעשות מצוות במקום מטונף, שיש לחלק שבמצות צדקה שרי כיון שאין צריך בה כוונה, שהכל תלוי בהנאת העני, ומה איכפת תו לעני אם הנותן כיון לשם מצוה או לא.

והצד לאסור עשיית מצוה במקום מטונף הוא משום כוונת המצוה, דהוה ליה מהרהר בד"ת במקומות המטונפים. ע"כ. ועוד כתב כן בענף עץ אבות (עמ' קס ד"ה עוד מעשה). וכ"כ בספר ילקו"י כיבוד אב ואם (ח"א עמ' קיז,קנד אות ג) שאין צריך כוונה במצוות שבין אדם לחבירו. וכ"כ בספר עתה באתי הנד"מ בעניני פורים (עמ' ריג קונ' אחרון סי' ג) והוסיף עוד דעת שו"ת בית הלוי (ח"ג סימן נא אות ג) ובקובץ שיעורים (ח"ב סימן כג אות ו). ע"כ. ובספר לרעך כמוך (ח"ב קונ' הביאורים שבסוה"ס סימן י אות ב) הביא שכ"כ גם בשו"ת זרע אברהם (סי' סב).

מצוות שיש בהם מעשה

ד. ועוד יש להוסיף כי לפי הסוברים שבמצוות שיש בהם מעשה אין צריך כוונה, הרי שלהני פוסקים יוצא שמצוות שבין אדם לחבירו, אין צריך בהם כוונה, היות ויש בהם מעשה. והסוברים כן מהאי טעמא ביארו האי דשנינו בר"ה (דף כח ע"א) אנסוהו עכו"ם לאכול מצה יצא, וכ"פ הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ו) ובש"ע (סי' תעה ס"ד). וכאשר קיבצם בשו"ת חזון עובדיה (ח"ב עמ' תקכא ד"ה והרמב"ם) שכ"כ המגיד משנה (שופר פ"ב ה"ד) ורבנו אברהם בן הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם (סי' לד עמ' נח, ובשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' קיד). ובזה מבוארת הגמ' בסוכה (דף מא ע"ב) שיש להפוך לולב כדי שלא יצא בו יד"ח, ובחזו"ע (עמ' תקלד תוך שני חצאי לבנה) הביא שיש שביארו כן. ועע"ש ועוד שם (עמ' תקנא). ואולם עיין בשד"ח (ח"ד דף 313 ע"א אות ע) דברבינו יונה (סוף פ"ק דברכות גבי נקיט כסא דשיכרא וקסבר חמרא) מבואר שלא כן, שכתב שכל דברי מ"ד מצוות א"צ כוונה, הם דוקא בדבר שיש בו מעשה, והרי לדבריו כל המחלוקת היא ביש בו מעשה. ואולם בש"ע (סי' ס ס"ד) הביא י"א גבי ק"ש שיוצא בלא כוונה, הרי זה מורה שסוברים שלא כרבנו יונה, דעסקינן באמירה ואפ"ה למ"ד א"צ כוונה יוצא, ועע"ש באורך בזה.

דחית הראיות

ה. איברא דלכאורה יש להשיב על הני ראיות דלעיל (אות ב) שהוכיח דמצוות שבין אדם לחבירו א"צ כוונה, כי על דין האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור יש לומר דשאני התם שכוונתו גם למצוה, ולא רק לשם הרפואה, וכן כתב בספר אהבת חסד (ח"ב פרק כג אות ב) דבמצות צדקה כן צריך כוונה, וכדנפסק בש"ע (או"ח סי' ס סעיף ד) והאי דשנינו האומר סלע זו לצדקה, כוונתו גם שיחיה בנו, וגם למצוה. וכ"כ לדחות ראיה זו בספר זכר עשה (עמ' רמה) וכן הביא בספר עתה באתי בעניני פורים (עמ' ריג קונ' אחרון סי' ג) שכ"כ לדחות בספר בגדי נהורין ריהאניאן בשם האהבת חסד.

ע"כ. וכן כתב לדחות בספר לרעך כמוך (ח"ב בקונ' הביאורים שבסוף הספר סי' י אות ב, ונדפס גם בספר תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 113). ויש מקום להוסיף ולחזק דחיה זו, כי בגמרא ר"ה (שם) אמרו שהאומר סלע זו לצדקה הרי זה צדיק גמור, דוקא ביהודי שאומר כן, ולא בגוי. ופירש"י (ד"ה כאן בישראל) שלבו לשמים, ואם מריעין לו בחייו, אינו קורא לו תגר, אלא תולה היסורין בעוונו. אבל נכרי אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר. וכ"כ תוס' (שם ד"ה בשביל שיחיו בני) דהקשה על הגמרא מהא דתנן (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס. ותירצו תוס', היינו באומות העולם שתוהין על הראשונות. עכ"ל. והרי ההבדל בין חסד לאומים חטאת, היינו חסדי הגוים, שחטאת היא להם, לבין חסדי ישראל, כיון שהגויים כשעושים חסד כוונתם שאם לא עלתה בידם בקשתם, מתחרטים על החסד, משא"כ ישראל. וכדאיתא להדיא בגמרא ב"ב (דף י ע"ב) שחילקה בין חסד שישראל עושים שעולה להם לשכר, לחסד גוים שהוא להם חטאת. ופירש"י (ד"ה כאן בישראל כאן בעכו"ם) ו"זל, ישראל דעתן לשמים בין יחיה בין לא יחיה אינו מהרהר אחר מדת הדין. אבל עכו"ם אינו נותן אלא ע"מ כן, ואם לאו מתחרט. עכ"ל. וא"כ להדיא הוא בגמרא שכוונת הישראל גם לשם מצוה.

וכן ה"ה יש להשיב על שאר הראיות, מהאי דשנינו עשר בשביל שתתעשר, ומלוה צריך למשכון, שכוונת ישראל גם להנאתו וגם למצוה, ולא רק להנאתו. וכ"כ להשיב בלרעך כמוך (ח"ב קונ' הביאורים שבסוה"ס סימן י אות ב).

ו. ולגבי הראיה מכך שכפאו לצדקה, ומיורדים לנכסי שוטה, לכאורה יש להשיב דאה"נ מצות צדקה לא קיים בכך, אולם הוא חייב משום חיובי החברה ותקנת העיר. וכ"כ לדחות בלרעך כמוך (ח"ב קונ' הביאורים שבסוה"ס סימן י אות ב) דאכפייה י"ל דהוא בדברים. או י"ל, דאכפייה על החיוב הממוני שבצדקה, ולא על המצוה. עכ"ד. ועוד י"ל על כופאו לצדקה [ולא לגבי נכסי שוטה] על פי חילוק המהר"ם בן חביב בספר יום תרועה (ר"ה כח ע"א) דכפאוהו לאכול מצה יצא, דשאני כשיהודי עומד על גבו, הוי כאילו כיון לצאת יד"ח. הביאו השד"ח (ח"ד דף 305 ע"א אות סו, וע"ש בדברי הפוסקים שדנו בדבריו) ובשו"ת חזון עובדיה (ח"ב עמ' תקמג ד"ה ומה). [אולם ע"ש שדחאו על פי הראשונים. ועע"ש (עמ' תקמח) דשב ודחה את התירוץ עומד על גבו, לפי שהראשונים כתבו שאינו מועיל עומד על גבו אלא בדבר שאפשר לעשותו על ידי שליח, ומצות לולב אי אפשר לקיימה על ידי שליח.] ועוד יש לדחות את הראיה שכופין לצדקה על פי דברי הריטב"א (ר"ה כח ע"א) דכתב שכשיהודי כופים אותו למצוה גומר ועושה לשם מצוה,

בראותו שכופים אותו, ועל כן חפץ להשיג את המצוה. [הובא בשו"ת חזו"ע (סוף עמ' תקמד).] ועע"ש.

ז. והאי דשנינו סלע שנפלה ומצאה עני הקב"ה קובע לו ברכה, י"ל שהוא מקבל שכר, אך לא שקיים בכך מצות עשה של צדקה, כיון שלה צריך כוונה. וכן כתב בספר לרעך כמוך (ח"ב קונ' הביאורים סימן י אות ב, ונדפסו דבריו גם בספר תורת האדם לאדם ח"ד עמ' 113) דקובע ברכה, לא משום מצות צדקה, אלא משום שמגלגלים זכות ע"י זכאי, ובזכותו ניזון עני. והאי דשנינו סלע זו לצדקה, היינו משום דכוונתו גם למצוה. עכ"ד.

אולם ליישב כן אף את מעשה דר"ע ור"ט שחילק ממונו לעניים ויקבל שכר, ולדחוק דשכר יקבל, אך לא שכר מצות צדקה. בזה יש דוחק רב, היות והראהו הפסוק פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד, ופשטות כוונת הפסוק על מצות צדקה, ולא על סתם מעשה חסד. וכן מפורש במסכת ב"ב (י ע"ב) שפסוק זה נאמר על צדקה, ו"זל הגמרא א"ר אבהו, שאלו את שלמה בן דוד עד היכן כחה של צדקה. אמר להן צאו וראו מה פירש דוד אבא, פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד, קרנו תרום בכבוד. עכ"ל הגמרא. ועוד קשה דכן מבואר נמי ממסכת כלה (פ"א הלכה כא) גופיה דקאי על צדקה ו"זל, אמרו עליו על ר' טרפון שהיה עשיר גדול, ולא היה נותן מתנות לאביונים. פעם אחת מצאו עקיבא, אמר לו רבי רצונך שאקח לך עיר וכו'. ולהדיא דמיירי התם לגבי מצות צדקה היא מתנות לאביונים. איברא דעדיין יש מקום לדחוק ולהשיב על ראיה זו, לפי שרבי טרפון מינה שליח את ר"ע עם ממונו לעשות לו עסק, וסמך על שיקול דעתו והחלטתו, ואם בימקום שדה היה מוצא דבר אחר, שלפי דעתו עדיף לרוכשו, הרי על דעת כך נתן לו ר"ט. וממילא מצות הצדקה שעשה ר"ע, אינה נחשבת מצוה שלא לפי דעתו של ר"ט, אלא היא על דעתו, שכן את דעתו סמך על ר"ע, וממילא שפיר קיים מצות צדקה, כיון שכיון לכל מה שיבין מדעתו ר"ע, והוא הבין לעשות מצות צדקה. ומ"מ אף שעל הראיות יש להשיב הסברא לפטור נשארה בעינה.

ח. ובשו"ת לב אהרן (חיו"ד סימן יד ואת"י) הוכיח מגמ' פסחים (דף ח סוע"א) אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה. ואע"ג דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, מ"מ חיישינן שיכוון למצא מחט, ולא יעסוק רק במצות בדיקת חמץ. ומקשה הגמרא מהאי דשנינו סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, וחזינן דאף שכוונתו שלא לשם מצוה הוי מצוה ומתרצת הגמרא שחוששים שמא אחר שיגמור את בדיקת החמץ ימשיך לחפש את המחט. וקשה מה הקושיא מדין סלע זה לצדקה, הלא יש לחלק דשאני צדקה שא"צ כוונה, ולכן לא נפגם בכך שיש לו גם צרכיו שלו, והרי

הכרח שצריך כוונה גם במצות צדקה, וממילא בכל מצוות שבין אדם לחבירו. [וכבר קדמו בראיה זו מו"ר בשו"ת חזו"ע (ח"ב עמ' תקמא) בשם המהראנ"ח באמרי שפר (פר' שופטים דף פז ע"ב) שהראה לגמ' פסחים (ח ע"א הנ"ל) שמתוך שהקישו בין צדקה לבדיקת חמץ, משמע שצריך כוונה בצדקה. וכתב שיש ליישב, ולא כתב יישובו. ועוד הביא שבפרשת דרכים (דרוש ג דף יא ע"ג ד"ה וראיתי) יישב קושיא זו. ע"כ. וכן כתב ראיה זו בספר זכר עשה (עמ' רמה)] ובספר עתה באתי בעניני פורים (עמ' ריג קונ' אחרון סי' ג) כתב להשיב על ראיה זו, ע"פ הפמ"ג (או"ח סימן ד משב"ז ס"ק טו) דמצוות צריכות כוונה רק במצוות חיוביות ולא במצוות קיומיות. ומעתה גם בדיקת חמץ שהיא מצוה קיומית, שאם אין לו חמץ אינו צריך לבדוק, א"צ כוונה, ופריך שפיר ממצות צדקה. ועוד י"ל ע"פ סיעת הפוסקים הסוברים שא"צ כוונה במצוות שעיקרם התוצאה, ממילא בדיקת חמץ שתכליתה שלא יהיה חמץ, ולא עצם המצוה, א"צ בה כוונה. [וכ"כ בשו"ת חזון עובדיה עמ' תקמד] ועע"ש, ובמכתבים שבסוף הספר מש"כ להשיב על כך הרה"ג אהרן בוארון מחבר שו"ת לב אהרן הנ"ל לשוב ולחזק את משנתו, וכעת אין ספר זה תח"י. ועוד הביא בעתה באתי שם דהפמ"ג (או"ח סי' תרצה משב"ז אות א) כתב שצריך כוונה במשלוח מנות, וחזינן דגם הוא סובר שבמצוות שבין אדם לחבירו בעינן כוונה. וכתב לדחות שאין זה מוכרח על פי דברי שו"ת משנה שכיר (ח"א סי' קצד) דשאני מצוות אלו שהם גם פרסום הנס, והרי שיש כאן חלק של בין אדם למקום, ועל כן צריך בהם כוונה בשביל החלק שבין אדם למקום. עכת"ד.

להלכה

ט. ונראה להקל מכח ס"ס, דאע"ג דקי"ל בש"ע (או"ח סימן ס ס"ד) דמצוות צריכות כוונה, מ"מ במחלוקת הראשונים שנוי דין זה עיין בב"י (ס"ס תקפט) ובטור (שם) בשם רב שרירא גאון דא"צ כוונה, וע"ע בר"ן ובמאירי ר"ה (כח ע"א) וכן דעת הרי"ץ גיאת במאה שערים (עמ' לו) דא"צ כוונה, וכן דעת הרשב"א ר"ה (שם) והריטב"א (שם) והרא"ה הובא במ"מ (שופר פ"ב ה"ד) והארחות חיים (הל' תקיעת שופר אות ח) בשם הרי"ף ורבינו משולם ורבי יצחק בן גיאת בשם רב האי גאון. והמאירי בחבור התשובה (עמ' רפב) כתב, שכבר פסקו רוב המפרשים שהל' כדברי האומר מצוות א"צ כוונה. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' כ) כתב, קושטא דמילתא היא דמצוות א"צ כוונה, שכן הסכימו רבו האחרונים. ע"כ. וכן דעתם של עוד ראשונים רבים, עיין בזה בשד"ח (ח"ד דף 296 ע"א אות סא והלאה) באורך וברוחב, ובשו"ת חזו"ע (ח"ב סימן יז, ובח"ב סי' כט עמ' תקכ) ובשו"ת יבי"א (ח"ו חיו"ד סימן כט סוף אות ב). ואחר שראשונים רבים סבורים שמצוות אין צריכות כוונה,

י"ל דשמא הלכה כוותייהו. ואת"ל דמצוות צריכות כוונה, שמא הלכה כפוסקים שאף למ"ד מצוות צריכות כוונה, מ"מ במצוות הנעשות על ידי מעשה או דיבור א"צ כוונה, וכנ"ל (אות ד). ואת"ל דאף במצוות שיש בהם מעשה בעינן כוונה, שמא הלכה שמצוות שבין אדם לחבירו המה מצוות קיומיות ולא חיוביות [וכסיעת הראשונים הנזכרים לעיל (סימן א סעיף ב)] ובצירוף שמא הלכה כפוסקים שבמצוות קיומיות א"צ כוונה [וכדכתב הפמ"ג (או"ח סימן ד משב"ז ס"ק טו) הנ"ל, וע' בשו"ת חזו"ע (ח"ב עמ' תקמד, שכיוצ"ב כתבו הראשונים, והובאו לעיל בריש אמיר אות א).] ואת"ל דמצוות שבין אדם לחבירו המה מצוות חיוביות ולא קיומיות, או שאף במצוות קיומיות בעינן כוונה, שמא הלכה כסיעת הפוסקים הנ"ל (אות ג) שבמצוות שבין אדם לחבירו אין צריך כוונה.

האם צריך לדעת שזו מצוה

י. נפסק בש"ע (או"ח סי' תעה ס"ד) כפוהו לאכול מצה יצא, והוא דוקא כשיודע שזו מצה, ושהיום פסח. וא"כ ק"ו שיודע שזו מצוה, ובלאו הכי לא קיים מצוה. ובביה"ל (במקום) הביא מח' ראשונים למ"ד א"צ כוונה אם בעינן ידיעות אלו, או לאו. ולכאורה במחלוקת זו יהיה תלוי אף נידו"ד, דאף שהסקנו כי במצוות שבין אדם לחבירו אין צריך כוונה, אך למ"ד דצריך שידע שזו מצה, צריך שידע הכא שזו מצוה. ויכול להיות שאף למ"ד שאין צריך ידיעות אלו, מ"מ לדעת שזו מצוה כן צריך, שהיא ידיעה עוד קודמת. וע"ע בשד"ח (ח"ד דף 310 ע"ב אות סט).

לכו"ע עדיף לכוין לשם מצוה

יא. ומ"מ לכו"ע ברור שהכוונה מובחרת ועדיפה, והיא בכלל מה שנאמר לעבדו בכל לבבכם, וראה בחיוב עבודה לשמה בחלק אהבת ה' (סימן א סעיפים ד,ה) באורך. וכ"כ השד"ח (ח"ד דף 300 סוע"א) ע"ש. וכ"כ רבינו יונה (ריש ברכות לגבי קריאת שמע שעל המטה) ו"זל, ואפילו למאן דאמר אין צריכות כוונה, מודה דלכתחלה צריך כוונה. (הובא בשד"ח ח"ד דף 313 ע"ב ד"ה ובספר). ועוד כ"כ השד"ח (ח"ד דף 316 ע"ב אות עו) בשם רבינו יונה הנ"ל, ושכ"כ בספר דרך פקודיך (בהקדמה דף ג ע"ד) ו"זל, הא ודאי לכל הפוסקים בעינן כוונה אף במצות דרבנן רק בדיעבד יוצא בדרבנן בלא כוונה וכו'. עכ"ל. ושכ"כ בשו"ת כתב סופר (או"ח ס"ס קז) בשם הראשונים, ונשאר בצ"ע. ועע"ש. וכ"כ בספר לרעך כמוך (ח"ב קונ' הביאורים שבסוה"ס סימן י אות ב) דאף לסוברים שבמצוות שבין אדם לחבירו א"צ כוונה, מודים שלכתחלה צריך לכוון, שהרי לעובדו בכל לבבכם כתיב. ושכ"כ באהבת חסד (ח"ב פכ"ג סוף אות ב) ויותר טוב אם הוא מכוון בהמצוה רק לשם השם שציוה על זה בתורה, כי אז על ידי כח קדושת המצוה שנעשית

על אופן היותר נעלה, נתעורר למעלה על ידי זה מדת החסד מאוד ומאד, ונמשך מדת החסד על כל מציאות הבריאה. ע"כ. וכן משמע בחיי אדם (כלל סח סעיף יח) ובספר יסוד ושורש העבודה (צוואה סימן מה). עכ"ד. ועע"ש בראיות דסגי במעט כוונה, ואף שרוב כוונתו אינה לשמה שפיר נחשב עושה לשמה. ברם ככל שתגדל כוונתו לשמה, כן תגדל מעלה המצוה. ועוד שם במעלת המכוון לשמה על שאינו מכוון, וכמו שכתב באור יהל (ח"ב סי' קפא) שאם שומר העיר יכוון לעשיית חסד יהפכו מעשיו למעשי חסד, וכדאיתא בנזיר (כג ע"א) משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשם מצוה ואחד אכלו לשם אכילה גסה, זה שאכלו לשם מצוה נאמר עליו וצדיקים ילכו בם. ואילו על חברו נאמרו ופושעים יכשלו בם. ושכ"כ בדעת חכמה ומוסר (ח"א סימן נו). ועע"ש. ודפח"ח.

מצוה בו יותר מבשלוחו

ו. הדין שעדיף לעשות את המצוה בעצמו, יותר מעל ידי שליח, אמור אף בכל חלקי הגמילות חסדים, שעדיף שיעשם בעצמו, ולא על ידי שליח, היות וכשגופו עסוק במצוה מקבל יותר שכר.

מצוה בו יותר מבשלוחו בגמ"ח

ו. א. כתב בשו"ת אחיעזר (ח"א אה"ע סימן כח סוף אות טז) כי לא מצינו מצוה בו יותר מבשלוחו במצוות גמ"ח. וכתב כן כדי להשיב על טענת השם אריה שאין מסירת גט שכיב מרע נחשבת זכות לבעל, היות ומפסיד את המצוה בעצמו, ומצוה בו יותר מבשלוחו. והשיב דלא שייך מצוה בו יותר מבשלוחו בגט שכיב מרע שהוא חולה ואין בכחו להחזיק הגט. והא גם בהפרשת תרומה וחלה לשי' התה"ד דייניין מטעם זכי' ולא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו וכן בקדושין.

ועוד הוסיף וכתב, ולבד זה נראה דמצוה דגירושין שאינה מצוה אקרקפתא דגברא, ורק דין מדיני התורה, והמצוה בזה הוא משום תקנת עגונות, והוא בכלל גמ"ח, לא מצינו מצוה בו יותר מבשלוחו במצוה של גמ"ח בין אדם לחבירו. ועי' בפתחי תשובה (אה"ע סי' לה ס"ק ב, ובאו"ח סי' רנ בשע"ת שם). עכ"פ בשכיב מרע מסוכן שאין בכחו להחזיר הגט, לא שייך מצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ד.

ב. ודבריו לכאורה קשים, היות ומקור דין מצוה בו יותר מבשלוחו הוא מדאיתא בקידושין (דף מא ע"א) מצוה בו יותר מבשלוחו. ופירש"י התם, דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי. וא"כ שפיר ניזיל בתר טעמא, ואף הכא מצוה בו יותר מבשלוחו.

והעיקר דאיתא בב"מ (דף פו ע"ב) אמר רב יהודה אמר רב כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו. וכל מה שעשה אברהם ע"י שליח, עשה הקב"ה לבניו ע"י שליח וכו'. וחזינן דעל ידי עצמו מעלה היא, ונחשב שהמעיט אברהם במצות הכנסת אורחים מה שעשה ע"י שליח, ובזה אף השם המעיט לבניו, ונתן על ידי שליח. וכן כתב להדיא בספר כד הקמח (ערך אורחים ד"ה כל המחזיק מעלה בעצמו) שיעשה מצות הכנסת אורחים בעצמו ולא על ידי שליח. וכ"כ רבינו יונה בספר היראה (ד"ה ואם יבואו) גבי הכנסת אורחים ו"זל, ואפילו אם יהיו לו אלף עבדים, יטרח הוא בעצמו ויעמוד עליהם, כי מי לנו גדול מאברהם ששימש למלאכים, והיו לו כמה עבדים ושפחות, שנאמר (בראשית יז,כג) ואת כל ילידי ביתו, ואף על פי שנראו כערביים כדברי רבותינו "זל. ובכל מה שעשה על ידי עצמו שילם לו הקב"ה לישראל בכבודו ובעצמו. עכ"ל. ועוד ראה מהרש"א סנהדרין (צד ע"א בחידושי אגדות ד"ה פרעה שחירף בעצמו). וכן כתב בספר יוסף אומץ (יוזפא עמ' 321) ואפילו יהיה לו אלף עבדים יטרח הוא בעצמו ויעמוד עליהם (על האורחים לכבדם) מי לנו גדול מאברהם דשמש למלאכים וכו', ושילם לו ה'. עכ"ל. וכ"כ בספר מטה משה (מעלת צדקה ח"ב פ"ט הכנסת אורחים דף קו ע"ג) גבי מצות הכנסת אורחים ו"זל, ואפילו אם יהיו לו מאה עבדים יטרח הוא בעצמו ויעמוד עליהם, מי לנו גדול מאברהם ע"ה ששימש למלאכים בעצמו והיה לו כמה עבדים וכמה שפחות וכו'. וכך כתב האהבת חסד (ריש חלק ג בהגה) ועוד לו (ח"ג פ"ב) שהאדם בעצמו ישרת אורחיו, כאברהם אבינו שבעצמו עמד ושרת לפניהם כל עת האכילה, ואחר האכילה ליוה אותם. וכ"כ בספר חסד לאברהם (סימן א סעיף ח, ועוד לו בסימן ח סעיף ה) בעצמו שירת (אברהם) לפניהם בכל האכילה.

ג. וכן ראינו בשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן קא) בשם ספר מסדר חילוקים (לאבי המחבר אות תקע"ה) דכתב בשם המהר"ל מפראג, שהסמיך את דין מצוה בו יותר מבשלוחו על הפסוק דאברהם שנאמר בו ואקחה פת לחם וגו' יוקח נא מעט מים, ואמרו ח"זל (ב"מ פו ע"ב) כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה ע"י שליח עשה הקב"ה לבניו ע"י שליח. ועוד הביא בשם החתן סופר דילפינן לה מאברהם אבינו עליו השלום דכתיב ביה, ויחבוש את חמורו, בעצמו, אעפ"י שהיו לו עבדים רבים. וסיים דמדברי שניהם נלמוד שגם אם השליח הוא עבדו קנין כספו דיד עבד כיד רבו, אפי"ה מצוה בו יותר. שהרי לא רצה אברהם אבינו עליו השלום לחבוש חמורו ע"י עבדו, וגם כי המים לקח ע"י עבדו. עכ"ד. וחזינן דאדרבא מצות מצוה בו יותר מבשלוחו נלמדת מאברהם שעשה גמ"ח. גם בשו"ת משנה הלכות

(ח"ו סי' שיב) על קושית השואל מנין לרש"י (הנ"ל קידושין) דיש שכר טפי כשעושה המצוה בעצמו, כתב ליישב דיליף רש"י מהגמרא ב"מ הנ"ל מאברהם, שמה שעשה בעצמו קיבל שכר יותר. וחזינן דמצוה בו יותר מבשלוחו גם בגמ"ח, ואדרבא משם נפיק דין זה. וכ"כ בספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך פ"ז סעיף ג) דמצוה בו יותר מבשלוחו במצות הכנסת אורחים, וכדילפינן מאברהם, וכדאיתא בב"מ (דף פו ע"ב הנ"ל). ועע"ש.

ד. ואולי אין כוונת האחיעזר לומר שבסתם גמ"ח אין מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא בגמ"ח שלאדם עצמו כביכול אין בכך מצוה, וכל תכלית המצוה רק למקבל, כמו בגט, בזה סבר לומר שאין מצוה בו יותר מבשלוחו, כי מאי נ"מ אי עושה הוא או שלוחו, העיקר שיעשה הדבר. ונקט המילה גמ"ח, לא לכל גמ"ח, אלא רק באופן זה כנידונו, אך בגמ"ח רגיל, גם הוא מודה. וצ"ע אי לכך כיון.

ומ"מ גם איהו הרב אחיעזר לא ס"ל הכי להלכה, וכפי שציין לפת"ש ולשערי תשובה. והנה הפת"ש (אה"ע שם) מביא בשם ספר יד המלך (שבת פ"ל דין ו) שהעיר למה לא מצינו הא דמצוה בו יותר מבשלוחו רק בשני מצוות, קידושי אשה, והכנת כבוד שבת (כדאיתא בקידושין הנ"ל) ולא בשאר מצוות, כגון השבת גזל, ועשיית מעקה, והענקה, ומזוזה, וכדומה. וכתב על כך הפת"ש, טעם נכון לחלק בזה. וממשיך ומ"מ לדינא אין דבריו נכונים, ואשתמיטתיה דברי המ"א (או"ח סי' רנ ס"ק ב) שכתב בהדיא דה"ה בכל מצוות אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו. וכן משמע בש"ס בכמה מקומות בשע"ת שם. ע"כ. ובשערי תשובה (או"ח רנ ס"ק ב) הראה כמה ראיות מן הש"ס ומן הפוסקים דמצוה בו יותר מבשלוחו אמור גם בשאר מצוות. ע"ש. והרי א"כ כן דעת האחיעזר נמי, ורק הביא זאת בתור סניף לדבריו, דאין בגמ"ח משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וכפי ששב ומסיים להשען על טעמו הראשון ששכיב מרע לא יכול לשלוח בעצמו, ובכה"ג לא שייך מצוה בו יותר מבשלוחו.

למה לא מברכים על גמ"ח

ז. אין מברכים על מצוות גמילות חסדים, לפי שהמצוה תלויה באדם אחר, ושמא ימאן ולא יחפוץ בחסד אשר חפצים לעשות עימו. ועוד עיין בפנים עוד טעמים.

משום שתלויה באחר

ז. א. אין מברכים על מצוות גמילות חסדים לפי שהן מצוות הנעשות עם אחר, ושמא ימען האחר. כ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן יח) ו"זל, וכן אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה. מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו, ונמצא מעשה מתבטל. כגון מתנות עניים, והלואת הדלים, ונתינת צדקה, והענקה, וכיוצא בהם. וכן על דבר

שהוא מסור לבית דין, כגון עשיית הדינין, שמא לא יקבלו באי דין את דעתו. וכו'. וכן על ביקור חולים, ותנחומי אבלים, והבאת שלום בין אדם לחברו, מפני שהן תלויות ביד אחרים, דדילמא לא מקבלי מיניה, ובידם לעקור ממנו מצוה זו. עכ"ל. וכ"כ עוד (בח"א סי' רנד) ו"זל, כל מצוה שאי אפשר לו בגמר עשיתה להעשות בינו לבין עצמו, אלא צריכה אחר עמו, אין מברכין עליה, כגון צדקה וביקור חולים, וכיוצא בזה. שאם אין לקבל, או שאינו רוצה לקבל, וכן ביקור חולים שאם אין חולה לבקרו, או שאינו רוצה בבקורו, אי אפשר לו לעשותה, אין מברך עליהם, וכן כל כיוצא בהן. עכ"ל. וכ"כ בשיורי כנה"ג (יו"ד סי' שעו סעיף ז) ע"פ אלו דברי הרשב"א שלכן אין מברכים על ניחום אבלים ושכ"כ בתשובה להרמב"ן (סי' קפט) והן הן דברי הרב תמים דעים (סימן קעט) והרד"א בתחילת ספרו (שער הג') בשם הר"י בן פלאט "זל. ובשם הראב"ד כתב טעם אחר שאין מברכין על ניחום אבלים, מפני שיש בה קלקול לאחרים. עכ"ד הכנה"ג. וכ"כ בשו"ת שדה הארץ (ח"ג או"ח סי' יא) ע"פ הרשב"א (הנ"ל סימן יח) דעל צדקה לא מברכים מפני שאפשר שלא ירצה, ומינה לקימה והידור. וכן בשו"ת זכר יהוסף (או"ח סימן סח אות ג) בשם האבודרהם (בראש הספר שער ג) כתב שלא מברכים על עמידה בפני רבו, כיון דאי אמר לא בעינא, ליתא לעשה, כדאיתא בשו"ת הרשב"א (סי' יח) דלכן אין מברכין על צדקה והלואה לעני וע"ש. וכ"כ בספר פדה את אברהם (פאלאג'י מע' פ אות ב) לענין מדוע אין מברכים על מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים ושכ"כ בספר מר ואהלות (סי' יד) ועע"ש, ובהגהות לב אבירים (שם אות ב על ספר פדה את אברהם פאלאג'י) להרה"ג יקותיאל אוהב ציון שליט"א. וכ"כ את יסוד הרשב"א שלא לברך על מצוה שתלויה באחר בספר יוסף את אחיו (פאלאג'י מע' ב אות יג) דלכן לא תיקנו ברכה על קול ערב, בשונה מריח ומראה. וע"ע בישרי לב (חזן או"ח מע' כ ערך כתיבת ס"ת).

רק על ל"ת

ב. ובשו"ת סולם יעקב (סימן מח אות יב) כתב שאין מברכים על ואהבת, כיון שחיובה רק על ל"ת, ועל ל"ת אין ברכות. ע"כ. ברם התבאר לעיל (סימן א סעיף ב) באורך שרוב הפוסקים סוברים שמצוה זו היא אף על עשה.

דבר שכל האומות עושין לא שייך וצוונו

ובספר ערוך השלחן (יו"ד סי' רמ סעיף ד) כתב שלא מברכים על גמ"ח, מפני שכל אומה עושה כן, ונהי שהם עושים משום השכל, ואנו משום צווי הבורא, מ"מ אחר שכולם עושים, ח"זל לא תקנו לברך אשר קדשנו במצוותיו וצוונו, אחר שכולם עושים. וכבר בארנו זה בח"מ (סי' תכז ע"ש). ע"כ.

יוצאים יד"ח בברכת התורה

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן יג ד"ה ומעתה) ישב ע"פ הב"י (סי' מג) דברכת התורה יש לברך על ד"ת, היות וחל גם על עסק הלימוד, וגם על עשיית המצוה. ומינה יליף שזו הברכה כוללת גם כל המצוות שעושים תמיד, כגמ"ח.

וע"ע בזה בכנה"ג (חו"מ סי' א ס"ק ד, ור"ס צט) ובשו"ת עולת שמואל (סי' כא ד"ה עוד ותן) ובפמ"ג (אשל אברהם ריש הלכות ציצית) וע' קצה"ח (סי' צו) ובספר הידור מצוה (דף יא ע"ב) ובספר גנזי יוסף (סימן נ אות ג) שאין מברכים על צדקה. ועוד לגבי ברכה על צדקה בספר זכר יהוסף (או"ח סי' סח) ובשו"ת צי"א (חיו"ח סי' סג אות ב עמ' קה) ובספר דרך אמונה (מתנות עניים רפ"ז, ובציון הלכה שם אות א) ובספר צדקה ומשפט (בלוי בריש הספר) מפי ספרים. וע"ע בספר ליקוטי שושנים (עמ' תמה) באורך רב ו' טעמים למה אין מברכין על צדקה. ועוד לו (עמ' תפה) למה אין מברכין על ביקור חולים. ע"ש באורך. וע"ע בספר ילקוט יוסף (אבלות מהדו' תשס"ד סימן א סעיף א) באורך כמה טעמים למה אין מברכים על מצות ביקור חולים.

וע"ע באנציקלופדיה תלמודית (ח"ד דף תקיט) באורך בזה מפי ספרים ראשונים ואחרונים. ובשם הרמב"ם הביאו לחלק בין מצוות שבין אדם למקום שמברכים, למצוות שבין אדם לחבירו שלא מברכים. ועוד שם (עמ' תקכג) דמצוות שכל הזמן חייבים בהם כבין אדם לחבירו אין לברך. ועוד עיין למה לא מברכים על קבורת מתים בספר שדי חמד (ח"ו דף 312 ע"ב) ועל השבת אבידה (ח"ו דף 313 ע"ב) ועל כיבוד אב ואם (ח"ו 314 ע"א) ועל צדקה (ח"ו 432 ע"א).

השאלת כלים

ח. חובה להשאיל כלים לזקוק להם, והיינו כל סוגי הכלים, כלי עבודה, מגשים, כסאות וכדומה, והוא בכלל גמילות חסדים שבממונו. [ופרטי דיניהם מבוארים בספר אהבת חסד (חלק א פרק א, וחלק ב פרק כב).]

להשאיל כלים

ח. כדאיתא בסוכה (דף מט ע"ב) גמילות חסדים בין בגופו בין בממונו, ורש"י (ד"ה בממונו) כתב, דבממונו היינו דמשאיל מעות ובהמה וכלים. ועל פי אלו דברי רש"י פסק באהבת חסד (פרק א סעיף ב) דיש חיוב להשאיל כלים ושאר חפציו. ושכן מבואר עוד חיוב השאלת כלים בגמרא ערכין (דף טז ע"א) אמר רב שמואל בר נחמני וכו' שהצר עין שמפצירים בו שישאיל כלים והוא משקר שאין לו, נגעים באים על ביתו, ושוב מוכרח לפנות את הכלים אשר בבית, ואז יתגלה שיקרו וקלונו בשער בת רבים. ועוד בא לו

בארוכה באהבת חסד (ח"ב פרק כב) בחיוב זה, וגודל עונש המונע עצמו מלהשאיל מפני צרות עין ומפני עצלות או שאר איזה סיבה קטנה. ואף בלאו הכי פשוט משום חיוב ואהבת לרעך כמוך, ומשום חיוב חסד.

אמירת שלום

ט. מעלת אמירת שלום והדרישה בשלום רענו היא נשגבה ועצומה, והעושה כן הרי שמקיים מצות עשה דבר תורה שנאמר ואהבת לרעך כמוך. אולם על אף שמעלה גדולה היא מכל מקום אין חיוב לשאול בשלום אדם, אלא אם כן אותו אדם זקוק לדרישת שלומו, כגון שהוא שרוי בצרה וזקוק להתעניינות בשלומו.

במה דברים אמורים בשאילת שלום דהיינו להקדים שלום לרעהו, אולם להשיב שלום הוא חיוב גמור.

ואיסור שאילת שלום אשה ופרטיהם מבוארים בשלחן ערוך (אה"ע סימן כא) קחנו משם ואין כאן מקומו.

אמירת שלום

ט. א. ברכות (דף ו ע"ב) ואמר רבי חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר (תהלים לד,טו) בקש שלום ורדפהו. ואם נתן לו ולא החזיר, נקרא גזלן, שנאמר (ישעיה ג,יד) ואתם בערתם הכרם גזלת העני בבתיכם. עכ"ל הגמרא. והכי הוא בילקוט שמעוני (ישעיה רמז שצז, ורמז תשכא). ובראב"ן (ברכות סי' קלב) ובשבלי הלקט (ברכות ס"ס קסו) וע"ע באנציקלופדיה תלמודית (ערך דרך ארץ כרך ז דף תרעז). ונלע"ד דהרישא שיקדים שלום הוי חסידות, ועל כן גם הושמט דין זה משאר ראשונים ולא הובאו להלכה, והני ראשונים שהביאום, נלע"ד דגם הם כיונו לדבר חסידות ולא לדין, וכמו שמורה הלשון קצת, ובעיקר שכן יבואר להלן (אות ג) מכמה דוכתי שהקדמת שלום הוא דבר חסידות ואינו דין. איברא דחזי הוית בראבי"ה (ח"א ברכות סימן טו) דכתב ו"זל, והרגיל ליתן שלום לחבירו ואינו נותן, עובר משום בקש שלום ורדפהו. וכל שיודע בחבירו שרגיל ליתן לו, צריך להקדים לו שלום. עכ"ל. והרי שעובר על בקש שלום ורדפהו, ולשון עובר מורה דאיסורא קא עביד. אך לשונו לכאורה אינה עולה בקנה אחד עם הגמרא שלפנינו. וראיתי בהערות הראבי"ה (דבלצקי הנדפ"מ דכתב באות סד) שנוסחת הראבי"ה היא כנוסחת ספר אגדות התלמוד ולפנינו בגמרא נוסח אחר. ולשונו ברישא צריכה עיון מה פירושה. ומ"מ הסיפא של דבריו אדרבא עולה בקנה אחד עם הסיפא של הגמרא דידן, דכתב "צריך", לאמור שלהקדים שלום הוא דבר הצריך ואינו חיוב. ונלע"ד שכוונתו והרגיל ליתן שלום לחבירו ואינו נותן, היינו שמי

שיודע שחבירו רגיל לתת לו שלום, ואינו נותן לו בחזרה, עובר איסור. וזה עולה גם עם גמרתנו, רק שינה את מקור הלימוד. ושמא גירסתו הייתה כן, וכנ"ל, והכל דבר אחד, ואין מח', ונכנס גם בלשון.

וכלפי מה שאמרו שעבר על איסור בכך שלא השיב שלום, נראה שעבר על ואהבת לרעך כמוך, כי אדם ששואל בשלומו ואינו משיב, הרי שזו פגיעה רבה בכבודו. [וקראוהו גזלן כדי לחזק את האיסור, ולהבהיל את האדיש לחומרת איסור זה. ע' שו"ע המדות (שער הכעס עמ' קעט) שכן מצינו בח"ז.] ולענין להקדים שלום אין חיוב הלכתי כי אם חסידות, והיינו טעמא משום שאין אדם נקרא זקוק לכך. אא"כ הוא כן אדם הזקוק לכך שישאלו בשלומו. כגון שהוא נמצא בעת צרה או עיצבון וכדומה, שאז נחשב הוא זקוק לכך שידרשו בשלומו, וכאשר מבואר לעיל (סימן ג סעיף ה). ותנא דמסייע לדידן הוא המ"א (סי' סו ס"ק א) דכתב בדין שאילת שלום בקריאת שמע ו"זל, כתב בגליון הרי"ף (חידושי אנשי שם במרדכי ברכות פ"ב אות ד) בשם נימוקי מהר"ר אייזיק שטיין, דוקא בפנים חדשות שואל ומשיב, שאם לא ישאל יבא לידי שנאה. ובבית הכנסת שאין אנו שואלין בשלום, חלילה לשאול או להשיב אפי' מדברי תורה, לא בין הפרקים ולא בפסוקי דזמרה. עכ"ל. והעתיקו הבאר היטב (ס"ק א) וכ"כ הכנה"ג (בהגה"ט סימן סו) בשם הגהות מרדכי, שכל מה שאמרו שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד וכו', היינו דוקא לגבי פנים חדשות שאם לא ישאל בשלומם יבא לידי שנאה. ע"כ. וחזינן דדוקא בכה"ג שאם לא ישאל יבואו לידי שנאה אז יש חיוב שאילת שלום ולכן אף שואל בין הפרקים, הא בעלמא אדם שאינו שואל בשלום רעהו, אין בכך דבר איסור.

איברא דבספר פנ"י (קידושין דף ע ע"א ד"ה אמר ליה) כתב ו"זל, וחיובא נמי איכא לשאול בשלום כל אדם, ואפילו לעכו"ם, מפני דרכי שלום. עכ"ל. והביאו בשו"ת מהר"ם שיק (אה"ע סי' נג ד"ה ונראה) ובשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן מח אות יג) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן קכו ד"ה יש לומר) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד ר"ס קסח) ובפרט זה דחיובא הוא, לא חלק עליו שום חד מכל הני. והרי כתב להדיא דחיוב לשאול בשלום כל אדם. ונלע"ד לדחוק דאגב שיטפיה כתב כן, היות ואין זהו הדיון שם, כי דבריו אמורים לגבי שיגור שלום לאשה ע"י בעלה, ורצה לומר שחפץ לשאול בשלומה לפי מעלתה של מצות שאילת שלום, אך לא כיון שהיא חיוב ממש. וכן בספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך עמ' 129) נקיט להלכה את הגמרא ברכות (דף ו ע"ב) הנ"ל, שמי שאינו מחזיר שלום נקרא גזלן.

מעלת אמירת שלום

ב. ואין בדברינו שהקדמת שאילת שלום אינה חיוב, כדי לגרוע ממעלת שאילת שלום, וכאשר יבואר ברצות ה' להלן, אלא שיש לחלק בין דבר חסידות לבין דין, ואנן בחיוב הלכתי עסקינן. דהנה נפסק בש"ע (או"ח סימן סו ס"א) שבין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם. ובאמצע שואל בשלום מי שהוא ירא ממנו. ע"כ. ועוד הכי הוא בש"ע (או"ח סימן תפח ס"א) ועוד (בסימן תרמד ס"א) ו"זל, באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, בין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. ע"כ. והרי עד כדי כך גודל מעלת שאילת השלום, שבין הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם. ועוד שנינו במעלת אמירת השלום במתני' דברכות (דף נד ע"א) והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם שנאמר (רות ב) והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכך ה' ואומר (שופטים ו) ה' עמך גבור החיל. וכן מסקנת הגמרא (דף סג ע"א) ולית מאן דפליג. והרמב"ם בפירוש המשנה (התם ברכות פרק ט) ביאר ו"זל, וכיון שהזכיר בכלל התקנות שהתקינו שיהא אדם שואל בשלום חברו בשם ה', לפי שמלת שלום עשאוה משמותיו של הקב"ה (שבת י ע"ב) לפיכך בא להביא ראיה שזה מותר מבועז, שאמר ה' עמכם והשיבוהו הם יברך ה'. עכ"ל. [ובש"ע (או"ח סי' פד) אסור לומר שלום בבית המרחץ. עכ"ל. והרי דנקיט דשלום הוי שמו של השם יתעלה] וע' באורך בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סימן ט) בענין התקנה לברך שלום בשם ה', ובהשמטת הרמב"ם דין זה, ועוד בשו"ת בית אפרים (אה"ע סימן פו) ובשו"ת שיח יצחק (סימן לט).

ג. ועוד שנינו באבות (פ"ד מט"ז) הוי מקדים בשלום כל אדם. וברע"ב כתב ד"כל" היינו לרבות אפילו לגוי. ובברכות (יז ע"א) מרגלא בפומיה דאביי לעולם יהא אדם מרבה שלום עם כל אדם אפילו לעכו"ם בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה. אמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הקדימו שלום מעולם אפי' עכו"ם בשוק. והכי הוא במסכת דרך ארץ (הלכה יא) אמר ר' יהושע גדול הוא השלום ששמו של הקדוש ברוך הוא נקרא שלום, שנאמר ויקרא לו ה' שלום, אמר ר' חייא בר אבא מכאן שאסור לשאול בשלום חברו במקום מטונף, מה טעם דכתיב ויבן שם גדעון מזבח לה' ויקרא לו ה' שלום, ומה מזבח שאינו לא אוכל ולא שותה ולא מריח, ולא נבנה אלא לכפרתן של ישראל נקרא שלום, מי שהוא אוהב שלום ורודף שלום ומקדים שלום ומשיב שלום ומטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, על אחת כמה וכמה. ע"כ. ועוד שם (הלכה יח) רבן שמעון בן גמליאל אומר, גדול הוא השלום, שהרי אהרן הכהן לא נשתבח אלא בשביל השלום, שהיה אוהב שלום ורודף שלום ומקדים שלום ומשיב שלום וכו'. ע"כ.

והרמב"ם (דעות פ"ה ה"ז) כתב בדיני ת"ח ו"זל, ומקדים שלום לכל האדם, כדי שתהא רוחן נוחה הימנו. עכ"ל. ובכס"מ במקום הראה מקורו ממתני' דאבות הנ"ל. וע"ע יש"ש (יבמות פ"ו סימן מו) ובערוך השלחן (סימן ב סעיף ד) דהעתיקוהו להלכה. ורבינו יונה בשער היראה (אחר היציאה מבית הכנסת) כתב ו"זל, ויהיה מקדים בשלום כל אדם אפי' אינו יהודי, כדי שיהיה אהוב ונחמד לבריות. אך לא בשלום אשה. עכ"ל. ובספר חסידים (סימן יג) כתב, שיש לאדם לדבר שלום עם אחיו ועם קרוביו אפי' עם גוי בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה וחביב למטה, ומתקבל על הבריות. אמרו עליו על ריב"ז שלא הקדימו אדם שלום בשוק מעולם ואפי' גוי. עכ"ל. וע"ע ברמב"ם (הלכות עכו"ם פ"י ה"ה) דכתב שואלים בשלומם ואפילו ביום חגם מפני דרכי שלום. [ואולם בארחות חיים (הלכות עבודה זרה סימן טו) מבואר דיליף בר' יוחנן שהיה מקדים שלום לא מפני שכן ראוי, אלא כדי להנצל מאיסור כפילת שלום לעכו"ם, דכתב ו"זל, ואסור לכפול להם שלום דאמרו ר' יוחנן לעולם לא הקדימו אדם שלום בעולם ואפילו גוי בשוק, פי' שאם הקדים היה צריך לכפול לו שלום, ואמרינן פ' הנזקין (דף ס"ב) אין כופלין שלום לגוי. ואמרינן נמי התם רב חסדא מקדים ויהיב להו שלמא, רב נחמן בר' יצחק אמר להן שלמא למר. וכתב הרמנ"ע דוקא שלום שהוא שמו של הקב"ה אסור לכפול, אבל ברכה דליכא שם ליכא קפידא. ע"כ. והכי פסק נמי הטור (יו"ד סימן קמח) ואסור לכפול לו [לעכו"ם] שלום לעולם, לפיכך טוב להקדים לו שלום, כדי שלא יתחיל העכו"ם ויצטרך לכפול לו. והכי פסק מרן בשולחנו הטהור שם. ועיין בזה בשו"ת באר שבע (סימן נט). ומ"מ גם לדידהו ברור שיש מעלת אמירת שלום בעצם מצד שאר דוכתי הנזכרים לעיל.] וע"ע בספר ערוך השולחן (אורח חיים סימן רטו סעיף א) שכתב, כששומע שעושין מי שבירך לאחד, נכון לענות אמן, ובזה מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך. ולכן עונין אמן אחר הרחמן [מג"א סק"ג]. עכ"ל.

הקדמת שלום לאדם רשע

ואגב גררא ע' בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סימן טו אות ט בתוך שני חצאי לבנה) אי מותר להקדים שלום לאדם רשע ע"ש. ועוד התם לעיל

באורך (אות ח) דן אי מותר להקדים שלום לאדם גלוי ראש, שהרי מכשילו שיענהו שלום שהוא שמו יתברך בגילוי ראש. ומסיק דשרי מכח ס"ס, שמא הלכה כדעות הראשונים שאין תיבה שלום נחשבת אזכרה. ואת"ל שכן, שמא הלכה כמאן דאמר דמותר מן הדין להזכיר השם בראש מגולה. ואע"ג דהוי ס"ס נגד מרן, כיון שלא דיבר מרן בבא שני הספיקות יחדיו שפיר הוי ס"ס. ע"ש.

טרמפ

י. ההיתר להמנע מלאסוף אל רכבו אנשים המבקשים זאת, הוא משום שיש בעצירה ובנסיעה הפסד שוה פרוטה של דלק. והנשען על היתר זה של הפסד ממון בקביעות, הרי שיכונו עליו דברי השלחן ערוך (חו"מ סימן רסד סעיף א) שיש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין, ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים, וסוף שיצטרך לבריות. עד כאן לשונו.

ועל כן כשאין הפסד ממון בלקיחת הטרמפיסט, וכן אם מסופק אם יש הפסד ממון, אף שזקוק לפרטיות לצורך ניהול שיחת טלפון אישית, או שנמצא עימו בנסיעה ידידו וחפץ הוא בפרטיות, וכן אם זקוק לפרטיות לצורך ריכוז, כגון שנוסע הוא למסירת הרצאה, אין בכל אלו בכדי לפוטרו מלאסוף את הטרמפיסט אל ריכבו. אלא אם כן הצורך שלו לפרטיות הוא צורך גדול יותר מהצורך של הטרמפיסט לנסיעה, שאז חייך קודמים, ועל כן פטור מלאסוף את הטרמפיסט. ובחשבון זה של צורכו של הטרמפיסט, יש לשכלל גם את כך שאם לא אתה תיקחהו, הרי שאחר יקחהו. [אלא אם כן נמצא הוא במקום נידח, והרי שהכל צריך לבא ידי חשבון.] וכגון אם ההרצאה שיעביר לא תהיה סדורה אם יאסוף אל ריכבו טרמפיסט, היות ולא תהיה לו רגיעות הנפש לסדר את ההרצאה בעת הנסיעה [וצורך זה גדול מצורכו של הטרמפיסט בטרמפ] הרי שפטור מלקחת את הטרמפיסט.

אסיפת טרמפ

י. א. זאת על פי המבואר לעיל (סימן ג סעיף ד) דכל שיש הפסד ממון שוב אין עליו חיוב חסד. וכן על פי האמור לעיל (סימן ג סעיף יד) כי מי שמדקדק תמיד נקרא פורק ממנו עול גמ"ח, קחנו משם.

האם הטרמפיסט נקרא זקוק

איברא דעדיין לכאורה יש לבעל דין מקום לטעון, כי אין האדם שמבקש טרמפ נקרא זקוק, היות וחפץ הוא לחסוך מספר פרוטות, והלא התבאר לעיל (סימן ג סעיף ה) שחיוב חסד הוא דוקא לאדם הזקוק, ואין בצורך לחסוך מספר פרוטות מחשיבו זקוק. ויש להשיב על כך מכמה פנים, תחילה יתכן מאוד שהמבקש עני הוא, ולכן אף לכמה פרוטות אלו נחשב הוא זקוק. ועוד בה, יתכן שכעת אין עמו ממון, אף שבביתו יש לרוב, ולכן עתה זקוק הינו. ועוד בה, כי פעמים רבות מבקשים טרמפ מחמת חסכון בזמן, כי אם ימתין לאוטובוס עד שיגיע אל מקום חפצו יעבור זמן רב, ולזה חשיב זקוק. ולטעון שאינו חשוב זקוק משום זמן, כי יש ביכולתו לקחת מונית, זה אינו נראה, כי הוצאת ממון של מונית היא הוצאה מרובה, ולכן יחשב זקוק. ואיך שלא יהיה בודאי דמידי ספק

לא נפק שמא זקוק הוא, ועסקינן הכא בספק דאורייתא דספיקו לחומרא כנודע, ואם כן אי אפשר להפטר משום טעם זה. ופטור של הפסד זמן אינו פטור מחסד וכנזכר לעיל (סימן ג סעיף ג), ובפרט שהזמן שיפסיד לצורך אסיפת הטרמפ הוא מועט עד מאוד.

פרטיות

ובאופן שזקוק לפרטיות, כגון שבוש לנהל את שיחת הטלפון שעושה בעת הנסיעה כשיהיו עמו נוסעים נוספים. או אם נוסע אחר עמו, וחפץ לדבר עמו בענינים אישיים, לכאורה מחוייב, ואין פטור של זקן ואינה לפי כבודו, כי נימא ליה שלא ידבר בשיחות פרטיות משום חיוב מצות עשה דבר תורה של עשיית חסד, ומהיכי תיתי שיפטר, והלא אמרו בחיוב גמ"ח אפילו מאה פעמים, וכן מחוייב בעשיית גמ"ח אפילו שעשייתה כוללת טורח מרובה וכנזכ"ל (סימן ג סעיף ג), ומאי שנא אם לצורך חסד חייב להקריב את זמנו ואת גופו ואף אם יש בזה טורח, לבין את פרטיותו. אא"כ הצורך שלו בפרטיות, גדול יותר מהצורך של הטרמפיסט בטרמפ, וכאשר יבואר בע"ה בסמוך.

כשזקוק לנסוע לבד לצורך ריכוז

ב. וכן מי שנוסע לצורך מסירת הרצאה או להעברת שיעור, וצריך ריכוז ושקט בנסיעה כדי להתרכז בהכנה שקודם מסירת השיעור, לכאורה אין בזה לפטור. וגם אם נימא דהוי עסוק בלימוד תורה, הרי שאין לימוד תורה פוטר כל שא"א למצוה להעשות ע"י אחרים וכדלהלן (סעיף כג), וטרמפ נחשב מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. אך אם מחמת שיאסוף את הטרמפיסט לא יהיה מרוכז, ולכן השיעור לא יהיה מסודר, שמא יש לטעון שכיון שיהיה בוש למסור שיעור לא מסודר, א"כ שוב יש עליו פטור של זקן ואינה לפי כבודו. אך לכאורה המדד להאם יחשב זקן ואינה לפי כבודו הוא האם גם את בנו לא היה אוסף טרמפ מהאי טעמא, וכדלעיל (סימן ג סעיף ט), וא"כ הוא, הרי שנפל היתר של זקן כאן.

חייך קודמין כשהצורך של עושה החסד גדול מהנצרך

אך באופן זה שזקוק לפרטיות לצורך שיעור,

נראה שפטור משום דחייך קודמים, כי בכה"ג נראה שהצורך של בעל הרכב בפרטיות, גדול יותר מהצורך של הטרמפיסט, ולכן פטור, וכאשר התבאר לעיל (סימן ג סעיף יא).

בהפסד ממון

ג. והיכא שמחמת שיחה פרטית זו יפסיד ממון, או ימנע ממנו רווח, הרי שאז יש עליו פטור משום הפסד ממון וכדלעיל (סימן ג סעיף ד). ולכן מי שהוא כגון מתווך ואינו

מרגיש בנוח כשאחרים עמו ברכב, ומכח כן לא יענה לטלפונים בעסקי התווך, הרי שפטור הוא בכה"ג, וכן כל כיוצ"ב.

סיוע בחילוץ רכב

יא. רכב שנתקע בצד הדרך, מצוה משום ואהבת לרעך כמוך לעצור ולסייע לנהג בכל מה שיכול לסייעו. [אלא אם כן יש את ההיתרים הנזכרים לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב).]

חילוץ רכב תקוע

יא. א. כתב בספר ש"ע הרב (חו"מ ח"ו הלכות עוברי דרכים וצער בעלי חיים סעיף ח) ו"זל, וסוס המושך בעגלה, והגיע למקום מקולקל או להר גבוה, ואינו יכול למשוך לבדו בלי שיעזרו לו, אפשר שזהו דומה לפריקה, ומצוה לעזור אף לאינו יהודי, משום צער בעלי חיים, שהאינו יהודי יכה את הסוס מכה רבה להכריחו למשוך יותר מכחו. וכשם שמצוה להציל בעל חיים מצער שכבר נעשה להם, אף אם נעשה על ידי אדם, כגון פריקה, כך מצוה להצילם מצער שהאדם עושה להם עכשיו כדין או שלא כדין. עכ"ל. [ברם כתב כן על דרך אפשר, וגם כל אלו דבריו באו בשני חצאי לבנה. וכל מה ששם בש"ע הרב בשני חצאי לבנה מספקא ליה מילתא ולא ברירא ליה, וכמו שכתב אחי הגר"ז בספר שארית יהודה (חאו"ח סימן ו) ששמע מפי קודשו (של הגר"ז) פעמים רבות, דכל ספק העמיד בחצאי עיגול, ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה, לראות האם צדקו דבריו. ע"כ. וע' בזה בשו"ת נחלת לוי (ח"ב סימן מו אות י).]

גם בספר ערוך השלחן (חו"מ סימן ערב סעיף ח) כתב ו"זל, במדינתנו שנוסעים ומוליכים משא בעגלה, והסוס קשור בעגלה. אם פגע בעגלה שנשקעה ברפש וטיט, מחוייב לסייע לעגלון לפרוק המשא, ולהוציא את העגלה והסוס למקום יבשה, וזהו מצות פריקה, ואח"כ להטעינה כראוי. וכן אם נפל המשא מהעגלה, מחוייב לסייע להטעינו, וזהו מצות טעינה. וכן אם נשבר אופן מהעגלה, או היד שהאופן מתגלגל בו, מחוייב לסייע ולתקן בכל מה דאפשר, וללותו מעט, שיראה שהולכת יפה, זהו ג"כ ממצות פריקה וטעינה. עכ"ל. והרי שדבריו אמורים לא רק בסוס עצמו, אלא אף בתיקון העגלה. ולדרכו לכאורה הוא הדין והוא הטעם בימינו אנו, היכא דנתקע רכב בצד הכביש, יש חיוב דבר תורה לעזור ולסייע בכל מה שאפשר בתיקון הרכב ובחילוצו, והיא מצוה דבר תורה, שנאמר עזוב תעזוב והקם תקים.

ואולם בשו"ת פאת שדך (סי' קסד) נשאל אי יש חיוב לסייע לרכב תקוע, והרב השואל הראה מאלו דברי הערוך השלחן ראיה לחיוב. ואיהו הרב פאת שדך דחה ראיה זו, דשאני דברי ערוה"ש שבאו אודות הסוס עם העגלה אשר שקועים ברפש, ואז יש חיוב

פריקת המשא חילוצם והעמסה שנית, שהרי חמור אמרה תורה, ומה לי חמור עם עגלה או בלעדיה. ברם רכב, זו לא שמענו אף לא ראינו. אך מ"מ כתב הרב פאת שדך לחייב בחילוץ הרכב התקוע משום שהרמב"ם (הלכות רוצח פי"ג) נתן טעם בחיוב טעינה אף ברשע כדי שלא יבא לידי סכנה, ולטעם זה שפיר שייך חיוב זה אף ברכב תקוע. ובשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' סד השני) ג"כ מסיק בחיוב סיוע לרכב תקוע משום עזוב תעזוב על פי טעמו של הרמב"ם משום סכנה, וה"ה הכא וכאמור. וכן בשו"ת אבני ישפה (ח"ב חו"מ סימן קי ענף ג) כתב שיש חיוב לעצור לעזור לתקן רכב מקולקל, והביא שכ"כ בספר שערים המצוינים בהלכה (סי' קפט סעיף א).

חילוק בין רכב לבהמה

ב. אולם לכאורה אי אפשר ללמוד חיוב עזרה לרכב תקוע, משום עזוב תעזוב והקם תקים, היות ואין כאן סברת צער גופו, וכמו שהרשב"א (ח"א סימן רנב) שהוא ראש המדמים דין פריקה וטעינה באדם מבהמה, הסביר דאתי עלה בק"ו, ו"זל, אלא ודאי איתנהו באדם, וכל שכן בפריקה מיהא משום צערא דישראל. ואי טעמא משום חסרון כיס, כל שכן דחסרון דגופא חמיר טפי. ואפילו בטעינה איכא משום צערא ומשום חסרון כיס. דמי לא עסקינן דאדהכי והכי בטיל משוקיה. ואי נמי דאתו גנבי ושקלי מאי דאיכא בהדיה כדאיתא התם. עכ"ל. והרי שלמד חיוב פריקה באדם משום שיש צער הגוף של ישראל, והוא ק"ו מצער בהמה, שצער גוף האדם חמור מצער הבהמה. והרי ברכב אין צער זה, וא"כ ליכא ק"ו, ושוב א"א ללמוד מבהמה לרכב. וכן לטעם השני שנתן בחיוב פריקה משום חסרון כיס של גוף הבהמה בהיות הסחורה עליה, ולמד בק"ו בפריקה באדם שחסרון גוף האדם חמור יותר. והרי גם זה ליכא ברכב המקולקל ועומד, ולא מתווסף שום חסרון כיס. ואי משום טעינה שלמד חיוב באדם משום ששרוי בצער, ומשום חסרון כיס, וה"ה י"ל ברכב תקוע. הלא כל שלמד הרשב"א על פי סברא זו הוא לענין לטעון על אדם, כמו שהתורה אמרה זאת על בהמה. אך ללמוד על חיוב תיקון רכב, זה דבר אחר. וכשם שאם הבהמה חולה, ועובר שם ווטרינר, נראה שאין עליו חיוב הקם תקים לרפא את הבהמה, גם אם אין לה משא [וה"ה אם יש לה משא, רק כתבנו כן כדי להראות את המרחק מדין טעינה.] זאת לא שמענו אף לא ראינו, ואה"נ נדון משום מצות ואהבת לרעך כמוך ומשום והלכת בדרכיו וכדומה, אך הקם תקים ליכא בהא. וה"ה והוא הטעם הכא, דליכא הקם תקים בתיקון רכב, שזהו דבר אחר.

בשעת סכנה

ג. והוא הדין לענין דברי הרמב"ם שכתב (הל' רוצח פרק יג הי"ד) גבי טעינה סברת סכנה אם ישאר שם עם ממונו, וסברא זו שייכת נמי ברכב מקולקל, ונימא דמחוייב משום טעינה בהא. דמכל מקום לא בכל אופן שיש חשש שמחמת הפסד ממונו יבא לסכנה [בציור אחר לחלוטין ממקרה של טעינה] מחוייבים לסייעו מדין תורה שנאמר הקם תקים עמו, וכמו שפשוט. [ואומנם יהיו חיובים אחרים, כי באופן שהסכנה גדולה, הרי שיש חיוב משום לא תעמוד על דם רעך. ואף אם הסכנה רחוקה, מ"מ יש מצות ואהבת לרעך כמוך, וגמ"ח, ווהלכת בדרכיו, אך לא משום הקם תקים ועזוב תעזוב, שהן מצוות אחרות.]

ללמוד דין מטעמא דקרא

ואעיקרא דדינא נראה דכוונת הרמב"ם כאן אינה לתת טעם שנלמד ממנו הלכות, דאי תימא דכוונת הרמב"ם בדוקא, א"כ יצא דבמקום ישוב דליכא סכנה יפטר מחיוב טעינה, אתמהה. [ועיין בשו"ת אבני ישפה (ח"ב חו"מ סי' קי) שכתב שדין טעינה ופריקה הם אף בעיר, ולא רק בדרך, ועתה את"י.] ודרכו של הרמב"ם לתת טעמים, וכמו שעושה לאורך ספר המורה נבוכים ברוב מצוות התורה, והיינו לצורך ביאור התורה, ולא שנלמד מכך דינים, וכפי שדורך בדרך זו ספר החינוך וכמבואר לו בסוף הקדמתו שהטעמים שנתנו גאונים קדמונים לו, רבים לא העלו אמת, ושגם הוא בכלל הברכה ע"ש, אך מ"מ מצוה ליתן טעמים וכפי שכתב הרמב"ם במשנה תורה (סוף הלכות מעילה פ"ח ה"ח) ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינה כפי כחו, אך אם לא ידע, לא יזלזל בהם ח"ו. ועוד כתב (סוף הלכות תמורה פ"ג הי"ג) אע"פ שכל חקי התורה גזרות הן, כמו שבארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן, וכל שאתה יכול ליתן לו טעם, תן לו טעם. ע"כ. והרי יוצא שליתן טעם משובח הדבר, אך ללמוד מכך הלכה אי אפשר. ועיין במורה נבוכים (חלק שלישי פכ"ו) שכתב שלכל דיני התורה יש טעם, אך לא הכל אנו משיגים, ושה' הסתיר את טעמי המצות כדי שלא יזלזלו בהן, כפי שאירע לשלמה בשלש מצות אשר נתפרשו טעמיהן. ומבאר כי כללות המצוה יש להם טעמים מובנים, אך לא פרטיהם מובנים. וכגון מובן מדוע מותר לשחוט, אך מדוע דוקא שחיטה ולא נחירה, ובחתיכת הושט והקנה במקום המיוחד, אין אנו מבינים. וכן הקרבת קרבן יש לו תועלת גדולה ברורה, אבל היות הקרבן הזה כבש וזה איל, ושיהיה מנינן מנין מסויים, לזה אי אפשר ליתן טעם כלל. וכל מי שמעסיק עצמו לדעת בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו, הרי הוא הוזה הזיה גדולה שאינו מסלק בה זרות, אלא מוסיף זרויות. עכ"ל. ובספר נפש החיים (סוף שער א פרק כב) כתב שטעמי המצוות לא נגלו בשלמות

אף לא למשה רבנו ע"ה, רק לאדם הראשון וכו', ושלכן אסור על פי טעמים לשנות מצוה. ע"ש.

טעמא דקרא שנאמר אחר חתימת התלמוד

ויתרה מכך חזינן בחת"ס, שאף שהוא כתב דדרשינן טעמא דקרא לחומרא בכמה דוכתי, וכגון (חיו"ד סי' רנד). הגדיל עשו בשו"ת חת"ס (אה"ע סימן יז) על דברי החינוך בנתינת טעמא דקרא וכתב ו"זל, והאמנם כי אין לסמוך על טעמי דקרא, כי נער מעגלותיה לא תדע.

דאפי' מאן דדריש טעמא דקרא, היינו טעם המקובל לח"זל, אבל טעם שהמציאו החכמים אחר חתימת התלמוד, אין לבנות עליו. עכ"ל. והרי דטעמא דקרא לחומרא היינו כאשר הטעם נאמר בגמרא, ולא שאמרוהו אחר חתימת התלמוד. ומינה ניקום ונילף לנידו"ד. וטעם הדבר מבואר בראשונים הנ"ל, לפי שאין ביכולת בן אנוש לרדת לסוף דעת עליון בטעמי המצוות. וע' בשו"ת יבי"א (ח"ז אה"ע סימן ח אות טו) דכתב, שאין לסמוך על הטעם של החינוך להוציא מזה דין להקל. וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"א סימן נה ד"ה ושמא). וע"ע לעיל (סימן ג סעיף ו בהערות) לגבי טעמא דקרא באורך.

משום ואהבת

ד. מ"מ כל זה דיברנו עד כאן לגבי סיוע לרכב תקוע משום הקם תקים, ועזוב תעזוב, אולם עדיין יש חיוב אחר לעצור ולסייע בידי בעל רכב תקוע בצד הכביש, משום דכתיב בקרא ואהבת לרעך כמוך ונפיק מינה מצות חסד, וכאשר מבוארים דיניהם ופרטיהם הכא. ועל כן כל היכא שאין לו הפסד ממון, או מניעת רווח אם יעצור לסייע בידי בעל הרכב, וכן אין בעיכוב זה מניעה מצורת חיים סבירה וכמבואר לעיל (סימן ג סי"ב) וכפי שבדרך כלל כן הוא בנידון זה, וכן בנוסף שלא יהיו שאר פטורי גמילות חסדים הנזכרים לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב) הרי שמחוייב בכך. ואף אם יאחר כעת למקום שאליו צריך הוא להגיע, היות ועסקינן באירוע חד פעמי, הרי שמחוייב לעזור ולסייע לבעל הרכב התקוע כפי יכולתו.

חסד בעבודת סבלות

יב. הרואה אדם הנושא סלים כבדים שקשה לו לשאתם, יש חיוב לסייעו בנשיאתם משום שנאמר ואהבת לרעך כמוך [אלא אם כן יש את ההיתרים הנזכרים לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב).]

אדם המבקש סיוע לשאת את רהיטיו מן הרחוב אל ביתו, הרי שהחיוב לסייעו הוא כפי כוחו של המסייע, כך שלא יחוש כאבי גב למחרת. וגם זאת בתנאי שלא יהיו שאר

טעמים הפוטרים מן הגמ"ח הנזכרים לעיל, שבדרך כלל מתקיימים חלקם בציור שכזה. אולם מדת לפנים משורת הדין לא בטלה, וברור שהמסייע אף אם אינו חייב, תבא עליו ברכת טוב.

הקם תקים באדם

ואדם המבקש סיוע מאת רעהו שיעזרו להעמיס את חבילתו על כתיפו, שלפי כובדה של החבילה אינו יכול להטעינה לבדו, מחוייב לסייעו משום מצות עשה דבר תורה, שנאמר הקם תקים עמו. ופרטי דיניהם מבוארים בשלחן ערוך (חו"מ סימן רעב).

מצות פריקה וטעינה באדם

יב. א. כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רנב,רנז) שיש חיוב פריקה באדם ולא רק בבהמה. ואתי עלה בק"ו מחיוב בהמה. דסברת פריקת בהמה היא משום צער הבהמה אשר נפלה תחת משאה, ומשום חסרון כיס, מחשש שהבהמה תמות וכדומה. וניזיל בתר טעמא ואתי בק"ו שיש דין פריקה באדם שנפל תחת משאו, הן לסברת צער, דצער ישראל חמור מצער בהמה, והן מסברת חסרון כיס דחסרון גופו חמור מינה. והוא הדין בטעינה נמי יש חיוב אף באדם, הן לפי סברת צער, והן משום חסרון כיס, לפי שבטל מעסקיו וחיישינן שיבואו גנבים, וכל הסברות האלו נמצאות אף באדם.

ומאידך גיסא עמד הרב השואל בשו"ת הרשב"א (שם ס"ס רנז) ודחה ק"ו זה, דשאני אדם שהוא בן דעת, ולא היה לו להטעין עצמו במשא כבד. והרשב"א משיבו דהלא גם בבהמה הוא פושע בממונו, ולא היה לו להטעין יתר. וגם האדם בטעינת עצמו לא פשע, שכל אדם כתפיו יכולות לשאת יותר ממה שיכול לטעון עצמו לבדו. וגם מה נענה בנשא כפי כוחו, ובכל זאת נפל תחת משאו מחמת איזו סיבה. עכת"ד. ובשו"ת הרדב"ז (סי' תשכח) פליג ארשב"א, ומסכים עם הרב השואל, דאדם בעל דעת הינו, ועל כן אין בו חיובים אלו. ועל דחית הרשב"א דמה נענה בנשא כראוי לו ונפל, כתב להשיב, דאה"נ בזה מחוייב לסייעו, אך משום לא תעמוד על דם רעך, ולא משום פריקה וטעינה. וגם את"ל כרשב"א, א"כ למה הרמב"ם לא הזכיר מצוה זו באדם. עכת"ד הרדב"ז.

דעת הרמב"ם

ב. ומה שסיים הרדב"ז דגם הרמב"ם ס"ל שאין טעינה באדם, זה לכאורה אינו, דהלא מבואר ברמב"ם בכמה דוכתי דאף באדם יש טעינה. וכדכתב בספר המצוות (עשה רג) ו"זל, שצונו להקים המשא על הבהמה או על האדם כשיהיה לבדו וכו'. שאנחנו כמו שנצטוינו להורידו ממנו, כן נצטוינו לטענו עמו. וכ"כ עוד בספר המצוות (ל"ת ער) ו"זל, ונגביה עמו משאו, אם על גבו, או על בהמתו. וכן במשנה תורה (הלכות רוצח פי"ג הל'

ט) תלה טעם טעינה ופריקה בצער ישראל, וכן הוא בש"ע (חו"מ סי' רעב סעיפים ח,ט) וניזיל בתר טעמא דאף באדם כן הוא, וכפי שלמדו ברמב"ם רבים וגם שלמים, וכדביארו הפרישה (סי' רעב) ועוד לו בסמ"ע (ס"ק יג) והבאר היטב (ס"ק ד) דס"ל לרמב"ם דלא גרע צער דישראל מצער דבעלי חיים דבהמה, וכמפורש לו בספר המצוות הנ"ל. וכן תמהו על הרדב"ז בספר מקנה אברהם (מע' צ סי' רפו) ועוד תמה כן על ספר מ"י (סימן ערב דמ"ג ע"ד) שכתב כרדב"ז ברמב"ם. ע"כ. וכן בסוף ספר גבול יאודה (אשכנזי בליקוטים שבסוף הספר דכ"ה סוע"ד) דחה כן לכנה"ג (חו"מ סי' רב הגה"ט אות א) שכתב כי מלשון הרמב"ם הנ"ל במשנה תורה שכתב דין זה בבהמה מוכח שאין דין טעינה ופריקה אלא בבהמה. ע"כ. והשיגו הרב גבול יאודה, וכן דחה את הכנה"ג בספר לב מרפא (ערך צער בע"ח) מהרמב"ם, והובא בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קכה אות ד) וכן בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' סד השני בהערה) דחה כאמור את הכנה"ג.

עוד פוסקים הסוברים שה"ה באדם

ג. וכ"כ כדברי הרמב"ם שה"ה שיש טעינה בישראל, גם בספר החינוך (מצוה תקמ) במצות פריקה ו"זל, או שהוא בעצמו (האדם) רובץ תחת משאו. וכן (מצוה תקמא) כתב, שנצטוינו וכו' לתת המשא על הבהמה או על האיש. וכ"כ בספר הבתים (ספר המצוה כמצויין בציונים על ספר המצוות מהדו' פרנקל עשה רג). ועוד הביא בספר מקנה אברהם (מע' צ סי' רפו) דעומדים בשיטה זו גם בספר טעמי המצוות להרב מנחם בכמהר"ר משה בבלי (מע' סי' רכב) שעל הפסוק הקם תקים עמו, כתב, להקים משא לאדם או לבהמה, שנאמר הקם תקים עמו. וכ"כ עוד (שם מצות ל"ת סימן שיב) ו"זל, שלא להניח הבהמה או האיש נבוך תחת משאו, שנאמר לא תראה וכו', והתעלמת. יע"ש. ע"כ. וכ"כ בספר שארית יעקב (דף י ע"ב) והשיג על החות יאיר (שיובא בע"ה בסמוך) מדברי הרשב"א. וכ"כ בספר שארית יאודה (אשכנזי שאלוניקי תקנ"ג חו"מ סי' רעב) לדחות את החות יאיר מהרשב"א והרמב"ם. ושב והניף קסתו בספרו גבול יאודה (בליקוטים שבסוף הספר דף כה ע"ד). וכ"כ בשו"ת יחו"ד (ח"ה ס"ס סד בהערה) דיש חיוב טעינה ופריקה אף באדם, ושכן הראה בספר חזון יחזקאל (ב"מ פ"ב הלכה יב) כרמב"ם ממכילתא דרשב"י (משפטים) ו"זל, עזוב תעזוב עמו, לרבות משא על כתפו. ע"כ. ולהדיא דה"ה אדם.

הסוברים שדוקא בבהמה

ד. ואולם מלבד הרב השואל בשו"ת הרשב"א (ח"א סימנים רנו,רנז) ובשו"ת הרדב"ז דפליגי וס"ל דאין חיוב טעינה ופריקה באדם. כן מבואר נמי מדברי השיטה מקובצת

(ב"ק דנ"ד ע"ב) בשם תלמידי רבנו פרץ, דכתב דמדרבנן יש חיוב פריקה באדם. ע"כ. הא מדאורייתא לא. וכך הוכיח בספר גבול יאודה (אשכנזי בסוף הספר דכ"ה סוע"ד) דפליג רבנו פרץ, ואין חיוב ד"ת פריקה באדם. [והובא השיטה מקובצת גם בספר גנזי חיים (פאלאג'י מע' ט אות כו) ובספר מקנה אברהם (מע' צ סי' רפו) ובעוד ספרים.]

דעת החות יאיר

וכ"כ בשו"ת חות יאיר (סי' קצא) דאין ללמוד היתר שבות בעת צער של אדם, מתוך שהתירו איסור דרבנן בצער בהמה. דיש לומר דהקפידה תורה על צער בעלי חיים, משום שחסרים דעת ונפש המשכלת לסבול, מה שאין כן זה האדם, איבעיא ליה ליתובי דעתיה, ולקבל מאהבה אשר ארע לו. ע"כ. [וע' באורך בספר אות היא לעולם (מע' ת אות קן דף קצח ע"ג) הערות על כל תשובת חות יאיר הנ"ל. וע"ע בספר אברהם אזכור (מע' צ אות יט) דיישב את הסתירה בחו"י בין סימן י לסימן קצא ששם נכתב שיש צער בעלי חיים באדם, שיש לחלק בין מה שיש ביכולתו לתקן, שבזה ליכא צעב"ח באדם, לבין להיות במקום קור וצינה ומחמתם יכול ליפול למשכב שיש צעב"ח באדם.] אולם שפיר יתכן שהחות יאיר יודה דיש חיוב פריקה באדם מדרבנן, וכמש"כ בשו"ת עמודי אש (איזנשטיין סי' כא אמצע אות כו) לבאר הכי את השיטמ"ק הנ"ל דכתב דיש פריקה מדרבנן, דס"ל צער בעלי חיים דרבנן, או דס"ל דהוי ד"ת, ברם באדם ליכא צער בע"ח, כחות יאיר, וממילא פריקה מדרבנן. [אך ברור שאי משום הא אינו מוכרח. וגם צריך עיון מנין יצא חיוב דרבנן של פריקה באדם, ולכאורה לא מצינו בשום מקום שח"זל אמרו כן.] ולהנ"ל אתי שפיר דברי הרב חיד"א בספרו ברית עולם המחובר על ספר חסידים (סי' מד) דכתב שם כי בספרו דברים אחדים (דרוש חי) העמיד את החות יאיר עם הרשב"א. ושמא כוונתו כנ"ל דהחות יאיר מודה על כל פנים דיש באדם מדרבנן. אך יותר נראה [היות ואי מדרבנן, הרי דפליג ארשב"א.] דכוונתו דאף שהחות יאיר כתב שאין מתירים שבות בצער אדם, היינו על האדם עצמו, משום שיש לו להתגבר על צערו, ולא נתיר לו שבות, בשונה מבהמה שאין לה דעת. ברם זהו לאדם עצמו כלפי עצמו, אך אדם אחר שרואה יהודי מצטער, כגון שרבוץ תחת משאו, בזה איהו מחוייב בתורת קל וחומר לעזור ולפרוק מרעהו משא, ואתי בקל וחומר מחיוב בהמה, דאע"פ שאין אנו מצווים להחיותה, וכמו שכתב ק"ו זה הרשב"א. ועוד עיין בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קכה אות ג). ועוד עיין לגבי חיוב פריקה וטעינה באדם בספר מקנה אברהם (מע' צער סימן רפו) ובספר גנזי חיים (מע' ט אות כו ומע' צ אות יד) ובשו"ת עמודי אש (סי' כא אמצע

אות כו) וציין עוד לרב חיד"א בספרו עין זוכר (מערכת צ אות ג). וסוגיא זו קשורה לכך אי יש צער בעלי חיים באדם, ודין זה שנוי במחלוקת, עיין בזה בהערה *).

*) **צער בעלי חיים באדם**

מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רנו) דיש חיוב פריקה וטעינה באדם משום צערו של ישראל, ואתי בק"ו מצער בהמה, והרי שלשיטתו אתי בק"ו שיש צער בעלי חיים באדם מבהמה, וכאמור. וכן דרכו בשיטתו כמה וכמה ראשונים וכנזכר למעלה, וכפי שכתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה רג, ול"ת רע) הנ"ל דיש חיוב לטעון ולפרוק באדם. וביאר שיחתו במשנה תורה (הלכות רוצח יג,ט) לתלות חיוב פריקה וטעינה משום צער ישראל. וכן נקט כלשון הרמב"ם הנ"ל גם מרן בש"ע (חו"מ סימן רעב סעיפים ח,ט). וכן מבואר נמי בספר החינוך (סי' תקנ) דיש צער בע"ח באדם, דדיבר שם באיסור חרישה בשור וחמור יחדיו, וכתב ו"זל, 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. וכן מבואר בספר חסידים (סי' תרנט) וע"ע לו (סי' תרסו) וגם (סימן מד) ובדברי הרחיד"א (שם סימן מד) בברית עולם. וע"ע לו בברכ"י (חו"מ סימן שעב). וכן הסמ"ג (עשין פז) כתב מקדימין מזון בהמה ועבדים. ומתוך שהוסיף דה"ה בעבדים, לאמור יוצא דיליף כאמור, דיש צער בע"ח באדם, ועל כן הקדים מזון העבדים, כהקדמת מזון הבהמות. ובספר היראה לרבינו יונה (לקראת סופו ד"ה השמר) כתב ו"זל, השמר מלצער בעלי חיים, הן בהמה, הן עוף, וכל שכן שלא לצער אדם, שהוא עשוי בצלם המקום. עכ"ל. וע"ע מטה אהרן (ח"ב ערך צער בעלי חיים דף רנד) ובספר שארית יעקב (על התורה פרשת צו). [וכיוצ"ב חזינן בכמה ראשונים דילפי חיוב תורה לרחם על ישראל, שכ"כ היראים (סי' רב, ובדפו"י סי' מט) מדכתיב (דברים טו,ז) לא תאמץ את לבבך. וכ"כ הסמ"ג (סי' רפט), ובספר שערי תשובה (שער ג סי' לו) וע"ע סמ"ק (מצוה כ) (וכ"כ חיוב רחמנות ד"ת, אך מוהלכת בדרכיו, בספר המספיק לעובדי השם (שער הרחמנות) וכ"כ כמה ראשונים לעיל דיש חיוב לרחם מואהבת לרעך). ואולם רוב הראשונים למדו מכאן חיוב צדקה ולא הוסיפו חיוב לרחם].

אולם בשו"ת הרדב"ז (סי' תשכח) פליג ארשב"א, דשאני אדם שיש לו דעת, ואין בו צער בעלי חיים. וכ"כ שו"ת חות יאיר (ס"ס קצא) שאין ללמוד שבצער מותר שבות דרבנן, כשם שהתירו משום צער בעלי חיים, די"ל דהקפידה תורה על צער בעלי חיים דחסירה דעת ונפש המשכלת לסבור. איברא דהברכ"י (חו"מ סימן שעב אות ב) כתב

שאף להרב השואל ברשב"א, וכן הרדב"ז דס"ל דליכא חיוב טעינה ופריקה באדם, היינו משום דאמרה הגמ' ב"ק (דף נד סוע"ב) להנחה הקשתים ולא לדבר אחר, אבל בעלמא יש צעב"ח באדם גם להם. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קכה אותיות ח,ט) כתב דכל המחלוקת היא כשהאדם שרוי בצער, אי מחוייב לסלק צערו, אך לצער ישראל, לכו"ע איסור גמור הוא, ואפילו לצער עצמו אסור ע"ש. ומסיק להלכה דרוב הפוסקים סוברים דיש צעב"ח באדם, וכן עיקר, ואתי בק"ו מבהמה.

וע"ע בזה בסמ"ע (חו"מ סימן רעב ס"ק יג) ובספר מקנה אברהם (מערכת צער סימן רפו) ובספר טהרת המים (סאלוניקי מע' צ אות ב) מראה מקום ארוך. ובספר גנזי חיים (פאלאג'י מע' צ אות יד ד"ה ואי) מראה מקום גדול בזה. וע"ע בשו"ת דגל אפרים (סי' י סוף העוללות משה) ובשו"ת עמודי אש (אייזנשטין סימן כא אות כו) וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ד ס"ס סד בהערה), ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ו סימן עח אות מה) ובספר שדי חמד (ח"ה דף 256 כלל ג, ודף 266 ע"ב) ע"ש. ובארעא דישראל (מע' צ אות ג) ושבדרשותיו כתב כדברי העין זוכר (מע' צ אות ג). ובאברהם אזכור (מע' צ אות יט).

והיות ורוב הראשונים סוברים דיש מצות פריקה וטעינה באדם, ועל צבאם הרמב"ם. ומה גם דעסקינן במילתא דאורייתא שספקו לחומרא. וכן דעת רוב האחרונים. על כן כן עיקר, דיש חיוב פריקה וטעינה באדם.

אף הסוברים שאינו באדם מ"מ יש חיוב תורה לפרוק ולטעון

ה. ומ"מ כתב שם הרדב"ז (סי' תשכח הנ"ל) שכל שהוא חולק ארשב"א שאין חיוב דבר תורה לפרוק ולטעון אדם, היינו משום חיוב דאורייתא של פריקה וטעינה, אך גם הוא מודה שיש חיוב לעזור לאדם לפרוק ולטעון משום חיוב ואהבת, וגמ"ח. וכ"כ בשו"ת עמודי אש (סי' כא אמצע אות כו) דאף החולק על הרשב"א מודה שיש חיוב לפרוק. וכנראה כוונתו משום ואהבת. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ד ס"ס קכה) דלכו"ע חייב, ונחלקו אי משום פריקה וטעינה, או שהוא חיוב גמ"ח.

ולכן לכל הדעות אדם שנושא משא הכבד מכפי יכולתו, יש מצוה וחיוב לסייעו בנטילת המשא. ומה שאמרו סברא דאדם בעל שכל הינו, והיה לו לא להטעין עצמו יתר על המדה. היא סברא לחלק בין חיוב טעינה שנאמר בבהמה, שאי אפשר ללמוד את חיובה בבני אדם, כי סברא לחלק יש ביניהם. לא כן בחיוב ואהבת לרעך כמוך, שהיא נאמרה על בני אדם, וכמבואר לעיל גדריו, שבזה לכו"ע אין בסברא זו לפטור ממצוה זו, ועל כן חייב לסייע בנטילת משאו, אא"כ יש את הפטורים הנזכ"ל (סעיפים ד-יב) בחיוב ואהבת.

סיוע בנטילת רהיטים

ו. לאור האמור לעיל שיש חיוב טעינה ופריקה באדם, הרי שאם מבקש אדם מרעהו שיסייעו בנטילת רהיטיו אל דירתו, מחוייב לסייעו משום חיוב מצות עשה דאורייתא של טעינה, דכתיב הקם תקים עמו. איברא דזה אינו דלא עסקינן הכא בטעינה, שפירושה העמסת החפץ על גבו של האדם, והוא לבדו סוחב, אלא כאן בקשתו ששניהם ירימו יחדיו את הרהיטים, וא"כ ליכא למילף מהתם להכא.

חסד של טורח מרובה

אך מ"מ יש חיוב לעזור משום חסד דע' לעיל (סימן ג סעיף ג) שחיוב חסד הוא אף עם יש הפסד זמן, וטורח גדול. ולפי"ז מחוייב לסייע בידו כל עוד אין הפסד ממון או מניעת רווח, וכן שאין בזה מניעה מצורת חיים סבירה כפי שכן הוא בדרך כלל, וכאשר מבוארים דינים אלו לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב).

חסד בדבר שבדרך כלל נוטלים עבורו שכר

איברא דבשו"ת אבני ישפה (ח"ב חו"מ סי' קי ענף ב) נשאל האם מחוייבים לעזור לאיש שביקש עזרה לשאת את רהיטיו מן הרחוב לביתו. וכתב שלא, וזאת בהשען על הדין דאבידתו קודמת, וכיון שמלאכה זו נקראת "עבודה", ודרך להשיג סבלים לצורך עשייתה, הרי שנחשב דבר זה אבידתו של העושה שהיא קודמת. שאם כל האנשים הזקוקים לעובד יבקשו את העוברים ושבים מדין חסד ועזרה, אין לך הפסד גדול מזה, וכל העולם יבא לידי עניות. ולכן אף בשכר פטור, דא"כ יהיה חייב בכל עת ובכל שעה לעבוד, וזה לא מסתבר כלל. עכ"ד. ואף לו יצוייר כדבריו, שיבא כל העולם לידי עניות, מה זה נוגע למציאות העכשיות, שאם הוא יעזור לא יבא לידי עניות, ולא יפסיד אפילו שוה פרוטה, וא"כ עכשיו אין לו כאן שום "אבידה", ומה יתיר לו לעבור על חיוב גמור דבר תורה, ותמהתי על עצמי איך אפשר להקל במילתא דאורייתא בלא ראיה מוכרחת. ובאמת לא יבואו כלל לידי עניות, שהרי חיוב חסד מותנה בכך שלא יפסיד ממון, ולא מניעת רווח, ושלא יופסדו צורת חיים סבירה, ושלא יחלה מחמת עבודה זו ועוד פרטים הנזכ"ל. הן לא אכחד שכן יוצא להקל גם לפי דברי הרה"ג אורי יונגרייז שליט"א דלעיל (סימן ג סעיף יב אות ו) שלא חייב כאן לסייע, לפי שהדרך בכה"ג לשכור פועלים, והרי שצורת החיים הרגילה לשכור פועלים, ואין חיוב לעזור לו בכך אחר שאינו מקום הפסד ואינו בבחינת "צדקה" ו"הנופל תחת משאו". אך ע"ש מה שהשבנו על דבריו.

פטור משום שזו מלאכה כבידה

ז. ונמצא א"כ דיש לחייב כאן משום חסד שהרי ואהבת לרעך כמוך כתיב, ועל כן בנידון הזה אם אין לו שום הפסד ממון בסיועו, וכן שאר פרטים הפוטרים מידי מצות חסד,

מחוייב לסייעו בנטילת הרהיטים. אך יש לבא ולהקל מצד אחר דבפשטות מאחר ואינו רגיל במלאכה זו, הרי שבעוסקו בה למחרת יחוש כאבים בכל גופו, ולענ"ד משום הא פטור, דדמי לנוטל א' מששים מחולי חברו, שכל כה"ג פטור משום גמ"ח וכנזכ"ל (סימן ג סעיף ח) ורק בביקור חולים חייב אף אם נוטל. אך היתר זה הוא רק בנשיאת רהיטים רבים, ולא בשולחן או כסא בלבד, וכן על זה הדרך כל אחד לפי מה שהוא. וראה בספר ארח מישרים (פי"ז סעיף ב) דכתב וזה לשונו, אכן אם מגיע לו נזק על ידי גמ"ח נראה שפטור ממנה, חוץ ממצות ביקור חולים שאף אם יגיע לו נזק על ידי כך חייב בו. עד כאן. ויליף לה מדברי הגמרא במציעא (דף ל ע"א) דביקור חולים היינו גמ"ח, ולשם מה דרשה נפרדת לה, ומשני דאף על פי שנוטל א' מס' בחוליו חייב בביקור חולים. עכ"ד הגמרא. וא"כ דוקא בביקור חולים חייב בזה, לא כן בשאר גמ"ח, כל שניזוק פטור. עכ"ד. ודון מינה ואוקי באתרין לפוטרו מחמת כאבי הגב וזה כמבואר. וכה"ג חזינן בשו"ת דברי יציב (חו"מ סי' עט סוף אות כה) דבמצוות שבין אדם לחבירו באופן שיש לו צער בעשייתן, אפשר שלא חייבתו תורה להצטער כ"כ בשביל חבירו, ויליף לה מדין חייך קודמין, והובא לעיל (סימן ג סעיף ד סוף אות א). ועוד צ"ע בזה.

סיוע בחלוקת מזון

יג. אם בעל גמ"ח מבקש מהעוברים והשבים ברחוב לסייע בחלוקת מזון, קילוף תפוחי אדמה, סידור ועריכה וכדומה, בזמן שזקוק הוא לעזרה, הרי שבאופן חד פעמי חייב. ואולם אם מבקש ממנו בקביעות פטור, משום שאין זה נחשב בהשגת ידו, וכפי שנתבאר לעיל (סימן ג סעיף יב). וכן אם פעולת חסד זו אינה לפי כבודו, פטור משום פטור של זקן ואינה לפי כבודו שנתבאר היתרו לעיל (סימן ג סעיפים ח-י). והוא בתנאי שאף לצורך אכילה שלו לא היה עושה את הפעולות שמבקשים כעת ממנו במקום זה, משום בושתו. ואולם אם משום רעבונו היה מתגבר על בושתו, וכן היה עושה דברים אלו במקום זה, הרי שחייב.

יג. הכל כמבואר בציונים המצויינים בהלכה.

מתנדבים לצורך חיפוש נעדר

יד. באופן שיש חשש סכנת חיים פשוט שהכל חייבים בסיוע חיפוש נעדר, משום שפיקוח נפש דוחה את כל התורה, וזה פשוט וברור. ובאופן שאין חשש סכנה, רק דאגה לשלומו וטירדת הוריו, הרי שמחוייב משום חסד, אך הוא באופן חד פעמי ולא בקביעות [כגון אם תדיר מבקשים עזרה לחיפוש נעדרים] משום שאז אינו נחשב בהישג ידו, וכנזכר לעיל (סימן ג סעיף יא).

יד. הכל כמבואר בציונים שציינו בפנים ההלכה.

השאלת דירה

טו. כשמבקשים להשאיל דירה, ובאותה שבת אינו נמצא בביתו, ישנו פטור דחוק עד מאוד משום הפסד ממון של חשמל ומים, וכנזכר לעיל (סעיף ד). ואולם על היתר זה כתב בשו"ע (חו"מ סימן רסד סעיף א) שיש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין, ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים, וסוף שיצטרך לבריות. עד כאן לשונו. ועל כן המדקדק דקדוקי עניות כאלו תמיד, הרי הוא פורק ממנו עול גמילות חסדים, וחס ושלום לבסוף יצטרך לבריות. [ואין הדברים אמורים במשאיל דירה עם מזגן פועל בקיץ, או עם הסקות פועלות בחורף, שכן אז הפסד ממון בעל משמעות הינו, ובזה פטור לגמרי.] ואם המבקש מודיע לו שישלם לו שכר הוצאות חשמל ומים, או שמציע תשלום סמלי [שיש בו די כדי לשלם הוצאות אלו] שוב אין את פטור זה, וחייב להשאיל את הדירה. אלא אם כן הטורח שיהיה לו בסידור הדירה לצורך האורחים, גדול מהצורך שיש לשואל בדירה [וראה בפנים (אות ג) כיצד מחשבים צורכו של מי גדול יותר] ומתבייש עד מאוד להשאיל דירה הפוכה, הרי שאז פטור מלהשאילה.

כשלא יספיק לעשות צרכיו

ואף באופן שהצורך של השואל הוא גדול עד מאוד, מכל מקום אם הכנת הבית כדי לארח תגרום לכך שמפני הטורח שיגרם בהשאלת הדירה [דהיינו סידורה והכנתה לאורחים] לא יספיק משאיל הדירה להכין את צרכיו שלו לצורך נסיעתו, הרי ששוב עשיית החסד נחשבת יותר מכפי השגת ידו ופטור (וכנזכר לעיל סימן ג סעיף יב) ובתנאי שמתבייש עד מאוד להשאיל דירה הפוכה, אולם זהו ציור רחוק מן המציאות.

סדינים

ורשאי לבקש מהאורחים שיביאו סדינים, כך שלא יצטרך להכין להם סדינים ולכבסם, אלא אם כן אין באפשרותם להביא סדינים עמהם לפי העת והמצב, שאז מחוייב אף בזה. וכן רשאי לבקש שיחזירו את הדירה נקיה ומסודרת.

נקיון

ובמידה שמכיר באורחים אלו שאינם שומרים על ממון זולתם, כגון שילדיהם ילכלכו את הקירות את המזרנים וכדומה, הרי שפטור מלהשאילם. וכן אם יודע שיחזירו דירה מלוכלכת על אף בקשתו, הרי שאינו חייב להשאילם.

כשאינו מכירם

במה דברים אמורים כשמכיר את האורחים שיבואו לשכון בדירתו, ובטוח שישמרו על הדירה כמנהג בני ישראל הכשרים. אך אם אינו מכירם, וחושש שמא הם אנשים שאינם מהוגנים, הרי שפטור מלהשאיל את הדירה. ואם מכירם ורק שאינו מכירם דיו, וחושש שמא הם אנשים שאינם מהוגנים, הרי שימדוד זאת האם היה מוכן תמורת תשלום סביר להשכיר להם את דירתו לשבת [לו יצוייר שלא היתה לו שום מניעה להשכיר את דירתו, רק מהסיבה שלאנשים שאינם מהוגנים לא היה משכיר מפני החשש לשלום דירתו וחפציו. וגם ישער זאת לא לפי עושרו או לפי רוב דוחקו הכלכלי, אלא לו היה מצבו הכלכלי סביר, וגם תמורת שכירות סבירה, ולא גבוהה.] הרי שחייב להשאיל להם את דירתו, שמתברר שהם נקראים אנשים הבטוחים בעיניו. אך אם משום החשש שמא אינם הגונים לא היה משכיר להם את הדירה, פטור מלהשאילם.

השאלת דירה

טו. א. כשביקשו ממנו שישאיל את דירתו לשבת, נראה פשוט שחייב משום עשיית חסד להשאיל את דירתו, ודינו הוא ככל חיוב השאלת כלים שמחוייב בחיוב גמור הנזכר לעיל (סעיף ח). ואולם לצאת מדירתו כדי להשאילה לאחרים, אף שיהיה לו היכן להשתכן, אינו חייב, היות וחייך קודמים, וכדלעיל (סימן ג סעיפים ד,יא).

ותחילה נמנה את הסיבות שאנשים נמנעים מחמתם מלהשאיל דירה, ושוב נבוא אל עמק יהושפט לברר וללבן אם יש בטענות אלו ממש מבחינת ההלכה. השאלת דירה פעמים שכוללת טורח גדול משום סידור הבית והכנתו לצורך האורחים, וכן הצעת מצעים, שטיפת הריצפה וכדומה. ולאחר עזיבת האורחים הרי שיצטרכו שוב להחליף מצעים, ופעמים לנקות את הבית, תלוי לפי הענין והמצב. גם אנשים רבים נמנעים מלהשאיל את דירתם משום שאינם מרגישים בנוח כשמשתמשים בחפציהם האישים, ישנים על מיתתם, על הכר והכסת שלהם וכדומה. עוד חוששים האנשים שמא יבואו לביתם אנשים שלא ישמרו על הרהיטים, ושמא יחטטו בארונות וכדומה.

משום הטורח

ב. באופן שהטורח לסדר את הבית, יהיה גדול יותר מהצורך של האנשים לשאול את הדירה, הרי שיש פטור משום שעושה החסד נזקק יותר מהמבקש את הדירה, ועל כן חייך קודמים, וכמבואר (לעיל סימן ג סעיף יא). ע"ש. ואולם יש להשיב על היתר זה כשהטורח מרובה על צורך השואל, דנימא למשאיל שישאיל את הדירה כמות שהיא הפוכה ככל שתהיה, וכך לא יהיה לו טורח בסידור הדירה, ורק יודיעם שהדירה אינה

מסודרת, ואם יחפצו בדירה אפילו במצב זה, הרי שיחוייב להשאילה, ומהיכי תיתי שיפטר משום האי טעמא. אולם אף לטענה זו, בפשטות מתבייש להשאיל דירה במצב שכזה, ושוב יש עליו פטור של זקן ואינה לפי כבודו הנ"ל (סימן ג סעיפים ח-י). ולכאורה המדד לפוטרו מהאי טעמא הוא האם בשבת חתן שלו כשיצטרך להכניס את אורחיו לדירה, לא היה משאיל דירתו במצב שכזה מחמת הבושה, אף שמחמת כן היתה חסרה לו דירה לצורך אירוח, הרי שפטור. ומ"מ גם בזה תלוי מי האורחים, כי אם יבא לדירה רב גדול יתבייש יותר, וכן כיוצ"ב שאר פרטים מציאותיים שמשנים את גודל הבושה, והכל תלוי לפי העת והזמן. [ועוד יש לחקור בגדר זה כי אולי אין הדברים מדוייקים, היות ואדם מתבייש יותר מאורחיו לארחם בדירה לא מסודרת, מאשר מאורחים של אנשים אחרים, ובפרט אם אינו מכירם, וגם הם יודעים שהוא עושה טובה בעלמא.]

כיצד למדוד צורכו של מי גדול יותר לצורך שבת חתן

ג. איברא דהיתר זה משתנה כל מצב לפי מה שהוא, וכגון אם זקוקים לדירה לצורך שבת חתן הרי שאם מחמת שלא תושאל לו הדירה יודיע לכמה אורחים שלא יבואו [כיון שלא ישיג דירה אחרת] הרי שבזה יש היזדקקות גדולה לדירה, ופעמים שאין ההיזדקקות שלו כה חשובה, ואין בכך שלא יבואו אלו האורחים צורך גדול עבורו וכדומה. וכן אם מחמת כן תווצר אצלו אי נעימות גדולה, הרי שהצורך גדול. או אם מחמת כן יצטרך לשכור דירה, או חדר במלון וכדומה, ואין הפרוטה מצויה בכיסו, הרי ששוב הצורך גדול. ואם עשיר הוא, הרי שצורך זה קטן הוא. והכל כאמור כי תלוי הדבר כמה הוא הצורך כל מקרה לגופו לפי העת והזמן. ואין לטעון שאין הצורך של מבקש הדירה לשם שבת חתן נחשב צורך גדול, היות ויכול לשכן את כל אורחיו בדירה אחת, ולפרוס מזרנים ולעשות חדרי נשים וגברים לחוד, ואורח שלא רוצה להגיע במצב זה שלא יבא, ועל כן כל חפצו של המארח הוא בנוחות אורחיו, והרי שאין הצורך שלו אמיתי כי אם נוחות. ובזה הרי שהטורח שנוצר למשאיל את הדירה יכול להחשב טורח גדול יותר מצורכו האמיתי של מבקש הדירה בדירה. כיון שמאידך גיסא בימינו אנו אי אפשר להזמין אורחים כך לשבת חתן, כי אין זו הדרך בדור זה, ומי שעושה כן יעדיף להמנע מלהזמין את אורחיו. והרי תלוי כמה עוגמת נפש תהיה לו, אילו לא יארח בשבת. וגם צריך לשכלל את האפשרות שישיג דירה ממקום אחר. וגם את האפשרות שישיג תמורת תשלום, ואם יש לאל ידו לשלם שכירות, וכן על זה הדרך הכל צריך לבא לידי חשבון, מה שוקל יותר, הטורח בהשאלת הדירה לאדם זה לפי כל נתוניו, או הצורך של מבקש החסד לפי כל נתוניו

וצרכיו בשאלתה. וכמובן שלא כל העתים והזמנים שוים, ופעמים שאין זה צורך גדול ופעמים שכן, וא"א לפרט את המקרים שמשתנים לפי המציאות.

לצורך אורחים סתם

וכן אם השכן מבקש את הדירה לשכן את אורחיו שבאו לשם מרעות, ואין בהכנסת האורחים צורך מיוחד, וכפי שבדרך כלל כן היא המציאות בהכנסת אורחים בימינו אנו. הרי שבקשתו את הדירה היא לשם נוחות, ולא משום שהוא נזקק לכך עד מאוד, שהרי יכול לשכן את אורחיו בפחות נוחות בביתו, ואם לא יחפצו שלא יבואו. ובכלל צורכו להזמין אורחים יש מקום לדון מה גודלו, ויש בכך פנים ושינויים רבים, ואי אפשר למנותם.

ועוד עיין לעיל (סימן ג סעיף יא) שיש פנים שאף אם צורכו גדול משלך, אך אם יהיה בהכנת הדירה טורח גדול מאוד יפטר.

כשלא יהיה טורח

ואולם אם בין כה הדירה נקיה ומסודרת, וכגון שדרכם לנקות את הדירה לכבוד שבת אף כשהם הולכים להתארח בשבת במקום אחר, וכדומה. והרי שאין טורח כמעט בהשאלת הדירה, ובמצב זה הרי אין בטעם הנ"ל כדי לפוטרם.

שמא יקלקלו את הרהיטים

ד. ולגבי שאר החששות והספיקות הנ"ל, אם חושש שמא יקלקלו את הרהיטים, יחטטו בארונות, או משום שאינם מרגישים בנוח כשמשתמשים בחפציהם האישיים, אין בכל הני כדי לפוטרם. שהרי זהו כל חיוב השאלת כלים מדין גמ"ח המבואר בגמ' סוכה ובשאר דוכתי הנזכרים לעיל (סעיף ח) ובספר אהבת חסד (פרק א נתיב החסד אות ז) פשיטא ליה שיש מעט בלאי ע"י השימוש בחפץ, ואפי"ה חייב להשאיל. וכן הוא לו עוד (פרק ה סעיף ח) שכלי רגיל להפחת ע"י התשמיש.

כשמכיר באורחים שאינם שומרים על חפצי אחרים

אך אם מכיר באורחים שאינם שומרים על חפצי אחרים כיאות, ומזלזלים ברכוש אחרים, וחוששש חשש אמיתי [ולא דמיוני, לפי שיש אנשים שרק המחשבה שיבואו אל ביתם מכריחה אותם להיות בטוחים שדירתם תהרס לחלוטין אחר השאלת הדירה, שהקירות יהיו מקושקשים והבלטות שבורות וכדומה, שאר מחשבות שוא.] או אם אינו מכיר אנשים אלו, ואין לו דרך לדעת שהם אנשים הוגנים כך שישמרו על הבית, ושאם יתלכלך ינקו, ואם ינזק ישלמו, הרי שבכה"ג פטור מלהשאילם. וכמו שכתבו תוס' (ב"מ דף פב רע"א סוד"ה במלוה, וע"ע תוס' שבועות דף מד ע"ב ד"ה במלוה) שבלא משכון אין לו

להלוות, כיון שירא להפסיד. עכ"ל. וכן הריטב"א הובא בשיטמ"ק (ב"מ פב ע"א ד"ה והכא, וכן הוא לפנינו שם, ועוד בריטב"א שבועות דף מד ע"ב ד"ה והכא) הביא את תוכן דברי הר"ח (הנזכרים בתוס' הנ"ל, אך בצורה אחרת) דכתב כשהלוה ירוד ועני, ומי שהיה מלוה לו שלא במשכון היה אובד מעותיו, ונמצא שהמלוה הזה צריך למשכון, שאם לא יגבה מכאן יאבד מעותיו. עכ"ל. ומבואר שבלא משכון פטור מלהלוות. וגם הריטב"א גופיה (שם) שחולק על פיר"ח בביאור הגמרא, מסכים בעצם דין זה, וכתב על דברי ר"ח ו"זל, ואינו נכון (הפירוש בגמרא) דהא ודאי אע"ג דצריך למשכון מצוה עביד וכו'. וע"ע שם בשיטמ"ק כיוצ"ב דברי הרשב"א בשם הר"ח (ולפנינו ברשב"א ב"מ דף פב ע"ב ד"ה והכא). וכן הוא באור זרוע (ח"ג ב"מ סימן פא) דהביא את דברי ר"ח וכתב ו"זל, דתפיסת משכון נמי מצוה היא דאין לו להלוות בלא משכון, כיון שירא להפסד, ואפשר במשכון. עכ"ל. והרי שסובר שלא רק שפטור מלהלוות בלא משכון, אלא אף בעצם גבית המשכון עושה מצוה.

וראה ברא"ש בפירושו על התורה (שמות משפטים כב,כד) גבי דין הלואה ו"זל, אם כסף תלוה את עמי, רבי ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות חוץ משלשה, וזה אחד מהן. ואם תאמר למה נכתב בלשון אם, כיון שהוא חובה. ופירש ר' יהודה מפרי"ש לפי שיש הלואה שהיא רשות, כגון לווה ולא ישלם, דודאי אינו מחויב לו. עכ"ל. וכ"כ בפירוש דעת זקנים מבעלי התוספות (שם) על התורה ו"זל, אם כסף, אומר ה"ר יהודה חסיד דלכך נכתב בלשון אם, לפי שפעמים שהוא רשות, כגון הלוה ואינו משלם. עכ"ל. וחזינן דבכה"ג שהוא לוה ואינו משלם פשוט שפטור. וכן פסק נמי בעל המשנה ברורה בספרו אהבת חסד שחיוב הלואה הוא רק בבטוח בעיניו שלא ירמאו שכתב (בח"א פ"א הלכות ח,ט, ובנתיב החסד אות יג) צריך שיהיה מוחזק בעיניו לגברא דפרענא וכו', אם אינו בטוח בעיניו וכו', דאין מחוייב להלוותו בלי משכון אם אינו מוחזק בעיניו. ומקורו כתב (בנתיב החסד שם) שהוא מסברא. ועוד כתב כן (ח"ב פרק שמיני) דבלא משכון שיהיה בטוח על ידו, פטור מהלוות. וכן (ח"ב סוף פרק ט) כתב, כל מי שמכירו שהוא בטוח. ועוד כתב (ח"א פרק ה סעיף ט) שאם הוא מכיר בלוה שהוא בעל מדה רעה, ואינו מקפיד על ממון אחרים, ומעותיו יהיו כלין אצלו, ולא ימצא ממה לגבות, מוטב שלא ילוהו [היינו בלי משכון] ממה שילוהו ויצטרך לנגשו, ויבוא לידי לא יגוש, כן איתא בחו"מ (סימן צז סעיף ד). עכ"ל. והנה "זל הטור (שם), וכן אסור ללוה לקחת ההלואה ולהוציאה שלא לצורך ולאבדה עד שלא ימצא המלוה ממה יגבה חובו, ואם עושה כן נקרא רשע. ואם המלוה מכיר את הלוה שהוא בעל המדה הזאת, מוטב שלא להלוותו

ממה שילוהו ויצטרך לנגשו אחר כך ויעבור בכל פעם משום לא תהיה לו כנושה. עכ"ל. וכלשון זו פסק מרן שם בשלחנו הטהור בשינוי אותיות.

והרי לנו בפסקי הני קמאי ובתראי שהחשש להיזק ממונו אינו פוטר מלהלוות ולהשאיל כלים, רק יבקש ערבים הגונים. ואף כאן אם יזיקו את ביתו יוכל אחר כך לבקש תשלום עבור הקילקול. אא"כ מכיר שאנשים אלו אינם שומרים כיאות על חפצים של אחרים, הרי שאז לכאורה פטור מלהשאיל את דירתו להם, היות ובהשאלת דירה לא שייך כ"כ הוכחת ההיזק, וכן דרך כפית גבית ההיזק אינה כמו בהלואה ששם אפשר ע"י משכון או ערבים. [ולכאורה צריך עיון בדברי הטור הנ"ל שמקור דינו הוא חידושו שלו, והב"י לא הראה שום מקור לכך. ולכאורה תקשי, איך פטר מלהלוות משום שאח"כ יהיה נוגש, הרי יש לו לחייב הלואה ולחייב שלא יהיה נוגש. ואי נימא דכוונתו שברור שיהיה נוגש. א"כ דבריו המה נתינת עצה לעשות את האיסור הקטן יותר, ופירושו שאי ההלואה היא עבירה, ולפי"ז בנידו"ד בהלואת כלים שאין דין נגישה יהיה חייב. אולם לשונו של הטור אינו מורה כן. וי"ל דהדין שפטור להלוות לגבר אלים יוצא בפני עצמו וכנ"ל מדברי הרא"ש ובעלי התוספות, ואולם הטוש"ע השמיענו כאן יתרה מכך, דבכה"ג שיודע שלא ישלם, הרי שאף משום חסידות עדיף שלא להלוותו, משום שיבא לידי נגישה, וזהו שדייקו לכתוב "מוטב שלא להלוותו", והיינו שלא רק שפטור מלהלוות וכמו שכתבו כל הני ראשונים הנזכ"ל, אלא שאף עדיף שלא להלוות. ונפלא מאוד. וע"ש בביאור הגר"א שהראה מקור נפלא לדברי הטור האלו ממתני' דאבות (פ"ב מ"ט) ע"ש, ושלכן אמרו שם במשנה צדיק חונן ונותן, כי להלוות לרשע שאינו פורע, אין חסידות וצידקות להלוותו, אלא חסידות לתת לו מתנה]. וכ"כ בספר משפט שמעון (מלכה הלכות הלואה פרק א סעיף יז) שפטור מהלואה בכה"ג, והראה עוד שכ"כ הפלא יועץ (ערך הלואה).

אינו מכיר את האורחים

ה. ומכאן שאם אינו מכיר את האורחים וחושש שמא אנשים שאינם הגונים המה, ואינם שומרים על ממון הזולת וכדומה, ואין לו דרך לדעת. הרי שפטור מלהשאילם את הדירה, וכמו שמבואר מכל הראשונים הנ"ל (אות קודמת) וכ"כ באהבת חסד הנ"ל, אולם סייג זאת (באהבת חסד ח"ב פרק שמיני בהגה) לגבי הלואה, שגדר אינו בטוח בעיניו יהיה שאם היה בטוח בעיניו לתת לו סחורה בהקפה או להלוותו ממון בריבית (עם היתר עיסקא) בלא משכון, הרי זה מגלה שאדם זה נקרא בטוח בעיניו, ורק היצר בעת מצוה מסמא עיניו שמא אינו נקרא בטוח. וכתב, כי העיקר דבענינים כאלו הכל לפי הענין אם הוא ספק השקול או חשש רחוק (הבטחון באיש זה) ואל ימהר להחליט בדבר תכף

אלא אחר התבוננות היטב. ע"כ. והוכיח כן מלשון החינוך (מצוה תפ) והשערי תשובה (שער שישי מאמר סז) שכתבו כי הוזהרנו אף בהתקרב זמן שמיטת כספים שלא נחדול מלהלוות מחשש פן יארע אונס או שום מקרה שלא ישיב לו הממון בזמן וישמט. והרי שלא כל חשש רחוק פוטר מלהלוות. עד כאן דבריו. ומינה לנידון דידן שאם היה משכיר את הדירה לאנשים אלו, הרי הם נקראים בטוחים בעיניו, ואם לאו פטור. וזאת צריך לשים לב שאם אדם זה מסוג האנשים שאינו מוכן להשכיר דירתו כלל, משום שאינו חפץ שישתמשו בחפציו אף תמורת ממון. אין בזה לפוטרו שהרי הסיבה שאינו מוכן להשכיר אינה משום חשש שאינו בטוח בעיניו אלא מטעם אחר, וטעם זה אין בו כדי להפטר משום חסד. ולכן השיקול יהיה האם תמורת ממון היה משכיר או שלא משום חשש שיקלקלו, ולא משום סיבות אחרות.

לבקש שהדירה תוחזר נקיה

ו. רשאי לבקש שהדירה תוחזר נקיה, כיון שבזה האורחים לא נקראים זקוקים יותר ממנו (וכדלעיל סימן ג סעיף יא) ושניהם יכולים לנקות באותה מידה, ועל כן אם הם מלכלכים ולא מנקים אין חיוב להשאיל. ואומנם ראינו לעיל (סעיף ח) כי מחוייב להשאיל כלים על אף שיש בלאי לכלים. אך הוא משום שעל אף הבלאי נקרא השואל זקוק לכך, היות ואי אפשר להשתמש בכלי ללא בלאי, או לכל הפחות כן היא הדרך בשימוש רגיל, והדגש הוא משום שאין מה לעשות עם הבלאי. משא"כ המלכלך שפיר יכול לנקות. וכיון שיכולים לנקות, הרי שאין חיוב להשאיל אם הוא מלכלך ולא מנקה, כי לכך המשאיל והשואל שווים, ועל השואל לנקות ולא על המשאיל.

לבקש שיביאו סדינים

וכן הוא הדין לענין סדינים יכול לבקש שהשואל יביא מביתו, לפי שבזה שניהם שוים. אא"כ אין להם דרך להביא לפי שאין להם רכב פרטי, ולפי המרחק, וכיוצ"ב שאר פרטים המשתנים לפי העת והזמן, הרי שבכה"ג נקרא זקוק אף לכך, ומחוייב להשאיל לו אף סדינים נקיים.

להשכיר את הדירה

ולא יוכל לומר שאינו מסכים להשאיל את הדירה, אולם אם חפצים הם הרי שמוכן הוא להשכירה להם. [פשוט שבדיני חו"מ יכול להתנות כן, אולם עסקינן עתה שמשום חיובו ד"ת בגמ"ח אינו יכול להתנות כן.] שברור שמשום חיוב גמ"ח חייב להשאיל בלא שום תשלום. וכמו כל חיוב גמ"ח הלא בעוזרו עוזר הוא בדבר שהטורח שוה כסף, ואינו יכול

לומר תשלם לי או שאפטר. אא"כ זו פרנסתו להשכיר דירתו לנופש, שאז יש פרטי דינים ואופנים שפטור, עיין בהם בספר אהבת חסד (ח"א פרק ה).

הפסד ממון

ז. ועדיין יש לבא ולדון מצד פטור חדש בהשאלת דירה, והוא לפי שבעת השימוש שישתמשו השואלים בדירה, יהיה הפסד ממון למשאיל, והוא הפסד ממון של צריכת החשמל והמים בדירה. והתבאר לעיל (סימן ג סעיף ד) שכל שיש הפסד ממון פטור מעשיית חסד, שהתורה אמרה אפס כי לא יהיה בך אביון. ואין להשיב שהיתר זה יכון רק בעני או בקמצן שבאמת פרוטות אלו מפריעות להם, ועולות בשיקולם אם להשאיל את הדירה. וכן באופן שמשאיל דירה עם מזגן בקיץ, או הסקות פועלות בחורף, שבכל הני פשוט שפטור. ברם לרוב העולם שכלל לא עולה בדעתם שיקול של מעות שימוש בחשמל ומים, ממילא קשה לומר שאדם שיצרו הרע מורה לו שלא ישאיל את הדירה, וכדי להרגיע את מצפונו מחפש היתר, ושוב נזכר שיש כאן הפסד ממון של שוה פרוטה, ועל כן יטען כי פטור הנני, וכיון שאין לו נ"מ בהפסד ממון זה, רק בשביל להפטר מחיובו, כל כה"ג לא יהווה היתר בשביל לפוטרו. כי נראה שאע"פ שאין זה הגון, מ"מ ההיתר במקומו יכון. שהרי התבאר לעיל (סעיף ד) שפטור של הפסד ממון הוא אף בשוה פרוטה, וכמו שכתב בשו"ת חות יאיר (סימן קסה) ו"זל, וה"ה אפי' מעט משלו אינו מחוייב להפסיד כדי להציל של חבירו. עכ"ל. וגם סברא יש בכך, דאל"כ נתת דבריך לשעורין, דאף לעני בהפסד שוה פרוטה לא יפול לאביונות, וכן נחייב עשיר אפילו להוציא מאה דולר, היות ובזה לא יפול לידי אביונות. אלא שהיא גזירת הכתוב אפס כי לא יהיה בך אביון, וכל שיש הפסד של שוה פרוטה, מן הדין פטור מלעשות חסד. ולכן מהאי טעמא נמי פטור מגמ"ח, כשיש לו הפסד שוה פרוטה, אף אם לא איכפת לו כלל מהפסד פרוטה זו, ורק משתמש בזה כדי להפטר מחסד, דלא פלוג, ואל"כ נתת דבריך לשיעורין.

לשאול אם מוכנים לשלם לו הוצאותיו

ברם יש לדון בזה דשמא מחוייב לבקש תשלום עבור הוצאות אלו, כי פשוט שכל מבקש לשאול את הדירה יהיה מוכן ואף שמח לשלם הוצאה מועטת זו, ובלבד שישאילו לו את הדירה. והרי שאם נחייבו לשאול אם מסכימים לשלם לו הוצאותיו, פירושו של דבר במילים אחרות שחייבנו אותו להשאיל את הדירה. או שמא היות וכעת יש עליו פטור של הפסד ממון, אינו מחוייב לשאול שאלה זו, ולגרום לעצמו חיוב להשאיל את הדירה.

חסד בהפסד ממון שיקבלו בחזרה אח"כ

ח. ולכאורה חקירה זו במחלוקת שנויה, דהנה שנינו בב"ק (דף פא סוע"ב) רבי ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר, תנאי ב"ד הוא שיהא זה שופך יינו ומציל דובשנו של חבירו, ונוטל דמי יינו מתוך דובשנו של חבירו. ותנאי ב"ד הוא שיהא זה מפרק את עציו, וטוען פשתנו של חבירו, ונוטל דמי עציו מתוך פשתנו של חבירו, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ. עכ"ל הגמרא. ופירש"י, ד"ה דובשנו, זה בא בכדו של יין, וזה בא בכדו של דבש, ונסדקה חבית של דבש. וכן זה בא בחבילת פשתן על חמורו, וזה בא בחבילת עצים, ומת חמורו של בעל פשתן. יפרק זה את עציו וטוענו. עכ"ל. ותוס' במקום (ד"ה ונוטל) מפרשים דמיירי שבעל הדבש מורה לו לשפוך יינו, שאל"כ יוכל אח"כ לטעון הייתי דוחק ומסתדר עם הדבש. וכן הטור (סי' רעד) בהביאו דין זה כתב, וחבירו אומר לו שפוך יינך ואמלא חביתך דבשי הנפסד, ואפרע לך דמי יינך, שחייב לעשותו. והרי שכתב שבעל הדבש מבקשו. וכ"כ עוד הטור שם בהמשך לענין חמור טעון. ועוד מתחדש באלו דברי הטור, שמש"כ בגמ' שיגבה חוב מהדבש, הוא לאו דוקא, וה"ה שיגבה מממון.

אולם הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, וביאר הב"י (חו"מ סי' רעד) דס"ל שאין הלכה כן, וכאשר סיימה שם הגמרא שזו שיטה יחידאה, וכן עביד מרן בשלחנו הטהור, להשמיט דין זה, אלמא דס"ל הכי להלכה, דאין חיוב לשפוך יינו, ולהטיל עציו, להצלת ממון חבירו, אף שחבירו מתחייב לשלם לו את הפסדו.

ולכאורה בנידוננו לדעת הרי"ף הרמב"ם והש"ע אינו חייב להשאיל את הדירה ולבקש אחר כך תשלום, ואילו להרא"ש חייב, וכדין שופך יינו שמחוייב להפסיד ממון ואח"כ יבקשו מבעל הדבש.

במה נחלקו

ט. איברא דכתב הפרישה (ס"ס רעד) וזה לשונו, ונראה דדוקא בהא פליג [הרי"ף על הרא"ש הנ"ל] משום דלא ניחא ליה לאינש להיות ניזק ולקבל שכרו, או לשפוך יינו, ואינך [דהיינו וכן שאר המקרים שהם השלכת עציו, וכן אבידתו קודמת לאבידת חבירו, ובשטף נהר את חמורו וחמור חבירו, שהצלת חמורו שלו קודמת אף שחמור חברו יקר יותר.] דניחא לאדם בשלו. אבל מודה דאם אמר בעל אבידה תניח מלאכתך ותשיב אבידתי ואשלם לך כל שכרך, דחייב לעשותו, כמו שכתב רבינו בסוף סימן רסה. ומשום הכי סתם רבינו שם וכתב הדין כן בלא פלוגתא. וגם נזהר רבינו ולא כתב בסימן רסד בדין שפיכת יינו ושטיפת חמורו דין זה, דאם זה אמר שפוך יינך או תניח חמורך להציל את שלי, ואני אשלם כל דמי יינך או חמורך, דמחויב לעשותו, משום דלא רצה לכתוב

שם הדין, דיש בו פלוגתא, וסמך אמה שכתב כאן בסוף סימן רעד. אבל להרא"ש ודאי כולן שווין הם, דכמו שסבר דמחוייב לשפוך יינו ולקצוץ ענף אילנות, הכי נמי מחוייב להניח לשטוף חמורו, כשהלה רוצה לשלם לו כל הפסדו. וק"ל. עכ"ל.

א"כ סברתו היא שאין אדם רוצה להיות ניזק, כיון שנוח לאדם בשלו. ויוצא לכאורה לפי"ז, דלכו"ע גם לרמב"ם ומרן חייב להשאיל את הדירה ולבקש תשלום, כיון שמוציא ממון ויקבל ממון. וכל המחלוקת היא כשמוציא חפץ כדי לעשות חסד, ותמורתו יקבל ממון, דלדעת הש"ע יכול לומר ניחא לי בשלי, משא"כ כאן יחוייב להשאיל את הדירה ולבקש תשלום ממון אח"כ, היות ומוציא ממון ויקבל ממון.

וכן כתב עוד הפרישה (ר"ס רסד) את דבריו אלו, על דין אבידתו קודמת ו"זל, ולאו דווקא אבידתו, אלא הוא הדין שאר הפסד שיגיע לו, כגון ביטול מלאכתו מחמת ההשבה, וכדמסיק רבינו לכתוב בסימן זה ובסימן שאחריו. אלא שבשאר עסק ומלאכה, כשרוצה לשלם לו שכר מלאכתו, צריך לעסוק בהשבה, משא"כ באבידה, כשהיא אבידה כשיעור אבידה של חבירו, דכשישלם לו חבירו שיעור כל אבידתו, לא ירויח כלום בהשבה. וגם לפעמים יאמר באבידתי אני חפץ, שהיא חביבה עלי, ולא בתשלומין, משום הכי נקט וכתב אבידתו קודמת, וק"ל. עכ"ל.

ועוד כ"כ בסמ"ע (סי' רסד ס"ק א,ד) על דין הש"ע שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו, וכדדרשינן מאפס כי לא יהיה בך אביון. כתב, ועיין פרישה דכתבתי הטעם, דמשו"ה נקטו הגמרא (ב"מ לג ע"א) והפוסקים לשון אבידתו, משום דבאבידתו אף אם ירצה הלה לשלם לו דמי אבידתו, יכול הלה לומר בכלי ובגד שלי ניחא לי להצילו לעצמי, משא"כ במלאכה שאינו עושה אלא כדי לקבל דמי שכרו.

הסוברים כסמ"ע

וכ"כ הנתיבות חו"מ (סי' רסד ס"ק א) כסמ"ע הנ"ל, לחלק בין אבידת חפץ, לאבידת ממון, שבממון אם ירצה הלה לשלם לו הפסדו, ודאי חייב להשיב. ועוד בהמשך (ס"ק טז) ביאר טעם הדבר, משום שיכול לומר ניחא לי ביין שלי, ומקורו הראה מדברי הסמ"ע הנ"ל. וכ"כ בש"ע הרב (הלכות מציאה ופיקדון סעיף לג) דכשיודע שישלם לו מחוייב להוציא ממון.

החולקים על הסמ"ע

י. ומאידך בהערות וביאורי טור המאור (חו"מ סימן רסד עמ' שלש אות 6) הביאו שיש חולקים על הפרישה הנ"ל, שאין אדם מחוייב כלל להוציא ממון אף על מנת להשתלם,

גם בדברים שאין לו נפקא מינה בהם. שכ"כ בשו"ת חות יאיר (סי' קסה) וכדמוכח מב"מ (דף צג ע"ב) שאין רועה חינם צריך לקדם בשכר, ושכן הוא בשו"ת אחיעזר (ח"ג ס"ס ו). [ברם לדרכנו דלהלן דמיירי דוקא כשאמר לו בעל הבית תציל, ואשלם לך, הא לאו הכי אינו חייב, אין מח', וגם האחיעזר והחות יאיר שבסמוך מודים, לפי שהם דיברו כשלא אמר לו בעל הבית תציל ואשלם לך. וחילם וראייתם של החות יאיר והאחיעזר היא מדין רועה חינם הנ"ל.]

קושיות על הסמ"ע

ולכאורה קשה על הסמ"ע ודעימיה, דלדרכם פעמים רבות כשבאמת לא איכפת לבעל היין מיינו, אלא מערכו הממוני, וכגון שהיין עומד למכירה, וכיוצ"ב, ויצא שחייב לשפוך את יינו אף לדעת הרמב"ם והש"ע, ואיך לא חילקו בדיני הש"ע בדין חבית, ויין, ובדין אבידתו קודמת הנ"ל, ולא כתבו במה דברים אמורים כאשר מעדיף את חפצו.

וי"ל דאה"נ חייב בכה"ג לסמ"ע דניזיל בתר טעמא, וכפי שגם מורה לשונו בפרישה (ר"ס רסד הנ"ל) וגם לפעמים יאמר וכו', אלמא דרק בכה"ג פטור. ומה שלא הזכירו זאת בש"ע, לפי שבדר"כ ניחא ליה לאיניש בחפצו שלו, לפי שזקוק הוא לחפץ ולא לממון, ואם יתנו לו ממון תמורת חפצו, כמה זמן וטורח יצטרך כדי להשיג את חפצו. וגם פעמים רבות ערכו הכספי של החפץ שוה הרבה פחות ממה ששוה הוא לו, היות וחפץ משומש הינו, ובשוק מחירו זול, ברם להשיג חפץ משומש לא יחפוץ, וגם יקשה עליו, ונמצא שמעדיף את חפצו שלו.

קושיא מרועה חינם

איברא דתקשי על הסמ"ע ודעימיה מפסק הש"ע (חו"מ סי' רצא ס"ח וסי' שג ס"ח) וכדאיתא בב"מ (דף צג ע"ב) שאין רועה חינם צריך לקדם שומרים בשכר [משא"כ אם יש בחינם חייב] כדי להציל את הכבשים מן הארי. משא"כ רועה בשכר, חייב. וחזינן דאינו חייב להוציא ממון להצלת ממון חבירו, אף שבתמורת ממונו יקבל ממון, ולא מוציא חפציו תמורת ממון.

דברי הסמ"ע דוקא כשהבעלים אומר שישלם לו

יא. וי"ל דיסבור הסמ"ע דשאני התם שדרך גבית ממונו שיוציא לצורך הרועים היא קשה, כי אחר כך בעל הבית יטען היה לך להציל לבד, וכדומה, טענות מטענות שונות להפטר מחיוב תשלום, וכדרכם של חייבי ממון. משא"כ כאן שבעל חבית הדבש אומר לו תן לי את חביתך ואשלם לך, או זרוק את עציך ואשלם לך, ולכן גם הרא"ש מודה

באבידה שאינו חייב להחזיר, כי לא אמר לו בעל הבית שישלם לו. וכמו שהוסיף הרא"ש אוקימתא בגמ' ב"ק וכבסמוך, דמיירי דוקא כשבעל הבית אומר שישלם לו.
ואף שבגמ' ב"ק הנ"ל בחבית דבש שנשברה לא כתוב שאמר לו, אלא חיוב על בעל היין לשפוך יינו מעצמו. מ"מ התוס' במקום ביארו דמיירי דוקא כשבעל הדבש אומר לו כן. והיינו טעמא, דאם רואהו ואינו אומר דבר, שוב יוכל אח"כ לטעון שאין ברצוני שתציל ממוני. וכן הטור הנ"ל (סי' רעד) בשם הרא"ש כתב, דמיירי שאמר לו תציל ממוני. וכן הוא בהגה ש"ע (חו"מ רסד סעיף ה) בדין של חבית דבש שנסדקה הנ"ל כתב ו"זל, ובעל היין חייב לשפוך יינו כדי להציל דבש חבירו, הואיל והבעלים אומרים לשלם לו. ועוד ברמ"א (ס"ס רסה) כתב שצריך להשיב [את האבידה] מאחר שרוצין לשלם לו דמי הפסדו. וכ"כ הפרישה דלעיל (ס"ס רעד) דאם אמר בעל אבידה תניח מלאכתך ותשיב אבידתי וכו', כשהלה רוצה לשלם לו כל הפסדו. ועוד לו בסמ"ע (סי' רסד ס"ק א הנ"ל) אף אם ירצה הלה לשלם לו דמי אבידתו. וכן הוא בנתיבות הנ"ל (סי' רסד ס"ק א). והרי חזינן דכל הפוסקים שכתבו את דין זה, תלו זאת בכך שהזקוק לחסד מפציר בעושה החסד שיעשה עמו, ומתחייב לשלם לו את נזקיו שיווצרו מחמת עזרתו לו. וכיוצא בחילוקנו זה כ"כ מנפשיה לחלק כן בשו"ת אחיעזר (ח"ג ס"ס ו).

סיכום הסמ"ע עד כה

ולדרכנו זו היוצא מדברי הסמ"ע, דאם אין לו נ"מ אם יקבל חפץ או ממון, בוהתחייבו לשלם לו, הרי שלכו"ע אף לרמב"ם ולש"ע חייב לעשות את החסד. ואולם לדעת הש"ע הרמב"ם והרי"ף כל שחסר תנאי אחד מהם פטור. ואילו הרא"ש מודה שכשלא התחייבו לשלם לו שפטור, וכשהתחייבו לשלם ס"ל דאף אם יפסיד חפץ, ויקבל תמורתו ממון, חייב.
ומעתה שוב נשוב לענין השאלת דירה שאם כשבאו לשאול את הדירה התחייבו לשלם לו הוצאותיו, או שהציעו תשלום סמלי עבור הדירה (שיש בו לכסות את כל הוצאותיו) הרי שלכו"ע אין שום פטור של הפסד ממון מכדי להשאיל את הדירה.

האם מחוייב לשאולם אם ישלמו לו הוצאותיו

יב. ברם בדרך כלל מבקשים את הדירה סתם, בלא אמירה שישאו בנטל הוצאות הממון, ובזה עלינו לחקור לאור כל האמור האם מחוייב לומר להם שאם הם ישלמו לו הוצאותיו ישאילם, והרי כמעט תמיד יקבלו עליהם בשמחה את ההוצאות, ובלבד שישאילם את הדירה. או שהיות וכעת יש עליו פטור מלהשאיל את הדירה משום הפסד ממון, אין עליו חיוב לעורר ולגרום עליו חיוב על ידי שאלתו האם אתם מוכנים לשלם את הוצאותיו,

ואז באומרם הן, יחוייב להשאיל, אחר שכעת יש עליו פטור של הפסד ממון, ורשאי לשמור על זכות השתיקה.

ונראה יותר לפוטרו, היות וחקירה זו היא גם בדין רועה חינם הנ"ל שנפסק בש"ע שאינו חייב להביא שומרים בשכר, ולא מצאנו שום חד שהזכיר שיש חיוב על השומר לרוץ אל הבעלים ולהודיעו שאם מוכן הוא לשלם לו עבור הוצאות שכירת שומרים, יעשה כן, בו בזמן שברור שכל בעלים יהיה שמח אם יעשה כן, ובודאי שיאמר לו הן. ודומה לסברת שו"ת אחיעזר (ח"ג ס"ס ו הנ"ל) דכתב, דלהכי פטור שומר חינם להביא שומרים בשכר, אף שודאי יקבל בחזרה מבעל הבית, דמהיכי תיתי דמצות השבת אבידה תחייבנו להתעסק כל כך להוציא משלו. ואה"נ בודאי אם מתעסק מקיים מצות השבת אבידה, אך אין חיוב. ע"כ. אף הכא נימא דמהיכי תיתי דמצות השבת אבידה תחייבנו כ"כ להתעסק, בזמן שכעת בעצם אינו חייב, היות ויש עליו פטור של אפס כי לא יהיה בך אביון, ונחייבו לברר האם הבעלים מוכן לשלם, ואז ישוב ויפול עליו החיוב מחדש. ברם אין דברינו מוכרחים, ויש מקום לבעל דין לטעון דמשום השבת אבידה רמיא עליה האי חיובא, והרי זה בכלל טורח השבת אבידה שהתורה אמרה והשבותו לו. ולענ"ד נראה יותר כצד הראשון.

דחיה

יג. ואעיקרא דדינא נימא דלאו מר בריה דרבינא חתים עלה, שלכל הפלפולים הנזכ"ל כיון הסמ"ע, ועובדא היא שלא הקשה על עצמו מדין רועה חינם. ולשונותיו שכתב "תניח מלאכתך" וכדו', אין ערבות שכוונתו לומר כנזכר לעיל, שדוקא כשאמר לו. כי יש מקום עד מאוד לומר שרק בא לצייר את הציור שבו יודע הוא בוודאות שבעה"ב חפץ בכך, ולא בהשערות עסקינן. וא"כ אין לנו ערבות שהסמ"ע התכוון לכך, ובמדה ולא כיון לכך, הרי שיש להשיבו מדין רועה חינם הנזכ"ל, וגם חולקים עליו הני אשלי רברבי דלעיל.

ובר מין דין גם אם הסמ"ע כיון לכל האמור, הרי שאין וודאות שהפשט וההלכה כן לחלק כחילוקים אלו. כי מקום בראש יש לטעון דהרמב"ם הרי"ף והש"ע חולקים על הרא"ש דברים כפשוטם, וס"ל דבין בממון ובין בחפצים אינו חייב להוציא ממונו, ואף כשיאמר לו שישלם לו, כי אמרה תורה אפס כי לא יהיה בך אביון. ויבואו הדברים נפלא עם סוגית רועה חינם, ואין צורך לכל הדחוקים הנ"ל. [והרא"ש יודה לסוגיא זו של רועה חינם שפטור מלהביא שומרים בשכר מצד אחר, כי כל דבריו כאן גבי חביות באו מכח

תנאי בי"ד, וכדאיתא במקור הדין בב"ק ד"תנאי בי"ד אמרו", וכיון שלא אמרו תנאי בית דין על רועה חינם, ממילא ליכא תנאי בי"ד בו, ואף להרא"ש פטור.]

סיכום הפסד ממון

יד. אחר עלות כל זאת, הרי יוצא שלשיטת הסמ"ע אין הכרע האם מחוייב לשאול אותם האם אתם מוכנים לשלם מראש על הוצאות הדירה, ונראה יותר לפטור. וגם לצד דנימא דחייב, יש פנים דבזה הרמב"ם הרי"ף והש"ע פליגי וס"ל שאף כשמתחייב לשלם לו, אינו חייב לעשות עמו חסד זה. וגם את"ל דלהסמ"ע ודעימיה מחוייב, יש פנים דהחות יאיר והאחיעזר יחלקו עליו. ואף את"ל דאף להם חייב, מ"מ יש כאן הרבה ספיקות להלכה האם מחוייב הכא, והמה נקבצו ובאו לעיל (סימן א סעיף ב הערה אחרונה) קחנו משם, והרי שיש כאן ספקי ספקות רבים.

ולכל האמור אם שואל הדירה בעת בקשתו מודיע שישלם מראש את הוצאות הדירה, או שמבקש לשאול את הדירה תמורת תשלום סמלי מראש, אין את היתר זה של הפסד ממון ומחוייב להשאיל.

ובר מין דין על היתר של הפסד ממון כה מועט כבר כתב הש"ע (חו"מ סימן רסד סעיף א) ו"זל, מי שאבדה לו אבידה, ופגע באבידתו ובאבידת חבירו, אם יכול לחזור את שתיהן חייב להחזירם, ואם לא יחזיר את שלו, שאבידתו קודמת אפילו לאבידת אביו ורבו, כדדרשינן מאפס לא יהיה בך אביון (דברים טו,ד). ואף על פי כן יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין, ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים, וסוף שיצטרך לבריות. עכ"ל. וכאשר התבאר לעיל (סימן ג סעיף יד) שהדברים אמורים גם לגבי מי שלפי דין הש"ע פטור לגמרי, אלא שמדקדק הוא לעולם על שוה פרוטה שלא לעשות חסד עם חבירו, וה"ה הכא.

לוותר על מקומו בביהמ"ד

טז. כשאזלו מקומות ישיבה זוגיים בבית המדרש, אדם הלומד יחידי, מחוייב לוותר על מקומו לצורך זוג שלומדים חברותא כדי שיוכלו לשבת יחדיו, וישב הוא במקום אחר פנוי בבית המדרש, ואפילו אם במקום הפנוי ילמד היחיד פחות טוב, מחוייב הוא בכך. ואולם כל זאת הוא כשאי אפשר להם ללכת ללמוד במקום אחר קרוב מאיזו סיבה, ולכן הם נקראים "נזקקים" לחסד. וכן אין הדברים אמורים במי שמעברו אל מקום ישיבה אחר יגרום לו להפסד גדול יותר מהצורך של חברותא זו ללמוד יחדיו כאן ועכשיו בבית המדרש. ועוד הדברים אמורים רק באופן עראי ולא בקביעות.

מקום בביהמ"ד

טז. היות ואין מקומות ישיבה זוגיים נוספים בבית המדרש, הרי שהחברותא שאין להם מקום ישיבה נחשבים זקוקים לחסד, וממילא חל על היחיד חיוב חסד. ואף אם תפגע איכות לימודו מחמת הישיבה במקום האחר, הרי שחייב הוא, משום שזו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, שלצורכה מצווה להפסיק לגמרי מלימודו, קל וחומר שמצווה אף לפגוע באיכות לימודו. אולם אם יש מקומות אחרים בבית המדרש, אלא שכאן נוח להם יותר לשבת, אינו חייב. כי הרי הוא כמותם וכנזכ"ל (סימן ג סעיף ד). ותלוי בשאר פרטי גמ"ח, כגון אם מפריע להם איזה דבר, ולו לא, ודבר זה מחשיבם זקוקים [כי לא כל הפרעה שיש להם הופכתם לזקוקים לחסד, רק כשנצרכים הם באמת לכך] הרי שמחוייב. אולם אם יכולים הם ללכת לבית מדרש אחר, הרי ששוב אינם נחשבים זקוקים. וכן על זה הדרך, ואי אפשר לפרט את הפרטים, כי אם את הכללים. ואולם בקביעות אינו חייב והוא על פי המבואר לעיל (סימן ג סעיף יב) כי חסד בקביעות מפריע מכדי קיום צורך חיים סביר, ואינו נחשב בהשגת ידו, קחנו משם. וכשהפסדו יותר מהרווח של החברותא פטור על פי המבואר לעיל (סימן ג סעיף יא).

כשניזוק מעשיית חסד

יז. אפילו אם אירע שאדם ניזוק מאדם שאינו הגון כשהלוה לו ממון או בהשאלת כלים או דירה וכדומה, אין בכך כדי לפוטרו מלהלוות ממון ומלהשאיל כליו ודירתו לאחר, שאם נמצא רשע אחד, לא הוחזקו שאר ישראל גם כן להיות רשעים חס ושלום.

ניזוק מחסד

יז. כ"כ בספר אהבת חסד (ח"ב סוף פרק ט) לגבי הלואת ממון, שאם אחד לוה ולא פרע, אין שום היתר למלוה להימנע מלהלוות לשאר אנשים, שאם הוחזק הוא בתור לוה רשע ולא ישלם, כל ישראל מי הוחזקו. ועוד כתב כן (ח"ב פרק יג ד"ה ואפילו) והוסיף תוכחת מוסר שכן הוא אף בעסקיו, שאין עסק שלא ירמוהו ולא יפסיד ממון שלא כדין, ואפילו הכי אינו אומר להפסיק את עסקיו, אלא ממשיך משום הרווחים הצפויים לו, ומתבונן על הרווח הכללי ולא על הפרטי. ואף כאן בעסקי שמים שהוא העסק הגדול ביותר, משום הפסד ממון שאירע לו, לא יפסוק, אלא יתלה עיניו ברווח הצפוי לו בעולם הבא. ע"ש.

עצות הגונות

יח. בכלל חיוב ואהבת לרעך כמוך הוא ליתן עצות הגונות ומתוקנות לחברו. וזהו מעיקרי דרכי גמילות חסדים. ועוד עיין לעיל (סעיף ד).

לייעץ עצות הגונות לחבר

יח. א. כ"כ רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג סימן נד) ו"זל, וחייב אדם לחשוב מחשבות להעלות עצות הגונות ומתוקנות לחברו, וזה אחד מעיקרי דרכי גמילות חסדים, שנאמר (משלי כז,ט) שמן וקטרת ישמח לב ומתק רעהו מעצת נפש. עכ"ל. והרי שכתב שזהו מעיקרי גמ"ח. וכ"כ בפירושו לאבות (פרק א משנה ב ד"ה גמילות חסדים) ו"זל, וגמילות חסדים הוא אף לעשירים להלוות להם ממון בשעה שאינו מצוי בידם, ולתת להם עצה טובה, כמו שאמר שלמה ע"ה שמן וקטורת ישמח לב, ומתק רעהו מעצת נפש (משלי כז,ט) כלומר, כאשר שמן וקטורת משמחים את הלב, כן ימתק לרעהו מעצת נפשו, כשיתן לו עצה טובה ישמח עליה, והיא מידת חסד. עכ"ל. וכ"כ בספר חובות הלבבות (שער ד שער הבטחון פ"ד ד"ה אבל פרוש) ויורם אופני תועלותם בעניני תורה והעולם לעבודת הבורא, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. וכדומה כתב המספיק לעובדי השם (שער הנדיבות) שהנדיבות איננה רק בכסף ובשוה כסף, אלא גם בכוח השפעתו וחכמתו ואמונתו. וביאר שהשפעתו היינו אם יכול לעזור לרעהו אצל המלך וכדו'. ע"כ.

ב. וזה פשוט ואתי בק"ו ממה שחייב לאהוב את חבירו כגופו, ולספר בשבחו, כמו שכתב הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) ו"זל, מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנ' ואהבת לרעך כמוך. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כמו שהוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו. עכ"ל. וגם מכל לשונות הראשונים הנזכ"ל (סימן א סעיף ב אות ט והלאה) בחיוב ואהבת וכגון דברי חובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג חשבון כב) דכתב ו"זל, שיאהב להם מה שיאהב לנפשו מהם, וישנא להם מה שישנא לנפשו מהם, ויחמול עליהם, וידחה מהם כפי יכולתו מה שיזיקם, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכן שאר הראשונים הנזכרים שם. וכתב הרחיד"א במורה באצבע (סימן א סעיף יח) יזהר לגמול חסד בגופו ובדבריו ועצותיו וממונו ולהציל עשוק, אך לא יהיה במחלוקות כלל, כי יצא שכרו בהפסדו. עכ"ל. וכ"כ בספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך פ"ג סעיף יח) והראה מקורו מספר יסוד ושורש העבודה (בצוואתו לבניו סימן מה) דכתב שאדם המונע עצה מחברו, מבטל מצות ואהבת לרעך. ע"כ. והיה רגיל על לשונו של הרה"ג הצדיק רבי הירש פלאי זצ"ל משגיח דישיבת חברון להזהר ליתן עצות "מתוקנות" לחבר ולא עצות מסוכנות.

תפילה על חבירו

יט. כשם שאם חברו זקוק לעזרתו הגופנית מחוייב לסייעו משום ואהבת לרעך כמוך, כן הוא הדין שאם חברו זקוק לעזרתו הרוחנית מחוייב לעוזרו ולתומכו משום ואהבת לרעך כמוך. ולכן אם חברו חולה וזקוק לרחמי שמים, חובה להתפלל עליו לרפואתו. והוא

הדין כשמבקשים בסוף התפילה לומר שני פרקי תהילים לרפואת איזה חולה, מחוייב לאומרם יחד עם הציבור, וגדרי חיוב זה התבארו לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב).

חובת תפילה על חבירו בעת צרה

יט. א. שנינו בברכות (יב ע"ב) כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא. ופסקו גמרא זו הראבי"ה (ברכות סימן מב) והאגודה (ברכות שם) ובפסקי ריא"ז (שם) וכ"כ באהבת חסד (ח"ג פרק שמיני ד"ה עוד) עוד יש בעניני החסד שתלוי בדיבור, כמה דברים, היינו להתפלל על החולה שירפאהו השם, שזהו הכל בכלל ביקור חולים שהוא גמילות חסדים וכו'. והוא הדין צער אחר שיש לאדם, שהוא בתוך צרה ומצוקה, ואפילו אם אותו פלוני בעצמו אינו יודע מזה, וכענין שמצינו שאברהם התפלל על אנשי סדום שלא יהפכו, וכל שכן על ישראל. עכ"ל. וכן כתב בספר ארח מישרים (סימן ג סעיף ב) כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא. והראה שם ש"חבר" היינו גם ת"ח לע"ה. ועוד הביא מקומות רבים בש"ס שמצינו שהתפללו על הנזקקים ע"ש. וכן פסק בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן סז אות ג) ועוד לו (ח"ג סימן לג אות ב). גם בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סימן ריא ד"ה ולא זאת) כתב אודות מי שבאו עליו יסורים ו"זל, ולא זאת אלא דגם לאחרים מצוה להתפלל מיד שרואה אדם מישראל ביסורין. ובגמ' ברכות (דף יב) אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב, כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש נקרא חוטא וכו'. ואם לא התפלל והיה בידו להתפלל עליו, נראה דהוה בכלל לא תעמוד על דם רעך. עכ"ל. [אולם שאר ראשונים לא הביאו גמרא זו, ועיין בזה להלן.] וכ"כ בשו"ת אדרת תפארת (ח"ה סימן סו אות ו, וח"ד עמ' רכז) שיש חיוב להתפלל על חולה, דהוי מצוה שא"א להעשות ע"י אחרים. והביא עוד שבשו"ת משנה הלכות (חי"ד ס"ס קסט) כתב שבכה"ג אינו ביטול תורה. ע"כ. ועע"ש. וכ"כ בספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך פ"ג סעיף לז) מצוה להתפלל על חברו הזקוק לרחמים, ומקיים בזה מצות ואהבת לרעך כמוך. אדם הנמנע במצב זה מלהתפלל על חברו, כינוהו ח"זל חוטא. ומקורו מברכות (יב ע"ב) כל שאפשר לו וכו'. ועוד מספר חסידים (סי' ריח) שבסמוך. ועוד כתב בספר חסידים (סי' תקל) שיש יסורין שבאים על האדם על שנמנע מלהתפלל על בני אדם. ובערוך השלחן (או"ח סי' רטו) כתב שבעניית אמן על מי שברך מקיים מצות ואהבת לרעך. ועוד הביא בספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך פ"ט סעיף יב והלאה) מספר חסידים (סימן שמט) דאם חלם חלום רע על חבירו אם יתענה יקיים ואהבת.

וכתב בספר חסידים (סי' ריח) שיתפלל על חבירו בעת צרתו כשחברו התפלל עליו בצרתו, שנ' ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. ועוד (בסי' תקנג) כתב, להצטער בצער השני, ולחשוב אילו אני הייתי בצער זה, ואז להתפלל עליו, ותפילתו תענה. וכ"כ בספר ארחות צדיקים (שער השמחה ד"ה לכן) ו"זל, לכן כל איש, אשר רצונו רצון האלהים, יצטער על שאין נעשה רצון השם. ואפילו על שונאו יתפלל אדם שיעבוד לבורא יתברך. ויכוין בתפילתו בברכת אתה חונן, ובברכת השיבנו, ובברכת סלח לנו, על כל ישראל, אוהביו ושונאיו, וכן בכל הברכות. כי איך ייתכן שיתפלל רופא חולי, ושאר הברכות, והוא לא חפץ שחבירו יתרפא או יתחכם. ועבור שזה היצר הוא רגיל מאד בלבבות בני אדם, ואין מרגיש בענין הזה, לכן נכתב להזהיר יראי השם להכין לבם לאלהים בכוונה שלימה אמיתית, לשפוך נפשם נוכח פני השם על כל ישראל, אוהביו ושונאיו, ובזה יקיים (ויקרא יט,יח) ואהבת לרעך כמוך, וטהר ידים יוסיף אומץ (איוב יז,ט). עכ"ל. ולהדיא שבתפילה על רעו מקיים מצות עשה דבר תורה דואהבת לרעך כמוך. ומהרח"ו (ריש שער הכוונות ד"ה קודם) כתב גבי קבלת מצות ואהבת לרעך כמוך ו"זל, ואם יש איזה חבר מהם בצרה, צריכים כולם לשתף עצמם בצער, או מחמת חולי, או מחמת בנים ח"ו, ויתפללו עליו. וכן בכל תפילותיו וצרכיו ודבריו, ישתף את חברו עמו. ומאד הזהירני מורי "זל בענין אהבת החברים שלנו של חברתינו. עכ"ל. וכתב החת"ס (במאמר פתוחי חותם הנדפס בשו"ת חת"ס ריש חלק יו"ד סוד"ה ועל ענין) כי כל האדם ישתדל להטיב דרכי בני אדם, כדי שישמח ה' במעשיו. ויאהב כל אדם השלמת נפש חבירו כשלימות עצמו. ועל זה אמר ר' עקיבא כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך, בתורה דייקא. כלל ויסוד גדול בלימוד התורה שיאהב שלימות חבירו כנפשו, ואהבת לרעך כמוך, וכה יהיה תשוקת השלם לראות בשלימות כל העולם, ויהיה תפילתו שכל יושבי תבל מקטנם ועד גדולה ידעו את ה', כמו שהתפלל משרע"ה מי יתן והיה כל עם ה' נביאים. עכ"ל. וכן בפלא יועץ (ערך אהבת איש לאשה ד"ה ומכלל) כתב שבתפילה על רעו יש משום אהבת הבריות.

ראיה מביקור חולים

ב. והכי חזינן בדין ביקור חולים דכתב הטור (יו"ד סימן שלה) ומצוה גדולה היא לבקר, שמתוך כך יבקש עליו רחמים, ונמצא כאילו מחיה אותו. וגם מתוך שרואהו ומעיין בענינו אם יצטרך לשום דבר משתדל בו להמציאו לו, ועושה שיכבדו וירבצו לפניו. והב"י הראה מקורו מפרק אין בין המודר (נדרים מ ע"א) [ו"זל הגמרא, כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה, וכל שאינו מבקר את החולה גורם לו שימות. מאי גרמא, וכו'.

אלא כל שאין מבקר חולה אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות. ע"כ.] והביא את דברי הרמב"ן בתורת האדם (עמ' יז) דכתב, שמעינן מהכא דביקור חולים כדי שיכבדו וירבצו לפניו ויעשו לו צרכים הצריכים לחליו, וימצא נחת רוח עם חביריו. ועוד כדי שיכוין דעתו לרחמים ויבקש עליו. הלכך המבקר את החולה ולא ביקש עליו רחמים לא קיים מצוה זו. עכ"ל. ובשלחן ערוך (יורה דעה סימן שלה סעיף ד) פסק ו"זל, אין מבקרין החולה בג' שעות ראשונות של יום, מפני שכל חולה מיקל עליו חליו בבקר, ולא יחוש לבקש עליו רחמים. ולא בג' שעות אחרונות של יום, שאז מכביד עליו חליו ויתייאש מלבקש עליו רחמים. הגהה, וכל שביקר ולא ביקש עליו רחמים, לא קיים המצוה. (סעיף ה) כשמבקש עליו רחמים, אם מבקש לפניו, יכול לבקש בכל לשון שירצה. ואם מבקש שלא בפניו, לא יבקש אלא בלשון הקדש. עכ"ל. ועוד בהמשך (סעיף ח) שמי שיש לו חולי מעים וכדו' נכנסים בבית החיצון ומבקשים עליו רחמים. ופסק כן האהבת חסד (ח"ג פ"ג ד"ה עוד אות א) וכ"כ בספר חסד לאברהם (סימן א סעיף ד, וסימן יב סעיף ב, וסי' יג סעיף מח). וכ"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רכג) גבי מצות ביקור חולים בטלפון דיש חילוק בין תפלה לשאר ענינים, שבשביל תפלה היא מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, דאף שגם אחרים יתפללו מ"מ עדיף כשיש עוד מתפללים עליו. ובשאר ענינים היא מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים. ונ"מ לדינא לענין הא דאמר במו"ק (דף ט) עיי"ש. עכ"ל. [כוונתו ממצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים כשעסוק בלימוד תורה.]

ביקר חולים ולא התפלל עליהם

ג. ודין בקשת רחמים הוא לעיכובא במצוה זו, וכמו שהראה הב"י שם בשם הרמב"ן בתורת האדם (מוסד הרב קוק עמ' יז) הלכך [מהגמרא נדרים מ ע"א] המבקר את החולה ולא ביקש עליו רחמים לא קיים מצוה זו. וכן פסק הרמ"א (סעיף ד). ובספר זכרון יצחק (טהרני פ"א הע' 29) הביא שכן פסק גם המהריק"ש בהגהותיו ערך לחם (יו"ד סימן שלה אות א) ובספר יוסף אומץ (יוזפא עמ' רכג). ע"כ. ואולם בספר אהבת חסד (ח"ג פרק ג עוד איתא בשלחן ערוך) כתב, כשמבקרו יזהר לבקש עליו רחמים אחר כך, ואם בקר ולא ביקש, לא קיים מצוה כדין. עכ"ל. ומבואר שקיים מצוה אך לא כדין. וזה לכאורה נסתר מדברי הרמב"ן. ובספר דברי סופרים (פ"א סעיף מה) הכריח כאהבת חסד, שהרי בשבת התירו ביקור חולים, אע"פ שאסור לבקש רחמים, ועל כן ביאר שזו גם כוונת הרמב"ן גופיה, דיש כמה חלקים במצות ביקור חולים, והאחד הוא בקשת רחמים, ואם לא ביקש הרי שחלק זה לא קיים כלל. ובאים דברי החפץ חיים יחד עם הרמב"ן. ודפח"ח. וכן מבואר שהבין בספר גשר החיים (פרק א סעיף ג) דכתב, ומי שבקר את החולה

לא לתועלתו [של החולה], ולא להתפלל עליו, אין זו ממצות ביקור חולים. עכ"ל. והרי שחילק את המצוה לשנים, עזרה לחולה ותפילה עליו, וא"כ הבין את הרמב"ן שבחלק זה לא יצא יד"ח. ומעתה אחר שביקור חולים הוא חובה וחלק מהחיוב הוא תפילה על החולה, מינה יש ללמוד לכל תפילה על חולה שהן חיוב, ואתי שפיר עם הגמרא דלעיל שמי שיכול להתפלל ואינו מתפלל נקרא חוטא. ומה שרוב הראשונים לא העתיקו גמרא זו, זאת היות וזה יוצא מדין ביקור חולים.

והגדרים ההלכתיים של חיוב תפילה על חבירו בעת צרה או חולי לא יבואו ולא יהיו, הם לפי גדרי ואהבת לרעך כמוך, דוקא היכא שהשני זקוק, ודוקא שלך אינו מפריע לסדר חיים, ולא שיהיה בכך הפסד ממון או מניעת רווח. ושאר תנאים הנזכרים לעיל (סימן ג סעיפים ד-יב).

קודם שחרית

כ. נכון שקודם תפילת שחרית יקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך, וירגיש רגש של חיבה ואהבה לכל אחד ואחד מעם ישראל כנפשו ומאודו.

בתפילה כ. א. כתב המ"א (או"ח הקדמה לסי' מו) קודם תפילת שחרית יקבל עליו מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך. ומקורו מדברי האר"י (ריש שער הכוונות ד"ה קודם) ו"זל, קודם שהאדם יסדר תפילתו בבית הכנסת, מפרשת עקידה ואילך, צריך שיקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך. ויכוין לאהוב כל א' מבני ישראל כנפשו, כי על ידי זה תעלה תפילתו כלולה מכל תפילות ישראל, ותוכל לעלות למעלה ולעשות פרי. ובפרט אהבת החברים העוסקים בתורה ביחד, צריך כל א' וא' לכלול עצמו כאלו הוא אבר א' מן האברים שלו. ובפרט אם יש להאדם ידיעה והשגה לדעת ולהכיר לחברו בבחינת הנשמה. ואם יש איזה חבר מהם בצרה, צריכים כולם לשתף עצמם בצער, או מחמת חולי, או מחמת בנים ח"ו, ויתפללו עליו. וכן בכל תפילותיו וצרכיו ודבריו, ישתף את חברו עמו. ומאד הזהירני מורי "זל בענין אהבת החברים שלנו של חברתינו. עכ"ל. וכ"כ עוד מהרח"ו (בסוף הקדמתו השניה לעץ חיים בחלק ועשה טוב) ו"זל, ב, ילך לבית הכנסת קודם עלות השחר וכו'. ג, קודם שיכנס ישים אל לבו מצות עשה ואהבת לרעך כמוך, ואחר כך יכנס. עכ"ל. [ועוד הזהיר מהרח"ו בספרו שערי קדושה (ח"ב ד"ה ואמרו רבותינו) אודות חיוב אהבת הבריות, ועוד לו (ח"ג שער ד בתנאי הנבואה) כתב, ולקיים ואהבת לרעך כמוך בלב שלם. ועוד כ"כ (ח"ג שער ח ד"ה הזכוך השני) ובעוד דוכתי.] וכ"כ הרב חיד"א במורה באצבע (בריש הספר בתפילה שתיקן) ו"זל, והרני מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך, והרני אוהב את כל אדם מישראל כנפשי. ע"כ. וכ"כ עוד במדבר

קדמות (מע' א אות לא) דבזהר הזהיר מאד על אהבת חברים, והאר"י הזהיר דקודם התפילה וכו'. ע"כ. וכ"כ כדברי המ"א החיי אדם (ח"א כלל א סעיף ו) בסדר הנהגת האדם בבוקר ו"זל, יקבל על עצמו בפרטות לאהוב כל אחד ואחד מבני ישראל כגופו, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. ועל ידי זה יכלול תפלתו בכלל תפלות כל ישראל ויהיו לאחדים. וכן כתב בספר ארוכה ומרפא (סוף ערך אהבת רעים) את דברי האר"י. וכ"כ מרן מלכא בענף עץ אבות (עמ' קכח) ועוד (בעמ' שסה) הביא כתב התקשרות חסידי בית אל בכתב ידו של הרב חיד"א, והובא צילום כתב יד זה בסוף הספר. ועוד הביא שכ"כ האר"י בנגיד ומצוה (דף ח ע"ב). ע"כ. ובסידורים רבים נדפס בשחרית קודם קורבנות לומר, הרני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, והרני אוהב כל אחד מבני ישראל כנפשי ומאודי וכו'. ע"כ. וע"ע בשו"ת בנין אב (ח"ג סימן עח אות ג). וכ"כ בשו"ת אדרת תפארת ח"ג (ס"ס סז) שכ"כ בספר ילקוט מעם לועז (ויקרא יט,יח) ובספר מנחת אהרן (פארדו כלל ט אות ה) ובספר בן איש חי (ח"א מקץ סעיף ה) ועע"ש, ובא לו בשנית בח"ה (סימן סו אות ב). וכ"כ בספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך פ"ו סעיף ה) שקודם התפילה יקבל מצות ואהבת וכו', ועוד הביא משער הגילגולים (הקדמה לח,לט) שהאר"י הזהירם על האהבה ביתר. [ואודות מה שהקשה מה מועיל שמקבל עליו מצות ואהבת לרעך, לסוברים שהמצוה היא רק במעשים לרעהו. פשוט שגם מכאן ראיה שאינו כן והמצוה היא גם בלב, וכאשר התבאר לעיל (סימן א סעיף ב) באורך.]

המלכלך חובה לנקות

כא. אסור לצער שום אדם, ולכן אסור לירוק בפני אדם, וכן מי שליכלך מקום ציבורי כגון ששפך כוס קפה בבית המדרש, או מי שליכלך את בית הכסא, חובה עליו לנקות את אשר ליכלך, מפני צער האחרים. וכן אסור להשאיר על השלחן בבית הכנסת ובבית המדרש ושאר מקומות ציבורים טישו משומש, וכן כל כיוצא בזה, תן לחכם ויחכם עוד.

אסור לצער אחרים

כא. א. כן פשוט מתוך חיוב ואהבת לרעך כמוך, וזה מוסכם לכל השיטות ולכל הדעות, כי אף הסוברים שמצוה זו באה לחייב פרישה מעשיית מעשים שלילים, הרי שמי שממאיס את חבירו הוא מצערו ועובר אדאורייתא, דכתיב ואהבת לרעך כמוך. והכי הוא בחגיגה (דף ה ע"א) מאי על כל נעלם (קהלת יב,יד) אמר רב זה ההורג כינה בפני חברו ונמאס בה. ושמואל אמר זה הרק בפני חבירו ונמאס. וכן הוא בקהלת רבה (שם). ועוד שנינו בשבת (יב ע"א) אין עושין אפיקטויזין (פירש"י הקאה ע"י סם) ברשות הרבים מפני הכבוד וכו'. וכן כתב בספר חסידים (סימן מד) ו"זל, ציער אדם כאילו ציער עולם

מלא, שכל מה שבעולם יש באדם, רקק בפניו ולא הגיע הרוק פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. אפילו ציער כל שהוא, על כל צער וצער שהוא מצער את חברו יענש בידי שמים, שנאמר כי על כל אלה יביא האלהים במשפט (קהלת יא,ט). על כל נעלם (שם יב,יד) ורבותינו דרשו מאי על כל נעלם, זה ההורג כינה בפני חברו ונמאס. ויש אומרים זה הרוקק. ולכן כל יראי ה' הצדיקים אשר אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם, יהיו נזהרים למחול מיד להורג כינה או רוקק או עושה כל דבר מאוס, שלא יהא נכשל על ידם. ע"כ. וכן כתב אחד מן הראשונים רבנו יוסף ג'יקיטיליה בספרו כללי המצוות (ערך דין) ו"זל, ולא עוד אלא אפילו על דברים קלים שלא חשש להם עתיד לתת עליהם את הדין, דגרסינן בפ"ק דחגיגה ר' יוחנן כי הוה מאטי להא קרא בכי, כי על כל מעשה האלקים יביא במשפט [על כל נעלם], מאי על כל נעלם, אמר רב זה הרק בפני חבירו ונמאס, ושמואל אמר זה ההורג כנה בפני חבירו ונמאס. עכ"ל. וכן פסק בספר שלחן ערוך הרב (או"ח סימן קנו) כתיב יביא במשפט על כל נעלם בסוף קהלת, לרבות אפילו ההורג כינה בפני חבירו. עכ"ל. ובספר צוואה מחיים (אות לו דף כב) מעיד על אביו הגאון רבי חיים פאלאג'י זצ"ל כי מעולם לא רקק נגד אחרים, ובתוך בית הכנסת אפילו היה יחיד. ע"כ. וכן פסק בספר ערוך השולחן (או"ח סימן צ) ו"זל, והרוק דורסו ברגלו או מכסהו בחול או בגמי, וזה חוב גדול בכל מקום כדי שהאחר לא ימאס בה, כדאמרינן בחגיגה כי האלהים יביא במשפט על כל נעלם, זה הרוקק בפני חבירו ונמאס בה ע"ש. עכ"ל. ושב ופסק כן (או"ח סימן קע) ו"זל, ודבר פשוט הוא שאין לעשות על השלחן דבר שאחרים מואסין בזה כמו לרוק בחוזק, הן מפה הן מחוטם. ולא יחטט השינים שפותח פיו ואין האחר יכול לראות זה. וכן נפיחות מהגרון שקורין גרעבצי"ן, ידוע שמתמאסין בזה. וכן כל דבר המאוס אסור לעשות בפני חבירו אפילו שלא בשעת אכילה, כדאיתא בחגיגה כי האלקים יביא במשפט על כל נעלם (קהלת יב,יד) זה הרוקק בפני חבירו ונמאס בה. ובעירובין (צט ע"א) איתא כיח ורק בפני רבו חייב מיתה. עכ"ל. ועוד כ"כ (יו"ד סי' רמב סעיף ה). וכ"כ בשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סימן סט) שהעושה כן עובר אואהבת לרעך כמוך.

ומי שליכלך לא שייך לפוטרו משום זקן ואינה לפי כבודו, אף שאף פעם אינו מנקה מקום ציבורי, וכנזכר לעיל (סימן ג סעיפים ח-י) היתר זה. כי כל היתר זה הוא לפטור מעשיית חסד, לא כן כאן שהוא מזיק, הרי שהמזיק חייב להסיר את הזקתו, ואם אינו יכול לנקות, שיביא מנקה תמורת תשלום, וכיוצא בזה, העיקר שיסיר את היזקו שמזיק לרבים.

נקיון מקום ציבורי

כב. אין חובה לנקות מקום ציבורי מלוכלך [כגון לנקות את בית הכסא הציבורי] אף באופן שודאי מואסים להשתמש במקום מחמת הליכלוך. אך המנקהו הרי עושה חסד גדול. וכן הוא הדין שאין חובה לנקות את המטבח של הכולל וכדומה שאר מקומות ציבוריים, אף בשעה שהם מלוכלכים עד מאוד ומעוררים מיאוס, ואולם המנקה עושה מצוה מן התורה, וקדוש יאמר לו.

ניקיון מקום ציבורי

כב. א. בספר חסידים (סימן מד) אחר שהאריך בגודל גנות הרוקק בפני חבירו וכדומה כתב, ולכן כל יראי ה' הצדיקים אשר אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה על ידם, יהיו נזהרים למחול מיד להורג כינה או רוקק או עושה כל דבר מאוס, שלא יהא נכשל על ידם. ומעשה בחסיד אחד שהיה מכסה על הרוקים שהיה מוצא במקום אשר ידע אשר יהודי עשאו, והיה מוחל לו, ולפיכך היה מכסהו שלא יבוא אחר ויראה ויהיה נמאס ולא ימחול לעושהו, ויהיה העושה נכשל, ואחריו הוא טוב לנהוג אם טוב אם רע. עכ"ל. והרי מבואר דאין חיוב לנקות אלא חסידות.

ב. ולכאורה צריך בירור למה אין חיוב לנקות את המקום משום ואהבת לרעך כמוך, היות והאחרים נמאסים בכך. ונראה דטעמא דמילתא היא על פי המבואר לעיל (סימן ג סעיף ה) כי חיוב חסד הוא לאדם נזקק, ולא למי שמסתדר לבד ולא לעצל, ולכן אין האחרים נקראים זקוקים, לפי שיכולים לנקות בעצמם אם מפריע להם. ומעוד טעם והוא על פי המבואר לעיל (סימן ג סעיפים ד,יא) שאין חיוב עשיית חסד כאשר העושה והזקוק שניהם שוים, והרי לגבי נקיון זה כל באי בית המדרש או אותו מקום ציבורי יכולים לנקות באותה המידה, ואין כאן אחד שנמצא במצב זקוק יותר מן השני. אולם שני היתרים אלו לא יכונו אם אחד מבאי המקום הוא אדם זקן או חולה וכדומה, שאז קשה עליו לנקות. ועדיין נראה שפטורים מטעם נוסף והוא שהיות וזהו מקום ציבורי, ואין זה ביתם, הרי שדעת האנשים אינה מקפדת כל כך על הנקיון, ועל כן אינם נחשבים זקוקים כל כך. וגם משום שיש מנקה למקום הזה, הרי שהם ממתינים שיבא המנקה וינקה, ולכן אינם נחשבים זקוקים לדבר זה כל כך.

ביטול תורה לגמ"ח

כג. היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם אין המצוה נעשית על ידי אחרים, חייב לעשות את המצוה, ויחזור לתורתו. ודין זה אמור אף לגבי מצות גמילות חסדים, שאם אפשר למצוה להעשות על

ידי אחרים, לא יבטל לימודו. ואם אי אפשר על ידי אחרים, חייב לעשות את המצוה, ויחזור לתלמודו.
ואי אפשר לעשותה על ידי אחרים היינו בין אם אחרים אינם יכולים לעשות, ובין שאינם רוצים לעשות.

גמ"ח ותורה

כג. א. העוסק בלימוד תורה והזדמנה לפניו מצות גמילות חסדים לכאורה פשוט דינו על פי המבואר בש"ע (יו"ד סימן רמו סעיף יח) ו"זל, ת"ת שקול כנגד כל המצות. היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו. עכ"ל. וכ"כ הטור (שם) וכ"כ הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"ג הלכה ד). ובכסף משנה הראה מקורו מירושלמי (פרק אלו עוברין ה"ז, ובריש חגיגה ה"ז) רב אבהו שלח בריה לטבריה וכו' המבלי אין קברים בקסרי שלחתיך לטבריה. נמנו וגמרו בעליית בית נתזא בלוד התלמוד קודם למעשה. רבנן דקסרין אמרין הדא דתימא כשיש שם מי שיעשה מעשה, אבל אין שם מי שיעשה מעשה מעשה קודם. ע"כ. ובביאור הגר"א על הש"ע שם ציין לגמרא מו"ק (דף ט סוע"א) רמו קראי אהדדי כתיב פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו, וכתיב ארח חיים פן תפלס. לא קשיא כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. הדר יתבי וקא מבעי להו, כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפציך לא ישוו בה, הא חפצי שמים ישוו בה. וכתיב וכל חפצים לא ישוו בה, דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה. כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ע"כ.

עוד ראשונים

ב. וכן פסק המאירי (שבת ט ע"א ד"ה ושמא, ובמו"ק דף ט ע"ב) וכ"כ בחידושי הריטב"א (מו"ק שם ד"ה כאן) ו"זל, כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, לא יניח תורתו מפניה, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, מותר לו להניח תורתו ולהתעסק בה. וכן הלכה. עכ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם (דף כב ע"ב) ובשם הראב"ד. ובפירוש רבינו שלמה בן היתום (מו"ק שם) כתב, לא קשיא כאן במצוה שאיפשר לעשותה על ידי אחרים אל תפלס, אל תלך אלא שב ולמוד, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, לך אתה ועשה אותה, והיינו פלס מעגל רגלך, הנהג ויישר רגלך לעשותה. עכ"ל. וכן פסק בספר ההשלמה (מו"ק שם) דהקשה דמאי קמ"ל בדין זה, והלא כהאי דינא חזינן בקדושין (לב ע"א) דכיבוד אב דוחה מצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים, ומאי קמ"ל הכא בלימוד תורה. ומשני איכא למימר, שאני התם שכבוד אביו מוטל עליו, והיא מצוה

עוברת, שצריך עתה לשתות. אבל מצוה שאינה עוברת אע"פ שהאחרת אפשר לעשותה ע"י אחרים יכול לבטלה, אבל תורה אע"פ שאינה עוברת אינו יכול לבטלה מפני מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים. והראב"ד פירש אורח חיים לגופיה איצטריך, סד"א כיון דתורה אינה אלא לצורך קיום המצות יבטל תורה מפני המצוה, להכי כתב אורח חיים פן תפלס. עכ"ל. וכ"כ לתרץ הכי קושיא זו בספר שיטה לתלמיד רבינו יחיאל מפאריס (מו"ק שם) והביא גם ישוב הראב"ד הנ"ל, וכ"כ בחידושי הר"ן (שם) ובשם הראב"ד, וכ"כ רבנו גרשום (מו"ק שם) וע"ע ערוך (ערך פלס א).

אחרונים

ג. וכן פסקו האחרונים להאי דינא הברכ"י (או"ח סימן לח אות ז באורך) ובש"ע הרב (או"ח סימן לח סעיף ט, וביו"ד הלכות ת"ת פרק ג סעיף א, ופרק ד סעיף ד, ובקונ' אחרון פרק ג אות א) ובשו"ת חכם צבי (סימן קו) [ובדבריו עמד בנו בשאילת יעב"ץ (ח"א סימן יח ד"ה ובענין) ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב או"ח סימן קה) ובספר אהבת חסד (ח"א פרק ב סעיף ד) ובשו"ת דברי יציב (חיו"ד סימן קלד אות ב) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן כז ד"ה ומה) ובשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב יו"ד סימן יב הערה ה באורך).] וכ"כ עוד באהבת חסד (חלק שלישי פרק א הגהה א) וכדמוכח ממו"ק (דף ט סוע"א). אלא דהוקשה לו מהאי דשנינו בכתובות (יז ע"א) מבטלין ת"ת להוצאת המת, וכן להכנסת כלה, וחזינן דמבטלין ת"ת לגמ"ח. ומשני דהכנסת כלה התנו שמבטלין כל צרכה. והרי עד צרכה הוי מצוה שא"א ע"י אחרים. ובדין מלוין את המת אם המת לא לימד תורה לאחרים מבטלין רק כדי צורכו, ואדרבא א"כ משם ראיה. ומה שלצורך נפטר ת"ח מבטלין אפילו יש שישים ריבוא. שאני לת"ח שלויתו היא כבוד תורה. וכ"כ בספר ערוך השלחן (יו"ד סימן רמו סעיפים ב,לד) וכ"כ בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ב סימן צה, ובחלק יו"ד ח"א סימן רכג ד"ה ובכלל) ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן לח אות ד) בענין מעלת תרומה לבית חולים, וע"ש מש"כ בשם הגאון ר' חיים ברלין בהנחת אבן פינה לבנין בית החולים בירושלים. וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד יו"ד סי' יט) באורך וברוחב ע"ש מפי ספרים ומפי סופרים כיד ה' הטובה עליו, וכדרכו בקודש. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י סימן קנז) שאין להפסיק על ידי מגבית צדקה באמצע הלימוד. ע"ש. וע"ע בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג חו"מ סימן יד הערה א) ובספר לרעך כמוך (ח"ב עמ' 86) ובשו"ת מנחת פאר (פנחסי סימן ב עמ' כד) ובספר משפטי השלום (פרק יג סעיף כב והלאה).

אם מבטלים ת"ת לגמ"ח גם כשאפשר ע"י אחרים

ד. והנה לכאורה פשוט שהדין האמור חל אף לענין מצות גמילות חסדים, שאם היה עוסק בתורה והזדמנה לפניו מצות גמילות חסדים, הרי שתלוי הדבר בהאם המצוה נעשית ע"י אחרים, לא יפסיק מלימודו, ואם המצוה אינה נעשית ע"י אחרים, יפסיק מלימודו לעשות המצוה, וישוב לתלמודו.

איברא דבספר יוסף אומץ (יוזפא עמ' 316 פרק גמילות חסדים) כתב ו"זל, כל העוסק בתורה ולא עסק בגמילות חסדים דומה כמי שאין לו אלוה, ולכן כתב בת"ח שידקדק האדם שיעשה בכל יום מצוה אחת מגמילות חסדים. ובסדר היום כתב שאין לבטל דברי תורה מפני שום מצוה שאפשר לעשות על ידי אחרים, חוץ מגמילות חסדים. עכ"ל. וכן הביא את סדר היום שיירי כנה"ג (יו"ד סי' רמו הגה"ט אות לב). והנה בשו"ת אדרת תפארת (ח"ד ר"ס מד) הביא את דברי הרב סדר היום (בסוף פירוש אלו דברים) לר"מ בן מכיר, ודבריו באו על דברי הרמב"ם הנ"ל שמבטלים ת"ת לצורך מצוה שא"א להעשות ע"י אחרים, וכתב ו"זל, שחילוקו [של הרמב"ם אמור] על מצוות בלא גמילות חסדים, אך בגמילות חסדים, מבטלין ת"ת לעשיתן, כי אלו מקיימים את העולם כולו בעסק התורה וכמעט יותר. וכמאמרם "זל (מגילה ג ע"ב, כט ע"א, כתובות יז ע"א) מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה וכמעט יותר להוצאת המת והשאר כיוצא בהן. ומי שידקדק בזה יבין הענין כאשר הוא, כי לא דבר ריק הוא. עכ"ל. וסיוע לכך ניתן להביא מדברי השד"ח (ח"ה 229 ע"ב ד"ה ועשה) שהביא דבשו"ת שם אריה (יו"ד ס"ס סד) נוטה דאין עשה שבין אדם למקום דוחה ל"ת דבין אדם לחבירו, ולא הכריע. ובהמשך (דף 233 ע"ב ד"ה ומי שעוסק) הביא עוד בשם שו"ת שם אריה (תשובות נוספות שבסוף הספר סימן ג) שהעוסק במצוה שבין אדם למקום, אינו נפטר ממצוה שבין אדם לחבירו, ומכאן לכאורה סיוע לדברי הרב סדר היום, שמצות ת"ת אינה דוחה מצוה שבין אדם לחבירו.

החולקים

ה. ודבריהם לכאורה תמוהים עד מאוד, שהרי מפורש בירושלמי (פסחים פ"ג ה"ז) שציין הכס"מ הנ"ל כמקור לרמב"ם, דר' אבהו שלח לר' חנינא בריה המבלי אין קברים בקסרי שלחתיך לטבריה. נמנו וגמרו בעליית בית נתזא בלוד התלמוד קודם למעשה. רבנן דקסרין אמרין הדא דתימא כשיש שם מי שיעשה מעשה, אבל אין שם מי שיעשה מעשה מעשה קודם. ע"כ. ולהדיא שבעסוק בלימוד תורה ויש מי שיעשה גמילות חסדים, פטור. וכן מוכח מהמאירי (מו"ק ט ע"ב) בשם הראב"ד גבי העוסק בתורה ובאה לידו מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דכתב ו"זל, כגון שופר ולולב וכיבוד אב ואם וקבורת מת מצוה שאין לו קוברים, משום שעיקר תלמוד תורה לצורך המעשה. ע"כ.

והרי דבריהם אמורים גם על מצוות שבין אדם לחבירו, שכל שא"א לעשותה ע"י אחרים חייב, וכשאפשר להם על ידי אחרים לא יפסיק. ושוב מצאתי מחסדי ה' דברים מפורשים בתשובת הרמב"ם (בלאו ח"א סי' קכג) גבי עשרה בטלנים, שביאר שהם אנשים מוכנים לצרכי ציבור, וכאשר יהיה שם דבר מצוה, או ענין מעניני הצבור, יבטלו ממלאכתם, ויבואו לבית הכנסת. וכתב ו"זל, וענין דברי ר' יהודה (ירושלמי מגילה פ"א ה"ו, כגון אנו שאין אנו צריכין לתלמודנו) הוא, שאם ת"ח עדיין מתלמד ומוסיף, ואין תלמודו ערוך בפיו, אזי לא יימנה מכלל אלו העשרה בטלנים, לפי שאינו בטל לצרכי ציבור כאשר הוא לומד ושוקד, לפי שהוא עסוק בלמודו ובקריאתו וכו'. וכל מי שצריך לתלמודו, אין ראוי לו לבטל תלמודו לצרכי ציבור, אלא אם יהיה ענין עצום, או אין שם מי שימלא מקומו. עכ"ל. ולהדיא לענין עיסוק בצורכי ציבור שהוא גמ"ח, שבטלים בשבילו מת"ת אם אין שם מי שימלא מקומו, דהיינו כשאין המצוה יכולה להעשות על ידי אחרים. וכן מבואר בספר ההשלמה (מו"ק שם) דהקשה דמאי קמ"ל בדין זה, והלא כהאי דינא חזינן בקדושין (לב ע"א) דכיבוד אב דוחה מצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים, ומאי קמ"ל הכא בלימוד תורה. ומשני, איכא למימר שאני התם שכבוד אביו מוטל עליו, והיא מצוה עוברת, שצריך עתה לשתות. אבל מצוה שאינה עוברת, אע"פ שהאחרת אפשר לעשותה ע"י אחרים, יכול לבטלה. אבל תורה אע"פ שאינה עוברת, אינו יכול לבטלה, מפני מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים. והראב"ד פירש אורח חיים לגופיה איצטריך, סד"א כיון דתורה אינה אלא לצורך קיום המצות יבטל תורה מפני המצוה, להכי כתב אורח חיים פן תפלס. עכ"ל. וכ"כ לתרץ הכי קושיא זו בספר שיטה לתלמיד רבינו יחיאל מפאריס (מו"ק שם) והביא גם ישוב הראב"ד הנ"ל. ועוד כתב ו"זל, במצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים נאמר ארח חיים פן תפלס, שאין לבטל מד"ת בשביל שום מצוה אחרת, כיון שאיפשר לעשותה ע"י אחרים. עכ"ל. וכן נסתר מחידושי הר"ן (מו"ק שם) בשם הראב"ד דבמצוה שאפשר על ידי אחרים לא יעשה בכיבוד אב ואם וקבורת מת. וכ"כ כראב"ד רבינו ירוחם (נ"ב ח"ה דף קמב ע"ב ד"ה אם). וכן השיירי כנה"ג הנ"ל (יו"ד סי' רמו הגה"ט אות לב) ציין אח"כ לספר יפה מראה (פרק ראשון דפאה דף לה) והנה שם מבואר דפליג אסדר היום וס"ל דדין אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים שלא יבטל מלימודו אמור גם בחסד, דכתב שבפסוק לא נאמר כי אם בזאת יתהלל המתהלל עשות חסד משפט וצדקה, משמע שההלול אינו אלא ההשכלה והעיון המביא לידי מעשה, והוא הלימוד. ופי' כי באלה חפצתי, אע"פ שבאלה חפצתי, מ"מ הלמוד עדיף

וכו'. ודוקא כשהחסד והמשפט וצדקה א"א לעשותם על ידי אחרים, דבכה"ג חפץ בם ה' טפי מתלמוד תורה. עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד יו"ד סי' יט אות ד) ולעולם אין לחלק בזה בין מצוות שבין אדם לחבירו למצוות שבין אדם למקום. והביא שם שבשו"ת שם אריה (יו"ד סי' סד) כתב להיפך הגמור, דפטור של עוסק במצוה הוא דוקא כששניהם מצוות שבין אדם לחבירו. ודחאו מהמאירי הנ"ל בשם הראב"ד. ע"ש. וכן הרה"ג יהודה ברכה שליט"א בתשובה כת"י השיג על הרב סדר היום מדברי הירושלמי (פ"ג דפסחים ה"ז) הנ"ל דלקבורת מת אם יש מי שיעשה המצוה לא יפסיק. ועוד הביא שגם בספר שארית יעקב (פר' צו ד"ה ע"ג) השיגו. ועל כן מסיק שמי שעוסק בתורה ובאה לפניו מצות חסד, ויש מי שיקיימה, לא יפסוק מלימודו, ודלא כסדר היום. וכן בשו"ת אדרת תפארת (ח"ד סימן מד) דחה את דברי סדר היום מאלו דברי הירושלמי, ועוד מהמשך הירושלמי שם, דלמא ר' חיא רב יוסי ר' אימי ענון וכו'. ושהביא את אלו דברי הירושלמי הרא"ש (כתובות פ"ג סי"ה).

תשובה לראיות

ו. ולגבי ראית הרב סדר היום (הנזכ"ל אות ד) מדין לוית המת והכנסת כלה. הלא כבר הבאנו לעיל (אות ג) את דברי החפץ חיים באהבת חסד (חלק שלישי פרק א הגהה א) שעמד על ראיות אלו ודחאם דהכנסת כלה התנו שמבטלין כל צרכה, והרי עד צרכה הוי מצוה שא"א ע"י אחרים. ובדין מלוין את המת, הלא אם המת לא לימד אחרים, וק"ו אם לא למד, מבטלין רק כדי צורכו, וכמבואר דינו בש"ע (יו"ד סימן שסא ס"א), ואדרבא א"כ משם ראיה לדיננו שלא מבטלים תלמוד תורה לצורך חסד של קבורת מתים, כיון שיש להם כדי צורכם. ומה שלצורך נפטר ת"ח שלימד תורה לאחרים מבטלין אפילו יש שישים ריבוא, שאני לת"ח שלויתו היא כבוד תורה. וכן דחה בשו"ת אדרת תפארת (ח"ד סי' מד) והביא שכן עמד על ראיה זו המאירי (מו"ק דף ט ע"ב) לגבי מצוה שאפשר ע"י אחרים לא יבטל וכתב ו"זל, ואל תשיבני ביטול תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, שאף הם א"א באחרים בראוי לה, שהכל צריכין להם להרבות בכבוד. עכ"ל. ועוד הביא שכ"כ לדחות מדנפשיה ראית הרב סדר היום בשו"ת ויברך דוד (ח"ב קונטרס צבי וחמיד סימן קעד ד"ה ולכאורה). ועוד הוסיף כי מצות כיבוד אב ואם הוי מצוה שבין אדם לחבירו וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (ריש פאה) ועוד פוסקים ע"ש. ולפי דבריו אלו הרי שמתחזקים הראיות דלעיל מפי הראשונים שכתבו את החילוק בין אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים או לאו, אף לענין מצות כיבוד אב ואם. ועע"ש. ועל

כן סיים הרב אדרת תפארת, ועלה בידנו שאין לבטל תורה אף לא עבור מצות גמ"ח במקום שאפשר שתיעשה המצוה ע"י אחרים. עכ"ד. וכן עיקר.

האם חובה להתבטל מלימודו או רשות

ז. וכשבאה לידו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים הרי שמחוייב לבטל התורה בשביל עשייתה ואין זו רשות, וכאשר הרמב"ן (כתובות יז ע"א) הביא איכא דאמרי שאינו חובה לבטל תורה לצורך לוית המת, ועל כן הגמרא שם אמרה על דין זה אמרו עליו על רבי יהודה ב"ר אלעאי שהיה מבטל, לאמור דאיהו עשה כן, ואינו חיוב. ודחאם שהגמרא הביאה מעשה רב להורות שכן הדין. ועוד כתב כן בספרו תורת האדם (עמ' קד הוצאת מוסד הרב קוק). וכ"כ הריטב"א (כתובות יז ע"א ד"ה ת"ר מבטלין) עיקר הפירוש דברייתא כפשט' דמבטלין בחיוב קאמר וכו', ואפילו לפני מי שתורתו אומנותו. עכ"ל. וכ"כ בשיטה להר"ן (שם) וכ"כ בחידושי רבנו קרשקש (שם) ככל דברי הרמב"ן. וכן מבואר בתוספי הרא"ש (שם ד"ה מבטלין) שדוחה הראיה ממת מצוה, דשאני התם דחובה. וכן מפורש לו בראש (כתובות פ"ב סימן ד) ודחה את הסוברים רשות. ע"ש באורך. וכ"כ בפסקי הרא"ש (שם) וכן מבואר בתוס' (כתובות דף יז ע"א סוד"ה להוצאת) דהקשו ממו"ק (כז ע"ב) מת בעיר כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה. ומוקי לה בדליכא חברותא, אבל אי איכא חברותא מותרין. ואיך א"כ כאן כתוב מבטלין ת"ת. ומשני, דמו"ק שלא בשעת הוצאה, אבל בשעת הוצאה דהכא, כולם צריכין לבא. ע"כ. והיינו חייבין לבא, דאל"כ שיתרץ דכאן רשות לבא. וכ"כ הב"י (יו"ד סימן שסא אות ב) שהוא חיוב מפי הראשונים. וכ"כ הח"מ (אה"ע סימן סה ס"ק ב) אפילו מי שתורתו אומנתו מחויב לבטל, לא שהוא רשות בלבד, כך כתב הרא"ש. עכ"ל. וכ"כ הב"ש (שם ס"ק ג) והבאר היטב (ס"ק ב) ועוד.

ח. ומאידך גיסא מלבד היש אומרים שאינו חובה שרוב הפוסקים הנזכרים לעיל עמדו על דבריהם ודחאום, והובאה שיטה זו בשיטה מקובצת (כתובות יז ע"א) בשם שיטה ישנה (ושמא קראה ישנה משום שלא מצאה להדיא, רק הביאוה לדחותה וכנ"ל) נמצאו כמה ראשונים שאין הכרח כמאן סבירא להו, דהנה הרשב"א (שם) כתב בתחילה לפרש מדעתו דהוי חיוב, ושוב הביא בשם ויש מי שפירש, לאידך. וכן בר"ן (בהלכות דף ה סוע"ב ד"ה ודאמרי') הביא שתי הדעות. ואולם הריטב"א (מו"ק שם ד"ה כאן) כתב במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, מותר לו להניח תורתו ולהתעסק בה. וכן הלכה. עכ"ל. ומדכתב מותר לו, הרי מבואר דהוא רשות ואינו חובה. אך אם כן יסתרו דבריו להנזכ"ל בשמו בכתובות. וכנראה יש לומר שחזר הוא בו בדבר זה, ויותר נראה

לדחוק שכוונתו בכותבו מותר דהיינו שאין בזה איסור ביטול תורה, וממילא אחר שאין ביטול תורה, הרי שיש עליו חיוב להתבטל, היות ורמיא אדנפשיה חיוב עשית חסד. ואחר עלות כל זאת שרוב רובם של הראשונים סוברים שהוא חיוב גמור, וכמעט ולא מצאנו כלל מי שחולק אשיטה זו, ומה גם שמרן בב"י ס"ל הכי, שהרי לא הביא מי שעומד מאידך גיסא, ברור ופשוט שכן עיקר להלכה, שכל שעוסק בלימוד ובאה לפניו מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, מחוייב להפסיק מלימודו ולעשותה.

ט. ומעתה מה שכתב בספר לרעך כמוך (סוף ח"ב קונטרס הביאורים סימן ו אות ג) שדין זה הוא דין מיוחד שתיקנו רבנן בדין לוית המת והכנסת כלה שמבטלין תורה לצורכם בתורת חיוב, אך בעלמא, ביטול תורה לצורך עשיית חסד אינו חיוב. ולא הראה לכך שום ראיה. ודין גרמא ליה למימר הכי דאיהו לשיטתו לאורך כל ספרו שגמ"ח היא מצוה קיומית ואינה חיובית, וכאן שהראשונים אמרו שהיא חיוב, הרי זה סותר את כל דבריו, ועל כן הוליד חילוק בין כל גמ"ח לבין קבורת המת והכנסת כלה. וזה אינו, וכאשר ביארנו לעיל (סימן ג סעיף ב) באורך וברוחב שמצות גמ"ח היא חיובית ולא קיומית, וכן לעיל (ס"א ס"ב). ומכאן גם סתירה לו שעד שהמציא שכאן זהו דין מיוחד לקבורת המת ולהכנסת כלה, ולא הראה שום מקור לחלק בין סוגי הגמ"ח למיניהם, יש לו ללמוד מכאן בנין אב לכל מקום שגמ"ח היא מצוה חיובית ולא קיומית. והרי תמיד נוקטים דוגמאות של גמילות חסדים לוית המת, וכהאי דשנינו בסוטה (יד ע"א) דרש ר' שמלאי תורה תחלתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים, תחילתה גמילות חסדים דכתיב ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, וסופה גמילות חסדים דכתיב ויקבר אותו בגיא. עכ"ל הגמרא. וכן הכס"מ הראה מקורו של הרמב"ם (ת"ת פ"ג ה"ד) לדין מבטלין ת"ת לצורך מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים מירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז) בדין ביטול תורה לצורך קבורת המת. והרי חזינן דלוית המת הוי גמ"ח ככל גמ"ח.

גדר אי אפשר ע"י אחרים

י. ואי אפשר לעשותה ע"י אחרים היינו בין אם אין אחרים, ובין שאין אחרים שיכולים לעשות, ובין אם אין האחרים רוצים לעשות מפני עצלותם או רשעותם, שאין שום חילוק בדבר, שהרי סוף סוף המצוה נמצאת לפניו, ואין מי שעושה, ומה לי אם אין להם יכולת לעשותה, או שאינם עושים מפני רשעותם. וכ"כ באהבת חסד (ח"א פ"ב סעיף ד) שאין חילוק בזה בין אם אחרים אינם יכולים לעשות לו טובה, ובין שאינם רוצים לעשות לו טובה. דומיא דמה שהביא בחכמת אדם (כלל קמז ה"י) בשם הרדב"ז בעני שיש לו

קרובים עשירים ואינם רוצים לפרנסו, דהחיוב חל על הכל. ע"ש, והכי נמי בענייננו. עכ"ל.

לימוד לעילוי נשמת

כד. כאשר מעבירים פתק בין הלומדים ובו בקשה ללמוד לעילוי נשמת פלוני, אין איסור להפסיק מללמוד לצורך קריאת הפתק, וכדין מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ואף שיש מחלוקת אם יש תועלת לנפטר מכך שלומדים זרים לעילוי נשמתו, מכל מקום מנהג ישראל תורה הוא, שאף אם לא יועיל להעלותו בגן עדן, מכל מקום יועיל הדבר לכפרת עוונותיו. ואולם אין חיוב להפסיק את הלימוד לצורך קריאת הפתק.

וישנן דרגות בעילוי נשמת הנפטר, דרגה ראשונה, כשבן הנפטר או ביתו עושים בעצמם את המצוה. שניה, כשהבן או הבת גורמים לאחרים לעשות מצוות. ושלישית, כשעושים מעצמם אחרים שאינם בנים או בנות לעילוי נשמת הנפטר. ודרגה אחרונה כשאחרים עושים בין כה מצוה, ומוסיפים בפיהם שתהיה המצוה לעילוי נשמת פלוני.

עילוי נשמה ע"י אחר

כד. א. תחילה וראש נבא לברר האם אפשר להעלות נשמה של נפטר ע"י מצוות של אחרים.

הסוברים שא"א אף לגרום לו כפרה

ישנם ראשונים הסוברים שאי אפשר להעלות נשמת נפטרים ע"י מעשי מצוות של אחרים, ולא מבעי דס"ל דא"א לזכות את הנפטר, אלא אף לגרום מחילת עוונותיו ולהוציאו מגיהנם לא מהני. והוא מן הטעם כי אדם מקבל שכר ועונש לפי מעשיו שלו ולא של אחרים. שכ"כ בשו"ת מהר"ם חלאווה (סימן יז ומתברר שזו התשובה הנדפסת במאסף לחכמת ישראל הצרפתי כרך יז ע' רטז-רכ הביאה הג"ר מרגליות שם עמ' תקצא) ו"זל, אין ספק בדבר כי לא יועיל ולא יציל מה שיעשה בשביל אדם אחרי מותו, כי כל אדם נידון לפי מה שהוא בעת מותו, לפי מעלתו והשגתו כשתפרד נפשו מגופו יסיג מעלה ויזכה לאור באור החיים, ואין לה תוספת מעלה ותועלת במה שיעשה אחר כך להועילו ולהצילו מצרתו וכו'. לא יועילו להצילו הולך לבית עולמו חסר מעש"ט כל מה שינתן צדקה עבורו. עכ"ל. הרי דלא מבעי שלתת לו שכר לא מהני, אלא אף להצילו מצרתו להוציאו מגיהנם לא מהני. וכן הוא מבואר לו עוד שם לאורך התשובה, כאשר יראה המעיין. וכן כתב רבינו אברם ב"ר חייא הנשיא בספרו הגיון הנפש (ל"ב ע"א הביאו החסדי עולם הנ"ל) ו"זל, כל החושב על מעשה הבן ובני עמו שהם עושים בגללו אחר מותו ומתפללים בעדו שהם מועילים לו, מחשבות בדויות המה ותוחלת שוא בעיני כל

החכמים וכל אנשי מדע וכו'. ולא מצינו בכל התורה מקום שנוכל להבין ממנו שמעשה החי בעוה"ז יהיה מזכה את המתים. עכ"ל. הרי שסובר כן אפי' לענין בנו שלא יועילו לאביו. וע' לקמן בע"זה בזה. (וספר זה את"י, ויתכן מהסיפא דמיירי דוקא לזכות, ויודה דלהציל מגיהנם מהני).

מכירת מצוות ועבירות

ב. וכה"ג נמי חזינן בדברי הפוסקים שכתבו כי אי אפשר למכור מצוות ועבירות, והוא מן הטעם האמור. שכן חזינן בדברי רב האי גאון הובאו דבריו בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל סימן קמז) והובאה תשובתו כמעט במלואה בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן קא, ונדפסה בגליון הש"ע יו"ד ס' רמו בהוצאת טל מן), וסיים עליה וכל דבריו דברי קבלה הן ואין להוסיף ולא לגרוע. ע"כ. ושם נשאל אודות הנוהג להתענות שני וחמישי ובסוף אמר, קיבול שכר התענית הזה יהיה לפלוני מתנה. וכן אם יאמר מכרתי תענית זו השנה בכך וכך לפלוני וקנו קנין ע"ז. וכן מי שנתן לאדם זהוב על מנת שיקרא בתורה ותהיה זכות הקריאה לו. היש מזה הנאה לאותו שניתן לו. והשיב, כך ראינו כי דברים אלו דברי הבל שאין לסמוך עליהם, ואיך יעלה על לב כי שכרו של זה של המעשים טובים שעשה יהיה לזה, והלוא הכתוב אומר צדקת הצדיק עליו תהיה, וכן אמר ורשעת הרשע עליו תהיה. כשם שאין אדם נתפס בעון זולתו, כך אין אדם זוכה בזכות זולתו. היחשוב כי מתן שכרן של מצוות דבר שישאהו אדם בחיקו וילך, כדי שיתן זה מתן שכרו לזה וכו'. עכ"ל. דהיינו שלקבל שכר מתוך שכר העושה מצוה, לעולם לא שייך, רק שייך לקבל שכר על מצות העושה שסייע לעושה המצוה לעשותה. וכ"כ המהרי"ט בתשובה שהובאה בספר אש דת (פרשת וילך ציין אליה בהגהות רע"א על הש"ע יו"ד ר"ס רמו) על אותו שקנה מחבירו חלקו בלויתן בק' זהובים, והשיב שאין תוקף למכירה. ברם נראה שנותנים לקונה שכר על התעוררותו וחביבותו מדברי עולם הבא שהוציא דמים מרובים עליה, והכל לפי כוונתו וחשקו, שאין הקב"ה מקפח שכר שום בריה. עכ"ל. והסכים הרהמ"ח עם תשובה זו, ושכן דעת אבא מארי ע"ש. וכ"כ שא"א למכור המצוות בשו"ת מעשה חיא (סימן טז) ושאני זבולון וישששכר שבזכות זבולון לומד יששכר. וכ"כ בשו"ת משיב דבר (ח"ג סימן יד) גבי המוכר חצי זכויותיו שאי אפשר, וכי אפשר לעלות על הדעת שאם יכבד המלך לאיש להיות שר צבאו ע"י שהראה גבורה ועצה במלחמה, והוא ימכור אותו זכות לאחר. הלא המלך אינו רוצה ביקרו של הקונה, ואינו חפץ שהוא ישב באסיפת השרים. ע"כ. וכ"כ בספר דעת תורה (יו"ד רס"י רמו) מפי ספרים וסופרים.

וע"ע בשו"ת טוב טעם ודעת (ח"א סימן ריז) ובשו"ת מנח"י (ח"ו סימן ק ד"ה והנה כי כן) ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן לה אות ג).

מכירת עבירות

ג. וע"ע בשו"ת מחנה חיים (ח"ב חו"מ סימן כ) גבי מכירת עבירות שלא יועילו, והדברים ק"ו שאם מצוה לא ניתנת למכירה ק"ו שאי אפשר למכור עבירה. וכ"כ להדיא בתורת ק"ו בתשובת רב האי הנ"ל שא"א למכור עבירה. וכ"כ הגאון רבי ראובן מרגליות "זל (בקונ' חסדי עולם הנדפס בסו"ס חסידים הוצאת מוסד הרב קוק עמ' תקצא) שא"א למכור עבירות. ברם הביא מדברי השלטי גיבורים (ב"ק פח לדף צא סוע"ב) מדחייב ר"ג ליתן לו עשרה זהובים אלמא דשייך למכור המצוות שלו, ויעלו להאיש הקונה. מיהו נראה דוקא מועיל הקנין במצוה שעתיד לעשות, אבל לא במצוה שעשה כבר. ע"כ. וכתב הגאון רבי ראובן מרגליות דמלבד שסותר עצמו השל"ג לדבריו בעבודה זרה (פרק א לדף יג ע"א) שהמצוות אין להם ממשות שיחול עליהם קנין. עוד הוכיח שענין עשרה זהובים אינו ערך המצוה אלא רק כדמי פדיון בכור. ע"ש עכת"ד. ועע"ש מפי ספרים. וכן ראינו שכתב כן בשו"ת מעשה חיה (סימן טו) כי דין עשרה זהובים אינו שכר המצוה, אלא קנס שקנסו ח"זל את מפסיד המצוה. ועוד יראה הרואה שאומנם החילוק הנ"ל בין קודם המצוה לאחריה נזכר ברבינו ירוחם ודעימיה שבסמוך, ברם הוא נכון לענין המסייע לעשיית המצוה כדין יששכר וזבולון, ולא במכירת מצוה, וכמש"כ להדיא רב האי גאון הנ"ל שלא מהני מי שנותן מטבע לחבירו עבור מצוה שיעשה (בל' עתיד) וכ"כ הגאון רבי ראובן מרגליות "זל (שם עמ' תקצד) ע"ש. וכ"כ שא"א למכור מצוות בשו"ת מבשרת ציון (הנדפ"מ חיו"ד סימן ז ד"ה ולי אני הדל) ושכ"כ עוד בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קנא) ועע"ש. וכ"כ הרה"ג יהודה ברכה שליט"א בספרו כיצד מתמודדים (הנדפ"מ עמ' 12) ושכן כתב עוד בשו"ת גנזי יוסף (סי' סה) אודות מי שמכר עברותיו לאיש בליעל אחד דלא מהני מכירה זו, ע"ש מפי ספרים.

יששכר וזבולון

ד. וכן כתבו יסוד זה בדין הסכם יששכר וזבולון שנוטל זבולון ומגרע מתוך שכרו של יששכר בעולם הבא [וכמו שכתבו בשו"ת אבקת רוכל (סימן ב ד"ה ומדנקט) והב"י (בבדק הבית יו"ד ר"ס רמו ובסוף הסימן) בשם רבינו ירוחם (נתיב ב סוף חלק ג) שנוטל חלק מלימודו, וכן מבואר ברש"י סוטה (כא סוע"א) ובמאירי (סוטה כא ד"ה ואע"פ) ובפסקי ריא"ז (סוטה פ"א סוף ה"ב) ובשו"ת הרשב"ץ (ח"א סימן קמד ד"ה עוד יש צד שלישי) ובפירושו לאבות (פ"א משנה יד) וכ"כ באהבת חסד (ח"ב פ"כ אות ד) ושאף

בכל עזרה ללימוד בלא הסכם שותפות מגרע משכר הלומד, ושכן הוא במדרש רבא (נשא פרשה יג,יז) שכשם שהיה לזבולון חלק בשכר תורתו, כך היה ליששכר חלק בממונו של זבולון. וכתב החפץ חיים, וכמו שיוסיף להחזיק כן יתוסף לו חלק בשכר התורה.] שהוא מטעם שזבולון מסייע לעצם לימוד התורה, כיון שבזכותו יכול ישששכר לישב בשלוה על אדני התורה, וממילא יש לו חלק מתוך שכרו של ישששכר, שכן שכר ישששכר בא גם בכוחו, ועל כן נוטל מתוך שכר ישששכר וכמו שכתבו הריא"ז (סוטה פ"א סוף ה"ב) ובשו"ת טוב טעם ודעת (ח"א סימן ריז) והרחיד"א בראש דוד (דף סב ע"ד). והרי שהוזקקו לטעם זה לפי שבלאו הכי שיש לזבולון חלק בעשית המצוה לא יגיע לו שכר וכאמור.

והרי מכל זה יוצא מבואר כי אי אפשר לזכות אחרים בשכר המצוות, לפי שהשכר ניתן למי שעשה את הדבר, או למי שהיה לו חלק בעשיה, ולא למי שלא עשהו רק ניתן לו לזכותו או במתנה.

הסוברים שלכפר על הנפטר אפשר אך לא לזכותו

ה. ברם רב שרירא גאון (תשובות הגאונים קושטא רעו) כתב שלזכות את הנפטר למתן שכר אין ביד אדם כל עיקר, ואין מעלתו וגדולתו והנאתו מזיו השכינה אלא לפי מעשיו. אבל פורענות שחייב למקום כי עבר על המצוה, הרי היא כשאר עבירות ואין ביד אנוש להקל אותה ממנו בודאי. אבל אם יש צדיק אחד מבקש עליו רחמין, בין נתינת צדקה לעניים, אפשר שהקב"ה מיקל ממנו בזכות בעל הזכות. ועוד לעיל מינה כתב שפריעת חוב הנפטר ודאי מועילה לו. עכת"ד. הרי שלהקל עבירה לא ברירא ליה, ויתכן שמהני ע"י צדיק. והביא תשובה זו בשו"ת הרשב"א (סוף ח"ז סי' תקלט). וכ"כ בספר חסידים (סי' תריא) אילו היו אחרים נותנים בשבילו בית מלא זהב בשביל המת לא יועיל, זה זוכה וזה נהנה אינו מועיל. כי אילו היה כן, מה הפסיד הרשע, הרי נהנה בעוה"ז ולעתיד יורש גן עדן בטורח של זה אם זכה. וכמו כן עשה עבירה יכול החי בשבילו להתענות או להתפלל שימעטו פורענותו כנגד מה שהחי מקבל פורעניות וצדקה למעט פורעניות. ע"כ. ועוד כתב, דאם עשה הרשע גם מצוות, הרי שיכולה תפילת צדיק כאן בעולם להוציאו מגיהנם להכניסו למחיצתו המגיעה לו, אחר שעשה מצוות כשהיה חי, כשעושה העושה למענו מצוות או עינויים כנגד עבירותיו, וכפי שר' מאיר הכניס את אחר בגיהנם (חגיגה טו ע"ב), ור' יוחנן הוציאו מן הפורעניות, וכן שמואל את לוי (ברכות יח ע"ב). ועוד בספר חסידים (סי' תרד והלאה) היא העתקת מגילת סתרים לרב ניסים גאון ושם (סימן תרה) כתב ו"זל, וכן מי שמת כשהוא רשע, אין דרך להתפלל

עליו כדי שיזכה עם הצדיקים, כי אותה תפילה אינה מועלת כלום, לפי ששכר שראוי לצדיקים אינו אלא הטורח והעסק שעשו וסבלו בעשיית המצות, והתאפקו והתחזקו מעבירות. אבל מי שהלך אחר תאותו להתעדן בעבירות, האיך יתכן שיהא לו חלק טוב, זה ודאי מבוטל ורחוק מן הדעת. ומי שהזכיר מחכמים ענין העתירה ובקשה על החוטא, לא אמרו אלא כדי להקל מעליו פורעניות בלבד וכו'. ויתכן שיעתיר אליו מי שהוא חשוב לפניי כדי להסיר מקצתו מעליו או כולו לפי חשיבות המעתיר, וכפי פורעניות של החוטא. הלא תראה מי שסבור להועיל על החוטא לא אמרו אלא יכולני לפטור את העולם מן הדין, ולא אמרו לזכות את החייב. ואין בעתירה שום שכר לרשע. עכ"ל. הרי שחילק כאמור בין לזכות את הנפטר, שזה אי אפשר, לבין להצילו מהעונש שזה שייך, ודוקא ע"י צדיק.

ראשונים המקלים

ו. וכן נמצאו עוד ראשונים רבים הסוברים שמועילה תפילה וצדקה לנפטרים. דכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"ה סימן מט) אמנם מי שעושה צדקה או תפלה בעד מי שכבר מת, מועיל למת. והוא מאמרם בדוד מלך ישרא' שאמר בני בני וכו' (סוטה י ע"ב). וזהו מה שנהגו ישראל בצדקות וניחוח נפש. ע"כ. [וע"ש כי פשט דבריו הוא שיש חילוק בין אם עושים מצוות לע"נ הנפטר בכוונה מכוונת לעילוי נשמתו, שבזה מועיל לו, וכדמסיים התם בתשובתו, וזהו מה שנהגו וכו'. לבין אם לא מכוונים לכך, אלא סתם עושים מצוות, שבוודאי לא עולים לנפטר, ואפי' אב לא יועיל לבנו, וכדכתב כן לעיל מינה התם. ומה שאמרו מי שטרח בער"ש יאכל בשבת, הוא לאדם עצמו, שלא יועילו מעשיו שלו רק פה בעולם, כי שם בעולם א"א להוסיף מצוות ומעשים טובים]. ובתחילה סברתי לומר מתוך שהרשב"א כתב שעושים צדקה לנפטר, אלמא דאף להעלותו בגן עדן שפיר אפשר אף ע"י אחרים. ברם אחרי שובי נחמתי שאין הכרח מכאן, וכדכתב בשו"ת מהר"י וויל (סי' קצא בסופו) שיובא בסמוך, שמנהג נתינת צדקה לע"נ הנפטרים הוא לצורך כפרת הנפטרים. וכן הוא בתשובת הגאונים הנ"ל, וכן דעת הרשב"א מדהעתיקה וכנ"ל. ולפי"ז אין ראיה מדברי הרשב"א ושאר הראשונים שבסמוך שכתבו בסתם שנותנים צדקה לנפטרים, שיש בזה תועלת לכניסה לגן עדן, כי י"ל שהוא לצורך כפרה עליהם. וכ"כ תוס' סוטה (י ע"ב ד"ה דאייתיה) שמועילה תפילה של אחר לסלק מגיהנם ולהכניס לג"ע. וכ"כ הרוקח (הלכות יו"כ סימן ריז ד"ה ומה) ו"זל, ומה שפוסקים צדקה עבור המתים ביוה"כ וכו', ומה מועיל למת שנותן צדקה בעבורו. אלא השם בוחן ליבות החיים והמתים, אם אותו המת בחיים היה נותן צדקה, ו[כן]אם היה עני אותו המת אך לבו

בטוב והיה נותן אם היה לו, אז תועיל לו קצת, כי החי יכול לבקש להקל דין המת כדוד על אבשלום, וכר' יוחנן על אחר לכשאמות אפסיק עשן מקברו. אבל אם נתן עבור רשע אין מועיל. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מהר"י וויל (סי' קצא לקראת סוף הסימן) ומה שנהגו להזכיר נשמות משום כפר לעמך ישראל אשר פדית, לעמך ישראל, אלו החיים. אשר פדית, אלו המתים. מלמד שהמתים צריכים כפרה. ומשום הכי נודרים צדקה עבורם, וביום הזה [יום כיפור שעליו מיירי התם] דמשום הכי אקרי כפורים דמשמע תרי. עכ"ל. וכ"כ הכל בו (סימן ע דף לה ע"ב) ואח"כ נהגו לפסוק צדקה (ביוה"כ) ושמן למאור בעד החיים והמתים להעלות זכרם לברכה לפני ה' יתברך וכו'. וזה שנהגו להזכיר המתים, לפי שהזכרת המיתה שוברת ליבו של אדם ומכניע יצרו. עכ"ל. [ואין להוכיח להיפך מהסיפא, דאלמא אין בזה תועלת למתים. לפי שמשמע ששני דברים היו נוהגים, הראשון נתינת צדקה ושמן למאור. ודבר שני הזכרת מתים. וכן מבואר בלשון הרמ"א (או"ח ס"ס תרכא) שהם שני דברים מדקאי על מרן שם, ועוד מבואר הכי מדברי הרמ"א (יו"ד ס"ס רמט)]. וכ"כ בשו"ת התשב"ץ (סי' תמב) בשם הר"ר שמריה ו"זל, בספרי גרסינן כפר לעמך ישראל אלו החיים, אשר פדית אלו המתים. מכאן שהמתים צריכים כפרה. מכאן הביא ראיה הר"ר שמריה "זל שמצוה להניח צדקה עבור המתים. עכ"ל. [ואלו דברי רבינו שמריה נזכרים בשו"ת מהר"ם חלאווה הנ"ל, ואיהו דחאו וכנזכר שסובר שאין תועלת לנפטרים.] וכ"כ רבינו בחיי (סוף פרשת שופטים) כפר לעמך ישראל דרשו בפסיקתא אלו החיים שמתכפרים בממונם, אשר פדית אלו המתים שמתכפרין בממון החיים. עכ"ל. והובא בספר חיים וחסד (ריש פרק יא). וכ"כ את מאמר זה משום כפר לעמך בספר שבלי הלקט (סי' פא).

דעת מרן

ז. וכן דעת מרן שהתפילה והצדקה מועילה לנפטרים לכפרה וכאשר הביא את דברי הרוקח הנ"ל בב"י (או"ח ס"ס תרכא) ופסק כן בש"ע (ס"ו) ו"זל, ונהגו לידור צדקות ביוה"כ בעד המתים. הגה, ומזכירין נשמותיהם, דהמתים ג"כ יש להם כפרה ביוה"כ. עכ"ל. וכן הסכמת הנושאי כלים (שם). וכן הביא הב"י (ס"ס רפד) את דברי שבלי הלקט (סי' פא הנ"ל) כפר לעמך ישראל אלו החיים, אשר פדית אלו המתים. מכאן שהמתים צריכים כפרה, שמצוה להניח צדקה עבור המתים. וכ"כ עוד הרמ"א ביו"ד (ס"ס רמט) מה שנוהגין לפסוק צדקה עבור המתים בשעת הזכרת נשמות, מנהג ותיקין הוא, ומהני לנשמותיהם. עכ"ל. וכן יוצא מבואר עוד מדברי הרמ"א יו"ד (סי' שעו ס"ד) ואם אין בביהכ"נ אבל על אביו ואמו, אומר אותו קדיש מי שאין לו אב ואם בעד כל מתי ישראל.

ויש מקומות שנהגו ששאר קרובים אומרים קדיש על קרוביהם, כשאין אבלים על אביהם ואמם. עכ"ל. וכ"כ בספר כף החיים (סי' רפב אות עב, וסי' תרכא ס"ק לה) וכ"כ באורך בספר קונטרס היחיאלי (בחלק בית השם עמ' לד) מפי ספרים ומפי סופרים דצדקה לע"נ הנפטרים וכן שמן, ולימוד תורה, וקריאת ההפטרה, וכדומה כולם מועילים. וכן כתבו הפוסקים (או"ח סימן קלב) שמשמע מהב"י (יו"ד ס"ס תג) גבי מי שאין מי שיאמר עליו קדיש שיותר מעלה לשכור בשכר מי שיאמר קדיש מאשר בחינם. וכ"כ מאלו דברי הב"י בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סימן ז) וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ח יו"ד סימן לז אות ז) שכ"כ מרן והרמ"א בכמה דוכתי ועוד פוסקים ע"ש. וסיים ו"זל, וחשוב מאד לנהוג כן, וכן המנהג, ומנהג ישראל תורה הוא.

הרי שצדקות ומעשים טובים שעושים לע"נ הנפטרים שפיר מועילים להם לכפר עליהם, אך לא כדי להעלותם.

צדקות ומעשים טובים לע"נ נפטר רשע

ח. ואם הנפטר היה רשע גמור לא תועיל לו שום תפילה ושום מעשה טוב של צדיק פה בעוה"ז, וכמש"כ הרוקח (הלכות יו"כ סימן ריז ד"ה ומה) ו"זל, ומה שפוסקים צדקה עבור המתים ביוה"כ וכו', ומה מועיל למת שהרי נותן צדקה בעבורו, אלא השם בוחן ליבות החיים והמתים, אם אותו המת בחיים היה נותן צדקה, ו[כן]אם היה עני אותו המת אך לבו בטוב והיה נותן אם היה לו, אז תועיל לו קצת, כי החי יכול לבקש להקל דין המת כדוד על אבישלום, וכר' יוחנן על אחר לכשאמות אפסיק עשן מקברו, אבל אם נתן עבור רשע, אין מועיל. עכ"ל. והביאו הב"י (ס"ס תרכא) ופסקו בש"ע (סעיף ו). הרי שעבור רשע גמור לא מהני. ברם עבור מי שחטא מהני, שהרי עליו נסובו כל דברי הרוקח, כלפי "להקל דין המת". ויבואו דברי הרוקח יחד עם כל הני ראשונים דלעיל שכתבו כי מועילה הצדקה והתפילה לכפרת הנפטר, הרי שלא דברו ברשע גמור. וכ"כ בספר חסידים (סי' תריא) לחלק בין רשע גמור לבין החוטא וכדלעיל (אות ה). וכ"כ בספר כף החיים (סי' תרכא ס"ק לה) ע"ש מפי ספרים.

ברא מזכא אבא

ט. ובדין ברא מזכא אבא הנזכר בסנהדרין (קד ע"ב) בזה פשוט יותר שזוכה האב בזכות בנו כי בא מכוחו. מלבד דעת רבינו אברם ב"ר חיא הנשיא בספרו הגיון הנפש (ל"ב ע"א) דכתב כי כל החושב על מעשה הבן ובני עמו שהם עושים בגללו אחר מותו ומתפללים בעדו, שהם מועלים לו, מחשבות בדויות המה ותוחלת שוא בעיני כל החכמים וכל אנשי מדע וכו'. עכ"ל. הרי שכתב כן אף לענין בנו שלא יועיל. אך מלבד כל הני פוסקים

הנזכרים שסוברים שמועילה תפילה וצדקה של אחרים, וק"ו בן בנו של ק"ו ששל הבן יועילו לאב. מצינו פוסקים שכתבו להדיא לענין בן שמועילים מעשיו הטובים אף להעלות את אביו, ולא רק לכפרה לו, כי הבן בא מכוחו. שכן מפורש בדברי רבינו חיים ויטאל בשער הכוונות (ענין הקדיש דף צז ע"א) שטוב לומר הקדיש הזה על מיתת אביו ואמו, כל השנה כולה, אפילו בשבתות ויו"ט. לפי שאין הטעם כפי מה שחושבים המון העם שמועיל להציל נפש המת מדינא של גיהנם לבד, כי הנה עוד יש תועלת א', והוא להכניסו לגן עדן, ולהעלותו ממדרגה למדרגה. וכפי זה, גם בשבתות וי"ט יש לאומרו. עכ"ל. וכ"כ בסוף ענין הקדיש (דף קו ע"א) גם בענין מה שנהגו האבלים לומר קדיש על מיתת אביהם ואמם בשנה ההיא, טוב לאומרו אפילו בשבת ויו"ט ור"ח, לפי שטעם הדבר הוא כדי להעלות נפש המת בג"ע עצמו ממדרגה למדרגה, ולכן נכון לאומרו אפילו בימים שאין בהם דינה של גיהנם. וכבר נתבאר לעיל זה. ע"ש. עכ"ל. הרי להדיא שאף להעלותו שפיר מעלהו. ובעיניני הסוד אין לנו אלא תורתו של האר"י החי. ואכמ"ל. וכ"כ בספר חסידים (סימן תתשעא) כך אמר הקב"ה ברא מזכי אבא, כגון שהאב חוטא ונותן את בנו ללמוד תורה ומעשים טובים, הואיל וע"י האב זכה הבן, ברא מזכה אבא. ואם האבות צוו לבנים לעשות דברים לאחר מותן, הרי כשעשו הבנים כאילו יעשו האבות. עכ"ל. הרי שלומד שהבן מועיל אף לזכות את אביו.

ברא מזכה אב רשע

י. ברם ס"ל לחסידים (הנ"ל) שכל זה הוא רק בעניין שהאב הדריך את בנו לעבודת ה', והרי שמכחו הבן עשה מצוות, ועל כן שורת הדין נותנת שהבן יזכה את אביו, הא לאו הכי לא. אך כל זה לענין לזכות את אביו, אך לענין לכפר עליו גם לחסידים שפיר יכפר עליו אם יעשה לו דברי כפרה, ויבואו הדברים בתורת ק"ו מכל איש ישראל שיכול לכפר עליו וכנזכ"ל, שכ"כ גם ספר חסידים גופיה ע"ש. וכן מסיק הגאון רבי ראובן מרגליות (בקונ' חסדי עולם הנדפס בסו"ס חסידם עמ' תקצב) שכל זכויות האבות מכח הבנים משום שחינכו האבות את הבנים ללכת בדרך ישרה, ועל כן יש להם חלק בכך. ברם יראה הרואה בשו"ת הרשב"א (ח"ה סימן מט) שלא כן, כי ביאר שברא מזכה אבא הוא משום שאף שהבן עם היות גופו לבד חלק מחלקי האב ולא נפשו, מ"מ הרי הוא מסובב מן האב. ועל כן הבן מצווה בכבוד האב ובמוראו, ואין האב מוזהר כן בבן. שהמסובב לעולם חייב להמסבב לכבודו. ואע"פ שהוא מסובב מאלו הכרחי לא רצוני. ועל כן כשהוא מוליד בן צדיק עובד אלהים, נראה כאילו מסיבובו הוא עובד אלהים, שהוא הביאו לעולם להיות צדיק מושל בבית אלהים ועובד תחתיו. ועל כן ראוי באמת שיזכה האב

בזכות הבן. עכ"ל. ולשונו מורה שאף שכל קשר האב והבן הוא הכרחי לא רצוני, מ"מ מעשי הבן המה כאילו האב עושה אותם, אחר שבא מכחו והוא סיבבו. וכ"כ הרמב"ן על התורה (בראשית יא, סוף לב) שבזכות אברהם היה לתרח אביו חלק לעולם הבא. וכן פשיטות דברי שו"ת מהר"ם חלאווה (סימן יז) שמעשה הבן מועיל לאב אף אי לא חינכו למצוות מדלא התנה כן, וכן שמועילה המצוה אף לענין לזכות את הנפטר, וכפי שהוכיח ממעשה דר"ע (כלה רבתי פ"א) וכפי דין הנודר לתת צדקה אחר מותו, וכדוד (סוטה י ע"ב) דאסקיה לאבשלום משבעה מדורי גיהנם ואתייה לעלמא דאתי. ע"ש.

[ברם הכרח גמור ליכא, כי יש להשיב דדיבר שם רק לענין כפרה ולא זכות כאשר יראה הרואה בדבריו. וכן אין הכרח דמירי אף כשלא חינכו למצוות, אחר שכתב בלשונו שהוא נטע צדיק עץ חיים עושה פרי.] וכ"כ כיוצ"ב הארחות חיים (הל' ערב יוה"כ אות יא) בשם רבינו אשר ו"זל, כתב רבינו אשר נוהגים שכל אחד מדליק נר בערב יום הכפורים לכפר על אביו ואמו, כי כבוד הוא להשי"ת שנאמר באורים כבדו ה' ומנהג ישראל תורה הוא. עכ"ל. ופסק הכי הרמ"א בש"ע (או"ח סימן תרי ס"ד), וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ה סימן ס) בהא. ואף שמדובר כאן לענין כפרה מ"מ מתוך שלא חילקו בין אי האב חינכו בדרך ה' או לאו בפשיטות אין חילוק (ברם אינו מוכרח). וכתב המשנה ברורה (סי' תרכא ס"ק יא) דמסתברא דבן מהני בעד אביו הרשע להקל דינו. והביאו הרב כף החיים (שם ס"ק לה). ושב והניף ידו בספרו אהבת חסד (ח"ב פט"ו) באורך בדין ברא מזכה אבא, ושם במקור החסד שאף לאב רשע מהני בנו. וע"ע אליו (בח"ג פרק ד ד"ה וכל זה). שוב ראיתי להרה"ג רבי יהודה ברכה שליט"א בהקדמת ספרו הנדפ"מ כיצד מתמודדים (עמ' 11) שהוכיח כן מדברי הרשב"א והמהר"ם חלאווה נגד החסידים, שברא מזכא אבא הוא אף אם לא חינך את בנו לתורה. ועוד הביא שכן מבואר בשו"ת בנימין זאב (סי' רב) שכתב, ומזה הטעם ברא מזכי אבא מפני שהבן הוא האב, וכל מצות הבן ומעשיו הטובים ממנו משתלשלים ויורדים. אבל זכות ומצות של שאר קרובים אינו מועיל כלל לנפש המת, דמאי זה טעם יועיל זכות ראובן לשמעון ולוי אחים ומצותיו מה יעשו להם, ואח לא פדה יפדה איש, אב על נפש הבן לא יתן לאלקים כפרו. אבל אם יתפלל ויבקש רחמים עליו, פשיטא שתועיל בתפלה ההיא, אפילו אם אינו קרוב כלל, אם הוא כשר והגון וראוי שתקובל תפלתו. כי ה' רחום וחנון הוא, ושומע כל תפלות כל פה. עכ"ל. ועוד הביא שכ"כ בשו"ת יחו"ד (ח"ה סימן נט) ודלא כחסידים הנ"ל, וציין לעיין בשו"ת שב יעקב (חלק אהע"ז ס"ס ז) ובגשר החיים (ח"ב סוף פרק כג). וכן מסיק הרב כיצד מתמודדים.

השכבות

יא. ואע"ג דהאר"י (שער המצוות סוף ענין הקדיש) היה מלעיג על ההשכבות, וכ"כ באברהם אזכור (פאלאג'י מע' ה אות קכא) וע"ע בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עא אות ו) וכ"כ הרחיד"א במדבר קדמות (ערך השכבה) כי האר"י כתב שלא לומר השכבה של מנוחה נכונה וכו'. היינו מן הטעם המבואר שם שהיו מאריכים בשבחי הנפטר דברים שלא היו בו מעולם, ונמצא דאדרבה משם ראיה שהשכבה רגילה כן מועילה לעילוי נשמה. וכן הבין הרב כף החיים באר"י הנ"ל (וכעת שכחתי מקומו). וע"ע לענין אי ברא מזכה אבא דוקא אחר מותו בשד"ח (ח"א דף 145 ע"א).

הסוברים שמועילים מצוות של אחרים לע"נ

יב. וכן נמצאו עוד פוסקים רבים הסוברים שמועילים מעשה מצוות שעושים לעילוי נשמת הנפטרים, אף שהעושה אינו בן הנפטר. שכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סימן ז) כי מנהג קדמון לשכור אחד לומר קדיש על המת היכא דאין לו קרובים, ומנהג ישראל תורה, וכדכתב הב"י (יו"ד סוף סימן תג) בדיני קדימת קדיש, ושכן מבואר בשו"ת מהרי"ק (שורש מד) שכן נהגו, וכ"כ בשו"ת חיים ביד (סי' קיד) שכן נהגו בעירנו איזמיר, שקדיש בתרא אומר הרב המורה צדק שבעיר, שיגן כנגד נפשות שמתו ואין מי שיאמר קדיש בעדם. ולכן הורה שם הרב פעלים שישכרו לומר קדיש על בתולה שנפטרה. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (סי' תיג) שאף שבתחילה סבר שדוקא בן מהני לאביו באמירת קדיש, וכדחזינן במקור תועלת הקדיש לנפטר מהמדרש עם ר' עקיבא, וכמה טרחות טרח ללמדו עד שאמר הבן קדיש, ולא אמר ר"ע קדיש מעצמו. אולם שוב כתב שמצא במג"א שכתב שאם הבן אינו יכול לומר קדיש, טוב להעמיד אדם בשכר, מלומר קדיש בחינם. וכן מסקנתו של התורה לשמה דשפיר מועיל קדיש של איש זר. ומכאן בא לדון במי שנפטרו אביו ואמו אם יאמר קדיש אחד לשניהם, או שישכור עוד אומר קדיש, ע"ש באורך. וכ"כ בשו"ת מהראנ"ח (ח"א סי' עז) שהאומר קדיש לע"נ אלמנה תמורת תשלום, ושוב נפטר אביו ומכוין לשניהם, זכרון אחד עולה לכאן ולכאן. הביאו בשו"ת יבי"א (ח"ח יו"ד סי' לז אות א) ושם (אות ד) הביא שכן פסקו כוותיה דהראנ"ח הבני חיי (חו"מ סי' רמא אות כה) ובשלמי צבור (דף קד ע"ד) ובשו"ת כנסת יחזקאל (סי' מה) ובשו"ת סמא דחיי (חיו"ד סי' ט) ובשו"ת בית יהודה (עייאש ח"א או"ח סי' יט) ובתשובה מאהבה (ח"ב דף י רע"א) וכן מסקנתו. ועוד הביא הגאון יבי"א (שם אות ה) דבשו"ת באר משה (ח"א סי' ס אות ח) ס"ל שאף שאומר קדיש על אביו, רשאי לומר קדיש תמורת שכר על אדם אחר. ועוד הכי הוא לו (בח"ד סי' צז) וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סי'

קנג) ובשו"ת צי"א (ח"ז סי' מט). ואף שהביא שבשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' סא) סובר שאינו עולה לשניהם. מ"מ לענין נידו"ד שפיר סבור אף האלף לך שלמה שמהני לומר קדיש לאדם אחר שאינו אביו. וכן הוא בשו"ת קרן לדוד (סי' לב) ובשו"ת תשורת שי (סי' תקפה) שאינו מועיל קדיש לשני אנשים, מ"מ בענין נידו"ד ס"ל דמהני קדיש אף שהאומר אינו בנו. וכן מבואר עוד שמועיל קדיש בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' כט) ובשו"ת אג"מ (יו"ד סי' רנד). ועוד הביא (היבי"א שם אות ו) בשם שו"ת הרמ"ע מפאנו (ס"ס פט) דמהני אמירת קדיש בעל על אשתו, אך אינו מחוייב לומר על אשתו. וכ"כ בשו"ת איתן אריה (סי' קט) שנוהגים שהבעל יאמר קדיש על אשתו ובודאי יש בכך תועלת, כמש"כ הרמ"א (סי' שעו ס"ד). ועכ"פ בודאי לא גרע מאיש זר שהוא מושכר לומר קדיש. ע"כ. וכ"כ בשו"ת פרי הארץ (ח"ד סי' צב). והרי לנו חבל נביאים הסבורים שמועילים מעשה מצוות לע"נ נפטר, אף שהעושה אינו בנו. וכן עמד על אלו הדברים שם ביבי"א (אות ז) דהביא את שו"ת מהר"ם חלאוה הנ"ל שלא מועיל קדיש רק ע"י בן לאביו. וכתב שלדעת מרן הב"י (ס"ס תג) שפיר מהני שכן מבואר שהיו נוהגים, ושכ"כ המ"א והאחרונים (סי' קלב) ובשו"ת יד יצחק (ח"ב סימנים עה,עו) ובשו"ת חזון נחום (סי' קיז) ועוד פוסקים, וסיים ו"זל, וחשוב מאד לנהוג כן, וכן המנהג, ומנהג ישראל תורה הוא. ע"כ.

האם מועיל מעשה לע"נ כשבלאו הכי היה עושהו

יג. ומעתה לאור האמור לכאורה מבואר שכל מה שמועילים תפילות צדקות ומעשים טובים לע"נ הנפטרים, הוא רק בכה"ג שיש לנפטר חלק ושורש בעשיית המצוה, שמחמת שנזכרו בו החליטו להקדיש לע"נ, או לעשות לע"נ דבר מצוה, ועל כן יש לומר שיש לו חלק במצוה. ברם היכא שעושה המצוה בלאו הכי היה עושה את המצוה, ולא השתנה שום דבר בעשייתה, לכאורה בזה אין שום חלק לנפטר בעשיית המצוה, ושוב אין לו חלק בה. וכפי שיוצא מבואר כן מדברינו לעיל (אות ד) שטעם שכר זבולון משום שמסייע לישכר, וכן מלשונות הפוסקים הנזכרים לעיל (אותיות א-ג) שתלו השכר רק בעשיית המצוה בעצמו. וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"ה סימן מט). ועל כן אם הלומד לומד ומבקשים ממנו ללמוד לע"נ, אין בכך תועלת לנפטר שהרי בלאו הכי לומד הלומד. ברם אם ילמד לע"נ יותר בהתמדה או בעמקות יתרה מחמת כן וכדו', הרי שיש לנפטר חלק בכך. ודברינו אלו יוצאים מבוארים מכל דברי הראשונים, לא מבעי לסוברים שלעולם אין לנפטר חלק בעשיית המצוה, אלא אף הסוברים שכן יש, הוא רק בכה"ג שיש לו חלק בכך כגון ברא מזכה אבא.

שוב בינותי כי החילוק בין כפרה שמועילה ע"י החי בתפילתו ומעשיו לבין להעלותו במדרגות גן עדן שאי אפשר, הוא משום שלהעלותו הוא לא עשה מעשים טובים, ואיך ילבישוהו בבגדים לא לו. וכמש"כ רב האי גאון בתשובה הנ"ל, ובעוד ראשונים הנזכ"ל יש את יסוד זה. ברם לכפר ולוותר לו בשמים שפיר אפשר לעורר עליו רחמים שיסלחו לו שלא יצטרך להיות בגיהנם. ומעתה לסברא זו אין הוויתור מגיהנם מגיע מכח המת שמכחו עשו מצוה, כי אם באנו מסברת כחו, ה"ה דאף להעלותו יעלוהו, שהרי זאת המצוה באה מכחו, אלא הטעם הוא משום שבזכות הצדיק שעושה
מצוה מוותרים לו, ומכח תפילתו ומעשיו הטובים המעוררים עליו רחמי שמים מוותרים לו. וא"כ אף כשאין שום קשר בין מעשה המצוה לנפטר שפיר פועל זה, וכשם שתפילת הצדיק פועלת מכח שמעורר רחמים עליו. וא"כ אף פתק שעובר בכולל ללמוד לע"נ יועיל. וכן יוצא מבואר משו"ת יבי"א (ח"ח יו"ד סימן לז) שעמד באורך מפי ספרים וסופרים כיד ה' הטובה עליו, כי אמירת קדיש אחד מועילה לכמה נפטרים, ואף שבין כה אומר קדיש לע"נ אביו, יכול להוסיף שיהיה קדיש זה עולה אף לע"נ אדם אחר, ואף תמורת תשלום, וכאשר הראה שם באותות ובמופתים. והובאו חלק מן הפוסקים האומרים כן לעיל (אות יב) ע"ש.

הפסקת הלימוד כדי לומר לע"נ פלוני

יד. ומעתה כשמבקשים מהלומדים להעביר פתק ללמוד לע"נ פלוני, אחר שמנהג העולם נשען על הפוסקים שיש בכך תועלת לנפטר, הרי נמצא לפני הלומד דבר חסד שאי אפשר לעשותו על ידי אחרים, וממילא מפסיקים באמצע הלימוד לצורך עשייתו, וכאשר התבאר לעיל (סעיף כג). אולם נראה שאין חובה להפסיק מהלימוד לצורך כך, והוא מכח ס"ס, שמא הלכה כפוסקים שאי אפשר ע"י מצוות ומעשים טובים של אחרים להעלות את הנפטר, או לכפר בעדו. ואף את"ל כפוסקים דשפיר אפשר, שמא היינו דוקא כשעושה מצוה שלא עשאה בלאו הכי, אך כגון הכא שהוא לומד בין כה וכה, ולא מוסיף דבר בלימודו לע"נ הנפטר, אין בכך תועלת לנפטר. ואף אם תמצי לומר דשפיר מהני, וכפי מנהג העולם, י"ל לסניף דשמא הלכה כשו"ת מחנה חיים (ח"ב או"ח סימן כג אות ז) שאין מצות עשיית חסד בדברי רוח והובאו דבריו לעיל (סעיף ג אות א) ואת"ל דכן, עדיין ישנם כאן ספיקות רבים להקל, אשר נקבצו ובאו לעיל (סימן א סוף סעיף ב הערה ג) ע"ש.

ביטול תורה לצורך עזרה בבית

כה. היחס בין לימוד התורה לבין העזרה בבית, הוא ככל גמילות חסדים, לפי גדריהם ופרטיהם המבוארים כאן. ומה שאמרו שהתורה תמצא במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. הכוונה שלא יחשוש יתר על המידה על צורכי פרנסתם, ולכן יטרח יומם ולילה להמציא מזונותיהם וצורכם בריוח, ומתוך כך יתבטל מדברי תורה, כי עשה עסקיו עיקר. אלא יעשה תורתו עיקר ופרנסתו עראי, ויתלה בטחונו בהשם.

היחס בין לימוד תורה לעזרה בבית

כה. א. צריך בירור ועיון מהו היחס הנכון לגבי עזרה בבית כנגד לימוד התורה, כאשר עומדים הם האחד כנגד השני, מתי ללמוד ומתי לעזור. ונראה ברור שדבר זה דינו הוא ככל ההגדרות הנזכרות לעיל בדיני גמ"ח, כי העזרה בבית והטיפול בילדים הם מצוה גמורה דבר תורה וכנזכ"ל (סימן ב סעיף ב) והרי הוי מצות גמילות חסדים אשר כל הגדרים הנזכרים לעיל חלים עליהם. וכגון שמחוייב בעשייתם רק למה שזקוקים הם באמת. ומאידך היינו לא כשאם בקביעות יטפל בהם יתבטל מלימודו כליל וכדלעיל (סימן ג סעיף יב). ותלוי אם אשתו מסתדרת לבדה, והרי שהיא מצוה שיכולה להעשות על ידי אחרים, לבין אם אינה מסתדרת לבדה ואז היא מצוה שאינה יכולה להעשות על ידי אחרים. ואם כן הגדרים תלויים לפי העת והמצב, כי אינה דומה העזרה שזקוקה אשתו כשיש להם ילד אחד, לכשיש עשרה. ואינה דומה אשה בריאה, לחולה. ואינה דומה אשה יעילה, לאשה שאינה יעילה, וכדומה.

שמשים עצמו אכזרי כעורב

ב. ברם תיקשי מהאי דשנינו בעירובין (דף כא סוע"ב) שחורות כעורב, במי אתה מוצאן, במי שמשכים ומעריב עליהן לבית המדרש. רבה אמר במי שמשחיר פניו עליהן כעורב. רבא אמר במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. כי הא דרב אדא בר מתנא הוה קאזיל לבי רב [הלך ללמוד תורה] אמרה ליה דביתהו [אשתו] ינוקי דידך מאי אעביד להו [מה אעשה לילדיך]. אמר לה מי שלימו קורמי באגמא. [האם אזלו הירקות באגם]. וכיוצ"ב הוא בילקוט שמעוני שיר השירים (רמז תתקפט). והעתיקו גמרא זו בספר העיתים (ס"ס כט) ובספר ארחות צדיקים (שער האכזריות) שפעמים צריך להשתמש באכזריות, והביא את הגמרא הנ"ל. וכן בספר מנורת המאור (חלק תלמוד תורה פרק ה) [וראה בדברי הרמב"ן בדרשתו לראש השנה, לגבי עליתו לארץ ישראל דכתב, וזהו מה שהוציאני מארצי וטלטלני ממקומי, עזבתי את ביתי נטשתי את נחלתי,

נעשיתי כעורב על בני, אכזרי על בנותי. עכ"ל. וכן עביד הגר"א, וכדמפורסמת אגרתו הנקראת אגרת הגר"א.]

שיעבוד מזונות

ז. וקשה עד מאוד איך יכל רב אדא בר מתנא לעזוב את ביתו, ולשאלת אשתו כיצד תתפרנס, עונה שיש ירקות באגם. והרי הוא משועבד לה ולבניו לפרנסם, וכדאיתא בש"ע (אה"ע סימנים ע-עג). ומה שנפסק בש"ע (אה"ע סימן עו סעיף ה) ות"ח יוצאין לת"ת שלא ברשות נשותיהם ב' וג' שנים. עכ"ל. היינו משום חיוב עונה, אך משום שאר חיוביו, ברור שחייב להשאיר לה ולבניו, כפי חיובו להם. ומעוד צד קשים דברי הגמרא גם בלא השיעבוד, שאם דברי הגמרא כפשוטם, כיצד ניתן משום והלכת בדרכיו להזניח את ביתו ולילך לו.

ישוב

ועל כרחך שמה שהלך רב אדא בר מתנא היה ברשות אשתו הצדקנית, וצריך לומר ששאלה אותו שאלה טכנית כיצד היא תסתדר לפרנסתה, ומה שהשיבה האם אזלו ירקות באגם, היינו שביקשה שתתן משענתה בבורא עולם, והיא נתרצתה בכך לרוב צידקותה וחסידותה. ומה שאמרו להתאכזר כעורב, הכוונה שלא ידאג יתר על המידה על פרנסת בניו אלא יעסוק בתורה וישים בה' מבטחו. ולכן רש"י על הגמרא עירובין הנ"ל פירש ו"זל, עורב אכזרי על בניו, כדכתיב לבני עורב אשר יקראו, והקדוש ברוך הוא מזמן להן יתושים ונכנסין לתוך פיהן. עכ"ל. ומהו ההוספה שהוסיף שהקב"ה מזמן יתושים וכו', וזה לא נזכר בגמרא, אלא שבא להשמיענו שהכוונה להתאכזר לענין שלא יחוש על פרנסת בניו יותר מדאי, וישים מבטחו בה', וכאשר חזינן בעורב שה' מזמן פרנסת בניו. וכן הוא במדרש ויקרא רבה (ריש פרשה יט) ו"זל, למוד מאליהו על ידי שהשחיר והעריב בתורה לא כבר זימנתי לו עורבים, והעורבים מביאים לו לחם ובשר בבקר (מלכים א,יז,ו). מהיכן היו מביאין לו, משולחנו שליהושפט. אמ' ר' שמואל בר אמי דברי תורה צריכין השחרה, פרנסה מנ', מי יכין לערב צידו, כך אם אין אדם נעשה אכזרי על גופו ועל בניו ועל בני ביתו כעורב הזה, אינו זוכה ללמוד תורה. ר' אסא הוה עוסקן הוה חמא חד עורב עביד קן עביד ביעין עביד אפרוחין, נסב יתהון ויהבתנון בקידרא חדתא ואשע באפיהון ג' ימים, פתח באפיהון למידע מה אינון עבדין, ואשכח יתהון עבדין צואה, ועבדת צואה יתושין, והוון פרחין לעיל מינהון, ואינון אכלין. קרא עליהון הדין פסוקא מי יכין לערב צידו. עכ"ל המדרש. והרי שהמדרש דיבר להתאכזר על בניו כעורב בלימוד תורה לענין פרנסתם, וזה כאמור.

וכדברים האלו חזי הוית בספר ארחות צדיקים (שער האכזריות) דעל הגמרא הנ"ל שיתאכזר כעורב כתב, כי זה דבר ברור המרחם על בניו יותר מדאי, מתוך כך חושב להרויח ממון, ולא יחוש היאך יבוא לו הממון, באיסור או בהיתר, כי האהבה מקלקלת השורה. וגם מתוך הטרדה שהוא טורח יומם ולילה להמציא מזונותיהם וצרכם בריוח, מתוך כך הוא בטל מדברי תורה, כי יעשה עסקיו עיקר, ומתוך כך כל מעשיו מבולבלים. וצריך להיות אכזרי על הרשעים שלא לרחם עליהם, ואמרו רבותינו (קהלת רבה ז) כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי לסוף נעשה אכזרי במקום רחמן. עכ"ל. והרי שפירש להדיא שהאכזריות היא לענין שלא יחוש יתר על המידה לענין פרנסתם, ויהיה טורח בכך יומם ולילה, ובטל מדברי תורה, אלא יעשה תורתו עיקר, ומלאכתו עראי.

חסד כנגד חסידות

כו. תשעה החפצים להתפלל וצריכים עשירי למנין, ומבקשים מאדם שישלים להם מנין, והוא אינו חפץ להתפלל עתה לפי שמקפיד על דבר חסידות, וכגון שברצונו להתפלל ברוב עם וכדרכו בקודש, או משום שעדיין לא הגיע זמן צאת הכוכבים, או משום שאינם מתפללים בבית הכנסת והוא מדקדק להתפלל בבית הכנסת דוקא, וכן כל כיוצא בזה. חייב להתפלל עמהם ולהשלים המנין, היות ובזה יקיים מצות עשה דבר תורה של עשיית חסד, וחסידותו באופן זה הרי היא חסידות של שטות, היות וחיוב תורה ניצב לפניו.

חסידות וחבירו לא יוכל לעשות מצוה

כו. א. תחילה כל הדיון לגבי עשיית דבר חסידות הוא רק במי שמפורסם בחסידות, או בדבר חסידות שרבים עושים אותו. דבלאו הכי הרי שאסור לו לעשות את חסידותו, כיון דהוי איסור יוהרא, ע' בזה בשו"ע המדות (שער הגאוה חלק ההלכה סימן ב).

ומעתה בא נבא לנידון דידן, אי שרי למיעבד חסידות, שעל ידה ימנע ממנו עשיית חסד. ולכאורה פשוט שידחה דבר חסידותו מפני צורכם של אחרים משום ואהבת לרעך כמוך, שהרי נמצא לפניו לעשות או חסידות או מצוה ד"ת, שחיוב תורה קודם. ויתרה מכך כתב בשו"ת מכתם לדוד (פארדו חאו"ח סימן ו) שיש חיוב לקהילת לתת את אתרוגם היחידי לקהילה אחרת שאין להם אתרוג, היות והם קיימו היום את מצות אתרוג ונמצאת לפניהם עתה מצות עשה של חסד, ואילו מצות לולב תבוא לפניהם רק למחרת, והרי אין מעבירין על המצוות. ויובאו דבריו להלן בע"זה, וק"ו בן בנו של ק"ו הכא דעסקינן כשעומדת לפני האדם חסידותו מול מצות עשה דבר תורה של חסד, שיעשה את החסד, וידחה את חסידותו.

אתרוג אחד

והנה תוכן דברי שו"ת מכתם לדוד (פארדו חאו"ח סימן ו) לגבי קהילה שיש לה אתרוג אחד בלבד, וכבר קיימו מצות נטילת לולב ביום הראשון, וקהילה גדולה יותר בקשה מהם שישלחו להם את אתרוגם היחידי, כי להם אין אתרוג כלל, ולא קיימו המצוה כלל. ומסיק הרב שישלחו את אתרוגם. וחילו דאין לפוטרם משום האי דשנינו ברפ"ק דשבת (דף ד ע"א) במי שהדביק פת בתנור שלא יוציאו חברו משום שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, וה"ה הכא דחייך קודמין, ולמה שיפסידו העיר הקטנה המצוה לצורך העיר הגדולה. דשאני התם דעביד איסורא, וכמש"כ התם תוס', ובזה ישבו התוספות סתירה מהאי דשנינו בעירובין (דף לב ע"ב) ניחא ליה לחבר דליעביד איהו איסורא זוטא, כי היכי דלא ליעביד עם הארץ איסורא רבא. ולפי"ז בנידו"ד שהקהילה הגדולה לא עשו שום איסור, הרי שחל עליהם הדין דניחא ליה לחבר ליעביד איסורא זוטא, והפסד מצות הלולב שלהם נחשב הפסד קטן יותר משל העיר הגדולה, היות והם כבר קיימו המצוה, משא"כ העיר הגדולה שכלל לא קיימו המצוה, וגם הם חסרים ברכת שהחיינו. ועוד דכמה עוגמת נפש יש להם שלא קיימו כלל המצוה, וגדול כבוד הבריות. ועוד מוכח הכי מפ"ק דקידושין (כט ע"ב) הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם משום דחייך קודמין, ואם היה בנו מוצלח ממנו בנו קודמו, וכן פסקו הפוסקים "זל. הרי דכל דאיכא עדיפותא גבי בן, לא אמרינן בכה"ג חייך קודמין, וגם זה סובב הולך אל הקוטב האמור, דניחא ליה לחבר דליעביד איהו איסורא זוטא וכו'. וה"ה לנידו"ד. ומעוד טעם יש להוכיח דהכי יאה להו למעבד, דהא קי"ל ביומא (דף לג) אין מעבירין על המצות, ועתה ניצבת לפניהם מצות עשה ד"ת של גמילות חסדים, ואילו מצות האתרוג רק מחר תחול עליהם, על כן חייבים לעשות המצוה הבאה לידם עכשיו, אע"ג דממילא תו לא מצו עבדי למחר מצות לולב. ואומנם כתבו תוס' (שם) דדין אין מעבירין על המצוות הוא רק כשרוצה לעשות שניהם, אבל כשרוצה לעשות אחד עושים את התדיר לבדו. והרי כאן יוכל לעשות רק אחד. אך מ"מ זה יוצא מדבריהם דתדיר קודם. וממילא בנידו"ד עדיף לעשות את מצות גמ"ח שהיא מצות עשה ד"ת, ולא נענוע לולב למחרת, שהוא רק דרבנן. עכת"ד.

ולדעתו הרי שהדברים באים בתורת ק"ו דאם באופן שאדם יתבטל כליל מהמצוה, חייב להפסיד מצותו בשביל שחברו יעשה מצוה גדולה יותר. ק"ו הכא דעסקינן בהידור מצוה ובחסידות, שמחוייב לוותר על חסידותו בשביל שחברו יוכל לקיים את המצוה. אולם כל חידושו שמחוייב אפילו להפסיד מצוה, הוא רק כשבלעדיו לא יוכל השני לקיים את המצוה, לא כן אם יוכל לקיימה בשעה מאוחרת יותר. [וגם כל דבריו שיפסיד מצותו לא באו אם הראשון יפסיד מצוה דאורייתא רק מצוה דרבנן, וכאשר מבואר לאורך תשובתו,

דאם יפסיד מצוה דאורייתא על כך לא אמרו דניחא ליה לחבר דליעביד איהו איסורא זוטא, ואיסור תורה לא שייך שיקרא איסורא זוטא.] וגם כן יוצא מסוף דבריו הנזכרים, דדן את נתינת האתרוג לעיר הגדולה דהוי מצות עשה דבר תורה של גמילות חסדים המחייבתם לנהוג משום אין מעבירין על המצוות, אף שבנתינתם למחרת יפסידו מצות לולב. ומעתה ק"ו בן בנו של ק"ו בנידו"ד דעסקינן במי שחפץ לעשות חסידות, וניצבת לפניו מצות עשה דבר תורה של עשיית חסד, שתידחה חסידותו מפני מצות עשה ד"ת של גמ"ח.

ב. ואולם חכמי איטליא המובאים שם (במכתם לדוד בד"ה אחרי) כתבו שסבי מרבנים וגדולים רישי מתיבתא שלחו איגרת ודנו את הדין כל בתר איפכא, וסבורים המה דחייך קודמין, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך. והיכן מצינו שחייב אדם לפשוט טליתו וליתן לאחרים. וכיון שאין להם אלא אתרוג אחד, מצוה דנפשם עדיפא. ושכן כתב בשו"ת בית יעקב (סימן קיד) בעיר שאין להם אתרוג וביקשו מיחיד שיש בעירו אתרוגים רבים שיתן להם את אתרוגו. שאם יכול לצאת יד"ח האתרוג של הקהל שיש לו חלק בו, ועל כן עושה מצוה בממונו, הרי שבכה"ג מצוה דרבים עדיפא. אבל אם יצטרך לברך על של יחיד, או אפי' דרבים ואין לו חלק בו, אין לו היתר לשלחו. עכת"ד. ואתי בק"ו כאן שיפסיד לגמרי את המצוה, שלא יתן. ואיהו הרב מכתם לדוד כתב לדחותם דשאני התם דמיירי ביו"ט ראשון, ואם יתן יפסיד מצות עשה ד"ת, ולא יצא יד"ח אתרוג היחיד דבעינן לכם משלכם, ועל כן מצוה דגופיה עדיף. ואדרבה מדברי הבית יעקב ראיה שאף שהאדם יפסיד הידור מצוה מצוה דרבים עדיפא, ולכן הורה שיתן את אתרוגו כשיכול לצאת בשל הקהל, אף שיפסיד הידור מצוה בכך שיצא יד"ח באתרוג של הרבים ואינו רק שלו, וגם יפסיד ניענוע הלולב בשעת ההלל, וההקפות. עכת"ד.

עוד מיקלים

וכדעת חכמי איטליא כן חזינן בדברי החכמת אדם (שער או"ה סי' י ד"ה ואמנם) ו"זל, אם יהיה לאחד שופר ולולב, ואדם חשוב במקום אחר אין לו, וכי נאמר כבודו בגדול, ויתן הלולב והשופר להחשוב, והוא יתבטל מן המצוה, לדעתי ישתקע הדבר. עכ"ל. והביאו בשו"ת מחנה חיים (ח"ב או"ח סימן לה ד"ה מצאתי) וס"ל כוותיה לענין הנ"ל. ושב והניף ידו בשנית בשו"ת מחנה חיים (ח"ג או"ח סי' יט ד"ה ועלה בדעתי) שאף יתקוטט כדי לקיים מצות לולב, ולא יתנה לחבירו, ונתן טעם בדבר דחייך קודמין. והוסיף וכתב כדברינו הכא, דאם הוא כנגד חסידותו יוותר, ולכן אדם שיש לו נר אחד ארוך לשבת,

ורגיל הוא בחסידות שידלק נר של שבת כל הלילה, ואין לרעו נר כלל לשבת, עליו לוותר על חסידותו, ויחתוך את נרו, וחציו יתנו לרעו, משום שנאמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ד. אך גם לדיבריהם של חכמי איטליא והחכמת אדם יודו בנידו"ד שעדיפה מצות עשה ד"ת של חסד מחסידות, שכן כל דבריהם באו מכח הטענה שיפסיד המצוה, ואין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, אך אם דבר חסידות הוא דעבד, בודאי שמחוייב לוותר על חסידותו, כדי שחבירו ירויח ויעשה את המצוה. וכאשר עומד בשיטתם גם המחנה חיים, ואיהו גופיה חילק כן. וכן מבואר משו"ת בית יעקב הנ"ל, שהרי הורה שיתן את אתרוגו לעיר שאין להם אתרוג, והוא יצא באתרוג של הקהל אף שיפסיד חסידות של הידור מצוה שאינו יוצא באתרוג שלו בלבד, ומפסיד את הניענועים בשעת ההלל וההקפות.

כשדבוק בחסידותו יותר מהשני בחיובו

ג. אלא שלכאורה אחר שהתבאר לעיל (סימן ג סעיף ד, ובסעיף יא אותיות ב,ג ביתר ביאור) שכשעשיית החסד מתנגשת בהזדקקות של עושה החסד, הרי שאם הוא זקוק יותר פטור מן החסד. וה"ה י"ל הכא, דיש לטעון שהיות וגם לעושה החסד יש הזדקקות לעשות את דבר חסידותו, הרי שתלוי מי זקוק יותר, שאם כה איכפת לו מדבר חסידותו יותר מהיזדקקותו של השני למצוה זו, הרי שהוא קודם. אך גם לצד זה עלינו להכנס לחקירה חדשה, איך מסתכלים על היזדקקות שניהם מי גדולה יותר, האם לפי הצורך ההרגשתי של כל אחד, לפי נתוניו תאותו ורצונו בהזדקקות זו, או האם לפי האמת. כי לפי האמת ברור שמצוה ד"ת גדולה יותר, אך יתכן שהחסיד מקפיד על חסידותו יותר מהשני על מצות עשה ד"ת. וכצד זה האחרון נראה עיקר, עיין לעיל (סימן ג סעיף ד וסעיף יא אותיות ב,ג) ובעוד דוכתי שדרכנו בכך שמודדים את ההפסד שלו.

ברם באמת אעיקרא דדינא פירכא ואין זו חסידות, היות שבעשותו אותה מפסיד מצוה דבר תורה של חסד, והרי שאף אם היה עליו פטור משום גודל דביקותו בחסידותו, כיון שצורכו בחסידותו גדולה מצורכו של רעו בחסד, אדרבא משום חסידותו היה לו לעזוב את חסידותו ולתפוס מצוה דבר תורה, כיון שכשעומדים לפני חסיד מצוה ד"ת או חסידות ותופס את החסידות, הרי הוא חסיד שוטה או שמא שוטה. ויתרה מכך כי טענה זו מבטלת את חסידותו, היות ויש עליו חיוב לעשות את החסד ולא את חסידותו. ושאני היכא שיש לו הפסד אישי כנגד עשיית חסד, דאמרינן שאם צורכו בהפסד גדול יותר מצורכו של הזקוק לחסד, הרי שפטור מעשיית החסד. כי בדיני עשיית חסד נתנה התורה פטור של אם יש לו הפסד גדול מצורכו של הזקוק לחסד. לא כן כאן שכל הפסדו אינו משום ענייני האישי, אלא לשם שמים, הרי שאז איזו מין חסידות היא, והרי קודם

חסידותו יש לו לעשות את דיני התורה שהיא מצות עשה דבר תורה המחוייבת, ורק אח"כ רשאי להוסיף דברי חסידות.

המאריך בשמונה עשרה

כז. דבר מצוי שיש המאריכים בתפילת שמונה עשרה וגורמים לאנשים הנמצאים לפניהם לעמוד כל חזרת הש"ץ, ולפעמים עוד אחרי התפילה, והרי היא מצוה הבאה בעבירה, היות ומצער את רעו, והתורה אמרה ואהבת לרעך כמוך. ועל כן על המאריכים בתפילתם לעמוד במקומות שאין אנשים לפניהם, כגון לפני הקיר וכיוצא בזה. ואם לא מצא מקום כזה, לא יאריך בתפילתו, אלא אם כן יודע שהנמצא לפניו אינו מקפיד.

חסידות על חשבון אחר

כז. המאריך בתפילת שמונה עשרה ובגללו יעמוד המתפלל שלפניו, הרי הוא מזיק לרעהו ועושה חסידות על חשבון אחרים ועלתה בידו עבירה, וכמו שפשוט כאן לאורך מצות ואהבת לרעך כמוך ואין צריך לפנים. ואולם פטור בלא כלום אי אפשר, ועל כן יראה הרואה שכן יוצא מבואר בסעיף הקודם, ועוד דאתי בקל וחומר מן דברי הפוסקים אשר יבואו להלן (בסעיף הבא) בעזר השם.

המחמיר בכשרויות

כח. המחמיר שלא לאכול סוגי כשרויות מסויימות, ובשל זאת נמנע מלהתארח אצל אנשים האוכלים כשרויות אלו, בעת שהזמינוהו להתארח עמהם אסור לו לפגוע בהם, ולכן יתחמק מן האירוח מסיבות אחרות המצויות לרוב. ואם מוכרח להתארח בביתם, אסור לו להחמיר את חומרתו, ויאכל מפתם וישתה מיינם ושאר אוכלים, כדי שלא לעורר מדנים ואיבה, ואז יצא שכרו בהפסדו.

במקום שדבר החסידות יכול להוליד מחלוקת

כח. א. כל שיש צד שחסידותו תוליד מחלוקת, הרי שעדיף לוותר על חסידותו, והוא דבר הפשוט מסברא, כי קודם שעושה חסידות, יש לו לעשות את עיקר הדין, ולא לבא לידי מחלוקת. [וק"ו בן בנו של ק"ו בדין המאריך בתפילתו הנזכ"ל (סעיף קודם) שמצער את חבירו בידים, דבודאי איסורא קא עביד.]

המחמיר בכשרויות

דהנה כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן נח) להשיג על רבנים שהנהיגו בקהלתם שכל בשר שיבא ממקום אחר הרי הוא כבשר טריפה ושיש לאסור הכלים שנתבשלו בתוכו, וזאת תקנו לפי התקלות שנודעו על שוחטים ממקומות אחרים. וכתב להשיגם מדברי ר' יוסי בחגיגה (דף כב) דחייש לאיבה, וכן נפסק בטא"ח (סי' קצט) ועע"ש. ועל כן כתב

כי לחשוד את הקהילות האחרות שיאכילתו טריפות, שהוא איסור חמור מאוד, חיישינן לאיבה, ואפי' באיסור קל מאוד חיישינן לאיבה, כמבואר בי"ד בב"י (סי' קיב) לענין פת עכו"ם הנ"ל, והלא אמרו ח"זל דעד א' נאמן באיסורין, ורוב מצויין אצל שחיטה מומחין, ורוב בהמה בחזקת כשרות. ואף שגם הוא יודע ברוב התקלות שישנם בשחיטה, וכאשר האריך שם לתקן במקומו תקנות שהשוחטים יהיו מומחים ע"ש, אבל לאסור בשר של מקום אחר, ולאסור אפילו כליהם, זה בודאי איבה גדולה היא, כאילו אינם בכלל היהודים. וכן הביא עדויות על רבנים גדולים המקלים בזה. ושכ"כ בעין יעקב (חגיגה שם) על דברי ר' יוסי ו"זל, למדתי מכאן לדור הזה שאנחנו בתוכו תשובה בעדינו על מה שאנו מקילין בדברים רבים הדומין לאלו, לסלק ממנו איבה ושנאה. עכ"ל. עכת"ד השבות יעקב. ועוד ראה בשד"ח (ח"ו עמ' 160) בענין המחמיר שלא לאכול בבתי אחרים משום חסידותו מפי סופרים ומפי ספרים אם נכון או לא, משום זילזול באנשי העיר וחכמיה. וציין לשו"ת קול אליהו (ח"א חיו"ד סי' א) ולשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן ח"ו הנ"ל) דלאו שפיר דמי, ואיכא משום איבה, ויוכל לבא לידי כמה תקלות. וכתב על כך הרב שד"ח, די"ל דלא כתב כן הרב שבות יעקב אלא על מה שנשאל שהיו מכריזים ברבים שבשר הבא מחוץ למדינה הוא טריפה, והכלים אסורים. דכל כי הא ודאי איכא למיחש לאיבה. משא"כ יחיד המחמיר על עצמו ואינו מונע לאחרים, ואינו מחזיקם כאוכלי טריפות חלילה, אפשר דבכה"ג ליכא למיחש למידי. [וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' רצו) שכתב שהיה להם למצא תואנה שלא להתארח, ויובאו דבריו להלן בסמוך. וכן מבואר בב"י (יו"ד ס"ס קיב) משו"ת מהרי"ל (סי' לה) בשם רבינו שמחה, שחילק בין פת עכו"ם שמיד ירגישו שאינו אוכל משום פרישתו, ועל כן יאכל משום איבה, לבין חמאת גוים שיש רבים שאינם אוהבים חמאה, ויובאו דבריו להלן] והוכיח דרשאי לשנות מפני השלום, ושפשוט ששלום נשמתו אהוב וחביב משלום הגוף, ושכן ראוי לעשות בעת הצורך. ע"ש. ועוד ציין לשו"ת ישרי לב (דף טז ע"ג אות יד) שדיבר בזה. עכת"ד הרב שד"ח.

הסובר שהדבר אסור ואין איסורו מבורר, כדי שלא יעורר מחלוקת יאכל

ב. וגדולה מכך חזינן, שאפי' אם החכם סובר שיש איסור בדבר, אלא שאין האיסור מבורר כל כך היות ויש מתירים, הרי שאפי' יאכל מכליהם של האוכלים, ולא יחמיר מפני המחלוקת. וכדפסק בשו"ת הרדב"ז (חלק ד סימן רצו) גבי מקום שהיו אנשים שאינם סומכים על שחיטת שוחטי הקהל מפני שאינם נזהרים, ומפני שיצאה טריפות תחת ידיהם, ולכן הזקיקו להגעיל את כליהם של מארחיהם. וכתב עליהם ו"זל, ועוד יש

לומר בזה משום לא ישנה אדם מפני המחלוקת, וכתב הריטב"א "זל בשם רבותיו "זל כי בדבר שאין האיסור מבורר ולא מוכרע, לא ישנה מפני המחלוקת. ויותר טוב היה לאלו המחמירים שלא ילכו לשום בית שיזמנו אותם, וישימו להם תואנה, ממה שיגעילו את כליהם ולשוויינהו ככותאי או כאחד מעמי הארץ. ולא אדבר בזה פן דברי יזיקו ולא יועילו. אבל מכל מקום לגבי דינא כיון שיש בה כל הקולות אשר זכרנו, לא היה להם לחוש לגיעולי כליהם אפילו לכתחלה, דהא איכא כמה ספיקי בדבר שאיסורו מדרבנן. ספק שחט אותו הפסול. ואת"ל שחט הפסול, שמא בפעם הזאת שחט יפה. ואת"ל לא שחט יפה, שמא הכלים לא היו בני יומן. ואת"ל בני יומן, שמא נתבטל בששים. שמא לא נתבטל ואיסורו מדרבנן, דאין כאן אלא טעמו ולא ממשו. הילכך לא היה להם לחוש כלל. וכך אני עושה, כי אני מחמיר על עצמי שלא לאכול הביד"ינגאן [הוא חציל, וכן הוא בספר הנהגת הבריאות להרמב"ם מוסד הרב קוק ריש עמ' 40] משום ודאי ערלה, לפי שכן הוא כפי מה ששאלתי את פי הגננין. וכן נמצא כתוב בספר כפתור ופרח. ואפילו הכי איני נמנע מלאכול אצל בעלי בתים, אעפ"י שאני יודע בודאי שאוכלין הביד"ינגאן. וגם לא אסרתי אותם עליהם, לפי שאין איסורו כל כך מבורר. כי רבינו האיי גאון "זל קורא אותו פרי האדמה ומברך עליו בורא פרי האדמה. אבל אני העלתי בתשובה אחרת בראיות שהרמב"ם "זל חולק עליו. וכתבתי לך זה כדי שתבין שהדברים שאדם מחמיר על עצמו, ואחרים נהגו בו היתר, ואין איסורו מבורר, אין עלינו לשנות מנהגם. וכל שכן שלא להגעיל כליהם ולעשות אותם כעמי הארצות. אלא [אם] עכ"פ ירצה להחמיר על עצמו אפי' בכיוצא בזה, יכבד וישב בביתו, שגורם למחלוקת גדולה, ולשנאת חנם, ולחילול השם בר מינן. והאל הטוב יכפר בעד. אמן. והנלע"ד כתבתי. עכ"ל הרדב"ז. וציין אליו גם בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן נח הנ"ל) להוכיח את דבריו שם.

פת עכו"ם

ג. וכיוצא בזה איתא בב"י (יו"ד ס"ס קיב) דכתב ו"זל, מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' לה) בשם רבינו שמחה דמותר לאכול פת של גוי לנזהר עם שאינם נזהרים משום איבה. וראייתו מירושלמי דדמאי (פ"ד ה"ב) דהתיר דמאי כהאי גוונא בשבת של פרוגטמא. פירוש, של אסיפה, כגון לסעודת מצוה. ע"כ. ומיהו כתוב באותה תשובה, דהיינו דוקא בפת שהוא עיקר הסעודה, ואם כולם אוכלים והוא אינו אוכל איכא איבה. אבל מי שנהג איסור בחמאה של גוים וכיוצא בה, אסור לו לאכלם עם מי שאינו נזהר ממנה, דכמה איכא בשוקא שאין נפשם תאבה לאכול חמאה עכ"ל הב"י. וחזינן שאם ניכר שאינו אוכל מפני שסבור שיש איסור בדבר, הרי שיש בזה משום איבה,

ועל כן מותר לו לאכול ולהשען על המתירים אף שנפסק בש"ע (יו"ד ר"ס קיב) בדבר זה לאסור. וכ"כ הרמ"א שם בהגה ש"ע (יו"ד סי' קיב סעיף טו) ו"זל, י"א דמי שנזהר מפת של עכו"ם ואוכל עם אחרים שאינן נזהרין, מותר לאכול עמהם משום איבה וקטטה, הואיל ואם לא יאכל עמהם פת שהוא עיקר הסעודה, התירו לו משום איבה. ואין ללמוד מכאן לשאר איסורין. עכ"ל. וע"ע התם לעיל מינה (בש"ע סעיף יג) ובש"ך (ס"ק כא) ובש"ע או"ח (סימן קסח סעיף ז). וכן כתב להוכיח מדין זה לנידו"ד בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן נח הנ"ל).

בימנו כשרויות

ד. ומכאן תוכחה מגולה על מנהגם של רבים שעושים חסידות שלא לסמוך על כשרויות מסוימות, ומכח כן לא אוכלים כשנמצאים אצל שולחנם של ידידהם או קרוביהם, ובמקום להרבות באהבה ואחוה, גורמים לריחוק ושנאה. ואם דברי הרדב"ז והשבות יעקב באו לענין אכילת בשר שיש חשש ממשי של טרפויות ונבילות, אשר כמה גדול איסורם והוא איסור תורה, הלא קל וחומר בן בנו של ק"ו להכא. וגם במשלוחי מנות שכל תכליתם להרבות אהבה ואחוה, הרי שבגלל חסידויות כגון אלו העלו מצה ומריבה, וה' הטוב יכפר.

חסד עם נשים

כט. חובת גמילות חסדים היא אף עם נשים, ולכן כל הדינים האמורים לעיל אמורים אף בנשים. ומצוי הדבר שאשה עולה לאוטובוס ואינה מסתדרת עם עגלת התינוק, או שנושאת סלים כבדים, וחובה לסייעה.

אולם אדם שאין דרכו כלל להתעסק עם נשים ברחוב, יש עליו פטור של זקן ואינה לפי כבודו. ודנים כל מקרה לגופו, וכגון אדם שאינו משוחח עם נשים ברחוב, ועם אמו ואשתו כן מדבר, יפטר. ואדם שמדבר עם נשים צנועות, אך עם שאינן צנועות, או מודרניות, אינו מדבר, יפטר מלסייע לאלו שאינו מדבר עמהן. במה דברים אמורים שאף אם הוא היה נמצא במצב זהה למצב האשה, לא היה מסכים לקבל סיוע מאשה [משום שאין דרכו להתעסק עם נשים, ולא מסיבה אחרת]. וכגון שאף אם היה רכבו נתקע, והיתה אשה עוזרת לו, היה דוחה את עזרתה, משום שאין כבודו להתעסק עם אשה ברחוב. אך אם לא היה נמנע מלקבל את עזרתה, הרי שמחוייב לעזור לאשה שנתקעה עם רכבה ברחוב, ואין לו פטור משום שאינה לפי כבודו.

חסד לאשה ברחוב

כט. א. לאור הדברים הנזכרים לעיל (סימן ב סעיף א) דיש חיוב ואהבת לרעך כמוך אף עם נשים, וממילא חיוב עשיית חסד הרי הוא אף לעזור לנשים, הרי שברור ופשוט שאם אשה נתקעה עם רכבה ברחוב, או בכל אופן אחר שאשה זקוקה לעזרה, הרי שיש חיוב דבר תורה לעשות חסד ולסייע עמה.

כשאין דרכו להתעסק עם נשים

כתב בשו"ת אבני ישפה (ח"ב חו"מ סימן קי ענף ג) שיש חיוב לעצור לעזור לתקן רכב מקולקל. ברם סייג דבר זה שאם היא נהגת שנתקעה, ואין דרכו להתעסק עם אשה ברחוב, שוב אינו צריך לעזור לה. וסיוע לדבריו ניתן להביא מדברי השיטמ"ק (ב"מ דף ל ע"א ד"ה קרא) בשם הרא"ש דכתב, דעשה דהשבת אבידה אינו שוה בכל, דאינו נוהג בזקן ואינה פי כבודו, ולא בנשים, דכל כבודה בת מלך פנימה. ע"כ. וכ"כ גם תוס' שאנ"ץ הביאו השיטמ"ק (הנ"ל בסמוך). וחזי הוית בשו"ת פרי יצחק (בלאזר סי' נב ד"ה גם הנה) דביאר את דברי הרא"ש הנ"ל, דכוונתו היא דגם בנשים אינה לפי כבודם, משום כל כבודה בת מלך פנימה. דהיינו שפטור נשים אלו הוא משום פטור של זקן ואינה לפי כבודו. [ומכח כן הקשה הרב פרי יצחק סתירה בדברי הרא"ש בהלכות (ב"מ פ"ב סי' כא, וע' לעיל סימן ג סעיף ט) שפטר זקן דוקא שהוא ת"ח, וכאן חזינן דפוטר אף מי שאינו ת"ח שהרי פוטר אשה.] וחזינן א"כ דצניעות אשה עושה שאינו כבודה להשיב אבידה ברחוב, וה"ה והוא הטעם הכא שצניעות גבר שלא להתעסק עם אשה ברחוב, פוטרתו משום כבודו. וכמו שכתב הרמב"ם (דעות פ"ה סוף הלכה ז) גבי התנהגות תלמיד חכם ו"זל, ואל יספר עם אשה בשוק, ואפילו היא אשתו או אחותו או בתו. עכ"ל. ומקורו טהור מברכות (דף מג ע"ב).

גדר אין דרכו להתעסק עמהן

ב. אולם זאת בתנאי שהוא אין דרכו לדבר עם נשים ברחוב כלל, אפילו בשעה שהוא נקלע למצב דומה. וכפי שסיימו הרא"ש ותוס' שאנ"ץ הנ"ל, ו"זל, ולאו מילתא היא [אלא עשה דהשבה כן נוהג בכל, אף בזקן ונשים] דבין בזקן ובין בנשים נוהג, שכל דבר שבשלו דרכו ליטול, בשל חבירו חייב להחזיר. ע"כ. והרי שאם אשה מחזירה ברחוב את אבידתה, לא מבעי אם היא אשה אשר גם מה שאינו אבידתה נוטלת ברחוב, אלא אף אם היא צנועה, שאינה נוטלת דברים ברחוב, רק באופן שאבד לה דבר, משום הפסד ממון כן נוטלתו ברחוב, הרי שמחוייבת להשיב את האבידה. ורק אם גם בעת הפסד ממונה לא נוטלת ברחוב פטורה. וה"ה הכא, שפטור מלסייע לאשה ברחוב אם אינו מדבר כלל עם נשים ברחוב. וכפי שראינו לעיל דאף אם אין הוא נוטל דברים שכאלו ברחוב, אילו

איתרע לפניו שאבד לו, ואם לא יטלו ברחוב יפסיד ממונו, באופן כזה שהוא חד פעמי ומניעת הפסד ממונו כן נוטל, הרי שמחוייב בהשבת אבידה, ומינה להכא, אי באופן שהיה רכבו נתקע והיתה אשה עוזרת לו, לא היה נמנע מלקבל עזרתה, הרי שמחוייב לעזור לאשה ברחוב, ואין לו פטור משום שאינה לפי כבודו וכמבואר.

ועל כן אם היה מקבל סיוע מאשה כשרכבו נתקע, אך לא היה מסכים לקבל סיוע על ידי אשה בנטילת סליו, הרי שפטור מעזרה לאשה בסחיבת סלים. ודנים כל אשה לפי התנהגותו עמה, כאשר חזינן במקור הדין באבידה, שכל אבידה נידונת לגופה, אם אותה היה מחזיר. ועל כן אף אדם שעם אמו ואשתו כן מדבר ברחוב, כיון שעם נשים אחרות אינו מדבר ברחוב יפטר מחיוב חסד לנשים אחרות. [אם לא היה מקבל מהם סיוע כהנ"ל.] ויתר על כן, אף אם עם נשים אחרות כן מדבר, אך אם לבושות שלא בצניעות, או אפילו בבגדים צנועים מסוג המראים על פתיחות לא היה מדבר עמהן, הרי שפטור מלסייע להן ברחוב. וכן על זה הדרך.

כשחושש להכשל בראיה האסורה

ל. באופן שאיש מחוייב בעשיית חסד עם אשה, אם מכיר בעצמו שיכשל בראיה האסורה, מוטב שלא יעשה את החסד, ובלבד שלא יכשל בראיה האסורה, משום שעדיף לבטל עשה מאשר לעבור על לא תעשה. [אך צריך לשוב בתשובה על שביטל עשה של גמילות חסדים]. אך באופן שחושש לנפשו שמא יכשל בראיה אסורה, עיין בביאורים (אות ב והלאה).

כשחושש להכשל בראיה אסורה וכדומה

ל. א. באופן שחושש שיבא לדבר עבירה, לראיה אסורה וכדו', צריך עיון אם יהיה פטור מחיוב עשיית החסד, או שכיון שחל עליו חיוב דאורייתא, הרי שאין בזה כדי לפוטרו. ובשו"ת אבני ישפה (ח"ב חו"מ סימן קי ענף ד) פשיטא ליה שבזה פטור. ע"ש.

כשיודע שיכשל

ונראה דבכה"ג שיודע שיכשל, שב ואל תעשה עדיף, ולא יעשה את מצות החסד. משום שביטול עשה קיל מלעבור על ל"ת בקום עשה, וכפי הדין שעל ל"ת מחוייב להוציא כל ממונו, ואילו על עשה עד חומש. ובכה"ג שיודע שיעבור, אז עדיף לו לתפוס את האיסור החמור פחות. וכהאי דשנינו בשבת (דף ד ע"א) ונפסק בש"ע (או"ח סי' רנד ס"ו) ואם נתנו פת בשבת אפילו במזיד, מותר לו לרדות קודם שיאפה, כדי שלא יבא לידי איסור סקילה. ע"כ. ואולם דוקא לו הותר, אך לא לאחר, דדוקא איהו כלפי עצמו מוטב שיעבור על איסור קל מאיסור חמור יותר וכמבואר שם. [וע"ע בהאי דאין אומרים

לאדם חטא כדי שיזכה חברך בגנזי חיים (פאלאג'י מערכת א אות יא) מפי ספרים] וה"ה הכא, שמוטב שיעבור על איסור קל יותר, הוא עשה, מל"ת דחמיר טפי. וכן חזינן כהאי דינא בספר חסידים (סי' קעו) ו"זל, מעשה באחד ששאל מי שיצרו מתגבר עליו וירא פן יחטא לישכב עם אשת איש, או עם אשתו נדה, או שאר עריות האסורות לו, אם יכול להוציא זרעו כדי שלא יחטא. והשיב לו באותה שעה יש לו להוציא, שאם אי אפשר מוטב שיוציא שכבת זרע ואל יחטא באשה. אבל צריך כפרה, ישב בקרח בימי החורף, או יתענה ארבעים יום בימי החמה. עכ"ל. והרי להדיא דכל היכא שאי אפשר [וכהאי דמסיים החסידים "שאם אי אפשר", ודלא כלשון השאלה שהיא בירא פן יחטא.] מוטב שיעבור על איסור קל, אך אה"נ חטאו ישא. דהיינו אין כאן פתרון הלכתי, אלא מוטב לו שיעבור על איסור קל מחמור יותר. ופסקו להלכה את אלו דברי ספר חסידים הנושאי כלים (אה"ע ר"ס כג) הח"מ, והב"ש, והבאר היטב, והחכמת שלמה, ובעזר מקודש, וע' אוצר הפוסקים (סי' כג ס"ק ב) מפי ספרים בזה, וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן רז) גבי אלו דברי הספר חסידים. וכן ניתן להוכיח כהאי דינא דמוטב שיעשה את האיסור הקל יותר גם מדברי ספר חסידים (סי' שצג) והביאו האהבת חסד (ח"ג פרק ו בסוף הגה ראשונה) להלכה, גבי הליכה לשמחת חתונה כשיש שם ריקודים מעורבים, וכתב הספר חסידים, כל מצוה הבאה עבירה על ידה, מוטב שלא יעשה המצוה, כמו מצות לשמח חתן, אם יש פריצים, ויודע שבלא פריצות לא יהיה. או אינו יכול להיות בלא הרהור, או אינו יכול להיות מלראות בנשים, אל יהיה שם. עכ"ל. וע"ע באורך בשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סימן ג) מתי אמרינן שמוטב לעבור על איסור קל, ומתי לא.

כשחושש שמא יכשל

ב. אולם אם חושש שמא יכשל, בזה צריך עיון אם מותר לו להמנע מקיום המצוה, או שכיון שחל עליו חיוב מצות עשה דבר תורה, הרי שאין עליו שום פטור, ומחוייב, היות ומה בכך שקשה לו לגבור על יצרו, הלא אדם לעמל יולד, ולשם כך בא לעולם. וזה ברור שאם החשש הוא רחוק, או שעל ידי התאמצות יודע שיכול לגבור, הרי שאין שום פטור, ומה יפטרו מחיוב מצות עשה דבר תורה. אלא צ"ע באופן שמסופק אם יגבר הוא על יצרו, או שמא יצרו יגבור עליו, לפי מה שמכיר בנפשו, כי לב יודע מרת נפשו, האם בכה"ג עדיף להמנע מקיום המצוה, או שאין עצה ואין תבונה נגד ה', וחייב לעשות את המצוה, אף שחושש שיכשל בראיה אסורה.

גדרי איסורי ראיה והרהור

וכדי לדון בהאי מילתא, נראה לברר תחילה את גדרי איסור הראיה, ואיסור הרהור עבירה, מתי אסור מן התורה, ומתי אסור מדרבנן. ומה הם גדרי הראיה האסורה והרהור עבירה. וכן כלפי אשה במקרה הפוך, כשחוששת לעזור לאיש מחשש להכשל בעבירה, עלינו לברר אם ראיה אסורה לאשה, ואם אסורה האם מדרבנן או מדאורייתא, וכן לגבי הרהור עבירה. ולשם כך הננו לצרף כאן תשובה בנידון זה, ובה מבוארים הפרטים הנ"ל, ולהלן (אות כא) נשוב להכא.

נשים בקריאת עתונים חילונים וסרטים לא צנועים

תוכן התשובה בקצרה - נשים בהסתכלות

א. בשו"ת אג"מ חידש דיש חילוק בין להרהר את גוף העבירה, דנפקא לן מדכתיב ואחרי עיניכם (ברכות יב ע"א) דבזה נשים אסורות, ככל ל"ת שבתורה. לבין איסור הרהור מחשש לקרי, וכדילפינן בע"ז (דף כ ע"א) מדכתיב ונשמרת מכל דבר רע, דליכא בנשים דלאו בנות הרגשה נינהו. וכן נמצא כחילוק זה לענין הסתכלות בסמ"ק ועוד ראשונים, דלהסתכלות תרי קראי, אחד מולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם וכדילפינן בספרי, והוא לאסור הסתכלות לשם עשיית העבירה. ושני מדכתיב ונשמרת מכל דבר רע (ע"ז כ ע"א) הזהרה שלא יסתכל בנשים, ובבגדי צבעונים, ובזווג חיות, והוא בכדי שלא יבא לידי קרי. ע"כ. ויצא לדרכם דהסתכלות נשים בגברים לשם זנות אסורה, ולשם הנאה מותרת, היות ואין אצלם חשש לקרי. ועם שיטת הסמ"ק דילפינן איסור הסתכלות מולא תתורו, כן נמצאו סוברים ג"כ ר' יונה והארחות חיים והב"י. ברם שום חד מינייהו לא הזכיר איסור הסתכלות מונשמרת, ואי הוה ס"ל דהוא לאיסור הסתכלות, היו צריכים לומר, שהרי בא להשמיענו איסור הסתכלות אף שלא לשם זנות אלא לשם הנאה. ויתר על כן דכל הני ילפי מונשמרת לאו דאורייתא להרהור עבירה, וא"כ אינם יכולים ללמוד מכאן לאו להסתכלות. ונראה דס"ל דונשמרת הוי אסמכתא מדרבנן לאסור נמי הסתכלות לשם הנאה, וכדפסקו שאר דינים דילפינן התם בע"ז (כ סוע"א) מונשמרת, לאסור הסתכלות בבגדי צבעונים, ובזווג חיות, ושם ילפינן מונשמרת לאסור הסתכלות בנשים. וא"כ לדינא מודו לסמ"ק, אך ס"ל דאיסורו מדרבנן ולא מדאורייתא (כאשר סבור הסמ"ק). ברם ישנם ראשונים דילפי מולא תתורו לאו לאסור הרהור, והני בודאי דפליגי אסמ"ק, דא"א להם ללמוד מולא תתורו לאו להסתכלות, אחר דנפיק להרהור. ואף שילמדו איסור הסתכלות מונשמרת, הרי יצא דלדידהו נשים אינן אסורות בהסתכלות, דלאו בנות הרגשה נינהו, ומונשמרת ילפינן איסור מחשש שיבא לידי קרי, ולא שייך בנשים.

ונמצא עד כאן, דנחלקו הראשונים אם נשים אסורות בהסתכלות על גברים, או לאו. ג. דעת מרן. וכדי לעמוד על דעת מרן מוכרחים אנו להבין את דעת הרמב"ם, אחר שמרן העתיק את לשונו בש"ע (אה"ע ר"ס כא) שאסור לקרוץ ולרמוז ולשחוק ולהקל ראש עם ערוה ולהביט ביופיה, ומכין המתכוין לדבר זה מכת מרדות. ע"כ. ומכת מרדות היא מדרבנן, והרי שסובר שאיסור הסתכלות בנשים הוא מדרבנן, ודלא כנ"ל. והרמב"ם לשיטתיה דולא תתורו בא לאסור לזנות אחר תאות העולם, ולא לאיסור הסתכלות גרידא. וכ"כ הפוסקים בדעתו. ד. איברא דתקשי טובא מדכתב בפירוש המשניות לסנהדרין דהקורץ לערוה עובר אלא תקרבו לגלות ערוה, ומלקין. הרי דהוי ד"ת גמור. וכן הוא לו גם בהל' תשובה (פ"א ה"ד) דכתב המסתכל בעריות עובר אולא תתורו, הרי דהוי ד"ת. ועל כן נראה אחרת בביאור דעת הרמב"ם, דאה"נ עובר אדאורייתא, ומש"כ מכת מרדות, היינו משום דהוי לאו שאין בו מעשה. ה. אולם בראותינו את פירוש החינוך (מצוה קפח) בדעת הרמב"ם הרי שביאורו אחרת, דיש כאן איסור אחר והוא לא תקרבו לגלות ערוה, שנאסר חיבוק ונישוק וכדו', וח"זל אסרו גדר ללא תקרבו אף שחוק וקלות ראש והסתכלות וכדו'. ועל כן כתב הרמב"ם מכת מרדות אחר שאסור מדרבנן. ו. ונשים להחינוך יאסרו כ"א לכשעצמה אם גורמת לה ההסתכלות הרהור. ז. ובשו"ת אדרת תפארת ביאר אחרת והשוה את הרמב"ם עם הסמ"ק, דמולא תתורו יליף הסתכלות לשם עשיית עבירה. ובאיסורי ביאה שאסר להביט היינו הבטה לשם הנאה. ולכן אסר שם מדרבנן וכתב דמכין מכת מרדות. ח. גדר ההסתכלות האסורה. להרמב"ם ודעימיה היא הסתכלות של הנאה. ט. ונמצאו מי שסוברים שאסורה הסתכלות אפי' שאינה של הנאה. י. ואינו מוכרח בדעתם. יא. ונמצאו מי שסוברים שאסורה ראיה בעלמא. יב. ודעת מרן כרוב הראשונים, וכן דעת אחרונים רבים שאסורה הסתכלות של הנאה, ועל כן כן עיקר. יג. דעות האחרונים נשים בהסתכלות. דין זה שנוי במח', דהתשורת שי אסר וכמפורש בילקוט שמואל, דר' יהודה אמר שהיו מסתכלות בנויו של שאול. וא"ל ר' יוסי והלא כשם שא"א לאיש לזון את עיניו מאשה שאינה שלו, כך א"א לאשה לזון את עינה מאיש שאינו שלה. והאדמו"ר מסטמר פליג שאין הל' כילקוט, וכדמוכח מברכות מדשמואל שביאר שהיו מסתכלות בנויו של שאול, ולא חש להא דר' יוסי. והלכה כבבלי. יד. ברם יש לדחות שאין הכרח דהבבלי פליג, די"ל דשמואל סבר שהיו רשעיות. ובעוד דרכים יש ליישב. והעיקר דאחר שיש פסוק, אין צריך ראיה לאסור נשים, אלא צריך ראיה להתיר נשים בהסתכלות. טו. ברם באמת להלכה נראה להקל לנשים בהסתכלות של הנאה בגברים, וכמבואר לעיל דילפינן לה מונשמרת, ונשים לאו בנות הרגשה נינהו.

[אא"כ הסתכלות זו גורמת להן הרהור דאסורות.] ומולא תתורו ילפינן הסתכלות לשם עברה, ובזה אה"נ תאסרנה נשים.

נשים בהרהור

טז. ולענין להרהר נראה שאין לחלק בין הרהור בגוף העבירה, שבזה אף נשים תאסרנה, לבין מה שנאסר משום קרי (ראית זיווג חיות, וכדומה) שיותר להן. דמאחר שמקור איסור הרהור הוא רק מדכתיב ונשמרת, ופסוק זה לא שייך בנשים, דלאו בנות הרגשה, וא"כ משום הא שרו. ברם יש לאסור הרהור משום גדר לולא תקרבו, ואף נשים אסורות בזה. והרי שנשים אסורות בהרהור וכפי הסכמת כמעט כל הראשונים דלא תקרבו הוי לאו דאורייתא, וי"ל דיודו להרמב"ם והחינוך דיש לו גם גדר דרבנן שלא לבא להרהור, דמהיכי תיתי שיחלקו עליהם. יז. וכן השוה נשים לאנשים בספר חסידים. יח. ובנוסף יש איסור משום מגרי יצה"ר וכמפורש בש"ע (או"ח סי' שז סס"ז). יט. ומקור האיסור ממסכת נדה, המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי, דקמגרי יצה"ר. וכ"כ כיוצ"ב הראב"ד גבי המשמש לשם תאוה גרידא, ונפסק בש"ע (או"ח ר"ס רמ), וכן מבואר בב"ב גבי איכא דרכא אחריתא רשע דקמגרי יצה"ר, וכדפירש שם ר' גרשום, וה"ה הכא. ובנוסף יש איסור בכל הני משום מושב לצים.

שאלה:

נשים האם מותרות הן בקריאת ספרי חשק, עתונים חילונים צפיה בסרטים שאינם צנועים, טלויזיה וכדומה.

נשים בהרהור

תשובה:

א. ישנם שני פסוקים שלמדו מהם איסור הרהור עבירה, הראשון מדכתיב (במדבר טו) ואחרי עיניכם, ודרשו זה הרהור עבירה וכדאיתא בברכות (דף יב ע"ב). והשני מדכתיב (דברים כג) ונשמרת מכל דבר רע, ושנינו בע"ז (דף כ ע"ב) ונשמרת מכך דבר רע שלא יהרהר ביום ויבא לידי טומאה בלילה. ויצא לחדש בשו"ת אג"מ (אה"ע ח"א סימן סט) דהני תרי קראי צריכי ללמדנו כל אחד איסור אחר של הרהור, כי מקרא דאחרי עיניכם ילפינן איסור הרהור עבירה בעצם העבירה. וקרא דונשמרת, היינו לאסור אף הרהור עבירה שאינו עצם העבירה, אלא כל דבר שיכול לגרום קרי, וכדדרשינן בע"ז (שם דף כ ע"ב) מהאי קרא שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי קרי בלילה, וכן הוא בכתובות (דף מו). ולעיל מינה בע"ז (שם בריש העמ') דרשינן מהאי קרא איסור הסתכלות בנשים, והסתכלות בבגדי צבעונים, ובזיווג חיות, שכל הני גורמים קרי. ונ"מ בין הני קראי הוא

לנשים, דכל שהאיסור משום קרי ליכא בהו. ואי משום הרהור עבירה הרי ששייך הוא אף בנשים, שהרי פסוק מפורש יש לנו, ונשים חייבות בכל ל"ת שבתורה. עכת"ד. [וע"ע לקמן (אות טז) בזה.]

נשים בהסתכלות

ויש לסייעו [את האג"מ] ולהוכיח כדבריו מדברי הסמ"ק (מצוה ל) דדיבר בענין אחר, באיסור הסתכלות, ויליף לה מולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, וכדדרשינן בספרי (סו"פ שלח, ובסמ"ק יש ט"ס) שלא יסתכל בנשים לשם זנות. ומה ששנינו בע"ז (כ סוע"א) מדכתיב ונשמרת שלא יסתכל בנשים, ההוא הסתכלות שלא לשם זנות רק שנהנה בהסתכלה. עכת"ד. ומקביל אלינו ונימא נמי דהא דשנינו בברכות ולא תתורו אחרי עיניכם שלא להרהר, נימא דהיינו מחשבת זנות, כשם שהסמ"ק אמר כן על האי קרא, וכדדרשינן בספרי. והוא כנראה משום המשך הפסוק אשר אתם זונים אחריהם. ומה שאמרו בע"ז ונשמרת לאסור הרהורי עבירה משום שמביא לידי קרי, י"ל דהיינו אף מחשבה שאינה של זנות, כשם שהסמ"ק אמר כן לענין ראיה. ושוב ראיתי שכ"כ בדומה מדנפשיה בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן קצז אות ב) לגבי איסור הסתכלות נשים באנשים, וחילק בין הסתכלות נשים באנשים לשם זנות ואישות, שבזה עוברות הנשים כמו האנשים, דמקרא מלא הוא ולא תתורו, ונשים מצוות בלאוין. אבל לראות סתם באנשים בלי לזון עיניהם, דהיינו בלי מחשבה של אישות שרי. וזה החילוק בין האנשים לנשים, כי לאנשים גם ההסתכלות וההבטה סתם אסורה, כי כך טבע האיש להרהר מיד אחרי האשה, ולא כן טבע האשה בהבטה סתם, אם לא כשהיא מסתכלת בכוונת לזון עיניה. עכת"ד. וכ"כ בשו"ת אז נדברו (חי"ב סימן מה) כיוצ"ב מדנפשיה לענין הסתכלות נשים באנשים, דיש שני מיני איסור הסתכלות האסורים, הסתכלות לשם הנאה והסתכלות שלא לשם הנאה שאפי"ה אסורה מדין ונשמרת מכל דבר רע וכדילפינן בע"ז (כ סוע"א) ולכן אסרו שם הסתכלות בזיווג חיות וכדו'. ובזה האחרון אינו שייך בנשים דלאו בנות הרגשה נינהו, אבל הסתכלות לשם הנאה אסורה אף לנשים שכן גם האשה מצווה על עריות. ועע"ש באורך.

וכ"כ לחלק בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן רכב ד"ה ומה) בין הסתכלות לשם תאוה שאסורה בין אצל אנשים ובין אצל נשים, דמקרא מלא כתוב. ברם הסתכלות מחשש הרגשה, בזה מחולק שנשים לאו בנות הרגשה נינהו. עכת"ד. [וע"ע בענין דנשים לאו בנות הרגשה בנדה (יג רע"א) ובתוס' ישנים (שם) וברמב"ן על התורה (ריש פרשת תזריע). ואעיקרא אי איכא איסור הוצאת "זל בנשים ע' באוצה"פ (סימן כג ס"ק א אות

ד) מפי ספרים, ואיכא ס"ס להקל, שמא הלכה כר"ת (יבמות יב ע"ב ד"ה שלש) שאין איסור הוצאת "זל אצל נשים כלל, אפי' זרע של בעלה שנמצא אצלה. ושמא הלכה כדעת הרא"ש הובא בשיטמ"ק (כתובות לט ע"א) ובריטב"א (שם), וכן דעת הריב"ש בשיטמ"ק (כתובות עב ע"א) דנשים מצוות על הוצאת "זל של בעליהן ולא שלהן, והרי שלשתי דעות אלו בנידו"ד ליכא איסור כלל. ובפרט שרבים סוברים שאיסור הוצאת "זל הוא מדרבנן ע' אוצר הפוסקים (סי' כג ס"ק א אות א). ואף את"ל דהוי דאורייתא כסוברים להחמיר שם, דין זה הוא לאנשים, ברם לנשים אף למאן דמחמיר בהו דאיכא איסור הוצאת "זל הוי איסור דרבנן, דע' אוצה"פ (סי' כג ס"ק א אות ד ד"ה וע' בתורת חסד). ואעיקרא דכאן לית מאן דפליג דנשים לאו בנות הרגשה, וכבנדה (יג ע"א) שנשים אינם כגברים שבקל יכול להרגיש ולהוציא "זל, משא"כ נשים שצריכות חיכוך, וכנשים המסוללות ע' יבמות (עו ע"א) הא לאו הכי אינן מוציאות "זל. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סימן ו אות ה, ובמילואים שם). וראה בברכ"י (יו"ד סי' שלה סעיף י) גבי חולי מעים שאין האיש משמש את האשה, אבל האשה משמשת את האיש. וכתב הברכ"י, ונראה דאף שהוא חולי מעים, ותבא האשה לידי הרהור, לא חיישינן, דאשה אינה מצווה על השחתת זרע, דלא מפקדא אפריה ורביה, כמו שכתבו תוס' (פ"ק דיבמות, וריש פ"ב דנדה). והיינו טעמא, דקיי"ל לקמן (סי' שנב) דהאשה כורכת איש מת, דלא חיישינן להרהור דידה, אבל האיש אסור לכרוך אשה מתה. ע"כ. ועוד עיין לגבי השחתת זרע באשה בשד"ח (ח"ב דף 350 ע"ב).]

מקור איסור הסתכלות

ב. ועם שיטת הסמ"ק דילפינן איסור הסתכלות מדכתיב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, כן כתב נמי רבינו יונה באגרת התשובה (אות מח) וכ"כ הארחות חיים (הל' ביאות אסורות יג) ובספר חרדים (מצות ל"ת פב אות א) וכן הב"י (אה"ע ר"ס כא) הביא את רבינו יונה הנ"ל דהוי לאו דאורייתא מדכתיב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. וכן הבה"ג (הקדמתו במנין המצוות מצוה קסה) מנה לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. [אך יתכן שילמד להרהור כהני דבסמוך] [וכן כתבו נמי הרמב"ם (הל' תשובה פ"ד ה"ד) ובהל' ע"ז (פ"ב ה"ג) ובסה"מ (ל"ת מז) ובחינוך (מצוה שפז), ברם דעתם צריכה ביאור וכדלקמן בע"זה].

ואף ששום חד מכל הני [למעט הסמ"ק ורש"י בספר האורה (ח"א בדין ונשמרת מכל דבר רע) ע"ש.] לא הביא איסור הסתכלות בנשים מדכתיב ונשמרת מכל דבר רע, וכדדרשינן בע"ז (דף כ סוע"א) וזה מכריח דפליגי אסמ"ק דחידש דמדאורייתא ישנם שני לאוין על

הסתכלות, אחד לשם זנות, ואחד להנאה, דאי הוו ס"ל כוותיה היו מחוייבים להביא להני תרי קראי, שהרי כ"א בא ללמד דבר אחר. אך מ"מ על עצם הדין יודו דאסורה ההסתכלות מונשמרת, רק דהוי אסמכתא ואיסורו מדרבנן, וזה שלא הביאו את הלימוד דונשמרת, י"ל דאינו משום שחולקים וסוברים שאין איסור שכזה להלכה, אלא מפני דקים ליה בדרבה מינה מולא תתורו לא הוצרכו לכך, אך עצם האיסור מונשמרת גם הם מודים. וכפי שפסקו רבים מהם את שאר האיסורים דילפי התם (ע"ז כ רע"ב) מדכתיב ונשמרת שלא יסתכל בזיוג חיות, ושלא יסתכל בבגדי צבעונים, וכדנפסק בש"ע (אה"ע סימן כא). ואחר שתפסו להני בודאי דתפסי נמי למאי דילפי לעיל מינה התם בע"ז מהאי קרא לאסור הסתכלות וכאמור. וכן כתב להדיא הירא‍ים (ס"ס מה) דונשמרת לאיסור הסתכלות בעריות הוי אסמכתא, וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סי' תכה) דהוי אסמכתא ונשמרת, ומשם למד איסור הסתכלות (ולא ילפי מולא תתורו). ואתי שפיר שכל הני ורוב הראשונים למדו מונשמרת לאו לגבי הרהור עבירה, וכדדרשינן בע"ז (דף כ ע"ב) וא"כ אינם סוברים דונשמרת הוא לאו לשמירת העינים כדברי הסמ"ק הנ"ל, שכ"כ רבינו יונה באיגרת התשובה (אות יא) וכ"כ בספר חרדים (פכ"א אות ל) תוס' ע"ז (דף כ ע"ב ד"ה נשים) וכ"כ הרמב"ן (חולין לז ע"ב) ובחידושי הר"ן (חולין לז ע"ב) סמ"ג (לאוין קכו) ארחות חיים (ח"ב עמ' 113) וכ"כ המאירי (חולין לז ע"ב) וכ"כ מרן בב"י (אה"ע ר"ס כא). מ"מ י"ל דאף שסוברים דהוי ד"ת להרהור, שפיר אסמכוה אקרא לענין הסתכלות, שהרי גמ' ערוכה שנינו בע"ז לאסור הסתכלות מדכתיב ונשמרת. ואף שהסמ"ק (מצוה כד) גופיה נמי יליף מונשמרת לאו להרהור, דאיהו ס"ל דתולדה דלאו זה הוא הסתכלות שמביאה לדבר רע. ולפי"ז יש מקום לדחות שמה שלמדו הני מונשמרת להרהור, אינו מכריח דפליגי אסמ"ק. ברם יותר נראה בהנ"ל דפליגי, מדלא כתבו איסור הסתכלות מונשמרת. ואתי שפיר טפי מה שמונשמרת למדו הרהור וכנ"ל.

ברם ישנם ראשונים דלמדו מולא תתורו אחרי עיניכם איסור אחר והוא איסור הרהור עבירה, וכדילפינן בברכות (דף יב ע"ב) שכ"כ המחזור ויטרי (סימן יג) אחרי עיניכם זה הרהור עבירה, וכ"כ האבודרהם (דיני ק"ש). והרי שלדעתם אי אפשר ללמוד איסור הסתכלות מהאי קרא, אחר שנצרך לדבר אחר, וא"כ בודאי דפליגי אסמ"ק ודעימיה. מ"מ מסתברא שילמדו איסור הסתכלות מדכתיב ונשמרת מכל דבר רע, וכדילפי בע"ז (דף כ סוע"א), דהיינו או שילמדו שהוא לימוד גמור או אסמכתא. ויצא לשיטתם דנשים אינן אסורות בהסתכלות, אחר שכל האיסור הוא מחשש הוצאת זרע לבטלה, וכדילפינן מונשמרת, ונשים לאו בנות הרגשה נינהו וכנ"ל.

סיכום

ועל כן עד כה יוצא דכמעט כל הראשונים יסברו שיש איסור הסתכלות נשים באנשים, אחר שיש לאו דאורייתא מדכתיב ולא תתורו, וכל הלאוין מחוייבות נשים בהם. וע' לקמן (אות ח) בגדר ההסתכלות האסורה. למעט את דעת המחזור ויטרי והאבודרהם, דהנחנו שילמדו מדכתיב ונשמרת שהוא לאו התלוי בקרי, וכדילפינן בע"ז (דף כ ע"ב) וממילא לא שייך הוא בנשים, ויצא דלדידהו אין איסור.

דעת הרמב"ם

ג. וכדי לעמוד על דעת מרן מוכרחים אנו להבין את שיטת הרמב"ם מאחר ומרן העתיק את הלכותיו (אה"ע ר"ס כא) מלשון הרמב"ם דכתב (פכ"א מהל' איסו"ב ה"ב) ו"זל, ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן הערויות, או לשחוק עמה או להקל ראש, ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. עכ"ל. והנה הרמב"ם ברור שדורך בדרך אחרת מכל הני ראשונים דלעיל בלאו דלא תתורו וכמבואר לו בספר המצוות (ל"ת מז) ובהל' תשובה (פ"ד הל' ד) ובהל' ע"ז (פ"ב ה"ג) דלמד מולא תתורו אחרי עיניכם לאו דאורייתא שהוא איסור להימשך אחר התאות הגשמיות והתעסק במחשבה בהן. ע"כ. הרי שאסר כל התאות, ולאו דוקא לענין הסתכלות, וכ"כ גם בספר החינוך (מצוה שפז). ואומנם גם להם יש איסור הסתכלות בהימשך אחר התאוה, וכדכתב להדיא הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ד ה"ד). וא"כ אינו לאו המיוחד לענין שמירת העינים דרך זנות, אף שהוא כולל גם איסור למי שנותן לעיניו דרור לרדוף אחר כל מראה עין של ערוה, וכדכתב להדיא בהל' תשובה הנ"ל. אך מ"מ אין איסור ההסתכלות מותנה בהסתכלות של זנות, רק אסור לרדוף אחר תאות והנאות, וא"כ אוסר הרודף אחר ראיות להנאה (ולא התנה לשם זנות). ויוצא פשוט להרמב"ם שאשה שרודפת להסתכל על גברים להנאתה, עוברת אדאורייתא אולא תתורו, שהוא ביאר לתור אחר תאות העולם ולרדוף אחריהם.

ולהאמור נראה בפשיטות דאתי שפיר מאי דמפרש בהל' איסורי ביאה (פכ"א ה"ב) גבי האיסור לקרוץ ולרמוז ולשחוק ולהקל ראש עם ערויות ולהריח בבשמים שעליה או להביט ביופיה, וסיים ומכין המתכוין לדבר זה מכת מרדות. ע"כ. ובפשיטות מכת מרדות היינו מדרבנן, ואתי שפיר לדרכו, מאחר וציווי ולא תתורו אינו לאסור הסתכלות, אלא למי שרודף אחר מראה עיניו, והרי שאין פסוק לאסור הסתכלות, ועל כן כתב שמכין מכת מרדות. ויצא דלהרמב"ם דרך אחרת, וסובר שהסתכלות בנשים אסורה מדרבנן ופליג אסמ"ק ודעימיה. ומאי דילפינן מונשמרת (ע"ז כ סוע"א) לאסור הסתכלות על

נשים, הוא מדרבנן. וכמש"כ להדיא המגיד משנה (שם איסו"ב פכ"א אות ב) בדעת הרמב"ם דיש בדברות אלו מכת מרדות כידוע בכל איסור שהוא מדבריהם. ע"כ. וכן מבואר גם מהמקורות שהראה המ"מ (שם) לאיסור שחוק וקלות ראש עם ערוה שאסר הרמב"ם, דהוא מדשנינו באבות (פ"ג מי"ג) שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, והרי זה מורה שהוא מדרבנן מדאמרו מרגילין דהיינו איסור אטו ערוה, ואיהו גופיה מדרבנן אסור. וכן מבואר נמי בספר החינוך (מצוה קפח) שכתב גבי קריצה ורמיזה וכו' דהוו מדברי חכמים, הרי דהוי דרבנן. והחינוך דבוק במשנתו של הרמב"ם ודורך בדרכו וכאשר יראה כל רואה שם, ובסיום המצוה. וכן למדו ברמב"ם הב"ש (אה"ע סי' כא ס"ק ב) ובשו"ת פנ"י (ח"ב אה"ע סי' מד) דאסור מדרבנן, מדכתב מכת מרדות. ובשיטה זו מלבד המ"מ הנ"ל, כן דעת היראים (סוף סימן מה) דהסתכלות אסורה מדרבנן, ובשו"ת הריב"ש (סי' תכה) [ואיהו יליף מונשמרת.] וכ"כ בדעת הרמב"ם בשו"ת עולת יצחק (ח"ב ר"ס רלד) ע"ש באורך. ולדרך זו מש"כ הרמב"ם (הל' ג) להתיר להסתכל בפנויה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו שישאנה, י"ל שאינו איסור, אחר שאינו מסתכל ביופיה אלא לדעת אם היא יפה, ועל כן מסיים שלא יסתכל בה דרך זנות. או י"ל דאף הסתכלות לדעת אם היא יפה בכלל האיסור להתבונן ביופיה, וכאן שרו רבנן דרחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, וכדי שלא תתגנה עליו, וכדדרשינן בקידושין (מא ע"א) דמהאי טעמא שרי להסתכל.

סתירות ברמב"ם

ד. ברם כמה וכמה סתירות לכאורה יש ברמב"ם. הראשונה מפירוש המשניות למסכת סנהדרין (פרק ז) דכתב שהקריצה בעין במתכוין להנאת כל זה, אסור, ומכין לעובר מלקות. וכל אלו נכללים בשני לאוין, לא תקרבו לגלות ערוה, ולבלתי עשות מחוקות התועבות וכו'. הרי דהוי מלקות ד"ת, ולא מדבריהם. ועוד ממשיך שם, וכן אסור להריח בבשמים שעל הערוה וליהנות בראיית העין בצורתה במתכוין להנאה, אבל אינו חייב על זה מלקות וכו'. הרי שלאו יש, רק לא מלקות. ותקשי מהל' איסורי ביאה שכתב דיש מכת מרדות, אלמא דהוי מדרבנן ואין מלקות רק מכת מרדות. [וכן מפורש לו עוד בספר המצוות (ל"ת מז) דהוי לאו דאורייתא מולא תתורו, ובהל' תשובה (פ"א ה"ד) כתב דהמסתכל עובר אולא תתורו. ע"כ. הרי דהוא לאו. ברם על כך יש להשיב כדלעיל דמיירי לגבי הרודף אחר תאוות.] וכן עוד בספר המצוות (ל"ת שנג) כתב דהוי לאו דלא תקרבו וכאשר ביאר בפירוש המשניות הנ"ל. וכן הוא לו שם בספר המצוות הקצר (ל"ת שנג) ו"זל, שלא לקרב לעריות בדברים המביאין לידי גילוי ערוה, כגון חיבוק ונישוק

ורמיזה וקפיצה, שנ' אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה. מפי השמועה למדו שזה אזהרה לקריבה המביאה לידי גילוי ערוה. עכ"ל.

ולאור כל זאת בפשיטות נראה דדעת הרמב"ם שכל הני איסורים הנזכרים באיסו"ב קריצה ורמיזה ושחוק וקלות ראש עם ערוה, אסורים ד"ת מפסוק אחר לגמרי מדכתיב לא תקרבו לגלות ערוה. ואיסור הסתכלות הוא בהסתכלות של הנאה וכדביאר להדיא בפירוש המשניות וכדלקמן (אות ח), ויליף מולא תתורו, וכבהל' תשובה (פ"א ה"ד) ובסה"מ (ל"ת מז הנ"ל). ומש"כ הרמב"ם ביד החזקה "מכת מרדות", י"ל משום שאין כאן מלקות, דהוא לאו שאין בו מעשה. וכדכתב בעצי ארזים (אה"ע סי' כא ס"ק א) וכדמוכח מספר המצוות שמנה לאו ולא תתורו. וכן כתב בארץ צבי (ס"ק ב) והובאו באוצר הפוסקים (סי' כא ס"ק ז אות א) ועע"ש. [ברם אי משום ספר המצוות לא איריא וכנ"ל, דשם מיירי לענין הסתכלות תדיר. וא"כ אפשר לומר דכאן הוא מדרבנן]. ועוד תנא גדול דמסייע לכך הם דברי הכס"מ (הל' ע"ז פ"ב ה"ג) שכתב הרמב"ם לגבי לאו זה דאחרי לבבכם זו מינות, ואחרי עיניכם זו זנות, שאין בו מלקות. ופירש הכס"מ שהוא משום שהוא לאו שאין בו מעשה. וכן כתב גם החינוך (מצוה שפז סוף הסימן) דלא לוקים אולא תתורו דאין בו מעשה. וכן כתב בדעת הרמב"ם דהוי לאו ולא לוקין משום שאין בו מעשה בספר אנשי קדש (ח"א פרק א) ע"ש באורך. ועוד ראיה יפה לכך י"ל מתוך שמרן בשלחן ערוך כתב גם כן כלשון זו מכת מרדות, ואילו בבית יוסף שם מעתיק את דברי רבינו יונה והארחות חיים דיליפי מולא תתורו דהוי לאו דאורייתא, ולא הביא הב"י שום חולק, וזה מורה מפני שלא ראה בלשון הרמב"ם דכתב מכת מרדות סתירה לכך, משום שבאמת הוי איסור תורה, ומכת מרדות היא משום לאו שאין בו מעשה, ועל כן יכל בשלחן ערוך להעתיק את לשון הרמב"ם הנזכר לעיל ולכתוב מכת מרדות. ומה שכתב בפירוש המשניות שאינו לוקה על הסתכלות להנאה, היינו מלקות אין, אך מכת מרדות איכא, וכדכתב הכא דמכין מכת מרדות. [וגם לפי זה על כרחך שחזר בו מפירוש המשניות במה שכתב שמלקין על קריצה ורמיזה וכו', וכאן כתב מכת מרדות, והיד נכתב באחרונה אחר פירוש המשניות, וכדכתב הרמב"ם גופיה באגרות הרמב"ם מכון אופק (ח"א עמ' רכב), וגם בסה"מ (סוף ל"ת שנג) ציין שכבר פירש כן בחיבורנו הגדול. וכוונתו לפירוש המשניות, והרי שעדיין לא כתב את היד. וגם על כן קרא לפירוש המשניות חיבורנו הגדול.] ועוד עיין בדעת הרמב"ם כי בחלק גדול מהדינים הנזכרים גבי קירוב וריח וכדו' שנוי הוא במחלוקת, אי אסור דבר תורה או אסור מדרבנן. ונפקא מינה לדעת הרמב"ם אי אסר דבר תורה או דרבנן. וראה באורך באוצר הפוסקים (סימן

כא ס"ק ז אות א, ובס"ק ט אות א, ובס"ק כ אות א) ובספר אורח מישרים (פרק יב הע' א) כתב שדברי הרמב"ם מסופקים, וכל אחד דרך בדרך אחרת ברמב"ם. ועוד עיין בשו"ת יבי"א (ח"א סימן ו אות ט) ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' רלד אות א) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז ר"ס קצז) ובספר הסתכלות בהלכה (בפתיחה פרק א אות ב).

החינוך בביאור הרמב"ם

ה. שוב אחר ההתבוננות בדברי ספר החינוך (מצוה קפח) חוזרני בי קצת ברמב"ם כי יראה הרואה שם דנקיט ואזיל בשיטת הרמב"ם ממש (וכמבואר לו גם בריש הקדמתו) ומבואר שלמד ברמב"ם כנ"ל דקריצה וכו' כל הני אסורים משום לא תקרבו. אך אינו לאו דאורייתא, אלא גדרים שגדרו חכמים ללאו זה, ובכלל הגדרים גדרו נמי הסתכלות לשם הנאה בערוה, [וכנראה ילמד כן בע"ז (כ ע"א ע"ב) דיליפי מונשמרת לאסור הסתכלות בנשים ובבגדי צבעונים וכו', שהכל אטו הרהור, והוא מדרבנן משום גדר ללא תקרבו, ואסמכוה אקרא דונשמרת מכל דבר רע.] ולאו דלא תתורו ביאר (במצוה שפז) שהיא המשכות אחר התאוות, ובכללם הסתכלות שהוא לאו גמור. וא"כ אוסר הרגיל בהסתכלות ולא הסתכלות חד פעמית (אך מ"מ יאסר מדרבנן אף הסתכלות חד פעמית וכנ"ל), ולזה כיון הרמב"ם בהל' תשובה דהמסתכל בנשים קשה חזרתו בתשובה, ועובר אולא תתורו, דהיינו המסתכל בנשים תדיר. כפי שמורה הלשון המסתכל, וכפי שכתב שקשה חזרתו בתשובה, דהיינו דמיירי במסתכל תדיר, ועל כן קשה חזרתו בתשובה. וא"כ יש לומר שגם להביט ביופיה הוי איסור דרבנן גדר ללא תקרבו, ואינו לא תתורו כי שם הוא בתדיר. וגם לפי"ז יצא שהרמב"ם חזר בו קצת מפירוש המשניות דשם חייב מלקות כפשוטו על קריצה ורמיזה ושחוק, ובסה"מ (סוף ל"ת שנג) כתב שביאר את כל משפט אלו המצוות (דלא תקרבו) ברביעי מסנהדרין מחיבורנו הגדול (פירוש המשניות) וביארנו שלוקים עליהם. ע"כ. הרי שלא חזר בו מדבריו שבסנהדרין, והוי לאו דאורייתא, גם הקריצה ושחוק וכדו'. וכן הוא בספר המצוות הקצר הנ"ל (ל"ת שנג), והוא מולא תקרבו. וביד חזר בו דכל זה אסור מדרבנן, גדר לולא תקרבו. ולזה מש"כ הרמב"ם מכת מרדות היינו איסור דרבנן כפשוטו. ברם חיבוק ונשוק וכו' המה לא תקרבו ממש והוו לאו דאורייתא, וכפסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"א הל' א), וכן בסה"מ (מצוה שנג) והחינוך (ריש מצוה קפח).

לדעת החינוך אי נשים אסורות

ו. ואף שסיים החינוך שם (מצוה קפח) ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות שגם להם [לנקבות] אסור להרהר אחר האנשים זולתי בבעליהן, שעליהם ראוי להן

להמשיך כל חשקן וחפצן. עכ"ל. הרי שלפי"ז נשים אסורות גם בגדרי דלא תקרבו, ואסורות להסתכל בגברים אפי' הסתכלות של הנאה, ולא רק הסתכלות לשם עבירה. נראה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, דאם כן תקשי טובא דהלא ביאר שם דבכלל איסור דגדר לא תקרבו הוא גם הסתכלות בבגדי צבע של אשה, והרחת בשמיה, והסתכלות בשערה, ולשמוע קולה. ועוד סיים שבזה כלול ריבוי פרטי הריחוקין שהזהירו עליהן ח"זל בעניין זה. וכלל הדבר שלא יעשה האדם שום דבר בעולם המביאו לידי הרהור בנשים, ולא במעשה, ולא בדיבור, ולא שום רמז לקרב דעת האשה הקל עם דעתו, אלא באשתו לבד וכו'. ואין באיפשר להגיד פרטי העניינים שידע האדם לעשות לקרב אליו דעת האשה שהוא קל, ולכן הזכירו זכרונם לברכה בהם קצת, ובשאר יזהר כל אחד ואחד לשמור עצמו לפי מה שימצא את גופו, כי השם יראה ללבב. עכת"ד. הרי שאסר בלא תקרבו כל איסורי ח"זל. ואת"ל דקאי נמי אאישה שאסורה בכל הני אצל איש, וכדמסיים התם החינוך שנוהגת בזכרים ובנקבות. תקשי טובא מדוכתי טובי, וכגון מה שאמרו ח"זל קול באשה ערוה, שער באשה ערוה, טפח באשה ערוה, הרי אמרו באשה ולא באיש. ולא שמענו מעולם שמוזהרות הנשים על כך. (וע' לקמן (אות יז) בענין קול באשה ערוה לאשה לשמוע קול איש) וכן מה שאסרו להריח בשמים שעליה, והסתכלות בבגדי צבעונים, אסרו לאיש בשל אשה ולא להיפך וכל' הרמב"ם והש"ע הנ"ל "בבשמים שעליה". וגם מצינו בגמ' ברכות (דף כ ע"א) ר' יוחנן יתיב אשערי טבילה, ור' זירא אמר להן הכי טבילו, ואמרו שלהן נראין כקאקי חיורי. ותקשי טובא ניחא לדידהו, אך לאותן נשים שטבלו ושהסתכלו עליהן מאי אית לך למימר. וכן במעשה האמוראים שהרכיבו הכלה על הכתף וכו'. ניחא לדידהו דשרי, ברם לנשים מה נענה. וכן מה שנפסק בש"ע יו"ד (סי' שנג) שאשה כורכת ואיש לא. ועוד שנינו במתני' דסוכה (דף נא ע"א) תיקון גדול עשו, והיא שעשו גזוזטרא בבית המקדש בשמחת בית השואבה. שחשו לראיית גברים נשים, ולא להיפך. הרי כאן מבואר שגם נשים אסורות. ועל כן על כרחך שפשוט שיש חילוק בכל הני בין נשים לגברים, כי טבע האשה ויצרה אינו גדול כשל הגבר, וכאשר יבואר עוד לקמן (אותיות י,יג) בע"זה.

ועל כן אחר ששורש האיסור בגדרים שגדרו ח"זל בקירבה לעריות ביאר לעיל החינוך שם שהוא ההרהור, וכדכתב ו"זל, אבל כלל הדבר הוא שלא יעשה האדם שום דבר בעולם המביאו לידי הרהור בנשים, ולא במעשה, ולא בדיבור, ולא שום רמז לקרב האשה הקל עם דעתו. עכ"ל. וכאשר העתקנוהו לעיל. הרי שיש לחלק בין דברים המביאים לידי הרהור בגברים לנשים. כי כל שאמרו ח"זל לאסור, פשוט שנאמרו לגברים, אך

נשים בכל הני תלויה כל אשה כשלעצמה, ועליה לבדוק בעצמה שאם מביא להרהור אסורה, ואם לאו מותרת. וכגון להריח בבשמים של איש, או ראית שוק של איש, בדר"כ אין גורם הרהור אצל אשה. ברם מי שיודעת שגורם לה הרהור, אסור לה בזה. וכשם שגם באיש לא סגי במה שאסרו ח"זל, אלא כל אחד צריך לבחון בעצמו מה גורם לו קירוב לאשה, ואסור הוא גם בזה, וכדכתב להדיא החינוך הנ"ל, וה"ה לנשים. ואה"נ מה שפשוט שגורם קירוב אף לאשה, אסורה היא בזה. ולזה י"ל שכיון החינוך בכותבו בסוף (מצוה קפח) ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות, שגם להם אסור להרהר אחר האנשים זולתי בבעליהן וכו'. ע"כ. והיינו שנשים אסורות במה שגורם הרהור, שזהו האיסור בגדרים ללא תקרבו, שלא לבא לידי הרהור. ומה שמביאם לידי הרהור אסורות, אך מה שלא מביאם לידי הרהור מותרות, אף שלגברים אסור זה, משום שלגברים זה כן מביא הרהור.

ונמצא יוצא לדעת החינוך בענין הסתכלות נשים באנשים, שאם הסתכלות זו תגרום לה להרהור הרי שאסורה היא בזה, ואי לאו מותרת. [וכל זה כמובן כשהאיש לא מבחין בכך שהיא מסתכלת עליו ונהנית, שאם מבחין הוא בכך פשוט שאז הוי בכלל האיסור דלא תקרבו, שזה מקרב דעתם זה לזו, וגם נשים מצוות בלא תקרבו.]

דעת מרן

אך מ"מ לכאורה מרן לא למד כפירוש החינוך ברמב"ם, מדהביא בב"י בלא חולק את ר' יונה דולא תתורו הוא לאו דאורייתא לאסור הסתכלות, ובש"ע העתיק את לשון הרמב"ם שאוסר הסתכלות להביט ביופיה וכו'. משמע דיליף דאיסור זה הוא מולא תתורו. וגם אם הרמב"ם באמת למד כחינוך, מ"מ להלכה נקיט מרן כל' הרמב"ם, אך לאו מטעמיה אלא כר' יונה דהוי ד"ת, מולא תתורו, ועל כן נקט גם את ל' הרמב"ם דכתב מכת מרדות, והיינו לאו מטעמיה, דהרמב"ם ס"ל דהוי איסור דרבנן גדר לולא תקרבו, (ולא תתורו יליף לאיסור אחר והוא המשכות אחר התאות). ומרן נקט את האיסור מולא תתורו שהוא לאסור הסתכלות גם חד פעמית להנאה, כרוב הראשונים ולא כהרמב"ם (שאסר מולא תתורו רק הנמשך תמיד אחר כך), והוי מכת מרדות משום שהוא לאו שאין בו מעשה, כמו שגם הרמב"ם אולא תתורו סבור כן. וכדכתב בהל' ע"ז הנ"ל, וכדפירש הכס"מ (שם) משום שהוא לאו שאין בו מעשה. וע"ע לקמן בדעת מרן (אות יב).

ז. שוב ראיתי בשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סימן כח) דדרך בדרך חדשה בביאור הרמב"ם והשוה אותו יחד עם הסמ"ק שבריש אמיר לחלק בין הסתכלות לשם זנות, ואלו דבריו בהל' תשובה מולא תתורו, וכן בסה"מ מולא תתורו וכדאיתא בספרי, והוא לשם זנות.

[ויש להוסיף דכן הוא בקיצור סה"מ.] לבין איסו"ב שאסר להביט ביופיה והיינו שלא לזנות [רק להנאה וכבסמוך, כן יש לומר] ולכן איסורו מדרבנן, ומכין מכת מרדות. ולדרכו אתי שפיר עם הב"י שמביא את ר' יונה מולא תתורו שזהו לשם זנות, וכמבואר בשערי תשובה במקום אחר (אות מא) וכדלקמן (אות ח). ושם את החינוך ג"כ בדרך זו, שהרי מנה לא תתורו, ומאידך (במצוה קפח) כתב שהוא מדרבנן, גדר לולא תקרבו. ועל כן ביאר דלא תקרבו היינו להביט ביופיה, ולא תתורו היינו לשם זנות.

וסתירה מכך שהרמב"ם בסה"מ (ל"ת מז) והחינוך (מצוה שפז) ביארו שהולא תתורו היינו מי ששם ליבו לרדוף אחר התאות, וא"כ כלל לא הזכירו שהוא לשם זנות, אלא הרודף אחרי תאות העולם, והרי גם דין זה אינו רק לגבי ראיה אלא לכל הנאות כשרודף אחריהם, ואין קשר ללשם זנות. ועוד תקשי אאדרת תפארת מפירוש המשניות, שעל קריצה כתב שהוא לאו ולוקה, ושם הגדיר איסורו שהוא לשם הנאה. והאדרת תפארת יצטרך לבאר דמיירי לשם זנות. וזה מבואר ברמב"ם שם דלא, מדכתב להנות, ולא כתב לשם זנות. [ברם גם אדידן קשיא מפירוש המשניות ועל כרחך דחזר בו וכדכתבנו לעיל (סוף אות ד, ובאות ה)] אך במנין המצוות הקצר (סי' שנג) אפשר לדחוק דהוי לאו קריצה דמיירי לשם זנות.

גדר ההסתכלות האסורה, ולנשים

ח. ועתה נבא לברר מהו גדר ההסתכלות שנאסרה. הנה בסמ"ק הנ"ל מחולק בין הסתכלות לשם זנות שאסורה מולא תתורו, להסתכלות לשם הנאה דילפינן מונשמרת. ובפשיטות מולא תתורו היינו הסתכלות לשם התאוות לאישה, שכן מורה הלשון לשם זנות, וכן מדביאר דמונשמרת ילפינן איסור הסתכלות שלא לשם זנות, רק שנהנה בהסתכלה, משמע דמיירי במכוין לשם הנאה, וא"כ מה שאסר לפני כן הוא יותר מהסתכלות לשם הנאה, והיינו לשם עבירה. ולפי"ז איסור הסתכלות האמור לנשים דילפינן מולא תתורו הוא הסתכלות לשם זנות. [וכן למד האג"מ הנ"ל מדנפשיה באיסור הרהור של נשים באנשים, דהוא לגבי מחשבת עשיית עצם העבירה. וכן יליף בדעת הרמב"ם לחלק בין הסתכלות לשם זנות לבין להנאה בשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סימן כח) והובא לעיל (אות ז).] וברמב"ם מבואר שאיסור ההסתכלות אינה הסתכלות בעלמא, אלא הסתכלות לשם הנאה שכתב בפירוש המשניות למסכת סנהדרין (פרק ז) וכן אסור להריח בבשמים שעל הערוה וליהנות בראיית העין בצורתה במתכוין להנאה, אבל אינו חייב על זה מלקות וכו'. הרי שרק אם מתכוין להנאה אסור. וכן משמע במשנה תורה (איסו"ב פכ"א ה"ב) דאסר להביט ביופיה. ואתי שפיר ובאים הדברים יחדיו גם

עם מש"כ שם (איסו"ב פכ"א הל' ב) דהמסתכל באצבע ונתכוין ליהנות וכו' דייקא ליהנות אסור, וכן יראה הרואה בחינוך (מצוה קפח) דיליף ולהביט ביופיה היינו לשם הנאה, וראה שם בדיני המצוה, ואזיל בשיטת הרמב"ם. ועוד ממשיך הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) ו"זל, ומותר להסתכל בכלה בשעת ברכה, ואע"פ שהיא אשת איש והיא ערוה ואסור להסתכל בה אחרי כן, אא"כ לא נתכוון לידע צורתה. ואשה הפנויה מותר לאותם שאינה לו ערוה ליהנות בהסתכל ביופיה, ואין בזה איסור, אלא על דרך צניעות ופרישות. וכו' ע"כ. הרי שאוסר באשת איש לידע צורתה, וזה דבר שצ"ע בפנ"ע, דלכאורה סותר עצמו מיניה וביה, דלעיל אסר רק בנהנה. וגם שאסר (באיסו"ב הנ"ל) להביט ביופיה, ובפשיטות היינו אף בלא הנאה. ונראה שכוונתו לאסור בנתכוין לידע צורתה באופן שנהנה, וכדכתב לעיל, וכדממשיך דהאיסור להנות בהסתכל ביופיה. ועל כרחך לדחוק מעט ויבא יפה עם דבריו שאוסר להביט ביופיה. ולא תלה בהנאה, כי סתם התבוננות באשה יש בה הנאה. ומש"כ להביט ביופיה היינו ולהנות, כמו שכן היא הדרך במתבונן ביופיה. ולדרך זו אתי שפיר דברי הרמב"ם יחד עם דבריו שבמורה נבוכים (ח"ג פמ"ט) ו"זל, אסור לנו ליהנות בערוה באיזה אופן שיהיה ואפי' בראית העין, והוא שיתכוין ליהנות, כמו שביארנו בהלכות איסו"ב. עכ"ל. והרי מפורש שבאיסורי ביאה אסר במתכוין ליהנות, ועל כרחך כהנ"ל, דמש"כ להביט ביופיה הוא ליהנות, ועל כן באצבע דוקא ליהנות אסר, ובבתולה שרי אף ליהנות, כיון דמדינא שרי בפנויה אף לשם הנאה, והוי חסידות שלא ליהנות, וכדפירש בפירוש המשניות, וכאן שהוא כדי לישאנה, אדרבה ראוי לעשות כן כדי לבודקה. וכ"כ כדברינו לגבי דעת הרמב"ם שאיסור הסתכלות היינו בנהנה דוקא בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' רלד אות ב) באורך ע"ש. וכן דעת החינוך (מצוה קפח בדיני המצוה) דאיסור הסתכלות הוא לשם הנאה.

שוב ראיתי בשערי תשובה (סימן מא) דכתב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם הוזהרנו בזה שלא לחשוב לעשות עבירה, וכל דבר פשע והחטא. עכ"ל. הרי שלמד מכאן הסתכלות לזנות וכנ"ל, אך לכל עבירה (כהרמב"ם). וכ"כ בשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סימן כח) בדעת השערי תשובה שאוסר הסתכלות של עבירה ולא הסתכלות גרידא. ודפח"ח. והרי שאף רבינו יונה באיגרת התשובה (אות מח) הנזכ"ל (ריש אות ב) שאסר הסתכלות בנשים מולא תתורו, ולא ביאר איזו הסתכלות נאסרה, רק כתב בסתם שאסור להסתכל בנשים, ג"כ סובר שהאיסור הוא בהסתכלות לשם עבירה. וע"ע בדברי ר' יונה (ברכות יז ע"א ד"ה ערוה) ויובאו לקמן (אות יב). ויצא דלר' יונה ודעימיה לנשים איסור ההסתכלות היא הסתכלות באיש לשם עשיית העבירה. כיון דנשים נאסרות רק מולא

תתורו, ולא מונשמרת, שלאו זה לא שייך בנשים, וכדלעיל (אות א). וכל הני ראשונים דלעיל (אות ב) נמשכו אחרי ר' יונה, ואיהו גופיה ר' יונה ס"ל דהאיסור הוא של ראית זנות. וא"כ הכי ס"ל לכל הני ראשונים דלעיל. ובזה באנו לאפוקי מספר ההסתכלות בהלכה (פתיחה מצוה א אות א) דלמד בר' יונה מתוך שאסר הסתכלות ולא חילק, אלמא דבא לאסור אף הסתכלות שאינה של הנאה. וזה אינו מכל וכל, וכמפורש לו בשערי תשובה וכנ"ל. ובר מין דין מקום בראש יש לומר שאין מח' בין הראשונים, וגם ר' יונה ודעימיה יודו דאיסור הסתכלות היינו לשם הנאה, שהרי הם לא פירטו את האיסור, רק כתבו את עצם האיסור, וכל' הגמ' דאסור להסתכל על נשים. והרי הרמב"ם והסמ"ק שהגדירו את האיסור, אסרו רק בנהנה, וכן י"ל אף בר' יונה ודעימיה שלכך נתכוונו. וכשם שהסמ"ק (סימן כד) כתב שלא יהרהר ביום וכו', ויש לדקדק בכל כחו לרחק עצמו מהרהור מכל צד כמו להסתכל בנשים ומלבושיהן. ע"כ. ואילו היו לפנינו רק את אלו דברי הסמ"ק, היה מקום לומר שאסר כל הסתכלות, ברם להלן (בסי' ל הנ"ל) ביאר שאסורה רק הסתכלות של הנאה, ומינה נימא הכי ונשוה גם את שאר הראשונים שעומדים בשיטה זו. אולם יש להוסיף דבפשיטות יודה ר' יונה דאסורה הסתכלות של הנאה מונשמרת וכמש"כ לעיל. שהרי היא גמ' ערוכה ופסקו את דיניה הפוסקים, שלא יסתכל בבגדי צבעונים ובזיווג חיות וכו' ואתי בק"ו לאסור הכא. ובזה יאסר אף הסתכלות שאינה של עצם העבירה, שכ"כ הפוסקים לאסור של הנאה וכדלעיל. [ויש להראות פנים שכן דעת מרן מדכתב באה"ע (סי' כא ס"ג) מותר להסתכל בפנויה לבודקה אם היא יפה שישאנה, בין שהיא בתולה או בעולה, ולא עוד אלא שראוי לעשות כן. אבל לא יסתכל בה דרך זנות, ועל זה נאמר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה. עכ"ל. הרי שלמד שהפסוק כשאוסר ראיה היינו ראיה דרך זנות, ולא הסתכלות שאינה של זנות. וכאן ליכא איסור של הסתכלות של הנאה כיון דהוא בבתולה ולשם נישואין וכדלעיל.] איברא דלדרך זו שנאסרה הסתכלות של הנאה בדוקא, תקשי טובא, שהרי להסתכל בבגדי צבעונים של אשה שמכירה אסור מחשש הרהור, ופשוט שהאיסור הוא הסתכלות ולא הסתכלות של הנאה. דמה שייכת הסתכלות של הנאה בבגדים, וגם דאסור מחשש הרהור. וא"כ לאו ק"ו בן בנו של ק"ו שלהסתכל על אשה שלא לשם הנאה יש לאסור מחשש הרהור, דאם בגד אסרנו מחשש הרהור האשה, באשה גופא לאו ק"ו. וזו קושיא עצומה. ברם אינה קושיא עלינו, כי אם על הרמב"ם והסמ"ק דאסרו רק דרך הנאה. ושמא ח"ז אסרו בגד צבעוני מחשש הרהור, כיון שאין צורך להסתכל בבגדי צבעונים.

משא"כ להסתכל באשה שפעמים רבות יש צורך בכך, כגון בשעת משא ומתן וכדו', לא גזרו בזה כאן דיש בו צורך, אא"כ מסתכל לשם הנאה, שבזה אסרו.

ראשונים האוסרים הסתכלות שאינה של הנאה אך ראיה שרי

ט. אולם נמצאו ראשונים הסוברים לאסור הסתכלות אף בלא הנאה, שכן מבואר ברבנו מאיר הלוי הובאו דבריו בתלמידי רבינו יונה שהובאו בשיטמ"ק (כתובות יז ע"א) גבי האיסור להסתכל בפני כלה. ו"זל, וא"ת כיון שאינו מותר לראותה, איך נוכל למצא עדים שיראו אותה שיצאת בהינומא וראשה פרוע וכו'. ורבינו מאיר הלוי "זל תירץ בענין אחר, דדוקא להסתכל אמרו דאינו מותר, אבל ראיה בעלמא לפי שעה בשעה שמוליכין אותה מותר. ע"כ. ואי הוה ס"ל לחלק בין ראיה לשם הנאה, נימא עדיפא מינה, שאף הסתכלות שלא לשם הנאה שרי. וכן מבואר נמי בדברי הרא"ש הובאו דבריו בספר חסידים מהדו' תנינא לרבי משה כהן בן אחותו של הרא"ש ו"זל, שאלתי את דודי ורבי רבינו אשר "זל איך נוקשים כל העולם באיסור הסתכלות בקשת, והרי אמרו בחגיגה (טז ע"א) כל המסתכל בקשת עיניו כהות. ענה דודי ואמר לי, שלשון המסתכל אינו אלא כשמביט בכונה ומתבונן זמן ארוך למה הוא דומה ולמי ישוה, אבל לישא עיניו ולראותה כרגע שפיר דמי. וכן המסתכל בנשים פירושו שמביט בכוונה. עכ"ל. וכ"כ להלכה בב"י (או"ח ר"ס רכט) שכ"כ האבודרהם בשם הרא"ש לענין קשת. וכ"כ הארחות חיים (ברכות נז). וכן מבואר בדברי הריטב"א (סוף קידושין) דכתב שם כל מיני איסורים בדיני ערוה שמותרים לאדם שמכיר בעצמו, וכתב שם ו"זל, ואם מכיר בעצמו שיצרו נכנע וכפוף לו ואין מעלה טינא כלל, מותר לו להסתכל ולדבר עם הערוה ולשאול בשלום א"א. והיינו ההיא דר' יוחנן דיתיב אשערי טבילה וכו'. ע"כ. הרי שמתיר את גוף האיסור, את ההסתכלות, לאדם כזה. ואי גוף האיסור הוא הסתכלות של הנאה, לשם מה אותו חסיד מסתכל, שאם נהנה הוי אומר שאין מקיים עתה חסידותו כלל וכלל ועובר באיסור. ועל כרחך שדעת הריטב"א שהסתכלות היינו הבטה אף בלא הנאה, ולחסיד שרי להביט ולהסתכל כשצריך לדבר עם אשה, כיון שלחסידותו אין זה מפריע לו.

י. ברם נלע"ד שאין הכרח מכל הני, דאפשר שסוברים שבנשים דוקא הסתכלות של הנאה אסורה, דלא מבעי מכל הני שכלל לא הזכירו נשים, רק הסתכלות בקשת, והרי הסברא מורה לחלק בין הסתכלות בקשת לנשים, שכל שנאסרה הסתכלות בנשים היא רק לשם הנאה, וכדחזינן בכתובות (דף יז ע"א) רב אחא מרכיב ליה אכתפיה ומרקד, אמרו ליה רבנן אנן מהו למיעבד הכי, אמר להו אי דמיין עלייכו ככשורא לחיי, ואי לא לא. וחזינן דהכל תלוי בדעת. וכן מבואר בברכות (דף כ ע"א) רב גידל הוה רגיל דהוה

קא אזיל ויתיב אשערי טבילה, אמר להו הכי טבילו, והכי טבילו. אמרי ליה רבנן לא קא מיסתפי מר מיצה"ר. אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי. ע"כ. ועל כרחך שכל האיסור הוא הסתכלות של הנאה, ואותו לא ענייין זה. אלא אף בריטב"א יש לדחות שאין הכרח, והוא בראותינו את דברי החינוך (מצוה קפח) דנקיט ואזיל לכל האורך שאיסור הסתכלות הוא לשם הנאה, מדלא תקרבו, ושלא רק מה שאסרו ח"זל אסור, אלא כל דבר הגורם להרהור. וזה תלוי בבני האדם ובכוונתם, וה' יראה ללבב. אבל במה שח"זל אסרו אין אדם רשאי לזוז ממוסרם הטוב, ואע"פ שהוא מוצא עצמו חסוך התאוה קצת, לא יאמר כיון שאני מוצא עצמי כן, מה איכפת לי אם אסתכל בנשים, כי יודע אני בעצמי שלא יתעורר יצרי בכך, שהרבה אמרו כן ונכשלו. ע"כ. הרי שכתב כעין דברי הריטב"א (אך ס"ל לאסור, ולא פליגי, דהא לדורות קודמים בזמן הגמ', והא לדורות הראשונים (וק"ו בימינו) שאסור, וכמש"כ גם הריטב"א ע"ש). על חסוך התאוה שמסתכל, ותקשי איך מסתכל כדי להנות ואומר שאין כוונתו לעבירה (וכדיליף מולא תקרבו). ועל כרחך יכול לטעון החסיד שאני רק נהנה ולא מתכוין, וידוע לו שלא אכשל בעבירה, ועל כך הזהירוהו הריטב"א והחינוך שלא יסמוך על עצמו. ועוד ראה כזה וכיוצ"ב בריטב"א (סוף קידושין), ובש"ך יו"ד (סי' קנז ס"א) דלא תקרבו הוא בדרך חיבת ביאה, שהאמוראים היו מחבקים ומנשקים לבנותיהם ואחיותיהם וכו' ע"ש. ואף ברא"ש הנ"ל יש לומר כן, אף שכ"כ אף לענין נשים, שי"ל שעומד הוא לענין קשת, ולא נחית כולי האי לפרש גדרו באיסור הסתכלות בנשים, ובהם האיסור הוא הנאה, וכדאיתא בכתובות (יז ע"א הנ"ל). או י"ל ברא"ש שסתם וכתב הסתכלות, אף שמחולק בין הסתכלות להנאה או לאו, כי אין זה מקומו כאן, ואה"נ הסתכלות בנשים היינו לשם הנאה. ואחר ההיתבוננות נראה שגם מהרמ"ה אין הכרח, די"ל דאה"נ שרי הסתכלות שאינה של הנאה, אך א"א לתרץ שידעו ויעידו עליה ע"פ הסתכלות שאינה של הנאה, כי מי יכניס עצמו לכתחלה להסתכל בלא להנות, ושמא כן יהנה, ושוב איך נמצא עדים.

הסוברים לאסור אפי' ראיה בלא התבוננות

יא. ומאידך גיסא נמצא בקדמונים מי שאוסר אף ראיה בלא הסתכלות והתבוננות, שכ"כ החיד"א בפתח עינים (ע"ז דף כ ע"א) ובשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עה) בשם קדמון שכתב לאסור ראיה בעלמא, וע"ע לו בעין זוכר (מע' ה אות ו) [ברם לא הוברר שם אם הוא ראשון, רק כתב שכ"כ פוסק קדמון מכת"י על גבי קלף.] וראיה הביא לו הרחיד"א מהאי דמשני קרן זוית הואי, ולימא דהוי ראיה ולא הסתכלות, ואין צריך לדוחק של קרן זוית. עכת"ד. [ולעצם ראייתו בפשיטות יש להשיב, דבראיה בעלמא לא היה מתפעל

מיופיה. וכ"כ מדיליה בספר אורח מישרים (עמ' 86) שהוקשה לו מהגמ' הנ"ל, וכתב ששם ר"ע ור"ג ראו בדקדוק, דאל"כ האיך הודו, דילמא מומין יש בהם, ועל כן משני דמפני שראו בקרן זוית נתקרבו כ"כ אצלן, עד שראו אותן ראיה שלימה בדקדוק. ע"כ. וע"ע ביד מלאכי (קעט) דמשני דאה"נ משמע לש"ס שהסתכלו. וע"ע אוצה"פ (סי' כא ס"ק יט אות א).] וכן לכאורה מבואר בפסקי הרא"ש כתובות (פ"ב סמן ג) דהביא י"א דשרי להסתכל בכלה ביום ראשון, שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר. דאל"כ מי יעיד שיצתה בהינומא וראשה פרוע. וכתב הרא"ש, וליתא, שאפי' שעה אחת אסור להסתכל, אלא כיון שרואין ההינומא שעשו, ואומרים זו היא של כלה פלונית, היינו עדות. אי נמי, ראיית ההינומא כשהיא עליה, או פריעת הראש, אין זו הסתכלות בפניה. עכ"ל. ואי ס"ל לחלק בין ראיה לבין הסתכלות, שיתרץ פשוט דמחולק בין ראיה להסתכלות. וכ"כ להוכיח בדעתו הישו"ש (כתובות רפ"ב) [אך איהו תנא דפליג ארא"ש.] וכן תלמידי דר' יונה שהובאו בשיט"מ (כתובות יז ע"א) אמרו שאסור להסתכל בה אף ביום ראשון. ועל הקושיא מהינומא דאיך יהיו עדים כתבו י"ל, דכיון שרואין הינומא או שאר הדברים שדרך לעשותם לבתולה, ואומרים כל העולם זו כלה פלונית, אותה חזקה היא כמו ראיה. דהא קי"ל דסוקלין ושורפין על החזקה. עכ"ל. והרי מבואר נמי דלא ס"ל לחלק בין ראיה להסתכלות. ברם בראו"ש הנ"ל בפשיטות י"ל שהתכוין בחילוקו השני לחלק בין ראיה להסתכלות, דאל"כ מאי קאמר. וגם שיסתור משנתו להנזכר לעיל (אות י) בספר חסידים בשמו. וכ"כ בספר טה"ב (ח"ב עמ' קסא) בדעת הרא"ש. ע"ש. ברם בקיצור פסקי הרא"ש (פרק ב אות ג) כתב אסור להסתכל בפני כלה, ואפי' ביום ראשון. ומותר להסתכל בפריעת ראשה. עכ"ל. הרי שלמד דברים כפשוטם. וכידוע קיצור פסקיו הם מבנו רבינו יעקב בעל הטור. ושוב ראיתי בספר אורח מישרים (סוף עמ' 85) דביאר את הרא"ש דמודה לחילוק בין ראיה להסתכלות, ומה שכתב לתרץ הרא"ש באי נמי, לרבותא כתב כן, דודאי לראות ההינומא להעיד אין צריך הסתכלות, ובראיה בעלמא סגי, ולדידיה ראיה בעלמא גם בפניה מותר. גם מה שכתב שם ללישנא קמא [תירוץ ראשון] דאפי' שעה אחת אסור להסתכל וכו', צריך לומר נמי דכונתו לדקדק בהבטתו, שזו היא זו ואינה אחרת שדומה לה. עכ"ל. דהיינו שהרא"ש חידש שמותרת הסתכלות בפריעת הראש ובהינומא, ואה"נ בפנים אסור. אך כ"ז הסתכלות, וראיה פשיטא דשרי. ועע"ש שכתב לבאר בעוד דרך את תירוץ קמא של הרא"ש שהוא על דרך חסידות, שישראל קדושים ואינם מסתכלים אפי' בראיה בעלמא, ובפרט בכלה שיש חשש יותר להרהור, הן משום תכשיטין, והן משום דהכל יודעים כלה למה נכנסת לחופה, כבכתובות (ח

ע"ב) וצריך גדר יותר. עכת"ד. שוב בינותי שגם בתלמידי דרבנו יונה יש לדחות, שהרי רבינו יונה גופיה (ברכות יז ע"א ד"ה ערוה) כתב להדיא לחלק בין הסתכלות לראיה, וע"ע לעיל (אות ח), ואיך יסתור משנתו. ועל כן נראה דס"ל שראיה כדי להכיר ולהעיד עליה, היא הסתכלות והתבוננות, ועל כן אסורה. ועל כן לא יכלו לתרץ ולחלק בין ראיה להסתכלות לגבי עדות פריעת ראש והליכה עם הינומא.

דעת מרן

יב. ולאור כל זאת נראה שדעת מרן שהסתכלות האסורה היא הסתכלות והתבוננות לשם הנאה, מדהעתיק בש"ע אה"ע (ר"ס כא) את ל' הרמב"ם וכתב המסתכל באצבע ומתכוין להנות, וכן מדכתב לאסור להביט ביופיה, וכן מדאסר להסתכל בשידוך דרך זנות, וכמבואר כל זה לעיל. ועוד ראה אליו בב"י (או"ח סי' עה) דהביא את דברי רבנו יונה (ברכות יז ע"א ד"ה ערוה) דכתב וכן כשמגולה טפח (ערות אשה) אינו אסור אלא כשמסתכל בה, אבל בראיה בעלמא מותר. עכ"ל. הרי שאפי' בערוה ממש מותר בראיה בעלמא. ודעת מרן שהסתכלות זו אסורה ד"ת, מדכתיב ולא תתורו, ומש"כ מכת מרדות היינו מפני שהוא לאו שאין בו מעשה, וכדפירש הכי להדיא את דברי הרמב"ם בכס"מ וכנ"ל. וכן מדהביא בב"י (אה"ע רס"י כא) את רבינו יונה והארחות חיים בלא חולק דילפי דהסתכלות אסורה ד"ת מדכתיב ולא תתורו, וכמבואר לעיל (סוף אות ו). ברם אין הכרח גמור כדברינו, שיתכן שמרן למד ברמב"ם דהסתכלות לשם הנאה אסורה מדרבנן, וכדכתבו המ"מ והחינוך בדעת הרמב"ם, וכפי שלמדנו לעיל (אותיות ד-ו) ברמב"ם. או כפי שלמד האדרת תפארת ברמב"ם לעיל (אות ז) ולא נחית לבאר משנתו בב"י. אולם בש"ע העתיק את הרמב"ם שסיים שהרי זה במכת מרדות, והרי שהכי ס"ל למרן נמי. ברם זה קשה לומר בדעת מרן.

וכן ראיתי דנקיט לאסור הסתכלות של הנאה דוקא בספר אורח מישרים (סימן יב הע' א עמ' 85) וכדמוכח מדין קשת. ושכ"כ המ"א (סי' רכה ס"ק כ) גבי הסתכלות בפני רשע, וכתב האורח מישרים, וא"כ גם בנשים דוקא הסתכלות שמדקדק בהבטתו אסור, והיינו שזונה עיניו מן הערוה, ונהנה במראית עיניו, על דרך שפירש"י שבת (סד ע"ב), אבל לא ראיה בעלמא. וכן הוא במשמעות הקרא דולא תתורו אחרי עיניכם, דדרשינן מינה איסור הסתכלות לר"י, שלא יתכוין לדקדק ולהתבונן בהבטתו דכן הוראת מילת תור, כמו יתורו את ארץ כנען וכו'. ע"ש. ושוב בינותי שכן דעת מרן שליט"א בטה"ב (ח"ב עמ' קס) דאין לאסור אלא כשמסתכל ומתבונן בה בכוונה כדי ליהנות מראיתו, אבל ראיה בעלמא מותרת. עכ"ל. הרי שאוסר רק הסתכלות של הנאה. ואף שרוב ראיותיו שם אין ראיה

מהם לפרט זה דנאסרה דוקא התבוננות של הנאה, רק יש בהם כדי להוכיח דנאסרה התבוננות ולא ראיה בעלמא. מ"מ כן מבואר בלשון הרמב"ם והש"ע (סי' כא ס"א) שכל המסתכל באצבע קטנה של אשה ונתכוין להנות כאילו נסתכל במקום התורף, לאמור הסתכלות של הנאה, וכאשר פתח בראיה זו. וכ"כ בשו"ת עולת יצחק רצאבי (ח"ב סימן רלד אות ב) דכל שנאסר להרמב"ם הוא הסתכלות לשם הנאה, וכמבואר בפירוש המשניות לסנהדרין (פ"ז) ובמורה נבוכים (ח"ג פמ"ט). וכן מסיק הלכה למעשה דאיסור הסתכלות הוא הסתכלות לשם הנאה. וע"ע לענין גדר ההסתכלות בספר עין זוכר (מע' ה אות ו) וביד מלאכי (סי' קעט) ובשד"ח (ח"ב דף 73 ע"ב).

גדר האיסור להלכה

ואיך שלא יהיה להלכה הסתכלות האסורה היא הסתכלות והתבוננות לשם הנאה, ולא ראיה בעלמא. שכן דעת רוב הראשונים, ולהאמור לא מצינו בקדמונים מי שחולק על כך. ואף אם לא יסכים הקורא עם דחיותינו דלעיל, ושיש ראשונים שמוכרח בהם לאסור ראיה בלא התבוננות, או בלא הנאה, כל מר כדאית ליה. על כל פנים רוב הראשונים אוסרים בהתבוננות, וכן דעת מרן, ועל כן אף לדרך זו כן עיקר להלכה. ובדר"כ דבר זה תלוי במהירות, כי המשהה מבטו בדר"כ כשמדבר עם אשה מגיע להסתכלות, והמעביר עיניו בעלמא ואינו משהה, בדר"כ היא ראיה בעלמא. אך שייכת הסתכלות אף כהרף עין [כשמתבונן ונהנה אף בעשירית השניה] ושייכת ראיה בעלמא אף כשמדבר עם אשה שעה ורואה אותה כל אותה השעה, אך אינו שם עינו להבחין בתוי פניה, ואם היא יפה וכדו', כשם ששני גברים מדברים אחד עם השני במשך שעה ורואים אחד את השני אך אינם מתבוננים אחד על השני, כי אינם משיתים ליבם להבחין אם חברו יפה או לאו. [ועל כן אף שנמצאו בראשונים הנזכ"ל שחילקו בין הסתכלות לראיה במשך הזמן, שזמן רב הוא הסתכלות, ומועט היא ראיה, לך ראה בלשונותיהם. נראה שכוונתם כאמור, ונקטו חילוק בין זמן רב למועט, שכן הוא בדר"כ החילוק בין ראיה להסתכלות. אך הוא לאו בדוקא תלוי בזמן. דאל"כ יצא דאפי' הסתכלות של הנאה זמן מועט מותרת, וזה א"א לאומרו. וגם דאל"כ מהו החילוק בין הסתכלות עם הנאה להסתכלות בלא הנאה, הנזכר בראשונים לעיל (אות ח).]

נשים בהסתכלות

יג. ומעתה שוב נשוב לנידו"ד, האם נשים אסורות בהסתכלות בגברים. ולכאורה יוצא, דמאחר דילפינן לה מקרא, מדכתיב ולא תתורו, ונשים מצוות בכל מצוות ל"ת שבתורה, הרי שאסורות הן בזה. וגדר האיסור יהיה כאמור, הסתכלות לשם הנאה. ברם כל מאי

דילפינן מדכתיב ונשמרת, לאסור הסתכלות בזיווג חיות וכדו', בזה פשוט שאין נשים אסורות, אחר שלא שייך בהו הוצאת שכבת זרע דרך הרגשה.

אחרונים

איברא דבאחרונים דין זה שנוי במח', אי נשים שייכות באיסור הסתכלות. דהנה בשו"ת תשורת שי (ח"א סי' קכה ואת"י) כתב שאסור לנשים להסתכל בגברים, כדאיתא בספרי והובא בילקוט שמואל (ט רמז קה) ו"זל, בבואכם העיר וגו' כל האורך הזה למה, מביטות היו בנויו של שאול, ולא היו שבעות ממנו, דברי ר' יהודה. א"ל ר' יוסי, אם כן עשית בנות ישראל כזונות, והלא כשם שאי אפשר לזון את עיניו מאשה שאינה ראויה לו, כך א"א לאשה לזון את עינה מאיש שאינו שלה. ע"כ. ור' יוסי נימוקו עמו והלכה כמותו. ועוד מדקאמר "והלא", משמע דאי אפשר שיחלוק אדם על זה, רק ר' יהודה לא חש למאי דאמר ר' יוסי א"כ עשית וכו', דכמה איכא בשוקי כיוצא בהן. עכת"ד. ברם מהר"י טייטלבוים אב"ד דסטמר בטהרת יו"ט (ח"ד עמ' מב) פליג דאין איסור לנשים, וכדמוכח מברכות (דף כ) ר' יוחנן הוי רגיל דאזיל ויתיב אשערי טבילה, אמר כי סלקן בנות ישראל מטבילה מסתכלין בי. וכן מוכח מדאסרו הסתכלות גברים בבגדי צבעונים של נשים, ולא להיפך, ועוד כיוצ"ב. ועל הראיה מספרי כתב, דברייתא שלא הוזכרה בש"ס משבשתא היא. ויתר על כן מוכח מברכות (מח ע"ב) דאין הלכה כהאי ברייתא, מדשמואל שביאר שהיו מסתכלות בנויי של שאול, ולא חייש שמואל לקושית ר' יוסי, אלמא דאין הלכה כן, והלכתא כבבלי. והובא כל זה באוצה"פ (סי' כא דף כב ע"ג). וכ"כ כזה בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סימן ו אות ה) ועוד הוכיח מדין האשה מכרכת את האיש ולא האיש את האשה, כדנפסק ביו"ד (סי' שנב) ופירש הש"ך (שם) דה"ט משום הרהור, ובאשה לא חיישינן כ"כ להרהור. עכת"ד. וכ"כ בשו"ת בית אבי (ח"ב סימן קכג) וכדמוכח מר' יוחנן, וממתני' דסוכה (נא ע"א) תיקון גדול עשו, אלמא דגברים אסורים להסתכל, ונשים שרו. וכן מהאישה כורכת. ועע"ש. ואשה לאו בת הרגשה ועל כן לא שייך בה איסור הרהור. וע"ע להגר"י רצאבי בנפלאות מתורתך (סוף הפטרת חוקת ואת"י) לגבי בת יפתח.

יד. ולא כן אנכי עמדי, כי נלע"ד ששורש היתרם נובע מכך שסברו שאיסור הסתכלות משום הרהור, וכדנפיק מקרא דונשמרת מכל דבר רע, וכדדרשינן בע"ז (כ הנ"ל), וזה לא שייך בנשים וכנ"ל (אות א), ועל כן שקלו וטרו אי יש הכרח לאסור גם נשים מהספרי או לאו, ופלפלו בזה וכמבואר. ברם להאמור י"ל לאידך גיסא, דאחר דאית לן קרא דנפיק מינה איסור הסתכלות, וכדכתיב ולא תתורו וגו', א"כ פשוט שגם נשים שייכות בהאי קרא, ומנא לן לחלק. ויש לסייע מהספרי הנ"ל, אך גם בלעדיו נשים אסורות. וכל הראיות

מבגדי צבעונים, והאשה מכרכת, ור' יוחנן דיתיב אשערי טבילה, ותיקון גדול עשו, וכדו'. המה איסורים דנפקי מונשמרת, ובזה אה"נ לא שייך בנשים, משא"כ הסתכלות לשם עבירה, שפיר שייך בהו ואסורות המה. ולעצם דבריהם דהבבלי פליג, נראה שאין הכרח כלל, ויש לדחות דלא פליגי, וכשם שר' יהודה שבילקוט שמואל אע"ג שמסכים והולך עם ר' יוסי לדינא כמבואר בלשון ר' יוסי שאמר "והלא" וכו', שלשון זה מורה שדין זה פשוט ואין חולק עליו וכדאמר הכי התשורת שי הנ"ל. ומה יענה על קושית ר' יוסי שעשית בנות ישראל כזונות. ובפשיטות יענה, דאה"נ הני נשים שהיו היו כזונות, והפסוק חפץ להשמיענו יופי תוארו של שאול כדין הראוי למלך. וא"כ ה"ה י"ל בבבלי בדברי שמואל שלא חש לקושית ר' יוסי מהאי טעמא. ובודאי שהכרח שהבבלי פליג אין מכאן, והלא אפי' אם היה לפנינו רק הבבלי, היינו אומרים שאין הכרח מכאן להתיר נשים בהסתכלות, אחר שאין שום מקום לחלק בחיובי קרא, והיינו מבארים שנשים שלא הוגנות היו. וק"ו שכן מפורש בספרי, ולמה לעשות בכדי מח' בין הספרי לבבלי. וגם יש ליישב זאת בעוד דרכים, וכמו שישב הבן יהוידע בברכות (מח ע"ב) שלבבלי הסתכלו ביופי קומתו ולא ביופיו. ע"ש. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' רכב) ישב דיש לחלק בין הילקוט דמיירי בהסתכלות לשם תאוה שאסורות נשים, לבבלי דמיירי בהסתכלות שלא לתאוה, דשרי לנשים. ומה שהשיב במילואים ליבי"א (ח"א סימן ו אות ה הנ"ל) אמשנה הלכות דא"כ שיתרץ ר' יוסי שלא הסתכלו לשם הנאה, ומדוע תירץ שלא הגיע עדיין שעת מלכותו. וגם הבבלי מדוע לא אמר לימא כתנאי שבילקוט. עכת"ד. לכאורה אינו מוכרח כדי להוציא דין, וכדרכים הנ"ל. ועוד יש לומר דאה"נ יכל לתרץ אף כן, אך בחר להשמיענו שלא הגיע שעת מלכותו, שכן נראה לו שזו האמת שבפסוק, ולכך נתכוין הפסוק להשמיענו בהביאו סיפור אריכות דברים. והעיקר אשוב ואומר והוא השורש, דיש פסוק ומנ"ל לפטור נשים, והמה סברו לפוטרן מאחר שאינן בנות הרגשה, אך לכאורה אישתמיט מינייהו לפי שעה האי קרא דולא תתורו.

להלכה

טו. ולכאורה אחר ראותינו את כל האמור, העיקר להקל בנשים טפי מגברים, כיון שנראה שהלכה כהסמ"ק ודעימיה שיש לחלק בין הפסוק ולא תתורו שבא לאסור הסתכלות של זנות, לבין ונשמרת שבא לאסור הסתכלות של הנאה. ואיסור משום ונשמרת לא שייך בנשים, אחר שנשים לאו בנות הרגשה, והרי שאסורות רק בהסתכלות של זנות, וכנ"ל (אותיות א,ב). ולדעת האדרת תפארת (לעיל אות ז) גם הרמב"ם עומד בשיטה זו. ולדידן (לעיל אותיות ה,ו) בדעת הרמב"ם הרי שאיסור הסתכלות בנשים הוא

מדרבנן, משום גדר ללא תקרבו, ונשים אינן אסורות בהסתכלות בגברים אף הסתכלות שגורמת הנאה, אא"כ גורם להם הרהור, דלכו"ע נשים אסורות בהרהור, וכאשר יבוא בע"ה לקמן (אות טז). וגם איכא הכא ס"ס להקל, דשמא הלכה כמחזור ויטרי (סימן יג) והאבודרהם (דיני ק"ש הנ"ל אות ב) דילפי מולא תתורו אחרי עיניכם לאו לאיסור הרהור, וכדילפינן מברכות (יב ע"ב), ולפי"ז הרי שאיסור ראיה ילפינן מונשמרת, והוא חשש שמא יבא לידי קרי, ואחר שאין איסור זה שייך בנשים, יצא לדידהו דליכא איסורא לנשים בראיה. ואת"ל דהלכה כרוב הראשונים (הנ"ל אות ב) דילפינן מדכתיב ולא תתורו, שמא הלכה כסמ"ק (מצוה ל) ודעימיה דילפי מינה איסור לאו בהסתכלות לשם זנות, והיינו לשם העבירה ולא רק לשם הנאה. (וכדלעיל אותיות א,ב,ח) והסתכלות להנאה שאסור ילפי מונשמרת, והרי שיצא שנשים אסורות רק בהסתכלות לשם זנות, (שונשמרת לא שייך באו דלאו בנות הרגשה נינהו) וכדלעיל (אות א). ואת"ל שהלכה דנאסרה הסתכלות לשם הנאה מולא תתורו, וכדברי ההסתכלות בהלכה (ריש הפתיחה וכדלעיל (אות ח)), ומינה תרצה לאסור הסתכלות כזו אף נשים באנשים, שמא הלכה כהני אחרונים שבאשה אין איסור זה וכדלעיל (אות יג). ומה גם דיש להוסיף ולצרף את הסוברים שאיסור הסתכלות לשם הנאה הוא מדרבנן, מדכתבו הרמב"ם ומרן מכת מרדות וכדלעיל (אותיות ג-ז), וכפי שלמדו המ"מ והחינוך בדעת הרמב"ם, וכנ"ל (אותיות ג,ה), וכן דעת עוד ראשונים דהוי דרבנן עיין לעיל (אות ב), והוי מילתא דרבנן וקיל טפי. ויצא לפי"ז דיש פנים להקל לאשה הסתכלות לשם הנאה בגברים. ואף להרמב"ם והחינוך דיש איסור נוסף בהסתכלות משום לא תקרבו, ונימא שכן דעת שאר הראשונים אחר שלא מצינו מי שכתב שאין איסור הסתכלות משום לא תקרבו וכבסמוך (אות טז). הרי שבנשים אין איסור זה אא"כ גורם הרהור וכנ"ל (אות ו). [ברם הסתכלות לשם זנות גם להאמור אסור, כיון שישאר רק הספק שמא כראשונים דילפי להאי קרא להרהור. ועוד בה דבזה יש לאסור משום מגרה יצה"ר וכדלקמן (אות יח) בע"ה.]

נשים להרהר

טז. ומ"מ כל זה לגבי איסור הסתכלות דחידש הסמ"ק שיש שני סוגי הסתכלות האסורים, וממילא גם נשים אסורות במה שבא מולא תתורו. ברם לענין הרהור עבירה, בזה לכאורה לא יסכימו הראשונים להמשיך את חידוש הסמ"ק (דלעיל אות א) להכא, דנחלק בין סוגי ההרהור האסורים, דבברכות (יב ע"ב) ילפי ואחרי עיניכם זה הרהור עבירה. ובע"ז (כ ע"ב) איתא, ונשמרת מכל דבר רע, שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה. ונאמר דהרהור שנאסר מונשמרת אטו קרי מותר בנשים, אך בהרהור

שבא מולא תתורו שהוא להרהר בגוף העבירה, היות ונאסר מצד עצם ההרהור אף בלא קרי, הרי ששייך איסור זה אף בנשים. כי באמת נראה דאף הסמ"ק עצמו לא יסבור כן, שהרי כמעט שום חד דמן קמאי לא תפס כדרשת הגמ' ברכות (יב ע"ב) ואחרי עיניכם להרהור עבירה. כי נמצאו סיעת ראשונים שלמדו הרהור עבירה מדכתיב ונשמרת מכל דבר רע וכדלעיל (אות ב), וכ"כ הב"י אה"ע (ר"ס כא וכנזכ"ל). ורבים דרשו את פסוק זה דאחרי עיניכם, ללאו דהסתכלות וכנזכ"ל (אות ב). [ואחרי לבבכם רבים למדו ללאו דמינות, ואכ"מ.] הרי שאין אף אחד שתפס כגמ' ברכות. [למעט את האבודרהם (דיני ק"ש) שהביא את הגמ' הנ"ל דאחרי עיניכם דהוא לאסור הרהור עבירה, וכ"כ המחזור ויטרי (סימן יג).] וגם הסמ"ק גופיה על כרחך דלא ס"ל להלכה כגמ' ברכות, שהרי תפס את אחרי עיניכם לאיסור הסתכלות, ושוב לא יכול ללמוד איסור הרהור מהאי קרא. וכן (בסימן ע) למד איסור הרהור מדכתיב ונשמרת. ועל כרחך שכל הני ראשונים לא ס"ל כחידוש האג"מ ודעימיה שבריש אמיר (אות א), דאם ולא תתורו בא ללמדנו איסור נוסף, והוא מחשבת זנות שאינה קשורה לקרי, ונ"מ לחייב לאשה וכנ"ל, חייבים היו להביא פסוק זה, ומדלא הביאוהו אלמא דלא ס"ל. וכיון שכל המקור לאסור הרהור הוא מדכתיב ונשמרת מכל דבר רע, שהוא כדי שלא יבא לקרי, וכדדרשינן להדיא בע"ז (כ ע"ב) הרי שלאו זה לא שייך בנשים. וע"ע בברכ"י (יו"ד סי' שלה סעיף י) גבי חולי מעים שאין האיש משמש את האשה, אבל האשה משמשת את האיש. וכתב הברכ"י, דמשמע דבשאר חולי שרי לאיש לטפל באשה, להשכיבה, ולסומכה וכדו'. ושאני באשתו נדה שליבו גס בה. ונראה דאף שהוא חולי מעים, ותבא האשה לידי הרהור, לא חיישינן, דאשה אינה מצווה על השחתת זרע, דלא מפקדא אפריה ורביה, כמו שכתבו תוס' (פ"ק דיבמות, וריש פ"ב דנדה). והיינו טעמא, דקיי"ל לקמן (סי' שנב) דהאשה כורכת איש מת, דלא חיישינן להרהור דידה, אבל האיש אסור לכרוך אשה מתה. ע"כ.

איברא דבפשיטות כל הנ"ל הוא כלפי איסור הרהור ד"ת, דנפיק מונשמרת. ברם מדרבנן אסור לאיש, כל שגורם קרי, ואתי בק"ו מאיסור הסתכלות בבגדי צבעונים דנאסר במסכת ע"ז (דף כ ע"ב) מדרבנן מונשמרת וכדלעיל (אות ב) דיש איסור ונשמרת ד"ת, ויש דרבנן. ולפי"ז באנו לחידוש האג"מ אף לענין הרהור, אך לא מולא תתורו, אלא מונשמרת. דמחולק בין הרהור בגוף העבירה דאסור ד"ת מונשמרת, לבין הרהור אף בדבר שאינו גוף העבירה, או גורם קרי, דאסור מדרבנן, ואסמכוה אונשמרת. וע"ע לקמן (אות יז בגדר ההרהור).

איסור דרבנן גדר ללא תקרבו

ברם עדיין יש לאסור נשים בהרהור לפי דברי הרמב"ם והחינוך דגם הרהור חד פעמי אסור משום גדר דרבנן לאיסור לא תקרבו לגלות ערוה. [והרהור תמידי ס"ל דאסור ד"ת מולא תתורו, וכנ"ל (אות ג, ולהלן אות יז).] ולפי"ז אף נשים אסורות בהרהור. וכ"כ להדיא החינוך (סוף מצוה קפח) ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות שגם להן אסור להרהר אחר האנשים זולתי בבעליהן. עכ"ל. אך הוא מדרבנן, וכדכתב לעיל (בד"ה ואמרו זכרונם לברכה) וגם (בד"ה וריבוי). ע"ש. ובזה יובן מה יענה החינוך אודות הגמ' דע"ז (כ ע"ב) ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי קרי בלילה, והרי מפורש בגמ' שטעם האיסור משום קרי, וא"כ מדוע כתב שנשים אסורות. ואתי שפיר דלמד שאיסור הרהור שלשיטתו הוא מדרבנן בא מגדר שגדרו ח"זל ללאו דלא תקרבו ואינו משום קרי בדוקא, וכמו שבמצוה (קפח) מראה כן הלך דבריו, ע"ש בדיני המצוה שהם גדר ללא תקרבו, ועוד הוסיף שם גם איסור הרהור, משמע שגם הוא גדר ללא תקרבו. ולפי"ז איסור זה הוא אף בנשים דהוו בכלל לא תקרבו, וכמו שכתב שם שיש פרטים רבים באיסור זה, ואין באפשר להגיד כל פרטי הענינים שידע האדם לא לקרב אליו דעת האשה שהוא קל, ולכן הזכירו זכרונם לברכה מהם קצת, ובשאר יזהר כל אחד ואחד לשמור עצמו לפי מה שימצא את גופו, כי השם יראה ללבב. עכ"ל. ושב וכ"כ עוד בסמוך, שלא רק מה שאסרו ח"זל אסור, אלא כל כיוצ"ב. [ולפי"ז מה שהגמ' אסרה הרהור כדי שלא יראה קרי, היינו דיש בנוסף ללא תקרבו גם משום קרי וגם דהוא מד"ת.] ואף שגם בחינוך גופיה על כרחך שמחלק בין נשים לגברים, וכמבואר לו שם לענין הסתכלות (בד"ה ואתה בני הזהר), מ"מ לגבי הרהור כתב להדיא שנשים אסורות, וע' לעיל (אות ו) דביארנו שאף שדינם של הנשים קיל משל גברים, אוסר נשים בכל מה שגורם להם הרהור, וא"כ עצם ההרהור פשוט שנשים אסורות.

לא תקרבו איסור תורה

וכן גם דעת רוב ככל הראשונים כדעת הרמב"ם (ל"ת שנג) דלא תקרבו הוי דין תורה, שכ"כ הראב"ד בפירושו לתורת כהנים (אחרי מות יג,ב) והסמ"ג (לא תעשה קכו), והחינוך (קפח), והמאירי סנהדרין (סו ע"ב) ובנדה (סוף פ"ט), והריטב"א שבת (יג ע"ב) דבמעשה של אותו חסיד שנפטר, כיון שלא נזהר בקירוב בשר בנידתה, ביאר דהוי איסור דרבנן מפני שטבלה בריש ליבונה. ע"ש. אלמא דאי לא טבלה הוי איסור תורה. וכ"כ לבאר גם הר"י מלוניל (שם) והר"ן (שם) ובשם הרא"ה, וכ"כ הרשב"א (שם), ועוד לו בשו"ת (ח"ג סימן רל) וכן צידד בתשובות המיוחסות (סי' קכז). וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סי' תכה) דלא תקרבו הוי לאו דאורייתא. וכן פסק מרן בש"ע (אהע"ז סי' כ סעיף א).

וכאשר האריך בכל זאת בספר טה"ב (ח"א דף לז) ועוד הביא שעם שיטת הרמב"ן (בספר המצוות ל"ת שנג) דאין בזה לאו והוי אסמכתא, עומד גם הרשב"ץ בספר זהר הרקיע. וא"כ לדינא קירבה לעריות הוי דבר תורה.

וא"כ י"ל שכל הני ראשונים הסוברים דלא תקרבו הוי לאו דאורייתא, יודו להרמב"ם שיש איסור דרבנן של הרהור מולא תקרבו. כי לא מצינו מי שכתב או שמוכח מדבריו שאינו מסכים בזה עם הרמב"ם, ואחר שהם עומדים בשיטתו דהוי לאו דאורייתא, למה שנחלק בין הדבקים. ואף לדעת הרמב"ן בספר המצוות (ל"ת שנג) דפליג ארמב"ם וס"ל דולא תקרבו הוי אסמכתא, י"ל שיודה מ"מ דאסור ההרהור מדרבנן משום ולא תקרבו דרבנן.

אשה בשמיעת קול איש

יז. ועוד ראה לספר חסידים (סימן תריד) שכתב שצריך שלא ישמע קול שיר אשה, והוא הדין לאשה שלא תשמע קול איש, שכל שהאיש מוזהר אשה מוזהרת. עכ"ל. הרי שפתיו ברור מללו להשוות אשה לאיש בכל הני איסורים, וממילא נשים אסורות גם בהרהור כאנשים. ואף שרבים לוחמים על אלו דברי החסידים לענין קול, וכדמוכח ממנהג העולם בכל מקום שנשים באות לבית הכנסת ושומעות קול שירות ותשבחות של גברים, ואין פוצה פה. ע' במקור החסד (שם), ובשו"ת יבי"א (ח"א סימן ו אות ד) ובשו"ת אדרת תפארת (ח"ג סימן לח). מ"מ השיגו לענין שמיעת קול, אך לעצם הדין י"ל שהוא אמת. ולגבי הקושיות הרבות שהקשו על החסידים, מדין טפח באשה, קול, שער, וכו' אלמא דבאשה ולא באיש אמרו. וכן דין הליכה אחר אשה, וכן האשה כורכת ולא האיש, ועוד. ובכל הני מבואר שיש לחלק בין נשים לגברים. בכל זה י"ל שדעת החסידים שמה שנאסר מהתורה אסור בין לאיש ובין לאשה, וסבור שקול הוי ד"ת, ע' אוצה"פ (סימן כא ס"ק כ) משא"כ כל שהוא מדרבנן יש לדון לגופו, ואם משום הרהור יש לחלק בין איש לאשה וכנ"ל, ועל כן בגדי צבעונים של אשה נאסרו ולא של איש. ומעתה לעצם הרהור עבירה אשה להרהר באיש אף דנפיק מקרא דונשמרת, והרי שהוא לא שייך בנשים, אחר שלאו בנות הרגשה, מ"מ אסורות משום ולא תקרבו וכאמור.

בתרה תמיד

ובמקרה שאשה זו תרה תמיד אחר מחשבת הרהור, להרבות תענוגה. הרי שבזה לדעת הרמב"ם סה"מ (ל"ת מז) והחינוך (שסז) עוברת אולא תתורו. וכדסיים החינוך התם שמצוה זו נוהגת בין בזכרים בין בנקבות. ברם רוב הראשונים פליגי, מדלמדו מולא תתורו איסור להסתכלות בעריות גרידא, ולא המשכות אחר תאוות ורדיפה אחריהם,

אלמא דלא ס"ל. אך מ"מ אסור משום הרהור מולא תקרבו וכאמור. ובדומה לשיטת הרמב"ם כן סובר הרמב"ן (ריש פרשת קדושים) מקרא דקדושים תהיו, דיליף איסור דאורייתא למי שמרבה בתאוות בהיתר, והרי זה נבל ברשות התורה. ע"ש. והרי שגם לדבריו יש בתרה תמיד איסור תורה. מ"מ גם עליו פליגי רוב הראשונים וכדפירש"י התם, קדושים תהיו, הוו פרושים מן העריות ומן העברה וכו'. ע"כ. כלומר שיש כאן איסור מיוחד לענין פרישה מעריות. [וכדביאר השפתי חכמים במקום. וכמו שהרמב"ן פתח בדברי רש"י, וכתב לחלוק עליו] וכן בעל הטורים יליף שהוא איסור לענין עריות. והרשב"ם יליף שהיא אזהרה נוספת על כל המצוות לשומרם.

ומעתה אסור לאשה לקרא ספרי חשק, וק"ו שלא לצפות בסרטי תועבה, אחר שההרהור אסור אף לנשים, משום גדר דרבנן ללא תקרבו.

גדר הרהור

וגדר הרהור עבירה שאסור אינו בדוקא כשמהרהר שהוא גופיה עושה עבירה, אלא אף כשמהרהר באחרים שעושים כן, ואף בהיתר, וכן מבואר בפסחים (נא ע"א) דאסור לרחוץ עם בעל אחותו משום הרהור, וכתב תוס' הרי"ד (פסחים נא ע"א) ובפסקי הרי"ד (שם) לבאר טעם הדבר ו"זל, אביו אסור שלא יהרהר לומר מיכן יצאתי. וכן עם חמיו מיכן יצתה אשתי. וכן בעל אחותו שלא יהרהר זה בא על אחותי. ע"כ. וכ"כ הנימוק"י (שם) גבי אביו משום שמהרהרין על מקום שיצאו. ומבואר שאף שאינו מהרהר לעשות את העבירה, או שעושה עבירה, אלא שאחרים עושים אף מעשה היתר לדידהו, כל כה"ג הוי הרהור עבירה שאסור. [וכן נקטו עוד ראשונים שם שאיסור זה הוא משום הרהור, ובפשטות ס"ל כנ"ל, שכ"כ הרמב"ן (שם) וכ"כ המהר"ם חלאוה (שם) וכן כתב רבינו יהונתן מלוניל (שם) גבי אביו וחמיו ובעל אחותו משום הרהור, וכן בפסקי ריא"ז (שם) גבי שלושתם משום הרהור, וכן הוא בחידושי תלמיד הרשב"א (שם).] וע' ברבנו יונה בשערי תשובה (שער ג אות מ) שאיסור זה הוא אע"פ שמהרהר שלא כדי לעשות. ע"כ. וע"ע לגבי סוג ההרהור שאסור באוצר הפוסקים (סי' כג ס"ק ח אות ב) ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב סי' רמב אותיות ג,ד).

מגרי יצה"ר

יח. ובקריאת ספרי חשק ראית סרטים וכדו' יש לבא ולאסור עוד משום דקא מגרי יצר הרע, וכדפסק מרן בש"ע (או"ח סי' שז סס"ז) גבי קריאת דברי חשק ו"זל, אף בחול אסור משום מושב לצים, ובדברי חשק תו משום מגרה יצר הרע. ומי שחיברם ומי שהעתיקן, וא"צ לומר המדפיסן, מחטאים את הרבים. ע"כ. ובב"י שם הראה מקורו מדברי הרא"ש

(שבת פכ"ג סי' א) בשם ה"ר יונה, אך שם כתוב והלין דכתבין מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק אסור לקרותן בשבת, ואף בחול לא ידענא מי התירו, שהרי נאמר ובמושב לצים לא ישב. עכ"ל. הרי שהתוספת הנזכרת בש"ע לאסור גם משום מגרי יצה"ר, היא תוספת שהוסיף מרן מדיליה. והבין שמש"כ רבינו יונה לאסור משום מושב לצים, כוונתו למליצות ומשלים, ובק"ו לענין דברי חשק דא"צ לומר שאסור משום מגרה יצה"ר. וכל דברי ר' יונה ולא ידענא מי התירו, קאי גבי מליצות ומשלים של שיחות חולין.

ותקשי לי על עצמי מנ"ל לאסור משום מגרה יצר הרע, והלא בסוגיא דקידושין (דף מ ע"א) שנינו מחשבה טובה מצרפה למעשה, וביארה הגמ' אמר רק אסי אפי' חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. ברם מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, אא"כ עשתה פרי. ופירש"י התם, שקיים מחשבתו ועשה, מצרפה למעשה, ונפרעים ממנו אף על המחשבה. ע"כ. הא מחשבה בעצם בלא מעשה, אין נפרעים ממנו, ומנ"ל לאסור הכא בהא. וכן מאי דשנינו בקידושין (דף פא ע"ב) ובנזיר (דף כג ע"א) גבי נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דבעינן סליחה, וכדכתיב וה' יסלח לה (במדבר כ,ו) גבי בעל שהפר לאשתו נזירות ולא ידעה ושתתה יין. ולכאורה סותר לגמ' קידושין דלעיל, שאין מצרף מחשבה רעה למעשה. ובפשיטות יש לחלק בין היכא דעשה מעשה שלקח בשר ואכלו וסבור שהוא חזיר ואינו, לבין כשהייתה מחשבה גרידא. ושוב הודיעוני שבספר מנחת אשר על התורה (ריש פרשת מטות ואת"י) להגאון ר' אשר וייס שליט"א כ"כ ליישב את הסתירה בין וה' יסלח לה למחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. ולפי"ז אין איסור בנידו"ד משום מגרי יצה"ר. וע"ע בזה בשו"ת נחלת לוי (ח"ב סימן לט אות ו). ועוד ראה בראב"ד בבעלי הנפש (ריש שער הקדושה) דכתב שבעבירות אחרות אין בהם טומאת המחשבה למעט מהרהור עבירה. ע"ש. ולפי"ז בקריאת דברי חשק בלא שיהרהר בפועל הרהור עבירה, אין טומאת המחשבה. ולפי"ז הרי שצ"ע מנין ליליף מרן והוציא איסור מגרה יצר הרע.

יט. והנה מצינו בנדה (דף יג רע"ב) כמימרא זו גבי המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי. ומותיב עלה, ולימא אסור, ומשני דקמגרי יצר הרע אנפשיה. וגמ' זו צריכה ביאור. ורש"י ותוס' במקום לא נזקקו לבארה. ואחר החיפוש נמצא בספר אור זרוע (הל' בעל קרי סי' קכג) שפירש בשני דרכים, הפירוש הראשון בשם ר"ח, דפריך ולימא אסור, למה נקטו ל' נדוי. ומשני, שהוא בר נידוי, שכן הוא מגרה יצה"ר בנפשיה. [כנראה דבאו להשמיע גודל חומרת גירוי יצה"ר.] ובאי נמי פירש האו"ז, שטעם הנידוי מפני שמוציא ש"ז לבטלה,

ופריך ולימא אסור, ומשני, דאם היה שונה בלשון אסור היה מגרה יצה"ר בנפשיה, שכן דרך יצר הרע לפתות על כל האסור. עכ"ל. דהיינו כשכתוב על איזה דבר אסור, הרי שלשון זו גורמת ליצר לחמוד אותם, אחר שמים גנובים ימתקו. והרי שלפירוש קמא וכדפירש הר"ח יש שייכות לנידו"ד, ויש מקום לדמות דין קריאת ספרי חשק שג"כ מגרה יצה"ר, וללמוד מדין מקשה עצמו לדעת להכא, ונימא דמהא יליף מרן להכא לאסור קריאת ספרי חשק מפני שמגרה יצה"ר. משא"כ לפירוש ב, הרי שאין שום איסור של גירוי יצה"ר, רק מגרה יצה"ר הוא ביאור במציאות שכך דרך יצה"ר, וח"זל השתדלו לעוקפו. ובדומה לשני פירושים אלו פירש הפרישה (או"ח סי' רמ אות ד) מדנפשיה את קושית הגמ' ולימא אסור, וממילא נבין שהוא בר נידוי ולשם מה לכתוב נידוי, ומשני שכתבו נדוי כדי להראות לאנשים כמה גדול איסורו של מגרה יצה"ר. ובא"נ מפרש, דמאחר דלב האדם בזה מגרי יצה"ר והאש בוער בו, לכן הוצרכו לפרש העונש כדי שיהא נזהר. עכת"ד. הרי שלפירוש קמא גרוי יצה"ר הוא איסור, ולבתרא אינו איסור, אלא מציאות שיש לאדם גירוי יצה"ר.

כ. ועוד ראה בראב"ד בבעלי הנפש (שער הקדושה עמ' קיח הוצאת מסוד הרב קוק) דג"כ למד כיוצ"ב, שביאר שבכוונת מעשה הביאה ישנם ארבעה משובחות, ואחת שהיא עצת היצר. וכתב ו"זל, אבל מי שאינו צריך לאותו דבר (לביאה) ואין יצרו מתגבר עליו, והוא מעורר תאותו ומביא עצמו לידי קישוי ותאוה כדי להשביע יצרו, ולמלא את תאות לבו מהנאות העולם ותאותיו. גם אין בו אחת מן השלש דרכים הראשונים שאמרנו, ודאי הוא הדרך לעצת יצר הרע והסתתו שפירשנו בתחילה, כדכתיב ראה חיים עם האשה אשר אהבת וכו', ומן ההיתר יביאנו אל האיסור. ועל זה אמרו רבותינו "זל המקשה עצמו לדעת יהא בנידוי. ואמרינן ולימא אסור, משום דקא מגרי יצר הרע בנפשיה. והעושה המעשה הזה דומה לאדם שהוא שבע ואוכל יותר מדאי ושותה יותר מדאי עד שהוא משתכר ואח"כ הוא מקיא ומתלכלך, כגון זה ודאי הוא דומה לבהמה שהיא אוכלת והולכת עד שיאחזנה דם ותמות. עכ"ל. הרי שפירש את דין המקשה עצמו לדעת אחרת מכל הראשונים שביארו שהוא לגבי קישוי שלא לצורך ביאה, לך ראה בטור ובב"י ובש"ע אה"ע (סימן כג ס"ג) ואילו הראב"ד ביאר דהוא לגבי המשמש עם אשתו אך ללא צורך, רק למען הרבות תאותו גרידא. ומפרש דקא מגרי יצר הרע היינו שמכח פעולה זו יבא אח"כ אל האיסור להכשל בביאות האסורות. והביא הטור את אלו דברי הראב"ד באורך באו"ח (סי' רמ) ובאה"ע (סי' כג) ופסקו מרן להלכה בש"ע (או"ח סי' רמ ס"א). ועוד חזינן כזה בראב"ד (שער הפרישה) שכל המסתכל במקום הטינופת אין לו בושת פנים,

ועוד דקא מגרה יצר הרע בנפשיה, כמו שאנו עתידים לפרש בשער הקדושה. ע"כ. וכן כתב בשער הקדושה (דף קכב). הרי שמגרה יצה"ר להרבות תאותו הוא האיסור בעצם, ויליף מינה בק"ו מרן להכא לענין קריאת ספרי חשק. וע' כאן בהערה לענין עצם הדין של הש"ע הנ"ל.

*) **תשמיש לשם הנאה**

ואגב בואנו הלום לא יכולתי לעזוב את הקולמוס אודות פסק מרן בש"ע (או"ח סי' רמ סעיף א) אבל מי שאין צריך לדבר, אלא שמעורר תאותו כדי למלאות תאותו, זו היא עצת יצר הרע, ומן ההיתר יסתנו אל האיסור. ועל זה אמרו ח"זל המקשה עצמו לדעת יהא בנידוי. עכ"ל. והרי שאיסור חמור ונורא כתב מרן בדבר שאינו ידוע לרבים, כי כאן מבואר שאם סתם רוצה להנות, ועל כן בא על אשתו [חוץ מעצם חיובו בעונה כשכבר נפטר ממנו] הוא באיסור חמור של המקשה עצמו לדעת, והוא בנידוי. ומקורו טהור מדברי הראב"ד והטור הנ"ל.

ברם אחר ההיתבוננות במקור הדברים בראב"ד, והובאו דבריו בקיצור בטור או"ח (סי' רמ) ואה"ע (סי' כג) ומרן ראהו במקורו וכמבואר בב"י שם, וכן בהכרח הנובע מקושיא, שהרי באה"ע (סי' כג סעיף ג) פסק מרן את דין המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי כפשוטו. ובב"י כלל לא הזכיר את שיטת הראב"ד הנ"ל. ואי ס"ל למרן כהני ראשונים שלמדו דהמקשה עצמו לדעת כפשוטו וכמובא בב"י שם, הרי שהם בהכרח לא סוברים את איסור הראב"ד. [לפחות לא מדין מקשה עצמו לדעת.] ואיך מרן תפס את שני הקצוות לחומרא. ולומר דדעת מרן כראב"ד ולדעתו אתי בק"ו שיהא בנדוי אם מקשה עצמו לדעת. אע"פ שבאמת זה מיישב את הקושיא, אך זה דוחק עצום, דא"כ איך בב"י כלל לא הזכיר את הראב"ד ולא הביאו, ורק הביא את החולקים עליו ולומדים המקשה עצמו לדעת כפשוטו, ועל פיהם פסק בש"ע שם.

ועל כן נלע"ד, דמה שכתבו מרן והראב"ד דזהו דין המקשה עצמו לדעת והוא בנדוי, הוא בדרך השאלה, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. ואף שזהו דוחק עצום, אך ההכרח נובע מעיון בראב"ד במקור הדברים. וכדי להראות שכן הוא, מוכרחים אנו להעתיק את תוכן דברי הראב"ד, והנה שם פירש (בריש שער הקדושה) את חיוב התורה והתקדשתם והייתם קדושים, דהפורש מאיסורים התלוים במישוש הוא טהור, אך לא קדוש. ומש"כ דוהתקדשתם הוא התקדשות במעשה, שהפורש מהאיסורים שאינם תלוים במשוש כגון עצימת העינים והאזנים וכדו' הוא קדוש. ומה שכתוב והיתם קדושים הוא התקדשות המחשבה מהרהורי עבירה. ואח"כ מבאר באורך שלא יוכל האדם להגיע לידי מדה זו

אל והתקדשתם והיתם קדושים, עד שיניח מה שהוא מותר לו חלק מחלקו ויגדור עצמו בגדר הפרישות מן הדברים המותרים לו, שהם דרך ומסלול להרגל העבירה. עכ"ל. הרי שמדבר בהכרח שיש לעשות כן, כי בלאו הכי לא יוכל האדם להצליח לעמוד בחיוביו. אך הכרח זה מי שלא עושהו, לא עושה איסור, וכדכתב שהוא היתר. וכן מבואר מכמה מהדוגמאות שממשיך ומביא לכך שהם דברי חסידות. והנה אלו הדוגמאות שהביא לפרישות, שהיא גדר לפני עבירה ו"זל, כענין שאמרו כל המכניס ידו למטה מטבורו תקצץ ידו על טבורו. וכמו שאמרו כל האוחז באמה ומשתין מים כאלו מביא מבול לעולם. וכמו שאמר ר' יוסי מעולם לא נסתכלתי במילה שלי, והקשו עליו א"כ לקרוה רבינו הקדוש. אמרי רבי מילתא יתירא הואי ביה שלא הכניס ידו תחת אבנטו. וכל הפרישה הזאת היתה גדר מפני שלא תתגבר עליהם הערוה תאותה, לפי שהיצר מתקוטט עם האדם ומקטרג אותו להשיאו ולהסיתו. וכן הוא דרכו משיאו להשביע את נפשו ולמלא כל תאותו בכל המותר לו, ואחר אשר למדו למלא כל תאותו ברעבון נפשו כאשר לא תמצא ידו במותר לו, יסיתנו למלא תאותו מן האסור הקל, ומן הקל אל החמור, ומן החמור אל החמור ממנו, עד שאומר לו לך עבוד ע"ז ותכפור וכו'.

עכ"ל. הרי שכתב דברי חסידות דלא הסתכל במילה שלו, וכן שלא הכניס ידו תחת אבנטו [וע' בזה באוצר הפוסקים (סי' כג ס"ק יג אות ב) במח' אי הוי חסידות, ומכאן מדעת הראב"ד חזינן דס"ל דהוא חסידות. וצ"ע ממה שהביא מהאוחז אמה ומשתין שהרי הוא איסור, ושמא ס"ל שגם זה חסידות.] וכאשר מפרש ולא סותם שכל אלו הם גדרים ופרישות מדברים המותרים מפני גדר לפני העבירה. ועוד מאריך שם הראב"ד בזה שהיצר דרכו להסית מן המותר אל האסור. ע"ש. ושוב בא לבאר את המחשבות הנכונות שיש לחשוב בעשית הביאה ו"זל, ועתה יש עלינו לדעת ולהבין אי זה היא המחשבה הנכונה באותו המעשה, ואי זו היא המחשבה המקלקלת אותו והמאבדת אתו, והמביאה עליו רעה תחת טובה. ע"כ. ותורף דבריו דיש ג' דרגות, א, המחשבה המשובחת. ב, שלא מקבל שכר אך גם לא עונש. ג, שמקבל עונש. ואז מונה את המחשבות הטובות לפי דרגותיהם הטוב טוב קודם. וסיים בדרך האחרונה שהיא הפחות טובה, כשכוונתו לגדור עצמו מתאוה ו"זל, ואם הוא צריך לאותו דבר, צריך הוא לתת שכר למעשהו, ותהא כוונתו להנצל בה מן החטא. ואם לא נתכוון כי אם למלאת תאותו מן הנאות העולם, הנה הוא בדרך הסתת היצר, ורחוק מן השכר וקרוב אל ההפסד. עכ"ל. ונראה שכוונתו שכשצריך לדבר [כלשונו] דהיינו שצריך הוא לגדור עצמו, אך לא מתכוין לכך, אלא למלא תאותו, בזה נחית דרגא ורחוק הוא מן השכר וקרוב להפסד. וממשיך הראב"ד ו"זל,

אבל מי שאינו צריך לדבר [דהיינו שאין שום סיבה מהסיבות הנזכ"ל] ואין יצרו מתגבר עליו, והוא מעורר תאותו ומביא עצמו לידי קישוי ותאוה כדי להשביע יצרו ולמלא את תאות לבו מהנאות העולם ותאותיו, גם אין בו אחת מן השלש דרכים הראשונים שאמרנו. ודאי הוא הדרך לעצת יצר הרע והסתתו שפירשנו בתחילה, כדכתיב ראה חיים עם האשה אשר אהבת וכו'. ומן ההיתר יביאנו אל האיסור. ועל זה אמרו רבותינו המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי. ואמרינן ולימא דקא מגרי יצר הרע בנפשיה. והעושה המעשה הזה דומה לאדם שהוא שבע ואוכל יותר מדאי, ושובע יותר מדאי, עד שהוא משתכר, ואח"כ הוא מקיא ומתלכלך. כגון זה ודאי הוא דומה לבהמה שהיא אוכלת והולכת עד שיאחזה דם ותמות. עכ"ל. הרי שכתב שזהו מה שפירשנו דהיינו לכל האורך לעיל, שזו עצת היצר. וא"כ מבואר שכוונתו לאשר ביאר באורך לעיל שזו הפרישות, והיא אינה חיוב, אלא מציאות מוכרחת שבלעדיה בודאי אדם יכשל. וכמו שכתב גם כאן, שדין זה הוא היתר, ומן ההיתר יסיתנו אל האיסור. ולפי"ז על כרחך דמש"כ גבי המקשה עצמו לדעת יהיה בנידוי, אין כוונתו כפשוטו נידוי ממש, אלא דרך משל שאל את דברי ח"זל והעמיד בו פירוש זה על דרך אסמכתא. וגם אל"כ תקשי מנין הוציא דבריהם מפשוטם, ועל מרן תקשי טפי כנ"ל דנקט כראשונים שביארו אחרת ופסק כן בש"ע (אה"ע סימן כג), ושוב אם כן איך תפס כראב"ד. וזהו שאח"כ ממשיך הראב"ד בסמוך וכותב ו"זל, עוד יש מחשבות אחרות המקלקלות את המעשה והמפסידות אותו והמחליפות עליו רעה תחת טובה ושלום עון תחת קיבול השכר. הרי שכאן דיבר במחשבות שיש בהם עון, ועד עכשיו לא דיבר ביש בהם עון, וכמבואר בלשונו נמי לעיל. [ומש"כ לעיל מינה (עמ' קטז) ועל כן אנו צריכים לברר את המותר מתוך האסור וקבול שכר מתוך שלום העון וכו', והמפסיד את שכרו בקלקול המעשה ובגועל מחשבתו ראוי להקרא בער וסכל ופתי. ע"כ. הרי שכתב דהוי איסור. שם מיירי לגבי העושה עבירות ממש, וכדכתב שם, ו"זל, והזהיר על האדם שידבק באשתו ולא באשת חברו, והזהיר כמה אזהרות וכמה עונשין על העריות. ע"כ. וזהו שאח"כ (עמ' קיח) מפרש את המחשבות האסורות, והם בני ט' מידות. ע"ש.]

ועל כן מרן שפסק באו"ח (ר"ס רמ) את דברי הראב"ד, הרי שגם כוונתו כאמור שהמשמש לשם תאוה גרידא, הרי שדבר זה מגונה, דיש להרחיקו, והיא עצה טובה ונפלאה שנכון לקיימה, אך אינה איסור. והלשון שנקט דהוי בנידוי, הוא לאו בדוקא, ושאל את המושג וכדפסק באה"ע (סי' כג) את דין המקשה עצמו לדעת כפשוטו.

ברודף אחר תאוות

וכל זה הוא למי שאינו רודף אחר התשמיש והנאתו בדרך קבע. אך הרגיל בכך ומחשבו וליבו בכך, זה נכנס ללאו דאורייתא דלא תתורו לדעת הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת מז) וכ"כ החינוך (מצוה שפז). ויתר על כן דעת הרמב"ן על התורה (ריש פרשת קדושים) לפרש את צווי התורה קדושים תהיו, דהיא מצות עשה דאורייתא על הפרישות, שלא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו, ויקדש עצמו מן היין במיעוטו וכו'. והענין, כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים, והתירה הביאה איש באשתו, ואכילת הבשר והיין. א"כ ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזימת אשתו, או נשיו הרבות, ולהיות מסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה. עכ"ל. ברם רש"י קדושים (שם) פירש ציווי זה בדרך אחרת דקאי גבי עריות דוקא. והרשב"ם ובעל הטורים (שם) פירשו דאינו חיוב להוסיף גדר ופרישות, אלא לקיים את גוף חיובי התורה. וכן הוא בראב"ד בבעלי הנפש אשר הבאנו לעיל. וגם לגבי הרמב"ם והחינוך שמנו לאו דלא תתורו למי שרודף אחר תאות, הרי רוב רובם של הראשונים למדו לאו של הסתכלות, וכאשר אספנום לעיל. וצריך עוד לעיין בדין זה לענין הלכה. ובר מין דין איכא בכה"ג איסור דאורייתא נוסף משום והלכת בדרכיו, ובכללם שלא לרדוף אחר התאוות, ע' בשו"ע המדות (שער המדות סימן א הלכה א).

ועוד י"ל, דיליף מרן איסור גירוי יצר הרע ממסכת ב"ב (דף נז ע"ב) גבי העוצם עיניו מלהסתכל על נשים המכבסות, דאי איכא דרכא אחריתא רשע הוא. ופירש רשב"ם (ד"ה רשע הוא) ואע"פ שעוצם עיניו, שלא היה לו לקרב אלא להרחיק מן העבירה. דקיימא לן חולין (דף מד ע"ב) הרחק מן הכיעור. עכ"ל. והרי לפנינו חיוב להרחיק עצמו מידי נסיון, והמכניס עצמו לידי נסיון אף שעמד בו, ושמר עיניו מראות ברע, קרוי רשע. ודמי ממש לדין קריאת ספרי חשק, שאף אם ע"י קריאתם לא בא לידי גוף עבירה, ולא הסובב כגון שחוק וקלות ראש כנגדה, מ"מ מיקרי רשע שהכניס עצמו לידי נסיון. וי"ל דיליף מינה מרן לאסור ספרי חשק וכנ"ל. ושוב ראיתי שפירש כן רבינו גרשום בגליון הגמ' ב"ב הנ"ל דהאיסור שם הוא משום מגרה יצר הרע.

מסקנא, נשים מותרות הן בהסתכלות בגברים אף לשם הנאה, [אך בתנאי שהגברים לא ידעו מכך. וכן אסורות בהסתכלות של התאוות לאיש זה.] אא"כ זה גורם להן הרהור עבירה, ואסורות הן בהרהור משום גדר דרבנן לאיסור לא תקרבו לגלות ערוה.

הליכה לשמחה מעורבת

כא. ומעתה שוב נשוב לנידו"ד, האם יעשה חסד עם אשה כשחושש להכשל בראיה האסורה שכעת התבאר גדרה, ולכאורה ניתן להביא ראיה להקל, שכשחושש שיכשל בראיה אסורה לא יעשה המצוה, מדברי ספר חסידים (סי' שצג) והביאו האהבת חסד (ח"ג פרק ובסוף הגה ראשונה) להלכה, גבי הליכה לשמחת חתונה כשיש שם ריקודים מעורבים, וכתב הספר חסידים, כל מצוה הבאה עבירה על ידה, מוטב שלא יעשה המצוה, כמו מצות לשמח חתן, אם יש פריצים, ויודע שבלא פריצות לא יהיה. או אינו יכול להיות בלא הרהור, או אינו יכול להיות מלראות בנשים, אל יהיה שם. עכ"ל. ומינה להתיר כאן. אך מלבד שיש לחלק דשם מדובר ביודע שבודאי יהיה שם עבירה, ושעירים שם ירקדו, ועל כן אינו דומה לנידו"ד דמספקא ליה מילתא אי יהיה שם איסור. יתר על כן יש לומר, ששם המצוה לשמח חתן אינה חיובית, כי יש מי שישמחו [ובכל אופן אין הכרח שמדובר שם גם כשהמצוה חיובית] אלא שאם ילך יקיים מצוה, ובזה ברור שאפי' כל היכא שיש לו חשש להכשל באיזה דבר עבירה, שב ואל תעשה עדיף. [ועע"ש באהבת חסד.] ועל כן אין ראיה מהתם לפשוט ספיקנו זה. [ואגב לענין ריקודים מעורבים ע"ע בשו"ת בנימין זאב (סימנים שג-שח) אודות התקנה שתיקנו אחר גירוש ספרד בדבר ריקודים מעורבים. ובספר יוסף אומץ (יוזפא עמ' 286) ובפת"ש (אה"ע סימן סה אות ב) ובצפורן שמיר (סימן ו סעיף פז) ובמשנה ברורה (סי' תטו ס"ק ב) ובא לו בשניות מדברי סופרים בספרו אהבת חסד (ח"ג פ"ו) ובשד"ח (ח"ז דף 425 ע"ב, ובח"ה דף 303 ע"ב אות נה) ובספר טה"ב (ח"א עמ' לז,לח) בענין הראיה כשיש ריקודים, ובספר חופה וקידושין (פרק א סעיף לא).]

חסיד שוטה

וכן אין להוכיח מסוטה (כא ע"ב) איזהו חסיד שוטה, כגון דקא טבעא איתתא בנהרא, ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ולאצולה. וע' שו"ת אג"מ (אה"ע ח"א סימן נו ד"ה והנה על הסתכלות) דכתב, ברור שאף אם יבא לידי הרהור מחוייב להצילה. ועצם הנגיעה אינה קירבה לעריות, היות ואינו לשם חיבה. ואף אם יהנה ויתכוון ליהנות, אינו נקרא דרך תאוה. ע"ש. וא"כ חזינן דיש חיוב לקיים את המצוה, ומי שנמנע משום חששות להכשל בדבר עבירה, הרי קרוי חסיד שוטה, ונימא דה"ה לנידו"ד, שאסור לו להמנע מקיום המצוה משום חששותיו להכשלות בדבר עבירה. דשאני התם דעסקינן בפיקוח נפש, ודוחה את כל התורה. משא"כ הכא דעסקינן בגמילות חסדים, מנין לנו שיהיה חייב לסכן את נפשו הרוחנית בשביל טובת חבירו. ומאידך גיסא יש לומר שאין

בזה כדי לפוטרו מחיוב מצות עשה שחל עליו. ובר מין דין נימא ליה שאם חושש להכשל, אז שיעבוד על עצמו לבל יכשל, אחר שמחוייב במצוה כאן.

עשה דוחה ל"ת

ואין לפשוט את נידון דידן מהאי דקיי"ל עשה דוחה ל"ת, ונימא דהכא נמי עשה דמצות ואהבת לרעך כמוך ידחה את ל"ת של ולא תתורו אחרי ללבכם, ועל כן יחוייב בקיום העשה. דנראה פשוט דלא שייך הכא הדין דעשה דוחה ל"ת, כי כאן הלא תעשה תלוי בתאוותו, ולא בעצם המצוה, וא"כ אין שום צורך שהעשה ידחה את הלא תעשה, אלא יעשה את העשה, וגם את הלא תעשה. ובר מין דין הן הלא עשה דוחה ל"ת הוא דוקא כשבאים יחדיו, מה שאין כן כאן, וכדביאר בשו"ת יבי"א (ח"ב אה"ע סימן א אות ד תשובת הזרעה מלאכותית) דעשה דוחה ל"ת דוקא היכא שבאים שניהם יחדיו, וא"כ הכא שאין העשה והל"ת באים יחדיו, לא שייך דין עשה דוחה ל"ת. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח כג אות כח).

מצוה הבאה בעבירה

כב. איתא בסוכה (ל ע"א) דלולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, וחזינן דבכה"ג כלל לא קיים המצוה. וכן הוא בב"ק (דף צד ע"א). ולכאורה ה"ה לנידו"ד שאם יראה ראיה אסורה מחמת קיום המצוה, הרי שלא נחשב שעשה מצוה כלל, וממילא יש לטעון דשוב אין עליו חיוב מצוה, כי בכה"ג אין מצוה, ועל כן שב ואל תעשה עדיף.

כשבאה המצוה מחמת העבירה

אולם זה אינו להמבואר בתוס' סוכה (דף ל ע"א ד"ה משום) כי מצוה הבאה בעבירה היינו שמחמת העבירה באה המצוה, כגזל לולב, שכל מהות המצוה באה מכח העבירה, משא"כ המנענע לולב של אשירה, שאין המצוה באה מחמת העבירה, אינו נקרא מצוה הבאה בעבירה. וכן חזינן בש"ע (יו"ד סימן שמ סעיף כח) הקורע על מתו בשבת יצא יד"ח הקריעה, והוא מהאי טעמא שאין העבירה בגוף המצוה. משא"כ בהמשך (סעיף כט) הקורע חלוק שאינו שלו לא יצא יד"ח, כיון ששם המצוה באה מכח העבירה. וכדאיתא בירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) האי חילוקא. וע"ע בש"ע (או"ח סימן תרמט ס"ה). וכ"כ בשו"ת חזון עובדיה (סימן כו) ובשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' כח אות י) וע"ע (ח"ב אה"ע סימן א אות יא). וא"כ הכא שאין המצוה באה מכח העבירה, הרי שאינה מצוה הבאה בעבירה, וא"כ רמיא חיובא אקרקפתא דגברא לעזור לאשה. שוב ראיתי בספר שדי חמד (ח"ד עמ' 317 ע"א אות א) דעמד מפי ספרים ומפי סופרים, גבי האי כללא, וע"ש באורך (ד"ה ובעיקר סברת) דהביא שיש חולקים אתוס' הנ"ל.

ועוד בה יש לדחות את דברינו משום מצוה הבאה בעבירה, על פי דברי תוס' סוכה (דף ט ע"א ד"ה ההוא) דמצוה הבאה בעבירה הוא דין דרבנן. וא"כ הרי שמדין תורה כן יוצא יד"ח. ולפי"ז הכא בנידו"ד לא יוכל להפטר מחיוב תורה משום הטענה הנזכרת [שכל כה"ג אינו נחשב כלל מצוה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה] כי מדאורייתא שפיר הוי מצוה. שוב ראיתי בספר שדי חמד (ח"ד דף 320 ע"ב אות ג) דהאריך למעניתו בהאי מילתא והביא סיעת פוסקים הסוברים כי מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה דבר תורה, וכדמוכח מתוס' (סוכה דף ל ע"א ד"ה משום) וכן דעת הריטב"א (סוכה דף לא ד"ה אבל גזל עצים וסיכך בהם) וכן דעת ר"י ור"ת שבתוס' (בב"ק דף סז ד"ה אמר עולה, ובדף נה ד"ה מאי טעמא יאוש) וכן מתבאר מדברי הרשב"א והריטב"א בחידושים (שם) והרע"ב (ריש פ"ק דשבת) ועוד עיין שם. ומאידך הביא דהרמב"ן (פסחים דף לה) כתב דהוי דרבנן. ועע"ש באורך מפי ספרים ומפי סופרים כיד ה' הטובה עליו וכדרכו בקודש, וכל רז לא אניס ליה.

במצוה שאינה תלויה בכוונה

ועוד יש לדחות זאת להמבואר בשו"ת יבי"א (ח"ב אה"ע סימן א אות יא) בשם שו"ת שדה יצחק חיות (סימן א) דכיון שמצות פריה ורביה אינה תלויה בכוונה, על כן שפיר קיים מצות פריה ורביה על ידי בנו הממזר, ולא הוי מצוה הבאה בעבירה. ולפי"ז ה"ה הכא בכל חסד, למ"ד שלא צריך בהם כוונה לקיום מצות חסד, דתכליתה היא העזרה ועיין בזה לעיל (סעיף ה), א"כ לא הוי מצוה הבאה בעבירה. ועוד יש לבא בהאי בכה"ג שהעבירה היא דרבנן אי אמרינן בהאי דהוי מצוה הבאה בעבירה שלא נחשב שעשה מצוה, עיין בזה בספר שדי חמד (ח"ד עמ' 333 סוע"ב אות ז) באורך וברוחב. וע"ע לעיל מינה (דף 329 ע"א ד"ה ועוד למדנו).

ראיה מסעודת הבראה

כג. ואולי ניתן להוכיח שפטור מעשיית חסד בעת חשש עבירה מפסק הש"ע (יו"ד סי' שעח) שאסור לאיש להברות אשה אבלה משום הרגל דבר. והרי שם הוא חסד כדי להברותה, ואפילו חסד של חיוב, שהרי אם אין השכנים מברים את האבל קללה תחול עליהם, וכדאיתא בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה) ופסקה הרא"ש (מו"ק סימן פט) והביאו הב"י (יו"ד סימן שעח) והרי אפילו שהיא חיוב וחסד גמור, מכל מקום אמרו שאיש לא יכין סעודת הבראה לאשה משום הרגל עבירה. ואולם יש לדחות שלהברות את האבילה אינה נחשבת זקוקה כל כך [ובכה"ג אין חיוב חסד וכדלעיל (סימן ג סעיף ה).] משום שאף אם לא יהיה מי שיברה אותה מותרת לאכול, וכמו שכתב שם הט"ז (ס"ק א) שאבל

שלא שלחו לו, או שהוא יחידי בעיר, אין חייב לצער עצמו שלא לאכול כלל. ע"ש. ויתר על כן כי יברוה נשים, וכיון שיש דרכים אחרות לקיים מצוה זו, הרי שאין חיוב גמור בעשית החסד. וכיון שאין חיוב גמור שוב כל שיש בעשיית החסד כדי לקרב ביניהם יש להרחיק, וכדלעיל (סימן ב סעיף א) שהרחקות בין נשים לאנשים אמרו כשאין חיוב עשית חסד. וכ"כ לחלק בשו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן רכג) בין דין הבראה לבין משלוח מנות ומתנות לאביונים, שבהם מותר לאיש לתת לאשה. לפי שבהבראה כיון שתתן לה אשה סעודה, כבר אין שום מצוה, משא"כ בהם כל נתינה הוי מצוה בפני עצמה. ועוד יש לחלק בין דבר שחיובו דרבנן הוא ההבראה [וע' שד"ח (ח"ה דף 208 ע"ב אות נז) מח' ראשונים אי סעודת הבראה ד"ת או דרבנן.] שבזה הם אמרו שיש חיוב הבראה והם אמרו שאיש לא יברה אשה משום הקירבה. לבין היכא שיש חיוב דבר תורה של עשיית חסד, שבזה לא אמרו רבנן, ואי אפשר ללמוד מדרבנן אדאורייתא. עכ"ד. ועוד בה כי יש לחלק בין סוג הדברים המקרבים, לפי שנגרמת קירבה יתרה במה שאיש דואג לאשה ומגיש לה לאכול, ובזה שיש כה קירבה אסרו. משא"כ אשה שזקוקה לעזרה בהורדת העגלה מן האוטובוס וכדומה שאר חסד, אין בכך יתר קירבה, ובזה הרי שמחוייב. וכיוצ"ב חילק בספר גשר החיים (ח"א עמ' רח) כי שאני סעודה שהיא גורמת מרעות, ועל כן החמירו בה. וביתר ביאור כתב לעיל (עמ' רא אות ז) כי הכל תלוי לפי הקירבה, ועל כן סבר דמדינא לפי מנהגם שבסעודת הבראה אין אוכלים עם האבלים, בטל איסור הבראה איש לאשה. אלא שלא מלאו ליבו להקל אחר שכל הפוסקים העתיקו דין זה. אך מ"מ לענין אשה לאיש שלא נזכר בהדיא בש"ע [כי בש"ע כתוב שאיש לא יברה אשה] אף שבספר שו"ג (סי' שעח) אסר, כתב שבימינו יש להתיר, ע"ש.

וכן אין להוכיח מדברי שו"ת חלקת יעקב (חיו"ד סימן רכג) דאף דמדינא ס"ל דשרי אשה לבקר איש חולה, מ"מ סיים, שאם החולה צעירה וכדומה ושוכבת על המטה בחלוק בלבד, ופעמים גם יש מעט גילוי בשר, ומביא להרהור, ועל כן עדיף שלא לבקרה, אלא יצא יד"ח בטלפון. ע"ש. והרי שמשום חשש הרהור פשוט לו לבטל מצות חסד. דשאני התם שאפשר למצוה להעשות על ידי אחרים, שהרופאים מטפלים בה וכמו שכתב שם, וגם אפשר בטלפון, וכמו שהובא לעיל (סימן ב סעיף א בהערה) ע"ש. וכן אין להוכיח מדברי שו"ת ויען אברהם (חיו"ד סימן ה) והציץ אליעזר (ח"ה קונ' רמת רחל סימן טו) שכתבו שאין לאיש לקיים מצות ביקור חולי באשה. שדיבריהם המה כשיש אחרים שמטפלים באשה, וכמו שמבואר שם בציץ אליעזר, וכמו שכתבנו לעיל (שם).

חיי רוח יותר חשובים מן הגשם

כד. אולם לכאורה יש לבא ולהקל בזה ממקום אחר, והוא אחר שמצינו שפטרוהו מחיוב גמ"ח כל שיש הפסד ממון, ואפילו משום מניעת רווח וכנ"ל (סימן ג סעיף א), וכן כל שמתבייש בעשיית החסד כי אינו רגיל בכגון דא וכנ"ל (סימן ג סעיף ט). ויתר על כן חזינן במצות טעינה שאינו מצווה בחינם רק בשכר (ש"ע חו"מ סימן רעב). הרי שבאים הדברים בתורת ק"ו שפטור משום חיי רוחו ונפשו כדי שלא יכשל באיזה דבר עבירה. שאם משום שמפסיד שוה פרוטה פטור, לאו ק"ו כשיש חשש שמא יכשל בעבירה שפטור. ואף שהמשיב ישיב כי עליו להתגבר על יצרו, והן אדם לעמל יולד לעבוד את בוראו. הן לא עסקינן הכא במי שבקל יגבור על יצרו, כי אז אה"נ עליו להתגבר. וכן לא עסקינן במי שמחפש היתר להפטר מחיוב החסד. אלא באדם העובד על עצמו ושומר עיניו מראות ברע, ועתה בנפול לפניו מצות חסד נבוך הוא מפני חששו להכשל בראיה האסורה, האם לא נאמר כי חששו זה עדיף על היתר של הפסד שוה פרוטה, ואף שהפסדת שוה פרוטה היא בתורת ודאי, ואילו כאן הוי ספק אם יכשל או לאו. מכל מקום ספק שמא יכשל בראיה עדיף מפני ודאי הפסד שוה פרוטה, ואם בשוה פרוטה פטור, ק"ו בזה.

ולמעשה דין זה תלוי גם בכל שאר חלקי התורה, כגון בשבת דקיי"ל שבות דשבות שרי לצורך גדול, או לצורך חולי, או לצורך מצוה (סי' שז ס"ה), האם מותר יהיה לומר לגוי לעשות מלאכה דרבנן כדי שהאדם ינצל מאיסור. ונראה לענ"ד כאמור, דאתי בק"ו, שאם משום המצטער התירו להביא על ידי גוי מים דרך חצר שאינה מעורבת (סי' שז ס"ה) ולא אומרים לו שיתגבר על צערו. וכן לצורך חולי קצת התירו אמירה לגוי בדרבנן, ולא אומרים לו שיתגבר וישא את חוליו. לאו ק"ו שנאמר כן באדם החושש להכשל בעבירה, והן הלא עסקינן במי שעובד על עצמו וכאמור, שכל כה"ג חשיב צורך גדול יותר ויפטר. ולכאורה א"כ בכה"ג יהיה פטור מחיוב עשיית החסד, אך זאת בתנאי שאינו בא בטענת שמירת העינים כדי להפטר מהחסד, אלא שבאמת חושש הוא לנפשו. וכן לא בכה"ג שבקל יכול לגבור על יצרו ולשמור על עיניו, כי אם עסקינן במי שיודע ומכיר בנפשו שקשה יהיה לו הדבר, וחושש פן יכשל ח"ו בראיה האסורה.

לעשות ק"ו בדין תורה

איברא דכל זה תלוי בהאם אפשר לנו ללמוד מדין תורה בתורת ק"ו שהיא אחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת, ועיין לעיל (סימן ג סעיף ו בהערה) שצ"ע מתי אומרים כן ומתי לא. ברם מקום יש לחלק בין לימוד בנין אב לבין ק"ו שהיא סברא יותר חזקה שבזה שפיר ילפינן, ותנא גדול דמסייע לן הם דברי הרשב"א בשו"ת (ח"א סימנים רנב,רנז,

הובאו לעיל סעיף ז אות א) דיליף חיוב פריקה וטעינה באדם ואיסור צער בעלי חיים באדם מתוך ק"ו, שאם התורה אמרה לאסור משום צער בהמה, ק"ו שיש איסור משום צער אדם. וכן שמשום הפסד ממון קיים גם באדם. ועומדים עמו סיעת פוסקים ראשונים ואחרונים וכאשר נאספו (לעיל שם). ואף החולקים המה באו בטענה שהק"ו אינו טוב, היות ויש לחלק בין אדם שדעת לו, לבין בהמה שאין לה דעת ועל כן חסה עליה התורה. אך לעצם הדבר שבא בתורת ק"ו לא פליגי דשפיר איכא למילף, וחזינן דשפיר דמי למיעבד ק"ו.

אולם עדיין יש לחלק לפי שיסוד בניית ק"ו הוא דרישת טעמא דקרא, שבלא הבנת הטעם בודאי שלא שייך ק"ו, וכמו שהרשב"א שם ביאר טעמא דקרא משום צער והפסד, ואמר שאם בבהמה אמרו כן ק"ו שבאדם ישנם טעמים אלו. וא"כ באנו לסוגיא אי דרשינן טעמא דקרא, ולחומרא נקטינן דשפיר דרשינן, וכאשר התבאר לעיל (סימן ג סעיף ו בהערה). והרשב"א ודעימיה הנ"ל למדו לחומרא, וא"כ שפיר דמי. משא"כ בנידו"ד שבאים אנו להקל מכח ק"ו, ואמרנו שאם פטור הוא מעשיית חסד משום מניעת רווחו וכדו', ק"ו שמשום חשש הכשלות בעבירה יפטר. אך אחר שזה יצא לקולא ולקולא לא דרשינן טעמא דקרא, שוב ליכא ק"ו. סוף דבר אני נבוך, וכאשר יראה הרואה שנלאתי למצא הפתח, וישאלו מורי הוראה והמה יכריעו.

קידושי אשה בלא ראיה

לא. אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה. ונתנו ח"זל טעם בדבר, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו [לאחר הנישואין], ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך. אולם מצוה זו היא הסתכלות יחידה כדי לראות אם אינה מוצאת חן בעיניו. וראוי ונכון למעט כמה שיותר בפגישות בין משודכים קודם נישואיהם, כדי שלא יכשלו בשום דבר עבירה.

לקדש אשה עד שיראנה

לא. א. איתא בקידושין (דף מא ע"א) אמר רב יהודה אמר רב, אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר (ויקרא יט,יח) ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל הגמרא. ופסק כן הרמב"ם בפירוש המשניות (קידושין פרק ב) ו"זל, מן הכללים אצלינו, לא ישא אדם אשה עד שיראנה. שאנו חוששין שמא לא תמצא חן בעיניו, ויעמוד עמה, והוא אינו אוהבה, וזה אסור, לאמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. וכן פסק עוד במשנה תורה (איסו"ב פרק כא הלכה ג) ועוד לו (אישות פ"ג הלכה יט) וכן פסקו הרי"ף (קידושין דף טז ע"א מדפיו) והרא"ש (קידושין פ"ב סימן א) והראב"ן (קידושין ד"ה אין האיש מקדש) העיטור (ערך ק ד"ה החלק השני)

המאירי (קידושין דף מא ע"א ד"ה המשנה הראשונה) הארחות חיים מלוניל (הלכות קידושין אות ו) כלבו (סימן עה ד"ה מצוה שיהיה) רבנו ירוחם (דף קפז ע"א ד"ה החלק שלישי) ספר מצוות גדול (עשין מח, ולאוין קכו) הסמ"ק (סי' קפג) החינוך (סי' קפח ד"ה כשאירע) ובשו"ת מהרי"ק (סימן קסו) וכ"כ הב"י (אה"ע סימן כא אות ג, ועוד שם ריש סימן לה) ובשלחן ערוך (אה"ע סימן לה סעיף ב) ו"זל, ודווקא שאין ביכולתו לקדש ע"י עצמו, אבל כשאפשר לו לקדשה בעצמו, אסור לו לקדש ע"י שליח. וכך אמרו ח"זל אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, שמא ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך. ולכן כשאינו מכירה אסור לו לקדש ע"י שליח, כשאפשר לקדשה בעצמו. עכ"ל. וכן פסקו האחרונים, ואין בזה מי שחולק.

איסור או חסידות

ב. ויש לעיין אם הלשון איסור כאן הוא איסור או חסידות. לפי שנודע בשער בת רבים שפעמים הלשון אסור אינו איסור כי אם חסידות. וראה בזה בספר שו"ע המדות (שער השמחה חלק ההלכה סי' ג סעיף א אות ג עמ' רצה) ועוד (שער הגאוה חלק ההלכה סימן א סעיף ג אות ד עמ' עד, וסעיף יד אות ב עמ' קו) דפעמים המילה אסור היא אינה חיוב כי אם חסידות. וכ"כ הכא לענין נידו"ד התורה תמימה (ויקרא פרק יט הערה קכג) ו"זל, ואמת שמצינו כ"פ בש"ס הלשון אסור שאינו אסור ממש אלא רק מדת חסידות יש בזה. כמו אסור להסתכל בפני אדם רשע, ומתבאר במגילה (כח ע"א) דאין זה מצד הדין ממש, מדשאלו לריב"ז במה הארכת ימים, והשיב מימי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע. ואם היה זה מצד הדין מאי רבותיה. וכן אסור להסתכל בבגדי צבעונין של אשה (ע"ז ד"כ ע"א), וכן הא דאסור לעשות שותפות עם העובד כוכבים, שאין זה אלא מדת חסידות, כמש"כ התוס' (ריש בכורות ד"ב ע"ב) ור"ן (ספ"ק דע"ז), וכן הא דאסור לקדש בתו קטנה (קדושין דף מא ע"א) כמש"כ הרמב"ם (פי"ג הי"ט מאישות) ושארי פוסקים, שאין זה רק מצות חכמים. ועוד לשונות כאלה. עכ"ל. ועל כן סבירא ליה דמה שאמרו אסור לקדש אשה עד שיראנה, היינו דבר הראוי, ואינו איסור, אך שוב דחה זאת וכדלקמן (אותיות ג,ז). וכ"כ בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג חו"מ סימן ג הערה א) לגבי הלשון אסור, שפעמים אינו איסור רק דבר הראוי, ע"ש באריכות רבה מפי ספרים וסופרים, ואחת מראיותיו היא מנידו"ד, דלשון אסור כאן אינו איסור גמור, וכמש"כ בשו"ת נוב"י (מהדו"ק אה"ע סימן עז). ועע"ש באורך.

אך זאת יש לסייג כי בעלמא המילה אסור היא דין, אא"כ הכרח יש לכך, והרי שאז נאמר דאינו חיוב אלא חסידות. וכמבואר בשו"ע המדות (שער השמחה חלק ההלכה

פרק ג סעיף א אות ג ובהערה עמ' רצה). ועל כן עלינו לתור ולחפש אי מה שאמרו כאן אסור לקדש אשה עד שיראנה, הוא איסור גמור, או דבר הראוי והגון לעשותו, אך אינו איסור ממש.

איסור גמור

ג. לכאורה לשון הגמרא (קידושין מא ע"א) מורה שכאן הוא איסור גמור. שהרי על דברי המשנה האיש מקדש בו ובשלוחו, אמרה הגמרא, דמצוה בו יותר מבשלוחו. ואיכא דאמרי בהא [לקדש על ידי שליח] איסורא נמי אית בה, כדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב, אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר, ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל הגמרא. וא"כ כאן הגמרא פירשה שכוונתה שהוא איסור גמור, ובאה לאפוקי מהלישנא קמא שאמרה שמצוה בו יותר מבשלוחו, והאיכא דאמרי סבירא להו דאינו כן, אלא הוא איסור ממש, ולא רק מצוה. וכ"כ להוכיח הכי בספר תורה תמימה (ויקרא יט,יח הערה קכג).

ראשונים

וכן מבואר במאירי קידושין (דף מא עמוד א ד"ה אמר המאירי) ו"זל, אמר המאירי, האיש מקדש, פירשו בגמרא, שמצוה בו יותר מבשלוחו. ולא עוד אלא שנדנוד עבירה יש למי שמקדש עד שיראנה קודם קידושין. ושאם מכיר בה ושאינה נאותה לו לא ישאנה. ונוח לו בכך משישאנה וימאסנה אחר כך. וכו'. ובאשה מיהא בשמקדשת עצמה, אין נדנוד עבירה כשמתקדשת על ידי שליח, שאין חוששין שלא יהא הבעל מוצא חן בעיניה, שהכלל מסור בדיניו, איתתא בכל דהו ניחא. המצוה על ידו שכרו מרובה, ועל דרך מה שאמרו בצרכי הנאת שבת רב ספרא מחרך רישא, רבא מלח שיבוטא. ואע"פ שאינה מצוות על פריה ורביה, מכל מקום המצוה נעשית על ידה. ועוד שאע"פ שאין בה עשה גמור אינה נפקעת ממצוה לגמרי. ואע"ג דאיכא איסורא לדידיה על שמקדשה על ידי שלוחה, מכל מקום לאו איהו גרים. עכ"ל. ולהדיא דאיכא איסור לדידיה. וכן משמע ברי"ף (דף טז ע"א) שהעתיק את כל לשון הגמרא בהא איסורא נמי אית בה. וכן הוא בראב"ש (קידושין פ"ב סימן א) וכן פשטות לשון הראב"ן (קידושין ד"ה אין האיש) דכתב ו"זל, אין האיש מקדש את האשה עד שיראנה. עכ"ל. וכן בספר העיטור (אות ק ערך קידושין דף עז עמוד ב) ו"זל, הח' השני ענין הקונה ושלוחו האיש מקדש בו ובשלוחו וכו', א"ר יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו, אבל ברישא איסורא נמי איתא כדר' יהודה א"ר דאמר רב יהודה א"ר אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה וכו'. עכ"ל. וכ"כ הארחות חיים (קידושין אות ו) ו"זל, ולא יקדש אדם אשה עד שיראנה. וכן אין ראוי לאיש

לקדש קטנה. עכ"ל. וכן הכל בו (סימן עה ד"ה מצוה) כתב כנ"ל, וכן הסמ"ק (מצוה קפג) כתב ולא יקדש אדם אשה עד שיראנה, ומצוה לקדש בו יותר מבשלוחו. עכ"ל.
וכן בשו"ת מהרי"ק (סימן קסו ד"ה למה זה) כתב לגבי אב שציוה על בנו שלא ישא את בחירת ליבו, שאינו צריך לשמוע לו משום כיבוד אב ואם, ובין טעמיו ביאר דקרוב הדבר בעיני להיות כמצוה לעבור על דברי תורה, שהרי אמרו רבותינו "זל, אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה. אלא שעכשיו הותר פן יקדימנו אחר, כמו שכתבו התוספות והפוסקים. הרי שהקפידו שיקח אשה אשר יחפוץ בה, ותמצא חן בעיניו וכו'. עכ"ל. ונפסק בש"ע (יו"ד ס"ס רמ). וע' בשו"ת משפט כהן (סימן קמז הערות על השדי חמד) דכתב ו"זל, ואידך טעמא הוא משום דהוי כלעבור ע"ד תורה דאסור לקדש את האשה עד שיראנה, אלא שהתירו משום שלא יקדמנה אחר, הנה ודאי גם מהרי"ק "זל עצמו לא קרא הא מילתא כ"א נדנוד עבירה, אלא שלענין כבוד אב די אפי' נדנוד עבירה להדחות, והתם טעמא אחרינא איכא, שהרי אתה ואביך חייבין בכבודי, ואפי' אמר לו אביו לעבור על מצוה קלה דדברי סופרים, אין לשמוע לו, אע"ג דהא כבוד אב דאורייתא, מ"מ כיון דהוא חייב ג"כ בכבוד המקום, אין לחוש כלל על צוואתו בזה. עכ"ל. והרי שלומד במהרי"ק שאף שאינו איסור גמור ד"ת, מ"מ איסורא מיהא הוי. [וע"ע גבי המהרי"ק בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סימן עח) ועוד לו (חט"ו סימן לד) ובשו"ת יבי"א (ח"ח יו"ד סימן כב) ולהגאון רבי יצחק יוסף שליט"א בספר חופה וקידושין (פ"א סעיף ה)] וכן מבוארת דעת הגאון רבי יצחק הלוי איש הורוויץ מחותנו של הנוב"י ונדפסו דבריו בשו"ת נוב"י (קמא סימן עו ד"ה גם לפ"ז) דהוי איסור גמור. וגם בתשובת הנוב"י (קמא סימן עז ד"ה ומה שכתב ממה) מסכים שהוא איסור, רק שיש לו אופני היתר, כשא"א לקדשה בעצמו, או מחמת צניעותה. ועוד הוסיף שאם גומר בדעתו שהוא מרוצה אפילו ימצא בה דבר מגונה אין כאן איסור, וא"כ איסור זה בדעתו תלוי, ולכך לא אמרינן בזה אין שליח לד"ע. עכ"ל. [ולפום ריהטא לכאורה קשה שהאיסור אינו תלוי בדעתו, כי דעתו עושה גמירות דעת, אך לא מסלקת את האיסור שמא ימצא בה דבר מגונה, והרי שאז אע"פ שהיתה גמירות דעת מ"מ יגיע לעבור על ואהבת לרעך כמוך, שמפני כך אסרו ח"זל לקדש אא"כ יראנה. וצ"ע. וע"ע שו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן שכט).] וכן משמע בשו"ת שואל ונשאל (ח"א אה"ע סימן לז ד"ה ואם משום, ובסוף התשובה) דהוי איסור. וכן בח"ה (אה"ע סימן ד ד"ה ומה שהוכיח).

הסוברים ראוי

רמב"ם

ד. ומאידך גיסא כתב הרמב"ם (אישות פ"ג הלכה יט) שהוא דבר הראוי ו"זל, וכן האיש אין ראוי לו שיקדש קטנה, ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו, שמא לא תמצא חן בעיניו, ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה. עכ"ל. והרי שכתב לשון אין ראוי, אלמא דאינו איסור, כי אם דבר הראוי. [אולם הלחם משנה במקום כתב, ומה שכתב מצוה שיקדש וכו', י"ל דאייר אפי' בשמכירה. ולקמן שכתב איסור הוא בשאינו מכירה. עכ"ל. והרי הבין בלשון הרמב"ם שהוא איסור. והיינו דלומד דמש"כ אין ראוי היינו על דין קידושי קטנה, אך לענין לקדש בראיה כתב "ולא יקדש" דהיינו שהוא איסור.] וכ"כ עוד הרמב"ם (איסו"ב פרק כא הלכה ג) ו"זל, והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין, ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה, כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה. ואין בזה צד איסור, ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות, הרי הוא אומר ברית כרתי לעיני, ומה אתבונן על בתולה. עכ"ל. וא"כ גם כאן מבואר דס"ל דהוא דבר הראוי, ואינו חיוב גמור. ואין להשיב על כך ממה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות קידושין (פרק ב) ו"זל, מן הכללים אצלינו, לא ישא אדם אשה עד שיראנה. שאנו חוששין שמא לא תמצא חן בעיניו, ויעמוד עמה, והוא אינו אוהבה, וזה אסור, לאמרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי שכתב אסור. כי כתב לשון אסור על מי שעומד עמה והוא אינו אוהבה, ולא על הדין לשאת אשה בלי שיראנה, שעל זה כתב לשון לא ישא, ולהמבואר במשנה תורה כוונתו לא ישא לכתחלה, ואינו איסור. ויתר על כן הביא את אלו דברי הרמב"ם המאירי (קידושין דף מא ע"א) בזה"ל, אמר הר"מ, העיקר אצלנו שלוחו של אדם כמותו, והביאו ראיה על זה מאמרו, ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל. והנה התיר שחיטת כל הפסחים לאחד שיהיה ש"צ. ואע"פ שזה מותר הוא, הטוב אצלנו שיקדש האדם בעצמו יותר משלוחו, לפי שמעיקרנו שלא ישא אדם אשה עד שיראנה, אולי לא תיטב בעיניו, ותעמוד עליו, ולא יאהבנה, וזה אסור לאמרו ית' ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. והרי כאן כתב במפורש שמותר הוא, אך טוב שלא יעשה כן, [וגם מבואר כפירושנו לעיל, דמש"כ "אסור" קאי על היכא שעומדת עמו ואינו אוהבה]. וע"ע להלן (אות ה) בדעת המאירי ובדעת הרמב"ם. וכן הוא בספר החינוך (מצוה קפח) דכתב ו"זל, והתירו זכרונם לברכה להסתכל בפני פנויה, למי שמסתכל בה לדעת שישא אותה לאשה, אם תהיה נאה בעיניו. וגם אמרו שראוי לעשות כן, שלא ישא אדם אשה עד שיראנה, כדי שלא יבוא לגרשה אחר כן אם תתגנה בעיניו. עכ"ל.

טור וש"ע

ה. והעתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל (איסו"ב) להלכה הטור (אה"ע סימן כא) וכן פסק מרן בש"ע (אה"ע סימן כא סעיף ג) ו"זל, מותר להסתכל בפנויה לבדקה אם היא יפה שישאנה, בין שהיא בתולה או בעולה, ולא עוד אלא שראוי לעשות כן. אבל לא יסתכל בה דרך זנות. עכ"ל.

ברם תקשי טובא דמאידך גיסא כתב הטור (אה"ע ר"ס לה) ו"זל, אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמו אסור לקדשה ע"י שליח, אא"כ מכירה, שמא אחר כן ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו. עכ"ל. וכן פסק מרן בש"ע (אה"ע ר"ס לה). והרי שכאן כתבו לשון אסור אם אפשר לו. והב"י במקום ביאר את דברי הטור ו"זל, ודקדק רבינו לכתוב אם איפשר לו לקדשה בעצמו, לומר דאם אי אפשר, כגון שהוא במקום רחוק ממנה, ואי אפשר לו לילך למקומה לראותה, או שהיא כבודה בת מלך פנימה, ואין אדם יכול לראותה, לא יניח מלקדשה בשביל זה, דלא אמרו אסור אלא היכא דאיפשר. עכ"ל. והרי שהוא איסור גמור אם אפשר לראותה, ואינו דבר הראוי בלבד. ולכאורה הדברים סותרים.

ולאור אלו דברי הב"י נראה דמש"כ ראוי, היינו מפני שאינו איסור גמור ככל מקום שנאמר אסור, שפירושו שאסור אף אם אינו יכול בלאו הכי, אלא הכא קיל איסורו שכל שאין דרך אחרת יקדשה אף אם לא יראנה, ולכן לא יכל לכתוב שחובה להסתכל עליה, אחר שאינו איסור גמור. והרי יוצא שהדין להסתכל עליה קודם שישאנה הוא מצב ביניים, בין ראוי לבין חיוב גמור. ובזה יתיישבו דברי רבינו ירוחם (דף קפז ע"א) דכתב ו"זל, האיש מקדש האשה על ידי שליח כי שלוחו של אדם כמותו, אבל מצוה בו יותר מבשלוחו כדי שיראנה, כי אסור לקדש אשה עד שיראנה. עכ"ל. ולכאורה דבריו סתראי נינהו, דפתח בכך שהיא מצוה, ומסיים שאסור לקדש עד שיראנה. ולהאמור יש לומר דאם א"א לו לקדשה רק ע"י שליח מותר, ואם אפשר אסור. וכן יבואו יחדיו גם דברי הסמ"ג (עשין מח) דכתב ו"זל, וגם אין ראוי לאדם לקדש אשה עד שיראנה, ותהיה ישרה בעיניו, שמא לא תמצא חן בעיניו, ותהיה מגורשת, או שוכב עמה והוא שונאה. עכ"ל. והרי נקט לשון ראוי, ואינו איסור. אך מאידך כתב (לאוין סימן קכו) ו"זל, אם נתכוון להסתכל בה כדי לישא אותה אם תישר בעיניו מותר. וגם חייב הוא לעשות כן, כאשר בארנו במצות קידושין (עשין מח) שאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה (קידושין מא, א). עכ"ל. והרי שכאן כתב שהוא איסור גמור, וחובה לעשותו, ושכך כתב בעשה מח הנ"ל. ובדברי הסמ"ג אין הישוב הנ"ל מתיישב כ"כ, אחר שכתב להדיא שהוא חובה. ועל כן יותר נראה ליישבו בלית ברירה כי מש"כ ראוי כוונתו חיוב גמור. ואף שבודאי

המילה ראוי תמיד היינו דבר שאינו דין גמור, מ"מ כאן ההכרח לא יגונה אף שלא ישובח, וכבר היה כן לעולמים וראינו הכי בדברי המאירי (ברכות דף לא ע"א ד"ה שמחה) דכתב לשון אינו ראוי על השובר כלים, עיין בספר שו"ע המדות (שער השמחה חלק ההלכה סימן ג סעיף א אות ג עמ' רצד). ואיך שלא יהיה בין לפירוש קמא או בתרא בזה יבואו דברי הגמרא קידושין (מא ע"א) שמבואר בה שהוא איסור וכאשר נזכר לעיל (אות ג) וכן מבואר בכמעט כל הראשונים הנזכ"ל (אות ג) שהוא איסור.

ומעתה בבואנו הלום, כן יש לדחוק אף בדעת הרמב"ם (איסו"ב פרק כא הלכה ג) והחינוך (מצוה קפח), דמה שכתבו ראוי, היינו מפני שדיברו בהוראה להסתכל בה קודם שישאנה, ובזה לא יכלו לכתוב לשון חובה, אחר שאינה חובה גמורה, וכפי שביארנו הכי את לשון הש"ע שכתב כן. ובדברי הרמב"ם (אישות פ"ג הלכה יט) יותר קל לומר כן וכמבואר לעיל (ריש אות ד בשני חצאי לבנה דברי הרב המגיד) שראינו שכן למד ברמב"ם הרב המגיד. למעט את דברי המאירי שציטט את הרמב"ם בפירוש המשניות ושם מפורש שהוא היתר. אולם בפירוש המשניות שלפנינו אינו כן. וגם המאירי גופיה ס"ל דהוא איסור וכנזכ"ל (אות ג) וגם לא נראה שבא לחלוק שם עם הרמב"ם, ועל כן נראה דמש"כ הטוב אצלנו, היינו כלפי ח"זל שטוב להם שיקדש בעצמו מבשלוחו, וכיון שכן תקנו שיקדש בעצמו, וממילא נהפך זה לאיסור לקדש ע"י שליח.

ו. וחזי הוית בשו"ת דברי יציב (אה"ע סימן מח) דעמד על דברי הרמב"ם והחינוך דכתבו לשון ראוי, והקשה כאמור, כי בגמרא כתוב לשון אסור. ומשני דבגמרא ישנם שני איכא דאמרי ולאיכא דאמרי הראשון הרי מצוה לקדש בעצמו, וא"כ שרי ע"י שליח, רק מצוה בעצמו. ולאיכא דאמרי השני אמרה הגמרא דאפילו איסורא איכא בעצמו, ופסקו כאיכא דאמרי הראשון היות ועסקינן במילתא דרבנן. ובדעת הש"ע (אה"ע סימן לה) למד שהוא אסור. אך (שם אות ג) מ"מ יליף מדברי הב"י הנ"ל דהיכא דא"א לו בעצמו רק ע"י שליח, יקדשה ע"י שליח, או כשהיא צנועה ואינו יכול לראותה, יקדשה בלא לראותה, דכל שכן אם הוא ת"ח וצנוע ויושב אהלים דהוי כאי אפשר לו לראותה, דאם משום כל כבודה דידה שרינן ליה לעבור על הך דאסור לקדשה עד שיראנה, כ"ש כשהוא בעצמו צנוע ומעלי ולא הסכין בכזאת מעולם, כל שכן דהוי כאי אפשר. [ועוד נתן טעם למנהגם שאין החתן רואה את הכלה, דכל האיסור לשאתה הוא שמא יראה בה דבר מגונה. לא כן במנהגם שסומך אל הוריו שיבדקו אחריה הדק היטב היטב הדק, ובפרט שמבינים הם יותר ממנו. ולגבי פרט זה יש להעיר מהמאירי (קידושין דף מא ע"א ד"ה אמר המאירי) דאחר שכתב שלקדש בלא שיראנה יש בו נדנוד עבירה, ושמ"מ אם קדש ע"י שליח

קידושיו קידושין. מוסיף ו"זל, אלא שאף במקדש על ידי שליח ראוי לו שיחקור עליה תחלה, ויבדוק גם בקרובות, אם על ידי איזה השתדלות, כדי שיכנס בכך מתוך שמחה, ולא יביא עצמו לידי חרטה. עכ"ל. והרי שמה שאמרו ח"זל אסור לקדש אשה עד שיראנה אמור גם בכה"ג, אלא דעצה קמ"ל המאירי דכל מאי דאפשר לתקוני מתקנינן. אך מ"מ לשיטת הדברי יציב דחשיב אי אפשר להסתכל בה, הרי שמצד זה סיעתא מהמאירי לדבריו, שבכה"ג יסמוך על הוריו, דכל מאי דאפשר לתקוני מתקנינן.] עכ"ד.

ז. גם בספר תורה תמימה (ויקרא יט,יח הערה קכג) כתב שמדברי כל הפוסקים [וזה אינו וכדלעיל] מבואר דלאו דוקא איסור ממש יש בזה, אלא ר"ל ראוי לעשות כן, שכן כתב הרמב"ם בפ"ג הי"ט מאישות, ובפכ"א מאיסו"ב, ובאה"ע סי' ל"ה רק שראוי לעשות כן, ויותר מזה פסקו באה"ע שאם א"א כן, כגון שהוא ברחוק מקום וכדומה מניעות שונות אין חיוב בזה. והוקשה לו דאע"פ שמצינו בכמה דוכתי שלשון אסור אינו איסור אלא ראוי, מ"מ הכא בנידו"ד א"א לומר כן, דלישנא קמא אמר דמצוה בו יותר מבשלוחו ואיכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא. וכפי שכתבנו לעיל. ועוד הוסיף ראיה לכך שהרי מן הטעם המבואר כאן אמרו בנדה (דף יז ע"א) אסור לשמש המטה ביום שנאמר ואהבת לרעך כמוך ושמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ופסקו כל הפוסקים שהוא איסור גמור, וא"כ גם כאן בהכרח הפירוש הוא שהוא איסור גמור. ונשאר בצ"ע. עכת"ד. ולאור דברינו אתי שפיר.

ובספר לרעך כמוך חלק ואהבת לרעך (קונ' הביאורים שבסוף הספר סימן יא) הביא את דברי התורה תמימה (הנ"ל ויקרא יט,יח) דמדברי הפוסקים משמע שהוא רק "ראוי לעשות כן" וכדמדוייק לשון הרמב"ם (אישות פ"ג הל' יט, ובאיסו"ב פכ"א הל' ג) וכן כתב הסמ"ג (עשין מח) אין ראוי לקדש אשה עד שיראנה, ושכן הוא בש"ע (אה"ע סי' לה) וכן מוכח מהא שכשאי אפשר רק ע"י שליח שרי. ועוד הוסיף שכן כתב בספר איילת השחר (קידושין מא ע"א) והראה הכי מלשון רש"י (ד"ה בהא) דאינו איסור גמור, מדמסיים מצוה שיראנה שלא תתגנה עליו. ושכן מבואר ברמב"ם הנ"ל אישות ואיסו"ב. ולשון הגמ' איסורא, היינו מצוה כדי שלא יבוא לידי איסור. ומכח כן כתב הרב לרעך כמוך דמי שמקדש בלי שיראנה אינו עובר על ואהבת לרעך כמוך, אלא רק על ציווי חכמים לכתחלה, כדי שלא יגיע לידי ביטול ואהבת לרעך כמוך. עכת"ד. ומה שסיים לכאורה אינו אף לשיטתו, כי גם אם זה איסור גמור, הרי שהוא מדרבנן, גדר כדי שלא יעבור אואהבת. אך לשיטות שהוא דבר הראוי, הרי שמי שנושא אשה מבלי לראותה, לא עובר על שום דבר, רק הפסיד עצת ח"זל שאמרו שראוי לעשותה.

פגישות משודכים

ח. ולענין להתראות קודם הנישואין, כבר הזהירו על כך רבים וגם שלמים. וראה בהשגות הראב"ד על דברי הרמב"ם (איסו"ב פכ"א הלכה ג) שכתב שראוי להסתכל בפנויה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה. כתב הראב"ד, שאין דרך ת"ח בכך, וכהאי דשנינו (ב"ב קסח ע"א) האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא לידבר עם הארץ בהדיה, דילמא מחלפא ליה מיניה. ע"כ. וע"ש בנושאי כלים שישבו את הרמב"ם. וחזינן דלדעת הראב"ד ראוי שכלל לא ישא עיניו אפילו פעם אחת לראות את המיועדת לו. ואף להרמב"ם וכל הראשונים הנזכ"ל שראוי להסתכל, הלא אמרו כן בשביל שיראה אם היא נושאת חן בעיניו ואינה מגונה בעיניו, אך לא אמרו שראוי יותר מכך, ובודאי הראוי הוא לאידך גיסא, כי כמה מכשולים יכולים לבא, וראה באוצר הפוסקים (סי' כא סעיף א ס"ק כט) אם מותר להסתכל על משודכתו, ובכל אופן הרהורים מה יהיה עליהם, ושחוק וקלות ראש עם נדה הנזכר בש"ע (אה"ע ריש סי' כא) מה עמהם, והוצאת ש"זל מה נענה אבתרא, ועוד שיכולים לבא לידי נגיעה של חיבה ח"ו.

ויתרה מכך יש מקומות שנהגו שלא יפגשו החתן והכלה יחד רק אחרי הקדושין והשבע ברכות, וכדכתב הרחיד"א במורה באצבע (צפורן שמיר סי' ו אות פז) וחתימי עלה כמה גאוני עולם. וכן עשו תקנה וחרם בג'רבה וכאשר נזכר בשו"ת בן פורת יוסף (סי' נב) ודנו בחרם זה ובחיזוקו ותוקפו בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג אה"ע סי' תיט,תכב) ובח"ה (אה"ע סי' ב) ובשו"ת שמחת כהן (אה"ע סי' לו). וגדולה מזו יש שנהגו שכלל לא יפגש עם משודכתו, ודנו איך יעלו הדברים עם האי דשנינו אסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, ע' בשו"ת דברי יציב (אה"ע סימנים מח-ס) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' רלה) וח"ט (סי' רסה,רסז) וחי"ב (סימן שא) וציין שדן בזה עוד בספריו (ח"ד סי' קסו) וח"ה (סי' קכז,רכה) וח"ו (סי' רכג,רכה,רמה). וע"ע בספר חופה וקידושין (פרק א סעיף כט והלאה) שעמד בהאי מילתא באורך מפי ספרים ומפי סופרים ומעשה רב. ע"ש.

גירושין

לב. באופנים שמותר לאיש לגרש את האשה [והמה מבוארים כאן בביאורים] ואינו אשם בגירושין, הרי שאינו עובר על מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך. [ובתנאי שלא נמשך ונגרר עקב הליכי הגירושין, למריבות, תככים, ביזויים, רכילויות, לשון הרע וכדומה, שבהם עצמם הרי עובר על ואהבת לרעך כמוך.]

המגרש אשה אם עובר אואהבת

לב. א. בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן יח) כתב לבאר מדוע אין מברכין על גירושין ו"זל, וכן על הגרושין משום דיש מקצת הגרושין שהן בעברה, כגון שלא מצא בה דבר עברה ומגרשה, ששנוי המשלח. ואף על פי שיש מצוה במקצתן, כגון אותן נשים שנשאו בעברה שמצוה לגרשן, לא פליגי רבנן לגרושין שיברך במקצת הגרושין, ולא יברך במקצתן. ע"כ. והרי לנו [מהרישא] שאין איסור לגרש אשה שעשתה דבר עבירה. ומאידך אם מגרשה בלא שמצא בה דבר עברה הרי שהיא עבירה. ובספר מצוות גדול (עשין מח) כתב ו"זל, וגם אין ראוי לאדם לקדש אשה עד שיראנה, ותהיה ישרה בעיניו, שמא לא תמצא חן בעיניו, ותהיה מגורשת, או שוכב עמה והוא שונאה. עכ"ל. והרי בגמרא קידושין (דף מא ע"א) שאמרו דין זה הוא משום שמא יראה בה דבר מגונה ויעבור על ואהבת, והוא מבאר את כוונת הגמרא שיבא לגירושין, והרי שהמגרש מחמת שנאה עובר אואהבת. וכן הוא ברמב"ם (הל' אישות פ"ג הי"ט) שיסתכל באשה כדי שלא יבואו לידי גירושין, וכן הוא בחינוך (מצוה קפח).

ויש פעמים שהגירושין הם מצות ואהבת לרעך כמוך וכמו שכתב בשו"ת ויען אברהם (ויס ח"ב סי' רב) בשם שו"ת חת"ס (אה"ע ח"ב ס"ס קעד) כי טעם כפית גט, משום מצות עשה דואהבת לרעך כמוך, דכופין על מצות עשה עד שתצא נפשו. וביאר שכוונתו רק היכא שאמרו ח"זל שכופין, ע"ש באורך. וכיוצ"ב חזינן נמי בשו"ת אחיעזר (ח"א אה"ע סימן כח סוף אות טז) דכתב שגירושין היא מצות גמ"ח. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"י ס"ס רנט) דכתב שבעל יגרש אשתו הרעה משום דחייך קודמין.

ואם עובר אואהבת לרעך כמוך תלוי תחילה בהאם מותר לו לגרשה. וגם באופן שמותר לו לגרשה, הרי שעליו לנהוג לפי דיני וגדרי ואהבת לרעך כמוך. ותחילה נברר מתי לפי ההלכה מותר לגרשה, ומתי אסור.

מצא נאה הימנה

ב. פשוט שיש איסור לגרשה בזווג ראשון מחמת נוי, ואין חולק על כך להלכה, וכמבואר בש"ע (אה"ע סי' קיט ס"ג) וכן הסכמת כל הפוסקים וכדלקמן בע"ה.

איסור או עצה

והן אמת שבספר מאיר עיני חכמים (סי' קכג דף פו ע"ג) כתב שדין זה אינו איסור אלא עצה טובה. וע' בהגהת המשנה למלך (הלכות גירושין פ"י הל' כא ד"ה ולא יגרש) שכ"כ גם הכנה"ג (יו"ד סי' רלט) דאין כאן איסור לא מן התורה ולא מדרבנן רק עצה טובה קמ"ל, ואפי' לבית שמאי, דלא מצינו בשום מקום שיהא האדם מוזהר שלא יגרש אשתו אפי' מדרבנן. וראיה לדבר מדהוצרך רבינו גרשום מאור הגולה לתקן שלא לגרש אשה

שלא ברצונה. ועוד הביא שכן משמע מכמה ספרים. ברם לכאורה דבריהם קשים עד מאוד וכמבואר בגיטין (דף צ) דהוי איסור תורה ממש, וכן הוא לשון הרמב"ם (הל' גירושין פ"י הכ"א) ולא יגרש אדם אשתו ראשונה אא"כ מצא בה ערות דבר, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. עכ"ל. והרי מפורש שהוא איסור תורה. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן יח) דכתב לבאר מדוע אין מברכין על גירושין ו"זל, וכן על הגרושין משום דיש מקצת הגרושין שהן בעברה, כגון שלא מצא בה דבר עברה ומגרשה, ששנוי המשלח. עכ"ל. והרי להדיא שהמגרש הזה עושה עבירה. וכן כתב בשו"ת חוט המשולש (סימן נד הנדפס בשו"ת התשב"ץ ח"ד) ו"זל, [דאנתתי] קמיתא דתירוכין דידה בלא ערות דבר איכא איסורא. ובתלמוד ירושלמי קא מוספי חומרא יתירה. ואמר דהאי מילתא מאן דעבדא קא עבר אעשה דאורייתא. עכ"ל. והרי שאיכא איסורא, ובירושלמי מבואר שהוא איסור תורה ממש. וכ"כ שו"ת הרשב"ש (סימן תיא) דהביא לגמרא הנ"ל וכתב ו"זל, ומשמע מהכא דאסור לגרש אשתו ראשונה, אלא אם כן מצא בה חשש זנות או דבר פריצות. אלא מיהו אם גרשה בדיעבד מגורשת, והכי איתמר בגמ'. ובירושלמי מוסיף בה חומרא, שאם גרשה עובר בלא תעשה, אלא שרבוותא "זל אמרי שאינו מסכים עם גמרתינו וכו'. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת יכין ובועז (ח"א סימן קכח) לדחות את מי שכתב שאין בזה איסור, אלא שיש בזה איסור גמור, וכמו שכתב בתשובה לעיל (סימן קכב) ע"ש באורך. וכן דחאם שם המשנה למלך דדבר תימה הוא לומר כן, והדבר ברור דאיכא איסורא מדאורייתא, כדאיתא בסוף גיטין. והביא עוד שכן מבואר בראשונים דהוי עבירה, שכן הוא בשו"ת הר"ן (סי' יז) ובשו"ת הריב"ש (סי' קכז) דהוי ד"ת. עכת"ד ועע"ש. וע"ע בספר אזן אהרן (מע' ג אות לט) ובהערות המהדיר שנות חיים במקום.

וכן כתב הב"ש (סי' קיט ס"ק ב) כמה פעמים דהוי איסור תורה. וכ"כ הפר"ח (סס"ק ג) והבית מאיר (ס"ג ד"ה ואין ראוי) וכ"כ הט"ז (ס"ק ו) ו"זל, ודאי כייפינן ליה שלא יעבור על ד"ת. ע"כ. וכן הוא עוד בהמשך (שם). וכ"כ בספר ערוה"ש (סעיף ה) וכדמוכח בראשונים וכנ"ל. וכ"כ באורך מפי ספרים וסופרים בשו"ת איש מצליח (ח"ב אה"ע סי' ג) דהוי איסור גמור, וכמבואר בשו"ת הרשב"ש (סי' תיא) ובשו"ת יכין ובועז (ח"א סי' קכב וסי' קכח) ובחוט המשולש (ח"א סימן נד) [אך ס"ל דהוי איסור דרבנן מדשנוי.] ועוד ספרים רבים, ושאין ראיה מהפנ"י ועוד שהביא הרב המגיה במשנה למלך לאידך גיסא ע"ש. ושב וכ"כ בשו"ת איש מצליח (הנדפ"מ ח"ד סי' סח ד"ה ומהר"י נבון) ושאין לחוש לכנה"ג והלבוש. עכת"ד. וכן כתב בשו"ת חיים ושלום (ח"א סימן א דף ז ע"ג) דהוי

איסור תורה, ע"ש מפי ספרים וסופרים. ועוד ע"ש (בד"ה ועוד). וכ"כ בספר גט פשוט (סוף אות ו) ודחה שם את המאיר עיני חכמים הנ"ל.

מתי מותר לגרש אשה ומתי אסור

ג. במתני' דגיטין (דף צ ע"א) נחלקו על מה מותר לגרש אשה, בית שמאי סוברים שדוקא אם מצא בה דבר ערוה, ובית הלל סוברים שגם אם פשעה כנגדו (וכדכתב הטור ר"ס קיט) וכגון הקדיחה תבשילו. ור"ע סובר אפי' מצא נאה הימנה. ובגמרא (דף צ ע"ב) שנינו כי שנא שלח (מלאכי ב) ר' יהודה אומר אם שנאתה שלח, ר' יוחנן אומר שנאוי המשלח. ולא פליגי, הא בזווג ראשון, הא בזווג שני. דאמר ר' אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה אפי' מזבח מוריד עליו דמעות וכו'. ופירש"י, אם שנאתה שלח, כרבי עקיבא. אם שנואה היא לפני המקום שלח כב"ש. ואית דגרסי שנוי המשלח, וזו שמעתי שנוי המשלח לפני המקום, ואפי' לבית הלל נהי דלא כייפינן שלא להוציא, מיהו שנוי הוא. עכ"ל.

והרי שמחולק חילוק מהותי בין גירסאות הגמ', לגירסא קמא אם שנואה היא לפני המקום שלח, והיינו שעברה אדבר ערוה, ועל כן שנואה, ומוקמינן לה בזווג ראשון. ויוצא דהלכה כב"ש שאסור לגרש בזווג ראשון רק על דבר ערוה. ובזווג שני שאמר ר' יהודה שנאתה שלח, היינו שאפי' במצא נאה הימנה שרי. וכדפירש"י דהוי כר"ע. ברם לגירסא שניה דגרסינן שנוי המשלח, יוצא דנחלקו ב"ש וב"ה בזווג ראשון, ואפ"ה מודים ב"ה שאף שלא כופין אותו שלא יוציא במצא בה דבר, מ"מ אם כן הוציאה שנוי הוא. וזה בזווג ראשון, אך בשני לכו"ע כר"ע דשרי לגרשה אף במצא נאה הימנה. וכ"כ לבאר את רש"י הב"ש (ס"ק ב) והגט פשוט (ס"ק ו) והערוה"ש (ריש סעיף ג) והרא"ם בשו"ת מים עמוקים (סימן א) ובשו"ת חיים ושלום (ח"א סימן א דף ח ע"ב).

ולא ראיתי כלל מי שגרס כגירסא קמא רק כגירסא בתרא, שכן הגירסא בבה"ג, וברי"ף, וברא"ש, ובתוס' רי"ד (על הדף) ובפסקי הרי"ד, ובפסקי ריא"ז (פ"ט הי"ב) ובמאירי, ובריטב"א, ובחידושי הרמ"ה, וברי"ן (בהלכות), ובשו"ת הרשב"ש (סי' תיא) [ולמד שם דהלכה כב"ש, דדוקא במצא דבר ערוה, והמגרשה עובר אדרבנן, שמצוה לשמוע דברי חכמים. ובזווג שני נגרשה מחמת דבר או נוי. וכן למד בשו"ת יכין ובועז (ח"א סי' קכב, וסי' קכח) ובחוט המשולש (ח"א סי' נד הנדפס בסוף שו"ת הרשב"ץ ח"ג, הובאו בשו"ת איש מצליח ח"ד ר"ס סח).]

וכן הוא בגמרא שלפנינו, וא"כ העיקר כגירסא בתרא.

שיטות הראשונים

ד. וכדברי רש"י כן פירש גם הר"ן (בהלכות סוף גיטין) וכן מבואר גם במאירי (שם ד"ה ויש שקראו שנוי) דתפס הלכה כב"ה דשרי במצא בה דבר, אך אפ"ה המגרשה שנוי, וכ"ש אם היא אשת נעוריו. עכת"ד ועע"ש. ולא כתב כלל את החילוק בין זווג ראשון לשני, והרי שלמד כנ"ל. [אך צ"ע מדוע לא כתב דבזווג שני שרי אף במצא נאה, או ע"י דבר, ואינו שנוי.] וכן מבואר בפסקי ריא"ז (פ"ט הלכה ה אות יא) דפסק כב"ה ושם (אות יב) ביאר דאפ"ה שנוי בזווג ראשון ומזבח מוריד דמעות, ובזווג שני אם שנאה שלח. (וא"כ אין ראיה אם מתיר כרש"י בזווג שני אף לנוי, או רק לדבר).

שיטה נוספת היא שיטת הבה"ג (ר"ס לט) דנקיט שכל דברי ר' יהודה ור' יוחנן באו אליבא דר"ע, והשמיעונו רבותא דאפי' לר"ע היינו בזווג שני, אך בראשון חקרו אם שנאה שמצא בה דבר, הא לאו הכי שנוי. ומחלוקת ב"ש וב"ה היא בין בזווג ראשון ובין בשני, וקי"ל כב"ה שרק במצא בה דבר מותר, ואינו שנוי.

עוד כתבו בדרך אחרת הריטב"א והרמ"ה דבר הצריך ביאור, כי את דברי ר' יהודה אם שנאה שלח כתבו דהיינו כר"ע [וכפירש"י הנ"ל] ובר' יוחנן שנוי המשלח ביארו, דהיינו אפי' לב"ה, נהי דלא כייפינן להוציא, מיהו שנוי הוא. ואת המשך הגמרא ולא פליגי הא בזווג ראשון הא בזווג שני, ביארו בזווג ראשון שנוי המשלח, בזווג שני אם שנאה שלח, פי' והוא שמצא בה דבר [בזווג ראשון], כגון שהקדיחה תבשילו. אבל אם לא מצא בה דבר, אפי' בזווג שני שנוי המשלח. ואם מצא בה ערוה, אפי' בזווג ראשון מצוה קא עביד. ע"כ. ולא הצלחתי להעלות את הדברים יחדיו, דביארו את ר' יהודה כר' עקיבא, ושוב כתבו שבזווג שני בלא מצא דבר שנוי, וזה נגד ר"ע. ולכאורה כוונתם שאפי' לר"ע כשמגרש מחמת נוי ואפי' בזווג שני שנוי, והחילוק בין זווג ראשון לשני הוא במגרשה מחמת דבר, דבזווג ראשון שנוי, ובשני שרי לכתחלה. ויוצא כפירש"י שנחלקו ב"ש וב"ה בזווג ראשון, ואפי' בראשון לב"ה שנוי, ובשני מותר לגרשה לכתחלה ואפי' מחמת נוי, אך מחמת נוי שנוי. ובהערות שעל הרמ"ה (הערה 14) מכח הקושיא כתבו שדברי הרמ"ה בתחילה דהוי לר"ע היינו שיטת רש"י, וההמשך היא שיטתו ופליג ארש"י. ויצא לפירושם דמח' ב"ש וב"ה היא בין בזווג ראשון ובין בשני, ומודים ב"ה דבראשון אפי' שמותר מחמת דבר שנוי הוא, ובזווג שני מחמת דבר שולחה ואינו שנוי. ברם בשו"ת הרשב"ש (סי' תיא) ס"ל דאסור לגרש אשה ראשונה אא"כ מצא בה ערות דבר, דב"ה מודו לב"ש בזווג ראשון שאיסור יש בדבר, בזווג שני שרי בגלל דבר לגרשה. ע"ש.

דעת הטור

ה. והנה הטור (ר"ס קיט) הביא מחלוקת ב"ש וב"ה ור"ע, וכתב דהלכה כב"ה, שאם פשעה כנגדו יכול לגרשה. דאמר רבי אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה מזבח מוריד עליו דמעות, לפיכך אין לו לגרשה בשביל שפשעה כנגדו, אבל אם מצא בה ערות דבר או פריצות, מצוה לגרשה, דכתיב גרש לץ ויצא מדון. והרמב"ם כתב, אין למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל אם שנאה ישלחנה. ולא נהירא, דהאי דכתיב כי שנא שלח, מוקמינן ליה בזווג שני, אבל בזווג ראשון אין לשלחה אא"כ מצא בה ערות דבר. עכ"ל. ודבריו לכאורה צריכים ביאור, כי כתב דבזווג ראשון אין למהר לגרשה, אלמא דאם ירצה, או כשלא מיהר שרי. ומסיים לפיכך אין לו לגרשה. אלמא דאסור, וכפי שממשיך שמזבח מוריד דמעות. ויותר תקשי מההמשך דכתב, אבל בזווג ראשון אין לשלחה אא"כ מצא בה ערות דבר, והיינו כב"ש, ואילו לעיל כתב דהלכה כב"ה.

ונראה לבאר שהטור דורך בדרך חדשה, דנחלקו ב"ש וב"ה בין בזווג ראשון ובין בשני. ובראשון מודים ב"ה דמ"מ שנוי כשמגרשה מחמת דבר, אא"כ משום ערות דבר דמצוה לגרשה אף בראשון. שהרי הטור כתב, והלכה כב"ה שאם פשעה כנגדו יכול לגרשה, אבל לא יגרשה כדי ליקח נאה הימנה, דכתיב כי שנאה שלח. בד"א בזווג שני וכו'. הרי שמבאר עתה את דברי ר' יהודה שלמד מכי שנא שלח שאם שנאתה שלח. וכן כתוב להדיא לקמן בדחייתו לרמב"ם, דכי שנא שלח מוקמינן לה בזווג שני. והרי שאת דברי ב"ה מעמיד בזווג שני. [ודלא כפי שפירש"י את ר' יהודה שהוא כר"ע.] ועל כן זהו שממשיך שבזווג ראשון אין למהר לגרשה [ומחמת דבר, שעליו מדבר] דהיינו דשרי מדינא, אך לא ימהר. וכדמפרש ואזיל שמזבח מוריד דמעות, לפיכך אין לו לגרשה בשביל שפשעה כנגדו. ע"כ. דהיינו דמהדין אין לעשות כן, שהרי שנוי בזווג ראשון, ועל כן גם כותב אח"כ, אבל בזווג ראשון אין לשלחה אא"כ מצא בה ערות דבר. ע"כ. והקשנו דהוא לב"ש. וי"ל דכוונתו דלכתחלה בזווג ראשון אין לגרש רק בגלל ערות דבר, כי בפשעה כנגדו המגרש שנוי גם לב"ה שהלכה כמותם. וכן למד בטור הגר"א (ס"ק א) דהלכה כב"ה בזווג ראשון שמגרשה בגלל דבר אבל שנוי הוא, ועל כן אין למהר. וכן פירש הט"ז (ס"ק ג,ו) בדעת הטור. וכ"כ הפרישה (ס"ק ה) בדעת הטור. וכ"כ ככל האמור ערוה"ש (סעיף ג) וכן למד כטור בשו"ת הרא"ם (ח"ב סימן א הנדפס בשו"ת מים עמוקים), וע"ע להלן (אות ח) שכן למד גם מרן.

ברם יש שלמדו בטור דכל מח' ב"ה וב"ש בזווג שני, אבל בראשון לכו"ע לא מגרשה אא"כ מצא בה ערות דבר. וזהו שמסיים התם הטור, אבל בזווג ראשון אין לשלחה אא"כ מצא בה ערות דבר. וכן לעיל כתב, לפיכך אין לו לגרשה (כגון ראשון) בשביל שפשעה כנגדו.

וגם לפירוש זה ר' יהודה אליבא דב"ה, שבזווג שני משלח בגלל דבר (ודלא כפירש"י). דכן למד הב"ש (אות ב בפירוש קמא) והגט פשוט (ס"ק ו) ובשו"ת רא"ם (הובא בשו"ת מים עמוקים ח"ב סי' א) והובא בגט פשוט [ברם בדעת הרמב"ם למד אחרת, אך תפס כטור להלכה מטעם דהלכה כבתראי.] ובספר אפי זוטרי (סי' כו דף נז סוע"א) וביד אהרן (אה"ע ח"א סימן א הגהב"י אות מה) וכן למד בשו"ת תעלומות לב (ח"ב אה"ע גיטין סי' א דף ה ע"ב) ובשו"ת חיים ושלום (ח"א סימן א ד"ז ע"ג) דבזווג ראשון רק במצא בה ערות דבר שרי, ובלאו הכי אסור. ברם תקשי עלייהו מהו שכתב הטור אבל בזווג ראשון אין למהר לגרשה, ולדבריהם אסור לגרשה, באיסור גמור (ואינו רק שנוי). וע"ע באורך בשו"ת איש מצליח (ח"ד סי' סח) ובשו"ת תעלומות לב (ח"ב אה"ע גיטין סי' א דף ה ע"ב) דכתבו ליישב דאין לו למהר דהיינו ציווי על הבעל, אף אם מצא ערוה. וזהו דוחק עצום.

שיטת הרמב"ם

ו. והרמב"ם פסק (גירושין פ"י הכ"א) לא יגרש אדם את אשתו ראשונה אא"כ מצא בה ערות דבר, ואין ראוי למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שניה אם שנאה ישלחנה. עכ"ל. וצריך ביאור כי ברישא כתב כב"ש שרק במצא ערות דבר מגרשה, ושוב כתב אין ראוי למהר, הרי לאידך גיסא, גם שאינו איסור רק ראוי, וגם למהר אינו ראוי, אך במתינות שפיר דמי.

והב"י (סי' קיט אות ג) כתב על הרמב"ם ו"זל, ומ"מ נראה מדבריו דהלכה כבית הלל מדכתב שניה אם שנאה ישלחנה, אלמא דלא בעינן דבר ערוה כבית שמאי. וגם שנאה משמע ע"י שום דבר שעשתה, דע"י שמצא אחרת נאה הימנה אין לשנאותה. עכ"ל. ולעיל (בריש הסימן) הביא הב"י שכ"כ הרמב"ם גם בפירוש המשניות (סוף גיטין) דהלכה כבית הלל. [וכ"כ ברמב"ם הלחם משנה (אות כא)]. הרי לנו להדיא דמרן למד בגמרא שלא כפירוש רש"י, אלא שב"ש וב"ה נחלקו בין בזווג ראשון ובין בשני, ולכן לב"ש אסור אף בזווג שני, רק משום דבר ערוה שרי לגרשה. ועל כן הוכיח מתוך שהרמב"ם כתב ששניה משלחה מחמת שנאה, שזה שלא כב"ש, והרי זה מורה שמרן למד גם בטור כן, וכפירוש קמא שכתבנו בטור, ועל כן לא כתב שיש מחלוקת בין הטור להרמב"ם. ועל כן בש"ע העתיק את לשון הרמב"ם ולא העיר לא מיניה ולא מקצתיה דיש כאן מח', וכלל לא הזכירה. ולדרך זו יש לבאר שמרן למד בל' הרמב"ם דמש"כ לא יגרש אדם את אשתו ראשונה אא"כ מצא בה ערות דבר, דכוונתו שמצא בה או ערוה או דבר, שהרמב"ם העתיק את ל' בית הלל במשנה שהלכה כמותם, וכדרכו, אף שלשון זו צריכה ביאור.

וכ"כ הב"ש (ס"ק ג) וכ"כ ט"ז (ס"ק ג) וגם סמך על המשך דבריו, וכן הוא הלשון במתני' דגיטין (דף צ ע"א) ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. ע"כ. וממשיך הרמב"ם, ואין ראוי למהר לשלח את אשתו ראשונה. ע"כ. דהיינו אף שמותר במצא בה ערות דבר לגרשה, אין ראוי, שהרי כל כה"ג נחשב שנוי, וכר' יוחנן. ושדבריו המה גם לבית הלל. (וכן הסכמת כמעט כל הראשונים למעט הבה"ג) [או שנבאר כח"מ (אות ב) דמש"כ ואין ראוי למהר, מיירי באופן האסור לגרשה (להנ"ל בלא מצא בה דבר), ומיירי כשהאשה רוצה להתגרש, דאפי' שאין איסור בכה"ג, מ"מ לא ימהר, אך פירוש זה קשה.]

וממשיך הרמב"ם, אבל שניה אם שנאה ישלחנה. עכ"ל. ושנאה פירש הב"י, דהיינו מחמת דבר, שבשניה מותר למהר לגרשה בכה"ג לכתחלה. או שנפרש ברמב"ם, ערות דבר, דהיינו משום דבר ערוה, שבזה מגרשה לכתחלה, ואין ראוי למהר לשלח אשתו ראשונה משום שנאה משום דבר, אף שמהדין שרי, והוא משום דהוי שנוי, ובשניה שרי לו תחילה. וכן למד הגר"א (ס"ק א, וס"ק ג) במרן וברמב"ם, דאין למהר היינו בזווג ראשון אף דשרי לגרשה, משום דהלכה כב"ה אין ראוי משום ששנוי. ושוב ראיתי שכתב הט"ז (ס"ק ו) בדעת מרן והרמב"ם ככל האמור. וכן מבואר שלמד המשנה למלך (גירושין פ"י אות כב ד"ה גרסינן) בדעת הרמב"ם [שהרי העמיד לפי הגירסא שנוי. ומש"כ להעיר (בד"ה כתב מרן הב"י) על הב"י, הוא רק כלפי סיום הב"י, שבשנאה אין ראיה, אך מסכים עם הרישא ודו"ק.] וכן למד ברמב"ם ובמרן הט"ז (ס"ק ג,ו) וכן למדו בדעת הרמב"ם מהר"ש יונה (סי' קלב דק"א סוע"ב) ובספר אמרות טהורות (סי' קיט) דמש"כ לא יגרש אא"כ מצא בה ערות דבר, היינו שלא יגרש משום נוי, שבזה אסור לגרש, ולא משום דבר, כי בזה אין ראוי, וכדממשיך "אא"כ מצא בה ערות דבר" שאז יגרש ומצוה לגרש, ואה"נ שרי לגרש בזווג ראשון במצא בה דבר. וכיוצ"ב למד בשו"ת מהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' צח) דאף דשרי לגרשה בזווג ראשון משום דבר, יגלגל השנאה ולא ימהר לשלחה. ע"ש. וכן למד כדברינו ברמב"ם הרא"ם בשו"ת מים עמוקים (סימן א) (וע' בזה בספר גט פשוט (סי' קיט ס"ק ו ד"ה וכן מצאתי)) וכן מבואר דיליף בשו"ת המבי"ט (ח"ג ר"ס קכו) ברמב"ם, ונקיט הכי דבזווג ראשון מגרשה משום דבר אך לא ימהר, ובמצא ערות דבר ואין עדות לכך, מצוה לגרש. וביש עדות כופין לגרש. [ולשונו ימהר, מורה דיליף הכי ברמב"ם, ודו"ק.] וכן למד בדעת מרן והרמב"ם בשו"ת שערי רחמים (פראנקו אה"ע סימן יח) דנקטו דבר ערוה דהוא לישנא דקרא, והלכה כב"ה, דמגרשה אם מצא בה דבר. וע"ע לו (אה"ע ס"ס א).

מרן וברמב"ם

ז. אך לכאורה אנן אתכא דמרן סמכינן שלא למד כן, שהרי למד דבזווג שני מגרשה רק בגלל דבר, ולא כרש"י ודעימיה שתפסו בזה כר"ע וגם בשביל נוי. והן אמת שאפשר לקחת את מהלכם ולהעמיסו במרן, דהיינו בזווג ראשון בגלל דבר ערוה דייקא, ובשני בגלל דבר, ולא כנ"ל, בגלל נוי. דהיינו דאין הלכה כר"ע אלא כב"ה, ונחלקו בזווג שני, וס"ל לב"ה דמגרשה בגלל דבר, ובזווג ראשון מודו ב"ה לב"ש, וכדאמרה הגמ' הא בזווג ראשון והא בזווג שני שמגרשה רק בגלל דבר. וכן למד בשו"ת תעלומות לב (ח"ב אה"ע סימן א) [והוכיח כן מל' הב"י לבאר ברמב"ם דפסק כב"ה מדכתב שניה אם שנאה ישלחנה, אלמא דלא בעינן דבר ערוה כב"ש. עכ"ל. ודייק התעלומות לב, משמע דדוקא בזווג ב' לא בעינן דבר ערוה, אבל בזווג א' אין לגרשה אלא משום ערוה. ע"כ. ותפס כראיה זו עוד בהמשך. ע"ש. ולכאורה תמוה, כי כוונתו שמזווג ב' נלמד לא' שאין צריך ערוה, כי מזווג ב' למדנו שהלכה כב"ה, וממילא נמי בזווג א' הדין כן, ומה ראיה היא.] ושוב ראיתי שכן למד במרן הגט פשוט (ס"ק ו) וגם ברמב"ם. אך בב"י לא משמע כן, דכל כה"ג הו"ל לפירושי, שהרי כתב שהלכה כב"ה, והיה לו לפרש ולא לסתום, לגלות ולהדגיש דגם לב"ה בזווג ראשון מודים דאסור לגרשה רק בגלל דבר ערוה. ומדסתם, אלמא דלא ס"ל, ופירושו כהנ"ל. ובר מין דין תקשי על דרכם.

ויש לבאר במרן שלמד כן מכמה פנים, זאת יצא ראשונה, שהגירסא הנכונה היא כלישנא בתרא כרש"י, וכאשר הראנו לדעת לעיל שכן גרסו הבה"ג, הרי"ף, והרא"ש, וכל הראשונים. וברור שהרמב"ם ג"כ גריס כרבו הרי"ף וכדרכו, וככל הראשונים. זאת ועוד דתקשי טובא על פירושם מל' הרמב"ם שכתב ואין ראוי למהר לשלוח את אשתו הראשונה, ולדבריהם איסור גמור יש בדבר. וגם אחר המתינות הרבה שתהיה, איסור גמור יש. אלא שהם יבארו שאף שמצא בה ערוה עדיין לא ימהר לגרשה אלא יבדוק היטב הדק היטב שהערוה היא גמורה, ורק אח"כ יגרשה. וכדכתב הח"מ (ס"ק ג בדרך השניה) ובפת"ש (אות ג). ולכאורה זה מניין הוציאו דשרי לגירסא קמא אם שנואה היא לפני המקום שלח, ומוקמינן לה בזווג ראשון לאמור דדוקא משום הא שלח, ולא מחמת שנאה, ועל כן מביאה הגמרא דבזווג ראשון מזבח מוריד דמעות, היינו דלכן לא תשלח בזווג ראשון מחמת שנאה, אך מחמת דבר ערוה על זה אמור כי שנא שלח, וכמו שלעיל מינה למדה הגמרא דבמצא דבר ערוה מצוה לשלחה. וא"כ מנין לדרכם הוציאו הרמב"ם והטור כן דאף בדבר ערוה יתמהמה ולא ימהר. ואי אפשר לומר דילמד הרמב"ם דמה שהביאו מזבח מוריד דמעות לזווג ראשון, היינו בשנאה. דהרי לב"ש יש איסור תורה

בכך, וא"כ איסור גמור הוא, ולא רק מזבח מוריד דמעות. וגם הקשר בגמרא אינו עולה בקנה אחד, וכנ"ל.

וגם יקשה מנין חילקו בפסוק כי מצא בה ערות דבר בין זווג ראשון לשני, דלדרכם בזווג ראשון אסור אא"כ מצא דבר ערוה, כלומר הפסוק כי מצא בה קאי עלה, ואיך א"כ בזווג שני אין איסור זה. וגם אחרי שנפסק דבדבר ערוה מצוה לגרשה וכדכתב הרמב"ם (הל' גירושין פ"י הכ"ב) ונפסק בש"ע (סי' קיט ס"ד) וכדאיתא בגיטין (שם) מנין הוציא הרמב"ם דבזווג ראשון ימתין. וגם מבואר כן ברמב"ם בפירוש המשניות, וכאשר למד הב"י בריש הסימן את שיטת הרמב"ם משם, וכתב שם הרמב"ם שהלכה כב"ה ולא כב"ש ולא כר"ע, ואתי שפיר לפי דרכו של הב"י, ברם לדרכם הרי הלכה גם כב"ש בזווג ראשון, וגם כר"ע בזווג שני.

ח. שוב ראיתי בשו"ת איש מצליח (ח"ד סימן סח ד"ה ומהר"ש) דכתב שלהמבואר בב"י יוצא דאיהו גופיה לא ראה ראיה מל' הרמב"ם שכתב ואין ראוי לו למהר לשלח את אשתו הראשונה, שזה מורה שאין איסור בדבר לגרש משום שמצא בה דבר אף בזווג ראשון, שהרי הב"י על דברי הרמב"ם כתב שמוכח מלשונו דפסק כב"ה מדכתב שניה אם שנאה ישלחנה, אלמא דסגי בשנאה ולא בעינן דבר ערוה. וכן ל' שנאה מורה גם שלא כר"ע, דבשביל שמצא נאה הימנה אין לו לשנאותה. עכת"ד. ואי היה רואה ראיה מהל' ואין ראוי, היה לו להביאה. עכת"ד. ולענ"ד הב"י להבנתו ראה בל' הרמב"ם ראיה יותר חזקה מהל' אין ראוי, דבל' זו אפשר להתפלפל, אחרי שברישא כתב הרמב"ם שלא יגרש אא"כ מצא בה דבר ערוה. ועל כן הב"י הביא ראיה מוכרחת (להבנתו) מדכתב ושנאה, ואי משום ערוה עליו לגרשה גם בלא שנאה, אך אה"נ גם הל' ואין ראוי מורה כן.

עוד ראיתי בהגה על משנה למלך (הלכות גירושין פ"י בסוף אות כא) דכתב דמדברי הרמב"ם (הל' אישות פ"ג הי"ט) נראה דפסק כר"ע וע"ש ודו"ק. ע"כ. והנה "זל הרמב"ם, ולא יקדש שוטה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו, שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה, או שוכב עמה והוא שונאה. עכ"ל. והרי שמתיר לגרשה משום נוי אף בזווג ראשון כר"ע. ונראה שאינה ראיה, ותחילה דא"כ הרמב"ם יסתור משנתו, שהרי שום חד לא למד ברמב"ם דתפס כר"ע, ולא ראינו בכלל שום מאן דאמר שכזה, ואיך יתכן לתפוס כר"ע נגד ב"ה. ונראה או שהפשט שיגרשה שלא כדין, שבדיעבד גירושיו גירושין. או שבכה"ג שמראה מכוער ומפריע לו ושונאה (כלשון הרמב"ם), הרי שבזה אינו מגרשה משום נוי, אלא משום שמצא בה דבר. ושאני ממצא נאה ממנה שגם היא מוצאת חן בעיניו, אך השניה יותר. וכן הדין נותן, דכשהיא מכוערת הוי דבר, והש"ע (סימן קיז)

יוכיח עליו (וע"ש בסעיף יא). וע"ע שו"ת הרא"ם (ח"ב הנדפס במים עמוקים סימן א) דלמד ברמב"ם דוקא במצא ערוה שרי לגרשה בזווג ראשון. [ברם בטור למד דשרי משום דבר.] וע"ע בב"מ (סי' קיט) דלמד ברמב"ם ומרן דמדין תורה שרי, ברם מדברי קבלה אסור, ועל כן הוי איסור גמור. ולכן נקטו הרמב"ם והש"ע את ל' ב"ש, דלהלכה מודים ב"ה לב"ש בזווג ראשון משום איסור מדברי קבלה. ובזה אתי שפיר איך יתכן לחלק בפסוקי התורה ובמתני' במח' ב"ש וב"ה בין זווג ראשון לשני, דבאמת אין חילוק כלל מדין תורה. וכן דעת שו"ת איש מצליח (ח"ד סימן סח אות א).

דעת מרן להלכה

ט. ואיך שלא יהיה לדעת מרן יוצא דאחר שבש"ע העתיק את ל' הרמב"ם, ולביאורו ברמב"ם הרי שהלכה כב"ה בזווג שני דמגרשה לכתחלה בשום דבר, ובזווג ראשון משום דבר שנוי המשלח, ועל כן אין ראוי למהר לגרשה, אבל בשביל דבר ערוה מצוה לגרשה מיד גם בזווג ראשון.

ברם באמת נמצאו פוסקים רבים ועצומים שלמדו בדעת מרן בדרך אחרת, דהנה הח"מ (ס"ק ב) למד במרן וברמב"ם דבזווג ראשון דוקא במצא דבר ערוה מגרשה [וכדמוכרח מהאו י"ל שם, ע"ש.] ובזווג שני למד (ס"ק ג) דאם מצא דבר שרי. שכ"כ בדעת מרן בספר גט פשוט (ס"ק ו) ובשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ז על סימן קיט) להלכה ע"ש באורך. וכן הוא בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב אה"ע סימן ח אות ה) ובשו"ת איש מצליח (ח"ג הנדפ"מ סימן סח) ע"ש נפלא מאוד. והביא עוד סיעת פוסקים הסוברים במרן דאסור לגרשה בזווג ראשון, אא"כ מצא בה דבר ערוה. שכ"כ בס' אפי זוטרי (סי' כו דנ"ז סוע"א) וכן דעת החק"ל (יו"ד ח"ג סי' פז) ולפנינו (דף קפו סוע"ב) דגם לב"ה יש איסור משום שנוי. ובשו"ת חיים ושלום (ח"א סי' א ד"ז ע"ג) ובמצא בה ערות דבר שרי, ובלאו הכי אסור. ובשו"ת מבין דבר כ"י למהר"י נאבארי, ובתעלומות לב (ח"ב דל"ה) ובקרית מלך רב (ח"א פ"ג מגירושין דקכ"ב ע"ג) ובמעשה רוקח (גירושין פ"י הכ"א) ובספר כסא אליהו (סי' קיט) ובארעא דישראל (מע' ג די"ח ע"א) [ברם מש"כ שכ"כ שערי רחמים פראנקו (אה"ע ס"ס א) לכאורה זה אינו, וכמבואר לו באורך (בסי' ח וכנ"ל)].

להלכה בזווג ראשון

י. ומעתה בא נבא לענין דינא לגבי אשה ראשונה משום שמצא בה דבר, והרי הוא שנוי במח' ראשונים, דלדעת רש"י ודעימיה שרי, ולדעת הרשב"א ודעימיה אסור. ואין לדחות דאף לרש"י ודעימיה דבזווג ראשון ומצא בה דבר לב"ה שרי לגרשה, אך הוא שנוי, ואחר שהוא שנוי הרי שיש איסור בדבר. דזה אינו אסור, רק אינו ראוי. וכן הוא במאירי (סוף

גיטין) שכתב דהמגרש משום דבר בזווג ראשון הוא "דבר מכוער" ע"ש ודו"ק דאינו אסור. וכן הוא בפסקי ריא"ז (גיטין פ"ט הי"א) דכתב דדיברה תורה כנגד יצר הרע שמותר לגרש אך אינו שנוי. ע"כ. והרי שאם דברה תורה כנגד יצה"ר, אין בכך איסור. וע"ע מל"מ (הל' גירושין פרק י אות כב ד"ה גרסינן). [ואין להשיב דיש מקום להעמיד את רש"י עם שיטת שו"ת הרשב"ש (סי' תיא) דהלכה כב"ה אך שנוי הוא, על כן כתב דיש איסור בדבר, ונימא הכי נמי ברש"י. דמי אמר שרש"י סובר דשרי וכפסקי ריא"ז ודעימיה הנ"ל. דדוקא שו"ת הרשב"ש יכל לומר דשנוי היינו איסור, כיון שבזווג שני פסק כב"ה דשרי לגרשה משום דבר, אך רש"י שלמד דבזווג שני הלכה כר"ע דשרי משום נוי, אם נימא דשנוי איסור יש בדבר הרי שיצא שאין הלכה כב"ה בשום דוכתא, דבזווג ראשון אסור כיון ששנוי משום דבר, ובשני הלכה כר"ע].

וכן מבואר דאינו איסור ברמב"ם ובש"ע שכתבו ואין ראוי למהר לשלח. וכן לשון הטור אין למהר לגרשה. (וכוונתו להסוברים בהם דשרי לגרשה משום דבר). וכן מבואר בב"ש (סי' קיט הנ"ל) שביאר כן את ל' הרמב"ם והש"ע ואין ראוי. וכן הוא בגר"א ובערוה"ש הנ"ל ודעימייהו.

סיכום שיטות הפוסקים

ועל כן בא נבא למנין, כי הנה דעת רש"י, והר"ן (בהלכות סוף גיטין) דשרי מדינא לגרש אשה ראשונה משום שמצא בה דבר, וכן דעת המאירי (שם) ובפסקי ריא"ז (גיטין פ"ט ה"ה אותיות יא,יב) והבה"ג (ר"ס לט) והריטב"א (סוף גיטין).

ומאידך עומדים הרשב"ש (סי' תיא) ובנו בשו"ת יכין ובועז (ח"א סי' קכב,קכח) ומוהר"ש דוראן בחוט המשולש (הנדפס בסוף שו"ת הרשב"ץ ח"א סי' נד).

ובדעת הטור הרמב"ם ומרן ישנה מח' גדולה, וממנה נמשכו דעות האחרונים, ולענ"ד דדעתם דשרי מדינא לגרשה משום דבר, ושכן סוברים פוסקים רבים. ברם רבו גם רבו העומדים מאידך גיסא בדעתם, וכמבואר כל זה לעיל (אותיות ח-יא). ואחר עלות כל זאת שרוב רובם של הראשונים סוברים להקל, אף דעסקינן במילתא דאורייתא, כן עיקר. ומרן לא יכריע אחר שאין בירור בדעתו (זה כתבנו לדידהו. ולדידן גם מרן ס"ל הכי, וק"ו דהלכה כן).

בזווג שני משום נוי

יא. וכל זה אמור בזווג ראשון, ברם בזווג שני דקיל טפי, עלינו לדון כשחפץ לגרשה משום נוי האם מותר או שאסור. והנה לדעת מרן איסור יש בדבר, וכמפורש לו בב"י הנ"ל (סי' קיט אות ג) שעל דברי הרמב"ם ואין ראוי למהר לשלח את אשתו ראשונה,

אבל שניה אם שנאה ישלחנה. ע"כ. כתב הב"י, נראה מדבריו דהלכה כב"ה, מדכתב שניה אם שנאה ישלחנה, אלמא דלא בעינן דבר ערוה כב"ש. וגם שנאה משמע ע"י שום דבר שעשתה, שע"י שמצא אחרת נאה הימנה אין לשנאתה. עכ"ל. ומפורש דהלכה כב"ה, ושבשניה אין לגרשה בשביל נוי. והרי שמח' ב"ה וב"ש גם בזווג שני, וילפי לה מקרא וכהנ"ל דהוי איסור תורה. ונמצא שלדעת מרן איסור תורה יש בדבר. וא"כ אם הבעל ספרדי משום נוי אסור לגרשה.

ברם אם השואל אשכנזי, הרי שיש מח' בדבר, כי אמנם לדעת הטור לפי שתי השיטות דלעיל (אות ז) שנחלקו בו, מ"מ לשניהם אסור לנוי בשני (למעט הפר"ח דלקמן), וכן דייק מל' הטור בספר גט פשוט (סי' קיט סס"ק ו וס"ק יא) דכתב הטור בין בזווג ראשון ובין בזווג שני בכל ענין שעבר וגירשה אין כופין אותו להחזיר. ע"כ. אלמא דאף בזווג שני אם חפץ לגרשה לנוי כופין אותו שלא לגרשה, שרק בגירשה כבר כתב הטור דאין כופין להחזיר. ע"כ. וכ"כ מדיליה הב"ח (ס"ק ה). וכן ראיתי שדייק הכי את הגמ' מדנפשיה בשו"ת מהרי"ט (ח"ב חו"מ סי' צח ד"ה וכי תימא) שלא יגרש משום נוי בזווג שני במצא נאה הימנה, מתוך שדוקא בעבר וגירש אין כופין להחזיר (גיטין צ ע"א) הא לא גירש כופין שלא לגרש. וכן ראינו דלהרמב"ם אסור, וכן דעת הבה"ג (הנ"ל אות ו) וכן לדעת שו"ת חוט המשולש (ח"א סימן נד). ברם לדעת רש"י והר"ן (סוף גיטין הנ"ל) מפורש דפסקו דבזווג שני הלכה כר"ע דשרי לגרשה משום נוי. וכן למדנו בדעת הריטב"א והרמ"ה (דלעיל אות ו). ברם הבאנו שם דיש שלמדו דלנוי בזווג שני הוא שנוי. אך גם לפירושם יוצא דשרי מדינא לגרש בזווג שני לנוי. וכן דעת הרשב"ש בשו"ת (סי' תיא ד"ה והרביעית) ובשו"ת יכין ובועז (סי' קכא סוד"ה תשובה) וכן הפר"ח (סי' קיט אות ג) ובשו"ת הרא"ם (ח"מ סימן א) למדו כן בדעת הרמב"ם והטור דבשני הלכה כר"ע ומגרשה לנוי. והב"ש (ס"ק ב,ד) ס"ל בדעת הרמב"ם ומרן דבזווג שני שרי לגרשה משום נוי. והרי שרוב הראשונים סוברים להקל. ואף האוסרים אם אוסרים הם שנוי הוא במח' וכנ"ל. ועל כן לאשכנזי נראה דהעיקר להקל. ובפרט שלסניף יש לצרף את סיעת הסוברים שכל דין זה הוא עצה טובה ולא איסור.

בזווג ראשון וחפץ לגרשה מחמת קטטה

יב. ברם אם אשם בקטטות, אך סוף סוף שונאה מחמת שכשהוא מכעיסה משיבה לו, ומקפיד על תגובתה. צריך עיון אי כל כה"ג חשוב שעשתה "דבר" או לאו. והנה הח"מ (ס"ק ג) והב"ש (ס"ק ד) דייקו את ל' הרמב"ם והש"ע הנ"ל דכתבו ואין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה, אבל שניה אם שנאה ישלחנה. עכ"ל. ומהו שתלו זאת בשנאה,

בו בזמן שב"ה שהלכה כוותייהו תלו זאת באי עשתה דבר גם אם לא שנאה. וביארו דבאו להשמיענו דבשונאה אף שלא עשתה דבר שפיר יכול לשלחה כיון ששונאה. והרי שלדרכם נפשט ספקנו, דגם בכה"ג שהוא אשם בכך שעושה דבר, סוף סוף העיקר ששונאה, ויכול לגרשה. [ולדרכם מה שהוסיף ר"ע על ב"ה דשרי אף במצא נאה הימנה, היינו אף אם לא שונאה. אך בשונאה מחמת שמצא נאה הימנה, כיון שבגללה הוא מעוכב מלהגיע למטרתו, ג"כ יכול לגרשה.]

איברא דלכאורה בדעת מרן אין פירושם נכון, שהרי בב"י על לשונו של הרמב"ם הנ"ל, כתב להוכיח דפסק הרמב"ם כב"ה ולא כר"ע ו"זל, וגם שנאה [שכתב הרמב"ם] משמע ע"י שום דבר שעשתה, דע"י שמצא אחרת נאה הימנה אין לשנאותה. עכ"ל. הרי שכתב והבין ששנאה היא ע"י דבר שעשתה. אולם אינו מוכרח, דאפשר דנקט הב"י שום דבר שהוא לשון הפסוק והגמ' לב"ה, וכל מטרת הב"י לאפוקי מר"ע שאין שנאה. ואגב תקשי טובא אב"י דברש"י (סוף גיטין) ובר"ן (בהלכות) וכן בבה"ג (ר"ס לט) מפורש דשייך שנאה משום נוי, דביארו את דברי ר' יהודה כי שנאה שלח כר"ע דמשום נוי. [וע' שו"ת יכין ובועז (ח"א סי' קכא ד"ה תשובה) דג"כ כתב, אלא אפי' הקדיחה תבשילו או ששנאה שמצא אחרת נאה הימנה. ע"כ. ברם בהמשך (בסוף הד"ה) טרח להוכיח שבנידונו השנאה מוצדקת, כי עברה על ד"ת, וראוי לשנאותה, וכי שנא שלח. ומשמע דדוקא בכה"ג שייך שנאה.] וכן בשו"ת חוט המשולש (ח"א ס"ס נד הנדפס בסוף שו"ת התשב"ץ) כתב בשם שו"ת מהרי"ק דהא דאמרינן כי שנא שלח בשנאה, משמע ע"י דבר שעשתה, דע"י שמצא אחרת נאה הימנה אין לשנאה וכו'. עכ"ל. וכן דחה הפר"ח (אות ג) מדברי רש"י והר"ן ומעכסה בתו של כלב שנקראה כן שכל הרואה אותה מרוב יופיה היה כועס על אשתו. ברם משום הסיפא השיב במעשה רוקח (גירושין פרק י) דעכסה היתה כן, אך בעלמא אין במצא נאה הימנה גורם שנאה. והרמב"ם שכתב שונאה, מורה שאינו כר"ע, שהרי לר"ע אינו תלוי בשנאה, שכן בדר"כ אינו גורם שנאה מצא נאה הימנה. ברם יש לבאר את הב"י, שהרי כן מבואר בטור שם דשנאה שייכת רק על דבר, שהטור הקשה על הרמב"ם שלפי גירסתו ברמב"ם כתב דשרי לשלוח אשה ראשונה משום שנאה. והקשה הטור, ולא נהירא, דהאי דכתיב כי שנא שלח, מוקמינן לה בזווג שני, אבל בזווג ראשון אין לשלחה אא"כ מצא בה ערות דבר. עכ"ל. והרי שמקשה דשנא היינו ע"י דבר דוקא, ולא משום נוי. והיינו דפליג ארש"י דהעמיד את ר' יהודה שביאר את הפסוק שנא שלח משום שנאה שלח, וביאר רש"י משום נוי. והטור לומד משום דבר. והב"י השוה את הטור והרמב"ם, ועל כן לדרכם כתב דשנאה הוא משום דבר ולא

נוי. ועוד ראיתי בשו"ת תעלומות לב (ח"ב סוף סימן א ד"ה והנה) דישב זאת, שהב"י הבין שהרמב"ם אינו עומד בשיטת רש"י, וגם הוא מודה ששייך שנאה מחמת נוי, וכמו בעכסה. ברם אין ראוי לשנא, ועל כן דייק הב"י וכתב דע"י שמצא אחרת נאה הימנה אין לשנאותה. ע"כ. היינו אין נכון וראוי מצד האנושות לשנאותה על לא חמס בכפה. אך באמת אנשים כן שונאים מחמת נוי, וכמו שהחוש מעיד ומעשים בכל יום. עכת"ד. שוב נשוב לנידו"ד, דבאמת גם הסברא מורה שאף אם באשמתו מצא בה דבר, סוף סוף דבר מצא בה, וא"כ מקיים את הפסוק שאם מצא דבר מותר לגרשה, וכן ראינו בגדולי האחרונים בח"מ, ובפנ"י, ולא מצינו סתירה לכך, והרי שכן עיקר.

מהו דבר

יג. ועוד צריך לעמוד מהו גדר "דבר". והנה בגמרא אמרו "שהקדיחה תבשילו". וצ"ע אי היינו אפי' דבר חד פעמי, ומהו גודל הדבר שמכעיסתו. ובאמת לכאורה צ"ע מדין רעה בדעותיה, דבזה שרי לגרשה, וכדכתב הרמב"ם (גירושין פ"י הכ"ב) ופסקו מרן (בסעיף ד) אשה רעה בדעותיה ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות, מצוה לגרשה. והב"י הראה מקורו מיבמות (סג ע"ב) ושם אמרו, היכי דמי אשה רעה, רבא אמר דמקשטא ליה תכא ומהדרא ליה גבה. ופירש"י, ומהדרא ליה גבא, שלא לאכול עמו ומצערתו. עכ"ל. וצריך ביאור מהו החילוק בין הקדיחה תבשילו לבין הנ"ל. ויותר צ"ע להמבואר בטור (ר"ס קיט) דכתב שהקדיחה תבשילו היינו בפשעה. ו"זל, וב"ה סברי אפילו הקדיחה תבשילו וכו', או דבר אחר שפשעה כנגדו. עכ"ל. והרי שהבין דהיינו בפשיעה. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (אה"ע סימן ס) בשם תשובת הרא"ם דהקדיחה תבשילו היינו בפשיעה. ונראה שהלשון רעה בדעותיה מורה שתמיד רעה היא בדעותיה. שאם קרה פעם שעשתה כן שלא לדבר עמו ולצערו, איך שייך לומר שהיא רעה בדעותיה. וכן מבואר מדברי הח"מ (ס"ק ד) דכתב את ל' רש"י הנ"ל, והוסיף שהיא בעלת מריבה. ע"כ. והלשון שהיא בעלת מריבה מורה על דבר התדיר, ולא על אירוע חד פעמי. וכ"כ כל' זו גם הב"ש (ס"ק ה) והבאר היטב (ס"ק ה). ולכאורה א"כ החילוק הוא בין הקדיחה תבשילו שהוא אירוע חד פעמי בפשיעה, לבין מצערתו בקביעות שלא לדבר עמו. איברא דחזי הוית להמאירי (גיטין צ ע"א ד"ה אמר המאירי) דביאר שאף הקדיחה תבשילו היינו שכן דרכה. דכתב, וב"ה אומרים אפילו הקדיחה תבשילו, ר"ל, שאינה משתדלת בצרכי ביתו להושיבם על אפניהם. והענין דרך כלל הוא שמסרבת לו ואינה מתנהגת על פי רצונו. עכ"ל. והלשון מורה שמסרבת ומתנהגת בקביעות ואינו חד פעמי. וא"כ החילוק הוא שהקדיחה תבשילו עושה את רצונה לפי עדיפויות שיש לה, שאין לה כח לבשל

ולנקות וכדו', ואילו מהדרא ליה אפה עושה כן להקניטו ולצערו. כלומר מחולק בין עושה להכעיס, לבין שעושה כן משום שנוח לה, ולא כדי לצערו. איברא דבשו"ת דברי יציב (חאה"ע סימן מח אות ב) מבואר שהבין הקדיחה תבשילו כפשוטו, אף בשוגג, ע"ש. ואולם לא ראה את כל האמור, ואין זה דיונו שם. ע"ש.

נתגדלה עמו

יד. הט"ז (ס"ק ה) חידש דאשתו הראשונה אין הפירוש שלקחה בראשונה, אלא אותה שמגודלת עמך. כמו שפירש"י (סוף גיטין) ו"זל, זווג ראשון, אשת נעורים. וב"ה משתעי קרא. עכ"ל. הרי שלמד דאשת נעורים היינו שנתגדלה עמו, וס"ל דנישואים שניים ונתגדלה עמו, דהיינו שעברו את גיל הנערות לבגרות יחדיו, דינה כזווג ראשון. ומאידך זווג ראשון ובאים להתגרש אחר כמה חדשים, או שנישאו מבוגרים, דינה כזווג שני. ותנא גדול דמסייע לכך הוא המאירי (סוף גיטין) דכתב, וכ"ש שהדבר מכוער באשה שנתגדלה עמו ונשתקעה באהבתו שכיוצא בזו בגידה והפרת ברית, ועליו אמרו אפי' מזבח מוריד עליו דמעות. כלומר שאף סניגוריו נעשין לו קטיגור וכו'. עכ"ל. הרי שמבואר כט"ז דאשת נעורים היינו נתגדלה עמו. ואין לדחות את הט"ז שהלימוד מהפסוק אינו יכול להיות בדוקא על כל פרטיו, והשמטת הפוסקים תוכיח, וכשם שהפסוק מדבר על הנושאים נשים נוכריות. וכי תימא דדוקא בנשא אחרת עליה אסור, ויתר על כן נימא דדוקא בנשא נוכרית ולא פלוג, וה"ה אף הכא דחזינן בפוסקים דתפסו את מילות הפסוק בדוקא, דהנה הפר"ח (ס"ק ג ד"ה מיהו) כתב, מדכתיב אשת בריתך ואין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי (סנהדרין). וכ"כ הבאר היטב (ס"ק ד) והמרכבת המשנה (סוף אות ב) וע"ע בספר ערוך השלחן (ס"ד) והביא שהנודע בשערים דייק את רש"י (סוף גיטין) דבתולה אף כשאינה ראשונה לו דינה כזווג ראשון, וגם אשתו ראשונה אף כשאינה בתולה אינה כזווג ראשון. ואת"י.

זווג ראשון היינו משני צדדים

טו. וכן מבואר עוד בפוסקים דתפסו את מילות הפסוק בדוקא כדברי הפנ"י (סוף גיטין) שזווג ראשון צריך להיות משני צדדים, ושתהיה "מאשת בריתך" והיינו כדאמרינן אין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. והביאו הבית מאיר (רס"ג) וכתב שבלאו הכי כן משמעות ל' הגמ' זווג ראשון, דהיינו משני צדדי הזווג הוא ראשון. ופסקו הפת"ש להב"מ (סס"ק ב) והוכיח הכי בספר מחצית השקל (ס"ק ד) מדברי הב"ש (ס"ק ב) דביאר את הפסוק של אונס בזווג שני, ושם מיירי בבתולה, וקראו זווג שני, ועל כרחך משום שאצלו הוא זווג שני אף שאצלה ראשון. ברם אינו מוכרח בו דמצריך זווג ראשון מב'

צדדים, דיתכן שתלוי בבעל. ועוד הביא המחצה"ש דהמהר"ם ש"ץ (סוף גיטין ד"ה זווג ראשון) הוכיח מדברי רש"י (ד"ה זווג ראשון) דאף שאצלה הוא שני, נקראת ראשון כלפיו, ולכן הוצרך רש"י להביא עוד פסוק מדכתיב ונשמרתם וגו' ע"ש. ובכל אופן ראויים. ובכל הני מבואר שתפסו את הפסוק ואת מילותיו לדיוקא, וגם המהר"ם ש"ץ היה לומד כן, אלא דרש"י הכריחו שלא כן, וכן כיוצ"ב יליף הר"ן בתשובה (סימן יז) מהפסוק דאם האשה רוצה אין איסור, מדכתיב אשר בגדת בה. וכ"כ האגודה והובאו בב"י ופסקם הרמ"א (ס"ג) וחזינן דכל מילות הפסוק הם בדוקא, ומינה דה"ה לחידוש הט"ז, שאשת נעוריך היינו בדוקא שנתגדלה עמו.

ברם יש לחלק בין זווג ראשון לבין נתגדלה עמו, שכן זווג ראשון יוצא כן מהמילים זווג ראשון, וכדדייק הב"מ, ועל כן אף על הפר"ח דבעינן בתולה כלל בזה שכתוב זווג ראשון, לבין ענין נתגדלה עמו. שהשמטת הפוסקים פרט שכזה שלא יוצא מתוך ההלכה הפשוטה (בשונה מבתולה שיוצא מהמילים בזווג ראשון) מורה בודאות שאין הפוסקים מסכימים עם כן. והמאירי אינו מוכרח דהוא לעיכובא, די"ל דמש"כ שנתגדלה, בא לבאר את גודל העוגמת הנפש שיש בדר"כ בזווג ראשון, אך לא שהוא לעיכובא, דלא פלוג רבנן, ואה"נ אף כשלא נתגדלה עמו יש בו שנוי.

וכן מבואר למעיין בספרי השו"ת בדוכתי טובי, כשחפשו היתר לאיסור גירושין אשה ראשונה, במקרים שהבעל כעין אלמן חי, והיו זמן מועט יחד, וכגון בשו"ת חיים ושלום פאלאג'י (סימן א) שרימו שם את הבעל שיש לה חולי עינים מכוער והיא מאוסה בעיניו, ומלמדים אותה שלא תסכים לגט, ושם הם היו נשואים מספר חודשים, וקראה אשת נעורים. ובשו"ת מים עמוקים (סימן א) דאירי בארוסה ט' חודשים, ולא טען משום שאינה נחשבת שנתגדלה עמו. וגם בגט פשוט (סס"ק ז) קרא לאשה זו שהיא זווג ראשון אף שהיא מאורסת, כיון שהיו מתיחדים כמנהג אנשי יהודה. וכיוצ"ב בעוד דוכתי. וכן השמטת הפוסקים ראשונים ואחרונים מורה דלא ס"ל, דאי הוה ס"ל, היו מחוייבים ללמדנו, ועל כגון דא שייך כללו של הבית מאיר, עדיפא לי סתימתם של הראשונים, יותר מפירושם של אחרונים, וכנודע.

כשמגרשה מדעתה

טז. ואולם אם מגרשה מדעתה, אין מזבח מוריד דמעות, שכ"כ הב"י (ברמזי דינים שבב"י אה"ע סי' קיט) כל המגרש וכו' מזבח וכו' וכתב, היינו דוקא בשמגרשה בעל כרחה. ע"כ. וכן הוא בב"י (יו"ד סי' רכח אות לז ג) ד"ה נשאל הר"ן) ובב"י (אה"ע סי' קיט אות ג) בשם האגודה (גיטין סי' קסד) ובשו"ת הר"ן (סי' יז סעיף א) וכן פסק הרמ"א (אה"ע

סי' קיט סעיף ג). וכ"כ היד מלאכי (כללי הדינים שבסוף הספר אות שמו) כל המגרש אשתו ראשונה אפי' מזבח מוריד עליו דמעות, היינו כשהיא רוצה לעמוד תחתיו והוא מגרשה בע"כ, אבל אם אינה רוצה לעמוד תחתיו, אין נידנוד עבירה בגירושיה, ומקורו הראה מדברי הר"ן בתשובה הביאה הב"י (סי' רכח דף רע"ב ד'). ע"כ. וע"ע בגנזי חיים (פאלאג'י מע' ל אות ד) בדין זה ובספר אזן אהרן (מע' ג אות לט) וציין לשו"ת פרי הארץ (ח"א דפים ט,י). וכ"כ בשו"ת אבני נזר (אה"ע סי' ריב אות יא) וכ"כ בשו"ת הגם שאול (אבן דאנן ח"א סי' לה) וכן כתב בשד"ח (ח"ב דף 4 ע"ב באות יז) דמדעתה לכו"ע שרי לגרש אשה ראשונה, ע"ש באורך. וע"ע לגבי גירושי אשה ראשונה בלא סיבה בשד"ח (ח"ב דף 4 ע"ב אות טז, ועוד בדף 197 ע"א ד"ה ומה). ולגבי מזבח מוריד דמעות (ח"ג 177 ע"א).

סיכום: עיקר הדין [בלא חרם דרבנו גרשון, ובלא המנהג שלא לגרשה על כרחה].

זווג ראשון, בין בבעל ספרדי ובין בבעל אשכנזי מותר לגרשה משום דבר, אך הוא שנוי. ומשום נוי, אסור לגרשה ד"ת.

זווג שני, משום דבר מותר לגרשה לכתחלה. ומשום נוי, לספרדי אסור, ולאשכנזי מותר. וברעה בדעותיה, או שמצא בה ערות דבר, מצוה לגרשה, אף בזווג ראשון.

ומצא בה דבר היינו שפושעת כנגדו ואינה שומעת בקולו תדיר, אף שאינה עושה כן כדי להכעיס, אלא משום עצלות אינה עושה מצוותו, או מתעצלת לנהל את הבית וכדומה. ורעה בדעותיה היינו שעושה בפשיעה דברים כנגדו, כדי להכעיסו, וכגון אינה מדברת עמו, וכדומה.

במה דברים אמורים כשמגרשה בעל כרחה, אך כשמגרשה ברצונה ובדעתה אין את כל הדינים הנ"ל, ושרי לגרשה אף בזווג ראשון, ואף משום נוי.

ואהבת בגירושין

יז. אחר עלות כל זאת שוב נשוב לנידו"ד, כי באופנים שמותר לגרש, הרי לכאורה עדיין רמי עליה איסור דאורייתא דואהבת לרעך כמוך, באופן שאין ברצון האשה להתגרש, והלא בכה"ג אין לך צער גדול מזה. וכן ראיתי שבספר לרעך כמוך (חלק ואהבת לרעך בקונטרס הביאורים סימן יא) הוקשה לו איך שרי לגרש אשה משום שהקדיחה תבשילו (גיטין צ ע"א) ואמאי לא מבטל ואהבת לרעך כמוך, ובפרט שאמרה הגמרא בקידושין (מא ע"א) אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה, שמא ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך. וק"ו שכאן עובר. ומשני דאם מגיע למסקנה שהנישואין עמה לא מתאימים לו בגלל הנזקים שנגרמים (כהקדחת תבשילין וכיוצ"ב)

ולאחר עשיית ההשתדלות הראויה להשכנת שלום, אזי שרי לגרשה משום שחייך קודמין. ע"כ. ובסוף הספר ישנו קונטרס תשובות מהגר"ח קנייבסקי שליט"א, ושם שאלו איך מותר לגרש משום שמצא אחרת נאה הימנה, ואמאי לא מתסר ממצות ואהבת לרעך כמוך ומשני ו"זל, הוא לא אשם. ע"כ.

ואפשר לבאר זאת בדרך אחרת והוא דהקדיחה תבשילו הראנו לדעת לעיל (אות יג, ובסיכום דלעיל אות טו) דהיינו שפושעת כנגדו, ואינה שומעת בקולו תדיר, וכמו שביאר המאירי. ולפי זה מובן מדוע אינו עובר אואהבת, והוא על פי המבואר לעיל (סימן ג סעיף יב) שחיוב ואהבת אינו כאשר חיוב זה גורם לו שלא לחיות בצורת חיים סבירה, ואין לך צורת חיים שאינה סבירה כמו לחיות עם אשה שאינה עושה רצון בעלה תדיר. ועוד ראה בשו"ת דברי יציב (אה"ע סימן מח אות ב) לגבי לגרשה משום ואהבת. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סימן שיא נתיב א) כתב באורך כי מצוה לגרש אשה רעה והובא לעיל (אות א).

גירושי אשה מחמת חולי ארוך

וכיוצ"ב חזינן בדברי הש"ע (אה"ע סימן עט סעיף ג) דפסק אם ראה הבעל שהחולי ארוך יכול לומר לה הרי כתובתיך מונחת או רפאי עצמך מכתובתיך, או הריני מגרשך ונותן כתובה. ואין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ. עכ"ל. הא משום ואהבת ליכא, ותקשי למה לא. ולהאמור לעיל (סימן ג סעיף ד) אתי שפיר כי מפסיד ממון ברפואתה, ואין חיוב ואהבת בעת הפסד ממון. ומ"מ אין זה דרך ארץ להשליך אשה בעת חוליה מפני הפסד ממונו.

גנות גירושין

יח. אולם אף בדליכא משום ואהבת, הגירושין הם דבר מגונה, ואין צריך להאריך בזה וכדאיתא בסנהדרין (דף כב ע"א) אמר רב שמן בר אבא בא וראה כמה קשין גירושין שהרי דוד המלך התירו לו לייחד ולא התירו לו לגרש. אמר רבי אליעזר כל המגרש את אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות שנאמר (מלאכי ב) וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח ה' בכי ואנקה מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם. וכתיב (מלאכי ב) ואמרתם על מה, על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה, והיא חברתך ואשת בריתך. ע"כ. וכיוצ"ב הוא בסוף מסכת גיטין. וראה במאירי (גיטין דף צ ע"א) דכתב ו"זל, ובמסכת סנהדרין (כב,א) אמרו כמה קשים גירושין, שהרי התירו ליחד ולא התירו לגרש, וכל שכן שהדבר מכוער באשה שנתגדלה עמו ונשקעה באהבתו, שכיוצא בזו בגידה והפרת ברית, ועליו אמרו אפי' מזבח מוריד

עליו דמעות, כלומר שאף סניגוריו נעשין לו קטיגור, ואין בה לשום אדם ללמד עליו זכות. והוא שאמר על כי העיד י"י בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדת בה היא חברתך ואשת נעוריך. וכתוב ובאשת נעוריך אל תבגוד. עכ"ל. וע"ע במאירי פסחים (פז ע"א ד"ה כבר ביארנו). ובטור אה"ע (סי' קיט) פסק כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות. וכן פסק הרמ"א (אה"ע סימן קיט סעיף ג). ובשו"ת חוט המשולש (ריש סימן נד הנדפס בשו"ת תשב"ץ חלק ד) ביאר זאת ו"זל, וטעמא דמדבחא קא בכי ואית ליה בהאי מילתא צערא משום דרחמנא שוייה למדבחא למיפק מיניה לעלמא שלמא ובסומא וקיומאי, והאי גברא דעבד קרבא עם אנתתיה ואחרביה לביתיה, עביד למדבחא מילתא דהיא פליגא אדידיה ודלא כרעותיה. ולפום הא בכי ואוריד דמעתיה. עכ"ל. וע"ע בזה בשו"ת הריב"ש (ס"ס שב) ובשו"ת יכין ובועז (ח"א סימן קכח) ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן תי).

חסד יסובבנו

לג. אחר עלות כל זאת הרי יוצא כי מדת החסד פרוסה על כל עניני הטובה שבעולם, וכל איש ואיש יוכל לקיים מדת החסד בעניניו, ולפעמים גם בדברים פשוטים וקלים, עד שכמעט זה נהנה וזה אינו חסר, ובני אדם מזלזלים בהם בעונותינו הרבים.

כל אחד יש בידו לעשות חסד

לג. כן הוא לשון האהבה חסד (ח"ג סוף פ"ח) שכתב כי המתבונן בספרו יראה שמדת החסד פרוסה וכו'. וראה בארחות צדיקים (סוף שער האכזריות) דכתב ו"זל, גם זה תשובה לעניים האומרים במה נעשה טובה, הלא אין בידינו מאומה ליתן צדקה לעניים. ואלו דברים של הבל הם, כי יכול ליתן צדקה במעשיו הטובים ובקיום המצוות, אשר יזהר בעבודת הבורא יתברך, בכל יכלתו. ובזכות הטובים והצדיקים הקדוש ברוך הוא מטיב לעולם ומפרנסם היש צדקה גדולה מזאת. גם העני יתן צדקה מעט, ואפילו הוא מתפרנס מן הצדקה, ויהיה שכרו כפול ומכופל.

כי המעט משלו חשוב כמו הרבה של העשיר. וכן אמרו רבותינו (ברכות יז ע"א) אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים. עכ"ל. וכ"כ בספר מעלות המדות (המעלה ה עמ' פד ד"ה אשריהן) ואם אינן יכולין לעשות חסד בממונן, עושין גמילות חסדים בדבריהן, ומנחמין את העניים ומסבירין להן פנים, ועולה להן לחשבון גדול, שנאמר (ישעיה נח,י) ותפק לרעב נפשך. לחמך אין כתיב כאן, אלא נפשך. מכאן אמרו חכמינו זכרונם לברכה (ויקרא רבא פ"ב,טו) אם אין לך מה ליתן לו, תנחמהו בדברים, תצא נפשי עליך שאין לי מה ליתן לך. ואם יש יכולת בידך, ונפש נענה תשביע. עכ"ל.

שער אהבת הבריות - חלק המוסר

סימן א - התעוררות לעבודת אהבת הבריות

סיבת ההתרפות מקיום מצות ואהבת

א. קודם גישתנו אל אהבת הבריות, שומה עלינו להשית ליבנו לכך שאהבת הבריות היא חיוב גמור דבר תורה, ואינה עצה טובה גרידא מאת יודע תעלומה, אלא דין גמור, וככל שאר חיובי תרי"ג מצוות שנצטוינו בתורה. וידיעת פרט זה הוא יסוד מוסד להביאנו אל קיום מצוה זו. כי אם נשאל את בני האדם, האם חובה לאהוב את רענו, האם חובה לעזור ולסייע להם. יענונו כי חובה בודאי שאינה, אומנם זו מצוה חשובה ומידה נפלאה אשר מי שרוכשה הגיע למעלה נפלאה, אך חיוב בודאי שאינו. ואם נשאלהו הלא מקרא מפורש הוא בתורה "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט,יח) אף הוא יוסיף לנו עוד מאמרי ח"זל השגורים בפי כל יהודי, הלא רבי עקיבא אמר (ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד) ואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה, והלל (שבת לא ע"א) הורה לגר, דמאי דעלך סני לחברך לא תעביד [מה ששנוי עליך לחברך לא תעשה] היא כל התורה על רגל אחת, וכהנה וכהנה מאמרי ח"זל רבים אודות מעלת ואהבת לרעך כמוך, אך חיוב זו לא שמענו אף לא ראינו. ואפילו אם נשאלה את בני התורה, האם חובה גמורה לאהוב את רענו, יעננו, איך זה יתכן, והרי אין זה בר קיום לאהוב את כל בני ישראל כמוך ממש, ועל הפסוק שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך יענו, שבודאי נאמרו בפשט המקרא פירושים שונים, ומנהג העולם יוכיח. מה גם שהשם "גמילות חסדים" מוכיח על כך, כי המילה חסד מצביעה על דבר חסד שאינו חיוב אלא חסידות.

חיוב גמור מן התורה

ברם כל זה אינו מן האמת, אלא מצות ואהבת לרעך כמוך היא מצוה גמורה דבר תורה, וכל מוני המצוות מנוה, וכל הפוסקים פסקוה, ואין מי שחולק על כך. [וכאשר התבאר לעיל בחלק ההלכה (סימן א סעיף א).] אולם נאמרו בכך היתרים וסייגים אשר נתבארו לעיל בחלק ההלכה, אך הדין הוא דין וחיוב גמור. ועל כן תחילה וראש עלינו לדעת כי מצוה זו היא מצות עשה גמורה דבר תורה. וכדברים האלו העיר בספר הברית (ח"ב מאמר יג תחילת פרק כו) כי הטעם הראשון הגורם למניעת קיום מצות אהבת הבריות הוא חוסר הידיעה מחיוב זה, וסבורים העולם שלא נולד האדם אלא בעבור עצמו, ובעבור שארו זו אשתו, ולהוריש הון רב לבניו. ואם יאמר להם שנבראו גם עבור אחרים, ילעגו למו, מלאו שחוק פיהם, ויענו ויאמרו לא כי אדם לעמל יולד לעצמו, שיאכל וישתה והרוה את נפשו טוב

עם אשתו ובניו. ולא ידעו שלא נברא כל אדם אלא למלאת חפץ כל אדם, ולעשות כרצון איש ואיש. עד כאן דבריו. וכן כתב החפץ חיים בספרו אהבת חסד (ח"ב פ"ט) מדוע אנשים מתרפים ממצות גמילות חסדים. וביאר שהוא מחמת העלם ידיעה, שנעלם מאתם גודל חיוב המצוה, וגודל שכרה. שהם סוברים שהיא רק הנהגה ישרה ומדה טובה בעלמא, ואינם יודעים שהיא מצות עשה דאורייתא כמו סוכה ולולב ותפילין. עד כאן.

האם מצוה זו אפשרית

ב. אולם על אף כל זאת, גם מי שהוא מן המיעוט שאינו מצוי, אשר יודע כי מקרא מלא אמר הכתוב, ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יח,יט) ושהיא מצות עשה דבר תורה חיובית. הרי שבגישתו לקיים מצוה זו עומד הוא מול שוקת שבורה, מפני שאינו יודע כיצד ואיך יוכל להגיע לידי מדרגה כה רמה ונשגבה, אשר אין כמעט מי שיכול לה, לאהוב את כל אחד ואחד מעם ישראל כשם שאוהב הוא את עצמו ממש. הלא אדם אוהב את עצמו יותר מכל. [וראה במחלוקת הראשונים לעיל בחלק ההלכה (סימן ב סעיף ג אות ג) אם אדם אוהב את עצמו יותר מאת בנו או להיפך.] וסביב אהבת עצמו סובבים כל חייו, והיא המניעתו אל כל פעולותיו וטרחותיו, כדי להשיג דברים שסבור אשר המה יועילו ויעזרו ויסייעו בידו לעצמו. אולם אין זה מן האמת, ואם יחפוץ האדם לקיים מצוה זו, הדבר נתון בידו. היות ואין האדם נתבע יותר ממה שהוא יכול, אלא כפי יכולתו. והיינו שיתבעו מן האדם למה לא עבדת, למה לא טרחת לאהוב את כל אחד מישראל, לפי יכולתך ודרגתך מה שכן היה ביכולתך להגיע אליה. ולא יתבעוהו על כך שלא הגיע לידי שלמות מצות ואהבת לרעך כמוך, לפי שזה לא היה בידו וביכולתו. ועל כן מי שפעל והשית ליבו לאהוב את כל אחד מעם ישראל כפי יכולתו, הרי שקיים את חיובו במושלם, אף שלמעשה בסוף ימיו עדיין היה רחוק כמטחוי קשת מן שלמות מדה זו, ואת עצמו אהב עשרת מונים מאת רעיו וידידיו, וקל וחומר מאשר את שאר עם ישראל. וכאשר התבאר לעיל בחלק ההלכה (סימן א סעיף ה, ובהרחבה בשו"ע המדות חלק המדות חלק ההלכה סעיף ו עמ' כ) יסוד זה מפי ספרים וסופרים. ומעתה יש ביכולתנו ובידנו הדבר, להגיע ולכבוש מידה זו כל אחד לפי יכולתו ולפי מה שהוא, ואין מצוה זו נפלאת ורחוקה, כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו.

לשנס מותנים

ג. ואחר עלות כי מצות אהבת הבריות היא מצות עשה גמורה מן התורה, וביכולתנו להשיגה, הרי שיש בזה לשנס מותנים ולאמץ ברכים כושלות אל עבודת האהבה, לרוכשה ולהשיגה ברוב עוז ותעצומות. ונפלאים בזה דברי הרמב"ם בשו"ת (בלאו סי'

תמח) על רב שהעליב את תלמידו הגר, וקראו כסיל, לפי שלדעת רבו טעה תלמידו בלימוד. והגר בצערו פנה לרמב"ם וסיפר לו מעשה הדברים. ועל כך עונהו הרמב"ם וזה לשונו המתוקה, ואשר השיבך רבך שלא כהוגן, והעציבך והכלימך וקראך כסיל. עבירה גדולה בידו, וחטא גדול חטא, וקרוב בעיני ששוגג הוא. וראוי לו לבקש ממך מחילה אף על פי שאתה תלמידו, ואחר כך יצום ויזעק ויתפלל ויכנע, אולי יתכפר לו וימחול לו האל יתעלה. וכי שכור היה זה, ולא ידע שבשלשים ושש מקומות הזהירה תורה על הגר. עד כן לשון קודשו. ומלבד עצם דבריו הנפלאים מי שקצת מכיר את לשון הרמב"ם וגודל דיוק מילותיו ואי הגזמותיו בהעלותו דבר על הכתב, יודע שכוונת הרמב"ם דברים כפשוטם, שלא יתכן שאדם [עבד השם] ישכח חיוב אהבת גר, כשהתורה חזרה על כך בצורות שונות כל כך הרבה פעמים, אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות, והיה כשיכור. כי אם התורה מצוה, הרי זה מחייב כל כך, שמי שיכול לעבור על כך הוא רק השיכור, לפי שהיין הפיג את שכלו, ועשהו כשוטה.

מצוה בכל רגע ממש

ד. ויתר על כן כתב רבנו חיים ויטאל בספרו שערי קדושה (ח"ב שער ד ד"ה ואמרו) ואמרו רבותינו שהשונא בכל רגע עובר על לא תשנא, ובטול מצות עשה ואהבת לרעך כמוך. עד כאן. ונפלא עד מאוד, כי מתוך דבריו יוצא שבכל רגע השונא עובר על ואהבת לרעך כמוך, וממילא האוהב מקיים בכל רגע מצות עשה דבר תורה של ואהבת לרעך כמוך. ונמצאה לפנינו מצות עשה דבר תורה תדירה, אשר ניתן באמצעותה לאסוף מליוני מצוות. וכן כתב בספר פלא יועץ (ערך שנאה) וכתבו בספרים, שאין בכל העבירות עברה שעובר עליה תדיר כמו השנאה, שבכל רגע עובר על מה שכתוב בתורה לא תשנא את אחיך בלבבך, ועל מה שכתוב ואהבת לרעך כמוך. עד כאן לשונו. וכן כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער א פרק ז ד"ה ומצות) שמצות ואהבת לרעך כמוך יכול האדם לקיימה בכל עת ובכל שעה ובכל רגע. עד כאן. וכן כתב החפץ חיים בספרו אהבת ישראל (פרק ג אות א) בעון זה של שנאת חנם עובר האדם בכל רגע ורגע בזמן שנתעוררת השנאה בלבו, ולפעמים עומד השנאה אצלו חודש או שנה ויותר, ונתכפלו הלאוין עד אין שיעור. עד כאן לשונו.

האהבה מחוייבת שכלית

ה. והמתבונן בדבר יראה, כי מצות אהבת הבריות היא מצוה המחוייבת מן השכל משום תיקון החברה, לפי שמצוה זו היא ראשונה במעלת סדר ותיקון החברה, שאם האהבה שרויה בין הבריות, הרי שתיקון החברה ושלימותה יהיו דבר נפלא עד מאוד, ואיש את

רעהו יעזורו, יסייעו זה לזה ויתנו כתף ומשענת כל אחד לחבירו, וקל וחומר שלא ירעו לא יצערו ולא יזיקו, ואין צריך לומר שלא יגזלו זה את זה.

וכך הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק לה) חילק את מצוות התורה לארבעה עשר קבוצות, וכתב, הקבוצה הרביעית כוללת את המצוות התלויות בצדקות ובהלואות ובגמילות חסדים וכל הנמשך עם זה, כגון הערכים והחרמים ודיני המלוה והעבדים, וכל המצוות אשר מנינום בספר זרעים, חוץ מן הכלאים והערלה. וטעם כל אלו ברור, כי תועלתם חוזרת לכל לחלופין, כי העשיר היום, הוא או זרעו עני למחר. והעני היום, הוא או זרעו עשיר למחר. עד כאן. והרי לנו שכל מצוות החמלה והרחמים תועלתם ברורה, משום תיקון החברה, ולתועלתו העצמית של כל אחד ואחד. ועוד ראה במשנה תורה (הלכות עדות רפי"א) שכתב וזה לשונו, כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם, שכל מי שירד עד כך, חזקה שהוא עובר על רוב העבירות שיבאו לידו. לפיכך אין מוסרין עדות לעם הארץ, ואין מקבלין ממנו עדות, אלא אם כן הוחזק שהוא עוסק במצות ובגמילות חסדים, ונוהג בדרכי הישרים, ויש בו דרך ארץ, מקבלין עדותו, אף על פי שהוא עם הארץ ואינו לא במקרא ולא במשנה. עד כאן לשונו. וכן פסק גם הטור (חו"מ סימן לד). ונמצא לפנינו דבר גדול עד מאוד, כי לא די שגמילות חסדים היא חיוב גמור מן התורה, ולא די שהיא חיוב שכלי, אלא מי שאינו עוסק בגמילות חסדים [והוא עם הארץ], פסול הוא לעדות, לפי שחזקה שאיש כזה רשע גמור, ואינו מכלל דרך ארץ, וחשוד לומר דבר שקר.

ו. וכיוצא בדברים אלו שגמילות חסדים היא חיוב שכלי פשוט, כן כתב רבנו אברהם בן הרמב"ם בהמספיק לעובדי השם (שער הרחמנות) ואין אנו צריכים להרחיב את הדיבור על מידה זו וחיובה [של מדת הרחמים] מפני שמובנת היא מאליה. עד כאן. ועוד עיין שם לעיל (ד"ה ירבה בחסד). וכן כתב רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ריש ערך שנאת חנם, נמצא באות "ס") לגבי מצות אהבת הבריות שחיובה שכלי משתי בחינות, מצד החברה כשני אנשים נכרים שאין קורבה ביניהם כלל [בכל אופן מחייבים הסכמים חברתיים אף לאנשים נכרים, כדי לקיים את העולם. ובחינה שניה] ומצד שהם רגילים לישב ביחד תמיד כל היום, יש להם לב אחד ורצון אחד בכל הדברים, כי תתעורר אהבה ביניהם מצד החברה. עד כאן לשונו. וכן האריך בכך בספר הברית (ח"ב מאמר יג פרק א) שמצוה זו מצוה שכלית ומחוייבת, כי על ידי אלה הדברים העולם עומד כתיקונו, ומתקיים בשלמות. לפי שכל אדם זקוק לקבל טובות מבני האדם, ואילולי עזרת אנוש, לא יהיה לו חיים. וכאשר נראה מעת לידת האדם, ערום יצא מבטן אמו, מבלי לבוש, ומבלי יכולת להרים את ידו

ואת רגלו לעשות את רצונו. וצריך לרחצו ולנקותו ולחתלו ולהלבישו ולטלטלו להאכילו ולהשקותו. ואחרי כן ללמדו חכמה בינה ודעת ומלאכה. ואף כשנתגדל, הוא נצרך בכל עת ובכל שעה ליגיעת זרים ומעשה ידי אדם זולתו, כדי שיגיע המאכל והשתיה אל פיו, וכדי שיגיע הלבוש לכסות את בשרו. כי כמה בעלי מלאכה ובעלי אומנותיו שונות יגעו באוכל ובלבוש כדי להביאם אל שלמותם. וכן הוא בעוד פרטים רבים שמוכרחים הם לצורך חייו, כגון בנית ביתו, עשית הכלים אשר בו, רפואותיו, וכדומה כל אשר סובבנו, טורחים בהם יורדי הים, עובדי האדמה, יוצרי כליהם, הממשלה ושריה ויועציה, חוצבי הסלעים, הצורפים, תופרים, אופים, בנאים וכו' וכו'. מעתה השכל נותן, שמוטל על כל אדם חוב גמור לשמור תמיד היושר וצדק בתוך חברת מינו, כדי שיתקיים הקבוץ. ויהיה שוקד על שמירתם להרחיק מעול, ומהזיק לאחד מהם. ולהיות דורש שלומם וטובתם כל הימים, למען קיום ברית החברה ועבותות קשורם.

שאינו מרחם הוא עון פלילי

וכן כתב בספר אהבת חסד (ח"ב פ"י ד"ה גם זה גופא) שמי שאיננו חומל ומרחם על איש בעת עניו, הוא עון פלילי. ראה מה שכתוב בשמואל (ב,יב,ג) כשבא נתן לדוד ואמר לו איך שלרש היה רק כבשה אחת קטנה. ובגודל עניותו גידל אותה, מפתו אכלה ומכוסו שתתה, ובא אחד וגזלה ממנו, ושחטה. ופסק דוד ואמר (שם ה,ו) חי השם כי בן מות הוא האיש העושה זאת וגומר, ועל אשר לא חמל. והמתבונן בפסוק יראה שעיקר העונש שענשו דוד למיתה, הוא על אשר לא חמל על העני, שהרי על עצם הגזילה כבר קנסו שישלם ארבעתים. ועד כמה אנו צריכים להתבונן תמיד במקרא הזה, כי מעשים כאלו של מניעת החמלה, מצויים בעונותינו הרבים בכמה אלפי ענינים, ומקרא זה נוקב ויורד עד תהום. עד כאן דבריו.

מן המוסר

ז. עוד מחוייבת מצוה זו מן המוסר הפנימי הנתון בלב ליבו של כל אחד, וכאשר ירגיש כל אחד הערכה והערצה למי שאוהב ומסייע לבריות. כי אם ישים אדם אל ליבו, מה הם רגשותיו לאנשים אשר תמיד עוזרים ומסייעים לריעהם, יבחין כי אוהב הוא אותם, ואם הם מיוחדים במדה זו, הרי שחש הוא הערצה אליהם, ורוכש להם כבוד רב. והרי לנו, כי המוסר הפנימי של כל אחד ואחד מורה, כי מדה זו נעלית עד מאוד, וממילא היא מדה נכונה שמן היושר והמוסר על כל אחד לרוכשה ולהשיגה.

וכך כתב בספר הברית (פרק ד) שגם מצד המוסר מצות אהבת הבריות מחוייבת, כי אם יבחון האדם בנפשו ובטבעו, ימצא בעצמו נטיה וחפץ לעשות מעשים ישרים בעיני כל

אדם להטיב ולהשפיע לזולתו, לחמול על דל, להושיע הנלחץ, לפקח האסור, לחבוש הנמחץ, לרפאות החולה, להציל לקוחים למות, לחשוך מטים להרג, לחלק מחכמתו לאחרים, ללמד לתלמידים, להדריך אנשים ולהורותם הדרך הטוב, וכדומה לאלה, להטיב לזולתו בכל מיני מיטב, מכחו, ומקנינו, מחכמתו, וכל אשר ביכלתו. וכבר העיד הנסיון פעמים רבות, שאפילו בני מלכים ורוזני ארץ הכניסו עצמם בסכנת מות, באו באש ובמים כדי להציל אדם שנפל בנהר, או כי תצא אש ותבער ביתו וכדומה לזה. כאשר קרה בעיר פראנקפורט שנת תקמ"ה בחודש אייר, שהנהר עלה על גדותיו, ואיש נקלע לאמצעו, והיה צועק לעזרה, וציוה הדוכס להצילו ולא יכלו, ועל כן לקח בעצמו סירה להצילו, ונטבע. עד כאן תורף דבריו.

זהו עיקר תכלית האדם

ח. בהקדמת בן המחבר לספר נפש החיים (ד"ה בכל דרכיו) כתב וזה לשונו, היה רגיל (רבנו חיים מוואלזין) להוכיח אותי על שראה שאינני משתתף בצערא דאחריני, וכה היו דבריו אלי תמיד, שזה כל האדם לא לעצמו נברא רק להועיל לאחריני ככל אשר ימצא בכוחו לעשות. עד כאן לשונו. והדברים מבהילים על הרעיון, שכל תכלית בריאת האדם, הוא רק להועיל לאחרים, ככל אשר יש בכוחו לעשות. וכיוצא בדברים אלו כתב רבנו יונה בספרו שערי תשובה (שער ג סימן יג) ויש במצות עשה מן החמורות שאין המון העם נזהרים בהן, כגון הזכרת שם שמים לבטלה וכו', וכן גמילות חסדים שהיא מצות עשה וכו', כי חייב אדם לטרוח בדרישת טוב לעמו ולשקוד בעמל נפשו על תקנת חברו אם דל ואם עשיר, וזאת מן החמורות ומן העקרים הנדרשים מן האדם, שנאמר (מיכה ו,ח) הגיד לך אדם מה טוב ומה השם דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד. עד כאן לשונו. ונמצא שיש חיוב לטרוח לדרוש בטובת עם ישראל, ולעמול על תקנת מרעיו, והם מן החמורות והעיקרים הנדרשים מן האדם. ועוד ראה בדברי הגר"ח מוואלזין בספרו כל הכתוב לחיים (מדור הליכות חיים פרק תקון המדות סעיף ו) בשם הגר"א וזה לשונו, אמר, שעיקר העמל של האדם צריך להיות על דברים שבין אדם לחבירו בכל הדקדוקים. עד כאן לשונו. וראה באבן שלמה (א,א) לרבנו הגר"א דכתב כל עבודת השם תלויה בתיקון המדות, שהן כמו לבוש למצוות וכללי התורה, וכל החטאים מושרשים במדות. ועוד שם (אבן שלמה א,ב) עיקר חיוב האדם הוא להתחזק תמיד בשבירת המדות, ואם לא, למה לו חיים. ובביאורו לאסתר (פ"י פסוק ג) כתב, והמדות הם כלל של המצוות. וכן כתב עוד בסוף ספר עץ החיים (אות עה) וזה לשונו, הגר"א אמר, שעיקר העמל של אדם צריך להיות על עבירות שבין אדם לחבירו בכל הדקדוקים. עד כאן לשונו. וכן כתב החפץ

חיים בספרו חומת הדת (פרק ט) בשם הגר"א וזה לשונו, כתב הגר"א, שהמדות הישרות שמטביע האדם בנפשו, ומתנהג בהן בימי חייו, נבראים עבורו מלבושי הוד שהנפש מתלבשת בהן, כדי שיהא ראוי לעמוד בהן לפני מלך הכבוד. עד כאן לשונו.

מהי תכלית בריאת האדם

ט. וכל זה ברור על פי היסוד שכל תכלית בריאת האדם היא הדבקות בו יתעלה, ואחר שזוהי התכלית, מובן מן השכל שמידת אהבת הבריות, שהיא מראשי המדות הטובות, ומביאה לתולדותיהם של המדות הטובות, יותר גורמת אל הדבקות בו יתעלה.

ותחילה נראה שהדבקות בהשם יתברך היא תכלית המצוות. שהנה כך כתב הרמב"ם בספרו הנהגת הבריאות (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' 61) והאדם בהרגילו את נפשו במדות מגונות וקיצור ימיו, ובהתרחקו מהשם יתברך, אשר הדבקות בו היא הטובה האמיתית והנצחית לעד. וכמה פעמים נורש העשיר [העני] ומלך אבד מלכותו, והוא הדבר ההוא סיבה לתקן גופו ולהשלים נפשו במדות נכבדות, ולהאריך ימיו, ולקרבו אל השם בוראו, ולדביקה בו, אשר היא לו הטובה הנצחית לעד. עד כאן לשון התרגום. וכיוצא בזה כתב עוד הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק נד) כי שלמות באדם עצמו היא שלמות המעלות המדותיות, שיהו מדות האדם בתכלית מעלתן. עד כאן. וכן כתב הרמח"ל בספרו דרך השם (חלק א לכל אורך פרקים ב,ג) ושם (פ"ד אות ה) שהדבקות והריחוק ממנו יתעלה נעשים על ידי המצוות העשיין והלאוין. וממשיך (אות ו) וזה לשונו, והנה שורש כל ענין העבודה הוא, היות האדם פונה תמיד לבוראו, והוא, שידע ויבין, שהוא לא נברא אלא להיות מתדבק בבוראו, ולא הושם בזה העולם אלא להיות כובש את יצרו, ומשעבד עצמו לבוראו בכח השכל, הפך תאות החומר ונטיתו, ויהיה מנהיג את כל פעולותיו להשגת התכלית הזה, ולא יטה ממנו. עד כאן לשונו. וממשיך לבאר כי מצוות אהבת השם ויראת הרוממות הם גורמות יותר אל הדבקות, ואת עלית על כולנה מצות תלמוד תורה, עיין שם. וכן כתב עוד (חלק ד פרק א אות ד) לגבי כל חלקי עבודת השם בעשיית מצוותיו, שעיקר כל ענינם הוא הפניה אליו יתברך, ובקשת קרבתו כפי הדרכים אשר חקק לנו להיות מתקרבים לו ומתדבקים בו. והנה צריך שנשתדל להסיר כל מניעות הרע הדבק בחושך החמריות והעולם הזה, ולהתאמץ בהתקרבות לו, עד שנדבק בו, ונשתלם בלשמותו, שזה כל חפצו יתברך וכל תכלית בראו את הבריאה כמו שזכרנו. עד כאן לשונו. וחילק את המצוות לארבעה חלקים, ומסביר והולך בפרקים הבאים, איך כל חלק מהן מקרב אליו יתעלה. וכן כתב עוד במאמר העיקרים (פרק התורה והמצוות) ככל האמור. וכן כתב עוד בספר דעת תבונות (סימן כד) והביא לכך ראיות רבות, וכן הוא

לאורך הספר. וכן כתבו עוד ראשונים אשר יובאו להלן (אותיות יג,טו) בסמוך שתכלית הבריאה היא הדבקות בו יתעלה. ועוד עיין בזה בשו"ע המדות (שער המדות חלק המוסר סימן ב עמ' לח והלאה).

השכר בעוה"ב אינו נתינת פרס חיצוני כי אם דרגת האדם

י. וכן כתב עוד הרמח"ל בדרך השם (ח"א פרק ד אות ד) כדברים האלה פלאי פלאות, שלולא גזרת הבורא על האדם למות, על ידי המעשים היתה הנשמה מתחזקת, וחושך הגוף נחלש, באופן שהיה הגוף מזוכך על ידי הנשמה זיכוך גמור, ומתעלים שניהם אל הדבקות בו יתברך. ולפי שהגזרה גזורה, אין הדבר נעשה בפעם אחת, אך על כל פנים מתחזקת הנשמה בעצמה, והגוף מזדכך בכח, אף על פי שאינו נעשה בפועל, וקונה האדם מצב שלמות בכח שיצא אחר כך לפועל בזמן הראוי לו. עד כאן לשונו. כלומר, בעת עשיית המצוות, מתעלה הנשמה אל הדבקות בו יתברך, שהיא תכלית האדם, ונשמתו מתחזקת, אלא שאנו לא רואים כל זאת, היות וגזרה חכמתו שיסתר זה מעינינו על ידי הגוף העכור המסתיר את אור הנשמה שמכוסה ונמצאת בתוכו. ונמצא, כי אם נסתכל על קבוצת אנשים הממתינים לאוטובוס, או יושבים בבית המדרש, למראית עין נראים אנשים זהים לפנינו, רק שונים במראה פניהם לבושיהם ומדת גופם, אך מבחינת הנשמה, לכאורה לכולם נשמה קדושה באותה מידה. אולם אין זה מן האמת, כי כעת ממש, לזה נשמה גדולה זכה ועצומה, ולזה נשמה קטנה עכורה, ורק שאנו לא רואים זאת. ובבא יום פקודה, בעת שהנשמה יוצאת מן הגוף, מזהירה כל נשמה לפי מה שהיא, ודביקה בהשם יתברך כל אחת לפי שעורה ואיכותה, לפי מה שעבדה והשיגה פה בעולם הזה, הוא עולם העבודה. וכן כתב עוד כדברים האלה בספרו דעת תבונות (סימן עח). והדברים נפלאים, כי יוצא שאין השכר והעונש בעולם הבא כאשר סבורים שהוא כשכר על עבודה שעבד, שבסוף היום מקבל תשלום של כסף או שוה כסף, ואם הזיק מקבל עונש, קנס או מלקות וכדומה. שבכל אלו השכר והעונש הם דבר חיצוני לאדם שמקבלו. אלא באמת השכר והעונש בעולם הבא אינם חיצוניים למקבלו, אלא הם עצם מהותו, כי אדם שעבד בעולם הזה, ממילא נשמתו גדולה, וכשמגיע לעולם הבא, נשמתו זכה וברה, ולפי זכותה נדבקת בבורא. וזהו שכרה בעולם הבא, להתדבק ולהתקרב לבורא, ולפי זכותה כן התקרבותה. לא כן מי שהרע ונשמתו עכורה, אינה יכולה להתדבק בבורא, לפי שהיא עכורה. כלומר השכר והעונש הם מה שהאדם השיג בעצם מהותו וזיכוך נשמתו פה בעולם הזה, ולפי מה שהאדם עשה את נשמתו, כך היא נשמתו בעולם הבא, וממילא קרובה או רחוקה היא מאיתו יתעלה. ואין השכר והעונש דבר חיצוני לנשמת

האדם, ומקבלת פרס על עשית טוב ועונש על עשית רע. וכן כתב בספר דרך ה' (ח"א פ"ב סי' ג) ששלמות האדם היא ענין אחד עם הדבקות בו יתעלה, שקנית השלמות ראויה להתדבק בבורא יתברך. ועוד כן כתב (בח"ב פ"ב סימן ז).

יא. וכן כתב בספרו מסילת ישרים (פרק א) כי השלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר (תהלים עג) ואני קרבת אלהים לי טוב. ואומר (שם כז) אחת שאלתי מאת השם אותה אבקש, שבתי בבית השם כל ימי חיי וגומר, כי רק זה הוא הטוב. עד כאן לשונו. ועוד כתב כן בספרו סדר הויכוח (עמ' עב והלאה) לענין מלחמת היצר, ואם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין, הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בבוראו, ויצא מן הפרוזדור ויכנס בטרקלין וכו'. ואם הוא שולט בעצמו, ונדבק בבוראו, ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבוד בוראו, הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו. ועוד ממשיך (שם עמ' עד) זכינו לדין, כי עיקר חובת האדם הוא להיות כל פניתו רק לבורא יתברך שמו, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתעלה, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן המה כל עניני החומריות והתלוי בהם. עד שימשך אחריו יתעלה ממש כברזל אחר אבן השואבת. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת, ירדוף אחריו, ויאחז בו ולא ירפהו. ומה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה, יברח ממנו כברוח מן האש, וכענין שנאמר (תהלים סג,ט) דבקה נפשי אחריך, בי תמכה ימינך. כיון שכל ביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו להשיג את הקורבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה. עד כאן לשונו. וכן כתב עוד בתחילת ספרו דעת תבונות.

וממילא דרך אהבת הבריות ועשית חסד ישיג דבקות יתירה

יב. ואחר שהדביקות בו יתעלה היא תכלית כל התורה, הרי שהשכל מורה שאחת מן הדרכים היותר מקרבות אליו יתעלה, וגורמות ביתר שאת אל הדבקות בו, היא מצות אהבת הבריות ועשיית חסד. שכן החסד היא ממדתו של השם יתברך הניכרת לנו ביתר שאת וביתר עוז מתוך מדותיו של הבורא.

סיבת בריאת העולם

לפי שסיבת בריאת כל העולם הזה, וכן קיום העולם עתה בכל רגע ורגע, הן רק מחמת חסדו יתברך. שהרי סיבת בריאת העולם היא לפי שהשם רב חסד וחפץ להטיב, ולכן יצר את העולמות כדי להטיב עם ברואיו, וההטבה הגדולה ביותר שניתן לתת [כפי שרק השם יתברך בורא הכל ובעל הכוחות כולם יודע מהי ההטבה הגדולה ביותר] היא נתינת השכר בעולם הבא. וקבלת השכר בעולם הבא, היא על ידי עבודת השם בעולם הזה, ואינה

מתנת חינם גם למי שלא עבדו, לפי שמתנת חינם אינה הטבה שלימה, כי בקבלת שכר אין קץ במתנת חינם, ההטבה חסרה, מאחר שהמקבל חש בושה בקבלת מתנת חינם, כשהיא מתנה אדירה ללא סוף וללא קץ. [והוא הנקרא "נהמא דכיסופא" דהיינו לחם בושה. וגם משום שהשם חפץ להטיב את ההטבה הטובה ביותר לנו, ועל כן רוצה שאנחנו נשיג בעצמנו את שלמותינו, כי אז ההטבה שלימה יותר, שאינו דומה שלם שקיבל את שלימותו, לשלם שהשיג את שלימותו, וכאשר ביאר בדרך השם (חלק א פרק ב אות ב).] וקבלת השכר בעולם הבא היא ההטבה הגדולה ביותר שניתן לתת. והיא נתינה מוחלטת מאת השם יתברך ללא קבלת שום תמורה, רק כדי להטיב, כי רב חסד הוא. וזהו שאנו אומרים בתפילת שחרית, אהבת עולם אהבתנו השם אלהינו, חמלה גדולה ויתרה חמלת עלינו וכו'. ועוד רבות כהנה. ועל כן כתב בשאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא ג) ו"זל, דלא ברייה קב"ה לעלמיה אלא בחסד וברחמים, דכתיב זכור רחמיך י"י וחסדיך כי מעולם המה. עד כאן לשונו. [שלא ברא הקדוש ברוך הוא לעולמו אלא בחסד וברחמים, שנאמר זכור רחמיך וגומר.] וכן כתב הרשב"ץ בפירושו לאבות (פ"א מ"ב) שלכן נחתם גזר דינם של דור המבול על החמס (בראשית ו,יא) והכתוב אומר עולם חסד יבנה (תהלים פט,ג) כי לא היה צורך להקדוש ברוך הוא לבראתו, אלא מצד החסד לבני אדם. עד כאן לשונו. וכ"כ בספר שערי קדושה (ח"ג שער ב ד"ה הנה בתחילת). וכאשר מפורסם יסוד זה, שזו תכלית בריאת העולם, וראה כן מפי ספרים בספר שלחן ערוך המדות (שער השמחה עמודים תעה,תעו).

הסיבה שהמצוות מדבקות אליו

יג. וכאשר נבין את הסיבה שהמצוות מדבקות ומקרבות אותנו אליו יתעלה, יובן שמצות אהבת הבריות ועשיית חסד גורמת יותר את הדביקות בו יתעלה. לפי שהדבקות נעשית בעשיית רצון השם הם המצוות, ובפרט לימוד התורה, ובכללם מצות הליכה בדרכי השם יתברך. והסברא נותנת שההליכה בדרכיו היא דבר המקרב יותר ממצוות רבות אחרות, לפי שההולך בדרכי השם נעשה כביכול כהשם עצמו. וכפי שביאר כן את דרך הדביקות בספר הישר (שער ה ד"ה דע כי האהבה) כי כשיהיה באדם [אדם שיש לו] נפש זכה וצחה, יהיה נמשך לאהוב לכל איש אשר נמצא בו כמדה זו. בעבור [בגלל ש] כי כל מין יסור אל מינו, וירחק מהפכו. ובעבור זה ימשך כל איש בעל שכל טוב ונפש נקיה לאהבת האל, בעבור כי הבורא הן בו המדות הישרות והטובות הכלליות האמיתיות. ועל כן ימשך אחריו, כאשר ימשך המשכיל לחברת המשכילים, וכל חכם לחברת החכמים, וכל כסיל לחברת הכסילים, והנער לחברת הנערים, והזקן לחברת הזקנים, וכל איש לחברת חברו, ועוף השמים למינו. ועל כן כשתראה אדם מתרחק מעבודת האל יתעלה, דע כי

אין בו ממדות האל כלום אלא הפכן, ועל כן ירחק מהן. כי אילו יהיה בו שכל, או קדושה, או תמימות, או יושר, נדע כי אלו המדות הן מדות הבורא יתברך, וכשיש באדם מהן שמץ דבר, ימשכהו לבו לאלהיו. עד כאן דבריו. וכן כתב כיוצא בזה הרשב"ץ במגן אבות (פרק ג משנה ג ד"ה אבל) וענין השכינה הזו שהיא שורה אפילו על יחידי, הוא, כי בהתקרב האדם אל האלהים יתברך, הוא דבק בו. ובהתפרדו ממנו, יתפרד אותו דיבוק. וזהו הדיבוק שהזהירה עליו התורה ואמרה ובו תדבק (דברים י כ), שלא תפרד מחשבתו מהאל כלל. וזה שאמר בעל ספר הכוזר (מאמר ג פיסקא סה), שהאנשים האלה הם מעון לשכינה. והוא מה שאמרו ר"זל (בראשית רבה פרשה פב פיסקא ו ד"ה ויעל מעליו) האבות הן הן המרכבה. עד כאן לשונו. וזהו חיוב ההליכה בדרכי השם יתברך שחוזר בפסוקי התורה פעמים רבות בפסוקים אחרים, אחרי השם אלהיכם תלכו, והלכת בדרכיו, וכדומה, והן מצות עשה דבר תורה גמורה, וכל מוני המצוות מונים אותה, וכאשר התבאר בשלחן ערוך המדות (שער המדות סעיף א) באורך, ואין צורך לכפול.

על פי הרמח"ל

ובספר דרך ה' (חלק א פרק ד סי' י) ביאר את הדביקות בהשם על ידי קיום המצוות, כי בכל מעשה מהן שיעשה, יהיה מתקרב על ידו, מדרגה מה ממדרגות הקורבה אליו יתברך שמו, ותגיע לו על ידי זה מדרגה מה ממדרגות הארת פניו, כפי הקורבה אליו יתברך שמו. ותתעצם בו מדרגה מן השלמות, שהיא תולדת מדרגת ההארה ההיא, והפך זה העבירה. עד כאן לשונו. ועוד כתב בספר דעת תבונות (סי' מ ד"ה ותביני) כי כל רע בעולם אינו רע בעצם, אלא נובע מהסתר פניו של השם. ואם כן חסרונותינו בעולם הזה שבאנו להשלימם, נובעים מהסתר פניו יתעלה, ועל ידי עשיית רצון השם, גורמים שהאדם יקבל הארת פניו יתברך, והיא הדבקות בו יתעלה. (ח"א פרק ד אות ד) ועוד עיין שם. ועוד לו שם באורך (סימן עח והלאה). ובכללי פתחי חכמה ודעת (כלל א) ביאר כי השם ברא את הספירות כמשל צינורות מחוברים, שכשהם מחוברים כיאות מעבירים את השפע מן המאציל אל האדם. אך ברא ה' את הספירות באופן שצריכים תיקון, כדי שיוכלו להעביר את השפע. והתיקון נעשה על ידי האדם בעובדו את השם, ואז נתקנים, והשפע נשפע אל האדם המתקן. עד כאן דבריו.

ולאור האמור ההליכה בדרכי השם הן מהדרכים הגורמות יותר להביא אל הדבקות בו יתעלה, ואחר שמדת החסד היא המדה שאנו מכירים בה את בוראנו יותר משאר מדותיו, שכן מדת החסד היא סיבת בריאתנו, ובריאת כל העולם הזה והעולם הבא, על כל פרטיהם ופרטי פרטיהם, וכאשר ביאר הרמח"ל בספריו לרוב, וכגון בספר דעת תבונות

(סי' יח) כתב לבאר למה הבורא ברוך הוא רצה לברא נבראים, ומשיב, כי האל יתברך שמו הוא תכלית הטוב, ומחק הטוב להטיב, ורצה השם לברא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב אין הטבה. ועל כן ברא את העולמות והאדם בתוכו כשאינו מושלם, כדי שהאדם ישלים את עצמו, ויקבל שכר הצפון לצדיקים בעולם הבא. כי כדי שתהיה ההטבה שלימה, ידע בחכמתו הנשגבה, שראוי שיהיו מקבלים את הטבתו [הוא השכר] תמורת יגיע כפם, הן כדי שאז יהיו הם בעצמם ובמהותם בעלי הטוב ולא חיצוניים אליו [וכנזכר לעיל (אות י) שהשכר בעולם הבא אינו חיצוני, אלא הוא במהות והשגת נפש האדם.] כדי שלא ישאר להם בושת פנים בקבלם ההטבה. ועל זה אמרו בירושלמי (ערלה פרק א ה"ג) מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה, דהיינו האוכל משאינו שלו, מתבייש להסתכל בפני הנותן. והמהדיר הביא שכן הוא בעץ חיים (ריש שער הכללים) וזה לשונו, כשעלה ברצונו יתברך שמו לברא את העולם כדי להטיב לברואיו, ויכירו גדולתו, ויזכר להיות מרכבה למעלה, להדבק בו ית'. עד כאן לשונו. ושכן הוא במגיד מישרים (פרשת בראשית ד"ה אור ליום שבת י"ד טבת). וכן כתב עוד הרמח"ל בספר פתחי חכמה ודעת (כלל א) ועוד כן כתבו ספרים רבים, לוקטו חלקם בספר שו"ע המדות (שער השמחה עמ' תעה). ואחר עלות כל זאת שמדת חסדו יתברך היא כל סיבת בריאת העולמות כולם, על כל חלקיהם ופרטיהם, נמצא שמדת החסד היא מעיקריות ויסודיות שבהם אנו מכירים את מדות השם יתברך. ואם כן מה נכון והגון להתעסק בעשיית חסד ובאהבת הבריות, שכן הם מביאות ביתר שאת אל קיום כל סיבת בריאת האדם, אל הדביקות בו יתעלה.

כדברים האלה מהחפץ חיים

יד. וכן כתב בספר אהבת חסד (חלק ב ריש פרק ב) שזהו שאמרה תורה (בראשית א,כז) ויברא אלהים את האדם בצלמו וגומר, ופרשו המפרשים (הט"ז בספרו דברי דוד על התורה) שבצלמו היינו למדותיו, והיינו שנתן בכח נפשו של האדם שיתדמה במדותיו להשם יתברך, שהוא רק להטיב ולהתחסד עם זולתו, וקיום כל העולם תלוי בזה. נמצא ההולך בדרך הזה נושא עליו צלם אלקים, והמונע עצמו ממדת החסד ואומר בליבו, מה לי להטיב לזולתי, מרחיק עצמו מן השם יתברך מכל וכל. והנה ידוע שתכלית כל החמודות היא שיזכה האדם לבסוף לישב לפני השם ולהנות מזיו שכינתו, שזהו הנועם האמיתי והעונג הגדול מכל העינוגים שיכולים להמצא. אך כל זה תלוי אם התדבק עצמו בהשם בעודו בחייו בכל כוחו, כמו שכתוב (דברים יא,כב) ולדבקה בו, ורוצה לומר לדבקה במדותיו, כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (ספרי עקב פסקה מט). והיינו שיזרז עצמו בכל ימיו להתדבק במדות השם יתברך, שהם רק לטוב ולחסד, וכמו שכתוב (מיכה ז,יח)

כי חפץ חסד הוא. אז יזכה לישב עולם לפני השם, ולהשביע בצחצחות נפשו. מה שאין כן אם בחייו היתה מדתו שלא להיטיב לזולתו, היפוך דרך השם יתברך, איך יזכה לבסוף להתדבק בהשם. עד כאן דבריו. וכן כתב עוד בספרו אהבת חסד (ח"ב פ"ב) שהתכלית היא הדבקות בו יתעלה, והדבקות במדותיו גורמת לכך, ועל כן ירדוף חסד.

חיוב כיבוד בעל מדות טובות

טו. ובתשובות הגאונים (מוסאפיה סימן ב) כתוב דבר נפלא אודות גודל מעלת בעלי המדות טובות והמעשים הטובים, וזה לשונו, ואפילו אנשי מעשה שמכניסים אורחים, ומהנין תלמידי חכמים, ומשיאין בתם לתלמיד חכם, עליהם הכתוב אומר ולדבקה בו. וחשובים הם כאילו נדבקו בשכינה. וחייב אדם לנהוג בהם כבוד ולעמוד מפניהם, כי חכמים הראשונים אף על פי שהיו חכמים גדולים, משתבחין היו במעשים טובים ובמדות טובות, כדאמרינן בעלמא [כפי שמצאנו את ח"זל אומרים (ב"ר פ"ד ב)] נהי דבתורה גדול ממני, במעשים טובים מי גדול ממני. [אומנם בתורה גדול הוא ממני, אולם במעשים טובים מי גדול ממני.] עד כאן לשונו. ונמצא כאמור, שהחסד והמעשים הטובים גורמים דבקות בו יתעלה, ועל כן חובה לכבד את בעל המעשים הטובים.

מצות אהבה כוללת את כל התורה

טז. ובפרט שיסוד האהבה כולל את כל התורה כמו שאמר רבי עקיבא בירושלמי (נדרים פ"ט ה"ד) ואהבת לרעך כמוך רבי עקיבה אומר, זהו כלל גדול בתורה. ומאחר שמצוה זו כוללת את כל התורה, ברור שהיא מן המצוות המקרבות יותר אליו יתברך. וכן הוא בבראשית רבה (פרשה כד אות ז) ואהבת לרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה. והלל אמר במסכת שבת (לא ע"א) לנכרי שביקש שיגייר אותו על מנת שילמדו את כל התורה כולה כשהוא עומד על רגל אחת. וענהו, דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא זיל גמור. דהיינו מה ששנוי עליך לא תעשה לחברך, זהו כל התורה, ומכאן ואילך תמשיך ללמוד ולהשיג את פרטי התורה. וכן הוא פשוט מסברא כי אם יש אהבת רעים, יש את כל חלק התורה שבין אדם לחבירו, הן העשה והן הלא תעשה. וכך כתב בדרשות הר"ן (דרוש חמישי חלק שני) ומפני שזה החלק [של אהבת הבריות] כולל הרבה מן המצוות, אמרו (שבת לא ע"א) על אותו שבא לפני הלל ואמרו לו שילמדהו כל התורה על רגל אחת, והשיבו ואהבת לרעך כמוך, ואידך גמרא הוא זיל גמור. רצו בו, שמי שיקבע בלבו זאת התכונה הטובה, יקלו עליו עניני רוב המצוות. עד כאן לשונו. וכן כתבו בספר מנורת המאור (פי"ז אהבת חברים) ובספר חובות הלבבות (שער הבטחון חלק ג). וראה עוד בפירוש המשניות להרמב"ם (סנהדרין פ"י העיקר הי"ג תרגום הרה"ג קאפח) שכתב

לגבי המאמין בי"ג יסודות, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו, וכל מה שצוה השם אותנו זה על זה מן האהבה והאחוה. עד כאן לשונו. ונפלא שכאשר בא הרמב"ם להראות את גודל החיוב שיש לנהוג כלפי איש ישראלי, כתב בראש ובראשונה לאוהבו, וזה כאמור, כי אם יש אהבה יש הכל.

יסוד זה מפי המכתב מאליהו

יז. וככל האמור כתב בצורה נפלאה גם בספר מכתב מאליהו (ח"א עמ' 32) ותוכן דבריו הוא כי השם רק נותן ולא מקבל דבר. ואף כל תפילותנו הם הבעת תודה לו בשבילנו, שזהו שורש עבודתינו, ואילו הקדוש ברוך הוא אינו זקוק לתפילותינו, כמו שנאמר אם צדקת מה תתן לו (איוב לה,ז). ואחר שכח הנתינה הוא כח עליון ממדות היוצר. נמצא שהנותן לאחרים קרוב להשם ומדבק במדותיו. ואילו כח הנטילה אשר יתאוה אדם למשוך אליו את כל הבא בתחומו, משום אהבת עצמו, הוא שורש כל הרעות. הנוטל רחוק ממנו יתעלה, לפי שכל פעולותיו המה רק סובבות סביב קוטב הנטילה משום אהבת עצמו, וזהו שורש לכל פעולותיו. והסביר שם כיצד ניתן שכל מעשיו יהיו של נתינה, והרי קיום העולם תלוי בנטילה, שאם יתן האדם את כל אשר לו, ולא יטול, ימות ברעב. וביאר כי מי שבעבודתו עיקר כוונתו להטיב לאחרים, כגון מייצר נעלים שמקפיד לעשות את הנעלים תפורים היטב, כדי שיקבל הקונה תמורה הוגנת ומשובחת עבור כספו, הרי נטילת הממון היא אמצעי למען קיום הנתינה, לפי שאז יוכל להגיע למטרה שהיא העזרה לזולת, שבלא נטילת הממון לא יוכל לייצר נעלים אחרות, ואם כן אין נטילת הממון נטילה לשם נטילה. אך מאידך אם כל כוונתו במסחר להרויח בלבד, מבלי להתחשב אם מגיע לעצמו באמת שכר זה, ויתאמץ להנות מכשלון רעו במסחר ומחסרון ידיעתו, וכן על זה הדרך, הרי הוא נוטל בלבד. ועוד עיין שם.

ועוד הוסיף (ח"א עמ' 144) על הפסוק עולם חסד יבנה, שפירושו שעצם כל קיום העולם עומד על חסדו יתעלה, הרי זה בשתי בחינות של חסד. הראשונה, כי כל התכלית והכוונה בבריאת העולם היא רצון הבורא להתחסד עם ברואיו ולהנות אותם מזיו שכינתו [וכנזכר לעיל]. והשניה, לפי שבכל רגע נותן הבורא ומשפיע כל מיני טובה לברואיו בלי הפסק וקץ, ובלעדי חסד תמידי וקיומי זה לא יהיה קיום לעולם. ונמצא שהנהגת השם יתברך עמנו כולה נתינה. ומאידך אנו אם נהיה רק עומדים ומקבלים טובתו, ומבקשים עוד ועוד, צווחים וצועקים "הב הב", הלא אנו הולכים ונדבקים בנטילה ואהבת עצמנו, והיא ההיפך הגמור מדרך השם, ומניעת כל השגה רוחנית. ואם

כן תופר חס ושלום כל התכלית, כי איך נהנה מזיו שכינתו שאינה אלא תענוג רוחני, ותלויה בהכרת חסדו יתברך הבלתי בעל תכלית, אם נלך ונתרחק מן החסד.
כי לא יכיר החסד אלא מי שיש בו חסד, כמו שנראה כאשר נתבונן באיש פחות, שכל כולו נטילה, שאם הוא רואה אחרים עושים חסד, אינו מאמין כלל שכך הם פני הדברים, וכוונתם רק לשם חסד. אלא מיד עושה חשבונות ואומדנות, מה הם רוצים להשיג על ידי חסדם, מה האינטרס שלהם, מה המניע ומה המסובב, כי הנחה פשוטה אצלו שהכל כמוהו, כי לא ידע כלל מה זה חסד, על כן אינו מודה שיש דבר כזה. וכלל הוא, שאין אדם משיג במדות השם יתברך אלא לפי מה שיש בו כעין אותן המדות, כדכתיב עם חסיד תתחסד [וזוהי תכלית הבריאה להתדבק בו יתעלה, ומי שאינו הולך בדרכיו אינו דבק בו, וממילא רחוק מהשגת התכלית] שרק החסיד מכיר חסדו יתעלה. ואם כן איך תתקיים התכלית שיהנו הנבראים מזיו השכינה שהתבאר לעיל שהיא כל תכלית בריאת העולם. ועל פי זה סיים את דבריו, שאין תיקון להגיע לידי תכלית יצירת כל העולם ולכל סיבת בריאתנו, אלא להשתדל לקנות את כח הנתינה. עד כאן דבריו הנפלאים.

העולם עומד על גמ"ח

יח. ומעתה מובן מדוע שנינו במשנה באבות (פ"א מ"ב) על שלשה דברים העולם עומד, על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. שכן גמילות חסדים הוא דבר עיקרי עד מאוד בעבודת השם, ויסוד לבריאת העולם והדבקות בו יתעלה. והרשב"ץ בפירושו לאבות (שם) הוכיח שהעולם עומד על גמ"ח, שהרי סדום וחברותיה היו עובדים עבודה זרה, ועושין כל תועבת השם, ולא הקפיד הכתוב עליהם אלא על שלא היה בהם גמ"ח, כדכתיב (יחזקאל טז,מט) הנה זה היה עון סדום אחותך גאון, שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה, ויד עני ואביון לא החזיקה. ולא נחתם גזר דינם של דור המבול אלא על החמס (בראשית ו,יא). והכתוב אומר עולם חסד יבנה (תהלים פט,ג) כי לא היה צורך להקדוש ברוך הוא לבראתו [את העולם] אלא מצד החסד לבני אדם. עד כאן לשונו.
ולאור כל האמור באים הדברים יחדיו עם הקדמת ספר נפש החיים מבן המחבר (ד"ה בכל דרכיו) שכתב וזה לשונו, היה רגיל להוכיח אותי [אביו, רבנו חיים מוואלזין] על שראה שאינני משתתף בצערא דאחריני. וכה היו דבריו אלי תמיד, שזה כל האדם לא לעצמו נברא רק להועיל לאחריני, ככל אשר ימצא בכוחו לעשות. עד כאן לשונו. ולכאורה הדברים תמוהים וכי זה כל האדם רק להועיל לאחרים. ולאור האמור הדברים באים נפלא, שכן אחד מיסודות הדבקות בו יתעלה היא מדת החסד, שכן היא המדה היותר ניכרת לנו במדות השם, שמכחה קיים כל העולם, והיא כל סיבת בריאתו ועצם קיומו

בכל עת ובכל שעה, והיא יסוד מוסד לכל עשייתנו אם ליטול למעננו או לתת לאחרים, וכאמור.

כולנו בני איש אחד נחנו

יט. סיבה נוספת לבא מחמתה אל אהבת הבריות, כתובה בירושלמי נדרים (פ"ט ה"ד) כתיב [כתוב בתורה] לא תקום ולא תטור את בני עמך, היך עביד' הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי, תחזור ותמחי לידיה [אם יד ימין תקעה סכין ביד השניה, תחזור השניה ותתקע סכין בראשונה?!] וממשיך הירושלמי, ואהבת לרעך כמוך רבי עקיבה אומר זהו כלל גדול בתורה. והרי לפנינו כי כולנו עם אחד בני איש אחד אנחנו, ואיך יוכל אחד להזיק לרעו, וכי יזיק האדם לעצמו לידו ולגופו שלו. וכן לאידך גיסא יאהב כל אחד את רעהו לפי שכגוף אחד אנחנו, בני איש אחד. נתאר לעצמנו אב המסתכל על בניו שרבים על ממון, משרה, או כבוד, והמריבה גואה על גדותיה, האחד מכה את רעהו שונאים ומזיקים זה לזה. האם לאב לא איכפת, האם לא מעניינת את האב מריבה זו, כשם שלא מעניינת מריבה זו את מי שגר ברחוב אחר, או בעיר אחרת. לא, פשוט שלאב איכפת מן הדבר, וגורם הוא לו צער ועוגמת נפש. כולנו בני איש אחד בני אבינו שבשמים, המצער אחד מישראל, אם שני יהודים רבים, הרי שכביכול גורם צער הוא לאבינו שבשמים, כי הוא אבינו בוראנו אוהבנו. וגם כשם שאדם חפץ שבניו לא יריבו, ושמח כשידאגו זה לזה, ושיאהבו זה את זה. כן כל איש צריך להסתכל על כל איש ואיש מישראל, כאילו הוא אחיו ובנו, ולחפוץ ולרצות בטובתו והצלחתו, וקל וחומר שלא לצערו ולייסרו. וכיוצא בדברים אלו כתוב באוצר הגאונים (סנהדרין סי' תשלט) בשם רב האיי גאון, שנמצא בהגדה בתורת כהנים ואהבת לרעך כמוך אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה. אמר ר' זה ספר תולדות אדם גדול ממנו. ופירש רבינו האיי, כי זה כלל גדול יותר, שנופל בכל מצוה שבין אדם לחבירו. כי כאשר יתן אל לבו ענין תולדות אדם שנברא יחידי, [י]ואהב איש את חברו אהבת שלמה, ויגמלנו חסדים בגופ(ן)[ו] ולא יזיק לו לעולם, לפי שהכל בגוף אחד. והוא גדול מענין ואהבת לרעך כמוך, שנוכל לומר שלא אמר זה בכל אדם כללי, רק לרעהו שהוא יודעו ומכירו ואוהבו. וכפי זה הענין בא בפרק אחד דיני ממונות מפני מה נברא אדם יחידי, מפני שלא יהיו משפחות מתגרות זו בזו, ומפני החמסנין והגזלנין. ומה עכשיו שנברא יחידי משפחות מתגרות זו בזה, וגוזלין וחומסין זה את זה, אם נבראו שנים, על אחת כמה וכמה. עד כאן לשונו. וכך כתב בספר כד הקמח (ריש ערך שנאת חנם, נמצא באות "ס") כי נמצא שני חלקי אהבת הבריות, הראשונה מצד הטבע, כאהבת אחים, והאב לבנו, והאיש לאשתו, והשני מצד החברה. ועל שני חלקים אלו נקראו

ישראל אאחים בורעים, להורות שראוי להם שתהיה אהבתם זה לזה אהבת אהאחים מצד הטבע. ואהבת בהרעים מצד החברה. ואין לך אומה ראויה שתהיה האהבה תקועה בהם, ומדת השנאה מרוחקת מהם, כישראל, שהרי אלוה שלנו אל אחד. וכן כתיב (מלאכי א) הלא אב אחד לכלנו, הלא אל אחד בראנו. ואנחנו עם אחד שנאמר (שמואל ב,ז) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ויש לנו תורה אחת ומשפט אחד. ועל כן היה ראוי לנו שנהיה לב אחד ורצון אחד. עד כאן לשונו.

עם ישראל כולו נפש אחת

כ. ובספר שמירת הלשון (ח"א שער התבונה פ"ו) הביא את דברי הירושלמי הנזכרים לעיל, וכתב על כך, כן הדבר אם ארע שלא היטיב עמו חברו באיזה טובה שביקש מאיתו, או אפילו שציערו וגידפו באיזה דבר, שלא ינקום וינטור את השנאה עליו, כי מי הוא חברו ומי הוא, הכל משורש אחד יצאו, ככתוב (דברי הימים א,יז,כא) ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. וכתיב (בראשית מו,כז) כל הנפש לבית יעקב הבאה וגומר, ולא כתיב נפשות, להורות לנו שכל נפשות ישראל למעלה הם כמו נפש אחת, רק שכל אחד יש לו בחינה בפני עצמו, כמו האדם בכללו, אף שבדרך כלל הוא איש אחד, מכל מקום יש לו אברים שהם ראשיים לו, כמו הראש והלב, ויש תחתיהם כמו היד והרגל. וגם לשורש אחד יאספו כל ישראל לבסוף, והוא תחת כסא הכבוד, וכמו שכתוב (שמואל א,כה,כט) והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את וגומר וכמו שאמרו ח"זל (שבת קנב ע"ב). ורק זה העולם מצד שכל אחד מלובש בחומר בפני עצמו, ועניניו ועסקיו של כל אחד הוא ענין בפני עצמו, מדמה האדם בדעתו שהוא איש פרטי, ואינו שייך לחברו הישראל כלל. אבל באמת לא כן הדבר.

ולכן מצינו כמה פעמים בדברי ח"זל שאם אדם עושה חס ושלום עברה, הוא מקלקל בזה לכלל ישראל שהם כמו גוף אחד. ולגוף אם יש כאב גדול באיזה אבר, גם שאר האברים יחושו כאב, אף שאין כאבם כה גדול. וכעין שמצינו בויקרא רבה (פרשה ד) שה פזורה ישראל (ירמיה נ,יז) נמשלו ישראל לשה, מה דרכו של שה, לוקה באחד מאבריו וכולם מרגישים, אף ישראל אחד חוטא וכולם נענשים. תני רבי ישמעאל משל לבני אדם שהיו באים בספינה, נטל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו. אמרו לו חבריו למה אתה עושה כן. אמר להם מה אכפת לכם, לא תחתי אני קודח?! אמרו לו מפני שאתה מציף עלינו את הספינה וכו' עיין שם. והוא מהטעם הנ"ל. ולכן אחי הזהר והיזהר מלנקום ולנטור את חברך, כי את עצמך אתה נוקם ונוטר. עד כאן דבריו.

מתוך אהבת הבורא

כא. ואחר שאב אחד לכולנו, ומתוך שאוהבים אנו אותו יתעלה, השכל מורה שיש לנו לאהוב איש את רעהו, לפי שכולנו בנים להשם אלהינו. וכמו שכתב בספר מעלות המדות (המעלה השנית ד"ה וכיון שהקב"ה) וזה לשונו, וכיון שהקדוש ברוך הוא אוהב את ישראל ביותר [וכפי שהאריך שם לפני כן בראיות על כך] אם כן יש להן לכל אחד ואחד מישראל לאהוב איש את חברו כגופו. עד כאן לשונו. והביא שכן כתוב בתנא דבי אליהו (רבא פרק כח) כשם שהקדוש ברוך הוא יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים, אוהב את ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ואוהב את תלמידי חכמים ביותר, שנאמר אהבתי אתכם אמר השם וגומר, ואומר ואת עשו שנאתי וגומר. כך יהא אדם אוהב את ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ואוהב את תלמידי חכמים ביותר. עד כאן לשונו. וכן כתב בספר תומר דבורה (ריש פרק חמישי) כיצד ירגיל האדם עצמו במדת החסד, עיקר כניסת האדם אל סוד החסד הוא לאהוב את השם תכלית האהבה, שלא יניח עבודתו לשום סיבה, מפני שאין דבר נאהב אצלו כלל לערך אהבתו יתעלה. ובספר לב אליהו (ויקרא בחוקותי סוף עמ' פה) כתב, אך השאלה היא האיך מגיעים לקיום מצוה זו של ואהבת לרעך כמוך, וכמוך היינו כמוך ממש. בזה כבר אמרו ח"זל שאי אפשר להגיע לואהבת לרעך כמוך, רק על ידי קיום מצות ואהבת את השם אלהיך. כלומר, כמו בעולם אם יש לאדם אהבה למי שהוא, הרי הוא אוהב גם את בניו, שהרי הם בניו של אוהב. כן הדבר באהבת הבריות, מכיון שאדם מגיע לאהבת השם יתברך, הוא אבינו שבשמים, ודאי יאהב את כל הבנים למקום, ובכך יגיע לואהבת לרעך כמוך. עד כאן לשונו.

ובספר מכתב מאליהו (ח"ג עמ' 90) כתב, שאהבת הזולת הנעלית ביותר היא מתוך אהבת השם, וכדאיתא בבראשית רבא (סוף פרשה כד) אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, שלא תאמר וכו', אם עשית כן, דע לפני מי אתה מבזה, בדמות אלהים עשה אותו. ומבאר הריקאנטי (פרשת קדושים) וזה לשונו, והנה האוהב את חברו הנעשה בצלם אלהים, הוא אוהב השם יתברך ומכבדו. עד כאן לשונו. הרי לנו שמי שמבטל את עצמו כלפי השם יתברך, ירגיש התבטלות כלפי רעהו. וכן כתב בשו"ת בנין אב (ח"ג סימן עח) בדברי מוסר בענין אהבת הבריות ששנינו במשנה באבות (פרק ג) חביב אדם שנברא בצלם, וישראל חביבים יותר. ונמצא שחביב אדם שהוא בן המקום ולכן יש לאהוב כל אחד ואחד מישראל.

עז רצוני להיות שלישי בחברותכם

כב. ובספר ענף עץ אבות (עמ' קכא) הביא מספר מעיינה של תורה (פרשת קדושים) שכתב משל נפלא המתאים כפתור ופרח לדברים האמורים כאן. מעשה בשני חברים שהיו אוהבים מאד איש את רעהו, ומסורים ונאמנים זה לזה בלב ובנפש. פעם העלילו בני בליעל על אחד מהם עלילת שוא, אשר בעטיה העמידוהו לדין ונגזר עליו גזר דין מוות. ומיד חברו הנאמן לא חסך כל עמל ויגיעה באונו ובהונו, ועשה כל אשר לאל ידו להציל את חבירו מגזר הדין הנורא. אך כל מאמציו עלו בתוהו. כשעמדו כבר להעלות את הנידון לגרדום, לא היה יכול החבר לעצור ברוחו, רץ אל מקום הגרדום, וצווח לתליין, עצור, אל תהרוג דם נקי החף מפשע, אני הוא האשם, אנא אעלוני תחתיו אל הגרדום. הנידון צווח לעומתו, אל תאמינו לו, אין כוונתו אלא להצילני, אני הוא האשם ולא הוא. נתחוללה מהומה במקום, ולכן התליין לא הוציא את גזר הדין לפועל, אלא הפנה את הדבר לפני המלך. המלך המופתע ציוה להביא לפניו את שני החברים, והם סיפרו לו את כל האמת. לאחר חקירה ודרישה יצאו שניהם זכאים, וציוה המלך לשחררם. אולם הדברים נגעו לעומק לבו של המלך, ובקשם, אנא הביאוני בברית ידידותכם, עז רצוני להיות שלישי בחברותכם. וזהו שאמר הכתוב, ואהבת לרעך כמוך אני השם, כשאתה אוהב באמת את חברך כמוך ממש, אז אני השם, כביכול אני גם כן מצטרף לחברותא קדישא שלכם.

ובאמת אין המשל דומה לגמרי לנמשל, כי אם הנמשל עוד גובר ועולה על המשל עשרת מונים, לפי שהשם יתברך הוא אבינו בוראינו, החפץ בטובתו של כל אחד ואחד מעם ישראל, ואילו במשל חפץ המלך להתחבר לחברות שאין לו קשר אליהם, למעט את ראותו גודל אהבתם וחיבתם זה לזה. לא כן בנמשל שהשם אוהבינו וחפץ בטובתינו, ובראותו אותנו נוהגים באהבה ואחוה, על אחת כמה וכמה שחפץ הוא להיות "חבר" בחברותא קדישא זו. ועוד עיין בזה להלן (אותיות כט,ל).

אהבת הבורא אותנו היא סיבת הקפידה הגדולה על עון לשון הרע

כג. ועל דרך השלילה רואים אנו, כי השם מקפיד עד מאוד על מי שמדבר על רעו לשון הרע, וביאר את טעם הדבר החפץ חיים בספרו שמירת הלשון (שער הזכירה פרק ב) על פי דברי הזוהר (פרשת פקודי דף רסד ע"ב בתרגום חופשי) שבשעה שבני אדם מדברים לשון הרע, אז מתעורר רוח רע השורה על ההתעוררות ההיא של לשון הרע שפתחו בה בני האדם, וגורם בהתעוררות ההיא של לשון הרע מוות וחרב והרג בעולם. וכתב על כך החפץ חיים, שידוע שאהבת הקדוש ברוך הוא לעמו ישראל היא עד מאוד, והם

אצלו בבחינת בן יקיר וילד שעשועים, כמו שאמר הכתוב (ירמיה לא,יט) הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים וגומר. וכשיהיה לו לאדם בן יקיר וילד שעשועים והוא רואהו שאינו מתנהג כשורה, אף על פי כן הוא מחפה עליו מרוב אהבתו אותו. ואף אם ייסרנו לפעמים, יהיה ברוב חנינה וחמלה. אכן אם יבואו אליו אנשים פעם ושתים ויספרו לו על קלקולי בנו, איך שהוא מריב ומתקוטט עם אנשים על לא דבר ושוא, מלבין ומחפיר לכל. בודאי יתגבר באביו כח הכעס על בנו, ויכהו ויבזהו עבור זה. ומי גרם כל זה המספר. כן הדבר בעניננו, כי הקדוש ברוך הוא מרוב אהבה שהוא אוהב את ישראל, אף שהוא יודע בעצמו כל מה שנעשה בסתר ובגלוי, וכמו שכתוב אם יסתר איש וגומר, אף על פי כן לא יעורר בעצמו עליהם לעשות רע, וכמו שכתוב לא הביט און ביעקב. אכן אם יבוא אליו המקטרג ויספר לו מענין זה, כביכול הוא מוכרח להשיב על זה שום תשובה. [כאשר מלכות הארץ משיבה גם כן כשבא מי לצעוק לפניהם על דבר עוולה שנעשה, ומלכות שמים מתנהגת כעין מלכות הארץ, כמו שכתוב בספרים.] כי כן יסד מלכו של עולם שעניניו של אדם יהיו מתנהגים על פי המליצים והמסטינים. ומי גרם כל זה, המספר לשון הרע מלמטה. ומכל זה נבין את גודל השנאה שיש להקדוש ברוך הוא על המספר הזה, שכמו שהאב אף שהוא מכה לבנו, ומוכרח למלאות רצון המספר לו, באשר הבין שהדבר אמת. מכל מקום אם בהתבוננו במספר יראה כי איננו מכוין בספרו לתועלת בנו, רק לקנתר עליו, ודאי יתעורר בלבו עבור זה שנאה גדולה על המספר. כן הדבר יותר ויותר בענין זה, כידוע שהקדוש ברוך הוא אוהב לאדם יותר משהאדם אוהב את עצמו, ורוצה רק בטובתן של ישראל, ושלא ידברו עליהם דלטוריא כלל. עד כאן דבריו. וחזר על הדברים רבות בספרו, וכגון (בחלק שני פרשת חקת, ובהקדמת ספרו חפץ חיים בהגהה). וכיון שגדולה מדה טובה על מדת פורענות, אם כן בראותינו שכה מקפיד השם על איש המקטרג על בניו, קל וחומר בן בנו של קל וחומר שהשם יתברך אוהב ביתר שאת וביתר עוז את מי שאוהב את בניו, ודואג לשלומם, וחפץ בטובתם, ואף השם יאהבהו ויקרבהו. וכן כתב המסילת ישרים (פרק יט ד"ה ואמנם עוד עיקר) אין הקדוש ברוך הוא אוהב אלא למי שאוהב את ישראל, וכל מה שאדם מגדיל אהבתו לישראל, גם הקדוש ברוך הוא מגדיל עליו.

מעלת לימוד הסנגוריא היא משום אהבת הבורא אותנו

כד. וכדברים האלה כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער א פרק ח ד"ה גם) במעלת לימוד הסנגוריא, שהגמרא הקדושה והזהר הקדוש מלאים על כל גדותם מזו העבודה. שרצון הבורא יתברך ויתעלה, שילמדו סנגוריא בתמידות על בניו עם קדוש, אף בשעה שאין עושים רצונו של מקום ברוך הוא. ולמדו כן מגדעון ומהושע ומאליהו. וזאת כדמיון האב

שיש לו בן שאינו הולך בדרך טובה, ויודה על זה כל בר שכל, שעם כל זה רצון האב שילמדו בני אדם על בנו זה תמיד סנגוריא, ולדון אותו לכף זכות. ובודאי אם ישמע מאיזה אדם שלימד עליו חובה, דבר זה הוא על אפו ועל חמתו. כל שכן בהבורא יתברך שמו, שהוא טוב ומטיב לכל, ולא ידח ממנו נידח, שרצונו שילמדו על בניו סנגוריא, ולדון אותם בתמידות לכף זכות. והביא שכן כתוב בזוהר חדש (דף כא ע"ב).

ועל כן מה נפלאת אהבת הבריות, אשר בוראנו יוצרנו מיחל לאהבה זו, ומקפיד על היפוכה של מדה זו עד מאוד, וזאת לבד היא סיבה בפני עצמה להשתוקק לבא לידי מדה זו.

אחיך בגלגול קודם

כה. הבט נוסף להגיע לאהבת הבריות הראני ידידי הרה"ג שלמה טופיק שליט"א את דברי רבנו יוסף חיים מבבל בספרו בן איש חי דרושים (פרשת קדושים ד"ה לא תקום עמ' קלו) שהקשה על מצות ואהבת לרעך כמוך, איך תצוה התורה דבר שהוא נגד הטבע, שאין טבע האדם יכול לקיים דבר זה שיאהב את רעהו כמוהו. ויישב, נראה לי בסייעתא דשמיא, כי הנה באמת אחר שגילו לנו ר"זל סוד הגלגול, אז אנחנו רואין טעם נכון והכרחי לבלתי נהיה שונאין זה את זה, ושלא לעשות נקימה ונטירה זה לזה. והיינו כי תמצא ראובן ושמעון שהם רחוקים וזרים זה מזה הרחק מאד מצד משפחתם ובית אבותם, אך באמת בגלגול הקודם היו קרובים זה עם זה שהיו שני אחים, או אב ובנו, ועל כן אם יהיה שמעון שונא עתה לראובן שהיה אביו בגלגול הקודם, או בנו, נמצא הוא עתה שונא את אביו או את בנו, וכן להיפך.

מעשה הגלגול

והוסיף הרב מעשה נפלא באשה שהיתה שונאת את כלתה שנאה עצומה, כבר מעת שנכנסה לביתה ומימי חופתה. והמריבה לא היתה זזה ממעונה בימים ובלילות ובכל שעה ושעה. עד שקצה כלתה בחייה, ובחרה מות מחיים, מחמת שהיתה חמותה מציקה לה בקטטה מאד. והסיבה שהיתה האשה שונאת את כלתה, כי לאותה האשה היתה בת יפה מאד, החביבה עליה כנפשה. וקודם חופת כלתה ט"ו שנים, נפטרה בתה, והיתה אמה מתאבלת עליה הרבה, ולא שכחה אותה. וכשבאה כלתה, הביטה בצורתה, וראתה שהיא דומה ממש לבתה הנפטרת, הן מצד קומתה, הן מצד יופיה, הן מצורת פניה. ולכן כשראתה אותה, זכרה את בתה שנפקדה ממנה, ותשנאה, ותעשה עמה מריבה בכל שעה ושעה. לפי שצר לה מאד אשר זו כדמות בתה, באה וישבה בביתה, במקום שהיתה בתה. והנה לילה אחד בא בעלה של אותה אשה שהיתה אלמנה אליה בחלום, ויאמר

לה, עד מתי את עושה מריבה עם כלתך, לוא ידעת מי היא זאת, היית כל יום מחבקת ומנשקת אותה. אמרה לו בחלום מי היא זאת. ויאמר, זאת בתך שנפטרה קודם ט"ו שנים משבאה זו לביתך, וביום שנפטרה נולדה זאת הכלה, ונתגלגלה בה בתך, ולכן היתה צורתה דומה לה ממש בכל דבר. ולהיות שאת היית מצטערת על בתך, גילגלו מן השמים שבנך יקח לו לאשה זאת הכלה שהיא בתך בעצמה, ונמצא בתך חזרה אצלך בבית. ואת כל יום מצערת אותה בקטטה ומריבה עמה, והרי את מצערת את בתך שחביבה כנפשך. וזאת בשמעה דברים אלו מבעלה בחלום, חרדה ורעדה מאד, ותכה בידיה על פניה, ואז הקיצה מן השינה, והנה חלום. ותבך בכי גדול על אשר עשתה לכלתה, שבאמת היא בתה. ותקם באותו הלילה, ותדפק על פתח חדר כלתה, ותכנס ותפול לפני רגלה, ותחבקנה ותנשקנה, ומאז היתה אוהבת אותה כנפשה, כי ידעה שזאת היא בתה שחזרה אצלה.

והוסיף הרב בן איש חי דברי מוסר על כך, ומן המעשה הזה יעשה האדם היקש לכמה דברים שיהיו בין האנשים ובין הנשים, ועל כן מי שיש לו מוח בקדקדו יתרחק משנאה ונקמה ונטירה, כי אולי זה שהוא שונאו עתה, הוא היה אביו, בנו, או אחיו, וכן בנשים, מאחר ששניהם הם זרע ישראל, ועם אחד הם, אפשר להיות כך. מה שאין כן נכרים מעם אחר, לא יצוייר דבר זה. וזהו שכתוב, לא תקום ולא תטור את בני עמך, קרי ביה עימך חירק תחת העין, רצונו לומר, כיון שהוא בני עמך, אפשר להיות שכבר היה בגלגול הקודם "עימך" ממש, או אב, או בן, או אח, אף על פי שהוא זר עתה, ואיך תקום ותטור את אביך או את בנך או את אחיך. עכ"ד.

ועצה נוספת לרחוק מן השנאה והקטטה כתב בספר חסידים (סימן קח) מעשה בצדיק אחד שהיה רגזן, וכשהיו מתקוטטין עמו, לא היה משיב, אלא מעניש, ואחר שעבר כעסו היה מתחרט. שאל לחכם, מה אעשה שלא אעניש את בני האדם. אמר לו לאחר שתקלל ותעניש, תאמר כל מה שאמרתי לא יבוא לי [כלומר יבוא עלי, והוא בלשון נקיה] וכתיב ואהבת לרעך כמוך. [וכשם שקילל את רעו כך יקלל את עצמו.] והוא לא רצה לעשות כן [לפי שלא רצה לקלל את עצמו], אלא קיבל עליו בכל עת שיקלל ויעניש אחרים, שיתן כך מעות שיהא לו כפרה וירויח לצדקה. עד כאן לשונו. ונמצאו לפנינו בדבריו שתי עצות.

האוהב יאהבוהו

כו. בנוסף לכל האמור בכל הסיבות והטעמים לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך כדינה, עוד בה כי האוהב את הבריות אוכל פרותיהם בעולם הזה, לפי שמי שאוהב את הבריות, עוזרם ומסייעם, הרי שישיבוהו בני האדם טובה תחת טובה, ויאהבוהו ויכבדוהו וידאגו

לשלומו, וירצו בטובתו, ויקר כבודו בעיניהם, וכאשר נאמר במשנה (אבות ריש מסכת פאה) אלו דברים שהאדם עושה אותם ואוכל פרותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן, כיבוד אב ואם וגמילות חסדים וכו'. וכך כתב בספר ארחות צדיקים (שער האהבה ד"ה ויש תועלת) וזה לשונו, ויש תועלת גדולה למי שנוהג בחיבה ובריעות עם בני אדם. תועלת האחת בעולם הזה, כשמתנהג באהבה עם כל אדם יעזרוהו הכל, אם יפול, ירבו עוזריו וסומכיו. ואם יעמוד אדם נגדו לריב עמו, רבים ישתיקו את המדברים הרע, ומכלימים אותם. ואם תבוא עליו צרה, הכל מצטערים עליו ונותנים לו יד. ואם יבוא לידי דוחק ועוני, רבים ירחמוהו בנתינת מתנותיהם. תועלת עולם הבא, מחמת שהוא נאהב לכל, אז דבריו נשמעים, ותהיה יכולת בידו להוכיח בני אדם שייטיבו מעשיהם. וגם מתוך האהבה יעמוד בשלום עם הכל, ומתוך האהבה הוא שקט ושלו ופנוי ללמוד ולעשות מעשים טובים. וגם מתוך האהבה יעזרוהו ויעשו מלאכתו, ויגינו בעדו, וימצא הרווחה יתירה לעבוד הבורא יתברך, עבודה שלימה. ומחמת האהבה הוא נושא חן בעיני כל רואיו, ומעשיו הטובים יהיו מקובלים לכל, וכל אחד יחמוד לעשות כמעשהו. עד כאן לשונו.

לעשות רצון השם

כז. והמובחר ביותר לאהוב את הבריות מתוך ציווי הבורא ולא כדי שיאהבוהו ויכבדוהו, וכמו שכתב בחובות הלבבות (שער ד שער הביטחון פרק ד) ואם יהיה הבוטח באלהים בעל אשה וקרובים ואוהבים ואויבים, יבטח באלהים בהצלתו מהם, וישתדל לפרע מה שחייב להם, ולעשות חפציהם, ולהיות לבו שלם עמהם, וירף ידו מהזקתם, ויסבב על מה שיהיה טוב להם, ויהיה נאמן בכל ענייניהם, ויורם אופני תועלותם בעניני התורה והעולם לעבודת הבורא, כמו שכתוב ואהבת לרעך כמוך. ואמר, לא תשנא את אחיך בלבבך. לא ליחל הגמול מהם [ולא יעשה כן בשביל צפיה לקבלת טובה מהם תחת טובותיו עמהם] ולא לקדם אצלם, ולא מאהבתו בכבודם ושבחם, ולא להשתרר עליהם, אך לקיים מצות הבורא, ולשמור בריתו ופקודיו עליהם. כי מי שתהיה דעתו בעשותו חפציהם על אחד מהדברים שזכרנו תחילה, לא ישיג רצונו מהם בעולם הזה, וייגע לריק, ויפסיד שכרו לעולם הבא. ואם הוא נוהג בזה לעבודת האלהים בלבד, יעזרם האלהים לגמל אותו בעולם הזה, וישים בפיהם שבחו, ויגדל ענינו בעיניהם, ויגיע אל הגמול הגדול בעולם הבא. כמו שאמר האלהים לשלמה, וגם אשר לא שאלת נתתי לך וגומר. עד כאן לשונו. וכתב בספר ענף עץ אבות (עמ' קכב) מתוך ספר מעיינה של תורה (פרשת קדושים) על הפסוק ואהבת לרעך כמוך, כי אהבת הבריות מתוך מוסריות וערכים נעלים, בלא קשר

למצוות התורה, נטולת ערך. כי נגיעה קלה ביותר, עשויה למוטט ולפורר כליל את כל ההשקפות על אהבת אנוש ואחוות עמים. ובגלל צל של ספק לאבדן שלטון, הופך אדם תרבותי, לזאב ערבות הטורף את כל המזדמן למחיצתו. ועל מנת להשיג ממון או כבוד, הופכים בני אדם לשודדי יער. וכל הנימוסים המקובלים של האנושיות, מתפזרים כאבק הפורח. ורק אהבת אדם הנובעת מיסודות התורה הקדושה, המבוססת על הצו האלהי הקדוש, יש לה בסיס חזק וקיים, וישר ונאמן, ונחמד ונעים ונורא. והיא רק היא המסוגלת לעמוד כצוק איתן כנגד כל חולשות ונגיעות שונות. ואפשר לרמוז זאת בדברי רבי עקיבא, ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול "בתורה", דהיינו כשהאהבה היא דרך התורה דווקא, אז הוא כלל גדול. עד כאן דבריו.

ציווי עיקרי

כח. וכיון שמתוך ציווי הבורא אנו באים, מה נורא הפסוק במיכה (פרק ו, פסוק ח) הגיד לך אדם מה טוב, ומה השם דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד וגומר. הרי שמצות אהבת חסד אינה כשאר משפטי התורה, כי אם ציווי עיקרי שהנביא מודיע שזאת אשר חפץ השם יתברך מאיתנו. ובפסוק זה פתח החפץ חיים בחלק המוסרי של ספרו אהבת חסד (ח"ב פרק א) ועוד בסוף הספר כתב, שעל ידי התבוננות בפסוק זה תדיר, יוכל לרכוש לעצמו מדת החסד.

מצוה בכל עת

מה גם שכתב רבנו חיים וויטאל בספרו שערי קדושה (ח"ב שער ד ד"ה ואמרו רבותינו) וזה לשונו, אמרו רבותינו, שהשונא בכל רגע עובר על לא תשנא, ובטול מצות עשה ואהבת לרעך כמוך. עד כאן לשונו. ונמצא שהאוהב את חברו, בכל רגע ורגע מקיים מצות עשה דבר תורה של ואהבת לרעך כמוך, ואם כן מה יקרה ונשגבה מצוה זו, שבכל עת ובכל שעה אם ישית את לבו לאהוב את הבריות, יקיים אלפי אלפים של מצוות דבר תורה. וכן כתבו עוד ספרים וכנזכר לעיל (אות ד).

מדה כנגד מדה

כט. עוד פרט חשוב עד מאוד אשר מעורר ומדרבן לרכוש את מדת אהבת הבריות, ועשיית החסד, הוא הנהגת הבורא את העולם במדה כנגד מדה. ומעתה מי שאוהב את הבריות, אף השם מדה כנגד מדה יאהבהו. וכן מי שעושה חסדים עם הבריות, אף השם יעשה עמו חסדים. וכלל זה שהנהגת השם בעולמו היא מדה כנגד מדה נמצא בדברי ח"זל השכם והערב, והנני רק להראות מעט מקורות לכך, שכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמז ס"ג) כל המרחם על העניים, הקדוש ברוך הוא מרחם עליו. ומקור הדין הוא

ממסכת שבת (דף קנא ע"ב) וכן הוא במסכת ראש השנה (דף יז ע"א) המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו. ובסנהדרין (דף צ סוע"א) שכל מדותיו של הקדוש ברוך הן מדה כנגד מדה. ובשבת (דף קה ע"ב) המתעצל בהספדו של חכם, אינו מאריך ימים, מדה כנגד מדה. ובמדרש רבה (פרשה ט אות יא) כל המדות בטלו, מדה כנגד מדה לא בטלה. ועוד רבות כהנה נמצאו בח"זל ובדברי הראשונים, וכן מבואר מן הספרים שיובאו בסמוך.

האוהב ישראל יאהבהו השם

ל. ולפי יסוד זה כתב רבנו אברהם בן הרמב"ם בהמספיק לעובדי השם (שער הרחמנות) ששנינו בשבת (דף קנא) כל מי שיש בו מידת הרחמנות הקדוש ברוך הוא מרחם עליו. והוסיף להוכיח כן ממאמר התורה (דברים ה,יג) ונתן לך רחמים ורחמך והרבך. עד כאן. והדברים נפלאים, כי מי לא יחפוץ באהבת הבורא וברחמי הבורא עליו, והלא בהשיגו את אהבת הבורא ורחמיו עליו, השיג את כל הדברים הטובים עלי אדמות. וראה כמה אנשים מחפשים "קשרים" עם אנשי מפתח ויכולת, אנשים עשירים, וכדומה, רק משום ספק ספיקא, שמא באיזו הזדמנות יוכל להעזר בו. ומי יודע כלל אם תבא הזדמנות זו, וגם אם תבא מי יודע אם יחפוץ לעזור לו, ואף אם יחפוץ לעוזרו מי יערוב שיהיה יכולת בידו לסייעו. על אחת כמה וכמה, מי לא יחפוץ "בקשרים" עם הבורא, שהוא מחיינו ומקיימנו ואת כל העולמות בכל עת ובכל שעה, ונותן לנו את כל צורכינו, ולו היכולת והוא בעל הכוחות כולם, ואינו בר שינוי. ויתר על כן מי שאוהב את הבריות, ועושה עמהם חסדים, לא רק השיג "קשרים" עם הבורא, כי אם השיג את אהבת הבורא ורחמי וחסדי השם עליו. וכך ממש כתב רבנו חיים לוצאטו בספרו סדר הויכוח (עמ' קנה בביאור חלקי החסידות) אך יותר הדגיש את הצד השלילי של הדבר וזה לשונו, ואמרו עוד (שבת קנא ע"ב) ונתן לך רחמים ורחמך (דברים יג,יח) כל המרחם על הבריות מרחמים עליו מן השמים. כי הנה הקדוש ברוך הוא מודד תמיד מדה כנגד מדה, מי שהוא מרחם ועושה חסד עם הבריות, גם הוא בדינו ירחמוהו וימחלו לו עונותיו בחסד, שהרי מחילה זו דין היא, כיון שהיא מדה כנגד מדתו. [כלומר מוסיף ביאור נפלא שאין כאן מדת לפנים משורת הדין, כי אם דין גמור לאדם זה, לפי שכן הדין מורה שיש לנהוג עם כל אחד מדה כנגד מדה.] והוא מה שאמרו זכרונם לברכה (ר"ה יז ע"א) למי נושא עון, למי שעובר על פשע.

ומי שאינו רוצה להעביר על מדותיו, או אינו רוצה לגמול חסד, הנה הדין נותן שגם עמו לא יעשו אלא שורת הדין. ראה עתה מי הוא זה ואיזה הוא שיוכל לעמוד אם הקדוש ברוך הוא עושה עמו שורת הדין. ודוד המלך מתפלל ואומר, ואל תבא במשפט את עבדך, כי לא יצדק לפניך כל חי (תהלים קמג,ב). אמנם העושה חסד יקבל חסד, וככל מה שירבה

לעשות, כך ירבה לקבל. עד כאן לשונו. וכן כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער א פרק ח סוד"ה גם) שהדן לכף זכות, שכרו שמן השמים שידונו אותו גם כן לכף זכות, כמאמר רבותינו "זל בשבת (קכז ע"ב) תנו רבנן, הדן את חברו לכף זכות, דנין אותו לכף זכות. עד כאן. וכן כתב הרב חיד"א בדבש לפי (מערכת ה אות טז) שלפי מה שמתנהג אדם עם משרתיו ועם בני ביתו, על פי מדותיו מתנהגים עמו בשמים. עד כאן לשונו. והחפץ חיים בספרו אהבת חסד הרבה להשתמש ביסוד זה, כדי לחזק ידים רפות באהבת הבריות ועשיית חסד, וכתב (ח"ב פ"ג), שכדי שינהגוהו בעת בואו לדין לפני בית דין של מעלה לפנים משורת הדין, שאם ישב השם על כסא דין מי יצא נקי, על כן ינהג עם האנשים במדת החסד והרחמים, ושוב יעורר כנגדו למעלה את מדת הרחמים. ושכן הוא בזהר (אמור דף צב ע"א תרגום חופשי) למדנו במעשה שלמטה מתעורר המעשה שלמעלה, אם אדם עושה מעשה למטה כראוי, כך מתעורר הכח כראוי למעלה. עשה אדם חסד בעולם, התעורר חסד למעלה ושורה ביום ההוא ומתעטר בו בשבילו. ואם נוהג אדם ברחמים למטה, מעורר רחמים על אותו היום, ומתעטר ברחמים בשבילו, ואז אותו היום עומד לו להיות מגן בשבילו בשעה שיצטרך לו וכו'. באותה מדה שאדם מודד בה מודדין לו. עד כאן. וכן ממשיך החפץ חיים (ח"ב פרק ד) שזוכה בעל החסד שהקדוש ברוך הוא בעצמו הוא בעל דינו, ואז דינו יהיה ברחמים מרובים. וכמו שכתוב במדרש רות רבה (פרשה ה) בוא וראה כוחן של בעלי צדקה וגומלי חסדים, שחוסין בצל מי שאמר והיה העולם, שנאמר (תהלים לו,ח) מה יקר חסדך אלהים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון. והקדוש ברוך הוא בעצמו יביט ויחפש זכות אצלו. וכן כתב עוד באהבת חסד (שם פרק ה סוף ד"ה וענינו) ועוד (פרק י ד"ה גם אמרו חכמינו) בהנהגת השם מדה כנגד מדה, ועוד (בסוף הפרק, ובסוף חתימת הספר) שכח הצדקה והחסד מגביר מדת הרחמים, וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה (שבת קנא ע"ב) על הפסוק (דברים יג,יח) ונתן לך רחמים ורחמך, כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים. וכהיום שאנו רואין בעיננו, שמדת הדין גוברת מאד בעולם מדי יום ויום, בכמה מחלות ומיתות משונות, וחסרון השפעה בעולם, עד שאין לך יום שאין קללתו מרובה מחברו, כמה צריך להרבות בצדקה וחסד, אולי על ידי זה נזכה לכפות את כח הדין, ויתמלא רחמים בעולם. עד כאן לשונו. וכן כתב עוד את יסוד מדה כנגד מדה בספרו שמירת הלשון (שער הזכירה פרק ב) מדברי הזהר.

עוד מעלות גמ"ח

לא. בגודל מעלת גמילות חסדים ניתן להאריך עד מאוד, לפי שנתחברו בכך ספרים שלמים, והמעונין לראות בהרחבה בגודל מעלתה מפי חכמינו זכרונם לברכה, יעיין

בספרים מעלות המדות (מעלה ה באורך רב, וגם במעלות יג,כב) ובספר מנורת המאור (פרק יז אהבת חברים באורך רב) ובארחות צדיקים (שער האהבה) ובהמספיק לעובדי השם (שער הנדיבות). וכן חיבר על כך החפץ חיים ספר שלם הקרוי אהבת חסד, וכל חלק ב' שלו סובב הולך סביב מעלות הגמ"ח והפסדיה, ותימצת את הדברים (בח"ב ריש פרק יב), וכן ליקטם בתחילת ספר חסד לאברהם (למחבר ספר ארך אפים ונדפס בסוף ספרו הנ"ל) ועוד הוסיף על כך משלו, ואנו נוגעים כאן בזה בקיצור נמרץ.

כשמקבל עליו אהבת הבריות נחשב שכבר עשה כן בפועל

בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סימן לה) הביא את דברי הרמב"ם (מקוות פי"א הי"ב) שכתב, כשם שהמכוון לבו לטהר כיון שטבל טהר, ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר. כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאת הנפשות, שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות, והביא נפשו במי הדעת, טהר. עד כאן לשונו. [ועוד עיין שם בציץ אליעזר דברים נוספים בזה.] ונמצא לפנינו שמי שמקבל עליו לאהוב את הבריות, כבר בעצם הקבלה, אף שעדיין לא עשה שום מעשה, טיהר את נפשו טהרה גמורה. ואם כן יש לרוץ אל טהרת הנפש, לפי שהשגתה תלויה רק בקבלה אמיתית.

תפילתו נשמעת

העושה גמילות חסדים תפילתו נשמעת במרומים, כמו שכתב הרב חיד"א בדבש לפי (מערכת ג אות ו) בשם מדרש שוחר טוב (מזמור סה) מי שהוא גומל חסדים יהא מבושר שתפילתו נשמעת. עד כאן. ועוד כן כתב הרחיד"א (שם מערכת ח אות ב) וביאר כך את הפסוק קטונתי מכל החסדים וכו', הצילני נא מיד אחי וגומר, שהיות ועושה חסד, מבקש הצילני, דהיינו בקשתו שתשמע תפילתו, היא מכוח גמילות החסדים.

שותפות בגמ"ח כל אחד נוטל כל שכרה

הגרי"ח סופר שליט"א בהקדמת ספרו תפארת יצחק (נדפס בסוף ספר הזכרון מערכות להגאון רבי יצחק טייב זצ"ל) הביא מספר אהבת חסד (ח"ב פט"ז) שכל מי שמשתתף בעשיית גמילות חסדים, נחשב כאילו הוא לבדו עשה את הגמ"ח. ומינה יליף הגרי"ח בגודל מעלת התורמים להוצאת ספר, שאף על פי שכל אחד תרם חלק מהוצאת הספר, מכל מקום לכל אחד יהיה שכרו במושלם, כאילו הוא לבדו תרם את כל הספר.

משה זכה למעלתו בזכות אהבת ישראל

ודברים נפלאים כתב רבנו חיים ויטאל זצ"ל בספר שערי קדושה (ח"ב שער ד ד"ה ואמרו רבותינו) וזה לשונו, ולא זכה משה לכל מעלותיו אלא שהיה אוהב לישראל ומצטער בצרתם, כמו שאמרו זכרונם לברכה (מדרש רבה שמות פ"א על הפסוק וירא בסבלותם, ועל

הפסוק ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא) ולכן היה שקול ככל ישראל, כמו שכתוב (ישעיה סג,יא) ויזכור ימי עולם משה עמו. עד כאן לשונו. ונמצא לפנינו כי כל מעלותיו של משה אשר לא קם נביא כמותו, ואשר לא היה עניו כמותו, ועל ידו קיבלו ישראל את התורה, ושאר מעלותיו, המה בגלל מדה זו שהיתה בו, לפי שהיה אוהב את ישראל, ומצטער בצרתם. ורואים כמה גדולה רמה ונשאה מעלת אהבת הבריות, וכמה מחשיבה השם יתברך, וחפץ בה בשבילנו ולטובתינו.

אהבה אפילו בין רשעים מועילה

לב. את גודל מעלת אהבת הבריות ניתן ללמוד מהמדרש ויקרא רבה (פרשה כו סימן ב) דורו של דוד שמצינו בו תינוקות שלא טעמו טעם חטא, והיו יודעין לדרוש את התורה מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, אחר כל השבח הזה יוצאין למלחמה ונופלין. כיון שהיו בהם דוברי לשון הרע, זה דואג ואחיתופל. אבל דורו של אחאב, כולן עובדי עבודת כוכבים היו, ועל ידי שלא היו בהן דילטורין, היו יוצאין למלחמה ונוצחין. עד כאן. והדברים מופלאים עד מאוד, כי דור שכל כולו תורה, מכל מקום היות ואין אהבה ואחוה ביניהם, כיון שמצינו לשון הרע ביניהם, יוצאים למלחמה ונופלין. ומאידך דור של רשעים גמורים, דור שכמעט כולו עובדי עבודה זרה, כיון שלא היו דוברי לשון הרע ביניהם, יוצאין למלחמה ונוצחין. כה רמה וכה נשגבה אהבת הבריות. וכן כתב הר"ן בדרשותיו (דרוש א ד"ה וזה היה ענין) כי ראינו הכתובים כולם מישרים אל זה הדרך, עד שאמרו (ספרי על הכתוב במדבר ו,כו) אפילו עובדי עבודה זרה כל זמן שהשלום ביניהם, אין מדת הדין מתוחה כנגדם. והסמיכו זה אל הפסוק (הושע ד,יז) חבור עצבים אפרים הנח לו. עד כאן. וכן כתב בספר חסידים (סי' ריד) ואם ראית מדינה שעמי הארץ בה, ויש שם שלום ושובע, ואין מזיק להם מאומה, ואין בהם תורה. דע וכו' גמילות חסדים יש ביניהם, או אהבה יש ביניהם. עד כאן. ובמקור החסד שם ציין, שזהו כעין שאמרו בבראשית רבא (פל"ח אות ו) רבי אומר גדול השלום, שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם, אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן, כיון ששלום ביניהם, שנאמר (הושע ד,יז) חבור עצבים אפרים הנח לו. אבל משנחלקו מה הוא אומר (הושע י), חלק לבם עתה יאשמו. הא למדת גדול השלום, ושנואה המחלוקת. עד כאן. וכן כתב בספר מנורת המאור (פרק יז ד"ה בשלשה מקומות) בשלשה מקומות ויתר הקדוש ברוך הוא על עבודה זרה, ולא ויתר על המחלוקת וכו'. וכן כתב עוד (פרק יז ד"ה ובעון שנאת חנם). וכן כתב בספר כד הקמח (ערך שנאת חינם ד"ה שנאת חנם הוא חלוק) אין צריך לומר שמועיל התאחד הלב בעבודת השם יתברך, שאף בעבודה זרה מועיל, והוא שכתוב (הושע י,יז)

חבור עצבים אפרים וגומר. כי אף על פי שהיה מן הראוי לטרדן מן העולם, מפני שהם עובדי עצבים, כיון שהם חבורה אחת, ודעת אחת, הנח לו. כלומר, אריך אפי להם. עד כאן לשונו. וכן כתב בספר שמירת הלשון (שער הזכירה פרק ב דף ו ע"א).

דור הפלגה במה חטאו

לג. וכיוצא בדברים האלה כתב בדרשות הר"ן (דרוש א) לבאר את עון דור הפלגה ועונשם, ופתח בכך שהניחו אותנו המפרשים באפלה, עד שכמעט נגששה כעורים קיר. כי אלו האנשים [דור הפלגה] מה עשו, מה פשעם ומה חטאתם, אם רצו להיות כאיש אחד חברים, הלא היה ראוי להיות להם בזה שכר טוב. אם כן הוקשה לו מה היה חטאם של דור הפלגה. וכתב, כי לשון הפסוק (בראשית יא,ו) הן עם אחד ושפה אחת לכלם, וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם וגומר, מורה בפירוש כי לא היה העונש על מה שכבר עשו, אלא מדאגה מדבר שאפשר שיתחדש בעתיד. וביאר הר"ן, שאין ספק כי בעת ההיא היו כל בני העולם נוסדים על אמונות נפסדות, הוא ענין עבודה זרה. ובעת ההיא היתה כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים (שם א), והסכימו להיות לעולם כולו ראש אחד מנהיג ומושל, ושלא יהיו נפוצים ונחלקים לממשלותם. ולכן בחרו בקעה אשר מצאו להם רחבת ידים, שאין ספק שרוב בני אדם יבחרו להיותם קרובים כפי כוחם אל ראש ממשלתם. והנה אלו האנשים בעת ההיא לא חטאו בדבר, לא במעשה ולא במחשבה. אלא השם יתברך צופה ומביט למרחוק, ירד למה שימשך מקיבוץ האנשים הרעים ההם, והוא אמרו (שם ה) וירד השם לראות וגומר, כלומר, ירד והשגיח למה שימשך ממנו, ואם לעת עתה אין רע, אמנם הכינוס היה רע להם ורע לעולם. והוא, שכולם היו מסכימים על עבודה זרה. והבקעה ההיא גם כן אשר בחרו להם היא ארץ שנער, היה ראשה ומלכה נמרוד, שהיה ראש לעבודה זרה, עד שהציק לאברהם אבינו בחלקו עליה, כמו שנודע. ולכן אמר [השם יתברך] הן עם אחד וגומר, כלומר, אם ימשך זה, הנה כל העולם בהסכמה אחת, ואם לעת עתה אין במעשיהם נזק, זה החלם לעשות, אבל אם ימשך לא יבצר מהם, [ש]כל אשר יזמו לעשות בעת הראשון ולא יכלו, עתה לא ימנע מהם. כי אין ספק שהדורות ההם כולם היו משתדלים לרומם עבודה זרה שלהם, ולהשכיח שמו של הקדוש ברוך הוא, ולא עלה בידם מפני חילוק הממשלות והארצות, כי היה לעובדי השם מפלט. מה שלא יהיה כן אם תמשך הסכמתם. כי כאשר ברח אברהם מפני נמרוד ללכת אל ארץ כנען, לוא היה נמרוד מושל בכל העולם אנה ילך מרוחו. עד כאן דבריו. ורואים כי אף אם יתקבצו להרע, לא ימנע מהם.

אינו בכלל ישראל

לד. מי שאינו עושה גמילות חסדים, אינו רחמן ואינו מסייע לאחרים, חשוד שאינו בכלל עם ישראל, כי אם מהערב רב. וכאשר שנינו במסכת יבמות (דף עט ע"א) שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים, והביישנין, וגומלי חסדים. וסיימה שם הגמרא, כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו. ונפסק בשולחן ערוך (אבן העזר סימן ב סעיף ב) מי שיש בו עזות פנים ואכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד, חוששים לו ביותר שמא גבעוני הוא. עד כאן לשונו. וכתב החפץ חיים בספרו אהבת חסד (חלק ב פרק ז) בא וראה גודל גנותו של מי שאינו בעל חסד, עד כדי כך שחשדוהו ח"זל שהוא בא מהערב רב, ששנינו במסכת ביצה (דף לב) ששבתי בן מרינוס הגיע לבבל, בקש מהם עסק כדי להשתכר, ולא נתנו לו. ביקש מזונות, ולא זנוהו. אמר, אלו מהערב רב הגיעו, שנאמר (דברים יג) ונתן לך רחמים ורחמך, כל המרחם על הבריות, בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו, וכל מי שאינו מרחם על הבריות, בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו.

דומה כמי שאין לו אלוה

ואפילו מי שעוסק בתורה יומם ולילה, אולם אינו עוסק בגמילות חסדים, דומה כמי שאין לו אלוה. כאשר מבואר במסכת עבודה זרה (דף יז רע"ב) כל העוסק בתורה ואינו עוסק בגמילות חסדים דומה כמי שאין לו אלוה. והביא זאת הרשב"ץ במגן אבות (פרק א משנה ד) ושכן ראינו כי תלמוד תורה עם גמילות חסדים שניהם כאחד טובים, וכמו שאמרו בפרק א מראש השנה (דף יח ע"א) ובפרק מצות חליצה (יבמות כה ע"א) רבה דעסיק בתורה, חיה ארבעין שנין, אביי דעסיק בתורה ובגמילות חסדים, חיה שתין שנין, אף על פי שהיו מבית עלי ונגזר עליו, ועל מרבית ביתך ימותו אנשים. ואמרו במסכת דרך ארץ (פ"ט מ"ו) הזהר בדלתי ביתך שלא יהיו סגורים בשעה שאתה מיסב באכילה ובשתייה, מפני שדלתי ביתך מביאין אותך לידי עניות. עד כאן. ועוד עיין אליו בפירושו לאבות שם (פ"א משנה יח). וכן כתב ספר חובות הלבבות (שער ה פרק ה ד"ה ונאמר) ואמרו, אמר רב הונא, כל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר ימים רבים לישראל ללא אלהי אמת, הא למדת שאין אלהי אמת אלא בתורה ובגמילות חסדים.

סימן ב - דרך אל אהבת הבריות

התבוננות שכלית

א. תחילה וראש ישים האדם אל ליבו את כל הדברים הנזכרים לעיל, ויפנימם פנימה, על גודל חיוב מצות אהבת הבריות, וההשגות הנוראות שמשיג בעליה, ועל גודל מעלתה, ומוסריותה. ועתה ננסה לגעת בקושי הריגשי והמחיצה החוצצת מבני האדם לאהוב זה

את זה. שכן אם אינו מכיר אדם זה, כיצד יאהבהו ואינו מכירו. ובפרט שרואהו כעת באופן מקרי, ומכאן ואילך יתכן שלא יראהו שוב לעולם, ועל שום מה יאהבהו, ויתכן שלא יהיה שום קשר ביניהם. ואכן אם מכירו ובעל מעלות טובות הוא, ויודעו שהוא איש האוהב את הבריות. אמת הדבר שבאופן זה אין שום קושי לאוהבו, ואדרבה טבע האדם לאהוב אנשים כאלו, ומי שאינו אוהבו סימן שטבעו רע, ואין צריך להכביר במילים על כך. ברם באמת מה מעטים בני אנוש שאוהבים המה את בני האדם, וחפצים לעזור איש לרעהו בכל עת ובכל מצב, ונער יספרם, וכמו שכתב הרמב"ם באגרת אל תלמידו רב יוסף (אגרות הרמב"ם שילת עמ' תכ) וכבר הודעתיו פנים בפנים אם הוא זוכר, שהאדם אם יסכים בזמננו זה לעשות או לומר כפי גמול כל אדם כמות מעשיו, כמו שנאמר ועם עקש תתפל [כלומר אם יתעקש המתעקש עם כל אחד ואחד כפי רעתו ומדתו] יקבע בנפשו זה קנין נקבע בכל מיני רעות [דהיינו יקבע בנפשו מדת הרוע, על פי הכלל שאחר המעשים נמשכים הלבבות, ומעשיו כל הזמן יהיו ברוע מדותיהם של אחרים.] לפי שרוב מי שרואה הוא עקש. [רוב בני האדם עקשים המה. זהו הנוגע לנו, אך אי אפשר להמנע מלסיים עם הצעתו הנפלאה של הרמב"ם, וזה לשונו, אם כן ראוי לאדם שרוצה להיות אדם, שיסתכל בהשלמת מדותיו וקנין שכליותיו, ואל יעסיק דעתו בשטויות. עד כאן לשונו]. והרי לנו כי רוב בני האדם רעים, ואם כן כיצד ניתן לאוהבם. ואף אם האדם הניצב כאן אוהב את הבריות, אך יש לו מדה רעה כל שהיא, כגון שהוא כעסן, הרי שהכעס גורם שלא לאוהבו ולהרחיקו, ואיך נחוש כלפיו אהבה ואחוה שלום ורעות, שהוא ציווי התורה שאמרה ואהבת לרעך כמוך, כמוך ממש כגופך, כמו שכתבו הראשונים שהובאו לעיל בחלק ההלכה (סימן א סעיף א). ויתר על כן אם אדם זה בעל מדות רעות הינו, על אחת כמה וכמה שקשה לאוהבו, ואם גם אין לו מדות טובות, הרי שבן בנו של קל וחומר שקשה לאוהבו, ואיך נחוש אליו אהבה ואחוה ורצון לעזור, והוא אדם שאין דרכו לעזור ולסייע, ובכל עת חושב רק על עצמו וצרכיו, ואף אם יבקשוהו לעזור.

בלב פנימה האהבה כבר נמצאת - זוית ראיה

ב. אולם באמת אם נתבונן על בני האדם בזוית ראיה שונה, נחזה דבר פלא, והוא שבלב ליבנו פנימה באמת, אף לאותו אדם שאינו עוזר ומסייע לאחרים, על נהג האוטובס שכועס תדיר, או בעל מכולת קפדן וכדומה, יש לנו רגש פנימי אמיתי של אהבה כלפיו, אחר שאיש ישראל הוא. כי אם נתאר לעצמנו שאנו נמצאים בארץ נכר תקופה ארוכה, ולא ראינו איש ישראלי זה כמה חודשים, לפי שאין במקום זה יהודים, ולפתע נפגוש יהודי, והוא בעל המכולת הרגזן, או כל יהודי אחר, האם לא נחוש רגש של שמחה, של

אהדה כלפיו, האם לא נעצרו לשוחח עמו. ולא רק אם יהודי נפלא הינו, אלא אף אם אנו מכירים את מדותיו שהם עכורות עד מאוד, כי סוף סוף יהודי ניצב לפנינו, ואנו בני אב אחד ובעלי גורל אחד המאחדנו. והרי לפנינו כי באמת יש לנו אהבה פנימית לכל איש ישראל באשר הוא, אלא שאהבה זו מתכסה ומתלכלכת עקב ריבוי האנשים, ומרוץ החיים, והעדתיות והמפלגתיות מוסיפים עוד נופך לכל זאת, אך בלב פנימה כולנו אוהבים זה את זה, ודואגים וחפצים בטובתו של כל איש ישראל באשר הוא. ועלינו אם כן להסיר את הלכלוך שהצטבר על ליבנו, לנקותו וללטשו, כאשר עושים מלטשי אבנים טובות, ושוב תתגלה לפנינו אבן ברקת מאירה בזוהר הרקיע, היא האהבה הטיבעית והאמיתית שנמצאת בלב ליבו של כל איש ישראלי.

בעת אירוע קשה

ג. יתר על כן וגדולה מכך נראה, שאם חס ושלום קורה אירוע טראגי, אדם התעלף ברחוב, תאונת דרכים או פיגוע חס ושלום, מיד ניגשים כולם לעזור בכל יכולתם, בלא חילוק ובלא פירוד אם הוא שייך לאותה עדה או להשקפת עולם זהה, וכדומה, אלא איש את רעהו יעזורו וכידוע. לא כן הוא בשאר קצוות תבל, שבכלליות אם יתעלף אדם ברחוב לא ניגשים לעזור, לא יתכופפו אליו אנשים לסייעו, יעברו לידו וימשיכו ללכת, ואף ישתדלו להתרחק מן המקום, לכל היותר יזמינו אמבולנס לצורך טיפולו, אך לסעדו, להשקותו להרגיעו ולסייעו, זאת לא נשמע, רק בין היהודים איש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק, ישנה איכפתיות זה לזה, ודאגה זה לזה בעת צרה שלא תבא ולא תהיה. אם ישנה תאונה חס ושלום, הרכבים עוצרים בצד לסייע כל אחד לפי יכולתו, כל אחד לפי מה שהוא, כי יהודי באשר הוא יהודי הינו ולעולם, בתוכו פנימה מפעפעת רוח רחמנות. וכן כיוצא בזה הגוים בחוץ לארץ אם יראו אנשים מתקוטטים זה עם זה, לא יגשו להפריד ביניהם, תחושתם היא, מה זה עסקי ועניני. לא כן כאן בארץ, ישנה אוירת אחדות ואחוה, הגורמת לדאגה לזולת ואיכפתיות זה לזה, ומיד יגשו להפריד ביניהם. וכך רואים בקצוות תבל אצל הגוים אנשים הגרים דלת מול דלת, ואין ביניהם שום היכרות ושום קשר, למעט אמירת בוקר טוב, או ערב טוב, משום הנימוס. יכול שכנו להפטר מן העולם, להוולד לו ילד, להנשא, וכדומה, והוא כלל לא ידע. לא כן בין היהודים שכולם מכירים את כולם, בין שכנים קיימים יחסי חיבה ועזרה הדדית ולא רק אמירת שלום נימוסית.

כל הדוגמאות האלו הם דברים ידועים ומפורסמים, וכולם מראים לפנינו כי האהבה והרחמנות שרויה וקיימת בין כל עם ישראל, וכאשר העידו כבר חכמינו זכרונם לברכה

במסכת יבמות (דף עט ע"א) שלשה סימנים יש באומה זו הרחמנים, והביישנין, וגומלי חסדים. עד כאן. וגם אם למראית עין נראה יהודי שאינו תואם לחלוטין הגדרה זו, נא להתבונן עליו בלב פנימה, וכשנכירו נראה כי באמת תכונות אלו של רחמנות וגמילות חסדים, דאגה ואכפתיות לאחינו בית ישראל קיימת ומפעפעת בתוכו, אלא שאהבה זו מכוסה, ואיננו משיתים ליבנו אליה, לפי דוחק העתים ומרוץ הזמנים.

בלב פנימה ישנה אהבה רבה

ד. שמעתי סיפור מבעל המעשה, אשר מאפיין עד מאוד את רוח הדברים האלה, המספר הינו חוזר בתשובה אשר נקרא למילואים לרגל כניסת צה"ל לשטחים למבצע צבאי. אותו מבצע היה למעשה מלחמה בזעיר אנפין, לצורך ניקוי כל מצבורי הנשק וחומרי החבלה של המחבלים, ונקרא שמו מבצע "חומה ומגן". והנה בין החיילים היה חייל הדואג לשלומם של כל החיילים באופן נפלא עד מאוד, היה מוכן הוא למסור את נפשו למען הצלת רעיו, על אף שבעל משפחה הינו. בכל דבר התנדב ראשון, וסייע בכל האפשר, דבר שעורר התפעלות והערכת אין קץ. מספר חודשים לאחר המבצע, מספר הסיפור המתין ברכבו בתוך פקק ארוך עד מאוד, והנה אחד הנהגים ירד לשולים של הכביש עקף את כל התור ונדחף בראשו בפראות, כאשר מוכרים סוג חצופים אלו על הכביש. בהתבוננו על אותו נהג רואה הוא להפתעתו שאיש זה הוא אותו חייל, אשר היה דואג לכל החבורה בחרוף נפש, ובאהבה, ואחוה. ומיד עלתה בליבו המחשבה כי אנו רואים ברחובות אנשים שנראים איגואיסטים, שאינם מתחשבים, הדואגים רק לעצמם, ועל רעם לכאורה אינם חושבים, ברם באמת יתכן עד מאוד שאדם זה הינו בעל מעלה עצומה, ואהבת ישראל ודאגה לזולת מפעפעת בליבו, רק שפשוט מחוספס ומלוכלך הינו בבוץ ובליכלוך של שיגרת החיים, אך אם נכיר את ליבו האמיתי של איש זה, יתכן עד מאוד שבעל לב נפלא ואוהב הוא, ויש לקנא במעלתו וטוהר ליבו. סיפור זה אולי נשמע שולי, אך מאפיין הוא עד מאוד את החברה, גם החצופים בחברה, גם האגואיסטים והאינם מתחשבים, רבים רבים מהם בלב פנימה לב יהודי חם ובוער בהם, ובעת צורך או בעת צרה שלא תבא ולא תהיה, יתנו את ליבם, כספם, ואף את נפשם, למען איש ישראלי באשר הוא. ואלו הם הדברים האמורים כאן, כי האהבה והאחוה שרויה בלב פנימה, ורק צריך לנקות את הלכלוך שנערם, ולראות את היהלום האדיר הנמצא חבוי בלב כל איש ישראלי. וזאת על ידי ההתבוננויות הנזכרות בלב פנימה אל ליבו של האיש הישראלי, ותן לחכם ויחכם עוד, לראות פנים וזויות אהבה נוספות הנמצאות בלב כל יהודי.

אפילו גנב יש במה לאוהבו

ה. וגדולה מכך, כי אפילו באותו דבר שבו הוא חסרונו, ובגלל חסרון זה קשה לאוהבו, אם נשכיל להתבונן בחסרון עצמו, פעמים רבות שמכח חסרונו נוכל להגיע לידי אהבתו. ולדוגמא כתוב במשנה במסכת נדרים (פרק ג משנה ד) נודרין להרגין ולחרמין שהיא תרומה, אף, על פי שאינה תרומה. עד כאן. פירוש, הרגים הם גנבים אכזרים, שאם מונעים מהם מליטול את הממון, הורגים. ואולם בזמן המשנה רשעים אלה שהם גנבים ורוצחים, אינם מעיזים לעבור על איסור אכילת תרומה, לאכול קודשים ולמעול בהם. ועל כן אם רואה שהם באים לשודדו, מותר לו לשקר עליהם ולנדור שמה שהם רוצים ליטול הוא תרומה, ועל כן שוב לא יגנבו זאת, היות ואין להם מה לעשות עם תרומה. וראה זה פלא רשעים כה גדולים שלמעשה הם רוצחים, זהירים שלא להכשל באכילת תרומה. ועל כך אמרו חכמינו במסכת ברכות (דף נז ע"א) כפלח הרמון רקתך (שיר השירים ד) פירוש המלה רקתך הוא שאפילו ריקנין שבך, מלאים מצוות כרמון. ועוד שנינו במסכת עירובין (דף יט ע"א) אמר ריש לקיש, פושעי ישראל אין אור ג'יהנם שולטת בהן, קל וחומר ממזבח הזהב, מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר. [מזבח הזהב היה בבית המקדש בתוך הקודש, ועליו היו מקטירים קטורת פעמים ביום. דרך הקטרת הקטורת היא על ידי הנחת גחלים לוחשות על המזבח, ושוב מפזרים עליהם את בסמי הקטורת. גובהו של מזבח הקטורת הוא שתי אמות, ואורכו ורוחבו אמה, והיה עשוי עצי שיטים מצופים זהב. ועובי הציפוי היה כעובי דינר שהוא סוג מטבע.] עמד כמה שנים, ולא שלטה בו האור [האש לא כילתה את הזהב]. פושעי ישראל שמלאין מצות כרמון, על אחת כמה וכמה. עד כאן.

גנב לא משליך ספרי קודש

מעשה בידידי שנפרץ ביתו וגנבו את ממונו, מיד הזמין משטרה והגיע חוקר אל ביתו. והנה הגנבים חפשו גם בין ספרי הקודש ומאחוריהם, שמא יש שם כסף או שוה כסף. אמר לו החוקר, דע לך, כי הגנבים שהיו בביתך, יהודים המה, ולא ערבים. ומנין לך שאל ידידי. ענהו החוקר, ראה כי כשהגנבים הוציאו את הספרים מהספריה הניחום על גבי השלחן, וזו ראיה גמורה שיהודים המה, לפי שגנב יהודי לעולם לא ישליך ספרי קודש על הרצפה, לא כן הגנבים הגוים שמשליכים את הספרים. ואלו הם הדברים האמורים, כי אפילו גנב רע ובליעל, יתכן שאם נפשפש במעשה הגניבה עצמו, נמצא דבר מה שיעורר אותנו לאוהבו ולקרבו, הנה מקפיד הוא שלא לאכול תרומה, ושלא לנהוג ביזיון בספרי קודש. רק צריך להתבונן להסתכל ולחפש בחורים ובסדקים במעלות

אנשי ישראל הסובבים אותנו והאהבה בא תבא. [אולם באמת אין מצות אהבת גנב כי אם מצוה לשנאתו, וכאשר התבאר לעיל (סימן ב סעיף ח באורך), אך מדוגמא זו נקיש לעצם הענין.]

להתבונן במעלות ולא בחסרונות

ו. אם נבחין ונתבונן באנשים שאנו אוהבים, בגלל הקורבה המשפחתית, או בגלל הכרת טובה, או כל סיבה אחרת, לכאורה הוא פלא, כי משום מה אל חסרונותיהם אין אנו משיתים את ליבנו, או לכל הפחות אין הם מעכבים את האהבה. וכך הם פני הדברים בתורת קל וחומר שאדם אוהב את ילדיו, ומכסה על מגרעותיהם ואינו משית ליבו אליהם, וקל וחומר שאדם נוהג כלפי עצמו במטבע זו. ואילו לגבי אנשים אחרים, בוחן אותם לפי מגרעותיהם וחסרונותיהם, והם המעכבים את האהבה שתבא. דבר זה מצריך עיון וחקירה, במה ולמה נשתנתה המטבע שבה אנו מתייחסים אל אהובינו, מאשר אל כלל העולם. ואם השכל הוא שמנהיגנו ומוליכנו, הרי שהיה צורך להשתמש באותה המטבע, הן באהובנו, והן בשאר כל איש באשר הוא. השורש לכך הוא משום הכלל על כל פשעים תכסה אהבה (משלי י,יב) אדם שאוהב את עצמו או את בניו, מחמת האהבה מכסה הוא על פשעיהם וחסרונותיהם, ואינו שם ליבו אליהם, ומאידך גיסא מדגיש את מעלותיהם וזכויותיהם, ואליהם משית ליבו, כך שנראה הוא לו כאיש טוב מאוד. כלומר אין כאן שקר ורמאות, כי אם זוית הסתכלות, זוית ראיה, על מה לשים דגש, ועל מה לא. ומעתה שומה עלינו לנהוג באותה מטבע אף בכל עם ישראל, להסתכל על מעלות האחר, ואת מעלותיו להדגיש ולהפריח, הנה פלוני עמל בתורה, ואלמוני בתפילה, וראובן אציל, ושמעון בעל מדות, וכן על זה הדרך. ואל חסרונותיהם לא ישים את ליבו, כי אדם הוא ולא מלאך, ומי הוא שלם ויאמר טהרתי את לבבי, ונקי כפים אנכי. ואז שוב יקויים בהם הפסוק על כל פשעים תכסה אהבה, כי כשיראה את מעלות חבירו, ולא חסרונותיו, יאהבהו ויקרבהו, כאשר אדם קרוב אצל עצמו, ועל פשעיו מכסה ומעלים.

וכך אנו רואים ברבי חייא (מסכת יבמות דף סג סוע"א) שהיתה אשתו מצערתהו, ואף על פי כן כשהיה מוצא דבר הראוי לה, היה צורר אותו בסדינו, ומביא לה מתנה. שאלהו רב, והלא היא מצערת אותך. ענהו, דיינו שמגדלות בנינו, ומצילות אותנו מן החטא. והדברים נפלאים עד מאוד, לפי שהספיק לו שהיא מטיבה עמו בדברים אלו, והיה משית ליבו אל מעלותיה ולא אל חסרונותיה. ובאמת כאשר נתבונן יש במעלות שראה באשתו די כדי לכבדה ולייקרה, כי כמה חייב אדם להוקיר ולכבד מי שמטפל בילדיו, מי שמצילו מן החטא. הן טיפול בילדים הוא טורח ועמל במשך עשרים וארבע שעות. והצלה מן החטא מה רבה ונשגבה הינה. אך דרך העולם להסתכל על החסרונות, ואילו

אל המעלות להתרגל, ולא להחשיבם, וצריך לנהוג בהיפך. ואלו כל דברינו האמורים, שיש להסתכל על המעלות של כל יהודי ולא על חסרונותיו, גם יהודי שעוקף את התור, במהות הוא יהודי שאוהב. ובפרט בראותינו קשר פנימי של אהבה בין כל יהודי העולם, וצריך לשלב את הדברים יחד, את הטוב להדגיש, ואת הרע להעלים, כאשר אנו נוהגים בעצמנו. וכך שמעתי מבארים בדרך צחות את הפסוק ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט,יח) כמו שאת עצמך אתה אוהב, ועל כן מכסה על כל פשעיך, על מדותך הרעות, ועל עוונותיך. כך כמוך ממש, נהג עם כל ישראל, תתבונן במעשיהם הטובים ומעלותיהם, ולא בחסרונותיהם.

וכן כתב בספר הברית (ח"ב מאמר יג פרק כז ד"ה החמישית) כי אחת הסיבות שאין אנשים אוהבים את רעיהם היא בראותם את מדותיהם הרעות ומעשיהם המגונים. ומאידך על עצמו דרך כל איש ישר בעיניו, הכל מתוקן אצלו לעולם, ומעשיו עשויים באמת וישר, ואין בהם כל מום, לפי דעתו, ואינו מרגיש החסרון שבו. אבל מבין ומביט בסקירה אחת ובהשקפה ראשונה בחסרון חבירו, ובפחיתותו, ובכל מום מרגיש בעמיתו, ועל כן קובע כי אהבת רעים היא באופן שתאהב כל אדם עם החסרון שלו, ואז לא יהיה לך זאת למכשול ולפוקה, ולגרום לכבות את האהבה. שאם לא כן, לא תוכל לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך לעולם, כי אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא בשום חסרון, ואם כן אין בטענת היצר הנזכרת שום אמת. עד כאן דבריו.

הסתכלות בחירה

ז. ונמצא כי כל יהודי באשר הוא יהודי, ישנן סיבות רבות לאוהבו ולקרבו, והכל תלוי האם נתבונן במעלותיו ובטובותיו, ובכך שבשורשו הוא אוהב את כל איש ישראל וכו'. או שמאידך אפשר להסתכל על החלקים הלא יפים שבו, כגון שמדותיו רעות, או שאינו מדקדק בעבודת השם, או שאינו בן עדתי [או יותר גרוע היום בעוונות, אם הוא בן עדה פלונית] וכו'. הבחירה להסתכל על הצד היפה שלו, ולא על הצד הרע, היא בחירה של כל אחד ואחד, ואינה תלויה באדם שמסתכלים עליו, אלא במסתכל.

זאת יוצא, כי אם נמצאים לפנינו שני אנשים, המסתכלים על אדם אחד, ושניהם מכירים אותו באותה המדה, וראה זה פלא כי האחד אוהבו, והשני שונאו. וזאת משום הבחירה של כל אחד על מה להסתכל ולהתבונן, זה מתבונן במעלותיו, וזה בחסרונותיו. ואפילו שהוא אדם אחד שנוהג עם שניהם באותה המדה בדיוק. ונמצא שהאהבת הבריות אינה תלויה כל כך בבריות עצמם, במעשיהם והנהגותיהם, אלא בעיקר תלויה היא במסתכל עליהם, כיצד היא בחירתו להסתכל ולבחון אותם, האם לטוב או למוטב.

השכל פועל לפי רצונו של הלב

ח. וגדולה מכך כתב המכתב מאליהו (ח"ג עמ' 52) דברים המבהילים על הרעיון, ונביאו בסגנונו המיוחד, עובדה יסודית היא שאין מחשבה בלי התעניינות קודמת. כלומר השכל אינו פועל חושב ומנתח דברים, ללא שהלב חפץ בדבר ומעונין בו. ואת יסודו זה העמיד על ראיות, כי הקורא עתון במה עיניו עוצרות לקרוא את הכותרת בלבד, ובמה קורא הוא את התוכן לכל פרטיו, ובמה רואה רק את התמונות, הכל תלוי בנטית ליבו והתעניינותו, כי מה שהלב שלו בוחר להתעניין, מורה לשכל להתעמק שם ולחקור ולדעת את כל פרטיו ופרטי פרטיו. ומה שהלב שלו לא מתעניין, הרי שמדלג הוא והופך את הדף. וכן למשל מי שאינו מתענין באסיפת בולי דאר, לא יעלה על דעתו לחשוב בפרטיהם, ואילו אחרים כתבו ספרים שלמים אודותיהם. ומהו מקור ההתעניינות, אין ספק היא תולדת הרצון [דהיינו החשק] ולהתעניינות ליבו יש שני צדדים, רצון חיובי, הוא יצר הטוב להטיב לעזור ולסייע. ומאידך רצון שלילי, הוא היצר הרע לעשות את ההיפך. נמצא שכל ענין שאדם דן עליו, הוא שאלה שהגיש הרצון אל השכל להחליט עליה, והשכל מעבד את הנתונים. ולא השכל הוא שמתעניין בדברים, ושוב מעבד את הנתונים.

והנה יש סוג של שאלות "טכניות", כלומר שכבר החלטנו על התכלית המבוקשת, ואנו דנים עתה רק על האמצעים שעל ידם נשיג אותה. כגון החלטנו לרכוש מוצר מסויים, בזה הרצון או הלב דורש מהשכל שיחפש רק את הפתרון היותר יעיל למעשה, ומניח את הדיונים לשכל לבחור את הנכון ביותר לפי שכלו. סוג זה כולל את רוב חשבונותינו המעשיים היום יומיים. וכל השאלות השייכות לטכניקה גרידא, שאלות של איך לעשות דבר זה, או איך להשיג דבר אחר, יוכל האדם לפתור בנקל, עליו רק לפתח את שכלו די צרכו.

אבל השאלות הקשות באמת הן בענינים שבהם עדיין האדם מסופק על עצם הענין אם טוב עבורו הוא או לא. ושאלות אלו קשות, מפני שההתעניינות שהיא מגישה את השאלה, כבר נוטה לצד אחר. כגון המחפש בשלחן ערוך אם מותר לו לשחק שחמט בשבת, מסתמא רוצה לשחק. החוקר בדעתו אם מחוייב להתבזות ולפייס שוב את חברו העקשן, כבר נדע באיזה צד הוא רוצה יותר. וזהו הפשט השוחד יעור עיני חכמים, וכפי שאמרה הגמרא במסכת כתובות (קה ע"ב) אמר רבא מאי טעמא דשוחדא. [פירש"י, למה אסור ליטלו, לזכות את הזכאי.] כיון דקביל ליה שוחדא מיניה, איקרבא ליה דעתיה לגביה, והוי כגופיה, ואין אדם רואה חובה לעצמו. [כיון שקיבל שוחד ממנו, התקרבה דעתו לגביו, והוא כגופו, ואין אדם רואה חובה לעצמו.] עד כאן לשונו הגמרא. והרי לפנינו שהנגיעה

והרצון הטבעי של האדם לצד אחד, מקלקלת את כושר שיפוט השכל, באופן שהשכל אינו מעלה על דעתו סברא הסותרת את נטייתו. והם הדברים האמורים, כי ההתענינות מעוררת את המחשבה, והיות והתעניינותו היא חס סטרית וחפצה בדבר מסויים, הרי שהשכל יחפש רק ראיות לצד זה, ואם יתקל בראיות הפוכות, לא ישים דעתו אליהם, ולא ירגיש בהם. ומעתה מובן שהרצון הטבעי לא יעורר סברא הסותרת את הרצון, אלא אדרבא תעלים אותה.

מי באמת אובייקטיבי

והדברים מבהילים עד מאוד, אנשים בטוחים שהם אובייקטים ובעלי כושר שיפוט ישר ונכון, ושופטים לפי עין שכלם את הקורות והסובב אותם, את ההתנהגויות של אחרים וכיוצא בזה. אולם באמת אף אחד אינו אובייקטיבי אלא אם כן שאינו נוגע בדבר. דהיינו כל עוד אין לו רצון טבעי עצמי בדבר. או כל עוד לא נטרל את רצונו הפנימי ובטלו, ופונה לשקול את הדברים בשכלו ללא רצונו. אך ברגע שיש לו רצון פנימי, כגון כשהוא כועס על פלוני, ואז יבא לשפוט את מעשיו, כיון שרצונו הפנימי והטבעי הוא לראות את חסרונותיו, לא ישים ליבו אל מעלותיו. כי מה שגורם לשכל לשים לב אל פרט מסוים, הוא הרצון שהלב משדר ללב, וכיון שרצון הלב הוא לראות את חסרונותיו, לפי שכעוס הוא עליו, הרי שהשכל מעבד רק נתונים של חסרונותיו, ובמעלותיו אינו מבחין, וממילא אינו מעבדם, ושוב יוצא המשפט מעוקל ומקולקל.

וזו הסיבה שבעת סכסוך או מריבה בין אנשים שותפים או זוג נשוי, הנכנס ביניהם לפשר ולקרב, רואה במקרים רבים אפילו שאף צד אינו משקר, ושניהם דוברי אמת גמורה, כל אחד מאשים את השני בהאשמות כבדות וחמורות, ולדבריו האשמה היא רק ברעהו, וכששומעים כל צד בנפרד נראה שהצד השני רשע גמור. אולם כשמצליבים מידע מתברר תמיד שאף על פי ששניהם דוברי אמת, השינוי נובע מזוית הראיה, אילו פרטים להדגיש, ואלו פרטים לא לשים לב אליהם. כגון ראובן טוען שאשתו מצערת אותו בכל עת ובכל שעה, ושהוא אינו עושה לה כל רע. ואשתו טוענת את ההפך. וכשנשמע כל אחד לחוד נהיה בטוחים שהצד השני רשע גמור, לפי שלל המעשים והעובדות שיספרו על מעללי הצד השני. אך כשנשוה את הדברים נראה שפשוט ראובן לא שם לב לדברים הלא יפים שעושה הוא לאשתו, לפי שבטוח שבא זה כגמול להתנהגותה, או בגללה. והרי שבמודעות שלו הדברים שעשה אינם נרשמים כדברים רעים, אלא כהגנה, או הצלת עצמו. ואילו את מה שאשתו עשתה עימדו, זוכר הוא הדק היטב היטב הדק, יחד עם כל השתלשלותם מלפני החתונה ועד היום. ולהיפך הגמור אשתו חושבת,

ואת השתלשלות מעשיה אינה זוכרת, לפי שהתרגלה אליהם, וכי זאת היא, ומה יש לזכור דברים אלו. אך את מעללי בעלה, זכור תזכור ותשוח עליהם נפשה. והם הדברים האמורים, כי מה שהלב חושק השכל מנתח, ומה שאין הלב חושק, כלל לא עולה ולא בא לידי ניתוח שכלי.

וכגון הבעל טוען שאשתו חסרת יעילות ואינה מזיזה דבר בבית יושבת כל היום חסרת מעש ומשועממת. והאשה טוענת שהבעל רומס אותה בביקורת הרסנית חסרת מעצורים. ושניהם דוברי אמת. וכשנשמע כל אחד לחוד נהיה בטוחים שהצד השני רשע. אך כשצליב מידע נווכח, שהאשה טוענת שעקב הביקורת של בעלה וחיי הנישואין העכורים שלהם, אין לה שום חשק לעשות דבר בבית, ותזכור את הימים ההם הראשונים שבהם היתה מטפלת היטב בבית. ועל כן מטילה את כל האשה על בעלה. ומאידך כשנשמע את הבעל יאמר שביקורתו היא מאחר והבית אינו מתנהל, וכשצריך לקחת את הילדים לגן והם אינם לבושים מה יעשה, וכיוצא בזה כל אחד רושם בשכלו את מה שלבו חפץ, את הדברים הכואבים לו, ושאיכפת לו מהם, ומשית ליבו אליהם, הם המעשים הלא יפים שעושים כנגדו, אך למעשיו אינו שם לב כי רעים הם, מאחר וליבו אינו חפץ לשים לב לכך, וממילא המוח אינו קולט ורושם זאת.

וכן כתב עוד במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 140 קונ' החסד ח"ב פרק א) כבר נתבאר כי כל מחשבה באה מכח התענינות, ומה שלא ירצה לב אדם לחשוב בו, לא יעלה על דעתו כלל. ועל כן השוחד יעוור עיני חכמים, שלא יוכל לראות האמת במה שמתנגד לזכויותיו של מי שנתן לו מתנה, כל שכן במה שמתנגד לרצונות שלו בעצמו. והעלינו שם שבאמת התקוה היחידה להכיר האמת בענינים שיצר הרע מתנגד להם, הוא שיסלק את הנגיעות מלבו, ויתאמץ לבקש רק את האמת. כי הלב מניע את השכל לעבוד, ולא להיפך.

ראיית מעלות השני אינה תלויה במעלותיו כמו בלב המסתכל

ט. לאור זאת שוב נשוב לנידוננו, כיצד להגיע לאהבת הבריות, הנה נטית הלב לרצות לראות בהצלחות פלוני או בכשלונותיו, במעלותיו או בחסרונותיו, נטית לב זו המושתתת על מושכל ראשון שישנו בליבו של כל אחד, האם לבחור לראות במעלות או בחסרונות של כל אחד לפי מה שהוא. החפץ לראות בחסרונות פלוני, כי כן ליבו חפץ, הרי אף אם מעלותיו בולטות וניכרות עד אין שיעור ואין חקר, מכל מקום היות והלב אינו משדר לשכל לעבד את הנתונים החיוביים האלו, ממילא השכל לא מעבדו, ולא נקלט בשכל שפלוני בעל מעלה. ומאידך גיסא היות והלב חפץ לראות בחסרון פלוני, שוב השכל מקבל הוראה לעבד נתון זה, וממילא התוצאה ה"אובייקטיבית" שמעלה

"השכל הישר" הוא שפלוני איש רע ובליעל, ויקשה עד מאוד לאדם לאוהבו לרחם עליו, לעזור ולסייע בידו. מה שאין כן במי שחפץ לראות במעלתו של פלוני, כגון מחמת שהוא בנו, או קרובו, או שאוהבו, או שמכיר לו טובה, או אם איש מעלה הינו החפץ לראות במעלותיהם של כל איש ישראל באשר הוא [וזה עיקר חפצנו להשמיע, כי כן הדרך להגיע לאהבת הבריות, לחפוץ לראות במעלות ישראל באשר הוא וכנזכר לעיל] השכל יעבד את נתוני המעלות, ואף אם רוב רובו של איש זה חסרונות, עלה כולו קמשונים, כסו פניו חרולים, וניכרים הם על פניו של אותו האיש, כיון שהשכל אינו מקבל תשדורת מהלב להתבונן בחסרונותיו, שוב השכל לא יראה זאת, רק יתבונן במעלותיו, וממילא התוצאה השכלית שתצא על פלוני שבעל מעלה הינו. ועוד ראה כיוצא בדברים אלו בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ב ר"ס י) דברים נפלאים.

הבחירה הגורלית

י. אשר על כן הבחירה אם להתבונן על הצדדים החיובים או השלילים של בני האדם, היא בחירה קריטית, שתוצאותיה הרות גורל, כי בבחירה זו תלויה השאלה האם יוכל האדם לקיים מצות ואהבת לרעך כמוך, כאשר את ליבו ישים לרצות לראות במעלות האנשים, בטוב שבהם, ולא בחסרונותיהם. או חלילה לעבור על ואהבת לרעך כמוך, לפי שלא יוכל כלל שכלו להניח לו לאהוב את הזולת, אם ליבו חפץ לראות בחסרונות בני האדם. [גם נגעו בדברים האמורים בשו"ע המדות (שער השמחה חלק המוסר סימן ה ותחילת סימן ו עמ' תמז והלאה) בבחירה כיצד להסתכל על התנהגות האנשים, האם כוונתם להרע, או שלא כיונו לכך. האם ללמד זכות על מעשיהם או לאו. ושהיא נקודת בחירה שכל אחד בוחר, ותלויה באדם עצמו ובגישתו לחיים, ולא בנתונים המציאותיים. לפי שבלב האדם תלויים הדברים האם לראות את החצי כוס המלאה, או את החצי הריקן. ואין צורך לכפול את הדברים, וכל המעוניין יראה שם, והכל דבר אחד.]

ביקורת מעשיהם של אחרים הרס עצמי

יא. וזהו שורש הביקורת שרבים מבקרים אחרים, פלוני הוא כזה ואלמוני ככה, וזה אמנם בן תורה הינו אך הוא כזה, וכן על זה הדרך, כאשר רואים ושומעים, והוא נגע ציבורי גדול ונורא. ויש שכל דיבורם הוא רק ביקורת על אחרים, וזהו דבר שצריך להעקר מן השורש, להסתכל על הטוב שבחבר ולא ברע, המבקר ומתנשא מעל אחרים, לעולם

לא יוכל לקיים את מצות הכתוב ואהבת לרעך כמוך, אחר שלעולם מדקדק ומחפש הוא בחסרונותיהם של אחרים, ואת מעלותיהם מזניח. דרך חייו של אדם זה היא לגרום לעצמו שנאה וריחוק מבני האדם, לפי שבחר להתבונן בחסרונותיהם, ואותם להדגיש, ובהם להתבונן. ולא בחר להתבונן במעלות בני האדם, וממילא בחירת הסתכלותו גורמת לו לשנוא את הבריות, ולא יוכל לבא אל אהבתם. כי אמנם הדרך להגיע אל אהבת הרעים, הוא כן לדקדק, וכן לחפש באחרים ובמעשיהם חיפוש מחיפוש, אך לא בחסרונותיהם, כי אם במעלותיהם. לחפש בחורים ובסדקים מה הם מעשיהם הטובים, מה מעלותיהם, ומדותיהם הטובות, וכן על זה הדרך, ושוב יוכל לבא אל האהבה. ועל כן חובה להתרחק עד מאוד מן הדרך הרעה של ביקורת מעשיהם של אחרים, למצא בהם פגמים ונזקים, וכגון לטעון שאין כוונתם לשם שמים, אלא רק למען עצמם, או לממונם, או לכבודם, כאשר שומעים טענות ומענות רבות שכאלו.

הביקורת מביאה לידי עצבות

וזאת מלבד האיסור החמור של לשון הרע, וחיוב והלכת בדרכיו, ועוד כהנה וכהנה איסורים רבים, אשר ליקטם ואספם בתחילת ספר חפץ חיים. וחוץ מכך ואגב גררא אי אפשר להתעלם מעצם הבחירה לבחור לדקדק בביקורת ובחסרונות השני, כי הבוחר לעצמו דרך חיים שכזו, יקשה עליו עד מאד להיות בשמחה, לפי שלעולם חושב שמנסים להרע עימדו, לדאוג לאינטרסים שלהם ולא לטובתו וכו', וכאשר התבאר בשו"ע המדות (שער השמחה סימן ד אות ב עמ' תמח) קחנו משם. והרי שגם את האושר שלו עצמו הורס הוא בידים. ומי שאינו מאושר אינו עובד השם באמת, כי העצבות אינה עבודת השם כי אם מעמסה. והדרך היחידה להתעלות בעבודת השם, היא מתוך שמחה, כי אז האופקים רחבים והאפשרויות אינן מוגבלות לעלות עוד מעלה, משום שכל עליה יש בה תוספת אושר וסיפוק. מה שאין כן העצב בעבודת השם, כל עליה נוספת היא עוד טורח ועוד קושי, ולעולם יהיה מוגבל ביכולת העליה שלו, אחר שכל עליה היא תוספת קושי ויגון על יגונו. כגון מי שבמאמצים אדירים בא לבית המדרש, ובמאמצים עילאיים לומד בהתמדה, גם אם דורך בדרך זו שנים רבות, לא יוכל להתעלות עוד בעבודת השם, כגון שלימודו יהיה לשמה, ושיבא אל אהבת השם, ואל יראת הרוממות, כי כל תוספת עבודה עליו היא תוספת מאמץ, וגם כך הוא כורע תחת הנטל, ואף על פי שמצליח לנושאו, מכל מקום עושה זאת במאמץ רב, ועל כן אינו יכול להוסיף עוד נטל ועוד תוספת על משאו, כדי שלא יכרע ויתמוטט. לא כן מי שנהנה מהתמדתו, מי שנהנה מתפילתו, תוספת בעבודת השם אינה נטל וקושי, כי אם תוספת הנאה, וממילא כל תוספת מבורכת, ויכול

הוא להתעלות עוד ועוד, כיד השם הטובה עליו. וראה עוד כיוצא בזה בשלחן ערוך המדות (שער השמחה חלק המוסר סימן ג ובסוף סימן ח) בחשיבות השמחה בעבודת השם.

חיוב האדם לפי מה שהוא

יב. אחר ראותינו שהדרך לאהוב את הבריות או שלא, תלויה בכיצד להסתכל על האנשים בעולם, אם בראיה חיובית או שלילית, ומכאן יבא אל האהבה או להיפך. נבא להרחיב בפרטים הגורמים להסתכלות החיובית. והנה פרט חשוב עד מאוד אשר יש בידו לסייע באהבת ישראל, גם לאהוב אנשים שלכאורה אינם הגונים ואינם נוהגים כשורה, היא ידיעת היסוד שחיוב כל אדם בעולם הוא כל אחד לפי מה שהוא, לפי הנקודה שבה הוא התחיל, לפי הכלים שניתנו לו ממרום, לפי החינוך שחינכוהו, והסביבה שבא גדל. ויכול להיות רשע שכלפי שמיא הוא צדיק גמור, כי לפי נתוניו מהיכן שהתחיל ולהיכן שהגיע טרח ועמל רבות. ומאידך יתכן צדיק שלא טרח ולא עמל כמעט, כי קיבל חינוך נפלא, ולא היו לו נסיונות, וטבעו קרוב לעבודת השם, ואף על שנאמן הוא בעל המלאכה שישלם שכר פעולתו, מכל מקום מעלתו של הראשון גדולה עשרת מונים משל השני, אף על פי שהראשון לפי כללי ההלכה הוא רשע, והשני צדיק גמור. והובאו לכך ראיות בשלחן ערוך המדות (שער הגאוה עמ' קס והלאה) ושכן יוצא מבואר מדברי הראשונים שהובאו שם (עמ' כג אות ג והלאה) שחיוב האדם הוא לפי יכולתו שכן יוצא מדברי חובות הלבבות (שער היחוד פרק ג) ומהרמב"ם בספר המצוות (עשה ח) ומאיגרת הרמב"ן, ומספר החינוך (מצוה תריא) עיין שם. וכן כתב בספר דרך השם (ח"ב פרק ג סימן ד). ועל כן מי שלפי הנתונים שלו אינו יכול לעשות מצוה [אינו יכול באמת, ולא שיצרו לוחש באוזנו שאינו יכול] לא יענש על כך, ולא יתבע על כך, כי אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו. ומעתה אחר עלות כל זאת, בראותינו איש שאינו נוהג כשורה, ובאופן טבעי לא אוהבים אותו משום התנהגותו, הרי שביודענו ידיעה גדולה ועצומה זו, שיתכן עד מאוד שמצד האמת מעלתו שלו גדולה עשרת מונים יותר מאשר מעלתם של אחרים. או משום שהתכונות שחננו השם יתברך רעות הם עד מאוד, ומה שכועס כך ולא יותר עלה לו במאמצים עלאיים, והרי שכרו על שכועס כך ולא יותר הוא לאין ערך ושיעור. או שאין עליו תביעה על שכועס לפי הסביבה שבה גדל, או לפי החינוך שבו התחנך וכדומה. וכן בכל מדה ומדה, כי לא כל העתים והזמנים שווים, ולא ראי זה שגדל בבית זה, כראי זה שגדל בבית אחר. על כן שוב אין להרחיק את בעל המדות הרעות או ההנהגות הרעות, כי יתכן שכלפי שמיא צדיק גמור הוא, ועוד מעלתו

רמה ונשאה משאר בני דורו. ואת אמיתות הדברים יודע רק הקדוש ברוך שהוא בוחן כליות ולב.

גם לנו חסרונות

יג. ועוד בה, לפי שעד שאדם בודק בציציות חברו, האם בדק הוא את ציציותיו שלו עצמו, האם הסתכל הוא על עצמו ועל תכונותיו הרעות. וגם אם כן השית ליבו אליהם, הרי אף על פי כן אוהב הוא את עצמו אהבה עזה, ולא שונא את עצמו, אם כן מן היושר וההגיון וכך מורה שורת הדין שעליו להשתמש באותה מטבע לגבי חביריו ומרעיו, שאף על פי שיש להם איזו מדה רעה, יאהבם ויכבדם ויגמלם חסדים טובים. ויתרה מכך כתב בספר הברית (ח"ב עמ' תקנא) שאם יש לרעך מדות מגונות ומפריעות לך לאהוב אותו, דע כי אני השם ויודע שגם לך חסרונות.

לכל אחד מעלות

מה גם שלכל אחד יש מעלה מיוחדת, ואם נתבונן בה ונעריכנה כיאה וכיאות, האהבה בא תבא ברינה. אם נסתכל במעלות רענו ולא בחסרונותיהם, אם נשכיל להסתכל בחצי הכוס המלאה ולא בריקנית, נוכל בקלות לאהוב את כל האדם. וכמשל לדבר הוא הסיפור הנזכר לעיל (אות ד) באיש שעקף את התור, וכן הדברים הנזכרים לעיל (אותיות ב-ה) שאהבת ישראל שרויה בליבו של כל יהודי באשר הוא.

היצר שבאדם שונא ומחפש סיבה את מי לשנא

יד. שמעתי את סיפור המעשה מפי הרה"ג רבי אליהו בן פורת טהרני שליט"א מחבר ספר אלופינו מסובלים שהיה נוכח ועד לדבר. לפני שנים היה דיון הלכתי לגבי יהדותם של כת מסויימת [כת בני ישראל] והגאון הראש"ל רבי יצחק ניסים זצ"ל הקים ועדה מיוחדת לכך, ומסקנתם יצאה בכוחה דהיתרא, שיהודים כשרים הינם. באותה העת היו קנאים המתנגדים להיתר, וצעקו וצווחו שצריך גיור לחומרא. אחד מן הרכב המתירים היה אב בית דין בתל אביב, ויום אחד ישב הוא במזרח של ישיבת פונוביז, וכמה בחורים קנאים נגשו אליו, וגינוהו וביישוהו בפרהסיא. לאחר שבועים הגאון רבי חיים שמואלביץ זצ"ל דיבר בישיבה, ובשיחה אמר את חטאי אני מזכיר היום. והנה שקט ודממה בהיכל הישיבה, קדוש ישראל מודיע בשער בת רבים על איזה חטא שיש לו, והוא דבר פלא. ויוסיף ויאמר, לפני שבועים נשפך כאן דם יהודי, ואני לא פציתי פי ולא קמתי למחות, על חטא זה, היננה מתוודה. ומה תאמרו כי כוונתם היתה לשם שמים. פתח את ספר שערי תשובה (שער ג סימן לט) וקראו, לא תשנא את אחיך בלבבך (ויקרא יט,יז) הוזהרנו בזה להסיר מנפשנו מדת השנאה, והיא מדה מעוללת פשעים

רבים, ומסבבת כמה עלילות נשחתות, כמו לשון הרע, שהיא שקולה כנגד כמה חייבי מיתות בית דין כאשר יתבאר. וכמו דרישת רעה, והשמחה לאיד, וגרמת נזקים לחברים, והליכת רכיל, ונקימה, ונטירה, ומאבדת טובה הרבה מן הנפש, כאשר יתבאר בשער השנאה. וראה עד היכן הגיע עונש השנאה, כי אמרו רבותינו זכרונם לברכה (יומא דף ט ע"ב) בית שני שהיו עוסקים בתורה ומעשים טובים מפני מה חרב, מפני שנאת חנם שהיתה ביניהם. עד כאן לשונו. וביאר את דברי רבנו יונה, כי הנה האדם על נגעי וחטאי עצמו אינו צועק וצווח, אלא מלמד על עצמו זכות, כגון איני מושלם, אני סך הכל בן אדם, וכדומה. אך על חטאי אחרים, יביישהו ויבזהו בשער בת רבים, וסבור הינו שכל כוונתו לשם שמים. האם כך היא האמת, האם באמת לשם שמים כוונתו, אם כן הוא, למה על עצמו אינו צועק וצווח, למה את עצמו לא מבייש בפרהסיא "לשם שמים" על חטאיו ועל עוונותיו, ורק באחרים נוהג כן. שורש הדבר הינו שבלב פנימה יש יצר הרע, ולו תכונות רעות, קנאה, תאוה, כבוד וכדומה, ואחת מתכונות הרשע היא השנאה, בלב יש נקודה של שנאה, רצון להרע ולשנא אחרים. אלא מה אשנא סתם יהודי, אז היצר מחפש היתרים לשנאה, ולכן הוא מחפש ומוצא מי שעובר על איזה דבר, וכאן הוא תופסו כביכול לשם שמים לשונאו ולביישו. ולא שהמעשה שעשה היהודי, הוא הגורם לשנאה, אלא להיפך בלב פנימה יש שנאה, והמעשה מתיר לשנאה לפרוץ. אך אם היה אוהב את רעו כאשר אוהב הוא את עצמו, בודאי שאת הלשם שמים היה מניח בצד, כיון שהיה מלמד על רעו זכות, כאשר על עצמו בקיא הוא באלפי לימודי זכות. וזהו שכותב רבנו יונה הוזהרנו בזה להסיר מנפשנו מדת השנאה, ומפרט את תולדותיה, לפי שמדת השנאה שרויה בלב, והתולדות הם תולדותיה, ולא השנאה היא תולדה המעשים שעושים אחרים.

סימן ג - עבודה מעשית

אחר המעשים נמשכים הלבבות

א. עד כה עסקנו בצדדים המחשבתיים המוסריים והשכליים, כדי לעורר, וכדי להגיע אל אהבת הבריות. ועתה נבא אל ההדרכה המעשית כיצד לעשות זאת. והנה הורונו חכמינו הקדמונים יסוד גדול בעבודת המדות, והוא שאחר המעשים נמשכים הלבבות. ופירושו, שאם אדם יעשה מעשה טוב או רע פעמים רבות, אף שליבו בל עמו, בחזרתו על המעשה עוד ועוד, שוב ליבו יהיה עם המעשה, ויחפוץ בו, וזאת בין לטוב ובין למוטב. שהנה כתב החינוך (מצוה טז) דע, כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו רק רע כל היום [דהיינו אפילו אם ליבו יהיה רק רע כל היום] אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועיסוקו

בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכח מעשיו ימית יצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור, ולבבו ישר ותמים, וחפץ בתורה ובמצות, אם אולי יעסוק תמיד בדברים של דופי, כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה. באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור. כי ידוע הדבר ואמת, שכל אדם נפעל כפי פעולותיו, כמו שאמרנו. עד כאן לשון קודשו. דהיינו אפילו אדם רשע שהכריחוהו לעשות מעשים טובים עוד ועוד, שוב עם הזמן יתהפך לבבו ללב טהור החפץ לעשות מעשים טובים. וכן להיפך אם יכריחו צדיק לעשות מעשי רשע, אחר הזמן יהפך גם לבבו להיות לבב רשע. ומעתה בנידוננו בדרך אל אהבת הבריות, אם ישכיל המשכיל להרבות במעשי האהבה, אם יטיב עם הבריות, יוותר, יסייע, ירחם עוד ועוד, אף על פי שאין אהבת הבריות שורה בקרבו, מכל מקום במשך הזמן בא תבא האהבה, ויהפך לבבו ללב אוהב את הבריות. גם בספר ענף עץ אבות (עמוד ע) העתיק את דברי החינוך הנזכרים לעיל ועל לשון החינוך "שמי שיחייבו המלך אומנות רעה" כתב לפרש, כגון לשחק בתיאטרון. וכן כתבו יסוד זה עוד ראשונים רבים, ונקבצו ובאו בספר שלחן ערוך המדות (שער המדות סעיף ד עמוד יג והלאה) ואין צריך לכפול. רק נוסיף דעיין עוד במורה נבוכים (ח"ג פרק לב), ושכן כתב את יסוד זה בספר יוסף אומץ (יוזפא עמ' 279) ההרגל על כל דבר שלטון, וכן כתב המסילת ישרים (סוף פרק ז) מן הזריזות יוולד ההתלהטות, עיין שם. והוא נפלא, כי העושה את המצוות בזריזות, אפילו שעושה את המצוות מצות אנשים מלומדה, וליבו בל עמו, שוב תוליד הזריזות את ההתלהטות והדבקות במצוה. וקל וחומר שבנידוננו יולידו מעשי החסד את אהבת הבריות. וכן כתב עוד (בפרק ט) כי כבר נאסר רצונו במאסר ההרגל הנעשה טבע שני. עד כאן. וכן כתב הגר"א באבן שלמה (פ"ו אות ה) ההרגל על כל דבר שלטון. וכן כתב בספר התניא (סוף פרק יד) שאחר המעשים נמשכים הלבבות. וכן כתב בספר אהבת חסד (ח"ב פי"ג ד"ה גם ידוע, ובפי"ז בהגה ד"ה ועתה).

על ידי רבי מעשי חסד

ב. אחר עלות כל זאת דעת לנבון נקל, שמי שרוצה לרכוש לעצמו את אהבת הבריות, ירבה במעשי האהבה על כל סוגי ופרטי גמילות חסדים, עזרה וסיוע, ושוב ליבו יעלה במסילה העולה בית אל, לאהוב כל אחד ואחד מישראל, כי ימשך ליבו אחר המעשים. וכן כתוב במסכת דרך ארץ (זוטא פרק ב) אם חפץ אתה להידבק באהבת חברך, הוי נושא ונותן בטובתו. עד כאן. וכן כתב המספיק לעובדי השם (ריש שער הרחמנות) כי ההכשרה

אל הרחמנות היא מעשי חסד. ושלכן קבעה התורה התכשרויות רבות להפך את אכזריות הלב, והם כל מה שציוה השם בענין זה, כגון לתמוך עניים ואביונים, ולהחזיר העבוט לעני וכו' עיין שם. והרי לנו שהדרך אל אהבת הבריות היא ריבוי מעשי החסד, ושלכן התורה חייבה מצוות רבות של חסד. וכן כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק לט) שזהו הטעם שציוותה התורה על מצוות חסד רבות.

וכך כתב עצה זו של הרבות בחסד בספר ארחות צדיקים (שער האהבה) ובאיזה דרך יגיע האדם לאהבת כל אדם, אשכילך ואורך, הדרך הוא שיעזור אבנפשו בובממונו כפי יכלתו. אהעזר בנפשו הוא שישרת לכל אדם, הן עני הן עשיר ויטרח עבורם. בהעזר בממונו הוא שילוה לעשיר בעת הצטרכו למעות. וכן לעני ילוה בעת דחקו. וכן יפקדהו במתנה כפי כחו. ולקצות עתים [בזמנים מסויימים, בשונה מהדברים הקודמים שיעשה תדיר] ישלח מנות ודורונות גם לעשירים. ויהא וותרן בשלו. אם יהיה לו עסק עם בני אדם, יהיה כל משא ומתן שלו בנאמנות, ואל יקפיד בדבר מועט על חבירו. לעולם יהיה חפץ שחבירו יהנה ממנו, ואל ישתדל הוא ליהנות מחבירו, ויהיו דבריו בנחת עם כל בני אדם. ביישהו אדם, אל יביישהו. הטעהו, אל יטעהו. יסבול על צוארו עול העולם, והוא לא יכביד עליהם. ולא יתקוטט עם בני אדם. ויקבל כל אדם בשמחה ובסבר פנים יפות, כי הסברתו פנים תחזק האהבה. וישא ויתן עם חבירו בטובתו. וינחם כל אדם מעצבו ומדאגתו. אם גילה לו אדם סוד, אל יגלהו, אף אם יכעיסהו. ולא ידבר על אדם רע, ולא ישמע שידברו רעות על אדם. ולעולם ישתדל למצא זכות על בני אדם במקום שאפשר להיות, ובזה יזהר ביותר, ואז יהיה אהוב לכל. ויכבד כל אדם במעשיו ובדבריו. ולא יתגאה על שום אדם, אך ייכנע תחת כל אדם, ובכל יכוין לשם שמים. עד כאן לשון הארחות צדיקים. והרי לפנינו שירבה במעשי החסד ואהבה על כל פרטיהם ופרטי פרטיהם ואז יבא אל האהבה. וכן כתב בספר מעלות המדות (סוף המעלה השנית ד"ה ובמה) וזה לשונו, ובמה יגיע האדם לאהוב את חברו אהבה שלמה. [על ידי] שיזכרהו תמיד לטובה בכל עת ובכל שעה, ויראה אותו תמיד לפניו בכבודו, ומספר בטובתו, ומעלים עינו מגנותו, ומכסה פשעיו, ומוכיחו בינו לבינו כשרואהו שאינו נוהג כשורה, ושמח בזכירתו, וערבים עליו דבריו ואינם עליו למשא, וירא מאהבתו שלא תבוא עליו שום סיבה להפרידו ממנה, ומתוך אהבתו משפיל עצמו לפניו ומכניע את לבו לעבדו, ומחזר להתרצות אליו במעשיו, ואוהב את אוהביו, ושונא את שונאיו, ומדריכו בדרכי התורה והמצוות. וכל מי שנוהג המנהג הזה בידוע שאוהב את חברו אהבה שלמה. עד כאן לשונו. וכיוצא בזה כתב בספר חסד לאברהם (למחבר ארך אפים ונדפס בסוף ספרו סימן א

סעיף ד) שעל ידי תפילה על כל אחד על צרתו יבא לאהבה. וכן כתב בשו"ת בנין אב (ח"ג סימן עח אות ד) שהדרך לקיים את האהבה בפועל היא על ידי עשיית מעשי החסד. וביאר שלכך כיון הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ג) בכותבו, מצוה על כל אדם לאהוב כל אחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך. לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא. עד כאן לשונו. ופירש ש"לפיכך" היינו הדרך שדרכה יגיע אל האהבה, כי איך יוכל לאהוב כל אחד מישראל כגופו, וכיצד הדרך לכך, ועל כן ממשיך הרמב"ם "לפיכך" לפי שהחיוב הוא כה גדול, לכן יעשה את אשר אני מורה לו, והוא שיספר בשבחו, ויחוס על ממונו וכו'. עד כאן דבריו.

האהבה תולדת הנתינה

ג. בהתבוננות מעמיקה יותר, הרי שעשיית החסד והנתינה לרעיו, גורמת יותר משאר דברים את אהבה הלב. שאף שהתברר לעיל כי אחר המעשים נמשכים הלבבות, ואם כן כן הוא בכל המעשים, מכל מקום באהבה, מעשי החסד מרבים את האהבה ביתר תוקף וביתר עוז. והוא על פי דברי המכתב מאליהו (ח"א עמ' 36) שאמנם סבורים העולם כי אדם שאוהב את רעו מעניק ונותן לו. אך באמת עיקר הדברים הפוכים המה, ומחמת שאדם נותן לרעו לכן הוא אוהבו. וסיבת הדבר, כי יאהב האדם את פרי מעשיו, לפי שמרגיש במעשיו שהם חלק מעצמיותו, וממילא מרגיש שמעשיו הם הוא עצמו. הן אם זהו בנו שטיפל בו, ילד שחינכו, חיה שגידל, צמח שנטע, או בית שבנה האדם, דבוק האדם במעשי ידיו באהבה, לפי שאת עצמו ימצא בהם. וסיפר עובדה על כך, מעשה בהורים צעירים אשר ראו את כל חמדת חייהם בבנם הקטן. ולפתע מלחמה פרצה במקום ההוא, ויברחו כולם משדה המלחמה. ויקר המקרה, אשר האוייבים הפרידו בין הדבקים, והאב עם בנו נשארו לצד האחד, והאם לצד השני. וכה נפרדו ביגונם וגעגועיהם כמה שנים, עד אשר שקטה המלחמה, והשלום שב אל מקומו. ויתוועדו יחדיו בני המשפחה כולה, וישמחו איש ברעהו מאד. והנה פלא, לא יכלו לתקן את אשר חיסר להם הזמן. אהבת האב ובנו היתה יותר עמוקה ודבוקה, מאהבת האם והבן. היא הניחה אותו קטן, ותמצאהו גדול, ויהיה בעיניה כאלו הוא אחר, עדיין היתה מתגעגעת אחר בנה הקטן שהניחה. זהו סיפור המעשה. ומוסיף הרב כי לא יתכן שבאמת האם התאוותה לבנה הקטן, שהרי זהו דמיון בעלמא, ולא יתכן שדמיון זה יפריד מן האהבה הטבעית שאמורה להיות בין אם לבנה. אלא שורש הדבר הוא לפי, שהאב גידל את הילד תחתיה, וזהו הדבר שחסר לה באמת, חסרה לה האהבה הבאה מן הנתינה, ואהבה זו לקחה כולה האב.

ועל פי הדברים האמורים הוסיף וכתב, שאחר שהאהבה היא תולדת הנתינה, ואת אשר יתן לו יאהבהו. אם רואה האדם מישהו שמרגיש כלפיו זר ונוכרי, בין יבין שהסיבה לכך היא לפי שטרם נתן לו, טרם השפיע עליו, וטרם הטיב עמו. ואם יתחיל להטיב עם כל הנמצאים סביבו, אז ירגיש שכולם המה קרוביו, כולם אהוביו. כי בכולם יש לו חלק, ובכולם התפשטה עצמותו. ועל כן יש לבאר דרך צחות את פשט הפסוק ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט,יח) שפירושו כמוך בלי שום הפרש, כמוך ממש, כי אם תיטיב עם הבריות, תמצא אשר אתה והם אחד, ותרגיש הרגשה ברורה, כי הוא לך כמוך. וכן כתב עוד כדברים האלה במכתב מאליהו (ח"ג עמ' 89). ונפלאים הדברים עד מאוד פלאי פלאות. [ונראה פשוט שאין כוונתם שהאהבה תהיה רק מתולדת הנתינה, לפי שבודאי ישנה אהבה גם בלא זאת, אלא כוונתם להשית את ליבו של המעיין שהאהבה תווצר גם מכח הנתינה, ושדרך זו היא הדרך להשריש ולהעמיק את האהבה.]

וכן כתב יסוד זה בספר שיחות מוסר (שנת תשל"ב מאמר ד ד"ה וכן אנו) על פי דברי מסכת דרך ארץ זוטא (הנ"ל פ"ב) אם אתה רוצה להדבק באהבת חבירך, הוי נושא ונותן בטובתו. שטעות מושרשת היא בעולם שהכל סבורים שאדם מיטיב למי שהוא אוהב, ואוהב את זה שמיטיב עמו. וההיפך הוא הנכון, שעל ידי שהוא מיטיב עם חבירו, נעשה אוהבו, שאהבה תולדת הנתינה. וכן כתב עוד להלן (מאמר כב ד"ה ובמסכת) שהמטיב לחבירו נעשה לו אוהב, וככל שמטיב עמו יותר, כן תתחזק האהבה. ועל ידי זה הוא מגיע למצות ואהבת לרעך כמוך, כי בשעה שנותן לו טובת הנאה משלו, הריהו כמעניק לו חלק מעצמו ונפשו, שהרי ממונו חביב עליו כגופו, וכאילו נתן לו כל לבו. ובגלל הדבר הזה הוא נעשה לו אוהב, ואוהבו כעצמו. עד כאן דבריו, ועוד עיין שם באורך.

לשמוח בשמחת ישראל

ד. ובענין זה של להרבות במעשי האהבה, ישנו פרט עיקרי, והוא החיוב לשמוח בשמחת השני. כשאדם רואה ששכנו רכש רכב חדש, או מרחיב את דירתו, אם חברו בקיא עצום בש"ס ובפוסקים, אם ילדיו מוצלחים, וכן על זה הדרך, כל הטובות שיהיו ברעו, ישמח בהם ויאמר ברוך השם, הנה יהודי עשיר, הנה יהודי שיוכל לגור ברחבות ובנוחות וכדומה. אם אדם מרגיש צביטה בלב על כך ששכנו מרחיב את דירתו, אפילו שלא באה הרגשה זו לידי ביטוי, רק עצם הרגשה זו, היא ראיה שאדם זה רחוק עד מאוד ממצות אהבת הבריות. וגם עצם הרגשה זו מרחיקה אותו מהדרך אל אהבת הבריות, לפי שמקנא ברעו, ואיך יאהבהו. ועל כן עליו להרגיל את ליבו לשמוח בשמחת השני, וכי מה זה נוגע אליו אם שכנו חי בצפיפות או ברחבות, האם בגלל זה אצלו תהיה הדירה

רחבה יותר או צפופה יותר. וכן אם שכנו עשיר, וכי בגלל זה הוא עצמו יעני או יעשר. וכן על זה הדרך, כי קנאה היא מדה לא שכלית, וניתן וחובה לגבור עליה, ולהתרגל לשמוח במה שהשיג השני, לחוש הנה ברוך השם פלוני מצליח, פלוני מסתדר, עוד בן של השם יתברך חי בנוחות, או אם בדברי רוח מקנא ברעו, יחוש להיפך, כמה נפלא שעוד יהודי עושה נחת רוח ליוצרו, וכן על זה הדרך. ובהרגילו לשמוח בשמחת השני, ממילא שוב תסור הקנאה, ותבא תחתיה האהבה.

חיוב גמור

וחיוב זה לשמוח בשמחת השני הוא חיוב גמור משום שנאמר ואהבת לרעך כמוך, כמו שכתבו הראשונים שכן כתב רב ניסים גאון (מקיצי נרגדמים ח"ד פרק ד עמ' 360ה) כשם שהאדם אוהב את נפשו ורוצה לראות בטובתו, כך ירצה לאהוב את חבירו וכו' לשמוח בשמחתם, ולהיות מיצר בצרתם. עד כאן לשונו. וכן כתב בספר ארחות צדיקים (סוף שער השמחה) וירגיל את לבו להיות שמח כשיש לאחרים טובות. ובספר החינוך (מצוה רמג) כתב, והמתנהג עם חבירו דרך אהבה ושלום ורעות, ומבקש תועלתם, ושמח בטובתם. עד כאן לשונו. וכן כתב בספר חובות הלבבות (שער חשבון הנפש פ"ג חשבון כב) בחיוב ואהבת לרעך כמוך, שיאהב להם מה שיאהב לנפשו מהם, וישנא להם מה שישנא לנפשו מהם. וכן כתב עוד (שער ח פרק ג ד"ה והשנים ועשרים) שיאהב להם מה שיאהב לנפשו, ישנא להם מה שישנא לנפשו. וכן כתב בספר הבתים ספר המצוה (סימן רז) וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו, וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי, אשנא לו כמוהו. והוא אמרו יתברך ואהבת לרעך כמוך. עד כאן לשונו. וכן כתב הרמב"ן (ויקרא יט,יח) ואם יהיה אוהבו בכל, יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה וכו', יאהב ברבות הטובה לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו, ולא יתן שיעורין באהבה. וכן כתב בספר מנורת המאור (פרק יז אהבת חברים) מלמד שחייבה התורה לאהוב ולחמוד לחבירו כל מה שהוא אוהב וחומד לנפשו. עד כאן לשונו. וכן כתב הספורנו (ויקר יט,יח) אהוב בעד רעך מה שהיית אוהב בעדך, אם היית מגיע למקומו. עד כאן לשונו.

גודל מעלת השמחה בהצלחת רעיו

ה. וראה כמה מעלה נפלאה היא השמחה בהצלחת חבירו, שהנה השם יתברך מעיד למשה על אהרן, הנה הוא יצא לקראתך, וראך ושמח בלבו (שמות ד,יד) ושנינו במסכת שבת (דף קלט ע"א) אמר רבי מלאי, בשכר וראך ושמח בלבו, זכה לחשן המשפט על לבו. עד כאן. כלומר בזכות ששמח ליבו של אהרן בכך שנבחר אחיו להיות שליח הבורא, זכה לחשן שיהיה מונח על ליבו. וכן פירש רש"י על החומש במקום [השם אומר למשה]

לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה. ומשם זכה אהרן לעדי החשן הנתון על הלב. עד כאן לשונו. ונפלא כמה זכה אהרן בשביל ששמח במעלה שהשיג אחיו משה. וכן רואים גם במשה (במדבר יא,כז) על קנאת יהושע לכבוד משה בשומעו את הנער אומר, אלדד ומידד מתנבאים במחנה. ואמר יהושע אדני משה כלאם. וענהו משה המקנא אתה לי, ומי יתן כל עם השם נביאים כי יתן השם את רוחו עליהם. וזה פשוט ואמת לאמיתה שאם חברך עובד השם יותר, יש לשמוח בהשגותיו, ולא חס ושלום להצטער בכך. [ויש שני חלקים בקנאה, קנאה שלילית של צרות עין, שתוכנה הוא הרגשה חבל שהוא הגיע לכאן. וקנאה חיובית שהיא קנאת סופרים תרבה חכמה, והיא ההרגשה למה הוא הגיע ואני לא, אם הוא יכול גם אני יוכל.] וכך כתב בהקדמת ספר נפש החיים מבן המחבר (ד"ה בכל דרכיו) וזה לשונו, היה רגיל [רבנו חיים מוואלזין] להוכיח אותי על שראה שאינני משתתף בצערא דאחרינ [שאינני משתתף בצער אחרים], וכה היו דבריו אלי תמיד, שזה כל האדם לא לעצמו נברא, רק להועיל לאחרינ [רק להועיל לאחרים], ככל אשר ימצא בכוחו לעשות. עד כאן לשונו. והדברים נוקבים ויורדים עד תהום, כי זהו כל האדם, לא לעצמו נברא, כי אם כדי להועיל לאחרים. ובספר זכרון הדסה (עמ' קסה) כתב, שעיקר הבדיקה האם אדם אוהב את רעו, היא לראות האם שמח הוא בהצלחותיו או לאו.

עיקביות

ו. כיצד להיות עיקבי בעשיית מעשי חסד, ושמחה בהצלחת רעיו. כל אחד מכיר בעצמו קבלות והחלטות טובות שהחליט, ולרוב העולה בגורלם של קבלות אלו הוא, שאף שדרכנו בהם יום או יומים, ואפילו חודש או חודשים, עם הזמן הקבלה וההחלטה נחלשת, עד שמתמוגגת ונעלמת. ואם בדרך זו נצעד גם כאן, בקבלה להרבות במעשי חסד, בפשטות עם הזמן גם קבלה זו תפסק ולא תתמיד. הן הלא כמה פעמים קיבלנו על עצמנו שלא לכעוס, כמה פעמים התחלנו שלחן ערוך אורח חיים בכדי לסיימו, כמה פעמים ש"ס משניות, וכמה פעמים תלמוד בבלי, וכיוצא בזה קבלות והחלטות שונות, ומעטים המה אלו אשר המשיכו בהחלטתם ובקבלתם, צעדו עמהם לאורך ימים ושנים. כל קבלה כל החלטה תהיה ברת קיום, תלויה בפרט שלכאוראההוא שולי ואינו קריטי, ולמעשה הוא יסוד הקבלה, ובלעדיו אין לקבלה קיום, ורק עם פרט זה יצליח להתמיד בקבלה ולכובשה. דבר זה נקרא "עיקביות", כדי ליישם קבלות, חובה להיות עיקבי, מי שאינו עיקבי, לא יצליח בקבלתו.

ימי השנאה

הקושי להיות עקבי נובע מחמת ההתנגדות שבין הקושי ביישום הקבלה שוב ושוב, לבין הרצון ליישם את הקבלה. כי כאשר חולף הזמן עובר, לו יום ועוד יום, עוצמת הקבלה נחלשת, לפי שהשכחה פועלת את טבעה. ומאידך גודל הקושי להמשיך ולהתמיד ביישום הקבלה גדל, לפי שכבר תקופה מקיים קבלה זו. אולם המתמיד וגובר על תקופת קושי זו, הרי שאחר המעשים ימשכו הלבבות, ושוב הרגלו יהפך לטבע, ויחלש הקושי בהדרגה, עד שיעלם. ונמצא שבכל קבלה בתחילה קל להתמיד בה, אולם לאחר זמן, הקושי הולך וגובר. ואם מצליח לעבור את ימי קושי אלו, הרי ששוב יקל על הקבלה, וככל שיעבור יותר הזמן וימשיך להתמיד בקבלתו, כן תלך ותקל העבודה. וכמו שביאר כן בספר הישר (שער שישי ד"ה האחד בהרגל העבודה) וקרא לימי הקושי "ימי השנאה", ויעץ שיש להתחזק בימי השנאה האלו ביתר שאת וביתר עוז ביישום הקבלה, על ידי התבוננות בגודל הקבלה וטובתה, ועל ידי תשומת הלב כי זמן הקושי בר חלוף הינו, ואם ימשיך להתמיד בעשיית הקבלה שוב יעלם כליל הקושי. וגם יעץ שילך בקבלותיו שלב אחר שלב, ולא יקפוץ לקבלה גדולה מכפי יכולתו בבת אחת. וכאשר התבאר כל זה בארוכה בשו"ע המדות (שער המדות חלק המוסר סימן ד עמ' מט והלאה).

שיטת הפנקס

ז. ושם גם נאמרה עצה נוספת להצליח להתמיד ולהיות עיקבי, והיא שיטת הפנקס, אשר פיתחה וביססה בספר חשבון הנפש, ועל שיטה זו בנוי כל ספרו. תוכן שיטה זו היא שיהיה מונח פתק בכיסו, ובו מחולקים ימי החודש, ובכל יום יקבע לעצמו ציון כיצד הצליח במשך היום עם קבלתו. דהיינו בנידוננו שקיבל על עצמו לעשות מעשי חסד, הרי שבכל יום יקבע לעצמו ציון כיצד הצליח לעזור לאחרים ולסייע בידם, האם חש כלפיהם אהבה, האם ריחם על הבריות, שמח בשמחתם, והצטער בצרתם. וממילא יחוייב פעם ביום להתבונן על מעשיו שבמשך כל היממה החולפת, ויעביר בזכרונו על כל היממה, כיצד היו הנהגותיו בדבר זה, ולאחר ההתבוננות ירשום ציון לעצמו. והיה אם הצליח בקבלתו, יתבונן מה עזרו, ומה היה סוד ההצלחה, ויעתיקו ליום המחרת. ואם נכשל, יתבונן מה היתה סיבתה, ומהם הגורמים לכך, ויערוך תוכנית כיצד בפעם הבאה שוב לא יכשל. גם יניח מול מקום מושבו במשך היום פתק, ובו יהיה כתוב לזכרון שורש הקבלה, כגון "ואהבת לרעך כמוך". או "חסד מצוה מן התורה כמו לולב". או "חסד אלפי מצוות". איזה דבר שמעורר אותו ופורט על נימי נשמתו, כך שיהיה זה למזכרת אל מול עיניו בכל עת ובכל שעה. ובנוסף גם בביתו יתלה על קירות הבית פתקים כיוצא

בהם, כגון שטיפת כלים מצוה מן התורה, חיוך מצוה, וכדומה, כל אחד כפי ראות עיניו וליבו, ובראותו פתקים אלו, יזכר שדברים פשוטים אלו המה מצוות עשה דבר תורה, בדיוק כמו מצות לולב וסוכה, ויכול לאסוף כמותם בכל יום מאות מצוות. עוד ישנה אריכות בפירוט הטכני של שיטת הפנקס, ונכתבו הדברים בשו"ע המדות (שער המדות חלק המוסר עמ' נז והלאה) והחפץ יראה שם, כי כאן באנו רק אל תורף הענין.

דרך מעשית מהעלי שור

ח. בספר עלי שור (ח"ב שער בפרק ו) נתן הדרכה מעשית כיצד לרכוש את החסד ואהבת הבריות, ונביא את תורף דבריו. תחילה על האדם לשים אל ליבו מה הם צרכיו של השני, למה זקוק ומה חסר לו. רבים הם בני האדם שמסתכלים רק על עצמם, וכלל אינם מבחינים מה הם צרכיהם של האחרים. ומי שאינו מבחין במה זקוק השני, רחוק הוא מלהגיע אל מדת החסד, שתכליתה לתת לכל אחד די מחסורו אשר יחסר לו. והרי צרכיהם של האחרים רבים ומגוונים כל אחד לפי ענינו, לפי רגשותיו, טבעיו, וצרכיו. לאחר תקופה של התבוננות מה הם צרכיהם של אחריהם, נבחין כי למעשה המכנה המשותף שמצאנו בצרכיהם של הסובבים אותנו, המה דברים שגם אנחנו זקוקים להם, ושגם אנו חסרים אותם. והרי זה מגלה לנו שהחיפוש שעשינו בצרכיהם של אחרים אינו שלם, אנו מסתכלים על צרכי אחרים לפי מבט העין שלנו, מתוך הסתכלות על עצמנו, ולא מתוך הסתכלות על צרכי השני באמת. מעתה נתבונן מה חסרים האחרים, ונמצא בכל אחד לפי ענינו מה שחסר לו, ולא נתקדם הלאה כל עוד לא השגנו. התבוננות זו עלולה להמשך כמה חדשים. בשלב שלישי, נעסוק בהארת פנים לזולת שהיא שורש באהבת הזולת. ננסה להקדים שלום לשלשה בני אדם בכל יום. לאחר כמה שבועות נסביר פנים לכל הסובבים אותנו, גם לבעל המכולת, לפקיד, ולנהג. ולאחר מכן נתלמד להאיר פנים ביתר חיות ביתר שמחה. ולאחר מכן נתרגל לעשות שלשה מעשי חסד קטנים בכל יום. ועוד עיין שם בפרטות, ודי בזה להטעים ולעורר את הלבבות בדרכו הקדושה, והחפץ ללכת בדרכו, יקראה במקומה ובשערה בספרו, ביתר ביאור והרחבה.

סימן ד - חיוב ואהבת במשפחה

ואהבת במשפחה

א. חיוב ואהבת לרעך כמוך הוא גם בבני משפחתו וקרוביו, באשתו ובילדיו, אחיו ואחיותיו וכדומה. וכאשר מבואר חיוב אהבת אשתו מן התורה בגמרא קידושין (דף מא ע"א) אמר רב יהודה אמר רב, אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר (ויקרא יט,יח) ואהבת לרעך כמוך. עד כאן.

ומפורש שמצות ואהבת לרעך כמוך קיימת באשתו. וכן מבואר במסכת נדה (דף יז ע"א) שחייב אדם באהבת אשתו משום ואהבת לרעך כמוך. ובבראשית רבא (נח פרשה יג) כתוב שנתכנה אברהם רודף חסד, על שגמל חסד לשרה אשתו. והרי לנו שמצות חסד היא גם עם אשתו. וכן מצות חסד היא אף עם בניו, כמו שכתוב במדרש זוטא (שיר השירים פרשה א) לבאר שהחסד שעשה יוסף בביתו הוא שפרנס את אחיו. וכן כתב רבנו שלמה אבן גבירול בספרו תקון מדות הנפש (חלק ב שער א) בחיוב אהבת רעים וזה לשונו, וצריך שישתמש האדם במדה הזאת, רצוני לומר האהבה וכו' ובקרוביו כמו שנאמר ויאהב יעקב את רחל (בראשית כט,יח), וישראל אהב את יוסף (בראשית לז,ג). עד כאן לשונו. והרי שחייב אדם לאהוב את בניו ואשתו משום ואהבת לרעך כמוך. וכן כתב בספר מעלות המדות (מעלה כג ד"ה ותאהבו) וזה לשונו, ותאהבו גם את נשיכם ובניכם ובנותיכם, כי עצמכם ובשרכם הם. וכן האריך בספר ארחות צדיקים (שער ה שער האהבה) בחיוב האהבה, וכיצד היא דרך אהבת בניו הנכונה. ובשלחן ערוך (יו"ד סי' רנא סעיף ג) נפסק שהזן את בניו היא מצות צדקה, וכאשר הארכנו בכל זה לעיל (חלק ההלכה סימן ב סעיף ב).

מעשיו בבית המה מצוות

ב. ואם כן שתולדת חיוב האהבה היא מצות החסד, על כל חלקיה הרבים, והיא מצות עשה גמורה בבני ביתו. נמצא שרוב פעולותיו של האדם בביתו, למען ילדיו, ולמען אשתו, המה מצוות גמורות דבר תורה. כל טרחותיו, כל מאמציו בגידול הילדים ובטיפולם, בכלכלת הבית, קנית מזונות, לבוש, חינוך הילדים, הכנסתם למוסדות לימוד, עזרה בלימודים, קידום הילדים בכל התחומים, כשמביא לביתו טרף לאכול או כסא לשבת, כשמסדר את הבית, מנקהו, שוטפו, מדיח כלים, מסייד את הבית, וכו' וכו', הכל מכל כל המה מצוות גמורות דבר תורה של ואהבת לרעך כמוך. מי לא יגיל ויצא במחול לכבוד אבינו מלכנו בוראנו, שהקיפנו במצוות אשר בין כה וכה כל אחד עושה גם אם הוא ירצה וגם אם לא ירצה. אפילו חיות רעות דואגות לצאצאיהם, הלביאה הדוב והזאב לגוריהם, גם אנשי דמים ומרמה, מחבלים, מרצחים ונאצים, דואגים לצאצאיהם להביא טרף אל ביתם לכלכלם וללמדם, וכל אלו שבין כה וכה אנו עושים, המה מצוות גמורות דבר תורה. אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו.

חסד בבית בשמחה

ג. התבוננות נכונה זו יש בה לשנות את כל הלך חייו של המתבונן, להופכו לבעל נפלא, לאב אוהב ודואג, לאיש שטורח בביתו מתוך שמחה ואושר, מתוך הנאה ותענוג. הן הלא כל אחד מכיר את ההרגשה הנפלאה ליטול לולב, ובפרט אם השיג הוא ארבעת

המינים משובחים ומהודרים. וכן מוכרת ההנאה ממצות ישיבה בסוכה, ומברית המילה וכדומה, אם יבין המשכיל כי בבואו לביתו מקיים הוא בכל פעם כמה מאות מצוות כמצות נטילת לולב ממש, כמצות ישיבת סוכה, שהמה מצוות עשה מן התורה, הלא ירקוד משמחה, ויבא אל ביתו בחדוה לאסוף רבבות מצוות של עשיית חסד. ואת עלית על כולנה כי אלו מצוות שבין כה כל אחד ואחד עושה, גם אם הוא ירצה לעשות מצוות, וגם אם לא ירצה לעשותם, יוכרח לטפל בביתו ובמשפחתו, לכלכלם ולסייעם. והרי שהמתבונן בכך, מלבד שיכוון לקיים מצות עשה מן התורה, יתרה מכך יהנה הוא מכל הטורח בבית, וביתו יהיה בית המלא שמחה ואושר. מה גם שאז יקרין בביתו דמות חינוכית חיובית עד מאוד, שהרי יראו ילדיו את אביהם שש ושמח לעזור ולסייע, אב שנהנה לאסוף מצוות ומתמלא אושר מכך, וכמה גדול ועצום הדבר.

פתקים

ד. דרך להשגת דבר זה היא אחר ההתבונות בדברים האמורים, שהם שכליים ומוכרחים, שוב חסרה רק ההפנה פנימה, וזכירת הדברים. ועל כן כשרק הפנמה חסרה, הפתרון פשוט, והוא על ידי מעשי זכרון, שיתלה בביתו פתקים, ובהם שמות המצוות הנעשות בבית, או חלקם, וישימם במקומות מתאימים ובולטים למראה העין. כגון, מעל שולחן האוכל יכתוב "הגשת אוכל מצוה", מעל הכיור "כל כלי מצוה", מעל מקום הטיטולים "כל טיטול מצוה", בכניסה לבית "חיוך מצוה", וכן על זה הדרך, כל אחד לפי נטית ליבו, ורחבות דעתו, תן לחכם ויחכם עוד. ואחת לכמה זמן ישנה את הפתקים, את מקומם, סדרם, וצבעם, וכדומה, למען לא ישלוט ההרגל בו, ושוב יהפך הדבר למצות אנשים מלומדה.

עצה קדומה מפי יודע תעלומה

ועצה זו היא קדומה עד מאוד, וכאשר נאמר בתורה (במדבר סוף שלח לך) בפרשת ציצית וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות השם. וכן ביאר הרמב"ם במשנה תורה (הלכות תפילין סוף פרק ו) שעל ידי מצות מזוזה כל זמן שיכנס ויצא מן הבית יזכור את השם ויחודו, ויזכור אהבת השם, ויתעורר משנתו ומהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים, אלא ידיעת צור העולם. ומיד יחזור לדעתו, וילך בדרכי מישרים. ושכן הוא במצוות תפילין, ציצית, ומזוזה. עד כאן. ואם כן עצת "הפתקים" היא למעשה טעם מצוות ציצית, תפילין, ומזוזה, שהם "פתקים" להזכירנו את השם וכו'. וכן כתב עוד הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק מד) כי כל המצוות שבמשנה תורה בספר האהבה, והם התפילה, וקריאת שמע, וברכת המזון, וכל הנספח להן, וברכת כהנים, ותפילין ומזוזה

וציצית, ורכישת ספר תורה, והקריאה בו, כל אלה מעשים המקנים השקפות מועילות לזכירת השם תמיד, ויראתו, ואהבתו, ושמירת המצוות, והאמונה. עד כאן. ועוד ראה כיוצא בזה בספר אהבת חסד (סוף ח"ג פרק ח ד"ה והסיבה).

עבודת השם בשמחה

שורש בעבודת השם, מתוך הסתכלות במה שהשיג

ה. עצור במילין לא אוכל לבואנו לפרט זה של עבודת השם בשמחה בתוך הבית, ועל כן הנני להעיר בקיצור נמרץ. ישנה מעין אוירה ציבורית של עבודת השם מתוך קושי, מתוך עמל, סגנון של חובה לעובדו אף על פי שקשה, ואף על פי שצריך לטרוח לעבוד את השם, אני כן מתאמץ לעובדו, וכן טורח לעשות את רצונו. ניתן לראות זאת בעת שאנשים ניגשים ללמוד תורה, אפילו אם פותחים את הספר בזריזות, רבים הם המתיישבים עם אנחת קושי. פשר האנחה היא הדברים האמורים. ניתן לראות זאת על עובדי השם רבים, שפניהם חמורי סבר ולמודי קושי, בעלי רצינות יתירה, נראים כנושאים משא כבד וטורח רב.

עבודת השם מתוך ביקורת

ו. הדבר מגיע בדרך כלל מפני חינוך לעבודת השם שבסיסו כמעט תמיד הוא ביקורת עצמית, כגון כמה אנחנו לא מספיקים, כמה אנחנו לא עובדים, כמה חסרים אנו בעמל התורה, בהתמדה, בתפילה, בעבודה לשמה, וכדומה. הרגשה זו נובעת מתוך שיטת החינוך שמצויה בימינו, שומעים לרוב דרשות ושיחות חיזוק שתוכנם הוא כמה אנו מחסרים בעבודת השם, כמה גרועים מעשינו, כסו פניהם חרולים, וכולי. וכשתמיד תוכן דברי המורים, הרבנים, המחזקים, סובבים סביב קוטב זה, ואין עידוד על גודל מעשינו כמה רמים ונישאים הינם אף אם חסרים הם. הרי שהאדם סבור שהוא אינו נוהג כהוגן, ובתת מודע נוצרת ההרגשה שגם אף פעם לא יהיה נוהג כהוגן, שהרי גם אם יעלה לדרגה הבאה, יחסר ממנו את הדרגה שמעליה, ובלעדי השגת אותה דרגה גם עדיין אין ערך לעבודתו, שזהו תוכן המוסר שאומרים לו השכם והערב. וכגון שומע הוא שחובה ללמוד בהתמדה, ושבלא כן תורתו אינה שוה. וסבור הוא שגם אם כן אלמד בהתמדה עדיין תורתי לא תהיה שוה, כי אינה תורה לשמה. וגם אם תהיה לשמה, הלא לא תהיה כולה ממש לשמה. וכן על זה הדרך, לעולם יחסר את הדרגה שמעליה, לפי שדרגות עבודת השם אין להם קץ וסוף. ועל כן רוב העולם אינו מעריך כיאות את המצוות שהשיגו ושעשו, גם אברך או בחור ישיבה שכל היום עסוקים בעבודת השם, רבים הם החשים כך. לא רק אם אינו בן עליה, שאז פשוט שמרגיש חשכות ועצבות

על חוסר השגתו, וחוסר עלייתו, ומיעוט הצלחתו בעבודת השם. אלא אפילו אם הוא בן עליה, כיוון דרך העליה בדרך כלל הוא מתוך התבוננות בחסרונות, מתוך ביקורת עצמית תמידית, ולא מתוך התבוננות בהשגות וההצלחות. את ליבו שם להבחין כמה מיעט בעבודת השם, כמה חסר הוא בהתמדה, בעמל התורה, בהשגת התורה, בתפילה בכוונה, בזהירות הלשון, וכיוצא בהם.

ובגישה זו הדרך לעלות מעלה רחוקה וקשה, היות והולך הוא ברוח נכאה ובעצבות, והעצבות מולידה עצלות וקושי להצליח. [כי לעולם עצבות מולידה עצלות וקושי בעשיה, וכמו שהתבאר בשו"ע המדות (שער השמחה חלק המוסר סימן ג עמ' תמ).] וממילא הדרך לעלות עוד מעלה בעבודת השם רחוקה היא ממנו, הן משום ששרוי הוא בעצבות, והעצבות מולידה עצלות וכאמור, ואם כן עצל הוא והעצל בקושי משיג. והן מאחר שהעבודה קשה עליו שוב כל תוספת בעבודה היא תוספת קושי ותוספת יגון. מצוות שכולם עושים, כגון שהניח תפילין, ציצית, ברכות, ותפילה, אינן גורמות הרגשת אושר, אינו חש שעשה משהו. רק את חסרונותיו יודע, חש כמה מיעט בעבודה, וכמה בעל חסרון הינו, והולך הוא ברוח נכאה ובעצבות. וממילא גם אם יציב לעצמו מטרה רוחנית להשיגה, לא יצליח, שהרי השגתה פירושה תוספת צער ותוספת קושי ומאמץ, ואיך יוכל האדם להעמיס על עצמו קושי ועוד קושי בלא גבול. והלא שערי עבודת השם ללא גבול הן, ושערי סבל וקושי בעלי גבול ומידה הינן. וזאת מלבד שצריך להיות בעל כשרון מיוחד להצליח להעמיס על עצמו עוד קושי, ועליו להוסיף עוד צער ויגון. ואף אם כן ישיג את המטרה אשר הציב לעצמו, הרי שיעלה כן בידו מתוך קושי ועמל רב, אחר שתוספת העבודה, היא לו תוספת צער וטורח. וזהו הרס וחורבן בעבודת השם, ועל כך תובע אותנו השם (דברים כח,מז) תחת אשר לא עבדת את השם אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל. וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ט הלכה א) על הפסוק הנ"ל, כלומר אם עבדתם את השם בשמחה ושמרת דרכו, משפיע לכם הברכות האלו, ומרחיק הקללות מכם וכו'. וכן כתב הכל בו (סימן עב ד"ה אע"פ) שהשמחה שישמח האדם בעשיית המצות ובאהבת האל שצוה בהם, עבודה גדולה היא. וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, שנאמר (דברים כח, מז) תחת אשר לא עבדת. עד כאן לשונו. וכן כתב בספר העיקרים (מאמר ג ריש פרש לג) עיין שם. וכיוצא בדברים האלו מזהיר בספר הכוזרי (מאמר שלישי אות יא) וזה לשונו, ושלא תוציא היראה אל גבול שמיאש מהמחילה והסליחה, וישאר דואג כל ימיו, ויעבור כל מה שיצוה הבורא מהשמחה במה שחננו, כמו שאמר ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך השם אלהיך. וימעט שבחו על טובת האלהים, כי השבח הולך

אחרי השמחה, ויהיה כמו שאמר בו, תחת אשר לא עבדת את השם אלהיך בשמחה ובטוב לבב, ועבדת את אויביך. עד כאן לשונו. והרי שמזהיר, שהאדם לא יעבוד את השם מתוך יראה של יאוש מהשגת השלימות, שאז יש לחוש שיפול אל היאוש, ושוב יעבור על חיוב עבודת השם בשמחה. וכן כתב הרמח"ל בספר סדר הויכוח (עמ' קסד מכון אופק).

עבודת השם מתוך שמחה במה שהשיג

ז. דרך עבודת השם הנכונה היא, שהאדם ישית אל ליבו כמה נפלאים המעשים והמצוות שעשה היום, כמה פעל, כמה השיג, וכמה למד. ואף לשמוח במצוות "פשוטות" שעשה, על כך שהניח תפילין, ושלובש ציצית, על שבירך היום "מאה" ברכות, התפלל שלש תפילות, ועל שעשה כמה אלפי מצוות של תלמוד תורה, ובין אדם לחבירו וכו' וכו', מצוות שמקיפות אותנו במשך כל שעות היום, ואנו עושים אותם ללא מאמץ וטורח. אך באמת כמה רמה ונשאה מעלתם של מצוות "פשוטות" אלו, מי יוכל לאמוד את גודל מעלת הנחת תפילין, את גודל מצות לבישת הטלית, וכן על זה הדרך, ואין צריך להאריך בכך. [ועוד ראה בהרחבה בשו"ע המדות (שער השמחה חלק המוסר סימנים ו,ז עמוד תס והלאה) בדרכים נוספות לעבודת השם מתוך שמחה, ואין צריך לכפול את הדברים.] וקל חומר שישמח בהישגיו הרוחניים, כשעמד מול היצר ונצחו, כשעמל בתורה, כששתק למעליביו, כשעזר לרעיו, כשוויתר על כבודו וכו' וכו'. אדם שלמד תורה שלא לשמה כמה רבה ונשאה מעלתו, אם למד שלא בהתמדה, כמה רב שכרו, אך באמת אם יוסיף וילמד בהתמדה, אם יעלה עוד וילמד לשמה, על אחת כמה וכמה שתהיה גדולה ורמה עשרת מונים. לעולם יש להתבונן ולשמוח בחיובי שבעשייה, ולא להצביע רק על השלילי.

נקודה יסודית לשמחה בעשיית המצוות היא שאכן כך הם הדברים למי שמתבונן בהם, כי האושר שצריך להיות ממצוות "פשוטות" הוא אמיתי, אך אנו רגילים במצוות ולא משיתים ליבנו לכך. וכגון מצוות ציצית, נדיר למצא מי ששמח על כך שזכה לקיים היום מצות ציצית. אך האמת תורה דרכה, שכמה רמה ונישאה מעלתה של מצות ציצית, חיבורים שלמים התחברו על גודלה וחשיבותה, וההשגות הבאות בקיומה. והנה בספר חובת האדם בעולמו (ח"ה עמ' 65) כתב וזה לשונו, זקן אחד בא פעם לרבי אברהם מקאליסק ואמר לו שאינו מרגיש טעם בחייו, ואין לו לשם מה לחיות. ענה לו רבי אברהם, יקירי, דע לך שכדאי לחיות שמונים שנה בשביל להניח תפילין פעם אחת. עד כאן. והדברים המה אמת לאמיתה, ומי שיתבונן בהם, כמה שמחה ישמח על הנחת תפילין, ועל לבישת טלית קטן, דברים שכולם עושים בלא תשומת לב.

ועם תחושת השמחה האדירה והסיפוק שמלווים אותו, יחשוב הן הלא יכול אני יותר, יכול אני להתעלות עוד בעבודת השם ולהשיג יותר מעלות, וממילא אשיג עוד אושר סיפוק ושמחה. ועם גישה זו הרי שכל תוספת עבודת השם, אינה צער יגון ואנחה, אלא תוספת של ששון ושמחה, אושר וסיפוק עצמי, ולכן יוכל לעלות עוד ועוד בעבודת השם.

כולם בוחרים הנאות השאלה אם רוחניות או גשמיות

ח. ביתר התבוננות ובתוספת העמקה נראה את גודל החורבן כשעבודת השם נעשית מתוך קושי וצער, כי הנה לכל אדם יש יצר טוב ויצר הרע, הטוב מורה לו לבחור בעשיית המצוות, והרע ברדיפת תאוות העולם [כל העבירות הן סוגי תאוות, כגון תאוות גאוה, אכילה, זנות וכו']. ההחלטה לבחור בטוב אינה רק שכלית, אלא בעיקר רגשית, הצדיק בוחר בטוב בגלל שהוא נהנה מעשיית הטוב [ההנאה הנגרמת לו מקיום המצוות היא האושר, הסיפוק, והרגשת רוממות מכך שחייו הם חיי תכלית, והולך בדרך הישר, וגם בגלל ידיעת שכרו השמור לו בעולם הבא.] ומבכר הוא הנאה זו, מעל פניה של הנאת היצר הרע שהם התאוות. ומאידך הרשע מבכר הנאות גשמיות על פני הנאות רוחניות. כלומר גם הצדיק בוחר להנות, וגם הרשע בוחר להנות, ובזה אין הפרש ביניהם, השאלה היא במה בוחרים להנות, האם מהנאות רוחניות, שההנאה מהם היא הרגשת האושר והסיפוק והיא הנאה מתמשכת, כי גם אחר עשיית המעשים חש ומרגיש האדם הרגשת אושר וסיפוק. אך הנאה זו מגיעה על ידי מאמץ וטורח בעשיית הטוב. או לבחור בהנאות גשמיות, שהם הנאות קלות להשגה ומהירות הנאה, אולם בעוכרם היא הרגשת הריקנות, כי לאחר מעשה תאוה, מלווה ההרגשה מה יצא לי מכך, והיא הרגשה הפוכה מהרגשת האושר, מה גם שההנאה היא בשעת המעשה ולא אחריו. ובנוסף מתלוים אליה נקיפות המצפון. וכדברים האלו כתב בספר מכתב מאליהו (ח"ג עמ' 180 והלאה) ובתוספת ביאור השיב על הקושיא מה ההבדל בין צדיק לרשע בו בזמן ששניהם רודפי הנאות, רק זה הנאות גשמיות וזה רוחניות. והשיב על כך, שהבדל גדול ורב יש ביניהם, כי מהותם שונה, לפי שמהותו של הצדיק בוחרת הנאות רוחניות, שכן הביא את מהותו לכך. ונמצא שמהותו ותוכנו של הצדיק היא מהות של רוח, מהות של עשיית טוב. ואילו הרשע בוחר להנות מגשמיות, לפי שהביא את מהותו לגשם, ולכן חפץ בהנאות גשם. [ועיין שם שהוא דבר עמוק יותר.]

הנאות גשמיות ורוחניות מנגדות זו את זו

עוד פרט חשוב עד מאוד ביסוד זה הוא שההנאות רוחניות וגשמיות מנגדות זו את זו, דהיינו כשאדם מסיג הנאה גשמית, ממעט הוא את יכולת ההנאה הרוחנית שלו, וכן

להיפך כשאדם משיג הנאה רוחנית, ממעט הוא את יכולת ההנאה הגשמית שלו. ולכן אנשי גשם קשה להם להנות מהנאות רוחניות, ואנשי רוח קשה להם להנות מהנאות גשמיות. ועל כן ספרי המוסר כה טורחים וכה מרבים לדבר על הצורך למעט בהשגת הגשם, ובהנאות גשמיות, גם המותרות לפי דין תורה, לפי שבהשגתם גם אם בהיתר השיגם, ממעט הוא את עבודת הרוח שלו. וכאשר התבאר ביתר עומק בספר דעת תבונות (סימן עח) ונושא זה רחב, וצריך לבא ביתר ביאור, אולם אין זהו מקומו.

כיצד היא הדרך לבחור בעשיית מצוות ומעשים טובים

ט. ומעתה נבא אל הדרך בעבודת השם. מי שנתחנך לעבוד את השם יתברך מתוך קושי וצער, על אף שקשה לעבוד את השם, אולם זאת יחוש שהקושי שוה ומשתלם, לפי השכר הצפוי לעתיד לבא. קשה עד מאוד שיהיה עובד השם באמת, אחר שההנאה הגשמית כה מפתה, וכה מגרה, בו בזמן שמהצד השני של המטבע, לעבוד את השם, נדמה בעיניו שהוא רק צער ועוגמת נפש, אלא שלבסוף לאחר מאה ועשרים יקבל שכרו. ויתרה מכך כי ישנה מעין חשיבה שרק אלו שאינם עובדי השם, שטופי תאוות, והעולם הזה, ברם באמת גם הציבור החרד לדבר השם, בעל תאוות והעולם הזה הינו, נטייל נא ברחובות מושבותינו ונראה תאוות בלי סוף, תאוות אכילה, ביגוד, מכשירי חשמל, רהיטים, מרכזי קניות ובילוי חרדיים, אתרי נופש, מלונות, ספינות נופש בהכשרים מצויינים, צימרים מפוארים להשכרה, נסיעות נופש לחו"ל. בכל מקום ובכל דרך אפשרית פרסומות על תאוות והנאות. רדיפת הממון, מכוניות, וחופשות, פאלפונים חדישים ומחשבים. אין דורנו כאשר היה בדורות קודמים, נראה שמעולם לא היה דור שטוף תאוות וחומריות כאשר הוא בדורנו זה. וכאשר התאוות הגשמיות כל כך מפותחות אף אצלנו ובשורותינו, ורגילים אליהם, כשעומדת הבחירה בין תאוות חומריות, לבין אושר רוחני, ואושר רוחני אינו מרגיש כל כך, לפי שעבודת השם אצלו לפי החינוך שחינכוהו היא קושי וצער, שוב מה ימנע מידו מלבחור בהנאות הגשם ולא בהנאות הרוח. והלא התבאר (לעיל אות ח) שאף הצדיק רודף הנאות, רק שרודף הוא הנאות רוחניות ולא גשמיות, ואדם זה שאינו חש בהנאות רוחניות, רק צער ועוגמת נפש מעשיית מצוות ומעשים טובים, מה יגרום לו לרדוף אחר הרוח ולא אחר הגשם.

וגם אם לא ירעה בשדות זרים, הרי שיעבוד את השם מתוך צער וקושי, מתוך יגון ואנחה, מתוך הרגשת אין ברירה, אך עוד השכר יבא. ועם הרגשה נכאות, אין עובד השם יכול לגדול, לפי שעבודת השם שלו לעולם תהיה מצומצמת, שהרי כל תוספת עבודה בעבודת השם, היא לו תוספת קושי ויגון. וכמה צער וקושי יכול האדם להעמיס על עצמו וכנזכר

לעיל. כדי לפרוח ולהיות עובד השם באמת, אפשר רק מתוך שמחה בעבודת השם, שאז אין מעצורים בעליה, לפי שכל תוספת עבודה היא תוספת שמחה, תוספת עונג והנאה. וכאשר התבאר לעיל.

התיקון

י. אחר עלות כל זאת יוצא מבואר, שהדרך להילחם ולהתחנך לעבוד את השם באמת, היא אם נעבוד את עבודת השם מתוך אושר ושמחה, מתוך הנאה סיפוק והרגשת רוממות הרוח, וזאת נוכל אם נתבונן במעשינו הטובים כמה גדולים ועצומים הם, וכאשר התבאר לעיל (אות ז). כשנרגיש את הרגשת הסיפוק והאושר בעבודת השם, שוב תהיה דרך לבחור בין הנאה רוחנית לבין הנאה גשמית. לא כן אם לא נחוש הנאה בעבודת השם, הרי שחס ושלום אפשר ליפול אל צד הרע, אחר שלפי ראות העין, ברע יש הנאה ולא בטוב, שבו רואים רק סבל.

חינוך הילדים

יא. כל זאת באנו אודות עבודת השם יתברך, ובחינוך הילדים הדברים האמורים מוכרחים הם ביתר שאת וביתר עוז. שהנה עיקר מטרת חינוך הילדים היא לעובדו בלבב שלם, שהילד יגדל ויבחר לעבוד את השם. לא די בכך שיהיה יהודי כשר המקיים תרי"ג מצוות מצות אנשים מלומדה, אלא שיהיה בוחר לעבוד את השם מעצמו ומרצונו ולא מתוך הרגל, וכאשר יבואר ברצות השם להלן (אות טז והלאה באורך) החילוק בין עובד השם מתוך פנימיות או מתוך חיצוניות. וזהו פשט הפסוק חנוך לנער על פי דרכו (משלי כב,ו) חנוך עניינו התחלה [וכאשר כתב רש"י (בראשית יב,יד) על הפסוק וירק את חניכיו, וזה לשונו, חינוך הוא לשון התחלת כניסת האדם, או כלי, לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה. וכן חנוך לנער, חנוכת המזבח, חנוכת הבית. עד כאן לשונו. דהיינו חנוך לנער פירושו להתחיל את הנער, התחלה שכל תכלית היא לצורך ההמשך. וכן כתב עוד רש"י (דברים כ,ה) לענין אלו שאינם יוצאים למלחמה, שנאמר בפסוק, מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, ופירש רש"י על המילים ולא חנכו, ולא דר בו, חנוך לשון התחלה. עד כאן לשונו.] ואם כן כל החינוך הוא רק "התחלה" אל מה שהנער צריך לעמוד בעתיד. ועיקר מהות החינוך הוא האמור, שבעתיד בכל המציאויות שיבואו לפניו, ידע לבחור בהם בעבודת השם, גם במציאויות שלא חונך בהם, ולא הרגילו אותו אליהם.

ולאור האמור מי שיחנך את בניו לעבודת השם מתוך קושי מתוך עמל, שאף על פי שקשה, ואף על פי שצריך להתאמץ, צריך לעבוד את השם יתברך. ולא יראה לילדיו את האושר שבעבודת השם את השמחה והסיפוק. [וכבר נזכר לעיל שורש הדבר שהוא משום

חינוך לעבודת השם מתוך ביקורת עצמית תמידית, ובחינוך הילדים המחנך את ילדיו על דרך זו התוצאה חמורה עשרת מונים, המבקר את ילדיו בכל עת על שעושים הם את המצוות שלא כהוגן, אמירות כגון "ככה לומדים", "ככה נוטלים ידים", "איפה היראת שמים שלך", וכלל אינו משבח את ילדיו בעשיית המצוות.] הרי שכל המצוות לבן יהיו לו לעול, כי לעולם מבקרים אותו בעשייתם, על אינו עושה אותם כיאה וכיאות, שהרי גם אם יחפוץ עד מאוד לעשותם כדין, עדיין הביקורת תפגוש בו על חסרון שלמותם. ועל כן גם כשיגדל ויעשה את המצוות, יהיו הן לו למשא כבד, שליבו יאמר לו הן אני לא עושה כהוגן, וצריך לעשות אחרת יותר טוב. וגם אם כן יצליח ויעשה אותם טוב יותר, הן הלא יחסר את העשיה היותר שלימה והיותר נכונה בעבודת השם, ואם כן נמצא שגם זאת עשה שלא כיאות לדעתו, ולעולם ועד יחוש כי אינו עושה כהוגן, ומלאכתו חסרה. [ושורש זה מוליד "נרווים" בעבודת השם, עצבנות בעשיית מצות, כגון נטילת ידים עשר פעמים וכדומה, מתוך חשיבה שלא עשיתי את המצוה כהוגן. ובמקרים חמורים יותר עזיבת הדת חס ושלום, וזאת מתוך היאוש וחוסר הסיפוק בעשיית המצוות, כי לעולם כל מעשיו לא טובים ולא שוים לפי חינוכו הקלוקל שקיבל, כגון לימוד התורה שלא בהתמדה או שלא לשמה זו עבירה, אז עדיף לא ללמוד, ואז לפחות לא תהיה עבירה.] וגודל ההרס והחורבן הזה חמור שבעתים בדורנו זה, כי הלא הבן יראה מנגד את תאוות העולם, ובפרט שהרחוב היום כה פרוץ, בלחיצת כפתור אפשר להתחבר לעולמות אסורים, אם יחפוץ ישיג פלאפון כזה, או מחשב שמצוי בכל בית. על גבי דיסקים ונגנים שעוברים מיד ליד יכול ליפול אל באר שחת, ואחריתה מי ישורנו. ומעתה כשהתאוות האסורות כה קלות להשגה, והרחוב החילוני קורץ ומגרה, מה ימנע מהנער מלחטא ומליפול אל באר שחת, אם בתוך עבודת השם סופג הוא צער יגון ואנחה. בו בזמן שיסוד בחירת הצדיק בעשיית הטוב, היא ההנאה מהעשיה, והנער לא חש שום הנאה. ומה גם שבהיות אבותינו בגולה לא היתה ברירה לפני הנוער רק להיות יהודים כשרים, ולהיכן ילך ולאן יפנה, וכי יהיה גוי. לא כן בדורנו שהדרך ליפול קורצת ומפתה, ובפרט שהתבאר לפני כן שגם ציבור שלומי אמוני ישראל "קצת" רודפי עולם הזה הינם. והן הלא כל בית גם של עניים המזווה מלא בממתקים, לכל ילד יש אופנים, גלגליות, כדורים בשפע, כל אשר יאמר הילד ויבקש, ישמעו בקולו. ובמצב שכזה מה יעשה הנער ולא יחטא, כשההנאות החומריות כה קלות להשגה, והנאות רוחניות אינן בנמצא לפי החינוך שקיבל וספג בביתו.

כיצד מחנכים ליהנות מעשיית מצוות

יב. ועל כן על כל אב להראות לבניו אושר אמיתי בעשיית מצוות, כגון כשבניו יחזרו מהתלמוד תורה, יחבקם חיבוק אוהב על כך שזכה שבנו לומד תורה, והלא כך באמת כל אחד חש בליבו, רק שיראה אושר זה לבניו, יחבק את בנו ויאמר "יש לך ריח של תורה", "איזה אור יש לך על הפנים, רואים שלמדת היום הרבה". פעמים ירקוד עם בניו על כך שזכינו ולמדנו היום תורה, על כך שהיום לבשנו ציצית, ועם בנותיו ירקוד וישמח על כך שלבושות הן בצניעות. יחפש וידקדק בילדיו מתי הם עושים מצוות, ולעולם ועד ישבח אותם על כך, "איזה בן צדיק" "איזה בעל מעשים טובים" "איך אתה מברך נפלא" "איך אתה מתפלל" ומידי פעם לאורך התפילה יטפח לו על שכמו או על ירכו על כך שמתפלל יפה, יהיה בקשר של עידוד לאורך התפילה, וכן על זה הדרך. ולעולם ועד ישבח ולא ישתית את החינוך על הערות, כגון "תתבייש לך ככה מברכים" "ככה לומדים" וכדומה. הערות כאלו אינן בונות, דרכם הילדים לא רואים אושר מעבודת השם, כי אם ריחוק מעבודת השם, הערות אלו יוצרות הרגשת עול מהעבודה, ורצון להפטר ממנה. ומה חבל שהקשר החינוכי של הורים רבים עם ילדיהם, הוא רק על דרך של הערות כשעשו ילדיהם מעשים שאינם נכונים לדעת ההורים.

לימוד עם הבן

דוגמא נוספת היא דרך הלימוד עם הילדים, רואים אבות ששעת הלימוד עם בנם הוא עול כבד על הבן והאב, האב כופה את בנו ללמוד, והבן חפץ רק להשתמט. השורש הוא האמור, אם דרך הלימוד מושתתת על הערות, כגון "תעשה כך", "תלמד", "תקשיב", "תבין", "איזו סברא זו", הרי שהלימוד הוא עול וקושי, וממילא הבן מעדיף לא ללמוד עם אביו, ויותר גרוע סולד מעצם הלימוד, שהוא לו רק צער ויגון. אך אם האב יחפש היכן לשבח את הבן, כגון "איזו סברא נפלאה אמרת", "ניכר שתהיה רב גדול", "איך אתה יושב בריכוז בשעת הלימוד", אם יספר לאשתו או להוריו באזני בנו, "איך זכינו בבן שלמד היום תורה" "משה מתמיד נפלא", שוב הבן יאהב ויהנה ללמוד עם אביו, ולימוד התורה יהווה בשבילו סיבה לסיפוק ולאושר רוחני. ולעולם ועד בכל אדם אפשר לשבחו בלי סוף, גם ילד שאינו יכול לשבת יותר מחמש דקות על הכסא, ישבח אותו על שישב היום ממש בריכוז ארבע דקות, אשריך התאמצת היום, איזה בן צדיק יש לי. ואם בנו חסר תבונה ובקושי מבין את הנלמד, ישבחו על מה שכן הבין לפי השגתו, ישבחו על שיושב ומתאמץ וכדומה, והרי זו גם האמת ומגיע לו שבח גדול על כך, לפי שהשם אינו חפץ בתוצאות לימודיות כי אם בעמל.

ישנו קושי טכני בישום זה לפי שכשהאב לומד עם בנו, מציב האב לפניו מטרה של הספק לימודי מסויים, כגון לסיים את הדף, או את פרק המשניות, או החומש. וכשבנו אינו מבין, או חולם, או מאיזו סיבה אחרת ההספק לא בא לידי ישום, האב כועס על בנו, או שדוחק בו להקשיב יותר, או להבין יותר. וזו טעות, לפי שעשרת מונים יותר חשוב האם הבן יהנה ללמוד, או יסלוד מן הלימוד, מאשר כמה דפים יספיקו ללמוד, וככל האמור כאן. ואם כשהאב יגש ללמוד עם בנו, אל מול עיניו ישים את האמור, ממילא ישנה את המטרה שיציב לפני לימודו עם בנו, שתכלית הלימוד יחדיו יהיה חינוך לאושר וסיפוק רוחני משעת לימוד תורה, וההספק יהיה אמצעי, ולא מטרה. וכשהלימוד עם הבן יהיה מושתת על שבחים ועידוד לבן, הרי שההנאה מלימוד התורה תהיה ללא קץ, והבן ימשוך את אביו ללמוד יחדיו. וכן על זה הדרך הוא בכל המצוות.

סיכום חינוך לאושר רוחני

הדברים סובבים ומקיפים אותנו במשך כל שעות היום, ואי אפשר לפרטם, אך העיקרון פשוט, לדקדק ולחפש את בניו בשעה שהם עושים מעשים טובים, בשעה שהם עושים מצוות, ולשבחם על כך בלא הרף. ולא יחפש את בניו בשעה שהם עושים עבירות, וינגחם על כך. ואז הבן יגדל עם חשק לעשות מצוות, כי המצוות הם לו הנאה וסיפוק, אושר ושמחה, ולא צער יגון ואנחה. ויוכל להתמודד עם התאוות העומדות מנגד, ובפרט בדורנו השטוף בכך.

חינוך לצניעות

יג. וכן נדיר לראות אשה השמחה בזה שזכתה להתלבש בצניעות, והאמת מה רמה ונשאה מצות הצניעות, ואין צריך לפנים. ועל כן ירקוד עם בנותיו אשרי שזכיתי בבנות כמותכן אשר לבושות בצניעות, לא יאומן אתן הולכות ברחוב, וכלל לא זוכרות שאתן לבושות בצניעות, ובכל רגע ורגע מקיימות מצוה גדולה ונפלאה של הצניעות, וניתן להוכיח כן שבכל רגע מקיימות מצוה מכמה מקומות, ואחת מהן הם דברי הב"י (חו"מ סי' תכה ס"ה) לגבי האיסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל משום שהן גוזלות שדות ישראל, ונפסק דינו של רועה בהמה דקה בארץ ישראל שאסור להצילו, וביאר הבית יוסף לפי שבכל היום עובר על האיסור. עד כאן. ואם לשלילה הדין כן,

שנחשב שבכל היום עובר על איסור, ולא נחשב רק איסור אחד בשעה שיוצא לדרך לרעות בשדות, קל וחומר לחיוב כמו בנידוננו לגבי צניעות שבכל עת שאשה לבושה בצניעות יש לה קיום מצוה. [ובכלל זה יש להעיר הערה חשובה עד מאוד, שכשבנותיו מביאות את תקנון בית הספר, ובו גדרי הצניעות שדורשים בבית הספר, גם אם התקנון נראה מחמיר מדאי, וחסר הגיון. אסור לבזותו ולגנותו (וכמה חבל שזו האוירה השוררת בין בנות בית הספר, ואוירה זו מגיעה כמובן מההורים), להיפך יש לשמוח עם הילדות אשרנו שזכינו בתקנון צניעות, לקחתו ולתלותו באמצע החדר, לעשותו דבר קדוש, וקל וחומר שלא לבזות את התקנון, ולא לדבר בגנותו. כי אם כן, כיצד תגדלנה הבנות לצניעות, כשגדרי הצניעות שהניחו להן בבית הספר, ושעליהן המורות מענישות ומקפידות עליהן, סבורות הן שהם שטויות, וחשות בהן עול ושנאה. ובעתיד מי ערב לכך שהבת לא תחליט כאשר את עיניה תשא לרחוב, שאף גדרי הצניעות שחינכוה בביתה בדברים המעכבים והאסורים, הם חומרות יתירות. הן הלא ראתה שכן עשה אביה על תקנון בית הספר, וכאשר עשה כן יעשה לו. ומאידך המשבח את התקנון והמפארו, הרי שיהפך התקנון לדבר קדוש, שמרוויחים על ידו מצוות, ולכשהילדות יגדלו שוב יאמר להם שדבר פלוני הוא דין, ואלמוני חסידות.] וכן על זה הדרך בכל המצוות, תן לחכם ויחכם עוד. תוכן דברים אלו שמעתי מפי הרה"ג יחיאל יעקובזון שליט"א, ויש עוד אריכות דברים, אולם אין זה מטרת הספר ומעשהו. ועוד ראה לענין השמחה במצוות והדרך לכך בשו"ע המדות (שער השמחה חלק המוסר סימנים ו,ז).

כבוד בני הבית

יד. עוד לגבי ההנהגה בבית והדברים באים בתורת קל וחומר שיזהר בכבוד בני הבית, לא יצערם ולא ירדה בהם, וכמו שכתב הרחיד"א בספרו דבש לפי (מערכת ה אות טז) דלפי מה שמתנהג אדם עם משרתיו ועם בני ביתו, על פי מדותיו מתנהגים עמו בשמים. עד כאן לשונו. ונפלא הדבר, שלפי הנהגתו בבית, אם באהבה בחסד וברחמים, כן ינהגו עמו משמים באהבה בחסד וברחמים. ואם נוהג עם בני ביתו בדרכים רעות, אף מן השמים ינהגו כן עמו. ואם יתבונן האדם בזאת, די בכך כדי להפוך את כל הנהגתו בביתו, ולחזק את הדרכים הטובות והישרות. ובספר ענף עץ אבות (עמ' קצח) הביא מספר הזהרו בכבוד חבירכם (עמוד שג) על הסבא מסלבודקא רבי נתן צבי פינקל, שהיה דורש ולא תונו איש "את" עמיתו, לרבות אשתו. והיה דורש מתלמידיו שיתיחסו בכבוד לנשותיהם. ושמדת

החסד שנדרש מכל אדם להטיב עם חבריו, ראשית כל צריך לבצע אותה עם אשתו ובניו, שנאמר ומבשרך לא תתעלם. והיה נאה דורש ונאה מקיים. ותלמידיו ומקורביו ידעו לספר נפלאות על יחסו לאשתו הרבנית, כמה היה מכבדה ועוזרה למעלה מכוחותיו. ובכל זאת תמיד היה חושש שמא לא יצא ידי חובתו כלפיה, והיה מבקש ממנה סליחה. ומזעזעת היתה פרידתו ממנה בערב יום הכפורים, לפני עוזבו את הבית לתפלת מעריב, שעם כל יחסו הנפלא כלפיה, חשש שמא לא נהג כשורה עמה לפי כבודה במשך כל השנה. ובעינים זולגות דמעות היה מתחנן אליה שתסלח לו מכל הלב. עד כאן. וכן מוכח שקודם כל ינהג בחסד עם בני ביתו ואחר כך יעשה חסד מחוץ לבית, מפסק השו"ע (יו"ד סי' רנא סעיף ג) שצריך להקדים את עניי ביתו לשאר עניים, וכאשר התבאר מפי ספרים לעיל בחלק ההלכה (סימן ב סעיף ב אות ג). ועוד רואים שאנשי ביתו קודמים לכל, ממה שהביא בענף עץ אבות (עמ' ריג) מדברי הגאון רבי יעקב שאול בספר קול יעקב (דרוש ה דף טו ע"א) שאין קדימה לבר מצרא לבנו, וכפי שפסקו השיטה מקובצת (בב"מ דף קח ע"א ד"ה כתב הרב) והוא בשם הרי"ף בתשובה, וכן פסק השפתי כהן (חו"מ סי' קעה ס"ק ל). ועל כן המלאכים שטענו מה אנוש כי תזכרנו, וחפצו שהתורה תשאר ברשותם ולא תינתן במתנת בשר ודם, רצו את התורה מדין בר מצרא, אך מאחר וישראל בנים הם למקום, בטלה טענתם. עד כאן דבריו.

טו. גם הדברים באים בתורת כל שכן מדברי הגאון רבי חיים פאלאג'י בספרו תוכחת חיים (ח"ב פרשת וארא פי"ד דף לג ע"ב) שהזהיר על כבוד המשרתות וכתב, כי כן יזהר הרבה מאד בזה, וגם יזהיר לאשתו ובני ביתו, כי כשיחסר איזה דבר מהבית או נאבד, דאל יחשדו תכף במשרתים שבבית. ואם חס ושלום חשד בהם והיה חינם על לא חמס בכפיהם, יחיש מפלט לו לשאול מהם מחילה וסליחה וכפרה, על אשר שפך דמם להלבין פניהם ולחשוד בכשרים וכו'. ושלא לכנות למשרתים שעל הבית שמות וכינוים של גנאי ובזיון ושם חירוף וגידוף. בין מתוך כעסו, בין מתוך שחוק וקלות ראש כדרך ליצנות וכו'. ואדברה אך הפעם מעשה נורא מה שנתגלה לי בחזיון הלילה, זה שנים, שנפטר עשיר מעשירי עירנו יע"א, שהיה תם וישר וכו', ובעוד חודש ימים שנפטר ראיתי אותו שהיה לבוש בגדים נאים ושש ושמח. ושאלתי לו על מה זכה לכל הכבוד הזה, ואמר שזכה להיות זוכה לחיי עולם הבא, על אשר לא נשתעבד במשרתיו באכזריות ובקושי, כי אם ברחמנות, שלא היה מכביד עולם עליהם. ויהי חלום. ושוב חקרתי בדבר, וידעתי נאמנה שכך היתה מידתו הטובה, שלא לצער למשרתים שלו בשום שירות כבד, ולרחם עליהם בכל מה שאפשר, אשריו ואשרי חלקו. עד כאן לשונו. ורבנו חיים פאלאג'י גופיה

נאה דורש ונאה מקיים, וכאשר העיד עליו בנו הגאון רבי אברהם פאלאגי' בצוואה מחיים (אות נה דף כד ע"ב) וזה לשונו, מתוק לפיות עם כל אדם, ולמשרתות בשעת אכילתם, מי הוא מבני הבית שיוכל לשאול אפילו כלי מים לשתות מהמשרתת כשהיא יושבת לאכול. ואומר אתה תקום ותשאוב מים, או תביא איזה קערה או המזלג וכו'. ולא היה מניח לנו לעורר להמשרתת באשמורת אפילו שהאיר היום, כי הן עייפות ויגעות, דשם ינוחו יגיעי כח עוד מעט. עד כאן לשונו. והובאו כל אלו הדברים על רבנו חיים בספר תולדות החבי"ף (פרק ו אות ב).

סימן ה - אהבת תלמידי חכמים

אהבת החכמים

א. תנא דבי אליהו רבה (ריש פרשה כו) מתוך האהבה כיצד, כשם שהקדוש ברוך הוא יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים אוהב את ישראל בכל מקומות מושבותיהם, אוהב תלמידי חכמים ביותר, שנאמר אהבתי אתכם אמר השם, ואמרתם במה אהבתנו וגומר, ואת עשו שנאתי (ריש מלאכי א). כך יהא אדם אוהב את ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ואוהב את תלמידי חכמים ביותר, שנאמר לא מרובכם מכל העמים וגומר כי מאהבת השם וגומר (דברים פרק ז פסוקים ז,ח). **עד כאן.** [וכן כתבו הראשונים בחיוב המיוחד לאהוב את החכמים, שכן כתב החינוך (מצוה תלד) ותלמיד הרשב"א בספרו תורת המנחה (דרשה כח עמוד 301 הוצאת אהבת שלום) והסמ"ק (ס"ס ד) ובהגהות רבינו פרץ (שם ס"ס ד אות טו) ובשו"ת מהרי"ל (ריש סימן א) ובספר מעלות המדות (מעלה ב ד"ה ותנא דבי אליהו עמ' מב) וכאשר הובאו לעיל (חלק ההלכה סימן ב סעיף ד) ועוד עיין שם.]

וכך רואים ביהושפט מלך יהודה שכתבה עליו הגמרא כתובות (קג ע"ב) ואת יראי השם יכבד, זה יהושפט מלך יהודה, כשהיה רואה תלמיד חכם, היה עומד מכסאו, ומחבקו ומנשקו, וקורא לו רבי, רבי, מרי, מרי. עד כאן. והדברים נפלאים, מלך מכסאו קם לחבק תלמיד חכם. אם נתאר לעצמנו כבוד מלכים, קשה להבין את דרגתו של יהושפט. והרי לא נזכר שהיה זה דוקא תלמיד חכם גדול, דוקא נשיא, או אב בית דין, כי אם תלמיד חכם, דהיינו כל תלמיד חכם באשר הוא. וכן הוא באליהו הנביא וכמובא בילקוט מלכים (סי' רכד) שכשהיה רואה בני אדם צדיקים, היה מגפפן ומחבקן ומנשקן. וכך העיד הגאון רבי בן ציון מרדכי חזן זצ"ל בכותבו את תולדות הבן איש חי (נדפס במבוא לספר דעת

ותבונה בהוצאת שיח ישראל) על גדולת רבנו יוסף חיים. וכתב וזה לשונו, גודל ענוותנותו אין הפה יכול לספר, כשהיה רואה תלמיד חכם נכנס אצלו, היה שמח לקראתו כמוצא שלל רב, והיה הולך לקראתו, ומקבלו בסבר פנים יפות, ומושיבו אצלו, ושומע כל דבריו ובקשותיו. וכשגומר ורוצה לילך לו, היה הולך עמו, ומלווהו עד שער החצר. וכשהיה רואה הלמדנים הצעירים שיודעם ומכירם שנפשם איוותה בתורת השם וכו', היה מראה להם פנים צהובות יותר ויותר. ובדידי הוה עובדא [ובעצמי היה מעשה] כשהייתי רך בשנים לערך עשרים שנה או כ"א, והייתי הולך לביתו, היה קם מלפני, ומושיבני אצלו, ומדבר עמי כאב את בן ירצה, והגם כי לא הייתי בסוג תלמיד חכם, כי אם למדן פשוט, ומשרת בקודש בחזנות בבית הכנסת שלו. עד כאן לשונו. ונתאר לעצמנו גדול הדור קם לכבוד בחור ישיבה, אין זו אלא שהאהבה מקלקלת את השורה.

ועוד כתוב במסכת שבת (דף כג ע"ב) דרחים רבנן [ופירש רשי, אוהב את החכמים] הוו ליה בנין רבנן. [יזכה לבנים חכמים.] ועוד שנינו במסכת שבת (דף קיט רע"א) אמר רב, ישולם שכרי, שכאשר מגיע לפני תלמיד חכם לדין, איני מניח ראשי על הכר עד שאראה אם יש בדבריו לזכותו. ורב אשי אמר, שהוא פוסל את עצמו לדון תלמיד חכם, לפי שחביב עליו כגופו, ואין אדם רואה חובה לעצמו.

דיבור רע על תלמיד חכם

ואהבת לרעך

ב. ומעתה שחיוב אהבת ישראל הוא חיוב עצום ונורא לאהוב כל אחד כגופו ממש, וחיוב אהבת החכמים הוא בתוספת אהבה, לאוהבם עוד יותר מאת עצמו. מה נענה ביום שידובר בנו כבוד הרבנים, הזילזול בהם, הדיבור בגנותם ובחסרונותיהם, דברים אשר תיצלנה אוזנים מלשומעם, אך הם סובבים ונמצאים. אמירות כגון רב פלוני גדול הינו, אך הוא כזה וכזה, ורב אלמוני כוונתו שלא לשם שמים, וזה בעל גאוה, ואחר בעל השקפות כאלו, וזה מיקל יותר מן הדין, ורעהו אינו יודע לדון, וכדומה. והיכן הוא חיוב האהבה הרגיל שיש בעם ישראל, שאף אם לא ברב היו הדברים אמורים, הלא אסור לדבר על יהודי בצורה שכזו, והתורה אמרה ואהבת לרעך כמוך, וכמו שעל עצמך לא היית חפץ שידברו כן, אף אתה לא תדבר כן ברעך. ועל אחת כמה וכמה שעסוקים אנו בתלמידי חכמים ובהם יש תוספת חיוב אהבה. וכתב החפץ חיים (כלל ה סעיף ד) שאם סיפר על איש שסוברים אנשי העיר שהוא חכם בתורה, והוא אמר עליו שאינו חכם כל כך, רק מעט הוא יודע מתורה, ועל ידי זה נתמעט מדרגתו בעיניהם. בודאי הוא בכלל לשון הרע, ואפילו הוא אמת. כיון שכוונתו ללא תועלת, רק להשפיל את

חבירו ממדרגתו לפני השומעים. עד כאן לשונו. והדברים מבהילים, שאפילו לומר על רב שהוא גאון עצום ברם אינו גאון הגאונים, דהיינו להפחית מעט באוזני השומעים מערכו בעיניהם, הוא גם איסור תורה של לשון הרע, ועוד עיין להלן (אות ו).

ואף אם לדעת המדבר רב זה טועה בדרכו, או טועה בהוראה, וכי משום זה התבטל חיוב האהבה, הלא נשאר הוא על כנו כבתחילה במלא עוזו ותוקפו. והרי אפילו מי שהוא בעל מדות רעות, מי שאינו אוהב ועוזר לאחרים, יש חובה גמורה לאוהבו, ולכן יש חיוב לעזור לו ולסייעו, וכאשר התבאר לעיל (חלק ההלכה סימן א סעיף ג, וסימן ב סעיף ח) עיין שם. וכן כתב הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל בספר זכרון הדסה (עמ' קסו) וצריך לשאוף להגיע למצב שיאהב כל אדם במידה שווה, אותו שמציק לו כל הזמן, כמו אותו שמראה לו פנים שוחקות תמיד. וידמה בכך למדתו של הקדוש ברוך הוא. כמו שהקדוש ברוך הוא נותן חיים לאדם אפילו בשעה שמכעיסו, כך חובתו לאהוב את החבר אפילו בשעה שמזיקו. עד כאן דבריו. על אחת כמה וכמה אם בתלמיד חכם עסקינן.

ובפרט שכמעט תמיד דברים כגון אלו תלויים המה בשיקול הדעת וההנהגה, או דרך פסיקת ההלכה, שלדעת המדבר טעה הרב בשיקול הדעת, או שהנהגתו פשרנית או מחמירה מדאי, וכיוצא בזה. והרי אף לדעת המדבר כוונתו של הרב היא לשם שמים, ורק שסבור הוא שהרב טועה בדרכו, ואם כן הם פני הדברים, על אחת כמה וכמה שאין שום היתר לגנותו לבזותו ולביישו.

גערה במי שמדבר על דרשן

ג. ובספר צוואה מחיים (אות ח דף יט ע"ב) כתב הגאון רבי אברהם פאלאג'י זצ"ל, עדות על אביו רבנו חיים פאלאג'י זצ"ל וזה לשונו, דרוש שהיה שומע אפילו רפוי [דרוש חלש] אומר טוב הוא, אפילו שלא בפניו [אפילו שלא בפני הדורש.] ומעולם לא הוציא מפיו שמועה זו אינה נאה, וגוער במי שמדבר על דרשן שנמצא בספר, או שלא שאל בטוב. עד כאן לשונו. וכיוצא בזה ראה בשו"ת יבי"א (ח"ב יו"ד סימן טז) האם מותר לומר שמועה זו נאה, ושמועה זו אינה נאה. עיין שם באורך מפי ספרים ומפי סופרים כיד השם הטובה עליו וכדרכו בקודש.

זהירות הגאון רבי בן ציון אבא שאול בזה

והגאון רבי בן ציון אבא שאול מספר על עצמו בספר זכרון הדסה (עמ' נא) פעם נשאלתי מאברך אחד שאלה בהלכות נדה, והייתי עייף מאוד, אמרתי לו תשאל את רב פלוני. הלכתי איתו מעט בדרך, ודברנו על אותו רב. אמר לי הרב הזה מיקל יותר מדאי. באותו רגע לא הגבתי כלום על דבריו, אבל אחר כך התחרטתי, איך שמעתי זלזול תלמיד חכם

ושתקתי, שמא חס ושלום אענש על בזיון תלמיד חכם. והנה למחרת פגשתי את האברך הזה בבית הכנסת, אמרתי לו רצוני להוכיח אותך בתנאי שלא תדבר כלום רק תקשיב ותשמע, ואם אינך מסכים אני לא אוכיח אותך. הסכים. אמרתי לו אתה ואני ביחד לא נגיע למעלתו של אותו רב, אם כן מה הדברים הללו "רב פלוני מיקל", מה אתה מדבר. באמת אני אוהב אותך, לכן אני מוכיח אותך, ומעתה תבטיח שיותר לא תדבר כך. קיבל את הדברים, ואמר טעיתי. ואז שמחתי שהוכחתי אותו. עד כאן לשונו. ונפלא, כי חשש מפני אמירה "רב פלוני מיקל יותר מדאי", ושתיקתו בלבד היא בזיון תלמיד חכם. ועשה כל תצדקי להוכיח אותו, ומתוקה דרך תוכחתו, והאמירה שאותו רב תלמיד חכם עשרת מונים יותר. והדברים מדברים בעד עצמם, אם הרב שמדברים עליו גדול מהמדבר, כבר בזה היא סיבה לשתוק.

ובו תדבק

ד. מה גם שהמדבר על תלמיד חכם עובר בנוסף למצות עשה של ואהבת לרעך כמוך גם על מצות עשה שאמרה תורה ובו תדבק (דברים י,כ) וכאשר פסק הרמב"ם במשנה תורה (דעות פ"ו הלכה ב) וזה לשונו, מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם, כענין שנאמר ובו תדבק (דברים י,כ), וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו, הדבק בחכמים ותלמידיהם. לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת תלמיד חכם, וישיא בתו לתלמיד חכם, ולאכול ולשתות עם תלמידי חכמים, ולעשות פרקמטיא לתלמיד חכם, ולהתחבר להן בכל מיני חבור, שנאמר ולדבקה בו (דברים יא,כב), וכן צוו חכמים ואמרו והוי מתאבק בעפר רגליהם, ושותה בצמא את דבריהם. עד כאן לשונו. ואם ציווי זה הוא להתחבר לחכמים בכל חיבור אפשרי, ולהתאבק בעפר רגליהם, לאכול עמהם, ולעשות עמהם מסחר, הרי שעל אחת כמה וכמה שהמדבר בגנותם עובר על ציווי זה. ועוד ראה כאן בהערה (א) שכן כתבו עוד ראשונים רבים שהוא חיוב גמור דבר תורה.

הערה א

חיוב תורה להתדבק בחכמים

וכן מנה מצות עשה זו הבה"ג (במנין מצוות העשה שבריש ספרו אות לג) לידבק בשם, והרי שמנה פסוק זה במצות עשה, והגמרא ביארה שהפסוק ללמדנו בא חיוב הדבקות בחכמים, ואם כן כן דעתו. וכן הוא בתשובות הגאונים (מוסאפיה סימן ב) אנשי מעשה שמכניסים אורחים ומהנין תלמידי חכמים, ומשיאין בתם לתלמיד חכם, עליהם הכתוב אומר ולדבקה בו. וחשובים הם כאילו נדבקו בשכינה. עד כאן לשונו. וכן מנוהו במנין

המצוות באזהרות ר' אליהו הזקן (אות רסח) וזה לשונו, בשם הדבק. ובאזהרות ר' יצחק אלברגלוני (אות מא) וזה לשונו, צווי עבודתו ודיבוקו, וכן באזהרות ר' שלמה אבן גבירול (אות ו) כתב, ולדבקה בו, וכן הוא במאמר השכל (אות יז) שכתב, ובו תדבק, וכן מנה הרמב"ם בספר המצוות (עשה ו) וכן כתב רש"י (דברים יא,כב) על הפסוק ולדבקה בו, והלא אש אוכלה הוא, אלא הדבק בתלמידים ובחכמים, ומעלה אני עליך כאלו נדבקת בו. וכן כתב הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוה מצוה ז ד"ה והנראה אלי), וכן מנוהו עוד היראים (סוף סימן תז) הסמ"ג (עשין ח) הרשב"ץ בזהר הרקיע (אות ג) וזה לשונו, ולדבקה בו, וכן כתב החינוך (מצוה תלד). וכן כתב בספר אהבת חסד (ח"ב סוף פרק ו), ועוד עיין אליו (ח"ב פרק כ אות ד) ועוד (ח"ג פרק א ד"ה ומה שמאכיל).

כבוד חכמים

ה. וגם נצטוונו במצות עשה נוספת לכבד את החכמים וכמו שמנה הרמב"ם בספר המצוות (מצוה רט) וזה לשונו, היא שצונו לכבד החכמים ולקום מפניהם, ולגדל אותם. והוא אמרו יתברך (ויקרא יט,לב) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וכו'. מצוה זו מחוייבת לאנשים כולם בכלל, כלומר לכבד החכמים, ואפילו חכם לחכם השוה לו בחכמה. עד כאן לשונו. וכן הוא בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמד ס"א) מצות עשה לקום מפני כל חכם, אפילו אינו זקן אלא יניק וחכים, ואפילו אינו רבו. והרי שהמדבר בגנותם, גם עובר על החיוב לכבדם.

לשון הרע

ו. ועוד איסור נורא עולה כאן והוא לשון הרע וכאשר כתב החפץ חיים (כלל ח סעיף ד) להזהיר על הדבר הזה, שלא לדבר לשון הרע על תלמיד חכם, ובודאי המספר לשון הרע עליו עונו גדול הרבה יותר, ואמרו ח"ז (ברכות דף יט ע"א) כל המספר אחר מטתו של תלמיד חכם נופל בגיהנם. וכמה פעמים נכנס על ידי זה בכלל מבזה תלמיד חכם וידוע גודל ענשו של המבזה תלמיד חכם כדאיתא בחלק (סנהדרין צט ע"ב). ועוד עיין שם ובתחילת ספרו במנין העשים והלאוין שעשוי לעבור מספר לשון הרע, כי עצמו ורבו והדברים ידועים ומפורסמים.

המזלזל בתלמיד חכם, ואין לו חלק בעוה"ב

ז. ואת עלית על כולנה, כי המזלזל בתלמיד חכם הרי שאין לו חלק לעולם הבא, והרי הוא בר נידוי, השם ישמור ויציל. וכאשר נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סימן שלד סעיף מג) על כ"ד דברים מנדין את האדם, והראשון שפתח בו הוא המבזה את החכם, אפילו לאחר מותו. ועוד ראה שם (סעיף מז). ומקורו טהור מדברי הרמב"ם (ת"ת פרק ו הלכה יד). ועוד כתב

הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"ו הלכה יב) אף על פי שהמבזה את החכמים אין לו חלק לעולם הבא, אם באו עדים שבזהו, אפילו בדברים, חייב נידוי. ומנדין אותו בית דין ברבים, וקונסין אותו ליטרא זהב בכל מקום, ונותנין אותה לחכם. והמבזה את החכם בדברים אפילו לאחר מיתה מנדין אותו בית דין, והם מתירים אותו כשיחזור בתשובה. אבל אם היה החכם חי, אין מתירין אותו, עד שירצה זה שנדוהו בשבילו. עד כאן לשונו. ועוד פסק הרמב"ם (שם הלכה יא) עון גדול הוא לבזות את החכמים או לשנאותן, לא חרבה ירושלים עד שבזו בה תלמידי חכמים, שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים, ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו, כלומר בוזים מלמדי דבריו. וכן זה שאמרה תורה אם בחקותי תמאסו, מלמדי חקותי תמאסו, וכל המבזה את החכמים אין לו חלק לעולם הבא והרי הוא בכלל כי דבר השם בזה. עד כאן לשונו. ועד כמה הדברים חמורים שאין לו חלק לעולם הבא, רחמנא ליצלן. אך חומרת שאין לו חלק לעולם הבא הוא דוקא ברגיל בכך, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ג הלכה יד) וזה לשונו, אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעולם הבא, וכדאי הן להתרחק מהן ולהזהר בהן. ואלו הן, המכנה שם לחבירו, והקורא לחבירו בכינויו, והמלבין פני חבירו ברבים, והמתכבד בקלון חבירו, והמבזה תלמידי חכמים, והמבזה רבותיו, והמבזה את המועדות, והמחלל את הקדשים. במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעולם הבא כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה, הרי זה מבני העולם הבא, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. אפילו כפר בעיקר כל ימיו, ובאחרונה שב, יש לו חלק לעולם הבא, שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר השם ורפאתיו. כל הרשעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה, בין בגלוי, בין במטמוניות, מקבלין אותן, שנאמר שובו בנים שובבים. אף על פי שעדין שובב הוא, שהרי בסתר שב ולא בגלוי, מקבלין אותו בתשובה. עד כאן לשונו.

באיזה רב אמרו

ח. ואולם היצר מסית את האדם ולוחש באוזנו, הן הלא רב פלוני אינו רב, ואינו תלמיד חכם, ועליו לא דיברו ח"זל. וכבר עצת היצר הזו היתה לעולמים בדורות קדמונים, ואין כל חדש תחת השמש, וכמו שכתב לדחותה בספר חפץ חיים (כלל ח סעיף ד) וזה לשונו, אך היצר הרע מסית לאדם דלא שייך כלל דין מבזה תלמיד חכם רק בזמן הגמרא שהיו חכמים ביותר, אבל לא על אלו שבזמננו. וכתב על כך החפץ חיים בתקיפות לדחות זאת מכל וכל, וזה לשונו, והוא טעות גמור, דכל תלמיד חכם הוא לפי הדור, ואפילו בזמננו אם הוא רק ראוי להורות, ויגע בתורה, נקרא תלמיד חכם. והמבזה אותו אפילו

בדברים בעלמא, ואפילו שלא בפניו, עון פלילי הוא, וחייב נידוי על זה. וכפי שנפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' רמג ס"ז, וסי' שלד בש"ך ס"ק סח). וכל שכן אם התלמיד חכם הזה הוא מורה הוראה בעיר, דבודאי איסור המבזהו הוא חמור הרבה יותר. דמלבד שהוא מוכרח להחזיק אותו לחכם, ולנהוג בו כבוד, אחרי שהוא סומך על הוראותיו, עוד בסיפורו עליו דברי גנות, הוא מונע את הרבים מעבודת השם, כי על ידי זה אמור יאמרו שאר העם, מה נלך ונדרוש מאיתו עניני דיני התורה שבינינו, אחרי שלא יוכל לתווך בינינו. ומתוך זה כל אחד בונה במה לעצמו, ועוד כמה קילקולים יווצרו יתארך הספר בהזכרתם, השם ישמרנו מהם. עד כאן דבריו.

ברב שחטא

ט. ואם יאמר האומר כי שונה רב זה שעליו חפץ אני לדבר, לפי שהוא חטא פשע ורשע. אף לו יצוייר שכן היא האמת, וחטא באיסורים [ולא בהשקפה וכדומה, שהרי בהשקפה אין חטא] כדי שיותר לדבר עליו, צריך את כל גדרי לשון הרע שנתבארו בספר חפץ חיים (כלל ד סעיף ב והלאה, וכלל ח סעיף ה והלאה, וכלל י) ויסודם הוא שיצא מכלל עמיתך, וכמעט שאין באפשרות שיהיה כן ברב. ובפרט שביאר החפץ חיים (כלל ד סעיף ד) שתלמיד חכם שראהו חוטא, אפילו כמה פעמים יש חיוב ללמד עליו זכות, ושאם חטא בודאי שעשה תשובה עיין שם. וראה לעיל בחלק ההלכה (סימן ב סעיף ח) באורך בפרטי דין זה, מתי מותר לדבר, וכמעט שאינו באפשרי, עיין שם. ויתר על כן אף אם באמת מותר לדבר עליו לשון הרע, דבר שהוא נדיר עד מאוד, מכל מקום היות ומדובר בתלמיד חכם, הרי שהדבר צריך משנה זהירות, שהרי אפילו חכם שסרח והחטיא נפסק ברמב"ם (ת"ת ריש פרק ז) שאין מנדין אותו בפרהסיא, שאף על פי שכשל, כסהו כלילה. וכל תלמיד חכמים שנתחייב נידוי, אסור לבית דין לקפוץ ולנדותו במהרה, אלא בורחין מדבר זה ונשמטין ממנו. עיין שם. וכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סימן שלד סמ"ב). ועל כן אף אם נאמר שחטא וסרח, לדבר עליו בריש כל חוצות ובפרהסיא מי התיר, אחר שצריך משנה זהירות בו, שתלמיד חכם הינו.

איה הכבוד

י. דברים כה חמורים כה נוראיים יש חובה לעוקרם מן השורש, וכמה יש לבכות איה הוא הכבוד שהיו רוכשים לרבנים רק בדור הקודם. וגם בדורנו אנו בעלי בתים מעריכים ומכבדים את החכמים הפלא ופלא, ולא יעלו חס ושלום על שפתם דיברי גנאי על החכמים. והדברים כואבים, שאם עמך בית ישראל כן, הלא קל וחומר שעמלי התורה אשר מכירים את התורה גודלה וחשיבותה מלפני ולפנים, היו צריכים לכבדם, ולאוהבם

ביתר שאת וביתר עוז. ומה נענה ביום הדין מה נענה ביום התוכחה. בשו"ת עולת שמואל (קוידער פראג תקפ"ג הובא בתורת האדם לאדם ח"ד עמ' 241) וזה לשונו, בני יקירי שים עינך ולבך על דברי אלו, כי בעוונותינו רבים נכשלים בזה, מצוות שבין אדם למקום מתחסדים זה בכה וזה בכה, זה יאמר מעולם לא עברה עלי חצות לילה בשינה, וזה יאמר מעולם לא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם, וכדומה. מדקדקין על עצמן יותר ממה שנצטוינו על פי ש"ס ופוסקים. ואלו שבין אדם לחבירו, קנאה שנאה וכדומה יקלו ראש, מסירין אזנם משמוע בכבוד תלמידי חכמים ומתכבדים בקלונם. וחלילה לי לומר כן על הכלל, אף לא על הפרט, רק אני אומר שכן נמצא וכן היה. השמר מאוד פן תלך בדרך אתם חס ושלום. עד כאן לשונו. [ובאור הדברים הנ"ל ישנו יסוד נפלא בספר מסילת ישרים סדר הויכוח (עמ' קנא) וזה לשונו, וכלל זה יהי בידך, שכל מה שהוא בין אדם לחבירו, קשה לישרו יותר מאד ממה שבן אדם למקום. עד כאן לשונו.]

עדתיות ופלגים בעם

יא. וחלק הארי הגורם לכך הוא העדתיות והמפלגתיות, רב פלוני הוא רב של עדה פלונית, ושל חסידות כזו וכזו. והסתכלות זו היא שנאת חנם ממש. שהנה נחרב בית שני בגלל שנאת חנם וכאשר שנינו במסכת יומא (דף ט ע"ב) מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם. עד כאן. וצריך עיון שנאת חנם זו מה טיבה, וכי סתם ללא סיבה היה רואה אדם את שכנו ושונאו, הרי צריך איזו סיבה לשנאה. ואם נאמר שהסיבות לשנאה שהיו בזמנם אינן מתירות את השנאה, ועל כן נקראת שנאת חנם, דהיינו שנאה ללא הצדקה הלכתית, וכגון שחברו לא נהג עימו בדרך ארץ, או התנשא מעליו וכדומה. אם כן זוהי שנאה האסורה, ואינה נקראת שנאת חנם. ונראה לעניות דעתי ששנאת החינם שהיתה אז נבעה משום העדתיות והמפלגתיות וכדומה שהיתה בזמנם, פלוני שייך לקבוצה זו ושונא את מי שאינו בקבוצתו, ואינו חפץ להתחתן ולהתקרב עמו, ומדבר על הרבנים שבקבוצה השניה, ועל דרכיה, והליכותיה וכדומה. וכל זה שנאה ללא סיבה, רק ההתפלגות לחלקים ולקבוצות גורמת אותה. ומעתה מובן מהו שכתוב שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים, ואיך אם היו עוסקים בגמילות חסדים, יתכן שהיו שונאי חינם, והרי זו סתירה מינה וביה. ואם כך הם פני הדברים, הרי שממש כימיהם אז כן ימינו אנו, מחד גמילות חסדים בכל מקום, ומאידך מחלוקת וחתרנות התלויה בעדתיות ובפלגים. ויש בדברים כדי להבהיל עד מאוד את המתבונן בכך, על הצורך הדחוף לשנות גישה בין העדות ובין חלקי העם שקיימים בינינו.

יב. וכיוצא בזה כתב בספר כד הקמח (ערך שנאת חנם ד"ה שנאת חנם הוא חלוק) לבאר מהי שנאת חנם, וזה לשונו, שנאת חנם הוא חלוק לבבות, שדעות בני אדם משתנים זה מזה, ואינן מסכימין לדעת אחת. וכל אחד ואחד יש לו דעת בפני עצמו, ואין לחבירו יתרון עליו, ואין אחד מהם מכיר ערך מי שהוא גדול ממנו, אלא שרוצים להיות כלם ראשים. ובכן דעותיהם ולבותיהם חלוקים, ואין השכינה שורה בעם שלבו חלוק. עד כאן לשונו. ונראה לרואה שהכוונה כאמור. וכן כתב בספר הברית (ח"ב מאמר יג פרק כח) שאחת מן הסיבור שאנשים אינם אוהבים את רעהם, היא באומרם איך אוכל לאהוב איש זה, והלא הוא ממדינה פלונית, וידעתי כי אנשי המדינה ההיא כולם רעים, מלאים תוך ומרמה, אין עושה טובה אין גם אחד. וכך ידבר על כל מדינה ומדינה לשון הרע אחרת, ופחיתת מדה אחרת, ויטיל שנאה עליהם. ואם איש זה במלבושו ולשונו עוד יוסיף שנאה אותו, על מלבושיו, ועל דבריו, והיא שנאת חנם, טמנו איבה בליבותם, ויכשלו מאד במחשבותם. ומה מאד אתפלא על מנהג הרע הזה, אשר ברוב העולם, ולפעמים אפילו בין תופשי התורה ושרי העם, שיאמרו בפה מלא, הספרדיים ישנאו בני ארץ אשכנז ופולין שנאה גמורה, אף כי ישבו בעיר אחת עם האשכנזים, ויאמרו שבח משפחה לנו, כי ממשפחות יהודה אנחנו, ומה לנו עם האנשים השפלים והנבזים. ובהפך יאמרו אנשי אשכנז ופולין עליהם, אלה הם משפחות מררי במראיהם ובמעשיהם הרעים ומרים, אבל אנחנו בני אפרתים ממשפחת רם משפחת מטה אפרים. והאריך הרחיב בגודל גנות שנאת חנם זו וחומרתה, ושאין שום הצדקה בטענות שוא ומדוחים אלו, אלא סכלות גדולה, לפי שאין מדינה שיהיו כל אנשיה צדיקים, או שכולם רשעים. אלא בכל מדינה ומדינה יש אנשי חסד, ואנשי בליעל, ובינונים, וככה בכל משפחה או שבט.

ואם כן הרשעת קבוצה או מדינה או עדה, מלבד שהיא עון פלילי של שנאת חנם דרבים, הרי היא גם אוולת וסכלות וכלימה לחושב כן. עד כאן דבריו. וכן כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' מד) לגבי ההצעה להפריד בין קהילות היראים לתועים. שעצה זו קשה כחרבות לגוף האומה וקיומה. הן בשעה שהיינו בארצנו הקדושה וברשותנו, כמעט בבית שני נעתם ארץ וחרב הבית וגלה ישראל בסיבת מחלוקת הפרושים עם הצדוקים. וגם הסיבה מחמת שנאת חינם הרבה שפיכות דמים, מה שאינן מין הדין, היינו בשעה שראה פרוש שאחד מיקל באיזה דבר, אף על גב שלא היה צדוקי כלל, אלא עשה עבירה, מכל מקום מחמת שנאת חינם היה שופטו לצדוקי שמורידין אותו. ומזה נתרבה שפיכות דמים בהיתר ולשם מצוה בטעות וכו'. וכל זה אינו רחוק מן הדעת להגיע חס ושלום לעת כזאת גם כן, אשר על פי ראות עיני אחד ממחזיקי הדת ידמה שפלוני אינו מתנהג

על פי דרכו בעבודת השם, וישפטנו למינות ויתרחק ממנו, ויהיו רודפים זה את זה בהיתר בדמיון כוזב, חס ושלום, ושחת כל עם השם חלילה. זהו אפילו אם היינו בארצנו וברשותינו. עד כאן לשונו. [ושמעתי מי שפירש ששנאת חינם שהחריבה את הבית, היינו שנאה מחמת קנאה, שמקנא איש ברעהו, והיא שנאה ללא סיבה וללא אשמה, ועל כן קרויה חינם. והנה בארחות צדיקים (ריש שער ו) כתב וזה לשונו, יש רעה, והיא שנאת חנם, והיא החריבה בית שני. ושנאה מחמת קנאה היא רעה ממנה. וראוי לאדם לייסר את נפשו להתרחק מהן. ויש שונא את חבירו עבור שאינו גומל לו חסד, או שאינו נותן לו מתנה כפי חפצו, או שאינו מלוה לו בשעת דחקו. ראוי לאדם להתרחק מכל זה ומכיוצא בו. עד כאן לשונו. והרי לפנינו בדבריו ששנאת חינם שהיתה בבית שני אינה קנאה, לפי שזו שנאה עוד חמורה משנאת חינם. וגם לא היתה שם שנאה מחמת אי הטבה, שלא הטיב עמו. ואם כן חוזרת השאלה מה היא השנאה שהיתה בבית שני, והדברים מתחזקים ביתר שאת שהם כאמור.] וכך כתב בספר זכרון הדסה (עמ' קסו ד"ה וצריך) ועליו להשוות אהבתו לכל אדם בלא חילוק קבוצות, עדות, ושיטות, וחס ושלום לחלק ביניהם. (וע"ע שם לעיל עמ' נ) וזהו עיקר מצות ואהבת לרעך כמוך שכל ישראל שוין בה. עד כאן.

לשם שמים

יג. ועיקר הקושי לראות את הדברים כהוויתם, היא הטעיית היצר אשר צועק וצווח שכל זאת כוונתך לשם שמים, ועל כן "מצוה גמורה" לדבר על רב פלוני ואפילו בציבור, אדרבה שכולם ישמעו וידעו, וגם בבית הכנסת ובבית המדרש, וגם בקול רם, וכהנה וכהנה תיצלנה אוזנים מכל זאת. וכבר היה כן מדור דורים וכמו שכתב הגאון רבי יעקב מליסא בהקדמת ספרו דרך החיים כתב לגבי הפילוג בין חסידים ומתנגדים, אוי לנו שכך עלתה בימנו, ואיך לא ישימו על ליבם דברי ח"זל שהמבזה תלמיד חכם נקרא אפיקורס. עד כאן לשונו. וכבר מילתנו אמורה לעיל (סימן ב אות יד) בהביאנו את דברי רבי חיים שמואלביץ אודות "לשם שמים" כגון זה. וכן הגאון רבי אברהם פרייס "זל מהדיר ספר חסידים עם משנת אברהם (ושם ח"ג עמ' קמ) כתב קונטרס אודות מצות ואהבת לרעך כמוך, ובסופו רשם וזה לשונו, הארכתי בפרטי המצוה של ואהבת לרעך כמוך מפני שמצוה זו שהיא מהכי חשובות בתורה, היא לצערנו מוזנחת מאד, וכל מי שמחזיק את עצמו ליותר חרד, הרי הוא יותר קנאי ומתאמץ לשנוא את כל מי שאינו כפי מהלך רוחו בשנאה עצומה, שנאה אישית ללא כל גבול. ומעשה שטן הוא זה, להשכין שנאה בלבנו, הגורמת לכל הצרות והרעות. ואם יועילו דברי שבקונטרס זה רק למעטים הדורשים לדעת את האמת, והיה זה שכרי. עד כאן לשונו. ולרוב חשיבות הדברים, העתיקו חלקים מקונטרסו בספר תורת האדם לאדם (ח"ד עמ' 43 והלאה) ובראש הקונטרס העתיקו את

הנ"ל באותיות מודגשות. וכן הוא בדברי שו"ת משיב דבר (ח"א סי' מא) הנזכ"ל בסמוך (אות יב), בגנות היתר "לשם שמים זה", בזמן שדבריו באו כנגד אנשים הקרובים לפרישה מהדת, על אחת כמה וכמה בנידון דידן בחלקי עם ישראל שעושים רצון השם בכל ליבם ונפשם, ורק מחולקים הם בדרכים כיצד לעובדו, ומה להדגיש יותר. ועוד ראה בספר תורת האדם לאדם (ח"ה עמ' 252) שהאריכו בדבר התפלגויות אלו בעם, והראו ששורשם בנוי על כמה שלבים טכניים, תחילה נוצרת קבוצה קטנה או גדולה שיש ביניהם אחדות פנימית נדירה, ועובדים הם על פרט או שנים ביהדות, ועליהם שמים את דגש עבודתם. עד כאן נפלא מאוד. אך מכאן ואילך מחליטים שהם ברוך השם מושלמים בעבודה זו, ושוב מבקרים את הפלגים האחרים שאינם מושלמים ומקולקלים בפרטים אלו, ובודאי שלא כמותם. ושוב מבטלים את האחרים, את כל כלל ישראל חוץ מאת עצמם, מסתכלים בזולתם בבוז ובזלזול, ומתנשאים מעליהם. עד כאן דבריהם. עיין שם.

עבודת השם או עבודת עצמו

יד. עוד שורש גדול הגורם כיצד להסתכל על רבנים, על מעלותיהם או בחסרונותיהם הוא, האם האדם עובד את השם יתברך, כדי לעשות לבורא נחת רוח, או שעובד כדי להשיג כבוד ויקר. מי שבוחר לעבוד לשם שמים הרי שרואה את הטוב בעובדי השם האחרים, ולא את הרע שבהם, בטוב שמח, וברע מצטער וחפץ לתקנו. אדם שבוחר להיות ביקורתי על אחרים, זאת משום שחש שעומד הוא בתחרות מולם, מי עובד את השם יותר, מי יותר משיג מעלות, ועל כן צריך לראות את חסרונותיהם, כדי להראות לעצמו, ואם אפשר גם לאחרים, שהוא מושלם יותר. חייב הוא לבקר את התלמידי חכמים ואת גדולי הדור שאמנם חכמים הינם, אך לכל אחד באשר הוא חסרון פלוני ואלמוני, כדי להראות שבעצם גם הוא גדול הדור, ועומד הוא במעלתם, ולכן רשאי לבקרם, ממכון שבתו וקומתו הרמה. [וצריך עיון אם לא חלים על כך דברי הרמב"ם (דעות פרק ו הלכה ג) והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא. ולכאורה זה מתכבד בקלונו של הרב, בשביל להגדיל את מעלת עצמו. והרמב"ם באגרת (אגרות הרמב"ם בהוצאת שילת עמ' תכ) כתב, וכל מי שרוצה להראות שלמותו בחסרוני, ואפילו הוא מקטני התלמידים, מחלנו לו בזה. עד כאן לשונו. והמה בדיוק דברינו האמורים, שקטני התלמידים, פצו פיהם להראות שלמותם, על ידי דיבור בחסרונו (חס ושלום) של רבן של כל בני הגולה, רבנו הנשר הגדול. ונפלאת היא עד מאוד מדתו ומחילתו.]

לחפוץ שכולם יהיו עובדי השם ובעלי מעלות בעבודה

טו. וזהו שמשה צווח (במדבר יא,כט) על קנאת יהושע לכבוד משה, שאלדד ומידד מתנבאים במחנה, ועל כך עונהו משה, המקנא אתה לי, ומי יתן כל עם השם נביאים,

כי יתן השם את רוחו עליהם. עד כאן. משה רבנו שמח בכך שישנם עוד נביאים, כי גדלה והתרבתה עבודת השם בעולם, וזה כל חפצו ורצונו. שכן מי שאוהב את השם, שמח שיש עוד עובד השם, ואין זה פוגע בכבודו שיש עוד מי שבא אל דרגתו. וכך רואים ביהושפט מלך יהודה שהיה עומד מכסאו לכבוד תלמיד חכם ומחבקו ומנשקו וקוראו רבי ומורי וכנזכר לעיל (אות ז) ואין זה אלא משום שתכלית עבודתו היא לעשות רצון השם, ולא להגדיל את כבוד עצמו, ועל כן שמח הוא כשרואה עוד יהודי העושה רצון השם. עד שיוצא הוא מגדרו, וקם ממכון שבתו, לחבקו ולנשקו. וכן כתב בספר ארחות צדיקים (שער השמחה ד"ה לכן) וזה לשונו, לכן כל איש אשר רצונו רצון האלהים, יצטער על שאין נעשה רצון השם, ואפילו על שונאו יתפלל אדם שיעבוד לבורא יתברך. עד כאן לשונו. וגדולה מכך ממשיך וכותב, ויכוין בתפילתו בברכת אתה חונן, ובברכת השיבנו, ובברכת סלח לנו, על כל ישראל אוהביו ושונאיו, וכן בכל הברכות. כי איך ייתכן שיתפלל רופא חולי, ושאר הברכות, והוא לא חפץ שחבירו יתרפא או יתחכם. ועבור שזה היצר הוא רגיל מאד בלבבות בני אדם, ואין מרגיש בענין הזה, לכן נכתב להזהיר יראי השם להכין לבם לאלהים בכוונה שלימה אמיתית, לשפוך נפשם נוכח פני השם על כל ישראל, אוהביו ושונאיו, ובזה יקיים (ויקרא יט יח) ואהבת לרעך כמוך, וטהר ידים יוסיף אומץ (איוב יז ט). עכ"ל. וכיוצא בזה כתב רבנו חיים ויטאל (ריש שער הכוונות ד"ה קודם) כתב גבי קבלת מצות ואהבת לרעך כמוך ו"זל, ואם יש איזה חבר מהם בצרה, צריכים כולם לשתף עצמם בצער, או מחמת חולי, או מחמת בנים ח"ו, ויתפללו עליו. וכן בכל תפילותיו וצרכיו ודבריו, ישתף את חברו עמו. ומאד הזהירני מורי "זל בענין אהבת החברים שלנו של חברתינו. עכ"ל. וכן כתב החת"ס (במאמר פתוחי חותם הנדפס בשו"ת חת"ס ריש חלק יו"ד סוד"ה ועל ענין) כי כל האדם ישתדל להטיב דרכי בני אדם, כדי שישמח ה' במעשיו. ויאהב כל אדם השלמת נפש חבירו כשלימות עצמו. ועל זה אמר ר' עקיבא כלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך, בתורה דייקא. כלל ויסוד גדול בלימוד התורה שיאהב שלימות חבירו כנפשו, ואהבת לרעך כמוך, וכה יהיה תשוקת השלם לראות בשלימות כל העולם, ויהיה תפילתו שכל יושבי תבל מקטנם ועד גדולה ידעו את ה', כמו שהתפלל משרע"ה מי יתן והיה כל עם ה' נביאים. עכ"ל. וכן רואים בהנהגת הבן איש חי שהיה גדול הדור וקם לכבוד תלמידי חכמים צעירים, והם הדברים האמורים, כי בראותו עובד השם נוסף מתרבה השמחה, ואדרבה אוהבו. וכן יעצו בספר תורת האדם לאדם (ח"ה עמ' 253) שהפתרון לקילקול שנעשה משום החוגים למינהם שמתנשאים זה על זה, וכנזכר לעיל, הוא כשכל אחד יראה את המעלות שיש בחוגים האחרים, ולא

את חסרונותיהם, וישים אל ליבו שכל דרך בעבודת השם חשובה בעיני בורא העולם. והאריכו למעניתם בזה עיין שם.

יסוד בעבודת השם - לעשות רצון הבורא או רצון החברה

טז. ונבא אל יסוד זה ביתר הרחבה, לפי שהוא יסוד גדול בעבודת השם. פשוט וברור שתכלית עבודת השם היא לעבוד את השם יתברך, ולא את רצון הציבור. דהיינו לעשות את מה שהשם מבקש, ולא את מה שהחברה מעריכה ומחשיבה. ופעמים רבות הציבור מחשיב ומעריך דברים שהם הפך רצון השם. כי בכלליות אם נסתכל על פני עובדי השם, נראה דבר מופלא עד מאוד, רבים המה המובלים בעבודת השם לפי רוח הציבור ואוירתו, ולא לפי רצון השם ובקשתו. [והוא הנקרא עבודה שלא לשמה, שהיא דרך לעבודת השם כדרכם של נשים וקטנים, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק י הלכה א) אין ראוי לעבוד את השם על דרך זה [שלא לשמה], שהעובד על דרך זה עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים, ולא מעלת החכמים. ואין עובד על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתן, ויעבדו מיראה. עד כאן לשונו.]

דוגמאות לעבודת האדם את עצמו ולא את הבורא במצוות

יז. כמה הדברים האמורים סובבים אותנו במשך כל ימי חיינו, האם עבודת התפילה היא רושם ציבורי, בתנועות חיצוניות ומרשימות ככל היותר, כדי שיעריכו את המתפלל שהוא בעל תפילה, או התפילה היא לכבוד השם יתברך, וכדי לעשות את רצונו. לימוד התורה האם הוא כדי להרשים, ולכן יש ללמוד בקול רם ולהתווכח במרכז בית מדרש, שכולם יראו איזה למדן הינו. או שתכלית הלימוד היא למען השם יתברך. ועל סדרי הלימוד הן כמעט ולא נמצא מי שלומד משניות ותנ"ך, אף על פי שנפסק בשלחן ערוך (יו"ד סימן רמו ס"ד) חייב אדם לשלש למודו, שליש בתורה שבכתב, דהיינו הארבעה ועשרים. שליש במשנה, דהיינו תורה שבעל פה, ופירושי תורה שבכתב בכלל זה. שליש בתלמוד, דהיינו שיבין וישכיל אחרית דבר מראשית וכו'. אלא שזה אינו אופנתי ולא יעריכו את מי שיודע תנ"ך ומשניות, ועל כן ממילא הפניית ליבם של רבים מהלומדים היא אל סוג הלימוד שהציבור מעריך. יש מי שפונה אל הפלפול, יש מי שפונה אל ההלכה, ויש אל חיבור ספרים, כל אחד לפי החלק שמעריכים אותו בשערו ובמקומו, ושורש הדבר פעמים רבות הוא האמור, כדי להרשים, ולשאת חן, וכדי לקבל כבוד. כשאדם מסרב לעזור בביתו היות וצריך הוא ללמוד, וזאת על אף שאשתו זקוקה כעת לעזרה, הרי שעובד הוא את עצמו, ולא את השם יתברך. אם בנו של אדם אינו מצליח בלימודים, אין הוא כשרוני, האם זה צריך לגרוע משהו מעבודת השם של הבן, וכי השם

חפץ בתוצאות לימודיות, או בעבודתו. [וראה באורך בשו"ע המדות (שער הגאוה חלק המוסר עמ' קנט אות ג והלאה) שחפץ השם הוא בעמל האדם ולא בתוצאות.] והרי שעל אב זה לשמוח כשבנו הבין משנה אחת, ועלה זה לו בטורח, יותר מאילו בנו היה הראשון בכיתה, ובזמן הזה היה גומר מסכת שלימה, אך עלה זה בידו בלא עמל וטורח. ישנם חומרות שיש בהם אוירה ציבורית כגון ההקפדה העצומה מתוך להט ודביקות על דבר שנאפה לאחר הפסח, ועל שמיטה וכדומה, שבדרך כלל החומרא היא אוירה ציבורית. ופשוט וברור שאין שום איסור להחמיר, אלא שצריך להבחין בין חומרא משום עבודת הבורא, לבין החפץ לעשות את רצון החברה.

דוגמאות לנ"ל בעבירות

יח. ומאידך בדברים שהם איסורים גמורים, רבים אינם משיתים ליבם לכך, וכגון לשון הרע, רכילות, הלבנת פנים, צער הזולת בשמירת נקיון מקומות ציבוריים, דיבור גנאי בגדולי ישראל, ההגעה בזמן לתפילה, מעבר כנגד המתפלל, דיבור חול בבית הכנסת ובבית המדרש ובשעת הלימוד, הצניעות ההולכת מדחי אל דחי, המורה היתרא שקיים אצל רבים בדיני ממונות, אף שמדובר בחשש גזל דאורייתא, וכן על זה הדרך איסורים נוספים שמזלזלים בהם גם עובדי השם ויראיו. תשומת ליבם של רבים היא, מה האופנה, ולא מה מחוייב לפי רצון השם יתברך. ויתכן אברך הלומד כל היום בכולל, ואפילו בהתמדה עצומה, והרי שכל ימיו ממש לכאורה שקוע הוא בעבודת השם, אך בכל הדברים הנזכרים לעיל יראה שאינו זהיר, והסיבה לכך היא שעובד את השם בצורה חיצונית, ואף על פי שכל שעותיו ביום עסוק הוא בעבודת הבורא, מכל מקום אין הוא עובד את הבורא, כי אם עובד את עצמו חפצו וחשקו, ואילו את הבורא היה עובד, פשוט שהיה זהיר בממון הזולת, פשוט שאם היה מרחיב את דירתו בחצר המשותפת, לפני כן היה מבקש את רשות שכנו, ולא בונה על אפו ועל חמתו. ברור שלא היה משאיר טישו מלוכלך על השלחן בבית המדרש, ואולי גם היה אוסף טישו שאחר היה משאיר, כדי למנוע עוגמת נפש לאחרים, וכן על זה הדרך. ובכלל האמור הם דברינו הנזכרים למעלה, דיבור על גדולי ישראל ועל תלמידי החכמים שאינם מתוך הקבוצה של המדבר, השייכים לעדה או לחוג אחר, ויש עוד שמדברים עליהם מתוך קנאות ולשם שמים, שהם כאלה וכאלה, כדי שחס ושלום אף אחד לא יפול במצודתם וכדומה. ושורש הדברים הם האמורים, לפי שחפץ להראות את עצמו שהוא קנאי למען השם, והאוירה הציבורים מעודדת ומעריכה זאת, בו בזמן שהאמת היא גאוותו ורצונו להיראות כעובד השם,

וכקנאי לכבודו יתעלה הוא שמניעו, והן הלא לפי רצון השם הרי מדבר הוא ביראיו ובעבדיו, ועובר על איסורי תורה רבים, וכאשר נזכר למעלה.
אולי כדאי להדגיש שכל זאת הוא אף שהאדם עצמו אינו מודע לכך, ובטוח הינו שאין עבודתו עבודה חיצונית וראוותנית אלא היא למען השם יתברך. אך על כל אחד לדקדק ולפשפש בשורשי מעשיו ובדרכיו מה מניעם ומה מפעילם, האם עבודת השם או עבודת עצמו, או תערובת של שניהם, וכמה אחוזים מתוכם הם עבודת השם וכמה לא.

עובד השם כל היום ולא זוכר את השם

יט. כדברים האלה כתוב בספר זכרון הדסה (עמ' עא) וזה לשונו, שמעתי מתלמיד חכם אחד בדרך צחות, אבל זה מוסר גדול מאוד. תלמיד חכם מסויים קם באיזה בוקר וסיפר לאשתו, בלילה חלמתי שאני נמצא ליד הקדוש ברוך הוא כביכול, ומדבר איתי. אמרה לו אשתו, מה חידוש יש בזה, הלא מה שחושבים ביום חולמים בלילה, כל היום אתה לומד תורה, מקיים מצוות, וחושב על הקדוש ברוך הוא, לכן חלמת עליו. אמר לה, וכי שלשים שנה שאני חי לא חשבתי על הקדוש ברוך הוא, רק אתמול חשבתי. ויש בזה מחשבה עמוקה מאוד, שיכול אדם ללמוד תורה, להתפלל, לחבר ספרים, ואיננו חושב על נותן התורה, ואל מי מדבר בתפילה. עד כאן דבריו. הדברים מבהילים עד מאוד, אדם שכל ימיו בעבודת הבורא, וכלל אינו חושב על הבורא, רק על עצם העבודה. וכמה הדברים נכונים ואמיתיים, והם ככל האמור.

מוסדות לימוד

כ. כשאדם שולח את בנו למוסד לימודי, תלמוד תורה, ישיבה קטנה או גדולה, והחלטתו נובעת משום השם של המוסד, ולא לפי צורכו של בנו, הרי שהוא עובד את עצמו, ולא את השם. וכמה רעה חולה מצויה בעוונות, בבן קשה קליטה, שמשום טובתו צריך להשאירו כיתה, אך אין זהו לכבודם של הוריו, ומעלים אותו כיתה. או יש השולחים את בנם למוסדות שקצב הלימוד מהיר, ולכן הם מוסדות בעלי "שם טוב" והערכה ציבורית, ובנם זקוק ללימוד בקצב איטי. שולחים את בנם לישיבה בעלת "שם טוב", בו בזמן שבנו זקוק לישיבה עם חום ואהבה.

ישיבות למצויינים

ישיבות רבות היום המה "ישיבות למצויינים", לבחורים כשרוניים, כמעט ואין ישיבות לעובדי השם, העיקר חסר מן הספר. החפץ להשם בכשרונות, בפלפלנים ובמוצלחים, או בעבדיו ובעושי רצונו. המטרה היא להקים ישיבה מצליחה, והצלחה נמדדת לפי צורך הציבור ורוחו, ורוח הציבור היא כשרון והצלחה לימודית, ולא עבודת השם. ועל

כן ישיבות רבות מגדלות בחורים כשרוניים יותר, פלפלניים יותר, כי הדור בכלליות חיצוני ולא פנימי. וכך ראשי ישיבות רבים מכוונים את גידול ישיבותיהם אל הכשרון והחריפות, ולכן נמשכת וגדלה שיטת הפילפול טופח על מנת להטפיח, ואין מושיע לה. וברור שמטרת הישיבות צריכה להיות גידול עובדי השם, ולא בחורים כשרוניים ופלפלניים. [כל דברינו אמורים כמובן בכלליות וכפי שפתחנו, ולא בפרטיות, כי ברור שישנם רבים עד מאוד אשר עובדים את השם באמת, וכל מעיינם וחפצם הוא רק רצון השם, ולא רצון החברה, הרוח, והרושם.] בהקדמת ספר שההדיר ראש ישיבה מסויים מתפאר ביחוסו, וראה זה פלא, כי כמעט כל תארי הכבוד שמתאר בהם את יחוסו, מדגיש שוב ושוב את גאונותם וחריפותם ורוב שכלם של מולידיו ואבות אבותיו, וכמעט שאינו מזכיר בדבריו שבחים על עבודת השם, עמל התורה, עבודת המדות, צדקות, וכדומה. ונפלאתי על כך פלאי פלאות, ותחת שבטו עברו תלמידים רבים, ומה הכניס בליבם של תלמידיו מלבד את כוח החריפות הכשרון והפלפול. והן הלא השכל הוא מתנה מאת השם, וכלל אינו בהשגת האדם, ואינו עבודת השם. ואילו היה מתפאר שעל אף חריפותם, בכל זאת עמלו בתורה, החרשתי. אך מתפאר הוא בחריפות לשם חריפות. והם הדברים האמורים, כי אנו נמצאים בדור של חיצוניות, כאשר יראה כל רואה אם את עיניו וליבו ישים.

דור התיאטרון

כא. את הדברים האמורים כתב בספר מכתב מאליהו (ח"ג עמ' 116) בחריפות, וזה לשונו, דורנו הוא בודאי דור עקבתא דמשיחא, אשר עליו אמרו ר"זל (משנה אחרונה סוטה) והאמת תהא נעדרת. דורנו הוא דור חיצוני, הדבק בחיצוניות בלי תוכן פנימי. דור שכל טובותיו שלא לשמה, דור שכל עולמו תיאטרון וכל מעשיו משחקים. דור שכל מחשבותיו דמיון, והשגת המציאות האמיתית נעדרת ממנו. בדור אשר כזה, כל העולם כולו בית חולי נפש, אשר בדמיונות ידבקו ויחשבו. עד כאן לשונו. והרי כתב במפורש ככל האמור, כי דורנו דור תיאטרון הינו, הוי אומר שאנשים רבים בו מציגים הצגות שהם עובדי השם, ומתהדרים באדרת שאינה להם, כי אינם עובדי השם אלא עובדי עצמם, עובדי הציבור, אל הרוח אשר ילך שם הציבור, שם ילכו הם. מה שהציבור יעריך בו ידבקו, ומה שהציבור לא יעריך ולא יסלוד ממנו, אף שהוא ציווי השם, ואסור באיסור תורה גמור, לא ירחקו ממנו. מציגים בתפילה על ידי תנועות של מתפלל, בו בזמן שניכר שאינו מתפלל כי אם מציג, לומדים בקול רם לפי שהציבור מעריך זאת, אך לדבר לשון הרע ורכילות, לדבר על רבנים וכדומה, דברים שאין הציבור סולד מהם, אף על פי שהם איסורי תורה, לא ירחקו מהם.

צעקת הרמח"ל

כב. הרמח"ל באיגרת הנדפסת באגרות רמח"ל (עמ' דש והועתק בספר רכב ישראל עמ' 41 ובאגרות הרמח"ל איגרת קיח בהוצאת מכון הרמח"ל) כתב על האמור דברים המבהילים על הרעיון, וזה לשונו, הנה האשכנזים [אמר הכותב, כוונתו לאותם הגרים בארצות אשכנז בזמנו] שלימים וכן רבים תהילות לאל [מתפעל הוא משלמותם וכמותם] כי בפראנקפורט לבדו יהיה בה כשלש מאות תלמידי חכמים בני ישיבה, ולב רחב להם להבין ולהשכיל, [מתפעל מרוחב ליבם בלימוד התורה] והנה הם מכלים ימיהם בפלפוליהם המהבילים, וריח חסידות אין בהם, והלוואי היה די בזה. ואם יש בכל מדינת אשכנז אשר עברתי בה ובכל מדינת הולנדה אשר אני יושב בקרבה אנשים חרדים אל דבר השם, ומבקשים לדעת ליראה את השם ולאהבה אותו ולהתחסד עם קונם, ודאי נער יכתבם וכו'. ולעת כזאת אין משכיל דורש את אלהים וכו'. ואפילו פירושא דקרא מה השם אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה, לא יבינו ולא ישכילו. עד כאן לשונו. הרי שעוסק הוא בעילית עובדי השם, אלו שיושבים בישיבות במשך כל היום, ועמלים בתורה, וליבם רחב בתורה, אך עבודתם היא עבודה חיצונית, ואינם עובדים ובאים אל החסידות הכוללת אהבת השם יראת הרוממות ועבודת המדות, רק עסוקים בתורה, וגרע הרבה שעסוקים הם בפלפוליהם, ובפלפולים לשם פלפולים אין חפץ להשם. ואם אל השם היו שמים עיניהם, היו עוסקים בהלכה שהיא תכלית הלימוד, ובידיעת התורה שהיא הבקיאות, ובלימוד הקבלה (שהרמח"ל מרבה לדבר בחשיבות וחיוב לימודה), ולא היו מבלים כל ימיהם בפלפולים שאין להשם בהם חפץ (כאשר כתב בעוד מקומות ויובאו להלן), והיו עובדים על פנימיותם להגיע אל אהבת השם ויראתו, עבודת המדות וטהרת העבודה.

טעות רווחת בעבודת השם

כג. ומה שסיים שאפילו פירוש הפסוק מה השם וגומר אינם מבינים, ביאר את שיחתו באורך בתחילת ספרו סדר הויכוח להשריש את הטעות האוחזת בדרך העבודה, ששם מחמת ראותו את האמור, יצא לישע עם ישראל, לנגח דרך זו מכל וכל, ולשם כך בנה ויסד את כל ספר סדר הויכוח וספר מסילת ישרים, ועל דברי החכם שכל ימיו עוסק הוא בש"ס ובפוסקים לדעת גדרי תרי"ג מצוות וחיוביהם, ואילו יראת הבורא ואהבתו פשוטה בעיניו, ואינה צריכה תלמוד וחקירה מה הם גדריה ועיניניה ודרכי השגתה. [כאשר דרכנו אנחנו רוב הקרואים עובדי השם] עונה החסיד, וכי אין ענפים ליראה ולאהבה ולטהרת הלב, ואין לנו לדעת עד היכן משלחים פארותיהם, אם יש מילים השיבני [אם יש לך תשובה השיבני]. [וכי] מוטבעות הן המדות האלה באדם [היראה והאהבה וטהרת הלב], שיהיו

כל בני האדם מוצאים אותם בנפשותם, כמו שימצאו כל התנועות הטבעיות, כמאכל והמשתה השינה והיקיצה, ושאר כל התנועות החקוקות בטבענו, עד שלא יצטרך לבקש אמצעים לקנותם, [כמו שאדם אינו צריך ללמוד לאכול לשתות ולישון, האם כך הן מדות האהבה היראה והטהרה שטבועות הן באדם?!]. או אין אמצעים לאלה, אין להם מפסידים שנצטרך להרחיקם ולישמר מהם, או אין דרך להרחיק מפסידיהם. למה איפוא לא יצטרך בהם עיון והסתכלות, עד שלא תשים אליהם לבך וחקירותיך. השכחת מהם אחרי שבפיך הודית שלא עיינת עליהם עיון לימודי. ואין בידיך אלא מה שהורוך הוריך בהדריכם אותך על הדת היהודית, ומה שסובב הולך בפי כל ישראל, מצד היותם בני ישראל ותו לא. כללו של דבר מצות אנשים מלומדה. וכו' [אין בידך מהן רק מה שלימדוך הוריך, ולא עמלת עליהם כלל, וממילא כל שיש לך בהם הם מצות אנשים מלומדה ולא עבודת השם.]

ועתה ישראל מה השם אלהיך שואל מעמך

כד. וממשיך הרמח"ל הנני רואה משה רבינו עליו השלום בלמדנו דעת באמת מה חובתנו ומה יפה לנו אמר (דברים י,יב) ועתה ישראל מה השם אלקיך שואל מעמך וכו' ללכת בכל וכו' לשמור את וכו'. [זה לשון הפסוק בשלמות. ועתה ישראל מה השם אלהיך שאל מעמך, כי אם ליראה את השם אלהיך, בללכת בכל דרכיו, גולאהבה אתו, דולעבד את השם אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך. הלשמר את מצות השם ואת חקתיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך.] הנה כלל שמירת כל המצוות שהוא כלל הדינים ופסקי ההלכות אשר עסקת בם, הוא רק א' מן הענינים המוזכרים בפסוק הזה. אך עוד ד' ענינים אחרים נזכרו בו, והם, אהיראה, בההליכה בדרכיו גהאהבה דוהעבודה בלב וכו'. [כלומר משה רבינו חילק את כל עבודת השם לחמישה ענינים, ואנחנו עסוקים רק בחלק אחד הוא לימוד התורה דיניה ופרטיה, ואת ד' החלקים הנוספים מזניחים, ואם כן כמה גדול החסרון שיש לנו בעבודת השם.] ואמנם הנה פירט מכלל חיובי הלב היראה והאהבה, להיותם ב' העמודים הגדולים אשר העבודה נשענת עליהם, [מבאר מדוע כה חשובים הם הד' חלקים הנוספים, שכן כל בר דעת מבין שיראת השם ואהבתו הם עמודים גדולים לעבודת השם.] ושאר כל התלוי במדות ובלב, כלל אותם באמרו וללכת בכל דרכיו, שבא בו הפירוש לר"זל (שבת קלג ע"ב) מה הוא רחום אף אתה רחום וכו', שכלם מדות הצריכות ליקבע בנפש להיותם דרכי השם ממש, פירוש הדרכים שהוא מתנהג בם עם בריותיו. [והפרט השלישי היא עבודת המדות.] וכן סיים הענין ולעבוד וכו' בכל לבבך ובכל נפשך, הא למדת שעל עניני המחשבה ומזימות הלב הכתוב מדבר. [והפרט הרביעי היא שכל עבודת השם תהיה בשלמות הלב, רק למען השם יתברך, ללא נגיעות וצרכים אישיים.] ואחר כך הזכיר כל מצוות המעשה כל אחת, והיינו לשמור את מצוות השם וכו'. [והפרט

החמישי הוא שאנו עסוקים בו, קיום המצוות ולימוד התורה.] נמצא שמלבד ידיעת המצוות לעשותם, צריך עוד ד' דברים אחרים שמתלוים אל העשיה להשלימה, כדי שתרצה לפניו יתברך [כדי שתהיה אתה ומעשיך לנחת לפניו יתעלה]. ואולם אתה לפי דבריך בא' נתעסקת וד' הנחת. עד כאן לשונו. ועל כן כתב ויסד את המסילת ישרים וסדר הויכוח, וזהו כל מעשיהם, לבאר כיצד היא הדרך להשיג את הד' החלקים המוזנחים, שבהם ישיג את עבודת השם.

חובתינו לבוראינו

כה. וכן עמד על כך גם בהקדמת המסילת ישרים (ד"ה וכיון) שאחר שכתב שם בחיוב שלמות העבודה שהם שלמות אהבת השם ויראתו, והדבקות בו יתעלה, ושאר חלקי החסידות, כתב וזה לשונו, וכיון שכבר התאמת אצל כל חכם צורך תימות העבודה [עבודה תמימה], וחובת טהרתה ונקיונה, שזולת אלה אינה נרצית ודאי כלל, אלא נמאסת ומתועבת, כי כל לבבות דורש השם, וכל יצר מחשבות הוא מבין. מה נענה ביום תוכחה אם התרשלנו מן העיון הזה, והנחנו דבר שהוא כל כך מוטל עלינו שהוא עיקר, מה השם אלהינו שואל מעמנו. היתכן שייגע ויעמול שכלנו בחקירות אשר לא נתחייבנו בם, בפלפולים אשר לא יצא לנו שום פרי מהם, ודינים אשר אינם שייכים לנו, ומה שחייבים אנו לבוראנו חובה רבה נעזבהו להרגל ונניחהו למצות אנשים מלומדה וכו'. עד כאן לשונו. ועוד ראה שם בהמשך באורך בזה. הרי שצווח הוא שיש לאדם להניח ולפנות זמן מן הלימוד, ולשים את עיניו וליבו כיצד הדרך להגיע את שלמות העבודה, אהבת השם, יראתו, עבודת המדות, וטהרת העבודה שתהיה לשם שמים ולא לפנים אחרות. וכאשר מפורש בפסוק, שזאת הוא אשר השם אלהינו שואל מאיתנו. ובפרט שבמשך כל היום עסוקים בפלפולים, שהם דברים ללא תכלית, ולכן אינם שייכים לנו.

בעובדי השם מדובר

והדברים כואבים עד מאוד, לפי שרבים מעובדי השם היום הם תולדה ישירה וממשיכי דרכם של הדרך הנ"ל [ובשיטת הלימוד אף הוסיפו גדרות ובנינים לשיטת הפלפול ביתר שאת וביתר עוז, והיא הולכת וגדלה, ויש רבות להאריך בזה, ראה בשער אהבת השם (סימן ב סעיף י) באורך.] ואם כן הדברים כואבים שבעתים, לפי שצווחת הרמח"ל מופנית אלינו באופן ישיר, והם הם הדברים האמורים, כי תכלית האדם צריכה להיות בעשיית רצון הבורא, ולא ברצון החברה. ואין הדיבור כעת על מי שאינו עובד השם, על מי שמקיים את מצוות התורה לחצאין, כי אם בעובדי השם ובעושי רצונו המדקדקים בקלה כבחמורה, ועמלים בתורה במשך כל היום, שיש צורך לבדוק ולדקדק היטב את סוג העבודה שעובדים

את השם יתברך, האם עבודה זו היא עבודת הבורא לעשות רצון אבינו שבשמים, או שמא עבודה חיצונית היא, שבליבה נעוצים המאווים האישים. והרי השם מגלה בפסוק שרצונו מאיתנו מחולק לחמישה חלקים, ונמצא שרחקנו מרצונו, ועסקנו רק בחלק החמישית מרצונו יתעלה.

[ואחר

שימת לב לדברים אלו, מומלץ עד מאוד לשוב וללמוד מחדש את ספר מסילת ישרים, בראותינו על מה ולשם מה יסד הרמח"ל את כל ספרו, ושהדגשו של כל הספר הוא להשלים את חיוב האדם בעולמו שהשם אלהינו דורש מעימנו, כאשר מפורש בתורה שיש חמשה חלקים בעבודת השם, ורוב עובדי השם מתעסקים בעיקר בחלק החמישי בלבד. ובספרו מושיט הרמח"ל יד ללומד בו, ומוליכו צעד אחר צעד לרכישת והשלמת חמשת חלקי עבודת השם אלו.

ובבואנו הלום אולי כדאי להדגיש שאף על פי שהרמח"ל בספרו סדר הויכוח (עמ' סב) כתב שהד' חלקים הנ"ל שבפסוק הם בלב, ועל כן הקדימם הפסוק, לפי שמעלתם רבה מהחלק החמישי שהוא במעשה. אין כוונתו שבהם יהיה עיסוק האדם רוב היום, אלא בתורה יהיה רוב היום, ובהם יהיה עסקו בחלק מהיום לפי שהם עיקריים לפריחת תורתו. וכמו שכתב הוא עצמו בספרו דרך ה' (חלק א פרק ד סימנים ו-ט) שכל שורש עבודתינו בעולם היא הדביקות בבורא, ושהשגת הדבקות נעשית על ידי קיום מצוותיו יתברך, ושכל מעשיו יהיו לשם שמים, ובפרט מה שצריך להגביר לצורך הדביקות הם האהבה והיראה לבוראו. ושיש אמצעי אחד שנתן לנו האל יתברך שמדרגתו למעלה מכל שאר האמצעים המקרבים את האדם אליו יתעלה, והוא תלמוד תורה וכו'. עד כאן. והרי מפורש שעיקר העיקרים של הדביקות הוא תלמוד תורה. וכן האריך רבנו חיים מוואלזין בספר נפש החיים (חלק הפרקים פרק ד והלאה) שאמנם עבודה לשמה ובדביקות ובחשק הם מעלה נשגבה עד מאוד, וכמו שביאר לפני כן, אך יש להזהר שלא לעסוק רק בחלק זה, אלא התורה והמעשה עיקר. ועל כן העוסק רוב היום בחלק הדביקות והלשמה בלי תורה, היא עצת היצר והריסת התורה, ועוד עיין שם בקילקולים שראה בעיניו באלו הטועים בטעות זו, ואין כאן מקום להאריך בזה אלא להעיר.]

נטיה אחר הכבוד

כו. וכן כתב עוד הרמח"ל באגרת (אגרת פט) וזה לשונו, הלא זה רע בעוונות הרבים, שרוב חכמי ישראל כבר רחקו מעל האמת ומן האור הנעים, כבוד השם אלקינו, ללכת אחרי פלפוליהם של הבל. והשם בוחן לבות, הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות הוא,

כי אינם נוטים אלא אחרי הבצע והכבוד, ומה שיביא להם מאלה ככל אות נפשם, אותו יבחרו להם. צר לי מאד על האדם הגדול הדרת כבוד תורתו, אשר לא יעשה עיקר עסקו במה שהיה לאיש אשר כמוהו, ולפי אכלו יתעדן במעדני מלך, מלכו של עולם. עד כאן לשונו. והרי שהדגיש את האמור, על כך שאינם עובדי השם אלא עובדי עצמם, כי מה שמניעם לעסוק בחקירות ופלפולים הוא דרישת הכבוד אשר יגיע אליהם מכוח החקירות והפלפולים, אך אם אל השם יתנו את עיניהם, הלא לא יוצא שום פרי מהם, והמה דינים שאינם שייכים לנו, ורצון השם שנעסוק במה ששייך אלינו, היא ידיעת ההלכות שהן תוצאת הגמרא. ואף שהציבור מעריך פלפלנים וסוגד להם, מכל מקום דעת הציבור היא שטות וכאמור. וכן כתב בהקדמת המסילת ישרים המובאת לעיל (אות קודמת) היתכן שייגע ויעמול שכלנו בחקירות אשר לא נתחייבנו בם, בפלפולים אשר לא יצא לנו שם פרי מהם. [וכל זאת שלא כאשר ראיתי למי שכתב לבאר את אלו דברי הרמח"ל במסילת ישרים, שכוונתו אינה נגד הפלפולים, כי אם נגד סוג הפלפולים שאין בהם תועלת ליישור השכל. וזה אינו מכל וכל וכמפורש באיגרות הנ"ל, וכאשר יראה כל רואה את רוח הדברים שגרמה לרמח"ל לכתוב את ספר מסילת ישרים (שנכתב בסוף ימיו). וכ"כ כדברים האלה ממש אודות סיבת העיסוק בפלפולים בעל הכלי יקר בספרו עמודי שש (פרק כד דף סב ע"ב) ששם קורא תגר על העיסוק בפלפולים וכתב ו"זל, ועם חכמי הדור הגדולים אשר בארץ המה היה לי ויכוח עמהם פעמי' רבות לבטל לימוד של החידוד ופלפול שקורין חילוק. כי לדעתי המשנה את הידוע הוא בכלל את דבר ה' בזה. ולא יכולתי לנצחם. והסבה לזה שנים המה, [א] הרודפים אחרי יותרת הכבוד והשררה, וחפצים להיות כל אחד יושב בשבת תחכמוני, ואומרים אלמלא פלפול זה מה גבר מגוברין. עד כאן לשונו. והרי שהכבוד הוא הגורם לעיסוק בפלפולים, לפי שהציבור מעריך זאת, וכאמור.]

מראה יחזקאל

כז. ועתה אינה השם לידי מכתב שכתב בעל שו"ת מראה יחזקאל, ועומד הוא על האמור. המכתב מופנה לתלמיד חכם שחפץ לעמוד על סוד רבו של הבעל מראה יחזקאל, ובקשו שיבחן את רבו על ידי שישים לפניו את קושיותיו, והיה אם יתרצם, ידע שאין חכם וקדוש כמוהו, ואז יספר תהלתו בקהל רב הסרים למשמעתו. ועונה על בקשתו הבעל מראה יחזקאל וזה לשונו, גם מה שכתב שרבינו נ"י יתרץ לו אותן הקושיות, ואז ידע שאין חכם וקדוש כמוהו, על זה מלאתי פי שחוק, מריה דאברהם, פתח בכד וסיים בחביות, מה ענין שמיטה אצל הר סיני, וכי מי שיודע לפלפל ולתרץ קושיותיו קדוש יאמר לו. וכו' וממשיך, ובר מין דין היכן מצינו בכל התורה שמצוה להיות חכם גדול וחריף, רק שצריך לקיים מצות והגית בו יומם ולילה, ולא להתבטל מדברי תורה אפילו רגע כמימרא. ואם היה הדבר תלוי בבחירת האדם, עדיין קושית הגמרא (נדה טז ע"ב)

במקומה עומדת, ואלו צדיק ורשע לא קאמר, ואמאי קאמר חכם או טיפש. וידוע מה שכתוב בברכות (כ ע"א) על ר' יהודה שלא היה חריף כל כך, וכי שליף מסאניה אתי מטרא, ואנן מתנינן י"ג מתיבתא ולית דמשגח בן, ומשני דראשונים מסרו נפשייהו על קידוש השם. ומכל מקום צריך להיות נמנה בין חכמי דורו, דאין עם הארץ חסיד. והעיקר הוא שתהא יראתו קודמת לחכמתו. עד כאן לשונו. ונפלא ביותר אמת לאמיתה.

הלומד בשביל להיות ת"ח

ועוד הראוני בספר התניא (פרק לט לקראת סופו) שכתב, וזה לשונו, וכשעוסק שלא לשמה ממש, לשום איזו פניה לכבוד עצמו, כגון להיות תלמיד חכם, וכהאי גוונא. עד כאן לשונו. וכן כתב עוד (פרק מ) אבל תורה שלא לשמה ממש, כגון להיות תלמיד חכם וכהאי גוונא. עד כאן לשונו. והדברים מבהילים, כי דוגמא לעבודה שאינה לשמה נקט כגון ללמוד כדי להיות תלמיד חכם. ועל ידי קצת התבוננות יראה הרואה עד כמה הדברים אמיתיים ונוקבים ויורדים עד תהום. השם אינו חפץ בתלמידי חכמים, לשם תלמידי חכמים, אלא בעבדים נאמנים לו, ותלמיד חכם הוא תוצאה של עבד השם, ולא תכלית בפני עצמה. מי שתכליתו להיות תלמיד חכם, אינו עובד השם, כי אם עובד את עצמו, כדי שיהיה הוא תלמיד חכם. וזאת אף אם כוונתו להיות תלמיד חכם בלא שאף אחד ידע מכך, רק כדי למלא את נפשו ומהותו. אם כוונתו להיות תלמיד חכם בתור תכלית, הרי שעובד הוא את עצמו, ולא את בוראו. עושה הוא כדי שהוא יגדל, שהוא יהיה תלמיד חכם, ולא כדי לעשות את רצון אבינו שבשמים. וכן כתב עוד התניא (מאמר מא) וזה לשונו, צריך להיות בלבו אהבה רבה לה' לבדו, לעשות נחת רוח לפניו לבד, ולא לירוות נפשו הצמאה לה', אלא כברא דאשתדל בתר אבוי ואמיה, דרחים לון יתיר מגרמיה ונפשיה וכו' [כבן שמשתדל אחרי אביו ואמו, שאוהב אותם יותר מעצמו ונפשו.] כמו שכתבנו לעיל בשם רעיא מהימנא. עד כאן לשונו. ואם כן אפילו אם כוונתו רק כדי להתמלא ברוח, שיהיה הוא עובד השם, אין זה לשמה גמור, אחר שכוונתו לעצמו ולנפשו, ולשמה הוא שכל כוונתו היא רק כדי לעשות נחת להשם יתברך.

המכתב מאליהו

כח. וכדברים האלה כתב בספר מכתב מאליהו (ח"א עמ' 142 קונטרס החסד ח"ב פ"ב) מי שדבק בכח הנטילה, הרי כל מעשיו ומחשבותיו עומדות תחת השליטה של אהבת עצמו. כל מה שיעשה עבור אחרים, יש לו כבר חשבון מתחילה איך יבא לו ריוח מזה. גם כל מעשה המצוות אשר יעשה, ותורה אשר ילמד, הכל כדי שיכבדוהו בני אדם וכדומה. ואפשר שעוד גרוע מזה יהיה, שישתמש בידיעותיו ובמצבו המכובד כדי לקנטר ולצער

אחרים, ולדכא אותם תחת רגל נאותו. כלל הדבר, השואל לעצמו, לא יעבוד אלא את עצמו. עבודת השם להתבטל לרצונו יתברך, לאהבה את השם וכו', כל אלה כמו זר נחשבו לו. אם גם לא יודה על זה בפני אחרים, ואפילו בפני עצמו, הרי בפנים לבבו גם עצם האמונה חסר לו, כאשר ביארנו לעיל, ואם כן איזו שייכות לו ולעבודת השם. עד כאן לשונו.

חינוך חברתי או עבודה

כט. ועוד כתב המכתב מאליהו (ח"ג עמ' 131) שרוב מעשי האדם מדותיו והנהגותיו הם פרי חינוכו. המושג "חינוך" משמש כאן במובנו הרחב, וכולל כל מה שהאדם לומד מסביבתו וממגעו עם הבריות. האדם מסתגל לסביבתו, ומחקה גם בלי יודעין את אנשי סביבתו, הכל משפיע לעין בלי הפסק, רבותיו, חביריו, כל שאר הבריות שפוגש בהם בחייו היום יומיים, וכן הספרים שהוא קורא, וכל אשר הוא רואה תחת השמש. אמנם אפשר לאדם אם סביבתו טובה היא לבוא בדרך זו לידי מעשים גדולים, וגם לידי צדקות מצויינת, ולפעמים אף עד כדי מסירת נפש, אבל מדרגה זאת בהיותה מדרגה "מחונכת", איננה משקפת את עצמותו האמיתית של האדם. מדרגתו האמיתית משתקפת באותם המעשים הנובעים מתוך עצם פנימיותו, אשר שם הוא נלחם עם יצריו המיוחדים שלו, ולא באותם המעשים אשר הורגל בהם, או מחקה את האחרים, ביודעין או בלא יודעין. ועוד עיין שם. ונמצא שיתכן אדם צדיק גמור, שכל מעשיו הם מעשי עובדי השם, אך אין הם אלא מצוות אנשים מלומדה, שנוהג לפי רצון הציבור שסובב אותו, ואין הוא עובד השם, כי אם עובד עצמו. כי אוירת הציבור דורשת התמדה בלימוד, כי האוירה דורשת להיות "מחמיר", כי האוירה דורשת עמל התורה וכדומה, אך הכל גורמת האוירה, ואין זה הוא עצמו. והרי במה שהאוירה הציבורית אינה דורשת, שם אינו עובד השם, כי אם ממרא פיו, אם האוירה אינה דורשת זהירות מלשון הרע, אינו זהיר בכך. אם האוירה אינה דורשת זהירות בכבוד התורה, אינו עומד בכך. והרי לנו "צדיק שאינו עובד השם" כי אם עובד את עצמו וכבודו.

נבואת הגר"א

ל. ועוד כתב במכתב מאליהו (ח"ג בעמ' 136) שכתוב בכתבי הגר"א שדור עקבתא דמשיחא יהיה דור חיצוני, כלומר דור שמושגיו שטחיים וחיצוניים. וזה הן לצד הרע, שהמעשים הרעים לא ינבעו מתוך אפיקורסות עיונית ופילוסופית כמו בדורות הקודמים, אלא מחמת הרדיפה המופרזת אחר החומריות, ואחר הנוחיות, ומתוך רצון לפריקת עול כללית, נאכל ונשתה כי מחר נמות. והן לצד הטוב, שעניני הרוחניות

שבדור יהיו לוקים בשטחיות, ונובעים בעיקרם מסיבות חיצוניות של הגררות אחרי הסביבה הטובה. וצריך עמל ועבודה רבה לעלות ממדרגת החיצוניות ולחתור לקראת רכישת הפנימיות. עד כאן לשונו. והרי דבריו הם ממש כנבואה על דורנו דור אחרון, שכל הדברים הנזכרים הלא כולם מתמלאים בו. וצריך עמל ועבודה רבה לצאת מתוך הלחץ הציבורי, מתוך עבודת השם שטחית, ולבא אל עבודת השם פנימית ואמיתית, מתוך רצון לעשות נחת רוח וליוצרנו, ולא מתוך רצון לעשות נחת רוח לשכנינו.

גדולי ישראל שהיו היפך מידה זו - בי בהשם נשבעתי היום

לא. כאשר יתבונן הרואה באגרות הרמח"ל, יראה פלאי פלאות בדרך עבודתו להשם בלבד, ללא שום פניות אישיות. ואגב חביבות דבריו, השתדלתי ללקט אמרים, דברים שנגעו אל ליבי, ולהגישם ככתבם וכלשונם. והנה (אגרת י) אגרתו מופנית אל הגאון רבי משה חאגיז שיצא במלחמה כנגד הרמח"ל לפי שחשדו בשבתאות. ועל מכתב הר"י גורדון (שם אגרת ו) שבו מפרסם את מעלת הרמח"ל, ושנגלה אליו מגיד [בהיותו בן כ' בלבד], וגילה לו רזי תורה, ושיסד חבורה קדושה. כתב הר"מ חאגיז בגליון המכתב בכתב ידו, דברים קשים כגידים נגד הרמח"ל (והיא אגרת ז) וזה לשונו, אתם הרי ישראל מורי ורבותי, אל חכמי רבני ומנהיגי הקהלות הקדושות שבגולה, מוטל הדבר לקרוע על כתב זה [מכתב הר"י גורדון הנ"ל] ולדרוש ולחקור ולעקור מן השורש חברה רעה זו, קודם שתתפשט רעתה בין ההמוניים. ולדון את כל בני החברה זו כרודפים את ישראל. ואני את נפשי הצלתי. עד כאן לשונו. וענהו הרמח"ל (אגרת י) וזה לשונו, בי בהשם נשבעתי היום אשר אם אמר עלי מאשר אמר אלף פעמים, לא צר לי ולא חרה לי. אך אשר ידבר על חברים כלם קדשים עבדי השם בכל כחם, והמה חכמים מחוכמים, כדברים אשר דבר, גם בלא דעת מה המה מעשיהם "חברה רעה", [לקרותם חברה רעה בלא ידיעת מעשיהם, הרי היא] נשגבה לא אוכל לה. עד כאן לשונו. והרי לפנינו כי נשבע הרמח"ל בשם השם, שכלל לא הצטער על עצמו וכבודו בדברי הר"מ חאגיז, ואפילו היה כותב חמור מכן אלף פעמים, לא היה צר לו, ולא היה חורה לו הדבר. והדברים מפליאים עד מאוד, ואין זאת אלא שעבד השם גמור הוא, וכל מעייניו וליבו כאן בעולם הזה, הוא רק לעשות את רצון השם יתברך, וכלל לא איכפת לו מכבוד עצמו מחשקיו ומרצונותיו, וממילא אין לו שום צער במה שיצערוהו, ויכול אפילו להשבע על כך בשם השם, והדברים מופלאים ומבהילים עד מאוד. ועוד כיוצא בזה כתב (באגרת קמו) וכל אשר ידברו עלי אנשי רשע, לא חשוב הוא בעיני אפילו כקליפת השום, ולא נופל ליבי עליו, כאילו לא היה. עד כאן לשונו.

יצוה ויקחה וישרפנה לעיניו

לב. ועוד כתב הרמח"ל (אגרת קלה) על שדרשו מרבו המהר"י באסן שיתן להם ארבעים ספרים שכתב הרמח"ל והונחו לפיקדון אצל רבו והמה ביקשו לשורפם, והרמח"ל קיבל הכל מאת השם, וכתב לרבו על לוחמיו והמצערים את רבו על הנזכר וזה לשונו, ומברכיהם [את רבו] יבורכו, ומקלליהם, אם טועים הם וכוונתם לשמים, קללתם לא תבוא וחטאם יכופר. ואם רוח קנאה או גאוה מנהלם, חרבם תבוא בלבם וקללותיהם על ראשם תשובנה, ועל קדקדם חמסם ירד, ושלום על ישראל. עד כאן לשונו. והרי אף בעת נדיר זה אשר הרמח"ל לא מתאפק וכותב דברים קשים כנגד מחרפיו היורדים לחייו ממש, מסייג זאת שאם כוונתם לשמים [מה שאחר במקומו ובשערו של הרמח"ל לא היה מעלה כלל על דעתו] חטאם יכופר, ורק אם כוונתם משום קנאה וגאוה, קללתם תחול על עצמם. ופלא עצום וגדול מכך הוא מה שכתב שם בשולי המכתב, וזה לשונו, הנה כבוד תורתו אינו צריך לעצתי, אמנם אם בשל תיבת הספרים [היא תיבת המלאה בארבעים ספרי הרמח"ל הכתובים בכתב ידו היחידי, ורבו שמרם.] כל הסער הגדול הזה, יצוה כבוד תורתו ויקחה אצלו וישרפנה לעיניו. וכעל גמולות כעל ישלם חימה ונקם למי שגורם לזה ולבו לא הוטהר בכוונתו לשמים. ושלום רב. עד כאן לשונו. והרי שציוה שיתנו את כל מפעל חייו כארבעים ספרים בכתב יד, שאין שום העתק אחר להם, שיתנו את ספריו למשיסה [ולכן אין לנו את כל הספרים הנ"ל, לפי שלבסוף עלה מאוויים זה בידם בעוונות, וקברום במקום לא ידוע, חבל על דאבדין]. ואיך זה יתכן, רק להאמור, שכל כולו היה עבודת השם, ואם השם חפץ בזאת הרי שזהו רצונו. ומי אחר יורה כדברים האלה להתיר שישרפו את כל מפעל חייו ממש, אין זאת אלא שמלאך השם הוא, ואם רצון השם שישרפו את הספרים, מה בכך, כי זה רצונו, ואין לו ענין אישי בכבודו שיתפרסם מהספרים, ולא ענין גם במצוות הרבות שתוכלנה להיזקף לזכותו אם ידפיס את הספרים, וילמדו בהם הרבים וישטטו בהם ותרבה הדעת, אם רצון השם הוא להיפך, שכן כל חפצו בעולם הוא רק לעשות את רצון השם, ומן הטבע נראה שרצון השם שספרים אלו יכלו, ואם כן שיהיה כן. וגם כאן כשמסיים שהשם ישיב גמולות, סייג זאת שהוא רק אם לבם לא הוטהר לשמים.

אם הוא רוצה בזה אני מה איכפת לי

לג. וכדברים האלה ששורש והלך מחשבתו הוא רצון השם ראה שם (אגרת קיח) על כך שכפוהו לחתום ולהשבע שלא לפרסם חיבוריו, ושלא ילמד שום אדם חכמת הקבלה, (וכדלעיל התם אגרת קח) כתב שלא היתה לו ברירה כי כפוהו, והוסיף, וכי יאמרו מדוע לא יצילך השם [דהיינו מתוך שהשם לא הצילו, מוכח שיש דברים בגו, ושהוא אשם.] אף אני

אשיבם, אני שלו וכל העולם שלו, ואם הוא רוצה בזה, אני מה איכפת לי. עד כאן לשונו. ונפלא עד מאוד, כי אפילו שאסרוהו בכל הדברים הנוראים, אם זה רצון השם, אומר הרמח"ל מה איכפת לי, כי ליבו כאש בוער להשם, וזה כאמור.

איני רודף כבוד

לד. ועוד שם (אגרת קמו) כתב להשיב על תוכחת רבו למה הרמח"ל שותק לשיקרי מנגדיו, שאמרו שמצאו בכתביו השבעות לס"מ ושאר מרעין בישין. ועונה הרמח"ל לרבו וזה לשונו, האותי יוכיח במוסר אשר שתקתי ואחריש, ואשר לא בחרב אצא לקראתם. כמדומה לי שלא עשיתי דבר יפה מזה מימי, אשר הנחתי למתרגזים להתעשש בקנאתם, ויהי אשם ללבבם, וזיקות בערו לחטאת נפשותם. אכן הדרת כבוד תורתו יודיעני מאז כי זה הדרך אלך בה, להיות מנענע ראשי לכל גל וגל. וכל אשר ידברו עלי אנשי רשע, לא חשוב הוא בעיני אפילו כקליפת השום, ולא נופל לבי עליו כאלו לא היה. אני כבר הייתי מניח לויניציאנים (חכמי ונציה) להקרע בחמתם ולעשות רשעת לבם, מה לי בכל פחזותם. לא יתנם השם להרע עמדי, וגם היטב אין אותם. ותובע עלבון נרדפים, יתבע עלבוני מידם. חי נפשי, כי אם על דבר אמת היו מריבים עמדי [אם היה אמת במריבה שעשו עימי], ועל אשם אשר היה בי חס ושלום היו מתעוררים עלי, אז היה צר לי. אך אשר ידעתי ויודע כבוד תורתו כי בשקר נסתרו, ועל כזב יתמכו, אינני חושש להם ולכל דבריהם, כאלו לא היו בעולם. איני רודף כבוד, איני מבקש גדולה, מה לי איפוא אם ידברו עלי רעה או טובה. עד כאן לשונו. ונפלא כי אין הוא חפץ בכבוד, שאם היה כן הרי שהיה נפגע כבודו על ידי מעשיהם, ואחר שאינו חפץ בכבוד מה איכפת לו שמעלילים עליו, ומורידים את כבודו, וכבודו אינו ענייננו.

הגר"א

לה. וכדבר הזה רואים פלאות בדברי הגר"א באבן שלמה (פרק ג אות יא) שכתב וזה לשונו, טוב לו לאדם שיקבץ רק מעט ממון ויעשה צדקה, שאז הוא יוצא ידי חובת צדקה בקל, ואפשר הוא נותן יותר מהראוי לו. ממה שיהיה לו הרבה, ולא יתן כמשפטו הצריך ליתן כפי ערכו. (מקור הדברים הם בביאורו למשלי טז,ח). וראה כי הסתכלותו על כל העולם הזה, הוא אך ורק הכי תמצי לעבודת הבורא, ואינו נותן כלל ליצר לטעון שאם יהיה לו ממון, הרי שיוכל ללמוד בשלוה, יוכל לעשות הרבה צדקה, לבנות בתי מדרש ולהחזיק תורה וכדומה. כי אצל הגר"א שכל כולו עבודת השם, בשיקוליו עולה דבר שאצלנו לכאורה נראה שולי וצדדי לשאלה האם להרבות ממון או למעט, והוא שאם ירבה בממון יכול למעט מחיובו בצדקה חס ושלום, ואם כן הרי שעדיף שלא יהיה לאדם ממון רב.

הסתכלות זו היא הסתכלות של עובד השם שכל העולם הזה הוא הכי תמצי לכך, ואין שום חלק מהעולם הזה, שהוא משהו בפני עצמו, לשמו. וכן רואים ברמב"ם כדברים האלה דברים גדולים ועצומים הובאו בשו"ע המדות (שער הכעס עמ' רכז) ועוד שם בהמשך דברים כיוצא בהם ברמב"ם, ועוד ראה שם (שער המדות חלק המוסר סימן ב עמ' לח והלאה, ועמוד תנה והלאה). וראה שם (עמ' מ והלאה) עוד לענין עבודת השם מתוך פנימיות ולא מחיצוניות, דברים נוספים וחשובים.

אהבת הרבנים את עם ישראל

לו. ובבואנו הלום לא יכולתי לעזוב את הקולמוס לאידך גיסא, לגבי הנהגת הרבנים עם העם, הצריכה להיות ברבות הטובה והאהבה, והנה חסידותו של הגאון רבי שלום מרדכי שבדרון זצ"ל מחבר שו"ת מהרש"ם שהעיד על עצמו (בשו"ת מהרש"ם חלק ב סימן רי ד"ה והא דפ"ח) והשם יתברך יודע, כי אני בעניי כמה פעמים הזהרתי את בני ביתי שאם יבא מי לשאול [שאלה בהלכה וכדומה] באמצע אכילה, או שינה, לא יעכבו, אלא יביאו לפני, או יקיצוני. עד כאן לשונו. ואף על פי שמבאר שם שאין זה מן הדין, כי אם בתורת חסידות, עיין שם. והביא את דברי ליקוטי מהרי"ל (ריש הל' פסח) בשם מהר"ש שדרש על הפסוק מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב, נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה, סור מרע ועשה טוב וגו', אין לך טוב כגמילות חסדים וכו', אם הוא תלמיד חכם יהא גומל חסד ללמד תורה לבני אדם חנם, ויהא נוח ומזומן לבריות בכל שעה לדון ולהורות בלי שהות. עד כאן לשונו. וכן נפלאה עדותו של הגאון רבי אברהם פאלאג'י זצ"ל בספר צוואה מחיים על הנהגותיו של אביו רבנו חיים פאלאג'י דברים הנפלאים פלאי פלאות, וזה לשונו, סבלנות [של אביו] שלא לקוץ ממי שמכביד עליו ומרבה בדברים ומאריך טרחא, ואפילו בשעת אכילה. ופעם אחת הלך הוא בעצמו לבית של זקנה אחת עם השמש, בשביל שבני ביתו אמרו לה לך ושוב, כי אנו אוכלים. וכשגמר מלאכול הלך אצלה לפייסה, אף שהיתה במקום רחוק, ונבהלתי מראות זה וכו'. ופעמים רבות הובא הקערה לפניו והחזירוה, דהיו באים בני אדם. ובחורף כמה זמני אכל התבשיל קר בעבור הבאים אליו. וכמה פעמים אני הגבר ראה דהיו כועסים עליו וסובל ושותק ונעלב, ושוב היה מפרש שיחותיו, כי טעה בדמיונו זה שכעס, שהיה שלא כדין, ושלא כשורה [כלומר מיד היה בליבו מלמד על הכועס זכות, שסבור הוא לפי ראות עיניו דברים שאינם נכונים, ועל כן כועס, ואם האמת היא כפי שעיניו מטעות אותו, אכן כעסו מוצדק, ועל כן על שום מה יש לכעוס עליו, והוא אינו אשם, רק טועה ברואה.] והיה מודה לו [כלומר היה מודיע זאת לכועס, והיה מודה, ושב ורפא לו]. עד כאן לשונו. וכיוצא בזה פסק הרמב"ם (ת"ת פרק ה הי"ב) כשם

שהתלמידים חייבין בכבוד הרב, כך הרב צריך לכבד את תלמידיו ולקרבן. כך אמרו חכמים יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך. וצריך אדם להזהר בתלמידיו ולאוהבם, שהם הבנים המהנים לעולם הזה ולעולם הבא. עד כאן לשונו.