

על הפרשה

אחרי מות -
קדושים

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"אחרי מות שני בני אהרן בקרבנתם לפני ה' וימותו" (טז, א).

וכתב רש"י, משל לחולה שנכנס אצלו רופא. אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני, זה זרזו יותר מן הראשון, לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן.

עוררו על כך בעלי המוסר, כי אף אהרן הכהן הגדול לא מספיק שאומרים לו שלא יבוא בכל עת אל הקודש, אלא צריכים להזהירו שלא ימות כבניו. כי מה שרואים בעיניים משפיע יותר על האדם.

וזה כלל בדרכי העבודה, שאדם צריך לדבר אל עצמו תמידית באופן של אזהרה והתראה מפורטת, שמעשה החטא גורם למיתה כשם שמת פלוני, כי ענייני יראת שמים אין נכנסים אל לבו פנימה בראיה בעלמא ובידיעה אלא רק בעבודה תמידית. וכבר אמר הסבא מקלם זצ"ל כי אף שאדם יודע בשכלו הוא עדיין רחוק מהמעשה וזה כמו שני אנשים שונים, כי מה תועיל ידיעת ראובן עבור שמעון, וזה עיקר עבודת האדם לקרב את שכלו ללבו.

"ואל יבא בכל עת אל הקדש" (טז, ב).

כתב רש"י, ולפי שגלוי שכינתי שם, יזהר שלא ירגיל לבא.

למד מכאן הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל כמה כוחו של ההרגל, שמי לנו גדול מאהרן קדוש ה', אשר טרם יכנס לפני ולפנים הרי הוא פורש ז' ימים פרישה של קדושה, ואעפ"כ הוזהר בכל חומר הדין שלא יבוא בכל עת אל הקודש, כדי שלא ירגיל לבוא. כי ההרגל יכול לכבות את כל התרוממות ורגשות האדם מכל רגש של קדושה.

והביא את דברי היעב"ץ באבות (א, ד) שבטבע האדם לקוץ דברים בהתמדתם ויבואו לבזז המלמד והתורה עצמה, ולכן אמר התנא שאל יאמר אדם כבר שמעתי דבר זה פעמים רבות, אלא הוי שותה בצמא את דבריהם כאילו לא שמעת מעולם.

ולפי זה ביאר את מה שכתוב ביהזקאל (מו, ט) "ובבוא עם הארץ לפני ה' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה לא ישוב דרך השער אשר בא בו כי נכחו יצא", ואף כאן הקפיד ה' יתברך שלא יראה את אותו השער ב' פעמים, פן ישוה בעיניו לשער ביתו ולקירות ביתו. כי גדול כח ההרגל וצריך כל הזמן לחדש את עצמו כדי שיהא לו את ההתלהבות וההתרגשות הראשונה בכל פעם וכאילו הכל חדש בעיניו.

"כי בענן אראה על הכפרת" (טז, ב).

הצדוקים היו טועים בדברי הכתוב והיו שמים את הקטורת על המחתה מבחוץ ורק אז היו נכנסים לפנים לקודש הקדשים, ואין הדבר כן אלא "ונתן את הקטורת על האש לפני ה'" (טז, ג).

ואמרו חז"ל (יומא יט, ב), מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ והכניס, ביציאתו היה שמח שמחה גדולה, פגע בו אביו אמר לו בני אף על פי שצדוקין אנו מתיראין אנו מן הפרושים, אמר לו כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה כי בענן אראה על הכפרת אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו עכשיו שבא לידי לא אקיימנו, אמרו לא היו ימים מועטין עד שמת והוטל באשפה והיו תולעין יוצאין מחוטמו.

למד מכאן הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל לימוד נורא, שחייב אדם לפשפש ולמשמש במעשיו לבדוק אם דרכו בעובדת ה' נכונה, ושמא ח"ו כל דרכו בשקר יסודה, וטועה בזה בחושבו כי דרך זו היא הרצויה להקב"ה, ובאמת כל מה שעמל וטרח לא היה אלא כדי להעמיד ולקיים את טעותו, ואע"פ שהוא שוגג וכונתו היתה לשם שמים, אבל מוטל עליו לחקור ולהתבונן בכל עת אם דרכו נאמנה אם לא.

ולכן אף שהצדוקי מסר את נפשו על טעותו, והיה בטוח בצדקת דרכו, בכל זאת נתבע על מסירות נפשו בעונשים חמורים, כי היה עליו להתבונן בדרכו אם היא טובה או לא.

הסבא מנובהרדוק זצ"ל התבטא פעם שאין שבוע שהוא לא מעביר לאור מחשבתו את כל שיטתו ודרכו במוסר, והאם לא החטיא את מטרות האמת.

"כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו" (יח, ג).

מובא במדרש רבה, אמר רבי ברכיה, אמר הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לישראל כשהייתם במצרים הייתם דומין לשושנה בין החוחים, עכשיו שאתם נכנסין לארץ כנען היו דומין לשושנה בין החוחים ותנו דעתכם שלא תעשו לא כמעשה אלו ולא כמעשה אלו.

ביאר זאת הגאון ר' חיים זיצ'יק זצ"ל באופן נפלא, יש תכונה בנפש האדם שהוא מטבעו איש מלחמה, ואם הוא נפגש בהתנגדות למעשיו ודעותיו, הוא הולך ומתחזק בעקשנות בדעתו ובהשקפתו, ואף יכול למסור את נפשו למען דרכו.

והניסיון הוכיח שהרבה מן הגבורים והמנצחים, בשובם מן המלחמה עטורי כבוד והם חוזרים לחיי שלווה, הם מאבדים את כל מעלתם. כי כל גבורתם היתה כשהם היו במצב של מלחמה וזה חיזקם ולאחר שנגמרה המלחמה אינם מצליחים באותה מידה כמקודם.

ואמרו חז"ל (מדרש רבה שיר השירים, ד) אמר הקדוש ברוך הוא בחורבנה העמידה לי צדיקים, ובבנינה העמידה לי רשעים, בחורבנה העמידה לי צדיקים, דניאל וחבורתו, מרדכי וחבורתו, עזרא וחבורתו, בבנינה העמידה לי רשעים, כגון אחז וחבורתו, מנשה וחבורתו, אמון וסייעתו.

וזה משום שהשלוח גורמת להחלשת ערכי הנפש ולכן היא העמידה רשעים, ואילו הגלות שהיה צער וקושי הצליחה להביא לידי עזות של קדושה והתעלו ועמדו בה צדיקים.

ולכן הזהיר הקב"ה את בני ישראל שיהיו דומים לשושנה בין החוחים, וכמו שהתגלו בכל אומץ וטהרת לבם בשעת השעבוד במצרים, שהיו במצב של גלות וקושי, כן מתחנן לפנייהם

הקב"ה שגם כשיבואו לארץ ישראל אל המנוחה ואל הנחלה, שימשיכו להיות כשושנה בין החוחים, וימשיכו בעזות הקדושה שבהם ויפרשו מכל תועבות.

"כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וגו' ובחקתיהם לא תלכו" (יח, ג).

כתב רש"י, מה הניח הכתוב שלא אמר, אלא אלו נמוסות שלהן, דברים החקוקין להם, כגון טרטיאות ואצטיאות.

ביאר זאת המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, כמו שאצל ישראל יש משפטים ויש חוקים, גם אצל הגויים יש דברים שהם עושים עם טעם, אבל יש דברים שהם כ"חוק" אצלם, והם דברים החקוקים להם אשר הם בלי טעם ומהלך, אלא בעצם מהותם וטבעם, וזה ההליכה לטרטיאות ואצטיאות, שאלו דברים שהם בטבעם של הגויים, ועל זה הזהירה התורה שלא ללכת בחוקותיהם.

והביא את דברי הנודע ביהודה (יו"ד תניינא, י) שהשיב לשאלת עשיר אחד אשר זכה השם בנחלה רחבה ויש לו כפרים ויערות אשר בהיערות תרמוש כל חיתו יער, אם מותר לו לילך לירות בקנה שריפה לצוד ציד. ואחרי הפלפול בצדדי הלכה כתב הנוב"י, ואמנם מאד אני תמה על גוף הדבר ולא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשו ואין זה דרכי בני אברהם יצחק ויעקב, ולכן השומע לי ישכון בטח השקט ושאנן בביתו ולא יאבד זמנו בדברים כאלה.

וננסה להגיד לגוי נקודה כזאת במעשה של צידת חיות מפאת איבוד הזמן, הלא יביט עליך משתומם ולא מבין כל הדיבור הזה, אולי יהיה לו השגה מצד צער בעלי חיים, אבל לא במניעת הצידה מצד איבוד הזמן, כי זהו החוק שלהם לאבד את זמנם לריק.

"את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם וגו'. ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וגו'" (יח, ג-ד).

יש לבאר מדוע בתחילה כתבה התורה את המשפטים קודם החוקים, ובפסוק השני כתבה את החוקים קודם המשפטים.

וביארנו בעלי המוסר, שאף המשפט שאדם מבין בשכלו איך להתנהג, הוא דוקא לאחר שיודע שהוא חוק, ואם לא היה חוק אף שכלו לא היה מבין מה צריך לעשות, וכמו שאמרנו "הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג, ב), ואף שכל בר דעת מבין שאסור לגנוב ולהזיק את חברו, אבל למדונו חז"ל שלולי מוראה של מלכות היו נכשלים בכך, משום שיותר קל להבין בשכל רק לאחר שיודע שהדבר אסור מצד החוק, ואז שכלו מצליח להבין ולשמור על החוק.

וכמו כן בכל אזהרות התורה יש לדעת שהכל חוק מאת הבורא, וכשהאדם יודע שחייב לקיים את החוק, יכול הוא להבין אף בשכלו את המשפטים שבתורה (וע"ע באבן ישראל (דרשה י) מה שכתב בזה מרן הגרי"ס זצ"ל).

"את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם" (ית, ד).

יש לבאר מדוע במשפטים כתוב "תעשו", ובחוקים כתוב "תשמרו".

ביאר זאת **בעל הקיצור שו"ע** (אפריון עה"ת) עפ"י דברי הרמב"ם (שמונה פרקים, ו) שהביא כי מחכמי הגמ' נראה שמי שנפשו מתאוה לעבירה והוא כובש את יצרו יותר גדול ממי שנפשו נוטה אל הטוב, והפילוסופים אמרו כי מי שנפשו נכסף אל הטוב, יותר מעולה ממי שמתאוה אל הפעולות הרעות אעפ"י שהוא מושל בנפשו. וכתב הרמב"ם שאין ביניהם מחלוקת ושתי הדעות אמת, כי הפילוסופים מדברים במצוות השכליות שהשכל מחייב לעשותן אפי' לא היו נכתבים בתורה, ובאלו יותר טוב שלא יתאוה הנפש כלל אליהם, וחז"ל עוסקים במצוות השמעיות שאין השכל מחייב אותן, ובאלו יותר מעולה מי שנפשו חושק אליהם והוא כובש את יצרו, וכמו שאמר רשב"ג לא יאמר אדם אי אפשר לאכול בשר בחלב, אי אפשר ללבוש שעטנז וכו', אלא אפשרי ומה אפשרי ואבי שבשמים גזר עלי על כך, והם מצוות השמעיות.

ולכן אצל המשפטים שהם המצוות השכליות נאמר בהם "תעשו", כלומר יהיו אצלכם בבחינת עשיה, שאפי' לא הייתי מצוה אתכם הייתם עושים, אבל את חקוטי שהם המצוות השמעיות

"ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ית, ה).

ותירגם אונקלוס שעל ידי כך יחיה לחיי עולם הבא.

כתב **החפץ חיים** בספר דבר בעיתו (פרק ג), ידוע מה שאמרו חז"ל שרמ"ח מצוות עשה שבתורה הם כנגד רמ"ח אבריו. וכמו כן הם כנגד רמ"ח אברי הנפש שבאדם.

וכדי להחיות את כל אברי הנפש הרוחניים האלה נתן לנו הקב"ה רמ"ח מצוות עשה, והם מחולקים גם כן על האברים, ויש מצוות התלויות ביד ויש מצוות התלויות ברגל וכהנה בכל אבר ואבר, שכשאדם מקיים איזה מצוה ממצוות התורה באחד מאבריו, ניתן על ידי זה כח החיים באבר הנפש הטמון באבר ההוא להחיות אותו לנצח על ידי אור המצוה המאיר בו.

וזהו מה שרמזה התורה בפסוק זה, ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם "וחי בהם" - שהם חיי הנצח, וכשם שבאברי הגוף יש אברים שאין הנשמה תלויה בהם כמו היד והרגל וכדומה, ואף אם יחסרו לו אף שההפסד גדול מאוד אעפ"כ אין נוגע לו לעצם חיותו ולא נקרא אלא בשם בעל מום. ויש אברים שעל ידי חסרונם או קלקולם אף מעט אינו יכול לחיות על פני תבל כגון ניקב קרום של מוח או שנתקלקלו שארי אברים הפנימיים שבהם מקור החיים שלו.

כך הוא באברי הנפש שחיותם לנצח הוא ע"י קיום התורה והמצוות שלו, שיש מצוות בתורה שאפילו אם פשע האדם ועבר עליהם הוא נקרא בעולם העליון רק בשם בעל מום. ויש ענינים בתורה שהם נגד המוח והלב ושאר אברים הפנימיים שהם עיקר חיות נפשו הקדושה, ואם ממרה בהם נתקלקל אצלו כל עיקר חיות הנפש הקדושה שיש בו כגון מי שנחלש אצלו יסוד

האמונה הוא מקלקל מוחו ולבו שהדעת והמחשבה תלוי בהם והם אברים שתלוי בהם עקרי חיות גופו ונפשו. וכן בענין מאכלות האסורות מקלקל ג"כ כל אברים הפנימיים שבנפשו מפני שהם נכנסין בכל אברים הפנימיים של נפשו.

וכן כתוב במשלי (יג, יג) בז לדבר יחבל לו, וביאר הגר"א, שהחבלה ימצא לנצח בנפשו באותו אבר שפשע בו ועבר על רצון השי"ת כגון אם לא הניח תפילין אף שקיים כל המצות יהיה בעל מום בידו וכן בשאר מצוות שיעבור יהיה בעל מום בשארי אברים.

וכמה יתמרמר אח"כ האדם על זה שהכל ידעו שבא לו זה על ידי גודל המרותו בה' במצות תפילין וכן אם יהיה בעל מום בשאר אברים על ידי שארי מצוות שקלקל בהם ידעו הכל את האברים שקלקל בהם. וכמו שמבואר בתרגום קהלת על הפסוק סוף דבר הכל נשמע, שלבסוף הכל יתפרסם לעיני הכל, ולא כמו שהאדם חושב בשעה שעובר עבירה לומר מי רואה בי, ועל כן את אלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם.

"קדושים תהיו" (יט, ב).

כתב רש"י, הוו פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה.

עורר **המשגיח ר' ירוחם ממיר צ"ל**, שרש"י חידש שלעמוד נגד התאווה הוא רק על ידי קדושה, ורק על ידי שיהיה קדוש יוכל להתרומם ולהתנשא מעל שטף התאווה ותולדותיה.

ודבר זה לא מצינו בשאר איסורין, ולמען שלא נגנוב ונגזול אין צריכים להיות דוקא איש מרומם, ואין צריכים לכך כוחות בלתי רגילים, אלא כל בעל שכל יבין ביושר המשפט, וכן מי שאינו גונב לא נקרא קדוש, ואף שלהימנע מגניבה הוא לא מן הדברים הקלים עד שאמרו (ע"ז ע, א) שאומות העולם אין מאמינים שישראל שומרים שבת כשרואים אבידה בשוק, אבל לא צריך להיות קדוש בשביל לא לגנוב.

אבל בעריות חידש רש"י שההיפך מתאווה היא קדושה, ואדם שאין לו קדושה על כרחך שיש לו תאווה, ורק על ידי שיוסיף קדושה יוכל להינצל מן התאווה.

"ולא תגזל" (יט, ג).

פעם הלכו בדרך **הסבא מקלם צ"ל והגה"צ ר' אליעזר שולביץ צ"ל** מלומז'ה, כשהגיעו סמוך לפונדק אחד נעשתה תכונה רבה ורעש גדול, ובעלת הפונדק מאוד שמחה שצדיקים אלו יבואו להתארח אצלה, וכססרו האורחים הגדולים לפונדק, ערכה בפניהם סעודה יפה ושירתה אותם באדיבות ובנעימות רבה, ואגב עיסוקה בהכנת האוכל והמטעמים ומתוך הרגשת חדוה של קבלת אורחים נעלים כאלה, התחילה האשה לגבב דברים ולספר להם דברים על טרדות משק ביתה, על הפרות והעגלים והאווזים, ועל התרנגולים ועל תפוחי אדמה.

וכל אותו הזמן היה ר' אליעזר יושב ומעיין בספר ולא שם לבו לשיחת הבטלה של האשה, ואילו הסבא מקלם היה יושב ומקשיב לסיפוריה ושואל ומתעניין בכל דבר קטן וגדול.

לפני עצמם את האכסניא הציעו האורחים לפונדקאית לשלם לה שכר הסעודה, אבל היא סירבה לקבל, כי לא רצתה להפסיד זכות ומצוה כה גדולה להאכיל אנשים נכבדים כאלו.

בהיותם כבר כבדת ארץ חוץ לאכסניא פנה הסבא מקלם לר' אליעזר שולביץ ושאלו, האינך חושש כלל שנכשלת באיסור גזל? אכלת שתית ולא שלמת! ר' אליעזר שלא ירד לסוף כוונתו של הסבא ענהו בתמיהה, הרי הצענו לפניך לשלם כסף הסעודה! אמנם כן השיב הסבא, אבל הלא נוכחת לדעת שהאשה בהשיחה לפנינו את כל רוחה מצאה בזה הקלה וסיפוק נפש ממש, ואתה נמנעת להשיב לב לשיחתה, נמצא שנהנית מסעודתה ללא תמורה!

"אל תפנו אל האלילים" (יט, ד).

כתב הגאון ר' זלמן סורוצקין זצ"ל, אפילו מיהודים העומדים על מפתן בתי האלילים, והזקוקים לאזהרה שלא יעשו את הצעד האחרון, גם מהם אין להתיימש, והתורה קוראת ואומרת להם "קדושים תהיו". שכל זמן שלא עוממה בקרבם האש הקדושה והנקודה היהודית, והם עדיין שומעים את הקריאה של "אני ה' אלקיכם" עמוק בקרבם, הרי הם עוד מסוגלים לשוב, ולא רק כדי לשמור את חוקי ומצוות התורה, אלא אף לעלות מעלה מעלה ולהיות קדושים.

"לא תעשק את רעך ולא תגזל" (יט, ג).

פעם בא השוחט של העיירה סלנט להגאון ר' ישראל מסלנט זצ"ל והביע בפניו את רצונו לעזוב את מלאכת השחיטה, כיון שהוא ירא מאחריות של איסור נבילה.

שאלו ר' ישראל, ובמה דעתך להתעסק? השיב לו השוחט, שיפתח חנות ויעסוק במסחר. תמה ר' ישראל ואמר, ומה שבשחיטה אתה חושש שאין בה כי אם לאו אחד של נבילה, על אחת כמה וכמה שיש לחשוש בחנוונות, שכרוכות בה הרבה אזהרות ואיסורים, לא תגנוב, לא תגזול, לא תחמוד, לא תעשוק, לא תונו, לא תכחשו, לא תשקרו, לא תעשה ועשה של מידות ומשקלות, ומדבר שקר תרחק.

"לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר. לא תקלל חרש" (יט, ג-יד).

כתב בעל הטורים, שסמכה התורה את האיסור להלין פעולת שכיר לאיסור קללת חרש, כדי לומר כי אף אם ילין שכרך אל תקללהו אלא תתבעהו בב"ד.

כתב על כך הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל, שהתורה קבעה כאן את גבול המותר לו לאדם לעשות ולפעול כשהוא צודק, וגם כאשר הפועל הזה צודק שלא קיבל את שכרו בזמן, והוא עמל ויגע בשביל שכר זה, וכבר היה לו תקוה לקנות את צרכי ביתו ולהאכיל את ילדיו ובני ביתו במזון זה, והנה הוא יוצא מאוכזב ומדוכא, והוא צודק ממש בזכותו, אבל מזהירה התורה שלא יקללנו, אלא יש דרכי פעולה המותרים על פי התורה, לך ותתבענו בב"ד.

וטבע האדם שאם מותר לו לצורך, הוא מתיר לעצמו גם שלא לצורך והוא עובר את הגבול, וכיון שמצא טענה על חבירו בעבור עוון אחד, הוא כבר נפסל אצלו לגמרי, ומבטל את כל מעלותיו עד שמרשה לעצמו לקללו ולהזיקו.

ועל זה הזהירה התורה שיש לדעת תמיד את הגבול, מה מותר לפעול נגד חבירו ומה אסור לפעול באף מצב.

"ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלקיך אני ה'" (יט, יד).

כתב רש"י, לפי שהדבר הזה אינו מסור לבריות לידע אם דעתו של זה לטובה או לרעה, ויכול להשמיט ולומר לטובה נתכוונתי, לפיכך נאמר בו ויראת מאלקיך המכיר מחשבותיך. וכן כל דבר המסור ללבו של אדם העושהו ואין שאר הבריות מכירות בו, נאמר בו ויראת מאלקיך.

פירוש זה של רש"י נשנה בעוד ארבע מקומות בפרשיות אלו, לענין מפני שיבה תקום, ועל אונאת דברים, על לקיחת ריבית ועל עבודת פרך בעבד.

עורר על כך המשגיח ר' שלמה וולבה זצ"ל (עלי שור ב, תצט), שכאן מתגלים לנו ניצוצות מהעומק של היראה. אם היו שואלים אותנו מהי יראה, היינו עונים שיראה היא דקדוק במצוות, פחד מגיהנם. ובודאי שיש בהם נקודה של יראה, אבל התורה מגלה לנו שהעומק של היראה היא במסתרים שלנו, ביצרי מעללי איש ובעלילות מצעדי גבר, בדברים המסורים ללב שאין שום אדם יכול לדעת כוונתנו, זולתי האדם עצמו והקב"ה היודע מחשבות, שם הוא מקומה.

בכל החמשה מקומות שהזהירה התורה על היראה הזאת הם בדברים שבין אדם לחבירו, יכולים אנו להראות עצמנו כתמימים וטובי לב, בעוד שבלבנו מקננת נגיעה עצמית, וזה המבחן האם יש בנו יראה או לא.

ואף במצוות שבין אדם למקום אדם עשוי להדר ולהיראות כצדיק, אולם עמוק בלבו הוא רוצה למצוא חן בעיני הבריות, ולכן רק בנקודת העומק של הלב שם הוא מקומה של היראה האמיתית, ולעולם יהא אדם ירא שמים בסתר.

"ולפני עור לא תתן מכשל" (יט, יד).

אמר על כך מרן הגרי"ס זצ"ל שבעניני מידות אין איסור של לפני עור, ואל לו לחשוב שאם יכבד את חבירו עלול הוא להכשילו בגאווה.

"בצדק תשפט עמיתך" (יט, טו).

כתב רש"י, הוי דן את חברך לכף זכות.

יש לבאר מדוע ציוותה התורה לדון את חבירו לכף זכות ואף שזה נראה כשקר.

ביאר זאת המהרי"ל דיסקין זצ"ל בדרך נפלאה, שהנה אמרו חז"ל "כל אדם שיש לו עזות פנים סוף נכשל בעבירה" (תענית ז, א), והוא מפני שהאדם הרבה פעמים נמנע מלחטוא מפני הבושה, ומי שהינו עז פנים ואין מתבייש סופו שיבוא לידי עבירה. וכבר כתב חובת הלבבות

שיש לנו להודות לה' שהטביע בנו את הבושה שאל"כ לא היו מקיימין בני אדם אף כיבוד אב ואם.

ובעיר שיש בה י' בני אדם, ואחד מהם חטא ר"ל, ודאי שהוא פרץ גדר הבושת לגמרי והינו עז פנים, אמנם השני שיחטא אחריו כבר אינו צריך לעזות כל כך, כי לא רק שאינו מתבייש אלא בפני ח' אנשים, אף גם יש לו מסייע למעשיו, והשלישי שיחטא כבר אינו עז פנים כלל. וזה ענין חילול ה', שהחוטא בפרהסיא מחליש את עוצם הפחד והחרדה והבושה אשר הוטבעה באדם, ולכן הוא מכשיל רבים.

ולכן חז"ל יעצו לנו לדון לכף זכות, למען לא ימצא לנו פתח בלבבנו לפרוץ גדר הבושה, וכאשר נחקוק על לבבנו שכולם צדיקים זה יצילו שלא יחטא, כי בשביל לחטוא צריך עזות פנים גדולה כי הוא הראשון שחוטא. לא כן כאשר ימצא בכל אחד שמץ דופי, אז הוא עלול ליכשל ח"ו כי כבר אינו נצרך להיות עז פנים.

והמשגיח הגרא"א דסלר זצ"ל כתב, כי במעשה רע של חבריו יש להבדיל בין הפועל והפעולה. על מצב הפועל (חבירו שעשה את המעשה) אין להרהר אחריו ומוכרחים אנחנו להכריעו לכף זכות, אבל לעומת זה, אנחנו חייבים להפעיל ביקורת על הפעולה שאיננה טובה, כי כל מה שהאדם רואה השחתת אחרים, כן יתעורר גם בקרבו הרצון לעשות כזה וכמו שכתוב "ואעשה כן גם אני" (דברים יב, ל), ולכן צריך להכיר ולגנות את הבל המעשה.

והוסיף לדקדק שחז"ל אמרו שידון את חבריו לכף זכות, אבל לא את המעשה עצמו, ואדרבה את המעשה עצמו צריך לבקר ולברר את פחיתותו וגנותו.

"לא תלך רכיל בעמיק לא תעמד על דם רעך אני ה'" (יט, טז).

הגר"ח מוואלז'ין זצ"ל ביאר את הסמיכות של חטא לה"ר לציווי "לא תעמוד על דם רעך". כי התורה באה להורות שאף שאסור לספר לה"ר ועונו חמור ביותר, אמנם לפעמים הנמנע מלספר עובר על לא תעמוד על דם רעך, כי יש פעמים שמחויב לספר ולהציל את חבריו כשבאים לעשוק, ולכן אל לו לעשות עצמו כאילם ממש, כי יאשם על זאת, אלא צריך לדעת מתי הוא מצווה לספר לה"ר.

"הוכח תוכיח את עמיתך" (יט, יז).

בסוף מסכת סוטה מבואר שבעקבתא דמשיחא לא יהיה תוכחה.

עמד על כך **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, שענין התוכחה הוא דבר כל כך פשוט ומחוייב, והשכל מחייבו, שהרי אם על ממון של השני התורה חסה קל וחומר שצריך לחוס על הנפש של השני. וכמו שרואים שגם אנשים שאינם מכירים זה את זה, אם אחד יראה רבב בבגדו של חברו מיד יגיד לו, וקל וחומר שבעניני רוחניות צריך להוכיח את חברו. וזו הפליאה שהתפלאו חז"ל על הדור של עקבתא דמשיחא שירדו לשפל ופחיתות כזו שאין אחד מוכיח את חברו.

ורש"י ביאר שם, שאין לך אדם שיוכל להוכיח שכולם נכשלים בחטאות וכשמוכיחין אומר לו אתה כמוני. ולכן הדבר הזה התקבל לחוק שאין להוכיח זה את זה כלל.

ושורש כל זה הוא מפני שכל אחד אוהב את עולמו ורוצה לעשות מה שלבו חפץ בלא מפריע, ואם הוא יוכיח את חבריו הרי גם חבריו יוכיח אותו, ולא יוכל למלא את רצונותיו, ולכן התקבלה הנהגה שלא מוכיחים זה את זה, וכל אחד עושה את מה שלבו חפץ. וזו השפלות הגדולה שנמצאת בדור של עקבתא דמשיחא.

"ואהבת לרעך כמוך" (יט, יח).

כתב הרמב"ן, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבריו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חי"ך קודמין לחיי חבריך. אלא מצות התורה שיאהב חבריו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב וכו', 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 שישווה אליו אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבריו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה.

ביאר הרב דסלר זצ"ל (מכתב מאליו ג, 88) את דבריו, שאין פירוש המצוה שנרצה שיהיה כל הטוב לחברינו ולא לנו, כי זה מן הנמנע, אלא ביאור המצוה הוא שכל אדם בטבעו מרגיש פרטיות, ותמיד מחפש איזה דבר או איזה מעלה או אפילו נקודה קטנה אשר יכול לחשוב שבה הוא מצטיין לגבי אחרים, ונקודה זו חיונית היא עבורו, ובכל נפשו ילחם שיכירו בה את הצטיינותו, כי הוא רואה בזה את כל עצם פרטיותו וזוהי הוא נבדל מאחרים.

אולם התורה הקדושה מגלה שמדה זו היא פחיתות וקנאה, כי מה חסר הוא באמת אם לחבריו יש מעלה כמותו, וזה רק דמיון שרוצה להתכבד על חשבון חבריו.

לכן ציוותה התורה שיוותר על הצטיינותו למען אהבת רעהו, ואם עשיר הוא ובזה מוצא את עצמו מורם, מצותו היא שירצה שגם חבריו יהיה עשיר כמוהו, ואם חכם הוא צריך לרצות שחבריו יהיה חכם כמוהו, ועל ידי כך יכיר שזה לא מגרע כלום ממעלתו.

"ואהבת לרעך כמוך" (יט, יח).

אמר הסבא מסלבודקה זצ"ל דברים נוקבים על מצוה זו. לכאורה מצוה זו היא פשוטה ומוסכמת על הכל שצריך לאהוב את הזולת ולדאוג למחסורו, ואם היינו רואים אדם אשר הגיע לידי מדה זו שהוא אוסף אל ביתו המון גדול של חולים ואומללים, רעבים ועזובים, ומפרנסם ומתהלך עמהם כאח ורע, ומספק את כל צרכיהם הגשמיים והרוחניים, הרי בודאי איש כזה היה נחשב בעינינו לרם המעלה, והיינו מציגים אותו למופת כסמל האדם הנשגב והנאצל ביותר.

אולם כשנתבונן באמת לתוך נפשו נגלה שיש כאן אונאה גדולה, ואין כאן אהבה לזולת אלא הכל אהבה עצמית. ויתכן שכיון שהוא השביע אותם והכשיר אותם לקבל ממנו, לכן הוא רוצה להמשיך להטיב עמהם, ויש לו קורת רוח והנאה גדולה מכך שהוא במרכז הטוב והחסד הזה,

ויתכן שאחרים שלא היו זקוקים לטובתו ולא היתה לו יד באשרם, להם לא היה רוחש אהבה כזו.

והתורה מצוה אותנו שהאהבה תהיה שלימה ושהשני לא יהיה תלוי בך, ושאתה לא תרגיש את עצמך כבעל הטובה, ומי שמרגיש הרגשה כזו אינו אוהב, והוא קרוב להיות שונא.

כיון שהאהבה שהתורה דורשת מאתנו מקורה צריך להיות אמיתי, ולפעמים הדאגה לשני באה מכח מה שאינו מסוגל לראות את צרתו של השני, ויתכן שלא מדת החמלה משפיע עליו, אלא שגם למדת האכזריות יש גבול, וכשקשה לו להתאכזר הוא מתחיל לרחם, ולכן אהבה כזו אין מקורה טהור. והתורה דורשת שהאהבה תהיה מהכרה במהותו של האדם, שבנפשו יודע הוא את מעלת האדם ושהוא נברא בצלם אלקים, ואם כן כל החסד הכי גדול שיעשה עמו לא ירגיש שעשה מספיק בשביל דרגת רוממות האדם כי הוא בן מלך.

"ואהבת לרעך כמוך" (יט, יח).

עורר **המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל**, עיקר העבודה לאהוב את חבריו הוא על ידי הלב והמחשבה, שצריך לצייר בלבו את מצבו של חבריו, מה עמו ומה הם צרכיו, ורק על ידי מחשבה עמוקה הוא מתקרב אף בלבו אליו.

ומה שיכול אדם לדבר על חבריו לשון הרע וכדומה, אין זה אלא מגודל הריחוק, שאינו מרגיש ואינו יודע כלל מזולתו, שהרי באמת איך אפשר לדבר רע על חבריו, לו היה אדם משים לבו לחשוב על חבריו אף במחשבה קלה, ולשמוע את צעקתו איך שהלה מתחנן ואומר "חוסה נא עלי ואל תבזה אותי", אין כלל במציאות איש רע כזה שיוכל אח"כ לשלוח לשונו בחבירו, אבל כשלא חושבים אף לא שומעים ולא מרגישים.

אבל כשהאדם נותן לבו לחשוב אודות חבריו, ונכנס במצבו, אז הוא מרגיש את חבריו, עד שהוא מגיע לידי "ואהבת לרעך כמוך" ממש.

"לא תקם ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'" (יט, יח).

יש לבאר מה הסמיכות של "אני ה'" ל"ואהבת לרעך כמוך".

ביאר זאת **החפץ חיים זצ"ל** (שמירת הלשון שער התבונה, ו), שכונת הכתוב בזה לתרץ את תחילת הפסוק שכתוב "לא תקום ולא תטור", ולכאורה יפלא, אם הזמן דחוק לאדם מאוד והוא מבקש מאת חבריו שיטיב לו באיזה דבר ויש ביכלתו לעשות לו דבר זה ואינו רוצה, ובפרט אם ציער אותו איך יוכל האדם שלא תהיה לו שום תרעומת עליו, ואף יאהבנו כמוהו.

והדבר יבואר עפ"י **משל נאה**. ראובן היתה לו שנאה על איש אחד ושמו שמעון, ועשה מריבה עמו. בא לו אח"כ איש אחד ושמו יהודה, ויהודה זה היה מוחזק בעיני שמעון ובעיני כל שהוא איש אמת, וסיפר לו לאמר איך שהאיש שמעון אשר יש לך שנאה עליו ואמרת לי שהוא אדם שאינו הגון והוא אדם בזוי, אני ראיתי אח"כ באיזה ימים שהיה אצל גדול הדור אחד המפורסם לגאון וצדיק גם חכם גדול שאין כמותו, וכיבד אותו הגדול ההוא למאד, והראה לו אותות אהבתו בכמה ענינים, שגגת בזה אחי עד מאוד.

וכששמע ראובן את הדבר הזה נשתומם על הענין ההוא, והשיב, הכנסת ספק בלבי כי אפשר שהאמת עם ר' שמעון ורק מחמת שכל דרך איש ישר בעיניו נדמה לי שהדין עמי, או אולי באמת הדין עמי אך שמעון הוא איש מרמה והטעה בדיבוריו החלקלקות לגדול הדור עד שנדמה בעיניו לאיש נכבד, ואעפ"כ לא אוסיף עוד לדבר עליו מחמת ספק שהכנסת בלבי.

אח"כ בעוד איזה ימים בא אליו יהודה זה המוחזק בעיניו לאיש אמת, וסיפר לו לאמר איך שראיתי דבר פלא יותר גדול, והוא שהאיש אשר אמרת לי עליו שיש לך עדיין עוד ספק עליו שהוא איש מרמה ואדם שאינו הגון, ראיתי שנזדמן אח"כ אצל חכמי הדור הראשונים וגם הם נשאו לו פנים עד מאוד והראו לו אותות אהבה לעין כל, ועל איש גדול הדור אחד שספרתי לך מתחלה השבתני שהוא הטעה אותו אבל על אנשים כאלו לא שייך לומר זה. וכששמע ראובן את הדבר הזה השיב תכף הדין עמך שהיצר הטעני בעיקר הדבר. הוסיף עוד יהודה וסיפר לו עוד דבר, הלא אני יודע בשמעון שנזדמן אצל חכמי ישראל הראשונים ר' מאיר ור' יהודה ורבי שסידר המשניות וחבריו, דהוה שכיח אליהו גבייהו כידוע, וגם הם פארוהו ושבחוהו, וספר אליהו הנביא לפני התנאים איך שדובר אודות ר' שמעון למעלה, ושמע מפי הקדוש ברוך הוא שהוא אוהב לר' שמעון.

וכששמע ראובן את הדבר הזה נרתע ונפל על פניו, ואמר אוי לי במה שחשבתי מתחלה שאני הצדיק והוא הרשע, כי לפי מה שאני רואה עתה לא כן הדבר, כי הקדוש ברוך הוא שהוא שורש הכל ויודע מה שנעשה בחושך ובגלוי, אשר תמים פעלו וכל דרכיו משפט, כשהוא אוהב להאדם בודאי אין אוהבו על לא דבר, ויש לי עון גדול במה שאמרתי על איש שהקב"ה אמר עליו שהוא אוהבו ומסתמא שורש נשמתו למעלה קדושה ונוראה עד מאוד, קראתי ופרסמתי אותו לאדם שאינו הגון, אדם בזוי איש מרמה, מעתה אני מתחרט על זה מאוד מאוד, ואין לי שום שנהא עליו מאחר שהקב"ה אוהבו.

וזוהי כוונת הכתוב בלא תקום ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך, ושמא תאמר באיזה אופן אוכל לפעול בעצמי שלא יהיה לי שום תרעומות עליו ואף לאהוב אותו, לזה בא הכתוב כמתרץ "אני ה'", "אני ה' אהבתי, וא"כ גם אתה תוכל לאהוב אותו.

"ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם" (יט, כח).

הגאון ר' דוד פוברסקי זצ"ל הביא את דברי חז"ל (שיר השירים רבה, ו) על הפסוק "חכו ממתקים", "אמר רבי חייא בר אבא בנוהג שבעולם אדם עושה מלאכה עם בעל הבית ועל ידי שהוא מנבל את עצמו בטיט הוא נותן לו שכרו, אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן אלא מזהיר להם לישראל ואומר להם אל תנבלו עצמכם בדבר רע ואני נותן לכם שכר טוב, ה"ד אל תשקצו את נפשותיכם ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם וגו' אני ה', אני ה' נאמן לשלם לכם שכר טוב לעולם הבא".

בעולם הזה כמה שהמלאכה מלכלכת יותר משלמים עליה שכר רב יותר, אבל הקב"ה משלם שכר לאדם בשביל שאינו מלכלך ומטנף את עצמו, ובשביל שאינו עושה שרירות

לעצמו, וזהו "שרט לנפש", על עצם זה שלא שורט את נפשו ולא פוגמה ומלכלכה על זה בלבד הוא מקבל שכר, כי זהו כל עבודת האדם רק להישמר שלא יתלכלך.

"והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר" (כ, כה).

וצ"ע מדוע בבהמה הזכיר קודם הטהורה ואח"כ הטמאה, ואילו בעוף הקדים את הטמא לטהור.

תירץ מרן הגרי"ז זצ"ל, שהנה הרמב"ם (מאכ"א א, א) כתב שיש מצות עשה לידע הסימנים שמבדילים בהם, בין בהמה וחיה ועוף ודגים וחגבים שמוותר לאכלן ובין שאין מותר לאכלן. ומבואר בדבריו שבדין הבדלה נאמר מצוה על כל אחד ואחד לדעת הסימנים המבדילים בין הטמאים לטהורים, כדי שיוכל להבדיל בבואו לאכול מהם.

והנה ידוע שבבהמה הסימנים שנתנה תורה להבדיל בין טהורה לטמאה, הם הסימנים הטהורים, ואילו סימני טומאה לא ניתנו כלל בבהמה, אך בעופות הוא להיפך שהתורה נתנה את הסימנים הטמאים ולא את סימני הטהרה. נמצא שבבהמה מחייב דין ההבדלה לדעת רק את הסימנים הטהורים, ואילו את הטמאים נדע ממילא, אבל בעופות החיוב לדעת את הסימנים הטמאים, ומי שאינו טמא ממילא הוא טהור.

ולפי זה מבואר היטב שבבהמה הקדים הכתוב טהורה לטמאה, כי בבהמה רק עפ"י סימני הטהרה שניתנו, אפשר להבדיל בין הטהורה לטמאה, אבל בעופות שבהם הסימנים הוא בהטמאים, שהרי טהורים אין בהם סימנים מיוחדים, א"כ צריך לידע רק את הסימנים הטמאים, שבהם יש להבדיל את הטמא עפ"י סימניו מן הטהור, ועל כן הקדימה התורה הטמא ואח"כ הטהור.

סוגיות ועיונים

כניסת כהן גדול לקודש הקדשים

קרבנות צריך להביא ביום זה ואת כל סדר עבודתו.

ובאמצע הפרשה כתוב "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד וגו'" (טז, כג). ואמרו חז"ל (יומא לב, א) שכל הפרשה נכתבה על הסדר, חוץ מפסוק זה שמדבר על כניסתו של אהרן להוצאת הכף והמחתה מקודש הקדשים, וזה היה רק לאחר שהקריב בחוץ את עולתו ועולת העם (הכתובים בפסוק כד). והכריחו כן משום שהלכה למשה מסיני שחמש טבילות ועשרה קידושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, וכל פעם כאשר היה מחליף את בגדיו היה טובל ומקדש. ואם נאמר שהוצאת הכף והמחתה היתה קודם שיצא לחוץ להקריב את עולתו, נמצא שלא היה צריך להחליף את בגדי הלבן שהיה לבוש בהם מעת כניסתו לקודש הקדשים, ורק אחר כך היה מחליף לבגדי זהב לעבודות הנעשות בחוץ, ואם כן היו רק שלש טבילות ולא יותר. ועל כרחק שהיה מחליף את הבגדי לבן לבגדי זהב ועושה את עולתו ועולת העם, ושוב מחליף לבגדי לבן להוצאת הכף והמחתה, ושוב מחליף לבגדי זהב למוספין ותמיד של בין הערביים, ונמצא שהיו חמש טבילות.

ועדיין צריך ביאור מדוע לא כתבה התורה את הסדר כפי שהיה, ומדוע נכתב הפסוק שלא במקומו.

"ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת" (טז, ב). כאן כתבה התורה את איסור ביאה ריקנית לקודש הקדשים (עי' בסה"מ לרמב"ם ל"ת סח. ובספר החינוך מצוה כפד).

ואמרו חז"ל (מדרש רבה כא, ז), אמר הקדוש ברוך הוא למשה לא כשם שאתה סבור לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת ל"ב שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס כנס רק שיכנס בסדר הזה.

וכן כתב הרמב"ן, שהחיוב על הכהן גדול להיכנס לקודש הקדשים כבר נכתב לעיל (שמות ל, י) "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה", וכאן אמר שלא יבא בכל עת אל הקדש אלא ביום אשר יקריב קרבנות אלו ויעשה כסדר הזה. ואחר כך פירש הכתוב באיזה יום החיוב על הכהן להיכנס והוא ביום הכיפורים.

והביאו בשם הגר"א (חכמת אדם סוף שער השמחה. משך חכמה מספר גביע הכסף בשמו) שאין דין זה אלא על אהרן הכהן, אבל שאר הכהנים הגדולים אינם רשאים לעשות כסדר הזה בשאר ימות השנה אלא רק ביום כיפור.

והגר"א דייק זאת מפסוקי הפרשה. שבפסוקים מבואר את סדר כניסת הכהן גדול ביום הכפורים לקודש הקדשים, ואיזה

וביאר הגר"א על פי שיטת הרמב"ן (הנ"ל) שאהרן יכול ליכנס בכל עת אל הקודש, אלא שביום כיפור יש הלכה למשה מסיני שצריך חמש טבילות, ולכן היה צריך להקריב את עולתו ועולת העם קודם הוצאת המחיתה כדי שיחליף בגדים פעם נוספת, אבל בשאר ימות השנה שאין הלכה כזו, יכול היה להוציא את המחיתה קודם שיצא לחוץ להקריב את עולתו, ונמצא שצריך לטבול רק שלש פעמים. ואם כן כל פסוקי הפרשה נכתבו כסדרן, שפסוק זה "ובא אהרן אל אהל מועד" הוא נאמר על הכניסה בכל ימות השנה, שמוציא את הכף והמחתה בעודו

בבגדי לבן קודם שיחליף לבגדי זהב ויצא לחוץ להקריב את עולתו ועולת העם.

הוסיף על כך החכמת אדם, שכתוב בסוף הפרשה "ויעש כן אהרן" (טז, לד), וכתב רש"י, כשהגיע יום הכפורים עשה כסדר הזה, ולהגיד שבחו של אהרן שלא היה לובשן לגדולתו, אלא כמקיים גזירת המלך. אמנם לפי דברי הרמב"ן והגר"א שאהרן היה יכול להיכנס בכל עת, יש לומר שעשה כן מיד כשאמר לו משה את הפרשה, ונכנס ולא המתין עד יום כיפור. וכן כתב הרש"ש (יומא ב, ב).

בענין הגורל בשעירי יוהכ"פ

מכניסין ידן יחד לקלפי ובימין שניהם מוציאים את הגורלות, כי עדיף ימין של הסגן מאשר השמאל של הכהן.

והקשו בתוספות ישנים, "תימה לרבי איך מכניס הסגן ידו להגריל והא מסקינן לקמן בשמעתין דלר' יהודה הגרלה מעכבת, ואם עבודה היא אינה כשרה אלא בכהן גדול. ואומר רבי שאין כל כך עבודה שהרי ע"י כהן גדול מתבררין השעירין ואמרינן נמי הגרלה לאו עבודה היא".

וצ"ב תירוצו שכתב שאינה כ"כ עבודה מפני שע"י הכהן גדול מתבררין השעירין, וא"כ מדוע צריך כלל את הסגן שיעלה את הגורל השני.

ובגבורת ארי כתב "דודאי עיקר מצות הגרלה אינו אלא לברר איזה מן השעירים לשם ואיזה מהם לעזאזל, ולפיכך בעלית גורל

א. "ונתן אהרן על שני השעירים גרלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל" (טז, ח). ובצורת הגורל אמרו (יומא לט, א), טרף בקלפי והעלה שני גרלות, אחד כתוב עליו לשם ואחד כתוב עליו לעזאזל, הסגן בימינו וראש בית אב משמאלו, אם של שם עלה בימינו הסגן אומר לו אישי כהן גדול הגבה ימינך, ואם של שם עלה בשמאלו ראש בית אב אומר לו אישי כהן גדול הגבה שמאלך, נתנן על שני השעירים ואומר לה' חטאת.

וכתבו בתוספות ישנים (שם), שבתורת כהנים מבואר שהוא מדאורייתא לעשות את הגורל בקלפי (תיבה), אבל בירושלמי כתבו שמותר לעשות את הגורל אף בקלתות (סלים), אלא שאמרו לעשות בקלפי כדי לעשות פומבי לדבר.

ב. ושיטת רבי יהודה (שם) שאין הכהן מכניס את שתי ידיו לקלפי, אלא הסגן והכהן גדול

אולם הגבורת ארי כתב ליישב לפי דבריו, שכיון שבעלית גורל אחד כבר מתקיים הגורל על השני א"כ נמצא שבעלית הגורל בימין נגמר הגורל, ולכן אף שמעלה את הגורל בשמאלו אין זה עבודת שמאל.

ובדברי יחזקאל (כב, ז) כתב שהתוספות ישנים לא ניהא להו ליישב כן, כי לפי תירוצו של הגבורת ארי יש חילוק איזה יד הכניס תחילה לקלפי, שאם הכניס ידו הימנית בקלפי תחלה בשעה ששני הגורלות עדיין שם, ויש יכולת בידו להוציא איזה גורל שירצה, נמצא שאם הוציא את ימינו בזה גומר את ההגרלה, אבל אם כבר הכניס בתחלה ידו השמאלית ואז כשמכניס אח"כ ידו הימנית שאין לו רק גורל אחד שהרי מוכרח להוציאו אין זה הגרלה כלל, אם לא שנצרך מה שהוציא תחלה בידו השמאלית, וא"כ נמצא שההגרלה היתה בשמאל, ולכן תירצו התו"י באופן אחר.

ושוב כתב לדחות, שיש לומר שכיון שגורל שמאל אינו קובע הגורל כלל, נמצא שהגורל שמונח בשמאלו הרי הוא כמונח בקלפי, וא"כ אח"כ כשמכניס ידו הימנית להוציא הגורל הרשות בידו ליקח מהקלפי את הגורל הנשאר או מידו השמאלית, ולכן לעולם הוקבע הגורל על ידי ידו הימנית.

[ועי' בפנים יפות (אחרי מות) שכתב, שיש הכרח לעבודת שמאל, כי צריך להעלות את שני הגורלות יחד, ולא מועיל ליקח בימין זה אחר זה, כי אם היה לוקח בתחלה שם אחד ממילא היה נודע השני שהוא לעזאזל, א"כ לא היה השני עולה על פי הגורל, אלא שממילא היה כן והתורה הקפידה שיהיה על כל אחד גורל, וא"א בענין

אחד סגי לברר, כגון דאם עלה לו בימין גורל לה' שעיר של ימין הוברר לה' וממילא מבורר השעיר השני לעזאזל, ואף על פי שלא עלה גורלו מן הקלפי אפילו הכי מבורר ועומד הוא מאיליו מדחבירו לה' הוא עומד לעזאזל, וכן להיפך בעלית גורל לעזאזל מבורר חבירו לה' מאיליו בין שעלה ראשון בימין בין שעלה בשמאל חבירו של ימין מבורר מאיליו שעלה לגורל שכנגדו, נמצא שניהם מבוררים ומתפרשים על ידי גורל בעלית גורל של אחד מהם דהא גורל זה הוי גורל לעצמו ולחבירו ממילא, והשתא אתי שפיר הא דשמעתין דסגן וכהן גדול מכניסין לידן לקלפי, כיון דכהן גדול מעלה הגורל א' מתוך הקלפי נעשה עיקר מצות הגרלה על ידי כהן גדול המלוכש בבגדי לבן לחוד, דעל ידי הגרלת שעיר יחידי שמעלה הוא הוי נמי ממילא הגרלה לחבירו שמעלה הסגן".

ומבואר בדבריו שבשביל הגורל אין צריך להעלות את ב' הגורלות, שהרי על ידי שיוודע גורל אחד מהן ממילא יודע מה יצא השני, ונמצא שאף שהכהן מעלה רק גורל אחד נחשב שעשה את הגורל בשניהם, כי בידיעת גורל האחד יודעים מהו הגורל השני [ועי' במקדש דוד (כד, ג) שנקט שזה ביאור דברי התוספות ישנים].

ג. ועוד הקשו התוספות ישנים למ"ד שהכהן מכניס את שתי ידיו לקלפי ומוציא אחד בימינו ואחד בשמאלו, איך כשרה עבודה זו ביד שמאל. ותירצו, שכיון שאי אפשר בענין אחר כי רק הכהן מותר בעבודה זו, לכן מותר לעשות עבודה בשמאל, וכמו שמותר לעשות עבודה בשמאל בהוצאת כף ומחתה שצריך שהכהן יוציא בשתי ידיו.

אחר אלא כשיקח שניהם בבת אחת, וממילא מוכרח ליקח אחד בימין ואחד בשמאל].

ד. אמנם עדיין צ"ב לפי דבריו למה צריך להעלות את הגורל השני והלא כבר נתברר גורלו בעלית הגורל הראשון.

ועוד נראה מדברי רש"י (שם לט, ב) שכתב "שאין השעירים מתפרשין זה לשם זה לעזאזל אלא על פי הגורל, לפיכך צריך לראות איזה עלה בימין ויהא שעיר של ימין נקבע בו, ואי זה עלה בשמאל ויהא שעיר של שמאל נקבע בו". ומבואר בדבריו שצריך לראות את הגורלות שעלו [והיינו להעלות את שניהן מהקלפי], ולכאורה לפי דברי הגבורת ארי מדוע צריך לראות את הגורל שעלה בשמאלו, והלא מכיון שראה מה עלה בגורל הראשון כבר יודע מה עלה בגורל השני ומדוע צריך להוציאו מהקלפי, ומהו הדין שכתב רש"י שצריך לראות את שני הגורלות.

ה. וביארו האחרונים (עי' עבודת היום, יח) עפ"י מה שיש לחקור בגדר גורל השעירים, האם הוא גורל בעלמא שהוא בירור, והיינו שיש שעיר אחד לה' ואחד לעזאזל, והגורל קובע על בירור השעירים איזה מהן לה' ואיזה מהן לעזאזל, או שהגורל אף קובע את קדושתן לה' ולעזאזל, ואינו רק בירור בעלמא, אלא מעשה קביעות דין וקדושה עליהן.

וכן חקר בשו"ת דובב מיישרים (ג, קד) אם ההגרלה היא ענין של קידוש פה, שמקדש את השעירים על ידי ההגרלה, או שהוא קביעות בירור איזה לה' ואיזה לעזאזל, וכענין חלוקת הארץ בגורל. וכתב נפק"מ

לענין אם מועיל שאלה, שאם הוא דין קידוש יהיה מועיל שאלה, אבל אם הוא מטעם בירור ומן השמים נקבע איזה לה' ואיזה לעזאזל לא מועיל שאלה ואפילו בטעות נקבע הגורל, [וע"ע בצפנת פענח (מתנות עניים ג, טז) מש"כ בזה].

ונראה מדברי רש"י שכתב שצריך לראות את שני הגורלות, שאינו רק בירור אלא הוא קביעות דין הקדש, ולכן צריך שיראה את שני הגורלות, ולא די שאנו יודעים עפ"י הגורל הראשון שהשעיר השני הוא לעזאזל, אלא צריך שהגורל יקבע את דינו והקדשו.

וכן נראה מדברי התו"כ (אחרי מות ב, ב. והובא בתוספות ישנים) שכתבו, "והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה', יכול יהא נותנו על גביו, תלמוד לומר אשר עלה עליו הגורל שעלה לשמו מתוך קלפי". ומבואר שצריך לעלות את הגורל לשמו, וע"כ שהגורל אינו בירור בעלמא אלא חלות דין על השעיר, ולכן צריך להעלותו לשמו.

ובזה אף מבוארים דברי המאירי (יומא, שם) שכתב, "העלאת הגורלות מתוך הקלפי פסולה בכל אדם אף על פי שאינה עבודה גמורה שהרי אינה אלא כעין הקדש ועד שהוקדש אין שם עבודה עליו ואעפ"כ הואיל ומעכבת פסולה בזר". ומבואר בדבריו שכתב "שהרי אינה אלא כעין הקדש", שאין הגורל נועד רק כדי לברר את השעירים, אלא הוא אף קובע את שמם וקדושתם.

ואף מדברי המנחת חינוך (מצוה רפה) נראה שנקט כן, שכתב שאם הגריל על בעל מום עובר באיסור שלא להקדיש בעל מום.

ומבואר שהגורל הוא קובע את קדושתו ולא רק מברר.

ו. אמנם מדברי התו"י שכתב שע"י הכהן גדול מתבררין השעירין, משמע כדברי הגבורת ארי שהגורל השני מתברר מאילו ולכן הוא כשר על ידי הסגן ואין צריך לכך עבודת הכהן עצמו, וזה לכאורה נסתר מדברי רש"י הנ"ל שצריך להעלות את שני הגורלות. אבל יש לומר שהתו"י סברו שיש בגורל אף חלק של בירור בעלמא איזה שער עומד להיות לה' ואיזה עומד להיות לעזאזל [ואף שרק בעלייתן חל הקדשן ממש וקודם לכן הם קדושים כקרבן בעלמא, אבל סו"ס יש בירור מהו השעיר שיהיה לאחר עלייתו לה'], ועבודת הכהן היא רק לברר את השעירים וזה חלק מעבודת היום המוטלת עליו, אבל קביעת חלות שם ודין השעירים אחר הבירור, זה שייך לעשות אף על ידי הסגן, כי עבודת היום היא רק הבירור של השעירים, אבל הקדשן אינו חלק מעבודת היום [וכמו שאר הקרבנות שהקדשן לקרבן מסוים אינו על ידי הכהן גדול, אלא שבהקדש השעירים נאמר שהוא על ידי גורל, אבל אינו חלק מעבודת היום], ולכן הגורל של הכהן מתקיים בגורל של השעיר הראשון, שעל ידו יודע ממילא מהו גורלו של השעיר השני, אמנם כדי לקבוע דין ושם של שעיר לעזאזל, לזה צריך להעלות את הגורל השני, אבל דין זה יכול להתקיים אף על ידי הסגן, [ובעבודת שמאל אין לומר שהבירור נעשה ממילא, כי עבודת שמאל היא פסולה בעצם (עי' קובץ שיעורים פסחים, טז) ועבודה כזו פוסלת את הדין של הקדש השעירים בגורל, ולכן הוצרכו לתרץ שבמקום שא"א בענין אחר אף עבודת שמאל כשרה].

אבל התנא דמתניתין סבר שהכהן צריך

להעלות את הגורל בשתי ידיו, וע"כ שסבר שאף הקדשן לה' ולעזאזל הוא דין בגורל שמוטל על הכהן, והוא חלק מסדר עבודת היום שכשר רק בכה"ג.

ז. והנה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון (משנה שבועות א, ז) על מי מכפר שעיר המשתלח. שרבי יהודה סבר שאף הכהנים מתכפרים יחד עם כל ישראל בשעיר המשתלח (וכפרה זו היא על עבירות הקלות והחמורות הזדונות והשגגות הודע ולא הודע עשה ולא תעשה כריתות ומיתות בית דין, חוץ מטומאת מקדש וקדשיו, שהפר מכפר על הכהנים ושעיר הפנימי על ישראל). ור"ש סבר שהשעיר המשתלח מכפר רק על ישראל, והכהנים מתכפרים בוידוי של הפר (שטומאת מקדש וקדשיו מתכפר בהקרבתו ואילו שאר עבירות מתכפרין בוידוי שעליו), והשעיר המשתלח מכפר רק על עבירות של ישראל.

וכתב האור שמח (עבודת יום הכיפורים ג, ג) שלפי זה נמצא שלר"י השעיר לה' מכפר רק על ישראל בטומאת מקדש וקדשיו (שאילו הכהנים מתכפרים בפר) והשעיר לעזאזל מכפר על שאר החטאים אף על הכהנים, וא"כ יש חילוק בקנין השעירים למי הוא שייך, שהשעיר לה' שייך רק לישראל והשעיר לעזאזל שייך אף לכהנים, ולכן לר"י הגורל הוא בדיני קנינים, לידע מיהו השעיר ששייך לכולם ומי שייך רק לישראל, והוא כמו הגורל שברר את הקנין בארץ ישראל וכגורל שעושין יורשין, שהגורל עושה קנין.

אבל לשיטת ר"ש שהכהנים מתכפרים בפר, ושני השעירים מכפרים רק על ישראל, נמצא שאין הגורל בדיני קנינים אלא רק בשם וקדושת הקרבן, כי המתכפרים הם

ישראל אלא שצריך לקבוע שם על כל שעיר לאיזה קרבן מקריבו, [ועי"ש שביאר שלכן

ר"י סבר שהגורל מעכב כי הוא קובע בדיני קנינים למי קנוי השעיר ולא רק בקדושת קרבן].

כיסוי הדם

רש"י, שכיון שניתנה שבת לידחות אצל שחיטה זו נדחית לכל מצותה של שחיטה זו. ובריטב"א כתב שמשמע מדברי רש"י שמצות הכיסוי דוחה אף איסור תורה וכמו שחיטה עצמה. והוא פליג עליו וסבר שאין דוחה אלא רק איסורי דרבנן.

וכתב החתם סופר ששיטת רש"י היא שכיסוי הדם היא המשך וסוף של מעשה ומצות השחיטה ולכן מותר לכסות אף באיסורי דאורייתא כיון שהיא חלק ממעשה השחיטה.

ד. הרא"ש בחולין (ו, ו) הביא את דברי בעל ההלכות שצריך לכסות תחילה ואחר כך לברך. וביאר את טעמו שאף על גב שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, הני מילי בתחילת המצוה, אבל זו סיום מצוה היא ובאמצע מצוה אינו ראוי לברך, ולכן מברך על השחיטה קודם התחלת המצוה ועל הכסוי אחר גמר המצוה. אולם הרא"ש כתב עליו שהעולם לא נהגו כך משום שהם מחשיבים את הכסוי למצוה בפני עצמה.

והרשב"א במשמרת הבית (א, ה) כתב על דברי הבה"ג, ותמהני מאי שנא מכל שאר מצוות שמברך עליהן עובר לעשייתן. ואפשר, שזו מפני שהיא מצוה תלויה בשחיטה שאם שוחט שחיטה שאינה ראויה פטור מלכסות, וכבר התחיל בה ואינו עובר לעשייתה, לפיכך תקנוה לאחר כסוי שהכשר מצוה היא. ומבואר בדבריו תוספת

א. כתוב בפסוק (יז, יג) "ואיש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר", ומכאן למדים את מצות כיסוי הדם בשחיטת חיה או עוף. ונתבארו דיניה ברמב"ם הלכות שחיטה (פרק יד) ובשולחן ערוך יורה דעה (סימן כח).

ויש לדון האם מצות הכיסוי היא מצוה בפני עצמה או שהיא המשך למצות ומעשה השחיטה. ומצינו שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים ונבוא לבארם בעזה"ת.

ב. בירושלמי בביצה (א, ג) מבואר שלפי שיטת בית שמאי אם שוחט ביום טוב יכול לחפור בדקר ולכסות את הדם. ואף על גב שחפירה בדקר היא מלאכה האסורה מדאורייתא, מותר משום עשה של כיסוי הדם שגוחה לא תשעה של מלאכה ביום טוב. והקשו שם לשיטת ר' יוסי שסבר שאין עשה דוחה לא תעשה אלא בכתובה בצידה (אין העשה כתוב בתורה סמוך ללא תעשה, וכמו בכיסוי הדם שלא נאמר בפרשה של יו"ט), ומתירים בירושלמי, מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק.

ומבואר בדברי הירושלמי שייסוד מצות כיסוי היא המשך וגמר של מצות השחיטה ולכן כיון שהתחיל במצות השחיטה המותרת לו ביום טוב אומרים לו מרק וגמור את המצוה.

ג. מבואר בחולין (פד, ב) שדרש רב עינא שהשוחט לחולה בשבת צריך לכסות. וכתב

ראיה לדברי הבה"ג שאין חיוב כיסוי הדם אלא בשחיטה הראויה ואם כן מוכח שזה חלק ממצות השחיטה.

ולכאורה מבואר שנחלקו הרא"ש והבה"ג האם מצות הכיסוי היא מצוה בפני עצמה או שהיא המשך של השחיטה. הבה"ג סבר שאין לברך קודם הכיסוי משום שהוא עומד באמצע המצוה ולכן צריך לברך בסוף, ואילו הרא"ש סובר שהכיסוי הוא מצוה בפני עצמה ולכן צריך לברך קודם הכיסוי שיהא עובר לעשייתו.

ה. אמנם כתבו האחרונים [ט"ז כ"ח, ב. שפתי דעת שם. מעדני יום טוב על הרא"ש] שאין לפרש כן בדברי הרא"ש, כיון שהוא עצמו כתב להדיא שהכיסוי הוא גמר השחיטה לענין מה שנחלקו רבנן ורבי יהודה (חולין פו, ב) ברוצה לשחוט חיה ועוף זה אחר זה היאך יכסה את הדם, שרבנן סברו שכיסוי אחד מועיל לשניהם ור' יהודה סבר שצריך לשחוט את החיה ולכסות את דמה ורק אחר כך לשחוט את העוף ולכסות את דמו.

ואמרו שם בגמ' שמודה ר' יהודה לענין ברכה על השחיטה אצל העוף (כך ביאר רש"י) שאינו צריך לחזור ולברך. וביארו שם שאינו נקרא שהפסיק והסיח את דעתו ממעשה השחיטה מפני מעשה הכיסוי כיון שבשעת הכיסוי יכול לשחוט בידו השניה, ואינו דומה למי שאמר שרוצה לברך וגילה את דעתו שאינו רוצה להמשיך לאכול ועכשיו אם הוא בא לשתות חייב לברך, כיון שאי אפשר לברך ולשתות ביחד ולכן הסיח את דעתו מלשתות, אבל לגבי השחיטה לא הסיח את דעתו מפני הכיסוי כיון שאפשר לעשות את שניהם ביחד.

והרי"ף הביא את דברי ר' יהודה להלכה. וביאר הרא"ש (סימן ו), שאף שלא נפסק כר' יהודה למדים מדבריו אף לדברי רבנן, שכמו שלשית ר' יהודה אף שמברך ברכה אחת על החיה והעוף אולם צריך לכסות את הדם של החיה קודם שישחוט את העוף, כמו כן לרבנן במקום שנמלך מלשחוט ושוב רוצה לשחוט צריך קודם לכסות את מה ששחט ורק אחר כך לשחוט עוד. והוסיף הרא"ש שאינו דומה למי שנמלך לברך ועכשיו רוצה לאכול שצריך לברך שוב המוציא אבל אינו צריך לברך ברכת המזון על אכילתו הראשונה כמו בשחיטה שצריך לכסות קודם שישחוט, משום שברכת המזון אינו גמר המעשה של האכילה אלא שצריך ליתן שבח והודאה להקב"ה על האכילה ולכן די בהודאה אחת על שתי האכילות, אולם מעשה כיסוי הדם הוא גמר השחיטה וכיון שנסתלקה השחיטה הראשונה צריך לגומרה קודם שיתחיל שחיטה אחרת.

ואם כן מבואר בדברי הרא"ש שאין הכיסוי מצוה בפני עצמה אלא סוף מעשה השחיטה.

ו. כמו כן כתב (שם) הרא"ש על דברי הר"ר יום טוב שפסק שאם אדם נזכר באמצע סעודתו שאינו התפלל ועומד להתפלל, כשחוזר צריך ליטול ידיו ולברך המוציא שוב, כיון שאי אפשר לאכול ולהתפלל ביחד וכדברי הגמ' לחלק בין כיסוי הדם לברכת המזון.

והרא"ש דחה את דבריו וכתב, שדוקא לענין ברכת המזון אמרו בגמ' שנחשב להפסק באכילתו והסיח את דעתו ממה שאכל ושתה, וכן כיסוי הדם הוא גמר מעשה

השחיטה ונחשב להפסק (לולי הסברא שאפשר ביחד), אולם אם מתפלל באמצע סעודתו אינו נחשב להפסק באכילתו, וכמו שמברך על זיקין ורעמים באמצע אכילתו שאינו נחשב להפסק.

וגם כאן נקט הרא"ש בדבריו להדיא שהכיסוי הוא גמר מעשה השחיטה ולא מעשה עצמי.

ז. ולכן כתבו האחרונים [הנ"ל] שאף הרא"ש מודה לבה"ג בעיקר דבריו שהכיסוי הוא המשך של השחיטה ומענין השחיטה וממצותה אלא שנחלק עליו רק לענין הברכה שצריך לברך קודם הכיסוי כיון שסוף סוף היא מצוה שהתורה צותה עליה.

ועל פי זה מבואר פסקי הרמ"א שכתב (כח, א) שהכיסוי היא מצוה בפני עצמה ואינה מעכבת את השחיטה, ומאידך פסק (יט, ה) שאם שח בין שחיטה לשחיטה צריך לכסות את הראשון ורק אחר כך שלחוט כיון שהכיסוי הוא גמר השחיטה. ולפי זה אין סתירה בין הפסקים שאף שהכיסוי הוא מצוה שאינה מעכבת את השחיטה אבל היא חלק ממעשה השחיטה וסופה.

ח. הרמ"א (יט, ד) הביא ב' דעות האם מותר לדבר בין השחיטה לכיסוי, שהמרדכי סובר שמותר לדבר, והגהות אשר"י ועוד ראשונים סוברים שטוב שלא לדבר.

וביאר הט"ז שהם נחלקו האם הכיסוי הוא מצוה בפני עצמה או שהכיסוי הוא גמר השחיטה ולכן טוב ליזהר שלא לדבר, אבל אף אם דיבר אין צריך לברך שוב וכמו בדיבר באמצע השחיטה שאין צריך לברך שוב [ועי' במשבצות זהב שכתב שאף שהרמ"א פסק

שצריך לברך קודם הכיסוי כיון שהיא מצוה בפני עצמה בכל זאת פסק להחמיר כשיטת הבה"ג שהיו גמר שחיטה ולכן טוב שלא ידבר ביניהם. וזה שלא כדבריו בשפתי דעת הנ"ל].

ט. כתב הרמב"ם (ברכות יא, טו) מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה, אבל נטילת ידים ושחיטה הואיל וכדברי הרשות הן אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כסוי הדם ועל נטילת ידים.

וצריך ביאור בדברי הרמב"ם שהרי כיסוי הדם אינו רשות אלא משעה ששחט ויש לו דם חייב לכסותו ואם כן למה מברך "על" כדבר הרשות, והרי זה דומה לציצית ומזוזה שאף שאינם חובה אבל מי שיש לו בגד של ד' כנפות או בית חייב בהם ולכן מברך בהם בלמ"ד.

וכתב האבי עזרי ליישב, שכיון שהכיסוי הוא גמר השחיטה, לכן מחשבים אותו כמצות השחיטה שהיא רק רשות [וכ"כ בשיעורי ר' שמואל פסחים, כקג].

[ומדוקדק] בזה דברי הרמב"ם שבתחילת דבריו לא כתב כיסוי הדם אלא רק שחיטה, וסיים והוסיף אף את כסוי הדם, וזה משום שאין כסוי הדם אלא מצוה הממשיכה את מצות השחיטה].

י. עוד ראיה הביא האבי עזרי לגדר זה, ממה שמבואר בביצה (ח, א) שאם אין לו עפר לכסות אסור לו לשחוט. ולכאוף לפי שיטת המרדכי לגבי ציצית בשבת (הובאה בהלכות ציצית סימן יג) שאם נפסקו החוטים בשבת יכול לילך בבגד זה, כיון שהוא אנוס מלקשור ופטור מן המצוה. ואם כן מדוע אם אין לו עפר לכסות אסור לו לשחוט, והלא הוא

אנוס על הכיסוי ופטור מלכסות ולמה שלא ישחוט [וכבר העיר כן בגליון מהרש"א שם].

אלא על כרחך שהכיסוי הוא חלק וגמר השחיטה, ולכן אם אינו יכול לשחוט כתיקונו עם כיסוי אסור לו לשחוט, ואף על גב שאין הכיסוי מעכב את השחיטה, אבל מכל מקום אין זה מצוה שלימה כתיקונה אם אינו מכסה כין שהיא סוף המצוה וגמרה, ולכן במקום שאינו יכול לכסות לא התירו לו לשחוט ביום טוב.

יא. כתב הרמ"א (כח, ב) מי ששחט פעם הראשון מברך שהחיינו על הכיסוי. והש"ך שם האריך לחלוק שאין לברך שהחיינו אלא על מצוה שיש בה שמחה או שבאה מזמן לזמן. ובתוך דבריו דימה את מצות כיסוי הדם למצות קידושין שאף בה אין מברכין שהחיינו כיון שאין לה זמן קבוע.

ובגליון מהרש"א כתב שאין לדמות ביניהם, כיון שמצות קידושין אינה חובה אלא רשות, מה שאין כן כיסוי הדם הוא חובה כששחט ויש לפניו דם ויש מקום לברך עליו שהחיינו.

ואפשר לתרץ את דברי הש"ך כפי המבואר לעיל, שמצות הכיסוי היא סוף מצות

השחיטה, ואם כן כמו שהשחיטה אינה אלא רשות אף הכיסוי אינו נחשב לחובה אלא לרשות.

יב. ועל דברי הבה"ג שכתב שאין מברכים בתחילת הכיסוי אלא בסוף, הקשה בשו"ת בית הלוי (ב, יד) ממה שמבואר בפסחים (ז, ב) שכל המצוות מברכים עובר לעשייתן חוץ מן טבילת גר משום שהוא לא ראוי לברך כיון שעדיין לא נצטוו. ומדוע לא מנו שם גם את מצות כיסוי הדם שלפי הבה"ג מברך לאחר עשיית המצוה.

והבית הלוי כתב ליישב, שמנו בגמ' מצוות שמברך עליהם רק לאחר עשייתם וזה רק בטבילת גר, מה שאין כן בכיסוי הדם כיון שהבה"ג סבר שהיא המשך של השחיטה, אם כן מברכים אף לפני קודם השחיטה, ולכן לא מנו זאת בגמ' במצוות שמברכים רק לאחריה.

ובאבי עזרי כתב לחדש, שגדר הברכה בכיסוי ושחיטה היא כמו שתקנו בקריאת שמע ברכה לפני ולאחריה, כמו כן תקנו בכיסוי הדם, ברכה קודם השחיטה וברכה לאחר הכיסוי.

בגדר איסורי דרבנן

לערוות הם אסורים באיסור ערוה מדרבנן, או שאינן איסור ערוה כלל אלא רק איסור כללי מדרבנן שצריך לשמוע בקול דבריהם [ולהלן יבוארו ב' הצדדים].

והנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן באיסור לא תסור. שהרמב"ם (ספר המצוות, שורש א)

א. "ושמרתם את משמרת" (יח, ל). ושנינו (יבמות כא, א) "רמז לשניות מן התורה מנין וכו' ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרת".

ונחלקו האחרונים בגדר איסורי דרבנן אם הם כחפצא של איסור, והיינו ששניות

כתב, "כי כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירו ממנו, כבר צווה משה רבינו בסיני שיצונו לקיימו והוא אמרו, על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, והזהירנו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו, ואמר, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". וכ"כ בסוף מנין המצוות בתחילת ספר המדע. וכ"כ בספר המצוות (עשין קעד. לאוין, שיב).

ושנה את משנתו בהל' ממרים (א, ב), "כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל וכו' אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה".

אמנם הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות) הקשה על הרמב"ם כמה קושיות [מדוע אין לוקין על איסורי דרבנן, ומדוע ספק דרבנן לקולא, ועוד עיי"ש], ומכח זה סבר, "אבל הדבר הברור המנוקה מכל שבוש הוא, שנודיע שאין הלאו הזה לא תסור אלא במה שאמרו בפירושי התורה, כגון הדברים הנדרשים בתורה בגזרה שוה, או בבנין אב, ושאר שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקבלו הלכה למשה מסיני תורה שבעל פה, שאם יראו הם שזה הדבר אסור

או מותר מן התורה, לפי מדרש הכתוב או לפי פירושו או הלכה מפי השמועה ממה רבינו וכו' זהו שאמר הכתוב כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין, כלומר שנתכסה מהם דבר ונחלקו במשפטי התורה ואיסוריה ונגעיה, והעובר על דברי ב"ד הגדול שבדורו וסומך על דעתו עובר על עשה ועל לא תעשה הללו".

ומבואר בדבריו, שדוקא בדברים שרבנן דרשו מתוך הכתוב עצמו, או שלמדו בגזירה שוה וב"ג מידות, בזה עוברים באיסור לא תסור, אבל על תקנות וגזירות שרבנן גזרו מדעתם אינם בכלל איסור זה.

ב. אלא שלפי דברי הרמב"ן צ"ב מדוע אנו חייבים לשמוע בקול דבריהם, שהרי אין איסור מן התורה לעבור על איסורי דרבנן.

וביאר הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל (קונטרס דברי סופרים, א), שאף דבר שלא נכתב בתורה במפורש אבל כיון שאנו יודעים עפ"י דברי חז"ל שכך רצון התורה, וכגון בשניות לעריות שרצון השי"ת היה כן שנגזור על עצמנו שניות, אלא שלא צוה על זה בתורה מפורש, אבל רצונו שרבנן ידרשו דינים אלו עפ"י הכללים שניתנו לדרוש בתורה, לכן אנו מחויבים לשמוע לדבריהם.

ולפי זה ביאר איך תקנו גזירות קודם מתן תורה, וכגון ב"ד של שם שגזרו על עכו"ם הבא על בת ישראל, וכן איך משה רבינו הוסיף יום אחד מדעתו במצות פרישה, ולכאורה קודם מתן תורה שאין איסור לא תסור מדוע אנו מחויבים לשמוע לגזירות אלו. אלא ע"כ שכל מה שצו חכמים אנו יודעין שכן הוא גם רצון ה', וכל באי עולם

מצווין ועומדין מתחלת ברייתן לעשות רצון ה', כי כל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם, וכיון שאנו יודעים עפ"י חז"ל שכך הוא רצון ה' אנו מחויבים לקיים דבריהם, [ועיי"ש שהאריך בענין זה והביא עוד ראיות ליסוד דבר זה, והוסיף שאף הרמב"ם מודה לסברה זו שיש חיוב לשמוע לדבריהם אף בלי ציווי התורה שאל"כ קטן לא יתחייב במצוות].

ואף הגר"ש שקופ צ"ל (שערי יושר א, ז) כתב לבאר בזו הדרך, "ומה מאד הנני תמה ע"ז היתכן שנהיה מחויבים לשמוע בקול דברי חז"ל מבלעדי אזהרת התורה ומי אדון לנו אם לא אבינו שבשמים, ואם הוא לא גזר עלינו לשמוע בקול דברי חז"ל מי ישעבד אותנו לזה, והדברים מרפסין איגרי ולית נגר ובר נגר דיפרקיננו. ומצאתי פתרא לזה, דלשיטת הרמב"ם עלינו להזהר במצוות חז"ל על פי הכרת שכלנו, דכיון דהם מצאו לטוב לתקן ולגזור כן הוא האמת והטוב לפנינו, וכמו שהשכל מסכים לשמוע בקול ה' כן השכל גוזר להזהר בכל מה שהזהירו חז"ל ורבותינו הקדושים". ודבריו הם עפ"י מה שכתב (שם ה, ב) שהחיוב לעבוד את ה' ולמלאות את רצונו, הוא עפ"י משפט השכל וההכרה, ומכאן זה אנו מחויבים לקיים את מה שכתוב בתורה, [ועיי"ש שביאר לפי זה את יסודו במשפטי הממון, שהוא חיוב משפטי גם בלי מצות התורה, והתורה רק מזהירה על החיוב השכלי שהוא המחייב לנהוג על פיו].

ג. והנה נחלקו הראשונים בביאור מהו "אסמכתא" שסמכו עליה חז"ל בדיניהם. שהריטב"א (ראש השנה טז, א) כתב, "שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק, העיר הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, וזה דבר

ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים (זו שיטת הרמב"ם במורה נבוכים ג, מג) האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו, כמו שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה, כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמזת בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום".

ויש לומר, שהרמב"ם שסבר שהחיוב לשמוע לרבנן הוא מצד לא תסור, לכן נקט שאין צריך לומר שהכל רמז בתורה, כיון שאנו מצווים לקיים את הדינים משום לא תסור, אבל הריטב"א סבר כשיטת הרמב"ם שאין חיוב לשמוע לדיניהם מצד לא תסור, וא"כ צריך לומר שהוא חיוב מצד שאנו יודעים שכך רצון ה', ולכן סבר הריטב"א שכל האסמכתות הם רמזים שרבנן ידעו לדרוש מהם דינים, וזה הסיבה שאנו מצווים לעשותם, כיון שרבנן רק גילו לנו את רצון ה' הרמז בתורה.

ד. אמנם בסו"ד הביא הגר"א וסרמן את דברי הרמב"ם (שם) שכתב, "שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצות ב"ד הגדול ובאו הם ותקנו את אלו כבר נאמרו כולם למשה בסיני, אין הפרש ביניהם באמירת סיני אלא שזה בפרט וזה בכלל וכו', וכן מצינו כשהשביע משה את ישראל אמר להם הווי יודעין שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעתי ועל דעת המקום, שנאמר ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את

יש לומר שאינן איסור חפצא כאיסורי תורה אלא כאיסור גברא, וצ"ע].

ה. ויסוד זה מוכח ממה שנחלקו לענין זקן ממרא. שהרמב"ם (ממרים ד, א) כתב, "זה שחלק על בית דין הגדול בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת וכו', וכן אם חלק עליהם בגזרה מן הגזרות שגזרו בדבר שיש בשגגתו חטאת וזדונו כרת, כגון שהתיר החמץ ביום ארבעה עשר בניסן בשעה ששית, או אסרו בהנאה בשעה חמישית, הרי זה חייב מיתה וכן כל כיוצא בזה".

והרמב"ן (בהשגות לספר המצוות) הוכיח (מסוגי' בסנהדרין) שרק בחולק עליהם במצוות דאורייתא נעשה זקן ממרא, אבל על מצוות דרבנן אינו נעשה זקן ממרא. ולכן סבר, שאם הזקן ממרא נחלק עליהם לגבי קידושין בחמץ לאחר שש שעות [אע"פ שיש בו נפק"מ לענין כרת של אשת איש], אינו נעשה זקן ממרא כיון שעיקר הדבר שנחלקו עליו בענין חמץ הוא בדברי רבנן, אבל אם נחלק עליהם בדבר שדורשים אותו בי"ג מידות וכדו', כיון שעובר עליהם בלא תסור הוא נעשה זקן ממרא עליהם.

וביאר מרן הגר"ח, שהרמב"ן סבר שאע"ג שנצטוונו בסיני לשמוע לדברי חכמים, אבל אין בזה איסור מצד עצמות הדבר, ולכן אם חלק עליהם בענין חמץ בשעה ששית, אינו נחשב שחלק עליהם באיסור "חמץ" שעיקרו דאורייתא, אלא הוא איסור ושם חדש של איסור דרבנן שצריך לשמוע לדבריהם, והחפצא של האיסור הוא מה שממרה את פיה, אבל הרמב"ם סבר שלאחר שתקנו רבנן את גזירותיהם הרי הם

הברית הזאת ואת האלה הזאת, אין לי אלא מצות שנצטוו בסיני מצוות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה מנין, כלומר מנין שהשביעין משה עליהן על דעתו ועל דעת המקום ת"ל קיימו וקבלו, קיימו מה שקבלו עליהן כבר, הרי זה דבר מפורש שקריאת המגילה מקובלת מסיני ונכרת עליה ברית כשאר המצוות ובאה בה שבועה על דעת המקום".

וא"כ צ"ב מדוע נחלק הרמב"ן עם הרמב"ם, והרי אף הוא מודה שנצטוו בסיני לשמוע לרבנן וא"כ צריכים להיות דבריהן חמורין כשל תורה.

וכתב לבאר בשם מרן הגר"ח מבריסק צ"ל, שלכו"ע חייבים מן התורה לשמוע בקול רבנן, אמנם נחלקו הראשונים בגדר איסורי דרבנן. שהרמב"ן סבר, שאע"ג שנצטוונו בסיני לשמוע לדברי חכמים והעובר על דבריהן עובר על הציווי הזה, אבל אין בזה איסור מצד עצמות הדבר, וכגון שבות מדבריהם, שאינו חשוב לאיסור שבת כלל, וכן שניות לעריות אינו חשוב לאיסור ביאה, אלא הוא איסור כללי שלא לעבור על דבריהם, וכמו במלך שאסור להמרות את פיו, שהוא איסור כללי אבל אינו איסור פרטי בכל מצוה ומצוה [ולפי זה אף אינו איסור גברא כיון שאין הדבר נחשב למעשה איסור אלא רק שהמרה את פיהם ע"י המעשה, אבל אינו מעשה איסור, ולכן בספק אינו עובר באיסור כיון שאינו ממרה את פיהם וכדלהלן]. אבל הרמב"ם סבר, שעל כל דבר מדבריהם יש איסור המיוחד לשמו, וכגון שניות לעריות שיש איסור מדרבנן של "עריות", וכן איסורי שבת מדרבנן הוא איסור שבת, ואינו רק איסור כללי שלא להמרות את פיהן [וגם בזה

בכלל האיסור של תורה, והיינו שיש איסור "חמץ" מדרבנן, ולכן כיון שעיקר איסור חמץ הוא מדאורייתא יש בו דין של זקן ממרא.

ו. וּבָזָה יש לבאר עוד מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן. שהרמב"ן (ספר המצוות, שם) הקשה על הרמב"ם ממה שמצינו לענין כמה וכמה דברים שבדברי רבנן הולכים לקולא [כגון בבדיקת חמץ שהוא מדרבנן שהאמינו בה קטנים, וכן בספק קיים מצוה אינו חוזר, וכן עוקרים איסור דרבנן כדי לא לעבור על דאורייתא, וכן בדרבנן עושים מעשה ואח"כ דנים], ולכאורה לשיטת הרמב"ם שבכל איסור דרבנן עובר בלא תסור מדאורייתא א"כ מדוע דברי רבנן יותר קלים.

והרמב"ן עצמו כתב סברא ליישב, "כי כל שאמרו בכל מקום להקל מדברי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם, שהם התנו בגזירות ובסייגים שעשו לתורה וכן במצות שלהם שנהלך בהם לקולא, כדי לחלק ולהפריש בין מה שהוא דבר תורה ובין מה שהוא מדבריהם, אף על פי שבכל אנו מצוים מן התורה, ולא היו ספיקות שבדבריהם ראיות להתיר אותן, אלא מפני התנאי הזה שעשו בהם מתחלתן". אולם דחה זאת הרמב"ן, וכתב, "ואין אלו דברים הגונים ולא שלעיקר".

ואפשר לבאר את טעם מחלוקתן בסברא זו עפ"י דברי מרן הגר"ח הנ"ל, שהרמב"ן סבר שיש ציווי כללי שלא לעבור על דבריהם, וא"כ רק לשיטתו יש לומר סברא זו שחכמים התנו ומחלו על איסוריהם, אבל בדעת הרמב"ם לא נקט כן, כי לרמב"ם שהוא איסור חפצא ובכל איסור יש עליו שם מיוחד של איסור ולא איסור כללי, יש לומר

שלא שייך להתנות ולמחול, כיון שהוא איסור בגוף הדבר ולא אסרו אותו לחצאין.

ז. אמנם מפרשי ספר המצוות נקטו סברא זו לכתחילה בדעת הרמב"ם. וכ"כ בזהר הרקיע לרשב"ץ ליישב בדרך זו, והוסיף סברא וטעם בדבר, שהוא מטעם שלא גוזרים גזירה לגזירה, משום שאם היה הדבר מתפשט מגזירה לגזירה, היו אוסרים את כל הדברים מעט מעט, ולכן הקילו באיסוריהם שלא לעשות בהם גזירה. וכ"כ בדרשות הר"ן בדרוש החמישי.

ונראה שלא סברו כדברי הגר"ח אלא נקטו שהוא איסור כללי שלא להמרות את דברי חכמים. וכן נקט הגר"ש שקופ (שם) והאר"ך לבאר שחלוקים איסורי תורה מאיסורי דרבנן, שבאיסורי תורה האיסור הוא בגוף הדבר, וכגון שהתורה אסרה לאכול חלב, יש איסור בעצם גוף הדבר, ולכן במקום ספק, צריך שלא לאכול את הדבר המסופק, שמא הוא באמת חלב ויתכן שיכשל באיסור תורה, אבל באיסור דרבנן אין האיסור בגוף הדבר, אלא שחייב מדאורייתא לשמוע בקול חכמים שאסרו לאכול את החפץ, ולכן במקום ספק, כיון שהדבר בעצמותו הוא מותר, וסיבת האיסור הוא מה שאינו שומע בקול חכמים, וכיון שהוא ספק אינו נחשב שעובר על דבריהם, שהרי לא דברו חכמים כלל על ספיקות [אמנם הגר"א וסרמן לא הסכים לסברא זו, עיי"ש].

ועל פי זה ביאר את דברי הנתה"מ (חו"מ רלד, ג) שאם שגג באיסור דרבנן אין צריך כפרה. והוא משום שאם שגג נמצא שלא עבר על דבריהם כיון שהיה שוגג, ובאיסור דרבנן

[הדברים] נכתבו בקצרה ממש, וע"ע באתון דאורייתא (כלל י) שהאריך בענין זה. והרוגצ'ובר (במכתב) כתב שיש בנידון זה כמאה סתירות בש"ס].

שורש האיסור הוא רק להמרות את פיהם, ובשוגג לא המרה את פיהם, [וכן ביאר באור שמח (גירושין א, יז)].

בדין פאה

וצריך לברך עליה, כמו על הפרשת תרו"מ, אבל אם כל דינה אינו אלא עזיבה לעניים לא שייך על זה ברכה, משום שאין כאן מעשה מצוה בפועל אלא רק בשב ואל תעשה מה שמניח העניים ליטול.

ג. לענין קטן שהגיע לעונת נדרים שתרומתו תרומה, אם יכול להפריש פאה, שאם הוא דין קריאת שם יכול להפריש פאה וכתרומה ומעשר, אבל אם אינו אלא עזיבה לעניים, אין מעשה קטן כלום, שדוקא לענין נדר והקדש התרבה שסמוך המופלא לאיש מעשהו קיים, אבל לשאר הדברים הוא כקטן לכל דבר.

וכתב לפשוט את ספיקו מדברי האבודרהם (שער השלישי) שכתב שאין לברך על עזיבת לקט שכחה ופאה מפני שאין בהם מעשה. ומבואר בדבריו שאין הקריאת השם דין הפרשה אלא רק עזיבה לעניים.

ב. עוד כתב התורת זרעים (א, א) בגדר חיוב פאה, ששונה חיובה מחיוב תרו"מ, שבתרו"מ אם נתן שלא כשיעור שתקנו חכמים חלה הפרשתו כפי שנתן, ולא נפטר כל הכרי מתרו"מ אלא רק כפי החשבון שהפריש, אמנם בפאה מבואר בירושלמי שאם נתן פחות מהשיעור לא עשה כלום. ובטעם הדבר כתב לבאר, שבתרו"מ החיוב הפרשה הוא על התבואה עצמה, וכל גרעין וגרעין חייב בהפרשה, ולכן אף אם פחת

א. "ובקצרכם" את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר וגו' לעני ולגר תעזב אתם" (יט, ט-י). וכתב הרמב"ם (מתנות עניים ב, יד) ואין לעניים בה כלום עד שיפרישנה בעל הבית מדעתו, לפיכך עני שראה פאה בסוף שדה אסור ליגע בה משום גזל עד שיודע לו שהיא מדעת בעל הבית.

ובתורת זרעים (סוף פאה) כתב לחקור, אם החלות פאה נעשה על ידי הקריאת שם וההפרשה של הבעלים וכמו בתרומות ומעשרות, ומכיון שקרא עליה שם פאה נעשה ממון עניים וחל עליו החיוב של "לעני ולגר תעזוב", או שאין כלל דין של קריאת שם, אלא רק צריך לעזבה לעניים על ידי שלא יקצור את כל השדה, והחלות פאה (היינו מה שנעשית ממון עניים) נעשה ע"י שעזבה לעניים אבל אין זה מכוחו, והוא רק עוזב ואינו קוצר (וכמו בשחיטה וחליצה שאין הוא עושה את החלות אלא רק את המעשה).

וכתב כמה נפק"מ לדינא. א. לענין שליחות, שאם הוא דין קריאת שם אפשר להפריש פאה על ידי שליח, וכמו שמועיל בהפרשת תרומות ומעשרות. אבל אם כל הדין של הקריאת שם הוא רק עזיבה לעניים, לא שייך בזה שליחות, וכמו שלא שייך שליחות להפקיר ממונו.

ב. לענין ברכה על הפרשת פאה, שאם הוא דין קריאת שם הרי יש כאן מעשה מצוה

מהשיעור הראוי לכל התבואה, חל בו החיוב מעשר על חלק מהתבואה לפי השיעור שיש בו, אבל בפאה עיקר החיוב הוא על השדה (והיינו שהוא דין בקצירת השדה שאסור לו לקצור את כל השדה) כמש"כ "לא תכלה פאת שדך", ואין החיוב על התבואה בפ"ע אלא רק על השדה בכללותה, ולכן אם לא הפריש כהוגן, לא הועילה הפרשתו כלל.

ועל פי זה ביאר מה שמצינו כמה אופנים שמפסיקים את השדה להיחשב כשתי שדות וצריך להפריש ב' פאות, כי החיוב הוא על השדה וצריך לדון מה נקרא שדה אחת.

ואף דבריו אלו מובנים לפי יסודו שאין ההפרשה מכח הבעלים אלא מוטל עליו רק שיעזוב את השדה לעניים, ולכן אין חיוב ההפרשה מגוף התבואה, אלא על השדה שצריך שלא לקצרה לגמרי אלא להניח חלק ממנה לעניים, ולכן אין בעזיבתו לעניים מעשה הפרשה, כי "אי קצירה" אינה ככל מעשה מצוה שנעשה על ידי הבעלים, אלא השם פאה נעשית מאליה לאחר שעזב ולא קצר.

ג. ובשיעורי הגר"ד סולוביצ'יק זצ"ל (פאה א, א. הודפס בישורון ח) דקדק מדברי הרמב"ם שכתב (מתנות עניים א, טו) "כמה הוא שיעור הפאה, מן התורה אין לה שיעור אפילו הניח שבולת אחת יצא ידי חובתו". וצ"ע מדוע נקט הרמב"ם שיבולת אחת, ולכאורה אפילו הניח גרגיר חיטה אחת לפאה יוצא בכך. ועוד הקשה, שאף לענין התחלת חיוב פאה מבואר בירושלמי (והביאו הר"ש בד"ה והביכורים) שקצירת שבולת הראשונה דומה למירוחו, עד שלא קצר שבולת הראשונה לא נתחייבה שדהו פאה,

משקצר שבולת הראשונה נתחייבה כל שדהו פאה. וגם זה צ"ע מדוע צריך לקצור שיבולת ולא די בגרגיר אחד.

וכתב ליישב, שכיון שכתוב "לא תכלה פאת שדה בקצרך" צריך תורת "קציר" כדי להתחייב בפאה, ועל גרגיר אחד לא חל שם קציר אלא על שיבולת שלימה, ולכן החיוב הוא דוקא לאחר שקצר שיבולת אחת. וכן לענין הפאה שמניח צריך להיות בדבר כזה שיעבור עליו בבל תכלה אם יקצרו, והקפידה התורה שלא לקצור את כל השדה, וכדי שיהיה עליו שם של "אי קצירה" צריך בשביל כך שיבולת ולא די בגרגיר.

ויש להוסיף, שלפי יסודו של התורת זרעים שהחיוב בפאה הוא על השדה ולא על התבואה עצמה, יש לומר שחלוק זמן התחלת החיוב בתרו"מ שהוא משעת המירוח, לבין פאה שהיא בתחילת הקצירה, שבתרו"מ הזמן הוא מגדרי ופרטי החיוב, שאינו חייב להפריש קודם זמן המירוח (וכשאר דינים בהפרשת תרו"מ שהם דינים בהפרשה), אבל בפאה כיון שהוא דין בשדה, כל החיוב אינו אלא בשעת הקצירה, ולא שייך להפריש קודם, כי סיבת החיוב היא הקצירה, ואין החיוב מתייחס לתבואה אלא לשדה עצמה, שאסור לקצור את כולה, ולכן קודם שהתחיל לקצור אין סיבה כלל לחייבו בפאה, כי אין מה לחייבו [משא"כ בתרו"מ שהחיוב הוא על התבואה והיא כבר קיימת משעת גדילתה אלא שאינו יכול להפריש עד זמן המירוח].

ד. והישועות מלכו (על הרמב"ם מתנ"ע א, א) כתב לדון, בהניח מקצתו לפאה ואח"כ כילה לצורכו ונאבד או נשרף אי לקי, מי נימא

פאה, שכין שקרא שם פאה על השדה הוא הגורם ללאו שאסור לקצור את הפאה לעצמו.

ואם קצר את כל השדה אינו עובר על איסור זה רק בשבולת האחרונה שהיה צריך לעזבה לעניים, אבל אם הפריש מקצת מן השדה פאה ואח"כ כילה את הפאה עובר באיסור על כל מה שעשה, כי איסור זה כולל ב' חלקים.

ולפי מה שכתבנו לעיל יש לומר שאף מבטל את המצוה כיון שהמצוה היא שיעזוב את הפאה לעניים, ולכן אם אכל את הפאה קודם שנטלו ביטל אף את המצוה שלא הניח את פאת השדה לעניים.

ה. ובמעדני ארץ (א, א) גם כתב לדון אם האיסור תלוי במצוה, או שהוא דין בפ"ע. וכתב נפק"מ במקום שהוא פטור מן המצוה וכגון שהוא אונן האם עובר באיסור של "לא תכלה", ויש לומר שהאיסור הוא כתוצאה מן המצוה, ובמקום שאינו מצווה אינו עובר איסור.

אמנם יש לומר, שאם קריאת השם פאה היא מעשה הפרשה וכתרו"מ, בזה יש לדון אם האיסור הוא כתוצאה מהמצוה, שכין שיש עליו מצוה להפריש פאה לכן אסור לו לכלות את השדה, ובמקום שפטור מן המצוה אינו עובר אף על האיסור. אבל לפי מה שייסד התורת זרעים שאין הקריאת שם פאה מעשה הפרשה כתרו"מ אלא רק עזיבה לעניים, יש לומר שאין לחלק בין המצוה והאיסור, כי עיקר המצוה היא שלא לכלות, ולכן אף אונן שפטור מעשיית מצוות, אבל

דתיכף כשהניח לפאה כבר קיים המצוה ואם אח"כ גזל ונטלה לעצמו אין זה אלא כשאר גזל עניים ואינו לוקה, או דלמא דכל זמן שלא נטלו העניים וזכו בו כל שנטלה לעצמו עבר על ל"ת דפאת שדך לא תלקט.

ונראה לומר שזה תלוי בחקירה הנ"ל, שאם הוא דין הפרשה וכתרו"מ, אם הפריש כבר קיים את חובתו, ואף אם כילה את הפאה אח"כ אין זה אלא גזל עניים, אבל אם הוא דין עזיבה לעניים, יש לומר שצריך שיהא עזוב בפועל עד שיבואו עניים ליקחו, ואין מתקיים דין זה במה שעזב את השדה רגע אחד, אלא צריך שיהא עזוב עד שיגיע לידם, ולכן אם אכלו אח"כ עובר בל"ת של "לא תכלה פאת שדך".

אמנם התורת זרעים הביא את דברי הירושלמי שכתב במפורש שיש איסור של "לא תכלה" אף לאחר שהפריש פאה וכילה אותה. וביאר שיש ב' דינים בפאה, דין איסור ודין מצוה. דין איסור של "לא תכלה פאת שדך" ודין מצוה של "לעני ולגר תעזוב אותם", והם חלוקים בדיניהם, שאת המצוה מקיים רק אם קרא שם פאה, אבל האיסור של "לא תכלה" אינו תלוי כלל בקריאת השם פאה אלא במציאות של כילוי השדה, ולכן אף שקרא שם פאה והפריש אותה לעניים אם עבר וכילה את השדה עובר באיסור זה, כיון שכילה בפועל את השדה.

ומרן הגרי"ז זצ"ל (בהסכמה לס' תורת זרעים) דחה את דבריו וכתב, שהאיסור "לא תכלה" כולל ב' חלקים, שלא יכלה לקצור את כל השדה בלא הפרשת פאה, ועוד, שלא יקצור את הפאה עצמה רק יעזבנה לעניים. והלאו הוא בתולדה מהמצוה של הקריאת שם

ודאי שאסור לו לכלות את השדה, כי תכלית המצוה היא האיסור שלא לכלות, ואין

האיסור תוצאה מן המצוה, אלא הם תלויים זה בזה.

באיסור אכילה קודם התפילה

א. לא תאכלו על הדם (יט, כו). ושנינו (ברכות י, ב), "אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב, מאי דכתיב לא תאכלו על הדם - לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב, כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך אל תקרי גויך אלא גאיך, אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים". וכן פסק השו"ע (או"ח פט, ג) "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת י"ח וכו', ולא לאכול ולא לשתות, אבל מים מותר לשתות קודם תפלה, בין בחול ובין בשבת וי"ט. וכן אוכלים ומשקין לרפואה, מותר".

ובביאור הלכה (ד"ה ולא לאכול) כתב נפק"מ בין ב' הדרשות, אם מותר לאכול ולשתות לאחר שקיבל עליו מלכות שמים וקרא ק"ש, שלטעם הראשון הוא משום התפילה, ולכן כל זמן שלא התפלל אסור לו לאכול, אבל לטעם השני שאמרו "אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים", א"כ העיקר הוא אם קרא ק"ש, ולכן אף אם מוכרח לאכול לרפואה קודם התפילה, יש לו לקרוא ק"ש כדי לקיים את הטעם השני.

אמנם לכאורה דבריו תלויים בגירסאות המימרא. שבגירסא שלפנינו כתוב "כל

האוכל ושותה ואחר כך מתפלל", ולפי זה אין חילוק בין ק"ש לתפילה, שאף התפילה היא קבלת עול מלכות שמים [כמו שאמרו (ברכות יד, ב) "הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה", ומבואר שאף התפילה היא בכלל מלכות שמים]. אבל הבה"ג (הלכות ברכות, פרק ה) גרס "כל האוכל ושותה ואחר כך קורא קריאת שמע, עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך, אמר הקדוש ברוך הוא אחר שנתגאה זה מקבל עול מלכות שמים". וכן כתב הסמ"ג (עשין יח), "הא דאמר רבי אליעזר בפרק קמא דברכות כל האוכל ושותה ואחר כך קורא קריאת שמע עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך, פירש בהלכות גדולות דאקריית שמע של שחרית קאי". ואף הביא דין זה במצות ק"ש ולא בהל' תפילה. אמנם הרמב"ם (תפילה ו, ד) והשו"ע (הנ"ל) כתבו דין זה בהל' תפילה.

ב. ויש לחקור בגדר איסור זה (עי' בס' עינים למשפט ברכות, שם), אם הוא איסור בעצם האכילה שיש בה אכילה של גאווה שאוכל קודם שמתפלל, או שאין איסור באכילה אלא האיסור הוא במה שמתפלל לאחר האכילה והתפילה היא בדרך גאווה.

והנה ללשון הראשון נראה שהוא איסור בעצם האכילה, וכמו שדרשו כן מהפסוק לא תאכלו על הדם, ומשמע שהאיסור הוא במה

שאוכל קודם שמתפלל, אבל ללשון השני יש להסתפק אם האיסור הוא באכילה או בתפילה.

ומלשון הגמ' נראה שהוא משום שקורא ק"ש ומתפלל אח"כ, ונראה שהוא חסרון ופגם בק"ש ובתפילה שאומרן בדרך גאוה לאחר שאכל ושתה.

ונראה שנחלקו בזה הראשונים. שהנה המאירי (שם) כתב, "האוכל ושותה בשחרית ואח"כ מתפלל, אף על פי שמכל מקום יצא ידי תפלה, עון גדול הוא, ועליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחר גויך לאחר שהתגאה זה מקבל עליו עול מלכות שמים, ודרך סמך הביאו אזהרה על זה לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם".

וכ"כ הארחות חיים (הלכות תפילה, אות יב), "ומי שאכל קודם שיתפלל אע"פ שחטא מתפלל אח"כ, שאין אומרים למי שאכל שום וריחו נודף שיאכל שום אחר ויהיה עוד ריחו נודף. כך כתב הר' דוד בר לוי ז"ל".

ונראה מדבריהם שהיה ס"ד לומר שלא יצא ידי חובת תפילה, וע"כ שסברו שהוא חסרון בתפילה ולא בעצם האכילה קודם התפילה.

וכ"כ הרשב"א (פירושי ההגדות ברכות, שם) בטעם איסור זה, "שהאדם נברא לעבוד בוראו ולהודות לפניו שהוא בראו, ואילו לא התפלל והודה לפניו בכל יום נמצא חוטא על דמו שגורם מיתתו, שאם אינו משלים חוק כוונת בריאתו, אינו מן הראויים להמשיך אליהם החיים ולהשלים חוק כוונת בריאתם. והאכילה והשתיה כבר ידעת סיבותיהם שהם סיבות להטריד המחשבות ולבטל מחיובם בשכרות וגסות האכילה, ואם לא

יקדים התפילה תטרידנו מהתפלל על נפשו ומלהשלים חוק חיובו בהודאת הבורא יתברך. גם כשהוא מתפלל לאחר האכילה לבו חסר ואינו מכין בהודאתו, ועומד לפני בוראו יתברך בלא דעת ובלא תבונה וחסרון, מתוך שטבעו גם וגאה מסיבות האכילה". ומבואר בדבריו במפורש שהחסרון הוא כשמתפלל לאחר שאכל.

ג. אמנם מדברי הרמב"ם (ספר המצוות, שורש תשיעי) יש לדקדק לא כן, שכתב שאין לוקין על לאו זה כיון שהוא לאו שבכללות, שנכלל בזה האיסור עוד איסורים, איסור אכילת בן סורר ומורה ואיסור אכילת בהמה קודם שתצא נפשה, ואיסור אכילת בשר קדשים קודם זריקת הדם, ואיסור אכילה לסנהדרין ביום שהרגו את הנפש.

וכ"כ הרא"ה (ברכות, שם) "אבל אין לוקין על לאו זה, דהאי קרא מדריש לדרשי אחריתי דדרשינן מיניה אזהרה לבית דין שהרגו את הנפש שלא יטעמו כל אותו היום, ואזהרה שלא לאכול בשר קדשים עד שיזרוק את הדם, ואחריני טובא, והוה ליה לאו שבכללות, כלומר כולל דברים רבים, ואין לוקין על לאו שבכללות". וכ"כ בספר החינוך (מצוה רמח).

ולדבריהם ע"כ שהוא איסור בעצם האכילה, שאם היה האיסור בתפילה שהיא בדרך גאוה א"כ לא שייך לכלול איסור זה עם שאר איסורים שהם ודאי איסורי אכילה, וכיון שכתבו שהוא לאו שבכללות ע"כ שסברו שאף איסור זה של אכילה קודם התפילה הוא איסור במעשה האכילה קודם התפילה שהוא בדרך גאוה.

וכן נראה מדברי המשנה ברורה (שם, כב) שכתב לגבי שתיית קפה (בלא חלב) קודם התפילה שהוא מותר כיון שהוא לצורך התפילה כדי שיוכל לכון דעתו ולהתפלל, אמנם לגבי נתינת סוכר בקפה כתב בשם הרדב"ז שאין לך גאווה גדולה מזו, אבל אם נותן את הסוכר בפיו קודם השתיה אין זה בכלל גאווה.

ונראה שהחילוק הוא רק אם ננקוט שהאיסור הוא בעצם האכילה והשתיה שהם בדרך גאווה, ולכן יש לחלק עם אוכל את הסוכר יחד עם הקפה או שנותנו בפיו לבדו, אבל אם האיסור הוא מצד התפילה שמתפלל לאחר ששתה אין לחלק בכך.

ד. עוד נחלקו הראשונים אם התחיל לאכול קודם זמן תפילה אם מותר לו להמשיך ולאכול. שהרשב"א (שם) כתב, "ודוקא בשהתחיל לאחר שהגיע זמן תפלה, אבל התחיל קודם לכן אינו צריך להפסיק, וכ"כ בתוספות". אמנם הרא"ש (שם א, י) כתב, "ומצאתי כתוב בשם ר"י ז"ל דאם התחיל לאכול קודם שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר פוסק, אף על גב דאמרינן (שבת ט, ב) בתפלת המנחה אם התחילו אין מפסיקין, שאני הכא דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם".

ויש לומר שאף נידון זה תלוי בחקירה הנ"ל, שהרשב"א לשיטתו שסבר שהוא חסרון ופגם בעצם התפילה שמתפלל לאחר שאכל, ולכן אם כבר אכל בהיתר אין סיבה לאסור עליו להמשיך ולאכול, כי סו"ס יתפלל לאחר אכילה, וכיון שהתחיל לאכול בהיתר אין סיבה לאסור עליו לאכול עוד. אבל הרא"ש נראה שסבר שהוא איסור בעצם האכילה

שהיא אכילה בדרך גאווה, ולכן אף אם תחילת אכילתו היתה בהיתר אין סיבה שיוכל להמשיך ולאכול, כי אכילה בזמן תפילה היא גוף האיסור.

ולהלכה, כתב המגן אברהם (או"ח פט, יד) בשם רבי חיים ויטאל ז"ל, שאפילו קם בחצות הלילה אסור לטעום קודם שמתפלל, וכן משמע בזהר. וביאר בשו"ת להורות נתן (א, ה) שסברת הזהר היא משום שהוא חסרון בתפילה שהיא בדרך גאווה אם מתפלל לאחר שאכל, ולכן יש לאסור לאכול כבר מחצות.

ה. ויש לומר נפק"מ בין הראשונים באכילת מצוה אם מותר לו לאכול קודם התפילה. שאם הוא מצד איסור במעשה האכילה א"כ כשאוכל אכילת מצוה אולי יש להתיר ולאכול כי אין באכילה זו דרך גאווה, אבל אם הוא חסרון ופגם בתפילה שמתפלל לאחר שאכל א"כ אין לחלק אם אכל לשם מצוה או לא.

ועוד נפק"מ כתבו האחרונים במי שהתפלל בבוקר תפילת נדבה ואח"כ אכל, ולא התפלל עדיין תפילת שחרית, האם עובר באיסור זה.

ויש לתלות זאת בחקירה הנ"ל, שאם האיסור הוא מצד האכילה שהיא בדרך גאווה א"כ כשאוכל לאחר שהתפלל אינה אכילה של גאווה, אבל אם הוא מצד חסרון בתפילה א"כ יש מקום לומר שכל זמן שלא התפלל את התפילה שחייב בה אסור לו לאכול, כי צריך שתפילה זו תהיה שלא בדרך גאווה, וצ"ע.

והתהילה לדוד (או"ח קח, ב) כתב, שמי שטעה ולא התפלל שחרית וצריך להתפלל

מנחה שתיים, אסור לו לאכול אף קודם התפילה שמשלים בשביל שחרית. ומבואר בדבריו שאף אם כבר התפלל אסור לו לאכול, וצריך לומר שסבר שהוא דין בתפילה שצריך להתפלל תפילת שחרית שלא בדרך גאווה, ולכן אף שמשלימה ומתפלל אותה לאחר מנחה שייך איסור זה שלא לאכול לפניו, [ועוד צריך לומר בשיטתו שסבר שתפילת התשלומין היא תפילת שחרית ולא תפילת מנחה ב' פעמים, ואכמ"ל].

ו. עוד נחלקו הראשונים אם איסור זה הוא מדאורייתא או מדרבנן. ומדברי הרא"ה והרמב"ם שנקטו שאין לוקין על לאו זה משום שהוא לאו שבכללות משמע שהוא איסור דאורייתא. אמנם מדברי הרא"ש והריטב"א והמאירי (ברכות, שם) מבואר שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

וכתב המנחת חינוך (שם) שלפי הראשונים שסברו שחייב תפילה אינו אלא מדרבנן ודאי אי אפשר לומר שאיסור זה הוא מדאורייתא. ורק לשיטת הרמב"ם שחייב תפילה דאורייתא יש מקום לומר שהוא איסור דאורייתא.

אמנם לפי יסוד הדברים הנ"ל יש לחדש שאף לשיטות שתפילה דרבנן יש איסור מדאורייתא להתפלל לאחר שאכל. והוא עפ"י דברי מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (תפילה ד, א) שכתב שלכו"ע אם מתפלל מקיים מצוה דאורייתא, ורק נחלקו הראשונים לגבי חיובה האם יש חיוב מן התורה, אבל קיומה וענינה ודאי שהוא מן התורה, [ועי' בעמק ברכה (נשיאת כפים, ד) שהקשה מיסוד זה על דברי הרדב"ז שכהן העומד באמצע תפלתו והגיע הש"ץ לנשיאת כפים שצריך הכהן

להפסיק בתפלתו שהיא דרבנן ולעלות לדוכן לקיים מצוה דאורייתא. וכתב שלפי הגר"ח אף התפילה היא דאורייתא לכו"ע]. ואם ננקוט שהאיסור הוא בתפילה כשמתפלל לאחר שאכל כי הוא מתפלל בדרך גאווה, א"כ יש לומר שכיון שקיום התפילה הוא מדאורייתא אם מתפלל בדרך גאווה עובר באיסור דאורייתא, כי הוא מתפלל עם חסרון בתפילה, [ויש מקום לומר סברא זו אף לולי דברי הגר"ח שתפילה עם חסרון הוא איסור דאורייתא אף שקיום התפילה הוא רק דרבנן, אמנם לפי הגר"ח הוא מיושב יותר].

ז. ולגבי נשים אם שייך בהן איסור זה יש לדון שתלוי בשני הטעמים בסוגי'. שהנה נשים חייבות בתפילה ופטורות מקריאת שמע [כמבואר בברכות (כא, ב). וכן נפסק בשו"ע (או"ח קו, ב)], וא"כ לפי דברי הביאור הלכה שהנפק"מ בין הטעמים הוא האם אסור לאכול קודם התפילה או קודם ק"ש, א"כ לטעם שהוא מצד ק"ש, א"כ נשים שפטורות מק"ש אינן בכלל איסור זה.

אמנם אף שחייבות בתפילה כתב המגן אברהם (שם, ב) שנהגו רוב הנשים שאין מתפללות בתמידות ויוצאות ידי חובה במה שאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ויוצאות בכך ידי חובת תפילה מדאורייתא, ורבנן לא חייבום יותר. וא"כ לכאורה אף אם הן מחמירות על עצמן ומתפללות שמו"ע אין להן איסור לאכול קודם.

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל שיסוד האיסור הוא משום חסרון בתפילה שהיא בדרך גאווה, א"כ אף שאינן חייבות בתפילה אבל כיון שמתפללות בדרך גאווה יש בכך איסור.

ח. ובשו"ת ציץ אליעזר (יא, לד) כתב בתו"ד שודאי אין איסור להאכיל אדם שלא מתפלל מצד שאוכל קודם התפילה ונמצא שמכשילו באיסור זה, כי כל האיסור הוא דוקא "קודם" התפילה, אבל מי שאינו מתפלל לא עובר באיסור זה באכילתו, [ועיי"ש שכתב שאף במוצ"ש הוא כן שהאיסור אכילה ומלאכה קודם הבדלה הוא רק למי שבדעתו להבדיל, אבל מי שאינו שומר תורה

ומצוות אינו עובר באיסור זה ולכן מתר ליסוע עם נהג קודם שהבדיל ואין בכך משום לפני עור].

ויש לבאר את דבריו לפי יסוד הדברים הנ"ל שהאיסור הוא בתפילה שבאה לאחר אכילה ולא בעצם האכילה עצמה, ולכן מובן שמי שאינו עומד להתפלל לא שייך אצלו איסור זה.

בגדר כבוד והידור בתלמידי חכמים

שברבו מובהק אף קימה חוץ לד' אמות יש בה משום הידור.

ב. עוד שנינו (שם לב, ב) לענין מחילה, שרב חסדא סבר שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, אבל הרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ורב יוסף אמר אפי' הרב שמחל על כבודו כבודו מחול כיון שהתורה נקראת שלו ויכול למחול על כבודו. ועוד אמרו שם, שרבא ורב פפא מחלו על כבודם ושמשו את האורחים בחתונת בנם ובכל זאת הקפידו שהאורחים יכבדו, וביארו שאף שאין צריכים לעמוד בפניהם אבל הידור בעי למיעבד. ופירש רש"י, לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו. ומשמע מדבריו שאינו מעיקר הדין שהרי אינו חייב לעמוד בפניו, אלא ראוי לנהוג כן. אבל הרמב"ם (שם, יא) כתב, הרב המובהק שרצה למחול על כבודו בכל הדברים האלו או באחד מהן לכל תלמידיו או לאחד מהן הרשות בידו, ואף על פי שמחל חייב התלמיד להדרו ואפילו בשעה שמחל. ומשמע מדבריו שהוא חיוב מעיקר הדין שאע"פ שמחל חייב להדרו. וצ"ב במה שורש מחלוקתן.

א. "מפני" שיבה תקום והדרת פני זקן" (יט, לב). ושנינו (קידושין לג, א), איזוהי קימה שיש בה הידור הוי אומר זה ד' אמות. אמר אביי לא אמרן אלא ברבו שאינו מובהק, אבל ברבו המובהק מלא עיניו. אביי מכי הוה חזי ליה לאודניה דחמרא (אוזן חמור) דרב יוסף דאתי הוה קאים. וכן נפסק ברמב"ם (תלמוד תורה ה, ז) ובשו"ע (יו"ד רמד, ט).

והקשה הנחלת צבי (יו"ד רמ, ז) "ולכאורה צ"ע גדול, דהא מה דפטור ברבו שאינו מובהק חוץ לד' אמות הוא משום דלית ביה הידור, וא"כ מה לי רבו מובהק או אינו מובהק, בשלמא אי היה פטור ברבו שאינו מובהק משום דלא מטרחינן כולי האי שפיר יש לומר דברבו מובהק דכבודו גדול יותר חייב אף חוץ לד' אמות, אבל כיון דמה דפטור הוא משום דלא מנכר כבודו א"כ גם ברבו מובהק לא מנכר בכבודו".

וכבר הר"ן (על הרי"ף שם, יד, א) ביאר "דכיון דרבו מובהק הוא כי קאים מקמיה כמלא עיניו קימה שיש בה הדור היא שהדבר מוכיח שלכבודו הוא עומד". ומבואר בדבריו

ג. וביאורו האחרונים (טורי אבן על הרמב"ם (ת"ת ו, ב. והביאו הפתחי תשובה יו"ד רמד, ג). מרן הגרי"ז הלוי על הרמב"ם, ת"ת) שיש חילוק בגדר חיוב קימה בתלמיד חכם לבין קימה לרבו מובהק, שהנה כתב הרמב"ם (שם ה, א) "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא", ומבואר שיש מצות כבוד ומורא לרבו שלימדו תורה, והיא בנוסף על המצוה של "והדרת פני זקן" שבה הצטוונו לכבד ולהדר כל זקן ותלמיד חכם. וכ"כ להדיא בספר המצוות (עשין, רט) "שצונו לכבד החכמים ולקום מפניהם ולגדל אותם והוא אמרו ית' מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, ולשון ספרא תקום והדרת קימה שיש בה הידור. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בפרק ראשון מקידושין. ודע שעם היות מצוה זו מחוייבת לאנשים כולם בכלל, כלומר לכבד החכמים, ואפילו חכם לחכם השווה לו בחכמה כמו שבארו באמרם (ב"מ לג, א) תלמידי חכמים שבבבל עומדים זה מפני זה, דע שיש בכבוד דברים מיוחדים ונוספים על התלמיד וזה כי כבוד התלמיד את רבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא חייב לכל חכם ויתחייב לו עם הכבוד המורא, שהם כבר בארו שחוק רבו עליו יותר גדול מחוק אביו שחייבו הכתוב לכבדו ולירא ממנו". ומבואר בדבריו שיש ב' חלקים במצוה זו, מצות הידור לכל תלמיד חכם, וחיוב נוסף של תלמיד לרבו של כבוד ומורא.

וכן בהלכות בפרק ה' כתב את כל ההלכות שהתלמיד חייב לרבו, ובפרק ו' כתב את הדינים הנוהגים בכל תלמיד חכם.

ובזה ביאר הגרי"ז צ"ל את החילוק שברבו מובהק צריך לעמוד כמלא עיניו ובתלמיד חכם רק ד' אמות, ולכאורה צ"ב אם מה שאינו צריך לקום חוץ מד' אמות הוא מפני שאין הידור בכך א"כ מדוע לרבו מובהק צריך לעמוד כמלא עיניו. ולפי דברי הרמב"ם הוא מבואר, שבתלמיד חכם גדר העמידה היא משום מצות והדרת פני זקן, ולכן צריך לעמוד רק כשיש בכך הידור, וחוץ מד' אמות אין בכך הידור ואין צריך לעמוד, אבל ברבו מובהק החיוב לקום מפניו הוא משום מצות כבוד ומורא, שהרי אף באביו ובאמו חייב לקום בפניהם אף שאינן בכלל מצות הידור, אלא החובה לעמוד הוא משום מצות כבוד ומורא, וא"כ אף ברבו מובהק הוא כן, ובזה לא נאמר השיעור של ד' אמות, כי אין המצוה תלויה בהידור כלל, ולכן צריך לעמוד כמלא עיניו.

ד. ולפי זה כתבו האחרונים נפק"מ נוספת לענין קימה בבית המרחץ. שהנה כתב הרמב"ם (שם ו, ב) "אין עומדין מפניו לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא שנאמר תקום והדרת קימה שיש בה הידור". וכתב הלחם משנה שדין זה אפילו ברבו מובהק. אמנם האחרונים דקדקו שהרמב"ם לא כתב דין זה בהלכות קימה לרבו אלא דוקא בהלכות קימה לתלמיד חכם. והוא מבואר כהנ"ל, שבתלמיד חכם שהקימה היא מצד והדרת פני זקן, א"כ אין לקום לכבודו במקום הטינופת כי אין בכך הידור, אבל בקימה לרבו הוא נלמד מדין כבוד ומורא, ולכן חייב לעמוד אף במקום שאין בו הידור.

ה. ויש להוסיף, שהנה כתב הביאור הלכה (תקפה, ו) בשם המג"א והמטה אפרים שאם

תקע בשופר במקום מטונף שאינו יוצא ידי חובה. והקשה, שלכאורה דין זה שייך רק בתפילה וברכת המזון ובהלל ומגילה שאסור להזכיר ולומר דברי תורה במקום מטונף, משא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה היכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום שאין נקי, והאם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, ולא מצינו כן בשום מקום. וביאר, שאולי הטעם הוא שכיון שמצוות צריכות כוונה, ואם מכוון כן בשעת קיום המצוה זה נחשב לדברי תורה, ולא גרע מהרהור בד"ת שאסור. ועוד ביאר, שבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ד' דרך בזיון. וא"כ לפי"ז צ"ב דברי הטורי אבן והגרי"ז שכתבו שברבו מובהק צריך לעמוד בפניו אף בבית המרחץ, והלא אין לקיים מצוה במקום מטונף.

ויש לתרץ עפ"י חילוק נוסף שאמר מרן הגרי"ז זצ"ל (מובא בברכת אברהם קידושין לג, א) שמצוות קימה של הידור היא מצוה ב"מעשה" הקימה, אבל הדין של מורא רבו שמחוייב לקום כמלא עיניו הוא גדר שלא ישב מחמת מורא רבו. ולפי זה מבואר מה שאמרו (שם) על אביי שהיה קם משעה שראה את אוזן חמורו של ר' יוסף, ולכאורה דין זה נסתר מדברי השו"ע (יו"ד רמד, ט) שהרואה חכם עובר אינו עומד עד שיגיע לתוך ארבע אמותיו, וכתב הש"ך (ו) שאסור לו לעמוד קודם שנראה שעומד לצרכו ולא לכבוד החכם. וא"כ צ"ע מדוע ברבו מובהק יכול לעמוד קודם [ועיי"ש בש"ך שכתב ליישב], אמנם לפי דברי הגרי"ז הוא מבואר היטב, שדוקא בתלמיד חכם שהקימה היא מצד הידור ויש מצוה ב"מעשה" הקימה, לכן

אם הוא קם קודם שאין ניכר שקם לכבוד החכם מבטל בכך את המצוה, אבל בקימה לרבו מובהק שהוא מדין מורא, הגדר הוא שלא ישב כשרואה את רבו, ולכן אין קפידא אם קם קודם.

ולפי חילוק זה יש ליישב איך מותר לעמוד לרבו מובהק בבית המרחץ ובמקום המטונף, כי גדר המצוה היא שלא ישב כשרואה את רבו ואין מצוה ב"מעשה" הקימה, וכשאין מעשה מצוה לא שייך לדון מצד כוונה במצוה, כי כוונה למצוה שייך רק כשיש חיוב במעשה מצוה, ולכן מותר לקיים מצוה זו אף במקום המטונף.

ו. ולפי זה ביאר הגרי"ז את דברי הרמב"ם שכתב שאף שרבו מחל על כבודו חייב התלמיד להדרו, ומשמע שהוא חיוב מעיקר הדין, ושלא כשיטת רש"י שהוא הידור בעלמא לנוע לכבודו. ועוד צ"ב שהרמב"ם כתב שדין זה דוקא על רבו מובהק ולא בכל תלמיד חכם [והכסף משנה כתב שהרמב"ם סבר שאף רבו מובהק יכול למחול וכ"ש כל ת"ח], ולפי יסוד הדברים הנ"ל הוא מבואר, שבכל תלמיד חכם חיוב הקימה הוא מצד מצוות והדרת פני זקן, ואינה מצוה וחוב כלפי גוף הזקן והתלמיד חכם עצמו אלא כלפי זקנתו וחכמתו, שהזקנה והחכמה שבו מחייבת לעמוד בפניו, אבל ברבו מובהק הוא מדין כבוד ומורא שמתייחס לגוף רבו עצמו, ויש חיוב של התלמיד לרבו לעמוד בפניו [וכן דקדק שאצל תלמיד חכם כתב שהוא מצוה, וברבו כתב שהוא חיוב כי הוא חיוב שחייב לרבו], וא"כ יש חילוק ביניהם לענין מחילה, שברבו יש לו רשות למחול, כיון שהחיוב של התלמיד הוא אליו עצמו, אבל בתלמיד חכם החיוב לעמוד הוא מצוה על האדם ככל

המצוות שבתורה, ואין לת"ח עצמו שייכות לקיום המצוה, כי אין המצוה מתקיימת בו עצמו, ולכן סבר הרמב"ם שאף ברבו מובהק שמחל על כבודו עדיין התלמיד חייב לעמוד בפניו מדין קימה והידור של והדרת פני זקן, שעל חיוב זה אין בכוחו למחול.

אמנם הוסיף הגר"ז שהשו"ע (רמד, יד) פסק שאפשר למחול אף על ההידור, וע"כ שסבר כשיטת רש"י וכנ"ל.

ז. ובאחרונים הביאו עוד נפק"מ לענין חיוב סומא לעמוד בפני ת"ח. שהנה כתב הפתחי תשובה (רמ, ו) להסתפק אם סומא חייב לעמוד בפני אביו ואמו ורבו כשיודע שהם לפניו או לא, וציין לדבריו בנחלת צבי (הנ"ל) שכתב להביא ראייה ממה שאמרו (קידושין לב, ב) "יכול יעמוד מפניו ממקום רחוק, ת"ל תקום והדרת, לא אמרתי קימה אלא במקום שיש הידור", ופירש רש"י, שיש לו הידור בעמידתו דהיינו תוך ד' אמות דמוכחא מילתא שמפניו הוא עומד, וא"כ בסומא שאין ניכר עליו שעומד מפני אביו ורבו אין לו חיוב לקום. ועוד אמרו (שם לג, א), "יכול יעצם עיניו כמי שלא ראהו, אטו ברשיעי עסקינן, אלא יכול יעצם עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמיה, ת"ל תקום ויראת". ומבואר שאם עוצם עיניו ואינו רואה אותו עובר לפניו אינו חייב לקום ולכן הזהירה התורה "ויראת" שיש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותו (כן פירש רש"י). אמנם עכ"פ מבואר שאם עוצם עיניו ואינו רואה אינו חייב, ולכן סומא שאינו רואה

לעולם ולא מבקש תחבולות אין לו חיוב לעמוד.

אמנם הקשה על זה ממה שאמרו (שם לא, ב) על רב יוסף "כי הוה שמע קל כרעא דאמיה אמר איקום מקמי שכינה דאתיא", ומבואר שאפשר לעמוד אף שאינו רואה. וכתב לחלק בין קימה לאביו ולאמו לבין קימה לתלמיד חכם, עיי"ש [ולא זכיתי להבין את חילוקו].

ולפי יסודו של הגר"ז יש לחלק וליישב, שבכבוד תלמיד חכם שהוא מדין הידור צריך לעמוד דוקא בפניו כדי שיהא ניכר הידורו, ובזה סומא פטור כיון שאין ניכר מעמידתו שהוא מהדר, אבל בקימה לאביו ואמו וכן לרבו מובהק שהוא מדין מורא אף סומא חייב לעמוד, כי אין זה בגדר של הידור אלא של מורא, ולכן רב יוסף עמד כשמע את קול אמו, אבל בתלמיד חכם יש לו לעמוד דוקא כשנמצא בד' אמותיו כדי שיהיה בעמידתו הידור.

ויש להוסיף, שאף לפי חילוקו הנוסף של הגר"ז (הנ"ל) שבכיבוד הוא דין במעשה העמידה ובמורא הוא דין שלא ישב, יש לחלק בדין סומא, שבכיבוד יש לפטרו כיון שחסר לו ב"מעשה" העמידה שאינה עמידה של כבוד והידור, אבל לגבי מצות מורא שגדר הדין הוא שלא ישב כשרבו או אביו עוברים לפניו, בזה יש לחייבו שלא ישב בפניהם.

ה. וכן יש נפק"מ במקום שרבו סומא ואינו רואה שעומדים בפניו. שבשו"ת שער אפרים (עח) כתב להביא ראייה שחייבים לעמוד ממה שאמרו (יומא נג, א) שרבה היה

מכבד את רב יוסף, ואף שרב יוסף היה סומא, וע"כ שיש חיוב לכבד את רבו סומא. ובמנחת חינוך (רנז) כתב לדחות שאולי הוא לפני משורת הדין.

ויש לומר שהוא תלוי ביסודו של הגר"ז הנ"ל, שלרבו מובהק יש לקום אף שהוא

סומא, כי אינו תלוי בהידור כלל אלא במורא שאסור לישב כשהוא לפניו [ואף שהגר"ז כתב שהוא חיוב לרבו ויכול למחול על זה, אבל ודאי שגוף החיוב הוא על התלמיד שאסור לו לישב, ודו"ק], אבל בתלמיד חכם שהוא מדין והדרת פני זקן, אם אין הת"ח רואה לא שייך להדרו כלל.

מפני שיבה תקום והדרת פני זקן

הוא מדאורייתא לחומרא אם כן החיוב כאן הוא מדאורייתא, ולשיטת הרשב"א והר"ן שכל הספיקות חיובם רק מדרבנן אם כן החיוב כאן הוא רק מדרבנן.

ג. אולם יש לדון ולומר שאינו חייב בכבודם משום שהולכים אחר הרוב, ורובם אינם זקנים ואינם תלמידי חכמים. אולם כתב בשו"ת שלמת חיים (יו"ד, פח) שכיון שאפשר לברר לא הולכים אחר הרוב. ובשו"ת שבט הלוי (ה, קל) העיר שמצוי לפעמים שאי אפשר לברר ואף הזקן עצמו אינו יודע כמה גילו בדיוק. ועוד כתבו הפוסקים, שאין דרך ארץ לברר ולשאול את הזקן עצמו כמה גילו ואולי נחשב כמקום שאי אפשר לברר.

ד. וכן יש מקום לפטור מלכבדו משום שיש חזקה שאינו זקן ואינו תלמיד חכם. אולם היא חזקה העשויה להשתנות, וכבר נחלקו בזה האחרונים האם יש חזקת קטן או שהיא חזקה העשויה להשתנות [עי' בש"ש ג, יא שהרחיב בנדון זה], וכן לענין זקן ותלמיד חכם אף שיש חזקה שאינו זקן ות"ח אולם זה עשוי להשתנות.

א. שיטת איסי בן יהודה בקידושין (לב, ב) שצריך לקום בפני תלמיד חכם ואף שאינו זקן, כיון שזקן זה מי שקנה חכמה. וכן צריך לקום אף בפני זקן עם הארץ כיון שאף זה במשמעות הפסוק. וכן נפסק בשו"ע (יו"ד רמד, א).

וגיל הזקן, לפי רוב הפוסקים הוא מגיל שבעים, וכמו שכתוב באבות (ה, כא) בן שבעים לשיבה. אמנם שיטת האר"י (הביאו בברכי יוסף, שם) שהוא מגיל ששים.

אולם פסק בשו"ע (שם, יד) שכולם יכולים למחול על כבודם. ואף שמחלו צריך לקום לכבודם קצת. [ועי' בחידושי מרן רי"ז הלוי בהלכות ת"ת שהאריך לבאר בדעת הרמב"ם שדוקא ברבו מובהק מועיל מחילה אבל באביו ובתלמיד חכם אינו מועיל למחול].

ב. יש לדון בזקן שספק אם הגיע לגיל שבעים האם צריך לקום לכבודו. וכן ספק אם הוא תלמיד חכם האם צריך לכבדו ולקום מפניו.

ובספר תוספות חיים (על החיי אדם) כתב שחייב לקום מפני שהוא ספק דאורייתא. ואם כן לפי הרמב"ם שכל ספק דאורייתא

ה. **הרוגז'ובר** כתב לחדש (הובא מכתבו בהערות לשו"ת שלמת חיים יו"ד, פט) שאין חיוב בספק שיבה, וכמו שדורשים לגבי מעשר בהמה עשירי ודאי ולא עשירי ספק, אף כאן אין חיוב אלא בזקן ודאי ולא בספק.

אולם הגאון ר' יוסף חיים זוננפלד זצ"ל כתב לחלק, שבבהמה צריך שהיא תהיה העשירית ואם לקח את התשיעית אין יוצא בה, מה שאין כן בספק שיבה לא אכפת לן שאינו יודע והרי סוף סוף נראה כשיבה ויש מקום לומר שהתורה חייבה אף בספק ואין קפידא על ודאי דוקא.

מצות תוכחה

שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, ונבוא לבארם בעזה"ת.

ב. **הר"ן** (ביצה, שם) כתב, שאף בדברים דאורייתא אומרים מוטב שיהיו שוגגין וכמבואר לענין תוספת יום הכפורים שהוא מדאורייתא ואין מוחין בהן. אולם כתב שכלל זה נאמר דוקא בדברים שלא נתפרשו בתורה להדיא, אבל בדבר הכתוב מפורש בתורה חייבים למחות ולא להניח לעשותם. וכן כתב הרא"ש בשם בעל העיטור. וכן פסק הרמ"א (שם).

הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל (בהגהות לשו"ע) כתב להסתפק בחצי שיעור שאף שאסור מן התורה אבל אינו מפורש בתורה להדיא, האם גם בו צריך למחות או שנאמר בו מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

ג. **הריטב"א** במכות (כ, ב) כתב לחדש, שכלל זה נאמר דוקא באיסור עשה וכמו תוספת

א. **מבואר** בערכין (טז, ב) שאם רואה בחבירו דבר מגונה חייב להוכיחו, ולמדים זאת מהפסוק (ויקרא יט, יז) הוכח תוכיח את עמיתך. אולם צריך לזהר שלא לביישו ושלא ישתנו פניו, שנאמר ולא תשא עליו חטא.

ואמרו שם בגמ' עד היכן חובת התוכחה, רב אמר עד הכאה, ושמואל אמר עד קללה, ורבי יוחנן אמר עד נזיפה.

אמנם מבואר בביצה (ל, א) ובשבת (קמח, ב) שנשים שאוכלות ושותות בערב יום הכפורים עד חשיכה ואין מקיימים מצות תוספת יוהכ"פ, לא צריך למנעם מלאכול, משום שהנח להם לישראל ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. וכן נפסק בשו"ע (או"ח תרה, א)

וחילקו הראשונים והאחרונים כמה חילוקי דינים מתי נאמרה מצות תוכחה ומתי עדיף

יום הכפורים, אבל באיסור לאו חייבים למחות ולא להניחו לעשות בשוגג. אמנם לא מצינו חילוק זה בספרי הפוסקים.

ד. הביאור הלכה (שם) הביא מתנא דבי אליהו (פרק יח) שאף שפסק הרמ"א שצריך להוכיח בדבר המפורש בתורה, זה דוקא במי שעובר באקראי, אבל הפורקי עול לגמרי כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבילות להכעיס כבר יצאו מכלל עמיתך ואינו מחויב להוכיחו. ודורשים זאת מהוכח תוכיח את עמיתך, שעמך במצוות אתה מוכיח ואי אתה מוכיח לרשע ששונאך.

אמנם הסתפק שם הביאור הלכה לענין אוכל נבילות לתיאבון או מחלל שבת שלא בפרהסיא האם יש מצוה להוכיחם.

ה. נחלקו הראשונים אם יודע שחבירו לא יקבל את תוכחתו וכגון שעושה את העבירה להכעיס האם מחויבים להוכיחו.

שיטת התוס' (שבת נה, א. בבא בתרא ס, ב. עבודה זרה ד, א) שחייב תוכחה הוא אף בספק אם יקבל ממנו, אבל אם ודאי לא יקבל ממנו אומרים שמוטב שיהיה שוגג ולא יהיה מזיד. [עי' באליה רבה מה שהעיר בזה מדברי הפוסקים שסתמו שבספק אין מחויבים להוכיח ורק אם ודאי ישמע חייבים, וזה שלא כדברי התוס'].

אולם דעת היראים (קצה) והסמ"ק (קיב) שאם החוטא הוא מזיד וברור למוכיח שלא יקבל אינו נענש כמותו, אך הוא עובר על מצות הוכח תוכיח [הביאם הסמ"ג (עשין, יא) והוא עצמו סובר כדעת התוס'].

וביארו האחרונים את מחלוקתם על פי מה שיש לחקור, האם טעם המצוה של הוכח

תוכיח הוא משום ערבות, והיינו שכל עיקר דין התוכחה הוא משום הדין שכל ישראל ערבים זה לזה, ולולי דין הערבות לא היו מצווין כלל במצוות תוכחה, או שמצות הוכח תוכיח אינה מחמת דין הערבות אלא מצוה בפני עצמה היא, אלא שיש דין מחודש שאף ישראל ערבים זה לזה. ואם כן אף במה שאדם מחויב להפריש את חבירו מאיסור וכמבואר בב"ק (כה, א) לענין נרצע שכלו לו ימיו שרבו יכול להכותו, יש לחקור האם הוא מדין הוכח תוכיח בלבד או אף מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה לזה לקיים את המצוות.

ובסמ"ק וביראים מבואר להדיא שיש שני חלקים בחיוב להפריש את חבירו מאיסור, ואף במקום שחבירו לא יקבל את דבריו ולכן אין הוא נענש כמותו מדין ערבות, אבל סברו היראים והסמ"ק שעדיין הוא מחויב להוכיחו מדין הוכח תוכיח, [והוסיף בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח, שג) שמצד חיוב התוכחה הוא בדברים רכים ובנחת, ומצד דין הערבות הוא בכל כוחו שחבירו לא יעבור את העבירה].

אמנם שיטת התוס' שדין הערבות הוא מדין הוכח תוכיח, ולכן במקום שאין חבירו יקבל ממנו ועושה במזיד, כמו שאינו נענש בעבורו אף אינו חייב להוכיחו.

וכן ביאר בפנים יפות את הפסוק "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" - משום שכל ישראל ערבים זה בזה וכשמוכיח אותו אינו נענש בשבילו, וזהו ולא תשא עליו חטא שאתה לא תשא את חטאו.

ו. כמו כן יש לדון אם ראה שחבירו עובר עבירה ולא הוכיחו וביטל מצות עשה זו,

וחבירו כבר שב מחטאו, האם הוא צריך תשובה על חטאו שלא הוכיח או שאין כאן עבירה כבר.

ובאלשיך (ויקרא א, ב) כתב על מה שאמרה התורה "אדם כי יקריב מכם" ופתחה בלשון יחיד וסיימה בלשון רבים "תקריבו את קרבנכם", וביאר זאת, לפי שכל ישראל ערבים זה לזה, וחטא האחד על הכלל יחשב, ומה גם על הראויים להזהיר ולהייעשיר, וזהו אדם כי יקריב שהוא על אשר חטא, הנה מכם נמשך לו זה שהוצרך להקריב, שלא הזהרתם אותו, ואם כן גם כולכם הייתם חייבים, ולא יכופר בקרבן אחד שיקריב הוא לבדו. אך זה חסדי כי קרבן אחד לה' די, ואקבל כאילו גם כולכם תקריבו את קרבנכם של כולכם, שלא הזהרתם אותו באופן שלא יבא לידי חטא. נמצא שבהקריב הקרבן את כלכם הוא מטיב.

ומבואר בדבריו שחסד ה' הוא שאם החוטא שב מחטאו, מתכפר אף לכל מי שהיה עליו חובת התוכחה.

אמנם יש מן האחרונים שחלקו עליו (עי' בשדי חמד אס"ד מערכת ה' הוכח תוכיח) וסברו לחלק בין אם עשה תשובה מאהבה שהזדונות נהפכו לזכויות ואם כן אין על הערב שום עבירה, אולם אם שב מיראה שהזדונות נהפכו לשגגות אם כן יש עדיין עבירה וגם מי שלא הוכיח צריך לשוב מחטא זה.

ונראה שהם נחלקו בגדר דין זה, אם מצות התוכחה היא רק משום ערבות אם כן כשהשני שב מחטאו אין כאן מקום עוד לחטא על חבירו שלא הוכיחו, אבל אם הם ב' דינים חלוקים, אף שאין כאן ערבות מפני שהוא שב מחטאו אבל עדיין לא קיים את מצות הוכח תוכיח וצריך לשוב מחטא זה.

ז. **הנימוקי** יוסף (יבמות סוף פרק ו) כתב לחלק בין יחיד לרבים, שברבים אומרים כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, אולם ביחיד חייבים להוכיחו. והביאו הרמ"א (שם) להלכה [עי' בערוך השולחן שם שביאר את דברי הרמ"א האם הוא מדבר בשוגג או במזיד].

ח. **בספר** חסידים (תיג) כתב שאם יוכיח את חבירו ומתוך כך יבוא לשנאו וינקום ממנו אין מצוה להוכיחו. והביאו המגן אברהם (שם) להלכה.

אמנם בשו"ת כתב סופר (אבן העזר, מז) כתב שדברי הספר חסידים עוסקים באדם שמוכיח את חבירו, אבל מי שיושב על כסא הרבנות ונתקבל לפקח על עסקי העיר להורותם דרך החיים, להוכיח ולייסר אותם בדברים ולהעמיד הדת ככל האפשר, לא יחוס על עצמו, ועיניו ולבו תמיד צריכים להיות רק על כבוד ה'.

איסור "בל תלין"

והלאו נאמר בפרשה "לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר" (יט, יג). וכתב השו"ע (חו"מ

א. יש מצוה לתת לשכיר יום את שכרו באותו היום ולא לאחר שכרו ליום אחר,

שלט, ב) שכיר יום יש לו זמן ליתנו לו כל הלילה, לא נתנו לו, עובר עליו בבקר משום "בל תלין". שכיר לילה זמנו ליתן לו כל היום, לא נתנו לו, עובר עליו בערב משום "ביומו תתן שכרו".

והלאו מדאורייתא הוא רק בבוקר לשכיר יום ובערב לשכיר לילה, ואם ממשיך שלא ליתן להם את שכרם אינו עובר יותר באיסור מן התורה, אלא רק באיסור דרבנן.

ב. ואינו עובר על הלאו אלא כשהשכיר תובעו ויש לו מה לשלם, אבל אם אין לו מה לשלם אינו עובר בלאו.

וחידש החינוך (מצוה תקפח) שאף אם יאבד הרבה ממון משלו כדי לפרוע אינו חייב. ורבי עקיבא איגר (הגהות לשו"ע יו"ד קנז, א) כתב שזה תלוי במחלוקת הפוסקים האם צריך לבזבז כל ממונו כדי לא לעבור בלאו שאין בו מעשה [ועל לאו שיש בו מעשה ודאי שחייב לבזבז כל ממונו]. והחוות יאיר (קלט) סבר שלא כזה הוא כמצות עשה שאין לבזבז עליה יותר מחומש. אבל בשו"ת הריב"ש (שפז) נקט שאף בלאו שאין בו מעשה חייב ליתן את כל ממונו כדי שלא לעבור על הלאו, [וע"ע בתורה תמימה (ויצא כח, הערה כג) שהכריח כן בשיטת הרמ"א לענין נדרי אונסין].

ג. והסתפק החינוך (שם), אם היה שכיר אצלו ביום שישי [ולא היה מעות לפרוע עד כניסת השבת. כן כתב לבאר באהבת חסד ט, י] ואינו יכול לפרוע בשבת, יש לדון ולומר שאינו עובר בלאו כיון שאינו יכול לפרוע מפני איסור שבת.

וכתב המנחת חינוך (מצוה רל) שאע"פ שאין זה איסור דרבנן, אבל לא גרע מאין לו מעות

או אם מכיר את הבעל הבית שאין לו מעות אלא ביום השוק שאינו עובר בלאו משום שעל דעת כן עשה את פעולתו (וכמבואר בחו"מ שלט, ט), וכמו כן גם לגבי שבת השכיר יודע שלא יפרע לו באותו היום.

אמנם האור שמח (שכירות יא, ב) הביא ראיה מהירושלמי (ראש השנה ג, ב) לגבי בל תאחר, שאם הרגל השלישי שבו עובר בבל תאחר הוא חג העצרת, ואין מקריבים שלמים ביו"ט, צריך להביא את קרבנו קודם העצרת כדי שלא יעבור בבל תאחר. ואם כן אף לגבי בל תלין, כיון שאינו יכול לפרוע בשבת צריך לפרוע לו קודם השבת.

ואולי יש מקום לומר שהם נחלקו בגדר שיעור הזמן של אותו היום שיכול לפרוע את חובו, האם מעיקר הדין צריך לפרוע מיד בגמר העבודה אלא שהתורה נתנה זמן שיכול לפרוע את חובו (וכעין תשלומין) ובכל אותו הזמן אינו עובר בלאו, או שעיקר זמן התשלום הוא כל אותו היום לשכיר לילה וכל אותו הלילה לשכיר יום ואין צריך כלל לפרוע מיד.

ומדברי האור שמח נראה שסבר שצריך לשלם מיד בגמר עבודתו, ולכן אם זמן התשלומין הוא בשבת אינו יכול להיפטר מפני כך מחובת התשלום בזמן, והיה עליו לפרוע לו קודם השבת. אבל אם נאמר שמעיקר זמן הפרעון הוא כל אותו הזמן, אם כן כשחל אותו הזמן בשבת יש מקום לומר ששכרו על דעת כן שלא ישלם לו בזמן, [ועי' בחי' הגרונ"ט (נדרים, מד) שחקר אף לגבי איסור בל תאחר שיש לו זמן ג' רגלים האם הוא שיעור בזמן קיום נדרו, או שמעיקר הדין צריך להביא מיד אלא שנתנו לו זמן שלא יעבור על האיסור.

ולכא' היה נראה מדברי הירושלמי (הנ"ל) שאינו מעיקר הזמן ולכן צריך להקדים ולהביא קודם הרגל].

ד. ויש להסתפק אם הוא דין ממון וזכות שיש לפועל על בעל הבית, או שהוא איסור בעלמא על בעל הבית שאסור לו לאחר את התשלום.

והנה כתב בספר חסידים (אלף סו) שאפשר לעשות תנאי עם הפועל שלא יעבור על כל תלין. ואין בזה משום מתנה על מה שכתוב בתורה שהרי אמרו חכמים שיכול להתנות עם הפועל להאכילו לחם צר ומים לחץ ואף על פי שחייב להאכילו כסעודת שלמה בשעתו. והביאו הש"ך להלכה (חו"מ שלט, ב).

ומפשטות דבריו נראה שהוא דין ממוני (וכמו איסור גזל שיש אזהרה על דין הממון) ולכן שייך להתנות עליו. אמנם החפץ חיים (אהבת חסד נה"ח, כד) כתב שצריך להתנות באופן שהפועל יתרצה להתמין על פרעון שכרו, אבל אם אמר על מנת שאין בו דין כל תלין לא יועיל תנאו כיון שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה.

ונראה שסבר שהוא דין איסור ולכן צריך להתנות כפי איך שמתנים נגד דין בתורה.

וכן כתב (נתה"ח ט, יז) לבאר מדוע אם מת הפועל ובנו יורשו שאין הבעל הבית עובר

באיסור כל תלין אם מאחר לשלם, כיון שאינו דין ממון שבנו יורש זכות זו, אלא הוא איסור ואין אדם מוריש לבנו איסור.

וכן כתב (אהבת חסד ט, א) שצריך לפרוע קודם השקיעה, משום ספק דאורייתא. ומבואר שהוא ספק איסור שהולכים בו לחומרא ולא ספק ממון שהולכים בו לקולא והיה יכול לפרוע עד צאת הכוכבים שאז הוא ודאי לילה.

ה. ובשו"ת שואל ומשיב (תניינא ג, מב) נשאל באחד שנתן לחייט בגד (בד) במתנה והתנה עמו שהחייט יתפור אותו בגד לעצמו והוא ישלם לו גם את שכר התפירה, ויש לדון אם לא נתן לו את השכר בזמנו אם עובר בבל תלין.

וחידש השואל ומשיב שאינו עובר בבל תלין, כי לשון התורה הוא "לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר", ולא כתבה התורה שכר שכיר אלא "פעלת שכיר", ומשמע שהקפידה התורה על עושק הפעולה, שכיון שהוא עשה לו פעולה ולא שילם לו עליה, הריהו כמי שעשק לו את הפעולה שפעל עמו, ולכן במקום שהפעולה של החייט עצמו שעשה לעצמו, ורק עושק את שכרו על זה לא הקפידה התורה [ועיי"ש שכתב בדרך דרוש לפי זה מדוע אין שכר מצוה בעולם הזה משום כל תלין. וביאר, שהוא משום שלא עושים שום פעולה עבור הקב"ה].

באיסור לא תקום ולא תטור

והנקימה קשה מאד לשימלט ממנה לב הותל אשר לבני האדם, כי האדם מרגיש

א. "לא תקום ולא תטור" את בני עמך" (יט, יח). וכתב המסילת ישרים (פרק יא), "גם השנאה

מאד בעלבונותיו ומצטער צער גדול, והנקמה לו מתוקה מדבש, כי היא מנוחתו לבדה. על כן לשיהיה בכחו לעזוב מה שטבעו מכריח אותו ויעבור על מדותיו, ולא ישנא מי שהעיר בו השנאה, ולא יקום ממנו בהזדמן לו שיוכל להנקם, ולא יטור לו, אלא את הכל ישכח ויסיר מלבו כאילו לא היה - חזק ואמיץ הוא. והוא קל רק למלאכי השרת שאין ביניהם המדות הללו, לא אל שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם". ובשו"ע (יו"ד רכה, י) כתב, שאם נדר שלא להשאיל כליו לחבירו או שלא לשאול בשלומם, פותחין לו אילו ידעת שאתה עובר על לא תקום לא היית נודר. וכתב הט"ז (יג), שכיון שאדם מורגל בעבירה זו, וכמעט רוב העולם נכשל בה, על כן אינו בוש לומר שלא היה נודר אם אינו מתחרט באמת, ולכן הוא פתח להתיר עבורו.

ב. ובגדר איסורים אלו אמרו (יומא כג, א), איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה. נקימה - אמר לו השאילני מגלך, אמר לו לאו, למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך, אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה. ואיזו היא נטירה, אמר לו השאילני קרדומך, אמר ליה לא, למחר אמר לו השאילני חלוקך, אמר לו הילך, איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה.

והקשו הראשונים (הדר זקנים וריב"א ויקרא, שם), וא"ת למה לא הזהיר הקדוש ברוך הוא בלאו על אותו שלא רצה להשאיל לו על לא דבר, ועל זה שיש עליו טענה גדולה מאשר לא רצה חברו תחלה להשאיל לו הזהיר בלאו לא תקום ולא תטור. יש לומר, לפי שהראשון לא הניח להשאיל לחבירו אלא

מחמת צרות העין שהיה מגלו חביב עליו, ואין הקדוש ברוך הוא מכריח האדם להשאיל דבריו שלא מרצונו, אבל זה שהיה משאיל לו לולי השנאה שרוצה להנקם ובתחרות עושה כך, אמר הקדוש ברוך הוא תנצח האהבה שיש לך עמי השנאה שיש לך עמו.

ומבואר בדבריו שאין חיוב מן התורה להשאיל חפציו לאחרים ולכן אינו מזהר בכך, ורק השני שאינו משאיל מפני נקמה, דבר זה אסרה התורה, [ועי' בפנים יפות (משפטים) שכתב שרק הלואה היא מצוה מן התורה אבל אין מצוה להשאיל חפציו כיון שהם מתקלקלים. וכן משמע בשו"ת הר"ן (יט) שכתב שאם משאיל ס"ת פטור מפרוטה דרב יוסף, ומשמע שרק בשאלת ס"ת שיש בה מצוה. וכן כתב האור שמח (נדרים ו, טז). וכן כתב באהבת חסד (נתיב החסד א, ז)].

וכן האריך ביד הקטנה (דעות, ז) וכתב, "אל תאמר הלא דברי התורה סותרים זה את זה, כי כבר מצינו בתורה ציווין ואזהרות רבות בהיפך מזה הענין כאשר ציוותה התורה בגונב מחבירו דבר ממון שחייב לשלם תשלומי כפל, לפי שהוא היה רוצה לחסר ממון של חבירו לכך ציוותה התורה לקחת נקמה ממנו ולחסר ממון עצמו, וכמו נזקי הגוף ציוותה התורה ואיש כי יתן וכו' שבר תחת שבר עין תחת עין וכו', וכאן ציוותה התורה בהיפך מכל זה, אשר אם יעשה איש לחבירו איזה רעה לבל לנקום ממנו ואפילו לבל לנוטרו כי אם למחול לו ולמחות הדבר מלבו. היש לך סתירה גדולה מזה".

וכתב ליישב, "כי בכל אשר הזהירה התורה שלא להזיק איש את חבירו אם בממון ואם

בגוף כמו גניבה וגזילה וחבלה וכו', ודאי לא הזהירה התורה שלא ינקום ושלא יטור, כי כבר מבואר בתורה שיקח נקמתו ממנו על יד בית דין וכו'. אבל כל ענין אזהרות הנקימה והנטייה היא רק דבר שלא חייבה התורה בה את בני אדם, כמו כל ענינים אשר מדרכי בני אדם מהעזר קצתם לקצתם, כדרך השכנים אשר עוזרים זה לזה בשאילת כלים על מעט מהזמן וכו', באה האזהרה שכאשר יבקש ראובן משמעון שאילת כלי או שאר איזה ענין ושמעון לא יתרצה לו, לבל יקשה בעיניו ויהיה שונא לשמעון ככה לקחת נקמתו ממנו, כי אם יקשה בעיניו ויהיה שונא לו על דבר הבל כזה, כבר יהיו בני אדם כל ימיהם בשנאה וקטטות ומריבות, היום יהיה שונא לו על שלא השאיל לו כלי ולמחר שונא לו על שלא הקדים בשלומו, וכבר אין קץ וסוף לענינים אלה וכו'."

היראים (קצז) כתב, "ומנלן דבממון משתעי קרא ולא בדברים, צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן דבר למד מעניינו במה הכתוב מדבר בממון פעולת שכר שכיר עושק גזל לקט ופרט כיחש ממון ושיקר, ולא דוקא שאילת כלים דלאו כלים כתיבי בקראי אלא אפילו שאר ממון או כלים למדנו שמוזהרים ישראל שלא ימעט צדקה וגמילות חסדים בממון בשביל שלא עשאהו עמו בהיותו צריך שזו נקימה היא, וגם מוזהרים שלא להזכיר ולומר להם אף על פי שלא עשית עמי אעשה עמך שזו היא נטירה."

ומבואר בדבריו שדוקא על נטירת ממון הזהירה התורה ולא על צער של דברים, שאם ציערו צער הגוף מותר לנקום ממנו. ועי' בחפץ חיים (לאוין, ח) שכתב שלשיטת היראים אף מותר לדבר עליו לה"ר כיון שציערו צער הגוף [אלא שהעירו הפוסקים (עי' זרע חיים על הח"ח) שדוקא אם דיבר לה"ר בפניו כתב החפץ חיים (הל' רכילות כלל ה, במ"ח ז) שהוא נחשב כצער הגוף, אבל גנות שלא בפניו אינו צער הגוף. ועוד הסתפק הח"ח במקום שציערו צער הגוף אם מותר לנקום ממנו רק צער הגוף או אף נקמת ממון שלא להשאילו וכדו'].
וכן נראה מדברי הסמ"ג (לאוין, יב) שכתב, "ושאר כל אדם שמתקוטטים עם חבריהם אף על פי שאין לאו בזה אם ינקום מחבירו, מדת חסידות היא להעביר על מדותיו". וכן היא שיטת המאירי (יומא, שם). וכן היא שיטת רבינו יונה (שערי תשובה ג, לח).

ומבואר בדבריו כדברי הראשונים, שכל איסור נקמה הוא דוקא באופן שהראשון לא היה מחוייב להשאיל, וכדי שלא תהא מריבה ביניהם הזהירה התורה שלא לנקום ממנו, אבל במקום שחייב מן התורה שלא להזיקו, ודאי שמותר לו לדרוש ממנו ממון שהזיקו [ולתביעה זו קרא בשם נקימה].

וכבר כתב כן הרמב"ן (ויקרא, שם) בקצרה, "וענין הנקימה והנטייה, כבר פירשוהו רבותינו שהוא בדבר שאין בו חיוב ממון, השאילני מגלך השאילני קרדומך. כי בדבר שנתחייב לו חברו ממון כגון בנזיקין וכיוצא בהן, אינו מחוייב להניח לו אבל יתבענו בב"ד וישולם ממנו".

ג. עוד נחלקו הראשונים אם איסורים אלו נאמרו דוקא בעניני ממונות, שלא השאילו

אבל בספר החינוך (מצוה רמא) כתב, "שנמנענו מלקחת נקמה מישראל. והענין הוא, כגון ישראל שהרע או ציער לחבירו באחד מכל הדברים, ונוהג רוב בני אדם שבעולם הוא שלא יסורו מלחפש אחרי מי שהרע להן עד שיגמלוהו כמעשהו הרע או יכאיבוהו כמו שהכאיבם, ומזה הענין מנענו השם ברוך הוא באומרו לא תקום". ומפורש בדבריו שאף בצער הגוף עובר באיסור לא תקום. אלא שבשעת מעשה הצער כתב החינוך שמותר להשיב על החירופין מן הדין, ורק משום מצוה ומדה טובה בעלמא אמרו הנעלבים וכו' שומעין חרפתן ואין משיבין וכו' וכל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו. וביאר הח"ח (לאוין, שם) שסברא נכונה היא, שבשעת מעשה החירוף אי אפשר בטבע האדם להיות כאבן שאין לה הופכין אם לא מי שברכו ה' במדות קדושות, אבל אח"כ שכבר נח רוגזו אסרה התורה להעיר רוחו ולנקום ממנו, אלא בהרחב זמן מעט אח"כ צריך לשכוח הדבר מלבו.

וכן דייק הח"ח (שם) מדברי הרמב"ם שסובר כהחינוך שאף בצער הגוף יש איסור לא תקום.

וצריך ביאור מהו שורש מחלוקתן של היראים והסמ"ג נגד החינוך והרמב"ם.

ד. עוד נחלקו הראשונים הנ"ל האם איסורים אלו הם דוקא אם אומר לחבירו, וכלשון הגמ' "אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה וכו'. אמר לו הילך, איני כמותך שלא השאלתני זו היא נטירה", או שעובר באיסור אף אם חושב כן בלבו ואע"פ שאינו אומר לו.

והנה היראים (הנ"ל) והסמ"ג (הנ"ל) העתיקו את לשון הגמ', ומשמע שסברו שהאיסור הוא דוקא באופן שאומר לחבירו דברים הללו, אבל אין איסור אם רק חושב כן בלבו.

אבל החינוך (הנ"ל) כתב, "ועובר עליה וקבע בלבו לשנוא חבירו על שהרע לו עד שיגמלוהו כרעתו עבר על לאו זה". וכן כתב הרמב"ם (דעות ז, ח) "העושה כזה עובר בלא תטור, אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו, שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום, לפיכך הקפידה תורה על הנטירה עד שימחה העון מלבו ולא יזכרו כלל". ומבואר מדבריהם שהאיסור הוא על מחשבת הלב בלבד.

[ועי' באהבת חסד (א, ד) שכתב, "ודע עוד דמוכח מכל הראשונים דאיסור הנקימה הוא אפילו אם לא השיב לו איני משאילך וכו' אלא משידע בנפשו שמטעם זה הוא מונע מלהיטיב עמו עובר בלאו זה, וכן לענין נטירה אין האיסור בזה דוקא על הדבור אלא על נטירת הלב אלא צריך שימחה הדבר מלבו". אמנם מדברי היראים והסמ"ג נראה לא כן].

וצריך ביאור מהו שורש מחלוקתן של הראשונים בגדר איסורים אלו.

ה. ונראה לבאר ולהקדים, שהנה בטעם האיסור לנקום כתב הרמב"ם (שם, ז) הנוקם מחבירו עובר בלא תעשה שנאמר לא תקום, ואף על פי שאינו לוקה עליו דעה רעה היא עד מאד, אלא ראוי לו לאדם להיות מעביר על מדותיו על כל דברי העולם שהכל אצל המבינים דברי הבל והבאי ואינן כדי לנקום עליהם". וכן כתב בספר החינוך (שם), "משרשי המצוה, שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרהו מטוב עד רע, הוא סיבה

שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצערהו או יכאיבהו אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב".

ומבואר מדבריהם, שמדת הנקמה בעצמותה היא מדה גרועה, כי כל העולם הזה כולו הבל, וכן הכל מאתו יתברך ואין מקום לשנאת חבירו כלל בזה העולם, והכל מפני עוונותיו.

אולם מדברי הרמב"ן והיד הקטנה (הנ"ל) נראה שהם סברו שאין חסרון בעצם הנקמה בחבירו, שהרי הם דימו את הנקמה לחיוב כפל ונזיקין, שמצד הסברא היה מקום לומר שע"פ ההיגיון והמשפט יש להניח לאדם לנקום בחבירו ולא להשאל לו חפציו כיון שאף הוא לא השאל לו, אלא שכתבו לחלק שאזהרת התורה היא שלא לנקום בדבר שחבירו אינו מחוייב לעשות עבורו, ולכן שונה איסור נקמה מחיוב תביעת נזיקין. ועכ"פ מבואר מדבריהם שאין איסור הנקמה מצד הנוקם, אלא מצד גדרי בין אדם לחבירו, שאף שחבירו לא התנהג עמו כראוי ע"פ מדת החסד וההסבה, בכל זאת אמרה התורה שלא להינקם ממנו על כך, כיון שאינו מחוייב בדבר על פי הדין.

ולפי זה מובן היטב מחלוקתן של הראשונים, שהרמב"ם והחינוך סברו שהנקמה מצד עצמה היא מדה גרועה, וא"כ אין גדר האיסור הוא של בין אדם לחבירו אלא הוא איסור מצד הנוקם, ולכן לא חילקו אם ציערו בממון או צער הגוף ולעולם אסור לנקום

ממנו, כי הנקמה מצד עצמה היא מדה מגונה שהזהירה עליה התורה, ולכן אין שום סברא לחלק באיזה אופן חבירו ציערו, והכל הבל ומאת ה'. וכן אין לחלק בין אם אומר לחבירו מדוע אינו משאילו או שרק חושב כן בליבו, כי האיסור הוא מצד הנוקם עצמו שיש בו מדה רעה זו, ולכן אף אם חושב את הדברים בלבו עובר באיסור זה.

אבל היראים והסמ"ג סברו כדברי הרמב"ן והיד הקטנה שאין חסרון מצד הנקמה עצמה, ומצד הסברא היה מקום לומר שיכול לנקום ולהתנהג עם חבירו כפי שהוא התנהג עמו, אלא שבכל זאת הזהירה התורה שלא לנקום מחבירו כי לא היה מחוייב בכך ואין להתנהג עמו בדרכי נקמה עבור כן, ונמצא שהוא בגדרי איסור של בין אדם לחבירו, ולכן יש סברא לחלק בין צער הגוף לצער ממון, שדוקא אם ציערו בממון שלא השאילו בזה אמרה התורה שלא להינקם ממנו, אבל אם ציערו צער הגוף מותר לצער ולהינקם ממנו, כי חבירו עבר על איסור, והוא כגדרי נקמה של תשלומי נזיקין שמוותר לתבוע ממנו, (כן ביאר ביד הקטנה, שם. אלא שצ"ע מדברי הגבורת ארי (יומא, שם) שכתב, שיש איסור לנקום ולנטור אף ממי שנקם ממנו, וכגון ששמעון ביקש מראובן מגל ולא השאילו, ולמחר ביקש ראובן קרדום ושמעון נקם ממנו דרך נקמה ולא השאילו, ואח"כ בא שמעון שנית וביקש מראובן את המגל אסור לו לנטור וכ"ש לנקום (וכן פירש המלבי"ם). ולפי זה ביארו מדוע שינו בגמ' שלגבי נטירה כתבו מגל ולגבי נקימה כתבו קרדום, כי הכל הוא מעשה אחד), ולפי סברת היד הקטנה צ"ב מדוע אסור לו לנקום ממנו והלא חבירו עבר על איסור).

וכן היראים והסמ"ג סברו שהאיסור הוא
דוקא באופן שאומר לו שאינו משאילו, כי
גדר האיסור הוא של בין אדם לחבירו ולא
מצד מעשה הנקמה עצמה, ולכן אינו עובר

על מחשבת לבו בלבד, אלא רק אם נוקם
מחבירו, וזה שייך רק כשחבירו יודע שהוא
נוקם ממנו.