הרב בניה מינצר

תשובה בעבירות שבין אדם לחברו[1]

חטא לקב"ה ולחברו

א. מפורסמת ושגורה בפי כל בר בי רב המשנה בשלהי מסכת יומא (ח, ט):

> עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה חברו את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה (ויקרא ט"ז) מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר (יחזקאל ל"ו) וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר (ירמיה י"ד) מקוה ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.

והנה, לפום ריהטא הדרישה לריצוי חברו בתשובה בבין אדם לחברו נובעת מיסוד אופייה ומגמתה של העבירה. בניגוד לעבירה שבין אדם למקום, שם יאה ונאה לאמר "לך לבדך חטאתי", בעברות שבין אדם לחברו הרושם שהפגיעה יוצרת אינו מופנה כלפי ליא, אלא מעשיו מעכירים את יחסיו עם הבריות. לאור כך, כשם שפשוט שתשובה בעבירות שבין אדם למקום מופנית וממוקדת בקב"ה ובשיקום הקשר עמו, והקב"ה הוא 'אדון הסליחות', כך בעבירה שבן אדם לחברו האדם הנפגע מוגדר 'אדון הסליחות', ויכולת חברו לחזור בתשובה מופקדת ברמה זו או אחרת בידיו. ולכן, ריצוי הנפגע הוא חלק בל ייפרד ממעשה התשובה בעבירות שבן אדם לחברו.

1. תורף הדברים נאמרו לראשונה בשיעור לעילוי נשמת א"מ ז"ל. בעת העלאת הדברים על כתב מצאתי שבעניין זה עסקו כמה מגדולי מרביצי התורה בדורות האחרונים; ראה **בהררי קדם** סימן לט ובניסוח אחר **בשיעורי הרה"ג יוסף דב הלוי סולובייצי'ק** פסחים, ר"ה, יוכ"פ, מגילה עמ' קכא־ב, **שם דרך** יומא (לרש"ז ברוידא), שו"ת **שמע שלמה** חלק ג' סימן יא, **מועדים וזמנים** חלק א' סימן נד, **פרח מטה אהרן** (ר"א סולובייצי'ק) הלכות תשובה פרק ב הלכה ט. יעויין גם **בפחד יצחק** יום הכיפורים מאמרים ב־ג; עיקר דיונו בנושא הוא כמובן מהפן המחשבתי־אמוני, אך יסודותיו בכמה אבחנות למדניות מבריקות בסוגיה. שמחתי לראות שבנקודות רבות דברי חופפים לדברי קודשם, ובמקומות רבים הדברים מקבלים פירוש אחר או גוון אחר בניסוח. ובנוסף, מקומות רבים השאירו לי רבותינו להתגדר בו – והבוחר יבחר.

ראיה לפרשנות זו ניתן להביא מסוגיה מפורשת במסכת ראש השנה (יז, ב), המספרת לנו על מעשה דר' יוסי הכהן ובלוריא הגיורת:

> תא שמע: שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל: כתיב בתורתכם אשר לא ישא פנים, וכתיב ישא ה' פניו אליך. נטפל לה רבי יוסי הכהן, אמר לה: אמשול לך משל, למה הדבר דומה – לאדם שנושה בחבירו מנה, וקבע לו זמן בפני המלך, ונשבע לו בחיי המלך. הגיע זמן ולא פרעו, בא לפייס את המלך. ואמר לו: עלבוני מחול לך, לך ופייס את חבירך. הכא נמי, כאן – בעבירות שבין אדם למקום, כאן – בעבירות שבין אדם לחבירו.

משלו ושברו של רבי יוסי הכהן תואמים להפליא את תורף דברינו. מהמשל עולה שבעבירה שבין אדם למקום ערוץ התשובה ונמענה הוא הקב"ה, וממילא לאחר מעשה התשובה עלבונו מחול לו. לעומת זאת, עבירות שבן אדם לחברו פוגעות במישור כפול, וע"פ המשל: פגיעה בחוסר הפריעה ביחס להדיוט, ובהפרת השבועה ביחס למלך, והנמשל: בכל עבירה בין אדם לחברו קיים עוול כפול: א. פגיעה בחבר. ב. מרי במצוותו של ריבון העולם. מכך צומחת חובת תשובה בעלת שני פנים בהתאם: האחת, ביחס לפיוס המלך, מלכו של עולם, והשנייה בפיוס וריצוי חברו.

נקודה אגבית נוספת היוצאת מלשון הגמרא היא ששני המישורים אינם תלויים זה בזה, וניתן לזכות במחילה וכפרת הקב"ה עוד בטרם ריצוי חברו מהפגיעה.[2] דבר זה הוא חידוש מסוים לעומת המקובל בין הפוסקים האחרונים. המקור המפורסם הגורס שאף הפן של בין אדם למקום אינו מתרצה ללא ריצוי ממד הבין אדם לחברו, מצוי בדברי **מוהר"ש גרמיזאן** וז"ל כפי המובא **בפרי חדש**[3] (אורח חיים סימן תרו):

> כתב מוהר"ש גרמיזאן ז"ל, שעבירה שבין אדם לחבירו יש בה חלק למקום, כגון אם ביזהו בדברים הרי עבר א"ואהבת לרעך כמוך" וכיוצא, וכל זמן שלא הרצה את חבירו אפילו מה שבין אדם למקום אינו מכפר.

נראה אפוא שההבנה הפשוטה ביחס לחובת הריצוי בעבירה שבין אדם לחברו היא שהצד הנפגע הוא 'בעל הסליחה' בעבירה זו; ומעתה כשם שהקב"ה הוא בעל דבר למחילת עבירות שבין אדם למקום, כך הנפגע נתפס בעל דבר ביחס למחילת עבירות שבין אדם לחברו.

2. לדיון מקיף בשאלה זו עיין בספר אהלי יעקב (דברים) סימן כ.
3. יעויין גם בברכי יוסף, שהביא אף הוא את עמדת מוהר"ש להלכה, ובעוד אחרונים שם.

יש להאיר נקודה זו מזווית נוספת. כידוע, בעולמה של תשובה קיים מתח עמוק בין שני צירים עיקריים: הראשון, תפיסה הגורסת שהתשובה בעיקרה היא מכוח עבודת האדם, פרי כינון וטיפוח אישיותו ועטרה לראשה נזר הבחירה החופשית. הדברים עולים בסגנון בולט במיוחד בלשון ובעיצוב מבנה דבריו של הרמב"ם בהלכות תשובה, אשר שותל בתוך פרק ה, בלב ליבו של העיסוק והליבון הממוקד בהלכות תשובה, דיון נרחב בדבר הבחירה החופשית. נקודה זו מנוסחת בחדות רבה בדברי הרב קוק באורות התשובה (טז, א):

> אחד מהיסודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה החפשית של האדם. וזהו גם כן תוכן הוידוי המחובר עם מצות התשובה שמודה האדם שאין שום ענין אחד, שיש להאשימו על החטא ותוצאותיו, כי־אם אותו בעצמו.

הקוטב השני מתבטא היטב בדברי המדרש (ילקוט שמעוני יחזקאל רמז שנח) המפורסם:

> הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לחכמה חוטא מהו ענשו א"ל חטאים תרדף רעה, שאלו לנבואה חוטא מהו ענשו, א"ל הנפש החוטאת היא תמות, שאלו לתורה חוטא מהו ענשו א"ל יביא אשם ויתכפר לו, שאלו להקב"ה חוטא מהו ענשו א"ל יעשה תשובה ויתכפר לו הה"ד טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך.

התשובה אפוא מתנוססת בראש ובראשונה כפליאה. צמיחתה ותוכה רצוף חסד ולפנים משורת הדין. הקב"ה באהבתו וחמלתו עלינו כרחם אב על בנים פורע שטרי חובותינו, וזאת כנגד כל היגיון משפטי־תורני או נבואי. מימות עולם, מתח זה מתקיים ומפרה לאורך הדורות[4]: מחד, "אין הדבר תלוי אלא בי", ומאידך: "חנני ברב חסדך". בנידון דידן, הסטת החיוב לפתחו של חבר: מורה אף היא על יסוד החסד והרחמים: אין הפוגע יכול עצמו לעזוב את דרך החטאים, לפרוע את חובו בנתינת דמי חבלה, ללא שירצה את חברו, והסליחה והמחילה לחבר היא בראש ובראשונה פעולה של רחמים. מסתבר לפרש כך את כוונת המשנה בבבא קמא (ח, ז):

> אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר (בראשית כ') ועתה השב אשת וגומר ומנין שלא יהא המוחל אכזרי שנאמר (שם /בראשית כ'/) ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך.

4. בהקשר זה ראוי לציין את ספרו הרב שג"ר על התשובה 'שובי נפשי'; לשיטתו שאלה זו שוזרת את משנת התשובה של רבותינו במהלך הדורות.

התבצרות בעלבון ואי מחילה לחבר, שהיא פעולה מובהקת של 'רחמים', נתפסת כאכזריות, שהרי הסליחה היא חסד ורחמים גמורים, "חנני אלהים כחסדך כרב רחמיך מחה פשעי".

למהותן של מצוות שבן אדם לחברו

ב. ברם, אף שהדברים מתקבלים במושכל ראשון מגמרא וסברא, חובתנו להעיר שאין הדברים פשוטים כלל ועיקר, וניתן לשדות בהם נרגא, ובשתי רמות. באופן כללי, באמצעות ערעור על הצגת משמעותן של העבירות בבין אדם לחברו כפגיעה ברע ולא כהפרה בלעדית של צו הקב"ה. ובמידה נקודתית יותר, מתוך דיון בפיוס ובריצוי בעבירות שבין אדם לחברו.

ייתכן שעצם החלוקה שבין בן אדם למקום ובין אדם לחברו אינה עקרונית כלל ועיקר. מקור תוקפם ומושא הפשיעה או הקיום של כלל המצוות והחיובים הוא הקב"ה בלבד, ובמסגרת התורה והמצוות רק אליו נשואות עיננו. ניתן לפרש אפוא שהמושג עבירות שבין אדם לחברו הוא סיווג משני או בעל השלכות הלכתיות צדדיות בלבד, וודאי אינו גורס שהחבר מוגדר כבעל הכפרה. אם נבחן זאת בהקשרים נרחבים, וכבר עמד על כך הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, המקורות המרכזיים לתפיסה שיש כאן חלוקה עקרונית בין שני נמעני חיובים אינם חד משמעיים כלל ועיקר. עצם המונח בין אדם לחברו מצוי בסוגייתנו בלבד, וגיוסו לצורך תפיסת האדם כבעל החיוב הוא לכל היותר פרשנות מקובלת, אך ניתן לראות בו דין צדדי מהלכות תשובה וכפרה בלבד. מקור נוסף בחז"ל שיכול להיות יתד להצגת מערכת כפולה של חיובים מצינו בסוגיה בקידושין (מ, א) המחלקת בין רשע הרע לשמים בלבד לבין רשע הרע לשמים ולבריות, שמעמדו חמור יותר. אם כי, יתכן שמוקד הפגיעה הוא בשמים, אך הרס ישובו של עולם מגביר את עוצמת העוון, וזאת ללא קשר לסיווג העקרוני.

נקודה נוספת היא עמדתו הכללית של הרמב"ם (דעות א, ה–ו) בביאור האבן הראשה של המצוות שבין אדם לחברו, מצוות 'והלכת בדרכיו', שלדידו ממוקדת בשיפור מידותיו של מקיים המצווה, וזאת לצורך מגמה דתית־רוחנית מובהקת, ובלשונו:

> ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו.
>
> כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה היה קדוש, ועל דרך זו קראו הנביאים לאל בכל אותן הכנויין ארך אפים ורב חסד צדיק וישר תמים גבור וחזק

> וכיוצא בהן, להודיע שהן דרכים טובים וישרים וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו.

המטרה של להדמות לקב"ה כמעט מוציאה את הנפגע או לחלופין הנסעד מהתמונה, וודאי שאינה שמה במוקד את הנפגע ואת הגדרתו כבעל המחילה.[5]
באופן נקודתי, יש בעיה בביסוס בקשת הריצוי על הגדרת החבר כבעל המחילה, שכן נראה שמחילה ללא בקשת ריצוי אינה מכפרת, וכך עולה מרהיטת הסוגיה ביומא (פז, ב): "רבי זירא, כי הוה ליה מילתא בהדי איניש הוה חליף ותני לקמיה וממציא ליה, כי היכי דניתי וניפוק ליה מדעתיה". והנה, אם החבר הוא בעל המחילה, מדוע רבי זירא לא בחר למחול חברו, אלא השקיע מזמנו כדי ליזום מפגש שייתכן ויבשיל לבקשת מחילה?
הנקודות הנזכרות שהוצגו בקציר האומר דורשות מעמנו לתור אחר אפשרות נוספת להבנת המשמעות ההלכתית של בקשת המחילה בעבירות שבין אדם לחברו.

בקשת המחילה כתיקון החטא

ג. בכדי ליישב את הנ"ל עלינו להקדים את דברי המרדכי מסכת יומא פרק שבעת ימים, דברים שמקורם במדרש תנחומא[6] (רמז תשכג):

> שנו רבותינו עבירות שבין אדם למקום יו"כ מכפר ושבין אדם לחבירו אין יו"כ מכפר עד שירצה לחבירו ואם הלך לרצותו ולא קיבל עליו מה יעשה א"ר יוסי בן דורמסקית סימן זה יהא מסור בידך כל הימים שאתה מרחם על חבירך יש לך מרחמים ואם אינך מרחם על חבירך אין לך מרחמים ומה יעשה א"ר שמואל יביא י' בני אדם ויעשה שורה א' ויאמר להם קטטה היתה ביני ובין חבירי והלכתי לרצותו ולא קבל עליו **והקב"ה רואה שהשפיל עצמו** ומרחם עליו שנאמר ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר וגו' מה כתיב בתריה פדה נפשו מעבור בשחת.

עולה מכך שמגמת בקשת המחילה היא השפלת הפוגע הגורמת לקב"ה למחול לו. לשון אחר, רק הקב"ה נחשב כ'אדון הסליחות' וכנמען של העבירה, ותפקיד ההשפלה לעורר את רחמי שמים. לאור כך מבוארת היטב הגמרא ביחס לרבי זירא וטרחתו להזדמן בפני בעלי ריבו על מנת שיבקשו ממנו סליחה, שכן לא היה ביכולתו למחול שהרי הוא לא 'בעל הסליחה', אלא אדרבה היה על בעלי ריבו לבקש ממנו מחילה כדי שיראה הקב"ה שהשפילו עצמם בפניו.

5. כעין זה, לשיטת המהר"ל אף מצוות 'ואהבת לרעך כמוך' נובעת בראש ובראשונה מהיות האדם יציר כפיו של הקב"ה– ואינה קובעת ברכה בפני עצמה.
6. בובר וירא אות ל.

ועדיין, מגמתה ותפקידה של השפלה זו המעוררת רחמי אב על בנים אינה מובנת, וכי מה רווח לו לקב"ה בכך שזה שפגע ישפיל עצמו.[7] למעשה, מאחורי גישה זו מבצבצת תפיסה עמוקה ביותר ביחס למעשה התשובה. לצורך כך, יש להתבונן קמעה במשמעות הפגיעה בזולת, ולנסות להביע את רושמה.

תהליך הפגיעה בזולת, לבד מעוגמת הנפש או פגיעות הגוף הנגרמת בעטיו של החטא, מערער ואף מאיים על אישיותו וריבונותו של הנפגע. הנפגע והמדוכא מאבד את אדנותו על עצמו ונאלץ לטת שכמו לסבול ולשמוע ביזיונו וחרפתו ואין מנחם. הפגיעה עשויה להשאיר רושם בל ימחה שבעומקו פגיעה באמונו בזולת. האדם הנכבד, "ותחסרהו מעט מאלוקים", הנותן דין וחשבון על מעשיו לפני קונו, הרשאי ואף מצווה לעצב את עולמו, להיות שותף במעשה הבריאה ולהתערב בדעת עם הבריות, הופך בן רגע לעלה נידף ברוח, נטול בחירה חופשית לנהל את חייו כרצונו שעה שהוא מוכה על לא עוול בכפו ללא שליטתו. האדם יוצא לגלות בעצמו, ורצונו לחזור לעצמו ואדנותו נתקל בקושי רב שאינו נמחה בנקל.

לאור תפיסה זו, דומה שתפיסת השפלת הפוגע כחלק מתהליך המחילה מאירה באור יקרות. הפוגע, שערער את בטחון הנפגע, קד אפים ארצה ומשפיל עצמו לנוכח קרבנו. השפלתו כפולה ומכופלת, תחינתו נשואה לבעל ריבו, והוא משים נפשו בכפו, שהרי בלי מחילתו ייענש. מצידו של הנפגע, תחינת הפוגע ובקשתו לחנינה ומחילה מרוממת את תודעתו: איש מריבו ומשפילו הושפל ומתחנן למחילתו ותולה את גורלו וכפרתו בידו. ההשפלה מחד גיסא, וקבלת האחריות למחילה מאידך גיסא, מתקנים ומאששים את הנפגע, מרימים אותו מבירא עמיקתא, ומשיבים לו את כבודו כנברא בצלם אלוקים. דומה שפעולת הריצוי והמחילה המתבצעת מתוך תחינה והשפלה מוגדרת 'תיקון החטא', והיא לחלק מעמדות הראשונים שלב משמעותי בתהליך החזרה בתשובה. יעויין למשל בספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער א, העיקר השישה עשר) שהתייחס לתיקון החטא בכלל, ולבקשת הסליחה מחברו בפרט:

> תקון המעוות באשר יוכל לתקון, כענין שנאמר (יונה ג, י): וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה, ונאמר (שם פסוק ח): וישובו איש מדרכו הרעה ומן

7. ניתן היה להציע שהעומד בבסיס תפיסה זו היא גישת הצדק של 'מידה כנגד מידה', וממילא ההשפלה בבין אדם לחברו מהווה כעין 'תשובת המשקל' שהתפתחה מאוד בחוג חסידי אשכנז, יעויין במועדים וזמנים (לגר"מ שטרנבוך) חלק א' סימן נד שגרס שעצם ההשפלה מהווה כפרה, וביתר ביאור בחוט השני (יום הכיפורים) שהביא בשם מרן החזו"א שהנ"ל נחשב כ'מידה כנגד מידה' ושמחתי שכיוונתי לדעתו הגדולה.

החמס אשר בכפיהם, כי בדברים שבין אדם לחברו, כמו הגזל והחמס, לא יתכפר עונו עד אשר ישיב את הגזלה, וכן אם ציער את חברו והציק לו או הלבין פניו, או סיפר עליו לשון הרע, אין לו כפרה עד שיבקש ממנו מחילה, וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ב"ק צ"ב א) כי אף על פי שנתן דמי בושתו ודמי צער ההכאה, אין צער הבושה וההכאה נמחל לו עד שיבקש ממנו מחילה, שנאמר (בראשית כ, ז): ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה.

אם נסכם, נראה שקיימות שתי תפיסות יסוד ביחס לדין בקשת מחילה בעבירות שבין אדם לחברו:

א. הנפגע מוגדר כבעל המחילה היות שעיקר החיוב מוטל כלפיו, וממילא אף המפתח לתשובת חברו מוטל לפתחו.

ב. פעולת המחילה נעשית ע"י הקב"ה, אלא שהשפלת החוטא היא חלק מתיקון החטא ע"י שיקום הנזק שנגרם בעבירה, באמצעות השפלת הפוגע ותחינתו למחילה בפני הנפגע.

חילוקי דינים המתבארים לאור הנ"ל

ד. והשתא דאתינן להכי, נראה שסביב נקודה זו נחלקו רבותינו המפרשים בגדרי בקשת המחילה. ראשית, מפורסמת מחלוקת האחרונים ביחס לבקשת מחילה על ידי שליח. העמדה הרווחת באחרונים היא עמדת המהר"י בן חביב לפיה בקשת מחילה על ידי שליח אינה מועילה. דבריו מצוטטים ומוסכמים ע"י אחרונים רבים, אך מיעוט מהאחרונים גורס שניתן לפייס את חברו על ידי שליח. ויעויין בשו"ת יחוה דעת (חלק ה סימן מד) שסיכם את השיטות:

ומשמע שבפעם הראשונה על החוטא לחבירו ללכת בעצמו אליו לפייסו, ורק אם סירב להתפייס עמו, שולח לו שלש שורות של בני אדם לפייסו. וכן כתב באמת הגאון רבי יעקב בן חביב, בעין יעקב (סוף יומא), שמה שיש נוהגים שכאשר יחטא איש לרעהו והקניטו בדברים, נכנס אדם אמצעי לתווך השלום ביניהם, ואחר שמדבר עם הנעלב ומפייסו, חוזר ובא המעליב עצמו לבקש מחילה מחבירו, מנהג טעות הוא, אלא עליו ללכת מתחלה בעצמו אצל הנעלב, ויבקש ממנו מחילה עד שיאמר לו סלחתי. ע"כ. אולם הפרי חדש כתב שאין דברי המהר"י בן חביב מוכרחים.

דומה שהדברים מתפרשים היטב לפי דרכנו: המהר"י אבן חביב גורס שיסוד בקשת המחילה נעוץ בהשפלת הפוגע, ולכן שליח לא יועיל שהרי לא השפיל עצמו. לעומתו, הפרי חדש גורס שיסוד דין המחילה נובע מהיות הנפגע 'אדון הסליחות', וממילא השאלה היחידה שמשמעותית היא רצון הנפגע למחול ולא

מעורבות הפוגע בתהליך, וכלשון הפרי חדש: "ואין נראה לי כן, דכיון דסוף סוף הולך לפייסו, אם העלוב מתפייס מה בכך אם עבר זה בתוכם".[8]
לא זו אלא עוד, כבר עמדנו שמפשטות סוגית הגמרא עולה שאין די במחילה, אלא נדרשת בקשה מפורשת של הפוגע עצמו. מסברה תפיסה זו מתבקשת לאור גישת השפלת החוטא, אך קשה על תפיסת הנפגע כריבון. אולם, למעשה נקודה זו אינה מוסכמת באחרונים. יש שאכן טענו לאור פשטות הגמרא שאין די במחילה בעלמא, ועיין במטה משה סימן תתמ"ח, ובייחוד יעויין בדברי הגר"מ שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים (ח"א, סי' נד) שהסביר סברא זו לאור דרכנו שבקשת המחילה היא חלק מהכפרה וראה בה מקור לכך:

> אמנם כשנתבונן בגמ' סוף יומא נראה דאם חטא או ציער לחבירו לא סגי במה שאינו מקפיד עוד עליו ומוחל לו, רק חבירו לא נתכפר אלא אם ביזה עצמו לבוא לבקש מחילה, דבמה שמכניע ומבקש עצמו היא גופא חלק מכפרתו שמעכב.

ברם, יש מהאחרונים שטענו שמעיקר־הדין די במחילה,[9] וכבר מצאתי מקור נאמן לכך מדברי הריטב"א ראש השנה (יז, א):

> ומיהו ק"ל הא דאמרינן במסכת מגילה (כ"ח א') עליה דרב פפא דכל רמשא אמר שרי ליה ומחיל ליה למאן דמצערן, היכי דמי אי במילי דידיה מאי רבותא הא כתיב לא תקום ולא תטור ואי במילי דשמיא כיון דלא מיפייסי ליה אמאי אינו נוקם ונוטר כנחש, וי"ל דלעולם במילי דידיה ודקאמרת מאי רבותיה הא ודאי רבותא רבה איכא דנהי דאמרה תורה לא תקום ולא תטור לגמול לו כרעתו מ"מ לא אמרה למחול לו מחילת שמים וזה מוחל לו לגמרי.

משמע שמחילת עוון מועילה גם ללא פיוס ושלא בפני הפוגע, והדברים מתאימים לשיטתנו שהרי מדברי הריטב"א "לא אמרה למחול לו מחילת שמים" משמע שהנפגע הוא הבעלים על הכפרה.[10]
נדון כעת בגוף הסוגיה של בקשת המחילה, יעויין בסוגיה ביומא (פז, א):

> אמר רב חסדא: וצריך לפייסו בשלש שורות של שלשה בני אדם, שנאמר ישר על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי. (ואמר) +מסורת הש"ס: [אמר]+

8. והדברים מתאימים לדרכנו, שהרי כבר הראינו שהפרי חדש מצטט ומאמץ את עמדתו של המהרי"ש גרמיזדיאן, הגורס שקיים רובד כפול בעבירות שבין אדם לחברו, עמדה שכזכור מהווה מקור לגישה התופסת את האדם כ'ריבון' ו'עמו הסליחה'.
9. יעויין ב'פסקי תשובות' סימן תר"ו סעיף ג.
10. ועדיין, צריך עיון מרהיטת לשון הסוגיה, ונשוב לדברים בהמשך.

רבי יוסי בר חנינא: כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, שנאמר אנא שא נא... ועתה שא נא ואם מת – מביא עשרה בני אדם, ומעמידן על קברו, ואומר: חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני שחבלתי בו... רב הוה פסיק סידרא קמיה דרבי, עייל אתא רבי חייא – הדר לרישא, עייל בר קפרא – הדר לרישא. אתא רבי שמעון ברבי – הדר לרישא. אתא רבי חנינא (בר) +מסורת הש"ס: [בר']+ חמא, אמר: כולי האי נהדר וניזיל? לא הדר. איקפיד רבי חנינא, אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי, ולא איפייס. – והיכי עביד הכי? והאמר רבי יוסי בר חנינא: כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים! – רב שאני.

מספר נקודות דרושות עיון בסוגיה זו. ביסוד החומרא של רב על עצמו לבקש מחילה אף לאחר ג' פעמים כמחויב ונדרש, נחלקו הראשונים. רש"י פירש: "רב שאני – מחמיר היה לעצמו". ברם מהרמב"ם הלכות תשובה (ב, ט) הדברים מורים אחרת:

אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו, לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו, לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא, **ואם היה רבו הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול לו.**

ככל הנראה, החומרא של רב נבעה מכך שרבי חנינא היה רבו, והב"ח טוען שכך גרס הרמב"ם בגמרא, "רבו שאני". עניין זה מוביל אותנו למחלוקת נוספת: האם ניתן להמשיך ולבקש מחילה לאחר ג' פעמים או לאו. האחרונים תלו זאת בהבנות השונות בפירוש הסוגיה. לעמדת הרמב"ם אין לבקש מחילה, שהרי החריגה היא רק ביחס לרבו. ברם, לשיטתו של רש"י ניתן לבקש מחילה אף לאחר מכן.[11]

בטרם שנעמיק בסברת המחלוקת, ננסה לבחון קמעה את דין הגמרא היסודי לאור שתי ההבנות שהעלינו. נראה שלגישת השפלת הפוגע הדברים מתבארים כמין חומר: בעל המחילה הוא הקב"ה בלבד, אך נדרשת פעולת בקשה וריצוי שעניינה השפלת המבקש ושיקום הנפגע, ולכן מסתבר שלאחר ג' פעמים הפוגע

11. וראה ב"ח אור"ח תרו ס"ק ב.

מתכפר לחלוטין גם ללא מחילת הנפגע. ברם, במידה ואכן נגרוס שהנפגע הוא בעל הסליחה, מדוע לאחר ג׳ פעמים אדם רשאי להפסיק להתרוצץ ולבקש את מחילתו, ומה שייך גבול בדבר, יתחנן עד שימחל לו.

יתכן שניתן ליישב את השאלה לאור דברי מוהר״ש גרמדזיאן שהזכרנו. כזכור, לדידו יש שני רבדים בעבירה שבין אדם לחברו: האחד, ממוקד באדם הנפגע, והשני ממוקד ביחס לקב״ה. לדבריו, רבדים אלו אינם מנותקים, וכפרת המישור שבין אדם למקום תלויה בכפרת המישור שבין אדם לחברו. אולם, יתכן שתלות זו אינה בלתי ניתנת להפרדה, ומסתבר שלאחר ג׳ פעמים הקב״ה מוחל על החטא לגביו, וממילא יש כפרה מסוימת אף שהצד הנוסף עדיין קיים.

ויתכן שכך ניתן לבאר את מחלוקת רש״י ורמב״ם בדבר היכולת לבקש כפרה לאחר ג׳ פעמים. עמדתו של הרמב״ם היא שמהות המחילה היא הכפרה באמצעות ההשפלה, ולכן לאחר שאדם השפיל את עצמו דיו בכך. ריצוי הנפגע במקרה שכזה אינו נדרש, שכן זהו הגבול והגדר שנתן הקב״ה לכפרה בעבירות ש׳בן אדם לחברו׳. מאידך גיסא, רש״י הגורס שניתן לבקש אף לאחר ג׳ פעמים ככל הנראה סובר שהנפגע הוא בעל המחילה, וממילא יש משמעות לבקשת המחילה אף לאחר ג׳ פעמים, שהרי הנפגע עדיין לא מחל, אם כי הדבר אינו חובה גמורה.

והשתא דאתינן להכי, נראה שרש״י והרמב״ם נחלקו לשיטתם בסוגיה נוספת. הסוגיה הסמוכה (פו, א) מציגה הבדל נוסף בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחברו:

> אמר רב יהודה: רב רמי, כתיב אשרי נשוי פשע כסוי חטאה וכתיב מכסה פשעיו לא יצליח!... רב זוטרא בר טוביה אמר רב נחמן: כאן – בעבירות שבין אדם לחבירו, כאן – בעבירות שבין אדם למקום.

בביאור החילוק מצינו מחלוקת בין רבותינו הראשונים. מדברי רש״י משתמע שמטרת הגילוי היא שחברו ימחל לו: ״עבירות שבין אדם לחבירו – יגלה לרבים, שיבקשו ממנו שימחול לו״. ברם, מדברי הרמב״ם משמע שלגילוי קשר עקרוני לתהליך התשובה (ב, ה):

> ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב ומתנחם, וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה שנאמר מכסה פשעיו לא יצליח, במה דברים אמורים בעבירות שבין אדם לחבירו אבל בעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם,

> אלא שב לפני האל ברוך הוא ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם לפני רבים סתם וטובה היא לו שלא נתגלה עונו שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה.

רש"י גורס שהאדם מוגדר כריבון על המחילה, ומטרת הפרסום היא להגיע ליעד הנכסף, מחילת בעל הדבר. לעומת זאת, לפי הרמב"ם מטרת הפרסום היא הבושה, ובכך הוא הולך לשיטתו שמהות בקשת הסליחה היא ההשפלה והכפרה.
כזכור, בסוגיה עולה שבמידה והאדם נפטר מהעולם יש להביא עשרה אנשים על קברו ולבקש ממנו מחילה. הסבר דין זה, שכבר עמד עליו המרדכי, הוא שמאחר שמגמת בקשת המחילה היא השפלת הפוגע, אם אי אפשר לבקש מחילה מהנפגע עצמו, ניתן ליצור מסלול נוסף שישיג מטרה זו. כיצד נסביר זאת לפי הגישה שהנפגע הוא אדון הסליחות? ניתן להידחק ולטעון שבמקרה זה בקשת המחילה עוסקת ברובד של בין אדם למקום בלבד. לאור כך, דין י' אנשים מתבאר כדין 'דבר שבקדושה'[12] כדי ליצור נוכחות שכינה שאליה מופנית בקשת הסליחה והמחילה, וכך כתב למשל הפרי חדש (תרו, ב): "יראה דהיינו טעמא, דכיון שצריך לומר חטאתי לה' אלהי ישראל, בבציר מעשרה לאו אורח ארעא". כמובן, יש בכך חידוש מסוים, שהרי לשיטת מוהר"ש גרמידזיאן הכפרה על הפן של בין אדם למקום מותנית בכפרה על הפן של בין אדם לחבירו. אם כי יתכן שגם לשיטתו הדברים אמורים רק כאשר ניתן לבקש מחילה מהנפגע.
נציע דרך נוספת: נראה שהמעמד מאפשר התייחסות כמעט 'חיובית' למת, המאפשרת לו להשתתף בכפרת העבירות, והדברים מפורשים לפום רהיטא בדברי **לבושי שרד** (תרו סעיף א):

> משום הכי אם מת וכו'. ר"ל, דמשום הכי החיוב עליו לילך על קברו, כמבואר בסעיף ב', **משום דיש לנו לומר מסתמא אם היה חי היה מוחל לו, ויועיל מה שילך על קברו**.

והגדיל לעשות בעל הפרי מגדים (תרו, ב) שחידש לאור זאת שגם לאחר מיתה צריך לבקש ג' פעמים:

> ועל כן אפשר י"ל משום הכי צריך כאן עשרה מספק דילמא אי הוי חי לא הוי מתפייס וצריך עשרה שיאמר בפניהם, כמו שכתב הר"ב בהג"ה סעיף א', אם כן במת יבקש שלש פעמים מחילה, וצ"ע.

12. והנ"ל הוא נפק"מ לנידון באחרונים בדבר הצורך בעשרה גברים בבקשת מחילה, יעויין ברב פעלים או"ח חלק ב סימן סב שדן בהנ"ל לאור טעמי הדין, אם כי לא העלה בדבריו את הטעם של 'דבר שבקדושה'.

ומכאן מורמת נפק"מ נוספת. כפי שציין הב"ח דין עשרה אנשים חל בפשטות רק אחר המיתה. ברם, כל זה מבואר רק לאור הגישה שמדובר על תחליף למחילת הנפגע. ברם, לפי התפיסה שמטרת המחילה היא השפלה, מסתבר שאפשרות זאת פתוחה אף מחיים, ואכן כך ביאר המרדכי, והרי הוא לשיטתו שיסוד הדין הוא השפלה והם הם הדברים.

מחילה הגורמת לצער

ה. זהו ויכוח מפורסם שנידון בהרחבה בדור הקודם הידוע בעולם הישיבות כמחלוקת הר"י סלנטר והחפץ חיים. החפץ חיים (לשון הרע – באר מים חיים כלל ד אות מח) חידש שאף במקרה שהנפגע אינו יודע שהפוגע פגע בו, על הפוגע לבקש מחילה על חטאו למרות שהדבר יכול לגרום לצער ופגיעה:

> צריך לגלות לו. שערי תשובה לר' יונה הנ"ל ע"ש, וצריך עיון אם לעת עתה לא הגיע היזק וצער לחבירו על ידי דיבורו, אד יש לחוש שברבות הזמן יוגרם לו על ידי זה היזק וצער, ובא המספר לעשות תשובה על עונו אם חייב לפייס אותו עבור זה או שיעשה רק תשובה למקום, הא פשיטא דאם עשה רק תשובה למקום ואחר כך נסבב ע"י דבריו הקודמים היזק וצער לחבירו דהוא מחוייב לפייס אותו, רק דברינו הם לעת עתה שלא בא לו היזק וצער על ידי זה אם מחוייב להודיעו ולפייס אותו עבור מה שגינה אותו או לא וצ"ע. ויותר טוב שאז יראה לסבב שלא יגיע לו ההיזק והצער על ידי דבריו, כגון שילך אל האיש שסיפר לפניו ויאמר לו טעיתי בדמיוני במה שדברתי עמך אודות פלוני כי לפי מה שראיתי עתה אין הענין כן כמו שהצעתיו לפניך וכיוצא בדברים אלו עד שיוציא את הענין מדעתו, ובאופן שלא יסובב בדבריו אלו רעה לאחרים.

ברם, במספר מקומות מובא שר"י סלנטר חלק על פסק זה,[13] ופסק שבמקרה שאין הצר שווה בנזק המלך, ובקשת המחילה יכולה ליצור יותר הרס מתיקון, מסתבר שלא יבקש מחילה.

יתכן שמחלוקת זו תלויה בחקירתנו. בהנחה שהנפגע מוגדר בעל המחילה, מסתבר שקיים צורך עקרוני בבקשת סליחה וכעמדת החפץ חיים. לעומת זאת, ר"י סלנטר הבין שמטרת בקשת המחילה היא תיקון החטא באמצעות השפלת הפוגע ושיקום כבודו וריבונותו של הנפגע, וממילא המחילה אינה נצרכת כשהיא לא מתקנת, אלא מוסיפה הרס ועלבון.

13. יעויין למשל בפחד יצחק יום כיפור מאמר ב, מועדים וזמנים חלק א סימן נד.

ו. ברם, יתכן שמחלוקתם נעוצה במישור שונה לחלוטין, ואולי אף משקפת נקודה עמוקה יותר בעמדתם של שני ההרים הגדולים. המתח בין בקשת מחילה שמגמתה לפייס את החבר לבין הפגיעה שעשויה להיווצר מבקשה זו הוא למעשה הד למתח בין הסליחה כמושג הלכתי צרוף, בעל גדרים הלכתיים ברורים המסתעפים לפרטים ולסעיפי סעיפים, לבין הסליחה כאידיאה רוחנית שמגמתה שימת שלום בין אדם לחברו. באופן כללי, קיימת הלימה בין מגמות הסליחה לבין פרטי ההלכה, אך לעיתים מגמות בקשת המחילה – שיקום החוטא, והשמת שלום בן אדם לחברו – אינן דרות בכפיפה אחת עם פרטיה ודקדוקיה. נראה שכבר חז"ל עמדו על המתח הנזכר. לאחר הדיון בגמרא על דיני בקשת מחילה, מובאים בסוגיה מספר סיפורים על אמוראים, ומעניין במיוחד הסיפור על רב המובא שם (יומא פז, א):

> רב הוה ליה מילתא בהדי ההוא טבחא – לא אתא לקמיה. במעלי יומא דכפורי אמר איהו: איזיל אנא לפיוסי ליה. פגע ביה רב הונא; אמר ליה – להיכא קא אזיל מר? – אמר ליה לפיוסי לפלניא. אמר: אזיל אבא למיקטל נפשא. אזל וקם עילויה, הוה יתיב וקא פלי רישא, דלי עיניה וחזייה, אמר ליה: אבא את! זיל, לית לי מילתא בהדך! בהדי דקא פלי רישא אישתמיט גרמא, ומחייה בקועיה, וקטליה.

רב הונא הרואה את הליכת רב אל הטבח כדי לפייסו, מתבטא באופן מתמיה: "אזיל אבא למיקטל נפשא". בסוף הסיפור אנו נוכחים לדעת שהצדק היה עם רב הונא, ובמקום שיאריך את חיי הטבח שיחתם לחיים טובים ביום הכיפור, נמצא מקצר את חייו. גם כאן מתוארת אי הלימה בין מגמת התשובה לבין ביצועה בפועל, ונמצא ששורש מחלוקת החפץ חיים וו"י סלנטר במחלוקתם של רב ורב הונא.

ניתן להרחיב את ההתבוננות במתח הנזכר ליחס הכללי למצוות שבן אדם לחברו: אפשרות אחת גורסת שיש להתייחס למצוות שבן אדם לחברו בצורה דומה למצוות שבין אדם למקום: בחקירת ההלכה, בסעיפים קטנים ובדקדוקים מדקדוקים שונים, וממילא, גם היתר האיסורים יהא צמוד לכללים מוגדרים. ברם, אפשרות שנייה גורסת שזהו תחום דינמי יותר שעיקרו אינו דקדוק נקודתי בסעיפים קטנים, אלא בחתירה ליצירת חברה הגונה. על דרך זו מתבארת הגמישות היחסית בהיתרים בגדרי בן אדם לחברו.[14] נראה שעמדתו העקרונית של

14. יעויין בקידושין סט ע"א ובתורי"ד שם ביחס לגניבה לתועלת; בספר החינוך סימן שלח ביחס להלבנת פנים כאשר חברו הלבין פניו קודם לכן; ובעיקר בקובץ הערות סימן ע שגרס שמדובר על כלל נרחב בבין אדם לחברו, שלצורך תועלת הותרו הלאווין שבין אדם לחברו.

החפץ חיים נטתה באופן מובהק לאפשרות הראשונה שהצגנו: עיקר עבודתו בספריו העוסקים בשמירת הלשון היה ליצור מסגרת הלכתית מוגדרת ותחומה היטב, בעלת דיונים ודקדוקי דקדוקים נקודתיים בהלכה. לעומת זאת, תנועת המוסר בכללה לא גרסה שיש להחיל את ההסתכלות של עולם ההלכה על עולם המוסר. סיגול המידות המוסריות דורש לדעתה התפעלות רגשית או התבוננות וחשבון נפש ואין די בשינון הלכות כמו בעולם ההלכתי המעשי. כך ניתן להיווכח מהספרות שהתפתחה בבית מדרשם: עיקרה בהטעמת המידות הטובות, פיתוח מידות הנפש, הדרכה מוסרית ונפשית מעמיקה עד השיתין; אך פחות בדיון בפרטי פרטים של מצוות שבן אדם לחברו. לא ראי שמירת הלשון כראי אור הצפון, ולא ראי חפץ חיים כראי אור ישראל.

מדוע מבקשים סליחה בערב יום הכיפורים?

ז. והנה, לבד ממשנת יומא, מצינו משנה מפורשת במסכת בבא קמא (ח, ז):

> אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת וגומר ומנין שלא יהא המוחל אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך וגומר האומר סמא את עיני קטע את ידי שבר את רגלי חייב על מנת לפטור חייב קרע את כסותי שבר את כדי חייב על מנת לפטור פטור עשה כן לאיש פלוני על מנת לפטור חייב בין בגופו בין בממונו.

מעתה עלינו להסביר מדוע קיימים שני מקורות לדין זה.
בנוסף, מצינו פרשנות מחודשת ביותר בפרשנות המשנה ביומא, "מצוות שבן אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו". הרי"ף בעין יעקב ביומא ואחרונים רבים חידשו שאין יום הכיפורים מכפר אף על עבירות שבין אדם למקום עד שלא ירצה את חברו על עבירות של בין אדם לחברו, והעניין מחודש ביותר ודורש פשר ותלמוד.
ועוד ועיקר, מנהג העולם לבקש סליחה בערב יום כיפור, כמבואר בטור (תרו):

> ויתן כל אדם אל לבו בערב יום הכפורים לפייס לכל מי שפשע כנגדו דעבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר ושבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שיפייסנו.

ברם, עיקרו וטעמו של דין זה אינו מבואר, מדוע שהפוגע לא יבקש סליחה על אתר ופללו אלוקים, ומדוע עליו לבקש מחילה דווקא בערב יום הכיפורים. ואכן, יעויין בב"ח (שם, ס"ק ב) ובערוך השולחן (שם, ב) שפירשו שבאופן עקרוני אין יתרון וחידוש בערב יום הכיפורים, והיה ראוי לבקש מחילה על אתר, אלא שמחמת

הפחד שמא לא ייחתם לחיים טובים עליו לרצות את חברו בטרם התקדש היום הקדוש, ובלשון ערוך השולחן: "דמי יודע מה ילד יום". ועדיין, אין הדבר עולה מפשטות לשון הטור. ועוד, שלפי זה היה יותר ראוי לבקש מחילה בערב ראש השנה בדווקא, שהוא ערב יום הדין ואז ספרי חיים ומתים נפתחים, ומדוע משהה זאת עד לערב יום הכיפורים והדברים צריכים עיון.

בין מחילה לריצוי

ח. בכדי להבהיר כל זאת עלינו להקדים שתי הקדמות, ונפתח בהבהרת הפער שבין משנת יומא למשנת בבא קמא. ההבדל הבולט הוא שהיעד הנדרש מהנפגע במשנת יומא הוא ריצוי, "עד שירצה את חברו". בניגוד לזאת, במשנת בבא קמא הדרישה היא למחילה, "ולא יהיה המוחל אכזרי". מחילה עיקרה פעולה כעין משפטית של ויתור על הזכות לעכב את התשובה של חברו. מאידך גיסא, עניינו של הריצוי הינו הארת פנים, שיקום יחסי הרעות בלב שלם והסרה מלאה של התרעומת מליבו.[15] ויעויין בפחד יצחק (ראש השנה, מאמר ב) שעמד על כך שקיימות שתי רמות בבקשת המחילה: א. הסרת התרעומת. ב. הארת פנים. וכן בהרחבה במאמרו של הרב מאיר בראלי ב'מעין' גיליון תשרי, תשע"ה:

> ונראה שמהר"י ענגל והסבא מקלם סוברים ש'ריצוי' לחוד ו'מחילה' לחוד. ריצוי הוא מצב נפשי של הסרת הקפידא מהלב וכנ"ל, אך 'מחילה' היא פעולה מעין־משפטית, שיש בה וויתור על הזכות ה'מגיעה' לנפגע שהפוגע יפייס אותו.

ונראה שלהבחנה זו יש נפקותות הלכתיות. נחלקו האחרונים במקרה שבו המחילה נעשתה באמצעות דחיקה של האדם המוחל שליבו בל עמו. חלק מהאחרונים[16] גרסו שאף בהקשר זה נאמר הכלל דברים שבלב אינם דברים. אולם, כלל זה עוסק בפעולות בעלות גוון ואופי משפטי כגון קניין ומעשה קידושין, אך בפעולות קיומיות בעומקא דליבא מסתבר שדברים שבלב אכן דברים. כך כמובן בתפילה, וכך טענו רבים מהאחרונים בקבלת מצוות בגיור,[17] ובהקשר שלנו כך טען החזו"א ביחס לבקשת מחילה, ומתוך כך חלק על האחרונים הנזכרים, ודבריו הובאו בחוט השני (הלכות יום כיפור, עמ' ק):

15. עניין זה מקביל במידה מסוימת לתפיסות יסוד בעולמה של תשובה, להקבלה שבין תשובה 'עד השם' ו'אל השם'; בין תשובה שעיקרה מחיקת המשקעים וכפרה על העבר ובין תשובה שממוקדת גם בשיקום היחסים בהווה.
16. ר"י ענגיל בגילוני הש"ס קידושין (מט ע"ב), הרב ראובן גרוזובסקי (ספר הזכרון אבן ציון עמ' תקמב).
17. אם כי הנ"ל תלוי באופיו של דין זה, ואכמ"ל להאריך בהנ"ל.

> אמר מרן החזו"א דיסוד ושורש המחילה שצריך לקבל ממי שחטא כנגדו הוא בלב, דהיינו שימחה את הקפידא בלבו. והחזו"א היה מבטל את דברי האומר שאם מוחל בפה ובלבו אינו מוחל הווי דברים שבלב. דזה אינו, דלא שייך דברים שבלב בעניינים שעיקרם הוא בלב.

בניסוחנו, פעולת הסליחה ממוקדת בפעולת הלב ובריצויו ולא באמירות ומעשים משפטיים חיצוניים. ונראה שבנקודה זו גופא נחלקו האחרונים, ולדידם פעולת הנפגע היא בעיקרה מחילה, כעין מחילת חובה ממונית, וככזאת היא לא דורשת חרטה עמוקה וקרבה מיוחדת של הנפגע, אלא די בהחלטתו למחול לחברו, לוותר לו על 'שטרי חובותיו'. מסתבר שלפי החזו"א בקשת הסליחה דורשת ריצוי, אך הדבר אינו מוסכם על שאר האחרונים המקבלים באופן עקרוני את תפיסת המחילה.

מוקד נוסף שבו מתגלעת המחלוקת הוא בקשת מחילה מקטן. ככל שפעולה היא חלות־משפטית כך מסתבר שקטן מופקע ממנה, ואכן מובא בשם אחרונים רבים שנזהרו מאוד בפגיעה בקטנים היות ואינם 'בני מחילה', וראה בסיכום דעתם המובא במאמרו של הרב בראלי שהוזכר.[18] לעומת זאת, בחוט השני (הלכות יום הכיפורים, עמ' קא) גרס שריצוי קטן מועיל לדינא, ואכן קשר זאת להבנת הריצוי, פעולה קיומית ביסודה, וככזאת קטן אינו מופקע ממנה.

18. לאור זאת יש לעיין במה שמסופר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תתכה) על הגרי"י קנייבסקי זצ"ל שחשש שביזה פעם לקטן בשוגג והיה לבו נוקפו, והמתין שש שנים עד שגדל הקטן, כי קטן לא בר מחילה הוא, ובלילה שנעשה בר מצוה הזדרז לבקש ממנו מחילה תיכף. לפי מה שהתבאר עד כה שעיקר חובת הפוגע היא לרצות ולפייס הנפגע, צ"ע מדוע קטן אינו בר מחילה, הלא ריצוי אינו פעולה משפטית אלא מצב נפשי של הסרת הקפידא מן הלב, ומדוע לא ניתן לפייס ולרצות קטן?
ומצאתי שדין זה, שקטן אינו בר מחילה, הובא גם בשם הגר"ח מבריסק והחזו"א. בספר 'חיים שיש בהם' (תנינא, ירושלים תשס"ה, עמוד שנא) מובא שהגר"י אברמסקי זצ"ל סיפר: "פעם צבטתי צביטה של חיבה בלחיו של ילד. ראה זאת מו"ר רבי חיים מבריסק, והעיר לי: מדוע תצער קטן? אף שעשית זאת מתוך חיבה, אך למעשה כואב לו לילד, והוא הרי אינו בר מחילה"! וכן כתב בשו"ת תשובות והנהגות (שם) בשם החזו"א, וכן כתב הגר"י סרנא (דליות יחזקאל ח"ד עמוד קעו): "יזהר שלא לבייש קטן וגדול, ומקטן יש ליזהר יותר מגדול, כי לאו בר מחילה הוא וישאר בחטאו המר". וכן הוא בספר הקטן והלכותיו (ירושלים תשס"ד, פרק עב ס"ק יז), ובספר חינוך ישראל (נ"י תשס"ז, ח"ב עמוד תמג). משמע מכל זה שמחילה אינה רק התרצות והתפייסות, אלא גם פעולה משפטית, ולכן קטן לאו בר מחילה.

בקשת מחילה – הלכה מהלכות טהרת יום הכיפורים

ט. היסוד השני שיש להקדים קשור בטבורו לדין תשובה ביום הכיפורים. טענה מרחיקת לכת מהבחינה ההלכתית מצינו בשפת אמת (יומא פז, ב):

> א"נ אף שלא הי' כדין מה שהקפיד אזיל רב לפייסו, **דהא משמע דביוה"כ איכא קפידא שיתפייס א' עם חבירו ואין נפקותא אם הצדק עמו במה שמקפיד עליו או לא מ"מ צריכין להתפייס**.

הדברים מתמיהים, וכי במידה והצדק עמו, מדוע יהא עליו לפייס את חברו? ואף אם כפרת יום הכיפורים שונה ביסודה וחמורה יותר, מ"מ מהי העבירה שמחייבת כאן בתשובה.

דומה שבכדי לבאר כל זאת עלינו לרדת לשיתין של כפרת יום הכיפורים. בעניין זה קיים מדרש מנהיר בפרקי דרבי אליעזר (פרק מה):

> ראה סמאל שלא נמצא בהם ביום הכפורים חטא אמ' לפניו רבון כל העולמים יש לך עם אחד כמלאכי השרת שבשמים מה מלאכי ישראל אין בהם אכילה ושתיה כך ישראל אין להם אכילה ושתיה ביום הכפורים, **מה מלאכי השרת שלו"ם ביניה"ם** יחפי רגל ביום הכפורים כך ישראל יחפי רגל ביום הכפורים, מה מלאכי השרת אין להם קפיצה כך ישראל עומדים על רגליהם ביום הכפורים, **מה מלאכי השרת שלום ביניהם כך ישראל שלום ביניהם ביום הכפורים**, מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא כך ישראל נקיים מכל חטא ביום הכפורים.

עולה מהמדרש שכפרת יום הכיפורים תלויה בהתעלות בני ישראל למדרגת המלאכים. אחד מהדינים שנלמדים ממנו הוא אחדותם: "מה מלאכי השרת שלום ביניהם". לאור גישה זו ברור מדוע חייבים לרצות אף על תרעומת שאינה מוצדקת, שהרי מטרת הריצוי היא שימת שלום בין בני ישראל כדי שידמו למלאכים ולא תשובה על חטא. והדברים כמעט ומפורשים בדברי העטרת צבי על שולחן ערוך אורח חיים הלכות יום הכפורים (תרו, א):

> מחילה. אף שיודע שלא חטא לו, כדי שיהא לב כל ישראל שלם אחד עם חבירו, וכמו שאיתא בפרקי ר' אליעזר [פמ"ו] ראה סמאל כו':

והם הם הדברים לכאורה, אין זה דין של תשובה אלא של כפרת יום הכיפורים, שמגמתו 'שיהא לב כל ישראל שלם אחד עם חבירו' ובכך ידמו למלאכים.[19]

19. אחר עמדי בזאת מצאתי דברים מאלפים בהקשר זה הלכה למעשה מבית מדרשה של בריסק, כפי המובא בספר 'פרח מטה אהרן' (הלכות תשובה, פרק ב הלכה ט) וראה שם.

לאור דברינו מבוארת חובת התשובה בערב יום הכיפורים. מטרתה אינה בקשת מחילה רגילה, אלא חיזוק האחדות כדי להידמות למלאכים, דין ייחודי בכפרת יום הכיפורים. הדברים כמעט ומפורשים כבר בדברי הטור (תרו):

> **ויתן כל אדם אל לבו בערב יום הכפורים** לפייס לכל מי שפשע כנגדו... **ועושין כן כדי שיהא לב כל ישראל שלם כל אחד עם חבירו ולא יהיה מקום לשטן לקטרג עליהם.**[20]

עוד בעניין בקשת מחילה בערב יום כיפור – 'כולנו כאחד'

י. ונראה להוסיף נופך לביאור הדברים מכיוון נוסף. מסתבר שיסוד התשובה על עבירות בין אדם לחברו בעיו"כ אכן קשור באופן הדוק ל'כפרת יום הכיפורים', והוא דין נפרד מתשובה על בין אדם לחברו בכל השנה. אך הדבר אינו נובע בהכרח מההידמות למלאכים, אלא מאופייה המיוחד של כפרת יום הכיפורים, כפי שמצאתי בשם הרמ"ק ב'שבחי הרמ"ק':

> ונודע שכל עבירות שבן אדם למקום יום הכיפורים מכפר, אמנם עבירות שבן אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו, והטעם לזה כי הנשמות מתראות לפניו ביום זה בסוד בינה שהיא שורש אל הנשמות, והנשמות הנכנעות בתשובה הם המעוררות התשובה העליונה, שכן דרך השורשים להתפעל מענפיהם התחתונים, ועתה אם ימצא בינו לבין חברו טינא, הרי הוא מפריד ומחלק השרש העליון וכמעט מכניס בו שנאה ופירוד.

עולה מדבריו שכפרת יום הכיפורים לא ניתנה בתורת יחידים, "כי ביום הזה יכפר לכם", אלא לכלל עם ישראל כיחידה אחת. כמובן, גם לאור גישה זו מתבארת היטב החובה של ריצוי חברו בערב יום הכיפורים אף ללא אשמה, וזאת לצורך האחדות שעומדת ביסוד הכפרה.

פירוש מרתק בדרך זו מצינו בפחד יצחק (יום כיפור, מאמר ב) שביאר לאור הנ"ל את דרשת רבי אלעזר בן עזריה מהפסוק "בפני השם תטהרו", שביאר שהעמידה כנגד השם ביום הכיפורים היא עמידה באחדות:

20. נקודה זו מקבילה במידה רבה למחלוקת הראשונים המפורסמת ביחס שבין תשובה ליום הכיפורים: שיטתו העקרונית של רבנו יונה היא שיש דין ייחודי של תשובה ביום הכיפורים, שעיקרו מצד טהרת היום: "כי ביום הזה יכפר לכם". לעומתו, הרמב"ם גורס שאין מדובר על חיוב תשובה עצמאי אלא על "קץ סליחה ומחילה". וממילא, ברור מדוע רבנו יונה גורס שקיים דין ייחודי בתשובת בין אדם לחברו ביום הכיפורים (יעויין בפחד יצחק יום הכיפורים מאמר ב שדקדק כן). ולאידך גיסא, מדברי הרמב"ם לא משתמע שריצוי החבר בערב יום הכיפורים מהווה דין עקרוני, והם לשיטתם בהנ"ל.

כי חידש זה דלפני השם שנתחדש בטהרת יום הכפורים מסמן הוא תכונה ידועה של הטהרה הזו, אשר מפאת התכונה הזו מופקעים הם החטאים שבין אדם לחברו מידה של טהרה זו. כל מקום שנמצא בתורה ביטוי זה דלפני השם הרי ביטוי זה מסמן מקום שנתקדש בקדושה ידועה בהתאם לכונתו של הענין. לפעמים הכונה לפני ולפנים, לפעמים להיכל, לפעמים לעזרה, ולפעמים ליושלים בכלל, וכדומה, הכל לפני הענין. הפעם היחידה שבא בתורה ביטוי זה דלפני השם שלא בקשר עם מקום ידוע היא בטהרת יום הכפורים. לפני השם תטהרו. ברי הוא, אפוא, שאם בקשר עם טהרת יום הכפורים אין הביטוי דלפני השם מסמן מקום ידוע בעולם. הרי הוא מסמן נקודה ידועה בנפש. ולא עוד אלא שבא זה ולמד על זה. כשם שבמקום שנתקדש לעבודה אינו נקרא לפני השם אלא אם נתקדש בקדושת עבודת ציבור ואלו מקום העבודה של קרבנות יחיד אינו נקרא לפני השם. אין סמיכה בבמת יחיד משום דבסמיכה נאמר לפני השם; כמו כן אי אפשר לה לנפש האדם להעמיד את עצמה לפני השם אלא באותה הנקודה אשר בה היא מהוה חלק בלתי נפרד של אותה השלימות אשר שמה היא ציבור כלליות כנסת ישראל... ועל כן החטאים שבין אדם לחבירו המבטלים והמפסיקים את צירופי הנפשות להדדי מופקעים הם מאפשרות ההעמדה לפני השם וטהרתו של יום הכיפורים אשר מקומה היא לפני השם דוקא, מוציאה היא מכללה את העבירות שבין אדם לחברו. וזה הוא ששנינו דבעבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו, והיינו דעל ידי הריצוי נתבטלה ההפסקה ונתקיים הצירוף ובידו להעמיד את עצמו לפני השם ולהיטהר. לפני השם תטהרו.

מעתה, דברי חז"ל על תענית שאין בהם מעברייני ישראל שאיננה תענית במסכת כריתות (ו, ב), והקדמתנו הנרגשת לתפילת היום הקדוש: "אנו מתירים להתפלל עם העבריינים" בוהקים באור יקרות: אין מדובר רק על היתר מתוך רחמים או רצון להרחיב את גבולות בית הכנסת, אלא על שורש מהותי של אופיו וכפרתו של היום. לאידך גיסא, הפקעתו מהכפרה של 'מפיר ברית בשר' (יומא פה, ב), ושל בעל 'כרת' אף היא מתפרשת היטב לאור דרכנו: מפיר ברית נתפס כאדם המוציא את עצמו מהכלל וכן בעל הכרת. וממילא אינם נכללים באחדות הישראלית, המקור היסודי לכפרת עם ישראל.[21]

21. כידוע, קיימת גישה מבוססת שראשיתה בפסוקים ובמדרשי חז"ל לפיה חג הסוכות הוא המשך לחגי תשרי שעיקר מוקדם הוא תשובה וכפרה. בהתחשב בהנחה זו ובצירוף דברינו עד כה יבואו היטב דברי המדרש בויקרא רבה (אמור ל) המפורסמים על טיבם של ארבעת המינים: "ד"א פרי עץ הדר אלו ישראל. מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מע"ט. כפות תמרים אלו ישראל. מה

יא. אם כנים הדברים היה העקוב למישור ונוכל כעת לבאר את שאר הקשיים שהתמודדנו עמם עד כה. ראשית, נראה שעל דרך זאת מיושב הפער שבין המשניות: משנת בבא קמא עוסקת בתשובה הרגילה על עבירות שבין אדם לחברו, בעוד שהסוגיה ביומא עוסקת ביצירת אחדות בישראל מצד דין כפרת יום הכיפורים. הדברים עולים יפה מזווית נוספת. כפי שהערנו יש הבדל בין מחילה לריצוי. המחילה בעיקרה היא גדר משפטי בעוד שהריצוי עיקרו בכינון ושיקום היחסים והשבת הארת הפנים. ולדרכנו הדברים כפתור ופרח, ואין זה מקרה שמשנת בבא קמא העוסקת בתשובה הרגילה על בין אדם לחברו מסתפקת במחילה בעוד שמשנת יומא שמגמתה יצירת אחדות בעם ישראל דורשת ריצוי ושינוי נפשי ורוחני עמוק ומשמעותי יותר. שהרי מחילה בעלמא המלווה ברגשות מרירות בלב, אף אם היא פוטרת מעונשי שמיים, עדיין אין בכוחה להכליל את כלל ישראל באהבה ואחווה כפי שנדרש לצורך כפרת יום הכיפורים.

כזכור, הצגנו מחלוקת בשאלה אם די במחילה בלא בקשת סליחה, והסברנו שהתפיסה שאין צורך בבקשת סליחה גורסת שהנפגע הוא 'אדון הסליחות'. ומ"מ הקשנו מרהיטת לשון הסוגיה המורה שרב התאמץ רבות כדי לגרום לרעהו לבקש את מחילתו. והנה, לפי דרכנו הדברים מתורצים בפשטות: אכן מצד הדין הרגיל של תשובה על בין אדם לחברו בכל השנה די במחילה ואין צורך בבקשה, אך בערב יום הכיפורים חל דין ייחודי של ריצוי שמטרתו יצירת שלום ואחדות, ודין זה זוקק פנייה של הנפגע לפוגע שמובילה לשיקום היחסים ביניהם.

ולבסוף, מבוארת לנכון עמדת הרי"ף ודעימיה מפרשני העין יעקב: כפרת יום הכיפורים כולה תלויה בכפרה על עבירות של בין אדם לחברו, מאחר שהכפרה כולה מותנית בעמידת עם ישראל כיחידה אחת, כאיש אחד בלב אחד, וממילא כל פגיעה באחדות ישראל ביום הכיפורים פוגעת באופן נרחב יותר בחלות כפרתו. לפני השם תטהרו.

התמרה הזו יש בו טעם ואין בו ריח, כך הם ישראל יש בהם תורה ואין בהם מע"ט. וענף עץ אבות אלו ישראל, מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל יש בהם שיש בהם מע"ט ולא תורה. וערבי נחל אלו ישראל. מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח. כך הם ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים. ומה הקב"ה עושה להם? לאבדן אי אפשר אלא אמר הקב"ה **יוקשרו כולם אגודה אחד והן מכפרים אלו על אלו**". עולה אפוא זיקה הדוקה בין אחדות ישראל לבין כפרה, וכאמור הדברים מוטעמים יפה לפי דרכנו.