

דינו אפשר לעשות פרוזבול כי מה שאמרו בגמרא שהוא רק בבי"ד דר' אמי ור' אסי דאלימי לאפקועי ממונא, אינו תלוי לגמרי בזה שהיו סמוכים כפי שמצינו בכתובות (י"ז). כי העיקר תלוי בבי"ד שהוא מקובל כגדול הדור. ובאמת כד נדיק בדברי הנמוקי"י נראה, שלא הזכיר סמוכים אלא על דברי הגמרא עצמה שהדיון היה על משפט לפי תורה ולא לפי הור"ש, אבל לאחר כן כשדן על דין מכח הור"ש לא הזכיר אלא בבי"ד הגדול דרב גוברייהו ותו לא, והיינו בבי"ד הגדול שבדור. ונראה ברור שגם הרי"ף פירש כן, שאלי"כ אינו מובן מאין הוציא את הדין שאין יכול לקנוס אלא גדול הדור כגון ר"י, הרי בגמרא לא נזכר תנאי זה, והאיך הטיל תנאי על דעת עצמו. אלא ודאי שהמקור לזה הוא מתוך קושית הנמוקי"י למה אמרו שטעה, הרי יתכן שדן בהור"ש, אלא ע"כ שהור"ש אין לדון אלא בדומה של בי"ד בימי יונים שהיה בי"ד הגדול וכמשי"כ הנמוקי"י. והכל עולה בקנה אחד.

ומעתה, אין לנו לחדש מחלוקת ולומר שהרמב"ם לא סובר כן. ולא הזכיר הרמב"ם התנאי של גדול הדור, כי הפרק שהוא מדבר בענין זה כולו דן בבי"ד הגדול והיינו בדומה לבי"ד בימי יונים של הגמרא, וכמשי"כ הנמוקי"י ומ"מ ניתן לפרש שפיר שהעיקר אינו אלא מצד שבי"ד זה היה גדול הדור, ול"ד מצד שהיה סמוך וכמשי"כ הרי"ף. והדיוק שהביא משנוי הלשון שברמב"ם (פכ"ד מסנהדרין ה"ד וה"ה) אינו דיוק כלל. כי דין הור"ש אינו באמת בכל מקום ובכל זמן, אלא במקום שהעם פרוצים בזה, משא"כ הדין של מלקין על לא טובה השמועה, הוא בכל מקום וזמן ממש. על כן, מכיון שהרי"ף ודאי סובר כן ובדברי הרמב"ם אין גלוי, לא נחדש מחלוקת שאינה כתובה.

ועל פי הנ"ל הביא הטור והשו"ע דין של מכין ועונשין ללא חולק. ומעתה יש לראות שמה שתלה בי הרהמ"ח הנ"ל שם (סי' ב' בהערה 5) שערבבתי השיטות של הנמוקי"י וטור, ערוב זה לא אני אחראי לו, אלא שכבר ראה הכל שיטה אחת הטור עצמו, והבי"י בעקבותיו.

ומעתה חוזרים הדברים למה שהסקנו, שמתוך שמועיל המחווה רבים עליהם, שזה ודאי אינו מועיל במקום שצריך סמוכים, (ובאמת אפשר להוכיח זאת גם מעצם הדבר שהעיקר הוא גדול הדור ול"כ כלל שיהיה סמוך, ולכאורה מה דין הוא שיצטרפו גדול הדור והיכן עוד מצינו תנאי כזה לא מצד סמיכה אלא מצד גדלות מוכרת בדור) שדין זה הוא מדין **מלכות**, וכל שהוא מקובל ומוכר כגדול הדור, וכן אם המחווה **בפירוש**, דהיינו אך לענין זה יש לו כח שלטון ומלכות ויכול לדון מצד הוראת שעה של מכין ועונשין. כי מ"ש שם בבי"ד מכין ועונשין, ג"כ לא מכח בבי"ד במובן הרגיל הוא אלא מצד היותם בבי"ד הגדול שיש להם הממשלה בישראל כשארין מלך וכמשי"כ הר"ן בדרשותיו.

[וכבר הרגיש בכיוו"ב בס' דבר אברהם, שגם דין הפקר בבי"ד הפקר אינו אלא מכח מלכות ושלטון. כי מטעם זה הוא שאמרו שצריך רק בבי"ד חשוב שבדור, ומטעם זה עצמו אמר ר"ת שא"כ סמוכים אלא כל בבי"ד הגדול בדורו יש לו כח זה. והיינו כנ"ל מכח שלטון וע"כ אין צורך לדין סמוכים].

ועל פי כל הנ"ל נראה לקיים המסקנא שהגענו אליה שקבלת הצבור יכולה להקנות למנהיגיהם דיני מלכות. וכל מה שמלך ישראל היה יכול לתקן לתקנת העולם גם אם הדברים נוגעים לדי"י, יש גם לנבחרים שהמחום רבים עליהם.

אכן במה שנוגע לסמכות הכנסת לדון בענינים אלה וכן להמחות אחרים לדון בזה, הן מצד הרכב הנבחרים (פורקי עול תורה ומיעוטים של עמי נכר שיכולים להכריע לפעמים) הן מצד דרכי הדיון (שכל אחד דורש טובת עצמו), יש מקום לדיון רחב מצד עצמו.

## סימן י: החובה להשלטת התורה בישראל\*

(לביור דרכם של נציגי היהדות הדתית בכנסת)

\* המצב של שמירת התורה והמצוה ברה"ר הישראלי אינו משתפר לצערנו בשנים האחרונות. להיפך, בכמה שטחים המצב נעשה גרוע יותר. הבחירות לכנסת וכן למוסדות המוניציפליים מקנות מדי פעם בפעם רוב מוחלט ומכריע לנציגי המפלגות החילוניות, והמספר המועט של ח"כ נציגי הציבור הדתי אין בכוחם לחולל מהפכה בשטח התחוקה להשלטת חוקי התורה במדינה. המעט שניתן להשיג הן בכנסת ובממשלה, והן במוסדות המוניציפליים, הוא ע"י השתתפות בקואליציה עם נציגי מפלגות אחרות, שע"י שתוף פעולה עמהם, שכולל בהכרח ויתור מסוים על דרישות התורה במילואן. יסכימו להעברת חוקים שיהא בהם משום ריסון במדת מה של הפקרות. וכאן מתעוררת השאלה ההלכותית וההשקפתית כאחד, מהו הגבול שאליו רשאים להגיע הנציגים הדתיים במוסדות הנ"ל בויתור על דרישות התורה בכדי להשיג את המעט שניתן להשיג ע"י. האם רשאים או אף מחויבים הם לתמוך בהעברת תקנה או חוק, שמשאיר פרוץ ע"י העומד? שמא מוטב שלא יתקבל חוק זה בכלל, שלא יתקבל רושם - התירו פרושים את הדבר ?

לביור היסודות ההלכותיים של כל פקעת השאלות הללו מוקדש הדיון הבא : מה מדת האחריות המוטלת על כל אחד ואחד מישראל לדאוג לשמירת התורה גם ע"י אחרים, ובאיזה מדה מותר להכנס לויתורים בשטח התביעות הדתיות לשם מילוי תביעות הדת בשטח אחר? האם נכון יהי' להפקיר חלק אחד של הציבור. בכדי לזכות חלק אחר בשיפורים מסוימים בקיום התורה? קצת מהענינים הנידונים הועלו לביור לעיל סימן י'. אולם בזה נתרכז בע"ה בהעלאת נקודות חדשות לאור המציאות והשאלות העומדות על הפרק.

## א. תוכחה בדיבור ותוכנה

א.

התורה הטילה עלינו חובת התוכחה בדיבור כשאנו רואים אדם מישראל העובר עבירה, והוא מאמר הכתוב: הוכח תוכיח את עמיתך (ויקרא י"ט), ובגמרא דרשו ע"ז: אפילו מאה פעמים (ב"מ ל"א).

ויש לברר תכנה של מצוה זו, האם היא מגדרי המצוות שבין אדם לחברו, שהטילה עלינו התורה החובה להדריך את החבר ולהחזירו לדרך הישרה במקרה של סטייה, וזה נעשה באמצעות התוכחה שמעמידים אותו על כך. ואעפ"י שהוא עושה את מעשיו מתוך ידיעה ברורה, ודעה צלולה, הוטל עלינו לברר לו טעותו למען ייטב לו באחריתו. וה"ז דומה לרואה חברו טובע בנהר שמצוה להצילו (סנהדרין ע"ג). ומה שצריך לזה פסוק מיוחד ולא במצות השבת אבידת גופו. י"ל שהוא משום שהיה מקום לחלק שכיון שעושה זאת מתוך ידיעה צלולה ה"ז בגדר אבידה מדעת שאין נזקקים לה. ובאופן דומה מסיק באמת המנ"ח (קומץ המנחה רל"ז) שמאבד עצמו לדעת אין בו חובת הצלה מגדרי השבת אבידה שזו אבידה מדעת היא. וע"י עוד לקמן מזה. א"כ י"ל שמשום כך נצרך פסוק מיוחד לחדש לנו חובת התוכחה למרות שזה כאילו אבידה מדעת.

או אולי מצוה זו היא מגדרי המצוות שבין אדם למקום, כחובת תגובה שחייבה אותנו התורה להגיב בראותנו חילול הקודש בביטול מצות השם ע"י אדם מישראל. ולא מצד הצלת הרע נגעו בה. ואין שאלה זו בגדר דרשין טעמא דקרא, אין כאן שאלת הסברה למצוה אלא נוגעת לעצם הגדרתה, מהי מצוה זו, ומה תוכנה.

ב.

והנראה שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים. לשון הרמב"ם (פ"ו מה' דעות ה"ז): הרואה חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה **מצוה להחזירו למוטב** שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך, עכ"ל. וכן בהמשך דבריו שם (ה"ח) שצריך לעשות כמה וכמה תחבולות "עד שיחזור למוטב". והנה זה ברור מאילו שלאחר שיחזור למוטב שוב אין מקום לאותם אמצעים שמזכיר, שהרי כל אלה אינם אלא אמצעים להחזרתו למוטב. וא"כ מה שמזכיר "עד שיחזור למוטב", הוא ע"כ לומר **שהמגמה** שלנו באמצעים אלה היא להחזירו למוטב. והוא כמש"כ בראש דבריו וכנ"ל שהמצוה היא "להחזירו למוטב". מזה נראה ברור שדעת הרמב"ם שהיא מגדרי הצלה שנתחייבנו בה בלפי חברינו לא רק מבחינה גופנית כפי שנלמד מן הכתוב "והשבותו לו" אלא גם מבחינה רוחנית, וזהו התוכן של מצות "הוכח תוכיח".

ג.

כן נראית גם דעת החינוך שמסביר במש"כ שם (מצוה רל"ט) שמצוה שלא לומר דבר שלא יתקבל ("דבר שאינו נשמע") שהוא משום: שיהי' בענין קלון למוכיח ולא תועלת לאשר הוכח וכו', עכ"ל. ואילו היתה מצוה זו של תוכחה רק בתור תגובה מצדנו כלפי עוברי העבירה, מה בכך שאין תועלת לאשר הוכח, הרי אנו עכ"פ חייבים לעשות את שלנו. כן יש לדון גם במש"כ שהוא "קלון למוכיח", ומה בכך שהוא קלון ולמה נפטר מן המצוה רק מצד שמביאה לידי קלון. ועוד יבואר מזה להלן. אלא נראה שדעתו שעיקר המצווה היא להחזיר חברו למוטב, ע"כ אמר יפה שכשלא ישמעו הדברים אין כאן מן התועלת שנועדה למצוה זו, ע"כ אין חייבים בה, ממילא אין מן הראוי להתבנות על זה, כיון שאין בזה משום קיום המצוה כל עיקר.

ד.

כן יוצא מתוך דברי מהרי"ו (סי' קנ"ו) הו"ד ברמ"א להלכה (יו"ד דקנ"ז א') ובביאור הגר"א שם שמ"ש כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס באותו עון מ"מ א"צ להוציא ממונו על זה. ומוכיח זאת ממ"ש בסנהדרין (ע"ג). אי מהתם ה"א בנפשי אבל וכו'. אלמא אי לא קרא ה"א דאפילו להציל נפש חברו אי"ח להוציא ממונו. "וכש"כ הכא גבי עשה ד"הוכח תוכיח" דאי"ח להוציא ממונו וכו'. ואם נאמר שחייב תוכחה איננו מגדרי השבת אבידה (במובן רוחני) לחברו אלא הוא חיוב שלנו כדרך תגובה וכנ"ל א"כ מה דמיון הוא לזה שבסנהדרין ששם הוא מדיני השבת אבידה ומגדרי באדל"ת, ובוזה היה באמת ס"ד שלא יצטרך להוציא ע"ז ממנו, משא"כ מצות תוכחה שהיא ממצות שבאדל"ת, ודאי שחייב להוציא ממונו ע"ז. א"ו כנ"ל שסובר שמצות תוכחה היא בכדי להחזירו למוטב, וממילא גם זו דומה בכל לדיני השבת אבידה ואפשר ללמד משם לעניננו.

[ומה שנראה מדבריו שנוקט בפשיטות שהצלה מעבירה היא בדרגה יותר **קלה** מהצלת חברו מטביעה וכיו"ב, מהמנ"ח (רל"ט) והמהר"ם שיי"ק (מצ' ר"מ) נראה שאדרבא יותר **חמור** הצלת הנפש מהצלת הגוף, נראה לכאורה שהמהרי"ו מפרש שלא נתרבה החיוב להוציא ממונו בהצלת חברו מן הכתוב "לא תעמוד על דם רעך" אלא בגונא של **סכנת חיינו** דוקא, וכלשון הכתוב. ואינו דומה לדרשא של "והשבותו לו" להשבת אבידת גופו, ששם נ"פ שהוא גם כשאר שם סכנה ממש, וכמו באבידת ממונו. (ואל"כ תיקשי למה לי קרא ד"והשבותו לו" הרי מצווים להחיותו מ"וחי אחיך עמך"). ולזאת אין ללמד מכאן על הצלה מעבירה שאין כאן עדיין איבוד נפש. ואפילו בעבירה שיש בה כרת, הן תתכן תשובה. (וצ"ע מהני עבירות שאין תשובה מועלת להצילו מן המיתה) ]

ה.

אכן מכמה ראשונים לא נראה כן:

הנמוק"י (וכן הריטב"א) מעלים שתוכחה **ליחיד** חייבים אפילו כשברור הדבר שלא ישמע לו חברו (יבמות ס"ה.). ומזה מוכח שסוברים שתוכחה איננה מצד אמצעי להחזרה למוטב, שא"כ באופן שברור ללא ספק שלא יחזור, הן אין שום ערך שוב למצוה זו.

כן יוצא מתוך הרא"ם, הובא בהגה"מ על הרמב"ם הנ"ל שכשברור שלא ישמעו אמנם נפטרים מן הענש מגדרי

ערבות, אולם מ"מ לא נפטרו ממצות הוכח תוכיח. וכן הביא זאת ה"מגן אברהם" (תר"ח מק"ג) שכל שהוא מזיד גם כשברור לו שלא יחזור בו, אמנם אינו נענש כמותו, אולם עובר במ"ע של "הוכח תוכיח" עד שיזווף בו.

הרי לנו ג"כ שהרא"מ אינו מקשר מצוה זו כל עיקר באפשרות החזרה למוטב ע"י התוכחה". ומזה יוצא שלדעתם אין זה אלא חובת תגובה מסוג של מחאה נגד עוברי העבירה.

כן נראה מתוך הרא"ש והר"ן שמסיקים (ביצה ל') במש"כ שם מוטב שיהיו שוגגים וכו', שאינו אמור אלא במצוה שאינה מפורשת בתורה בפירוש, אבל מה שמפורש בתורה מוחים בידם, והרי הרא"ש עצמו מבאר שם שכלל זה אינו אמור אלא כשידוע בבירור שלא יחזרו בהם, אבל אם יש ספק בדבר לא אמרו מוטב שיהיו שוגגין וכו'. (והוא כמש"כ התוס' ס"פ חזקת הבתים ושי"נ), ואעפ"כ במצוה מפורשת בתורה חייבים למחות בידם. הרי שאעפ"י שלא יועיל כלום, המצוה קיימת. א"כ שמענו שגם לדעה זו, מצוה זו אין תכנה החזרה למוטב, אלא דרך תגובה כנגד עושה העבירה.

ג.

על דרך זאת סובבים גם דברי המהר"ם שיי"ק שהזכרנו לעיל שכי שבאופן שאפשר להחזיר חבירו למוטב ע"י תוכחה ל"צ קרא כלל, שלמדנו זאת מדין השבת אבידה ומלא תעמוד על דם רעך שחייבים על השבת גופו "ק"ו על השבת נפשו אם הוא חוטא". ועיקר הכתוב של תוכחה לא נצרך אלא בגונא שברור שלא ישמע שמ"מ הוא מחויב להוכיחו.

(בעצם דבריו יש להעיר שמהגמרא ב"מ ל"א שנתרבה תוכחה אפילו מאה פעמים מתוך ריבוי הכתוב, נראה שצריך קרא גם לתוכחה פעם ראשונה. כן יש להעיר מדברי הר"י שהובאו לעיל שנראה שנוקט שאין כאן ק"ו וע"י לעיל מש"כ בזה. כן יש להעיר מצד שזה אבדה מדעת וכמש"כ לעיל).

הרי שג"כ נוקט בפשיטות שדין התוכחה אינו קשור כלל עם החזרה למוטב. אדרבא יוצא לדעתו שכל עיקר המצוה ניתנה כשאין סיכויים להחזירו למוטב.

היוצא מדברינו: ישנן שתי דעות במצות התוכחה. דעת הרמב"ם ועוד מהראשונים שהיא בתור אמצעי להחזרה למוטב. ואילו דעת ראשונים אחרים שזו מצוה של תגובה נגד עוברי עבירה, ואינה קשורה כלל עם אפשרות החזרה למוטב.

### ב. מתי פטורים ממצות התוכחה

א.

בגמרא בערכין (ט"ז:): נחלקו תנאים ואמוראים עד היכן מצות תוכחה אם עד נזיפה או קללה והכאה. והר"מ פסק "עד שיכהו ויאמר איני שומע לך". מלשון זה נראה שעד שלא הכהו ממש אינו נפטר. וכן יוצא מתוך מה שהביא בהגה"מ שם לדון למה פסק הרמב"ם שלא כר' יוחנן הסובר עד נזיפה. וכתב לסייע לרמב"ם ממי"ש בתנחומא: שאמרה מדת הדין היה להם להתבזות על קידוש שמך אקבל על עצמם הכאות מישראל כשם שהיו הנביאים וכו'.

מזה נראה שנוקט בפשיטות כוונת הרמב"ם כנ"ל שאינו נפטר עד שיקבל הכאות ממש עבור התוכחה.

אולם לענ"ד א"א לראות בתנחומא המובא מקור לפסקו של הרמב"ם, שהרי מתוך התנחומא יוצא שגם לאחר שקיבל הכאות אינו נפטר, כדרך שהנביאים לא פסקו מלהוכיח גם כשהוכו. ואם הדיון בתנחומא מצד מצות תוכחה יוצא שהתנחומא חולק על כל הדעות הנ"ל שבגמרא דערכין, שהרי לפי דעת כולם נפטרים עכ"פ לאחר שהוכו, כן קשה לראות המקור של הרמב"ם בתנחומא שהוא נגד הגמרא שבת נ"ה. שלפי הנוסח הנמצא שם היתה הטענה של מדת הדין "לפניהם מי גלוי" שמה נראה שאילו היה ידוע שלא יקבלו שוב לא היתה עליהם טענה. והוא כפי שהבאנו לעיל מהמפרשים שדין הערבות פקע באופן זה, ועל מצות הוכח תוכיח אי"ח כליה ח"ו. א"כ קשה לומר שהר"מ ידחה גמרא דילן מפני תנחומא. ודברי התנחומא יתבארו להלן בע"ה. עכ"פ לא משם למד הרמב"ם דינו.

והנה החינוך הביא דין זה וכי עד שיהא קרוב החוטא להכות את המוכיח, הבין "הכאה" שנאמר לאו דוקא אלא כל שברור שיכהו אם לא יפסוק נפטר.

ב.

ונראה שזה הולם את שיטת הרמב"ם והחינוך שכנ"ל לדעתם חיוב התוכחה מצד החזרה למוטב. בזה שמכהו ודאי מתחוויר מתוך זה שאין התוכחה מחזירתו למוטב. ומעתה מסתבר כהחינוך שלי"צ שיכהו ממש, כיון שברור שיכנו אם ימשיך, א"כ הרי כבר ברור שאין הדברים משפיעים, וממילא נפקה המצוה.

אכן לאידך שיטות שאין המצוה תלויה בשמיעת התוכחה לכאורה צ"ע מנין למדה הגמרא גבול לפטור ממצות התורה מה שאינו בדומה לשאר המצוות.

ונראה שהטעם לשיטות אלו שהרי נאמר בכתוב "את עמיתך", כשהוא אחיך ועמיתך במצוותו אבל כל שבועט בתוכחה (למר כדאית לי - ע"י נזיפה, ולמר כדאית לר - ע"י קללה או הכאה), שוב יצא מכלל "עמיתך" וכ"ה שם במהרש"א עי"ש, וכבר נגע במצוה זו בכלל מצד מש"כ בו "עמיתך" המניח (רל"ט) שברשע ל"ש לכאורה מצוה זו, אלא שמסיק כיון שע"י אולי יחזור ויהי בכלל "עמיתך". ובנוסח זה י"ל (להני שאינם תולים המצוה באפשרות ההשפעה) דכל עוד שאינו בועט בתוכחה לא יצא מכלל עמיתך, משא"כ כשמתנגד לה יצא מכלל זה. ולפי דעות אלו מסתבר שצריך הכאה ממש למאן דאית לי "עד הכאה" שכיון שע"י יוצא מכלל "עמיתך" וזהו הפוטר ממצוה זו, א"כ כל עוד שלא עשה מעשה בפועל לא יצא מן הכלל וחייב להוכיחה.



## ג. מתי מצוה שלא להוכיח

א.

בגמרא יבמות (ס"ג:) אר"י כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כן מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך. ולא נתבאר בגמרא למה הכוונה "דבר שלא נשמע", לדעת הרמב"ם ודקאי כותי' הסובר שהמטרה היא רק שיהא דבר הנשמע ומתקבל, הפטור באופן זה הוא מובן מאליו וכנ"ל, כי אין כאן מטרת המצוה, וממילא גם מצוה שלא לומר יש כאן שלא יגרום אלא לשנאה.

ולפי דעתו נראה שדבר שאינו נשמע היינו לאחר גבול התוכחה שהוא כנ"ל עד נזיפה או עד הכאה. ויותר מסתבר שדברי ר"י הולכים לשיטה הפוסטרת רק בהכאה, שאילו למאן דאמר עד נזיפה נראה מתוך הגמרא ערכין, שאין כאן אלא פטור, אבל לא איסור. שהרי יונתן מתוך תביבותיה דוד מסר נפשו גם לאחר נזיפה.

ובזה אולי נבין טעם השמטת הרמב"ם הלכה זו של ר"א. כי באופן של הכאה אי"צ ללמד דוקא מתוך הכתוב הנ"ל לאיסור, שהרי כיון שפטור בכה"ג ממצות התוכחה, והלכה זו הרי הביא הרמב"ם וכנ"ל, אי"כ כשגורם לחבירו שיכנו עובר בלפני עור, כיון שכבר נפטר מהמצוה, מובן מאליו שבכה"ג אסור להוכיח. ולא הי' מקום להביא הלכה זו שאין מקומה בדיני תוכחה אלא כלולה היא במצות לפני"ע.

ב.

אכן לשאר שיטות שהחיוב אינו תלוי בקבלת התוכחה, לכאורה קשה מהיכי תיתי לנו לפטור כשלא ישמעו הדברים, מה בכך שלא ישמעו, עכ"פ הוא חייב לקיים המצוה של "הוכח תוכיח". ואין לומר שהכוונה מצד הגדר "מוטב יהיו שוגגין וכו'" שהרי שם נראה הנימוק מפני שיוחמר החטא של עובר העבירה, ואילו מלשון הפסוק שמביא שהוא מצד המוכיח - "פן ישנאך". ואפילו אם נפרש גם לשון הכתוב - פן יכשל החבר בעבירה חדשה והיא השנאה, עכ"פ לא הי' צריך לזה שהרי במוטב שיהיו שוגגין וכו' מצד עצם העבירה שעושה אותה, יש להקפיד שלא תיהפך לחמורה יותר - בחינת משוגג למזיד.

ג.

הנמוק"י (וכן הריטב"א) מחלק בין תוכחה לרבים לבין תוכחה ביחיד. ע"י מאמרו של הרב י. גרשוני "בירורים במצות תוכחה" (התוה"מ ט-ז) שנוקט בפשיטות כונתו לחלק בין עבירה שהיחיד נכשל בה לבין עבירה שרבים דשים בה. והוכיח זאת מקושית הנמוק"י על דבריו מסוגיית הגמרא שבת נ"ה לוכחינהו מר וכו', ואילו הי' מחלק בין שהתוכחה ברבים לדין שמוכיחו ביחידות מה קשה לו משבת שמא טען לפניו על שלא הוכיחם ביחידות.

ד.

אכן הרמ"א בשו"ע (תר"ח) מביא דברי הנמוק"י להלכה (כפי שצוין שם במ"מ דינו לקוח מהנמוק"י) ומחלק בין תוכחה ברבים לבין תוכחה ביחידות. והרא"י מגמרא שבת נתבארה שם בביאור הגר"א שהיא ממה שמוכרח שכל השאלה לוכחינהו מר וכו' היינו להוכיחם ברבים שאם ביחיד, הרי אינם נפטרים גם אם ברי שלא ישמעו (לדעת הנמוק"י) אי"כ מה ענה לו שלא ישמעו לו, ומה בכך, עכ"פ הוא מחוייב להוכיחם.

ה.

היוצא עכ"פ מדבריו שמה שאמר ר"א מצוה שלא לומר היינו על תוכחה ברבים. יסוד זה שלא להוכיח ברבים יוצא גם מתוך הגמרא סנהדרין (ק"א:) לענין ירבעם שנענש על שהוכיחו לשלמה ברבים. וכן הוא מדרשות הכתובים בגמרא ערכין הנ"ל שפירשו הכונה שם שלא יביישנו בתוכחה.

ו.

אכן מה שיוצא מתוך הנמוק"י שפעם אחת מוכיחו ברבים ורק אחר מזה נפטר (משא"כ בתוכחה ביחידות שאינו נפטר עד הכאה או נזיפה), לכאורה צריך הבנה ממני"פ אם הדין "לא תשא עליו חטא" הוא כלל קבוע לדעתו, גם פעם אחת איך הותר, הרי עכ"פ מביישו. ואם אין זה אלא בגדר עצה טובה, והיינו כל עוד שיש סיכויים שגם ע"י תוכחה ביחיד יושפע אסור לביישו, ולא כן כשלא השפיע ביחידות, כפי שנוקט הרמב"ם (פ"ו הי"ח הנ"ל) שא"כ למה רק פעם אחת הותר. אולם זה מבואר מתוך דברי המג"א שכו' וז"ל: בעבירה שבסתר יוכיחנו בסתר, ובעבירה שבגלוי יוכיחנו מיד (והכוונה ודאי לומר שבה שעושה בגלוי יוכיחנו מיד דהיינו בגלוי אעפ"י שמביישו) **שלא יתחלל שם שמים**, עכ"ל. דבריו מכוונים למ"ש בקידושין מ': נוח לו לאדם שיעבר עבירה **בסתר ואל יתחלל ש"ש בפרהסיא**. וברש"י שם (ד"ה ואת שם קדשי וכו'): הינו פרהסיא שהרואה מזלזל בכבוד המקום. אי"כ כשעושה בגלוי יש בזה חילול השם. ובמקום שיש ח"י"ה, אמרו רז"ל, שאין חולקים כבוד ואפילו לרב (ברכות יט:) ע"כ מותר לביישו אז.

ז.

אכן תוכן התוכחה אז, לפי הנמוק"י, בהכרח שאינה מצד מצות התוכחה שא"כ למה רק פעם אחת, הרי ביחיד חייב אפילו הרבה פעמים. ושונה שיטתו משיטת הרמב"ם, כי כפי שנתבאר דעת הרמב"ם במצות התוכחה מצד ההחזרה למוטב, וסובר שברבים יש יותר סיכויים להשפעת התוכחה. אלא שכל עוד שאפשר ביחידות צריך להשתדל שלא לביישו. וכשאינו מועיל ביחידות יוכיחנו ברבים לביישו, שע"כ אולי יושפע. ולדעתו גם אחרי שהוכיחו פעם אחת ברבים ולא הועיל שמא יועיל בפעמים הבאות. שעד שמכהו ואומר איני שומע לך עדיין לא אפסה התקוה, ע"כ עדיין לא פקעה מצות התוכחה.

משא"כ לנמוק"י אחרי שהוכיחו פעם אחת שוב ברור שלא ישמע. והחיוב ביחידות הוא מצד שמצות התוכחה לדעתו היא מגדרי תגובת מחאה ע"כ חייב בזה תמיד, משא"כ ברבים בזה אין מצות "הוכח תוכיח" שבה נאמר ולא תשא עליו חטא, שלא לביישו, וכשנצרך לביישו אין בזה כבר ממצות התוכחה.



והחילוק בין שתי השיטות לענין כשהתוכחה היא ע"י ביוש מוסברת בפשיטות, שלרמב"ם שהיא מחמת טובת המוכח, כשאין אפשרות ותועלת מתוכחתו ביחידות ראוי מצד טובת המוכח לביישו ועדיף לדרישת טובתו לביישו בעוה"ז בכדי שלא יבוש בעוה"ב בבושה הנצחית. משא"כ לנמוק"י שלא טובת המוכח היא במצות התוכחה כי אם קיום חובת המוכח מגדר תגובה ומחאה וכנ"ל. ובוה גדרה תורה שאין חובה זו אלא בתנאי שלא יגרום בושה למוכח, ע"כ מסתבר שאם א"י להוכיחו אלא ע"י שיביישנו ברבים שאין המצוה שוב קיימת כלל. כי רק באופן שאינו פוגע בתברו ע"י ביושו הוא שהטילה עליו התורה מצוה זו, אבל לא באופן אחר.

ח.

וצריך להבין שא"כ מהי חובה זו להוכיחו פעם אחת ברבים. הנמוק"י נתן שם שני טעמים: א' שמא יחזור בו ע"ז, ב' שלא יהי להם פתחון פה. ומ"מ עדיין לא ידענו המקור לחובה זו.

ונראה שחיוב זה הוא מדין **הערבות**, שקבלו ישראל על עצמם זה על זה. וכמו שדרשו עה"כ "וכשלו איש באחיו", איש בעון אחיו, והוא כשיש בידם למחות ולא מיחו (סנהדרין כ"ז: שבועות נ"ט).

והוא כמש"כ הרא"מ (הובא לעיל פ"א ה') שהנידון בגמרא שבת הוא מצד חובת הערבות. וערבות זו פוקעת כשאין בידם למחות. ע"כ פעם ראשונה חייב למחות, אם מצד שמא יועיל, וה"ז בידו למחות ממש. ואם זה מצד שלא יהא פתחון פה. ולפ"ז זהו הפירוש שיש בידו למחות, היינו שיש לעובר העבירה עדיין פתחון פה.

[לנמוק הראשון שמא יחזור בהם ע"ז ה"י אפשר גם לומר חובת המחאה מצד מצות "והשבותו לוי" וכהמנ"ח והמהר"מ שיק הנ"ל, אלא שלנימוק שני אין זה מספיק, כיון שברור שלא יעזור אין כאן משום "והשבותו לוי".]

ט.

בסיכום הדברים: לפי הרמב"ם המאמר: כשם שמצוה וכו' כן מצוה שלא לומר וכו' מתפרש לענין סוף גבול מצות התוכחה, דהיינו כשמכהו. ואין בו שום חידוש, שמצות התוכחה פקעה בזה כפי שכבר ציין הרמב"ם, וממילא יש לפנינו כשגורם לשני שיכהו.

ואילו לפי הנמוק"י המדובר כאן על חובת הוכחה ברבים, ולא מצד מצות התוכחה שאינה אלא ביחיד, אלא מצד דין הערבות ההדדית. ואעפ"י שמביישו ע"י הותר, כיון שיש בזה חילול השם. אלא שערבות זו אינה אלא כל עוד שיתכן שתועיל התוכחה, או לכל הפחות כשיש פתחון פה לעברין לטעון טענה זו. ע"כ אינו חייב בזה אלא פעם אחת. ואח"כ מצוה שלא לומר, כיון שמצות האמירה פקעה שוב שייך בזה הנימוק "פן ישנאך".

והוכחה ביחידות שאינה תלוי בהחזרה למוטב, לדעה זו, קיימת ועומדת ואינה נפקעת אלא עד הכאה או נזיפה, וכנ"ל.

#### ד. במה אמרו: מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים?

א.

אמרו בגמרא (ביצה ל' ושי"נ): הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. ומסיק שם שהדברים אמורים אפילו באיסור דאורייתא בדומה לתוס' יוהכ"פ שהוא נלמד מדרשת הכתובים. אך הרא"ש (שם) הביא משם בעל העיטור שאין זה אמור אלא בדבר שאינו מפורש בתורה בדומה לתוספת עינוי דיוהכ"פ "אבל במידי דכתיבא באורייתא בהדיא מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי", עכ"ל.

לכאורה דבר זה במחלוקת הוא שנוי, שהתוס' (סוף ח"ה ושי"נ) כתבו שלא אמרו מוטב שיהיו שוגגין אלא כשהדבר ברור שלא ישמעו אבל כשהוא ספק "צריך למחות כדמוכח ב' במה בהמה (שבת נ"ה) דאמרה מדת הדין, אם לפניך גלוי לפנייהם מי גלוי, ונענשו", עכ"ל. ואם נאמר שדין זה אינו אמור אלא במה שאינו מפורש בתורה, א"כ מה רא"י היא מהא דשבת, הרי שם מדובר בג' עבירות שהן מפורשות בתורה ע"כ נענשו כי שם אין כלל הפטור של מוטב שיהיו שוגגים וכו'.

אכן יש קצת להעיר בדברי הרא"ש עצמו, שהוא הביא שם לעיל מזה ג"כ כלל זה של התוס' שלא אמרו מוטב שיהיו שוגגים וכו' אלא כשהו ברי שלא ישמעו וכו'. ולכאורה הוא ג"כ שאב המקור מהסוגיא שבת הנ"ל. והרי לפי בעל העיטור אין כל רא"י, כיון ששם המדובר בדבר המפורש בתורה. אך אולי הרא"ש לא אמרה אלא בעלמא, כי לא הביא הגמרא שבת הנ"ל, ודייק זאת אולי מהלשון "ואל יהיו מזידים" שהמדובר כשברור שלא ישמעו ויהיו מזידים, ודוחק.

ב.

אכן יש מקום לומר שאין כאן מחלוקת. דהנה לכאורה צריך להבין עצם החילוק של בעה"ע, הרי גם מה שנלמד מדרשא הוא דאורייתא ממש, ולמה בזה אין מוחים. וצ"ל שעיקר הדבר תלוי בזה שמסיק "מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי". והיינו מ"ש במצוות שאינו עושה "מכין אותו עד שתצא נפשו" (כתובות פ"ו. וע"י מזה לקמן פ"ו).

וסובר בעה"ע שדין זה אינו אמור אלא לגבי דברים שנתפרשו בתורה בפירוש, וזהו שמחלק שבדברים מפורשים הואיל וגם מענשינן להו וכנ"ל, ממילא ל"ש החשש שע"ז יהיו מזידים שהרי יענישום ולא יתנו להם לעבור, ע"כ גם יש מקום למחות משא"כ מה שלא נתפרש לא מענישים, ממילא אין גם מקום למחות, שע"ז ייהפכו למזידים, ותיקון לא יהא בדבר כי ממילא לא יהא בידו למנעם.

ומעתה חילוק זה אינו שייך אלא כשהדבר בידו למונעם ע"י עונשים, משא"כ בהא דשבת שזקנים נענשו על שלא מיחו, הרי לא יכלו להעניש הצבור כי אין זה בידם, ולא נתבעו אלא על המחאה שלא מיחו בידם, ובוה חוזר



להיות דבר המפורש בתורה כמה שלא נתפרש, שכיון שאינם יכולים למונעם הרי גם בדבר מפורש קיים הכלל מוטב שלא יהיו מזידים. נמצא ששפיר קיימת ההוכחה מסוגית הגמרא שבת נ"ה. גם לשיטת בעל העיטור.

ג.

ויש להבין עצם כלל זה של מוטב שיהיו וכו' מנין הוא לנו. ובשלמא לרמב"ם והסוברים כמותו שמצות תוכחה הוא מצד המטרה של החזרה למוטב בניד"ד שברור שלא יחזרו, אדרבא עוד יגבירו האיסור אין מקום לתוכחה. אולם לאידך שיטות שהחייב הוא מצד עצמו כתגובה ומחאה וכנ"ל, לכאורה מנין לנו מקור סה"ת שבאופן זה שעיי"ז העברין יעבור באיסור יותר חמור אין לנו מצות התוכחה.

ולכאורה ה"י נראה לומר שבשוגג אין מצות תוכחה לשיטה זו, כיון שעיקר תוכנה הוא מחאה וכנ"ל, אין זה אלא כשעובר בכונה תחילה ובידיעה שזה איסור. אך לא יתכן שהרי בגמרא ערכין הנ"ל מביא מיהונתן שהוכיח לשאול. והרי שאול לא ה"י ברדיפתו את דוד אלא בגדר שוגג ואעפ"כ ה"י בזה דין תוכחה.

ונראה שלדעה זו תוכן התוכחה הוא מצד חילול השם שהעבירה גורמת, וי"ל שזה קיים גם כשעושה בסתר. והתוכחה מרוקנת את חילול השם, שכנגד זה המתרשל בקיום מצות השם, בא חבירו כנגדו ותובע עלבונה של מצוה, וזה שייך רק אם לא יבא קלקול גדול יותר. אבל כשעיי"ז יהיו מזידים א"כ יגרם עיי"ז חילול השם גדול יותר, בזה אין אנו נמצאים מרויחים בתוכחה, ואז אין המצוה כלל.

ד.

הרמב"ם הביא הלכה זו 'מוטב שיהיו שוגגים' לענין מה שמקילות הנשים לאכול בתוספת יוהכ"פ (פ"א משביתת העשור הי"ז) וז"ל: אין ממחין בידן שלא יבאו לעשות בזדון, שהרי אי אפשר שיהי שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהו מזידין, וכן כל הדומה לזה, עכ"ל. ובמ"מ שם ביאר כוונת הרמב"ם במש"כ "וכן כל הדומה לזה" שכוונתו "בכל דבר שאינו מפורש בתורה ונהגו בו היתר ומסור לכל". הרי שמטה דעת הרמב"ם לדעת בעה"ע שהביא הרא"ש.

אכן לעני"ד הרמב"ם אינו מחלק בין איסור מפורש ללא מפורש, כי לא הזכיר מזה כלום. ומ"ש "וכן כל הדומה לזה" שפיר יכול להתפרש לענין דברים שנהגו בו העולם היתר, שמתוך כך ברור הדבר שלא תועיל המחאה. ושלא כבכל עבירה שבה עדיין קיים ספק שיחזור למוטב כשירבו להוכיחו. ובזה יתבארו לנו יפה דברי הרמב"ם, שמש"כ "שהרי אי אפשר שיהי שוטר בבית כל אחד ואחד" לכאורה הוא משולל הבנה, הרי כאן אין אנו דנים על פעולת מניעה בכח אלא על הסברת חומר האיסור ומאי שייטיה של שוטר לכאן? אלא הכונה ברורה שבא לסלק טענת בעל העיטור, מה פירוש "שלא יהיו מזידים", הרי ביי"ד מוזהרים להעניש ולהכות העברניים. ולזה מתרץ שבנידון שלנו זה אי אפשר כי בעבירה שפרצה בכל הציבור אין לנו אפשרות להשתלט על כולם באמצעי כפי ועונש, ואין כוחנו אלא בפה, ובזה הרי לא ישמעו לנו ונמצאים נעשים מזידים, ולזאת אין כאן מצות תוכחה כלל. ואילו ה"י מחלק כבעה"ע שהמדובר כאן רק במה שלא נתפרש איסורו במפורש וכנ"ל, א"כ לא היתה הקושיא קושיא ולא ה"י צריך לתרץ "שא"א שיהי שוטר וכו'", אע"כ כנ"ל שיטת הרמב"ם שלא לחלק בזה וכל מקום שהיא פרצה שרבים פרצו בה ולא נוכל להשתלט באמצעי כפי, קיים ועומד הכלל מוטב שיהיו שוגגים וכו' כי התוכחה לא תועיל ולא תחזיר למוטב אלא תביא יתר קלקול.

בסיכום כלל זה: חייבים להמנע מתוכחה כשמסתבר שעל ידי דיבורינו נחמיר מעשי העבירה של העבריינים, והוא בעבירה שהצבור דש בה וברור לנו שדיבורינו לא יעזרו. וזה בתנאי שאין בידינו אמצעי כפי ממשיים, אם מצד שהדין אינו מרשה זאת בנידון זה (דבר שאינו מפורש בתורה, בעה"ע), ואם מצד שהאפשרות של הוצאה לפועל אינה קיימת (א"א שיהי שוטר בבית כאו"א, הרמב"ם).

#### ה. החובה להפריש מאיסור

א.

כ"י הרא"ש רפ"ק דשבת: וקשה והיכי קאמר דפטור ומותר לגמרי, והא קעבר משום לפני"ע וכו' ואין לומר דהכא מיירי בכה"ג דאפילו אם לא היה נותנו בידו היה יכול ליטלו וכו' דמ"מ איסורא דרבנן איכא, דאפילו קטן אוכל נבלות ב"ד מצווים להפרישו, כ"ש גדול שלא יסייע לו עכ"ל. ובתוס' שם (גי ד"ה בבא) בקצרה: מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור. וכ"ה שם בר"ן: מ"מ מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור.

מלשון הרא"ש מבואר שגם דין הפרשה מאיסור הוא רק מדרבנן, שהרי אומר שלסייע נלמד בכש"כ, ואילו ה"י חיוב להפריש מן התורה, כי אז ה"י למד בק"ו לאיסור מסייע. וכ"נ גם מהתוס' והר"ן אעפ"י שלא הזכירו בלשונם שהוא "כש"כ", מ"מ הן אין ללמד לאיסור דרבנן במסייע מחיוב להפרישו אם שם הוא איסור תורה שמנלן שגזרו בזה, אלא פשוט שגם הם נוקטים שחיוב הפרשה מאיסור הוא מדרבנן ולמדים מזה גם למסייע, אם מתוך השואה ואם מתוך ק"ו וכהרא"ש.

ב.

מקור הפשיטות שיש חיוב להפריש חבירו מאיסור לא נתבאר בתוס' ובר"ן ובאידך ראשונים שמביאים זאת, ורק ברא"ש ראינו שלמד זאת בק"ו מקטן אוכל נבילות. ובב"י (או"ח סי' שמ"ג) הוכיח מזה שהרא"ש פוסק לאיסור בקטן אוכל נבלות שמצווה להפרישו אעפ"י שבסוגית הגמרא יבמות לא הוכרע לאיסור. ותמוה שהטור (שם) נוקט בפשיטות שאין חייבים להפרישו והקשה שם על הרמב"ם שלא נראה מדבריו כן, עיי"ש, ולא הזכיר דברי אביו הרא"ש שפוסק לחומרא.

עוד קשה שמתוך הסוגיא ביבמות שמקשה שדרשות הכתובים לענין שרצים, דם וכהונה למאן דסבר אין ביי"ד מצווים להפרישו, ומזה נראה שלהסובר מצווים מתפרש הדבר כפשוטו, ולמדים משם לכה"ת כולה, שמצווים להפריש הקטנים. אי"כ הוא איסור תורה ולמה כ"י הרא"ש שהוא מדרבנן.

עוד ק' שלפי מה שנראה מהרא"ש שהמקור היחיד שחייבים להפריש מאיסור הוא מדין קטן או"נ. אי"כ לדעת כל הראשונים הפוסקים שא"י"ח להפרישו אין רא"י גם לני"ד לאיסור המסייע. ואעפ"כ ראינו כולם נוקטים בפשיטות שיש חיוב להפריש מאיסור ולמדים משם לענין מסייע.

ולואת נ' שלא הזכיר הרא"ש קטן או"נ בכדי ללמד ממנו, אלא **שמעצם הדין** שבסוגית הגמ', עוד טרם שהביאו מתוך הפוסקים, אם מצווים להפריש הקטן הוא מוכיח זאת. שהרי לא יתכן שקטן יהי' דינו חמור משל גדול וכמשי"כ שם, ומתוך שלא דנו רק על קטן ש"מ שבגדול לדעת כולם אסור. והוא לכה"פ מדרבנן, לדעת הסובר שבקטן אי"ח, וקרא ד"לא תאכלום" מתפרש לענין לספותו בידים. ומעתה אדרבא יוצא מהרא"ש שקטן או"נ נקטינן, כדעת המקל, ומי"מ בגדול איסור דרבנן ודאי יש, וכנ"ל.

ג.

ולפי"ז יוצא שחיוב הפרשה מאיסור אינו אלא מדרבנן. וסברת הדברים בפשוטו, שאין לכלול זאת בחיוב התוכחה שלא נצטוו אלא בדיבור, אבל לא לעשות פעולה ולהפרישו מן העבירה. וכן אין זאת בכלל "והשבותו לוי" דאבידת גופו וכשי"כ נשמתו, שא"כ הרי הי' בזה מצוה דאורייתא למנוע בעדו מלעשות העבירה. ומטעם כיון שהוא עצמו אינו רוצה אין כאן חיוב השבה.

ולכאורה יש לתמוה מזה על המנ"ח (רל"ט) שנקט בפשטות שיש בעובר עבירה חובה להצילו משום "והשבותו" ומשום "לא תעמד על דם רעך" שאם באבידת גופו הקפידה תורה, כשי"כ באבידת נפשו. שהרי כנ"ל מבואר מכל הראשונים שאין כאן אלא חיוב דרבנן ובע"כ כנ"ל שאין ללומדו מ"והשבותו לוי". אך נ' דלק"מ כי המנ"ח דן כשיכול להצילו ע"י "שיחזירו למוטב", כמבואר בדבריו שם, ובזה אם הדבר בידו באמת יש בזה גם משום "והשבותו לוי" וגם משום "לא תעמוד על דם רעך". משא"כ אם אינו מחזירו למוטב רק שמונע בעדו מלעשות העבירה ע"י שמפרישו ממנה בע"כ, בזה אי"ח כי אבידה מדעת היא. ולא דמי למחזירו למוטב שאז הרי מתחרט על רצונו הקודם והי"ז כלפיו עכשו בגדר אבידה ממש כי עכשו מכיר שרצונו הקודם היה מוטעה ומרוצה במה שהחזירו לו, בזה יש שפיר משום השבה שעולה.

ד.

ובזה תתורץ גם הערת הגרשי"ז שליט"א (לאור ההלכה "משפט שיילוק" עמוד שכ"ב) בדברי המנ"ח שהעלה ב"קומץ המנחה" (רל"ז) שהמאבד עצמו לדעת אי"ח להצילו לא מצד השבת אבידה שהיא אבידה מדעת, ואף לא מצד "לא תעמוד על דם רעך", שאל"כ למה לא תירצו בגמרא סנהדרין ע"ג דלזה נצרך הכתוב. והגרשי"ז סותר דבריו ממש"כ הוא עצמו בדיני תוכחה שיש בזה משום והשבותו ומשום "לא תעמוד על דם רעך". וא"כ גם מאבד עלי"ד יהא חיוב להצילו מצד שיש עבירה בדבר וחייב להצילו מן העבירה. וכן יש להעיר בכיוון הפוך שהרי הוא מסיק שאין בהצלת חבירו כשמאבד עצמו לדעת משום מצות השבה דהוי בגדר אבידה מדעת, וא"כ למה כתב שבמצילו מן העבירה שייך השבת אבידה הי"ז אבדה מדעת. אבל לפי הנ"ל מיושבים יפה דברי המנ"ח, כי במאבד עצ"ל הניצול אינו מתחרט ממעשהו ואין זה אלא מעשה "לאפרושי" ובזה באמת אין דין השבה. משא"כ כשמחזירו למוטב עד שהלה מתחרט מעיקרא, אי"כ הוי זה אצלו ע"י אבידה ממש שמחזר אחריה ולא אבידה מדעת, ע"כ שפיר יש בזה המצוה להחזירו, וזה גופא מהמצוה לעשותה לאבידה שהבעלים מעונינים בה.

ה.

אכן עדיין יש להעיר בזה, דהנה ה"משנה ברורה" (שמ"ז שעה"צ ח) העיר: דמש"כ הרא"ש דרבנן לאו דוקא הוא, לפ"מ דאיתא בברכות י"ט: הרואה לחבירו שהוא לבוש כלאים (לפי גירסת הרמב"ם ופסק השי"ע יו"ד ש"ג) דצריך לפשוט אפילו בשוק ומשמע שם בגמרא דלאו תקנתא דרבנן בעלמא הוא וא"כ ה"ה בענינו הלא מחויב למחות בידו כדי להפרישו מהאיסור וכו', עיי"ש שמסיק שהמדובר שאינו יכול למונעו ואז אין בזה חיוב דאורייתא אלא חיוב דרבנן שלא לסייעו. ולענ"ד לא יתכן לפרש כן ברא"ש שהרי מוכיח דין זה ממה שיש חיוב להפריש הקטן "וכי"ש גדול שלא יסייע לו". והרי בקטן בידו להפרישו ממש, ובזה ודאי חייב מדי"ת בגדול לפ"מ שרוצה להוכיח מכלאים. וכל הספק הוא כשאין בידו להפרישו, אי"כ מה רא"י היא משם שבידו להפרישו.

ו.

עוד נציין מה שהטו"א עמד בדברי הרא"ש, והעיר שהרא"ש עצמו בע"ז כתב לאיסור להושיט למומר דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא, שמזה נראה שכשיכול להגיע בעצמו גם איסור דרבנן אין בו. והכריע כהרא"ש בע"ז כי אין ללמד מדין אפרושי מאיסורא, שהרי שם בידו למנוע בעדו מלעשות האיסור, משא"כ כשאין הדבר בידו, גם להושיט אין בו איסור, כי אין הוא עוזר לאיסור ולא כלום, שהרי ממילא יכול ליקח.

בסתירת דברי הרא"ש הללו כבר עמד גם בש"ך (יו"ד קנ"א סק"ו) ומסיק להבדיל דבשבת המדובר בישראל שהוא חייב להפרישו. משא"כ בע"ז "מדובר בעכו"ם וישראל מומר שא"י"ח להפרישו, ע"כ אין גם איסור לסייעו.

וב"דגול מרבה" שם ביאר דבריו שזה ודאי שגם ישראל מומר אעפ"י שחטא ישראל הוא, ומפרש כוונתו ש"אין מצווים להפרישו כ"א כשעובר בשוגג ויש ביד אחר להפרישו, חייב להפרישו וכמו בקטן או"נ שהקטן שוגג הוא, ומשנה דריש פ"ק דשבת בשוגג מיירי וכו' אבל בישראל דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך, ומומר דנקט הש"ך הוא משום דהפוסקים במומר דברו, ומומר מסתמא מזיד הוא, ועוד דכל עובר עבירה במזיד נקרא מומר לאותו דבר" עכ"ל.

.ז

ע"ז העיר בספר "מצות התוכחה" להרה"ג מוהר"מ קפלן שליט"א (פ"א א) שפשוטו של הש"ך מכוון לומר לע"ז דוקא ומשום שאיננו עמיתך שהוא שונאך ואיננו מקבל תוכחה. אולם לפי הבנת הדגו"מ קשה: מגמרא ערכין ט"ז הוכיחו ולא קבלו מנין שיחזור ויוכיחו, הרי שבמזיד מידי. וכן קשה ממה שפסק הרמב"ם לענין כלאים שחבירו פושו אפילו בחוץ, וגם הרא"ש לא נחלק ע"ז אלא בשוגג הרי שבמזיד דינו חמור יותר.

קושיתו הראשונה לק"מ, כי כבר נתבאר שאין הפרשה מאיסור כלולה במצות תוכחה שהיא אינה אלא בדיבור (אפילו לאלה השיטות הרואות בתוכחה המטרה להפרישו מהחטא). אכן ההערה השניה היא לכאורה הערה נכונה. אולם ראוי לציין שכהבנה זו של הדגו"מ בש"ך הבין גם הגליון רש"א שם שהעיר בדברי הש"ך "וא"י מאין פשיטא לו להש"ך ואי מפי' מרובה ס"ט. דארשב"ג בשאר ימות השנה הלעיטהו וכו' י"ל ש"ה שבין כו"כ עובר על איסור גזל ובאותו דבר שעשה רשעות עכ"פ אין אנו מצווים שלא יעשנו באיסור אחר עוד. וג"ז משמע ברמב"ם בפיה"מ פ"ה דמעשר דדוקא מחמת דאיסור גזל חמור מאיסור כרם רבעי שנפרישו", עכ"ל. הרי שג"כ הבין דברי הש"ך שזה ל"ד במומר לע"ז.

וההסבר הוא פשוט שכיון שכאמור לעיל ברור שאין כאן לא מדין תוכחה ולא מדין "והשבותו לו" (שא"כ הי' זה חיוב דאורייתא) א"כ ע"כ הוא מגדר אחר, שהישראל הרואה חבירו עובר איסור, אסור לו להשאר אדיש שלא למנע בידו, א"כ אין מקום לחלק בין מומר לכה"ת למומר לדבר זה, שהרי גם מומר לכה"ת אכתי ישראל הוא וכהערת הדגו"מ, אכן אכתי צ"ע בהערה מכלאים.

והנראה בכונת הש"ך שהוא באמת למד מהא דרשב"ג הלעיטהו וכו', אלא לא ס"ל לחילוקו של גליון הרש"א "שבאותו דבר שעושה הרשעות עכ"פ אין אנו מצווים", כי מאי נפ"מ, מ"מ באיסור השני נמנעו, ולמה לא נעשה למעט האיסור. וכן הלשון הלעיטהו וכו' אין בו משמעות זו אלא עיקר ההדגשה כיון שהוא רשע אין מקפידים עליו להפרישו. אכן עיקר החילוק מהא דכלאים ששם המדובר כשיש בידו להפרישו מהאיסור ולא לתת לו לעבור עליו בשום פעם, ואז באמת ראוי לעשות זאת. משא"כ כשרק מקרה בודד אירע לפנינו שבידינו למונעו מהעבירה ואילו בשאר פעמים עשה ויעשה, בזה אין חיוב להפרישו כלל אף בפעם זו. זהו מה שנראה בהבנת הרא"ש עפ"י הש"ך והדגו"מ.

.ח

אכן לענ"ד ניתן לבאר הרא"ש באופן אחר עפ"י יסוד הנחתו של הדגו"מ שהמדובר ברא"ש בשבת הוא בשוגג ולענין חיוב חטאת. והוא עפ"י שיש להעיר במה שכל הראשונים הנ"ל דנו בדבר אם מותר לסייע לד"ע ובאו לזה מסברא בעלמא מכח החיוב לאפרושי מאיסורא. ולכאורה ה"ז תמוה שדין זה שאין מסייעים ידי עוברי עבירה הוא משנה מפורשת בשביעית (פ"ה ט) ובגיטין (ס"א): שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה. וברש"י שם: שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה. ודוחק לומר שזה לא יקרא בשעת העבירה כשמושיט לו הכוס לשתות וכיו"ב. ועוד שא"כ מה ראה מביא מקטן אוכל נבילות.

ולזאת נ"ל שכל הדיון של הרא"ש ואידך הוא בגונא דשבת שעושה בשוגג וכנ"ל, שבזה י"ל שאין עליו שם עובר עבירה, כיון שאין כונתו לעבור עבירה כלל. ומיושב גם מה שלא מסתייע הרא"ש מהא דכלאים לגירסת הרמב"ם שהמדובר ברואה חבירו לבוש כלאים. ואפילו לפי גירסתנו שם בגמרא מבואר מעשה דרב אדא בר אהבה שקרע הכרבלתא בשוקא. ואעפ"י ששם נזכר הדבר בתור מעלה מיוחדת שמסר נפשו ע"ז, מ"מ נראה שבעיקר החיוב לאפרושי מאיסורא כולם חייבים, שא"כ לא הי' שייך בזה גם מסי"נ. אלא שכנ"ל כל הדיון של הרא"ש הוא בשוגג. ומביא רא"י מקטן או"י שהרי הוא אינו לכל היותר אלא בגדר שוגג, וכש"כ גדול בכה"ג.

.ט

ומסולקת הערת הטו"א הנ"ל על הרא"ש, שכיון שהמדובר בשוגג הרי יש בידי חברו להפרישו ממש ע"י שיודיע לו ששבת היום וזה אסור (וודאי שיפרש שא"כ הרי אינו שב מידעיתו), א"כ אם מצווה להפרישו מכש"כ שחיב שלא לסייע לו אלא אדרבא שיזהירו ויזכירונו ששבת היום ויפרישונו ע"ז.

וכל זה במה שנוגע לסוגיא דשבת, משא"כ בע"ז שהרא"ש דן על מומר שעושה במזיד, י"ל באמת שהרא"ש נוקט כסברת הטו"א שכיון שודאי לא יפרוש שוב אין איסור גם לסייע בידו כי לא עביד מידי בסיוע. אך לפ"מ שהבאנו מהא דשביעית נראה יותר להיפך, שכיון שהמדובר שם בעושה במזיד ודאי שאסור לסייעו מכח הדין המפורש במשנה "שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה", ולא הוצרך הרא"ש להזכיר זאת כי הוא מובן מאליו, ולא בא אלא לומר שבמומר בתרי עברי דנהרי יש בו איסור תורה ממש, כיון שידוע שע"ז יעבור באיסור.

ומעתה יש מקום ליישב הערת המ"ב הנ"ל על הרא"ש מהא דכלאים, שנראה שחובת אפרושי מאיסורא היא מן התורה. כי דברי הרא"ש סובבים דוקא בעובר בשוגג, ואז י"ל שא"כ חיוב דאורייתא של לאפרושי. משא"כ בכלאים המדובר במזיד ואז יש באמת חיוב דאורייתא להפרישו, ולפ"ז יוצא שבמזיד יש חיוב דאורייתא לאפרושי מאיסורא, כל שהדבר בידו, וכמו שנוקט המ"ב.

אכן עיקר הנחתו של המ"ב שמהגמרא ברכות מוכח שהוא חייב מן התורה, בר אני ולא אדע מהיכן הוציא משמעות זו מהגמרא שם. אמנם אמרו שם שלגבי כלאים דאורייתא קיים הכלל אין עצה ואין תבונה נגד ה', אולם כל זה הדיון על עושה העבירה עצמה, שאם הוא לבוש כלאים דאורייתא ל"ש להזהר מלביישו שאין עצה וכו'. אבל אין שום רא"י שיטת חובה מן התורה על הרואה להפרישו ואפילו לגירסת הרמב"ם, ודבריו צ"ע.

וכיון שמעיקר הסברא אין מקור בתורה לחיוב לאפרושי וכנ"ל כי אין לכלול זאת בתוכחה שהיא בדיבור אם במטרה להחזירו למוטב ואם במטרת מחאה יש לנקוט כן אליבא דאמת וכל עיקר הדין לאפרושי מאיסורא הן





במזיד והן בשוגג אינו אלא מדרבנן. וכן יוצא מהגמרא ע"ז ו: שאמרו מניין שלא יושיט וכו' ולא נקט רבותא שגם כשיכול להגיע יש בו איסור תורה.

י.

בסיכום הדברים:

הרואה חבירו עושה דבר איסור בשוגג, חייב להפרישו מדרבנן, וההפרשה היא ע"י שמודיע לו שזה איסור, ומכשי"כ שאסור לסייע בידו. ובמזיד אין חיוב הפרשה (לדעת הש"ך) אלא כשיש בידינו למונעו מהעבירה כליל, אולם אם זהו רק באופן חד-פעמי ואילו בפעמים אחרות ימשיך להחזיק בעבירה אין שום חיוב להפרישו. ומי"מ נראה שלסייע בידו אסור בכל אופן, כל שעושה במזיד, וכפי שמוכח מהמשניות בשביעית וגיטין, וכנ"ל (ושלא כהש"ך).

יא.

ולהוציא הוצאות בכדי להפריש חברו מן האיסור נראה שאי"צ, כי הרמ"א (יו"ד קנ"ז א) הביא מתשובת מהרי"ו שמי שיש בידו למחות אי"צ להוציא ממון ע"ז. והרי מי שיש בידו למחות היינו שע"י שימחה יענעו מלעשות העבירה, אי"כ יש בזה גם מצד החייב לאפרושי מאיסורא, ואעפ"כ אי"ח. שמענו מזה שאי"צ להוציא ממון בכדי לאפרושי מאיסורא.

ונראה שכשי"כ שאי"ח לקבל מכות בכדי לאפרושי מאיסורא, שהרי אין אדם רשאי לחבול בעצמו (ב"ק צ'): משא"כ להוציא במונו. ואם ממון אי"ח שבידו להוציא מכשי"כ מכות שאין רשאי לוותר על גופו בזה.

וני' להוכיח כן שאי"ח להוציא ממון ע"ז, שבגמרא ברכות כ' הנ"ל מביא מרב אדא בר אהבה שפשוט בכרבלתא והגדיר זאת כמסירות נפש על קיד"ה. והרי לא מצינו שם אלא ששילם ד' מאות זוז עבור זה (והיינו כנראה שסיכן עצמו שמה היא כותית). ואם חייב להוציא ממון כדי לאפרושי מאיסורא, מאי רבותא שכולם חייבים בזה. ואם נאמר שאמנם אי"ח להוציא כל ממון אבל חלק חייב כגון עד עישור נכסים וכמשי"כ רבינו ירוחם לענין כל מ"ע ולמדה מצדקה, שא"כ הי"ל לגמרא לפרש שסכום זה הי' למעלה מהנצרך לפי ערך ממון, ומכיון שלא נתפרש מזה ג"פ שאי"ח כלל.

יב.

ולמדנו מכאן גם שיש מקום להוציא הוצאות בכדי לאפרושי מאיסורא מגדר של מסי"נ על קיד"ה. וכן לקבל מכות ע"ז שהרי קרא לזה מסירות נפש. אכן נראה שהוא כמשי"כ הבי"י והביאו הש"ך (קנ"ז הנ"ל) שאעפ"י שבדרך כלל אסור למסור נפשו במקום שלי"צ, אדם גדול וחסידי ויר"ש ורואה שהדור פרוץ רשאי לקדש השם וכו' כדי שיראו העם ליראה השם ולאהבו ע"י"ש, ונראה הביאור מה שאחרים אינם רשאים, כי רק כשהגדול והחסידי מוסר נפשו עושה הדבר רושם ברבים ויש בזה קיד"ה, משא"כ אחר, ע"כ חוזר הדבר לאיסור. וזה נראה ביאור הגמרא ברכות הנ"ל שאמר שם אינהו מסרי נפשיהו אקיד"ה און לא מסרינן נפשינן אקיד"ה. ולכאורה תמוה, למה בחמת לא מסרו נפשם אקיד"ה, ואעפ"י שאין כאן חיוב וכנ"ל, למה לא נהגו מדת חסידות בעצמם בזה? אבל לפי"ד מבואר יפה, כי לא החזיקו א"ע בדרגא זו של גדולים וחסידים שעל ידיהם יצא קיד"ה, ע"כ אין בזה אלא מסי"נ לבטלה, ובזה אין שום מצוה.

יג.

ובזה יובן גם התנחומא שהבאנו לעיל (פ"ב א') שממנו הביא בהגה"מ להוכיח כהרמב"ם. ושם הוכחנו שדברי התנחומא אינם מתישבים גם לדעת הסובר עד הכאה, שהרי בהכאה עכ"פ נפטר, ואילו לפי המדרש הנ"ל התביעה היא שהי' להם לקבל הכאות מישראל. ואי"כ תמוהים לכאורה דברי המדרש, שהרי אחרי הכאה נפטרים. וכבר הוכחנו שגם מצות לאפרושי מאיסורא ג"כ אין בכה"ג.

אכן לפי הנ"ל י"ל שהנביאים שקבלו הכאות מישראל באמת לא מעיקר הדין עשו זאת כ"א מגדר מסי"נ על קיד"ה במה שאינם מחויבים, והיינו שמתוך גדלותם הי' בזה משום קיד"ה והי' ענין גדול במסי"נ שלהם. וע"כ אעפ"י שאי"ח אלא עד הכאה ויותר מזה אסור, לגבם מותר מצד קיד"ה.

וזהו שתבעה מדת הדין כלפי הזקנים שבדור החורבן שהי' להם להתבזות על קיד"ה, כלומר שהם מתוך שהיו גדולי הדור, מה שהיו מתבזים על קיד"ה, הי' משפיע ליראה ולאהבה את השם וזוהי תביעה בדי"ש. אכן הש"ס שלנו שלא הביא (שבת נ"ה) אלא שנתבעו על שהי' בידם למחות ולא מחו, ומביא ע"ז הא דשל ראש הגולה, יוצא שהתביעה היא על עצם הדבר שלא מיחו ולא נזכרת התביעה על שלא מסרו נפשם על קיד"ה בזה, כנראה ס"ל שאין מקום לעונש ע"ז, כיון שכל עיקר אין זה אלא גדר של לפנים משוה"ד.

מסקנא דמילתא:

לאפרושי מאיסורא גם במקום שהוא מצוה, אי"ח לא להוציא ע"ז ממון ולא לקבל הלאות. אולם אדם גדול וחסידי יכול למסור נפשו כנ"ל כדי לקדש השם. וזה דוקא באדם גדול שיצא ע"ז קיד"ה, אבל בבני"א רגילים לא, וממילא גם איסורא איכא כשנותן גופו למכים, כיון שאין אדם רשאי לחבול בעצמו.

יד.

בתנאים של היום שהדור פרוץ ובעלי עבירה מרובים אין אפשרות של אפרושי מאיסורא בדרך פעולה ישירה שתביא רק לידי ריב ומצה והפסד ומכות, במה שאין חייב, וכנ"ל, נוסף על כך מתנגד לזה חוק המדינה.

אכן חובת האפרושי מאיסורא מטילה את החובה לנצל את האמצעים האחרים הנהוגים כיום בחברה וזהו ההתארגנות של הציבור שומרי תורה לשם ניהול מאבק פוליטי ולהעביר במוסדות המחוקקים של המדינה חוקים



מתאימים שיהא בהם משום אפרושי מאיסורא. שהרי כל מה שאפשר לנצל להשיג את המטרה אנו מחוייבים להשתמש בו. ואם אמנם אין בחקיקת חוק משום החזרה למוטב, והנמנע מלעשות מפחד עונש חוק המדינה עדיין אינו שומר תורה. אולם הן כל תוכן אפרושי מאיסורא כבר נתבאר, שאינו מכוון להחזרה למוטב אלא לריסון עוברי העבירה, ודבר זה מושג ע"י חוק המדינה. א"כ פעולות המביאות לחקיקת חוקים מעין אלה ומרחיקים את הצבור מן העבירה הן ראויות והכרחיות.

זהו מבחינת חובת כל יחיד לעשות הכל בכדי לאפרושי מאיסורא. וזה נוסף על הידיעה הברורה שנמסרה לנו בתורה הכתובה והמסורה שכלל ישראל אינו יכול להחזיק מעמד בא"י רק ע"י שמירת התורה, ושמדינה ישראלית המוחקת שם שמים מעל עצמה אין לה זכות קיום. ידיעה זו מצד עצמה מכתובה לנו את ההכרח לפעול במשותף בכדי להטביע עד כמה שאפשר את חותם התורה על אורח החיים של הציבור במדינה.

### ו.כפיה לקיום מצוות התורה

א.

כבר נתבאר בפרק הקודם שהחובה להפריש חבירו מאיסור אינה אלא מדרבנן. וממילא מובן שכש"כ שאין חובה מה"ת להפרישו בכח ובהכאה מן העבירה. אכן מצינו (כתובות פ"ו). במי שאינו רוצה לקיים המצוה מכין אותו עד שתצא נפשו. ודין זה הוא ודאי מן התורה, שאיך יכנו נפש אם מה"ת אי"ב דין זה: ובפשוטו הדברים אמורים רק בב"ד, שלהם יש אזהרה לכופ על המצוות "ועשית" - אזהרה לב"ד שיעשוד. ועוד יתבאר מזה להלן.

וכן יוצא ברור מתוך הגמרא (ב"ק כ"ח) שלמד מן הכתוב לפטור רב שחבל בעבדו שכלו ימיו ואינו רוצה לצאת ולהפרד משפחה כנענית שמסר לו רבו. הרי לנו שאין בזה מצוה מדין תוכחה אלא שא"י"ח על הכאתו. אכן דעת רש"י נראית שאיסור להכותו אי"ב בכה"ג. שכן כתב שם בב"ק (ד"ה איסורא): **ורשאי** להלקותו ולהפרישו דהאי דינא לאו לנפשי הוא. וכ"נ דעת רש"י בערכין (ט"ז): **במ"ש** שם בברייתא יכול לא יכנו וכו' ת"ל בלבבך, דבשנאה שבלב הכתוב מדבר. פירש"י לא יכנו על דבר תוכחה. נראה שלמסקנא מוצאת הכאה על דבר תוכחה מכלל איסור.

אך לא כן נראית דעת הרמב"ם (פ"ו מדעות ה"ה) שמפרש אזהרת הכתוב "לא תשנא את אחיך בלבבך" כאזהרה **כללית** של שנאה לאדם מישראל, וממילא גם מה שאמרו בברייתא יכול לא יכנו וכו' מתפרש בהכרח לא לענין להתיר ההכאה, אלא לומר שאין ההכאה בכלל אזהרה זו של "לא תשנא" אלא בכלל איסור אחר. וכ"ה לשונו שם: "אבל המכה חברו והמחרפו **אעפ"י שאינו** רשאי אינו עובר משום לא תשנא". וכ"ה בחינוך (רל"ח) שאם מראה שנאה אינו עובר ע"י הלאו אלא על לא תקום וכו'. שמילא אין גם מקור להתיר ההכאה, ומהגמרא ב"ק אין ראי אלא שפטור אם הכהו, אבל לא שיהא מותר להכותו.

עוד נראה שהגמרא ב"ק יכולה להתפרש באופן אחר במה שפטור, ולא כמש"כ רש"י מצד דהאי דינא לאו לנפשי. שהרי אמרו שם שבדאיכא פסידא לכל הדעות עושה דין לעצמו. אי"כ י"ל שבאופן זה שהלה עושה איסור ע"י שפחתו שלו שהיא ממונו, לא גרע דבר זה מ"איכא פסידא" שהרשות בידו לעכב חבירו שלא יעשה איסור ע"י ממונו. וזה נראה בכונת ה"אמרי בינה" (ח"ו"מ סי' ט') שכו' בזה: "כיון שממונו גרם לו לזה שרוצה לעשות איסור בממונו רשאי להכותו להפרישו מן האיסור אף דלית לי פסידא". והיינו כנ"ל שבאופן זה ה"ז דומה לאית לי פסידא.

(ובסי' מצות התוכחה סי' ט"ו רוצה לפרש כונתו מצד שממונו גרם לו לזה ו"כל האיסור בא על ידי האדון שהתרגל בשפחתו". אבל יותר מסתבר כנ"ל, ולא מצד שהוא הגורם, שהרי היתר גמור הי' לו למסור לו השפחה, אלא דהוי' כאית לי פסידא, וכנ"ל).

ב.

ונחלקו הקצוה"ה והנתה"מ אם רשות זו לכופ חבירו גם בהכאה היא רק בל"ת כשבא לעבור על האיסור, או שהוא גם בקו"ע לקיים מ"ע ע"י כפי'. לדעת נתה"מ גם מ"ע בכלל "דכיון דדמי (פריעת בע"ח למ"ד - מצוה) - לעשה סוכה ואינה עושה דכופין אותו לקיים המצוה, כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסורא אפילו מי שאינו בכלל ב"ד כדמוכח בב"ק כ"ח גבי נרצע שכלו ימיו דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מן האיסור וכו'" (ח"ו"מ סי' ג' סק"א).

(מש"כ "כל אדם מצווה להפרישו" נראה מזה שסובר שהוא לא רק רשות אלא חובה, ואילו מהגמרא ב"ק שמביא בעצמו אינו מבואר לכל היותר אלא שזה רשות ופטור אם הכהו, וכנ"ל. נראה לבאר כונתו שאמנם מדין תורה אינו אלא רשות ובהו הוא דמייירי בב"ק. אולם מאחר **שמדרבנן** יש מצוה לאפרושי מאיסורא, ע"כ בכלל זה גם חובה להכותו, כיון שמה"ת עכ"ח אין בזה איסור).

ובקצוה"ח (משובב נתיבות שם) מחלק בין שעושה איסור והפעולה ההיא להפרישו ממנו, לבין לחייבו לקיים מ"ע שזה אינו אלא ברשות ב"ד וכל אדם אסור.

ג.

הקצוה"ח מוכיח דעתו ממה שאמרו (גיטין צ"ח"פ"ח) שאין יכולים לכופ על הגט, גם כשמחוייב בזה, אלא דוקא ב"ד סמוכים, ובה"ז רק מכח אגן שליחותא דקמאי קעבדינן, הוא שיכולים אנו לכופ. הרי שאין דין כפי' בקו"ע רק על ב"ד סמוכים.

וב"אור שמח" (ממרים פ"ד ה"נ) מכריע דלא כקצוה"ח שגם בקו"ע לא הוזכרו ב"ד דוקא, אלא שמחלק בין מקום שצריך רק קיום הדבר לבין מקום שצריך רצון: שבגט וקרבות צריך רצון, בזה צריך דוקא ע"י ב"ד שאז "כיון שכופים אותו כדין כשיאמר רוצה אני, תו הוה מדעתו לא הי' מעושה וכו' הא ע"י הדיוטות אין זה רק עישוי ולא רצון". משא"כ בכפי' על המצוות "לאכל מצה או לעשות סוכה או להפריש מתנות כהונה או לפרוע בע"ח, האם יפרע החוב שלא מדעת המלוה או שיתן המתנות בע"כ או יאכל מצה ע"י כפי' הלא קיי"ל כפאוהו ואכל מצה יצא

וכו'. ובאמת למייד מצוות צריכות כונה או בהנך מצוות שפסקו לדין דבעי כונה אפשר דאין לכופו רק בבי"ד מומחים או שלוחים דידהו דעיי כפייתם יוחשב לרצון וכו', עכ"ל.

ג. ויש להעיר על דבריו בשתיים: (א) אינו מובן מה שמחלק במקום שצריך רצון הוא רק עיי בי"ד "שכופים אותו כדי" משא"כ עיי הדיוטות "אין זה רק עישוי ולא רצון". הרי מכיון שמ"ש כופין אותו עד שתצא נפשו (כתובות פ"ז). הוא לא רק עיי בי"ד אלא עיי כל אדם מישראל, אף שנאמר שאין זו מצוה המוטלת לכופו רק לבי"ד (כמש"כ שם מדברי הגמרא ר"ה: ועשית - אזהרה לבי"ד שיעשוד) מ"מ הרי כל אדם רשאי עכ"פ לכופו ולמה לא ייחשב כשאומר רוצה אני לרצון כמו עיי בי"ד. ומה שמסתמך על התוס' שם שכתבו לענין אם כפהו עכו"ם דכיון דלאו בני עישוי נינהו הוי שלא כדין, הרי אינו דומה ששם אסור לפנות לעכו"ם שיכפה ע"כ ה"ז כפי שלא כדין. וגם שם התקשו מאד בדבריהם, עיי באר יצחק (אהע"ז י ענף א') שכי' שסברת התוס' דחוקה מאד "דהא באנסוהו למכור ג"כ הכפי וההכאה שלא כדין ואפ"ה אמרינן דהיכא דל"ל פסידא דמקבל תשלומין גמר ומקני, אי"כ ה"ה היכא דמחוייב עפ"י דין לגרשה", עיי"ש. ועכ"פ יש קצת סברא שהכפי היא שלא כדין, אבל בניד"ד אם כל ישראל **רשאים** לכופו, הרי כפי **כדין** היא ולמה "אין זה רק עישוי ולא רצון" כל שאומר רוצה אני.

(ב) קשה במש"כ שבמצוות מכיון דקיי"ל כפאוהו ואכל מצה יצא ל"צ בי"ד לכפי' זו, הרי הר"ן מביא בשם רבינו שמואל (ר"ה כח) שאעפ"י שאמרנו מצוות אי"צ כונה, במתכוין **שלא לצאת** אינו יוצא. אי"כ בני"ד שאינו רוצה לקיים המצוה אי"כ הרי הוא מתכוין שלא לצאת ואינו דומה לכפואו ואכל מצה שהוא דוקא באופן שאין כונה נגדית.

ד. והנ"ל לבאר דבריו בנוגע להערתנו הראשונה ויתבאר לנו גם דברי התוס' שמסתמך עליהם שבעכו"ם כיון שהוא עישוי שלא כדין אין הגט גט. והבאנו תמיהת ה"באר יצחק" עליהם כי מה בכך הרי תליוהו וזבין זביני זביני דאגב אונסי' גמר ומקנה.

דהנה יש להעיר עוד על הגמרא שהביא שם לענין קרבן שנאמר בו "יקריב אותו", כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. והנה למסקנת הגמרא שם רב הונא מסברא דנפשי' אמר שאגב אונסי' גמר ומקנה. וא"כ קשה מעתה ל"ל קרא לענין קרבן, שהרי לעצם דין כפי' אי"צ קרא שה"ז ככל המ"ע שכפין אותו שנלמד ממש"י "ועשית" וכנ"ל. וכל עיקר החידוש הוא שוה לרצונו, אבל לר"ה הרי מסברא נלמד דבר זה.

וצ"ל שאעפ"י שאנו למדים שעכשיו מתרצה מחמת אונסו, אילולא קרא ד"יקריב אותו" הו"א שרצון מעין זה שהרצון עצמו מעושה ובה מתוך אונס, זה לא נחשב "לרצונו", שצריך בזה רצון טבעי דוקא. ובה הכתוב לרבות שגם כשהרצון בא עיי "יקריב אותו" דהיינו עיי כפי' זה ג"כ מספיק. והי"ה בגט שצריך שהוא יגרש לרצונו למדים ג"כ משם.

אכן אין לנו גילוי מהכתובים אלא ברצון מעושה שבו הכתוב דן, והיינו בעישוי שעיי **בי"ד**, שהרי מ"ש "יקריב אותו" שכופין אותו המדובר על בי"ד שבהם נאמר "ועשית" וכנ"ל. משא"כ בעישוי אחר שלא באותו אופן, בזה אין לנו שום ריבוי שרצון זה מספיק. וזהו שכתבו בתוס' לענין עישוי עכו"ם שכיון שלא באופן זה נתרבה העישוי, אין לנו שרצון כזה יחשב כמספיק לני"ד.

וזהו גם כונת האו"ש שגם בישראל הכופים אותו, כל שאינם באים מכח בי"ד, הרי לא בזה ריבה הכתוב שנאמר בקרבנות, ועל כן כיון שכל הרצון שלו אינו אלא מאונס בכדי לסלק מעליו האונס, ואילו הי' האונס מסתלק מאיוו סיבה שהיא ודאי שהי' חוזר בו מהסכמתו אין זה רצון לענין גט. ורק בעישוי של **בי"ד** הוא שחידש הכתוב שמספיק רצון שבא עיי אונס מצד בי"ד, ואין לך אלא חידושו. כן נ' לבאר דברי האו"ש אם כי אין זה כ"כ בלשונו.

[ה. ובה נ"ל לבאר גם דברי הרמב"ם (פ"ב מגירושין) שכי' שגט מעושה עיי ישראל כשר כיון שבעצם רוצה הוא בקיום המצוות ואינו דומה **לכפואו** ומכר. וכבר עמדו בזה המפרשים, מה זה שאמר שאינו דומה לכפואו ומכר, הרי קיי"ל כרב הונא שתליוהו וזבין זביני זביני. כן תמוה מה שהצריך בדוקא שיאמר "רוצה אני", ואילו במכירה אי"צ אלא שיסכים למכור, עיי"ש בלח"מ. והנ"ל שהרמב"ם סובר מה שצריך קרא דיקריב אותו לרצונו ולא סגי בסברתו של רב הונא, כי כיון שהוא רצון מאונס וכנ"ל, שאילו הי' האונס מסתלק הי' גם הרצון מסתלק, לא מצינו שרצון כזה מספיק אלא לענין מכירה כהסברו של רב הונא שכל מכירה היא בגדר רצון מאונס, משא"כ בקרבן שנאמר בו "לרצונו", רצון מעין זה לא מהני. אלא שריבה הכתוב שבמעשה המצוה כשמאנסים אותו ומתרצה, רצון זה אינו שוב רצון מאונס כלל, כי מתחרט מעיקרא על אי-רצונו הקודם, כיון שרצונו בעצם לקיים המצוות וכנ"ל. ומתורץ איפוא, שגם למסקנא דר"ה עדיין צריכים אנו לדרשא "לרצונו" שבקרבנות. ומכיון שצריך שם רצון ממש עיי מוכרח שיאמר דוקא "רוצה אני" וכמש"כ בברייתא דקרבנות, כי כל עוד שלא אמר רוצה אני, אין זו עדיין אלא הסכמה מאונסת וזה לא סגי בקרבנות וכן בגיטין, וכנ"ל].

ו. אכן הערתנו השני' לעני"ד שרירה וקיימת, ואדרבא מתחזקת עפ"י כל הנ"ל. שזה הרי ברור שאין מסתפקים בזה שיקיים המצוה מבחינה חיצונית גרידא מבלי שזה ייחשב כמעשה המצוה, שא"כ למה הי' לנו להכותו עד שת"נ, הרי הי' אפשר בפשוטו להכניסו לתוך הסוכה בעל כרחו, וכן להוריד ממנו הבגד שאי"ב ציצית או להטיל בו ציצית בעיי"כ. אלא שבזה אין מסתפקים, כיון שאינו מקיים המצוה כל שמגלה דעתו שאינו רוצה בה, עיי"כ צריך שהוא עצמו יעשה המצוה בדוקא, וכופים אותו עיי"ז.

והנה הכפי' אינה יכולה להיות בנוגע לכונה, כי רק על המעשה אפשר לכפות אבל לא על הכונה. ובעיי"כ שממה שאה"כ "ועשית" - אזהרה לבי"ד שיעשוד וכנ"ל, נתרבה שרצון מאונס של המעשה מספיק. אבל הרי לא נתרבה אלא ביחס לבי"ד, אבל לא לרצון שבא עיי אונס אחר וכנ"ל. ולפי"ז לא יתכן דין כופין אותו לקיים מצוה אלא עיי בי"ד כי עיי אחרים (שלא בדין שליחותיהו) אין רצונו רצון ואין קיום המצוה נחשב לקיום, ולא הועלנו כלום בכפיה. וזהו לשיטת התוס'.



ז. ולשיטת הרמב"ם יש להעיר ראשית, שגם בכפי על המצוות יצטרך לומר "רוצה אני" שאל"כ אין עדיין כאן אלא רצון מאונס. ובאמת מבואר כן בחיד' הר"ן (חולין קל"ב): ועדיפא מינה שגם לענין כפי על ל"ת "אם הי' בפסח והי' אוכל חמץ ולא רצה לעמוד מלאכול חמץ אע"ג דמצות ל"ת היא מחינן לי תו **עד שיאמר רוצה אני** או עד שתצא נפשו". למדנו שלא זו בלבד שאין מסתפקים בזה שיוציאו ממנו החמץ ויפרישהו מהאיסור אלא שלא סגי גם בזה שיאמר שלא יאכל אלא בדוקא שיאמר "רוצה אני" היינו שהוא מקבל על עצמו עול מצוה זו ברצון. והיינו כפי שפירשנו ברמב"ם וכנ"ל שרק ע"י רוצה אני יחשב לו שקיים המצוה, ובלי זה הי' כאילו לא קיים כלל ולא הועלנו כלום בכפי. ולפי חיד' הר"ן יוצא חידוש שגם לענין ל"ת שיש בזה דין כפי ג"כ, הוא ג"כ באופן זה דוקא שרק אז ייחשב לו כמצוה מה שנמנע מהעבירה, כמבואר בס' העיקרים (מאמר ג' פ' כ"ז), וצ"ע בזה. אך לכאורה באופן זה כשכופים אותו ואומר "רוצה אני" הי' רצון גמור גם שלא ע"י בי"ד. אכן לדעתו הרי שרירה וקיימת ראית קצוה"ח מהגמרא גיטין פ"ח: שמתבאר שם שאין לעשות על הגט אלא בי"ד סמוכים או מכוחם, ולמה? הרי מצד הרצון אין כאן חסרון לאחר שיאמר "רוצה אני" הרי יהא מגרש מרצון ממש, א"כ למה צריך דוקא בי"ד סמוכים לזה. אע"כ משום שכל הדין של הכפייה ע"י הכאה וכיו"ב לא נמסר אלא לבי"ד ואין רשות בידי אחרים להכותו ולכופו, אם לא ע"י שליחותם. וכפי שדייקנו לעיל (אות א') לרמב"ם אין גם היתר הכאה ליחיד בתור אפרושי מאיסורא. ועיקר תוכחה שנתחייב בה כל אדם מישראל אינו אלא בדיבור, אבל לא במעשה.

ח. עוד נ' לדעת הרמב"ם שכל דין הכפי מטרתו להשיג ממנו רצון עצמי שהוא מבוסס על סברתו בפ"ב מגירושין, מזה שאינו רוצה לגרש, מאחר **שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות** להתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו". א"כ כל דין כפי אינו שייך אלא במי שרוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות. אבל בכגון הללו שבדורנו שאי עשיית המצוות נובעת מתוך חוסר אמונה בתורה ומצוות, אעפ"י שמצד אחד נ' שאין להם דין מומרים לענין מורידים וכו' כמש"כ הרמב"ם לענין בני הקראים "הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זרזי לאחוז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס ואעפ"י ששמר אח"כ וכו' שהרי גדלוהו על טעותם", מכש"כ בדורנו ומהחינוך והסביבה משפיעים על הרבה בכיוון שלילי בחינת תינוק שנשבה, א"כ לא נפקע מהם דיני תוכחה או אפרושי מאיסורא, מ"מ ל"ש בהם הדין שיש על בי"ד (או על אלה הפועלים מכח שליחותיהם) לכופם בהכאה וכיו"ב, שזה אינו שייך אלא באלה שרוצים לעשות כל המצוות משא"כ הללו שאינם מכירים בערך המחייב שבמצוות הרי גם אם תגבר ידנו עליהם ע"י ההכאה לא ישתכנעו באמיתת המצוות ולא יסכימו להם מרצון. ממילא כל המטרה שבכפי על המצוות לא תושג ע"י הכפי. ולפ"מ שדייקנו מדברי הר"ן בחידושו, כלל זה אמור גם לענין מצות ל"ת, שדין הכפי שניתן לבי"ד הוא ע"מ להחזיקם למוטב שיאמרו "רוצה אני" מתוך הסכמה שבלב, ועפ"י סברת הרמב"ם הנ"ל ממילא אין קיים כאן דין הכפי כל עיקר הן למ"ע הן לל"ת, ורק דין לאפרושי מאיסורא שייך עפ"י הגדרים שנתבאר בפרק דלעיל. ועיקר החובה כלפי הללו שהם טועים ואנוסים היא כמש"כ הרמב"ם לענין בני הקראים: "ראוי להחזירם בתשובה ולמשכס בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

ט. בסיכום הדברים: לדעת התוס', במצוות שבקום ועשה ישנה חובת כפי על בי"ד סמוכים ורק הם הרשאים לכופו, או הבאים מכחם מגדר "שליחותיהו". היחיד אינו רשאי לכופו במצוות אלה, וזה שקיים המצוה ע"י כפי זו שהיא שלא כדון, ממילא לא קיים המצוה. באפרושי מאיסורא **מותר** גם ליחיד להכותו, ולפי הנתה"מ נראה שגם חובה ישנה. אולם כ"ז הוא אם ע"י ימנענו מהאיסור לעולם, אבל לא אם יפרישנו רק לשעה זו (עפ"י הסיכום שבפרק הקודם לענין חובת האפרושי מאיסורא). לדעת הרמב"ם, המטרה המושגת בכפי היא רק לאחר שיאמר "רוצה אני" והוא בדרך כלל שומר מצוות, אולם לגבי חסרי אמונה אין חובת כפי וממילא אין גם רשות כפי. בפרט עפ"י מה שהסביר באו"ש (פ"ד ממרים ה"ג הנ"ל) שכל הדין מכין אותו עד שת"נ לא נאמר אלא כשאנו מסופקים שמא ע"י יקיים המצוה "אבל אם ברי לן שע"י הכאה זו לא יעשה המצוה **אסור לנו לנגוע אפילו בשערו**". וזה שייך לדעתו גם לגבי חובת הכפי של בי"ד. ואילו היחיד אין לו רשות כפי ע"י מכות בכלל. אכן ראוי למשוך התועים בדרכי שלום ולהחזירם למוטב לתורה ומצוות.

## סימן יא: בהלכות קואליציה

### א. המצוה להציל מן החטא

א.

איתא בסנהדרין (ע"ג): ואלו שמצילים אותם בנפשם. וכתבו התוס' (ד"ה להצילו): לפיכך נראה לפרש שמצילים את האדם מן העבירה **בנפשו של עצמו**. ואעפ"י שהקשו שם על פי זה ונשאר בקושיא, פשטות דבריהם מוכיחה שלא חזרו בהם מעיקר פירושם, ומההוכחה שהוכיחו פירוש זה מסיפא דהמשנה, שדין ההצלה הוא כלפי **החוטא**. אלא שההצלה **בנפשו** מותנית בזה שע"י ניצל גם חבירו מן הפגם. אכן בי"ד רמה" וכן בתוס' רבינו יונה פירשו המשנה להציל **הנערה** מן העבירה. ובחיד' הר"ן הביא שני הפירושים ולא הכריע. וכן לשון רש"י אינו מוכרע (ע"י רש"י במשנה ובגמרא שם ד"ה מה נערה).

עכ"פ לפי פי' התוס' אנו למדים מכאן שקיימת חובה להציל החוטא מן העבירה ואפילו בחוטא במזיד ובקבלת התראה, שהרי בזה המדובר בפסוק זה של נערה המאורסה. ואעפ"י שלהלכה נקטינן שדין מצילים בנפשם אינו אלא ברודף אחר הערוה ולא בשבת וע"י ועבירות אחרות שאין בהם פגם של אחר, כמבואר שם בגמרא, הי' רק בנוגע לאמצעי ההצלה **החמור** דהיינו להצילם בנפשם, שלענין זה נתמעט בכתוב שאינו אלא בהני שיש בהם פגם. משא"כ לעצם הדין ששייך מושג הצלה מן העבירה, ואפילו במזיד, הן אפשר ללמד מכתוב זה לכל התורה כולה.