

שלומי אדלמן / איסור "לא תאמץ את לבבך" וזיקתו למצוות הצדקה

פתיחה

כתבה תורה בפרשת ראה:

כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' א-להיך נתן לך לא תאמץ
את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיך האביון (דברים ט"ו, ז)

פרשייה זו עוסקת בדיני צדקה, להם מקדישה התורה מקום נרחב. ואכן, מוני המצוות מנו מצוות רבות הקשורות בצדקה, ואף הש"ס מלא בדברי אגדה המשבחים את נותן הצדקה, ומגנים את מי שאינו נוהג כך.

בעיון זה, נבקש לעמוד על יסודותיו של אחד האיסורים הקשורים במצוות הצדקה, איסור "לא תאמץ את לבבך". נבקש לעמוד באופן כללי על טעמי האיסור, ולאחר מכן – נבחן את גדריו. עיוננו יתמקד בשאלה מהו היחס שבין איסור זה לבין מצוות העשה לתת צדקה, כאשר לאחר בירורה העקרוני של שאלה זו נבקש לעמוד על דיונים שונים המתקשרים לנושא. במסגרת הדיון, נעלה גם שאלות הקשורות לפשרה של תופעת העוני, ועל ההשפעה שיש לתפיסת פשר זה על הבנת מצוות הצדקה. ככלל, הנושאים שבמאמר זה נדונו רבות בהקשרים מגוונים, ולא באנו כאן אלא לסדר את הדברים ולהציע את השיטות השונות.

טעמי הצדקה: רווחת העני או חינוך הנותן

הגישות השונות לטעם איסור אימוץ הלב מקבילות, במידה רבה, לגישות השונות בטעם מצוות הצדקה, וביחס לתופעת העוני. ניתן להבחין בין שני דגשים במצוות אלו:
א. **תועלת העני** – ברמה הפשוטה, דומה כי מצוות הצדקה נובעת מן הדאגה לרווחתו של העני הנתון במצוקה וזקוק לסיוע כלכלי. זוהי מצווה מובהקת מן התחום שבין אדם לחברו – ומוקדה הוא בתועלתו של המקבל. גישה זו נראית פשוטה, עד כדי כך שקשה למצוא מקורות מפורשים הנוקטים בה להדיא. מסברה נראה כי רובד יסודי זה מוסכם על הכל, וכל יתר ההגיגות שמצאו רבותינו במצוות הצדקה אינם באים אלא בשלב שני. זאת, על אף ההסתייגויות הפילוסופיות השונות שנציג לקמן. ביטוי אפשרי למושגותו של רובד זה ניתן למצוא בשיטות לפיהן הצדקה מהווה כעין חוב של הנותן לעני.¹

¹ ראו לדוגמה קצות החושן ר"צ, ג. כמובן, התמקדות בתוצאת הצדקה אינה מחייבת תפיסה שכזו. למעשה, עולה כאן השאלה האם הצדקה הינה חובה מוסרית או זכות משפטית. הביסוס לזכות המשפטית עשוי להתבסס על תפיסה טבעית של צדק חלוקתי, וכן על יסוד לפיו הממון כולו של הקב"ה – וממילא יש לחלקו בשווה בין בני האדם. ואכמ"ל.

ב. **חינוך הנותן** – רכיב נוסף שהודגש בקרב ראשונים בביאור מצוות הצדקה הוא הרצון בחינוכו של הנותן למידת החסד והרחמים.² בנקודה זו עלינו להעלות את השאלה הבאה: מהו הגורם להתפתחותן של תפיסות המשלבות יסודות נוספים בטעם הצדקה, ואף רואות ביסודות אלו את עיקר המצווה?³ דומה כי גישות אלטרנטיביות, המשלבות מרכיבים נוספים בטעם הצדקה, התפתחו לאור בעייתיות מסוימת הקיימת בתפיסה שמטרתה הבלעדית של הצדקה היא השלמת מחסורו של העני.

הגמרא בבבא בתרא שמה בפיו של טורנוסרופוס הרשע שאלה תאולוגית:

וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע: אם א-להיכם אוהב עניים הוא, מפני מה

אינו מפרנסם. (בבלי, בבא בתרא, י', א)

דווקא העוול שבעוני, ודווקא תחושת הצדק המוחה כנגד מצב כה בסיסי של אי שוויון בין האנשים השונים, הן אלו שהובילו את מסורת ישראל לקביעה כי לעוני ישנה מטרה מוצדקת. מטרה זו קושרה לחובת הצדקה, כפי שמשיב רבי עקיבא שם: "א"ל: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם". במילים אחרות, מטרת העוני היא לאפשר לנו לתת לעניים צדקה, וכך לזכות לשכר.

מדבריו של רבי עקיבא נראה כי תופעת העוני מוצדקת מחמת רווח כלשהו שמפיק ממנה נותן הצדקה. נראה כי ניתן להסיק מכך כי רווחת העני איננה השיקול היחיד שעומד לעיני התורה בדיני צדקה. לו כך היה, הקב"ה לא היה מאפשר את תופעת העוני מעיקרא.⁴ וודאי, מרגע שאפשר הקב"ה את תופעת העוני, מסתבר כי רווחת העני מהווה גורם מרכזי במשמעותה של המצווה ובתכליתה; אך קיים שיקול נוסף, אותו מבטא רבי עקיבא במילים: "כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם". לא מבואר בדבריו מדוע נתינת הצדקה מביאה לידי תוצאה רצויה זו. אפשר שאל לנו לחפש טעמים לכך, והשכר ניתן על עצם ההיענות לצו הקב"ה. אך מסתבר יותר כי קיימת תועלת עצמית בנתינת הצדקה שאינה קשורה רק לשכר שהאדם מקבל בעטיה. ניתן להעלות פירושים שונים לטיבה של תועלת

² נקודה זו עשויה לעורר קושי מוסרי. האמנם התורה אטומה לסבלו של הזולת, וכל עניינה אינו אלא בפיתוח אישי של הנותן? אשר על כן, נחדד: ברור כי הנותן עצמו אינו אמור לצאת מנקודת הנחה שכל מטרתו אינה אלא בפיתוחו המוסרי האישי. לנגד עיניו עליו להעמיד את סבלו של חברו, והוא אמור להיות המעורר בו רצון לסייע. אם כן, יש להבחין בין שאלת טעם המצווה מצד התורה, לבין שאלת המניע שאמור להכווין את מי שמקיים אותה בפועל. ללא הבחנה זו, מעבר לקהות החושים המוסרית הבעייתית כשלעצמה, כלל לא שייך לדבר על התפתחות מוסרית אישית של הנותן. אדרבה, גישה שאינה מעמידה את הזולת במרכז תוביל לניוון מוסרי – גם ברמה האישית.

³ דברינו אינם אמורים לגבי מצוות הצדקה בדווקא, אלא גם לגבי שלל המצוות הקשורות בה – כגון הלאו שבו עוסק מאמר זה.

⁴ כך מניח טורנוסרופוס בשאלתו, ובפשטות, רבי עקיבא איננו חולק על כך.

זו,⁵ ודומה שאחד המרכזיים שבהם הוא שבנתינת הצדקה מתחנך הנותן למידות החסד והרחמים, והשתלמות מוסרית זו היא המצילתו מן הגיהנם.

תפיסה זו בוקעת ועולה ממאמרים נוספים של חז"ל, דוגמת הדברים בויקרא רבה:

תני ר' יהושע יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית שכן רות אומרת לנעמי 'שם האיש אשר עשיתי עמו היום בועז' אשר עשה עמי אין כתיב כאן אלא אשר עשיתי עמו אמרה לה הרבה פעולות וטובות עשיתי עמו היום בשביל פרוסה שנתן לי. (ויקרא רבה, בהר פרשה לד)

השפעתה של נתינת הצדקה על הנותן מודגשת כאן ומועצמת ביחס לתועלת שמפיק ממנה המקבל.

דברים אלו מודגשים במיוחד בספר החינוך המסביר כך את טעם מצוות ההלוואה לעני:

שורש המצוה, שרצה הא-ל להיות ברואיו מלומדים ומורגלים במדת החסד והרחמים, כי היא מדה משוכחת, ומתוך הכשר גופם במדות הטובות יהיו ראויים לקבלת הטובה, כמו שאמרנו שחלות הטוב והברכה לעולם על הטוב לא בהפכו, ובהיטיב השם יתברך לטובים יושלם חפצו שחפץ להיטיב לעולם. ואם לא מצד שורש זה הלא הוא ברוך הוא יספיק לעני די מחסורו זולתנו, אלא שהיה מחסרו ברוך הוא שנעשינו שלוחים לו לזכותנו. (מצווה סו)

מבואר בדבריו, כי ללא מטרת חינוך הנותן, היה הקב"ה מפרנס את העניים בעצמו. לאמור, מטרת מצוות הצדקה אינה עצם פרנסתם של העניים, אלא השתלמותו המוסרית של הנותן, המכשירה אותו "לקבלת הטובה".

באופן פשוט, מעורר כיוון זה אי נחת מוסרית קשה. זאת, שכן יש בו הצדקה לסבלו של אדם אחד, חף מפשע, בכך שחברו יזכה לשכר. בדברי רבותינו מצאנו שתי דרכים מרכזיות להתמודד עם קושי זה: הדרך האחת מקבלת את ההנחה כי לפנינו אדם שנענש על לא עוול בכפו לשם רווחתו של אדם אחר, ומצדיקה אותה; ואילו הדרך השנייה גורסת כי לסבלו של העני ישנה סיבה נוספת, שאיננה קשורה ברצון לחנך את הנותן. מטבע

⁵ מסתבר כי יש לבחון את הדברים בהקשר רחב יותר. נראה כי דברי רבי עקיבא כאן משתלבים במשנתו הכללית, לפיה מדיניותו של הקב"ה היא ליצור עולם בלתי מושלם, שהשלמתו תלויה במעשי האדם. השקפה זו מוצאת ביטוי מפורסם בוויכוח שבין רבי עקיבא לטורנוסרופוס בשאלת המילה (תנחומא תזריע ז). בוויכוח זה ברור כי היסוד הוא שהקב"ה ברא עולם בלתי מושלם, ועל האדם לפתחו ולשכללו. מובן שאין לגזור מכך שאין חשיבות לתוצאת המילה. אדרבה, מדובר בתוצאה רצויה וחשובה, אלא שמסיבות שונות יש חשיבות לכך שהאדם בעצמו יהיה זה שיוביל לקיומו של עולם טוב יותר.

הדברים, הדרך הראשונה הולמת יותר את פשט הסוגיה בבבא בתרא, ואילו הדרך השנייה תידרש לפרש סוגיה זו באופן שונה.⁶

במסגרת הדרך הראשונה שהצגנו קיימים מספר ניסוחים אפשריים: החתם סופר (ב"ב י). ביאר כי "בגלגל אחר" המציאות עשויה להתהפך: "שניצולו אנו בהם מדינה של גהינם כך היא המדה שידחקו עניים הגונים ויזכו בהם עשירים הגונים ובגלגל אחר יהפך הענין". אך דומה שאין בדברים אלו בכדי לתת מזור לבעייתנו.

הראי"ה קוק עמד על כך, וביקש להצדיק את הדברים מכיוון אחר:

יסוד האמונה לדעת כי אין חסרון מוחלט במציאות. וכל חיסרון שאנו רואים, אם הוא חסרון לפי השקפתנו הפרטית, איננו חיסרון כלל, כי אם יתרון והכנה טובה יותר לשכלול הכלל. והמשל הוא העניות [...] צריך האדם לדעת שלמציאות הכללית ישנם כמה מעלות טובות במציאות העניות, אם כדי שננצל אנו מדינה של גיהנום, ולהוסיף שלימות מוסרית ע"י מציאות עשיית החסד והטוב (עין איה ברכות ג', א)

כלומר, גם אם האדם הפרטי ניזוק מן העוני שהוטל עליו, בראייה כללית ומערכתית התופעה הינה חיובית – משום שהיא תורמת להשתלמות המוסרית של הכלל. אשר לשאלה מדוע דווקא העניים המסוימים הללו הוקרבו על מזבח הכלל, מעיר החתם סופר בפירושו לתורה (תורת משה דברים ט"ו, ט): "ואין להרהר מפני מה אלו דוקא העניים, כי 'בהדי כבשי דרחמנא למה לך' (ברכות י', א)."⁷

ברם, רבים מאלו שעסקו במהותה של תופעת העוני מיאנו לקבל את התפיסה לפיה העני נידון לחיי סבל רק בשביל שחברו יזכה לשכר על נתינת הצדקה. לדידם, מצוות הנותן כשלעצמה אינה מצדיקה את סבלו של העני, והיא אינה מהווה שיקול בלעדי בקביעת שיעור הסבל שיושת עליו. פירושים אלו נחלקים לשניים – מהם שמנמקים את סבלו של העני ברשעותו, ומהם – בצדקותו.

המדרש מסביר כי עוני בא לאדם כעונש על כך שלא סייע לעניים בהיותו אמיד:

ד"א ועניים מרודים תביא בית אלו בעלי בתים שירדו מכבודם ומנכסיהם מי גרם להם שיהיו עניים ע"י שלא פשטו ידיהם לעניים וע"י שלא עשו רצון אביהם שבשמים לכך נאמר ועניים מרודים תביא בית. (ויקרא רבה, בהר פרשה לד)

⁶ במסגרת זו, לא נאריך בטיבם של הסברים אלטרנטיביים אלו. יצוין כי האגדה הנדונה במסכת בבא בתרא פותחת פתח לדיון נרחב בהרבה מזה שקיימנו כאן, ואכמ"ל.

⁷ עיין גם בדברי המהר"ל בנתיבות עולם, נתיב הצדקה פ"ג.

כך משתמע גם מהמשך דבריו של רבי עקיבא בסוגיית בבא בתרא:

אמשול לך משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו העוני משול לכעסו של המלך על בנו. משמע, הקב"ה כועס על העני, וזאת, לכאורה, בשל חטאיו. בכיוון זה הולך גם בעל ספר החינוך בהביאו טעם נוסף למצוות ההלוואה לעני: ועוד טעם אחר בדבר, שרצה האל ברוך הוא לפרנס העני על ידי בני אדם מגודל חטאו, כדי שיוכח במכאוב בשני פנים, בקבלת הכושת מאשר כגילו ובצמצום מזונו לפי זה, לפנינו מוקד שלישי במצוות הצדקה – ענישת העני בכך שיהיה נזקק לעזרתם של בני אדם. ברם, מסברה ניתן בהחלט לשלב כיוון זה עם הטעם הראשון שהביא החינוך, ולומר כי מדובר בנדבך נוסף – מעבר להיותה כלי ענישה, מטרת מצוות הצדקה היא חינוכו של הנותן, וההצדקה לחינוך זה במחיר סבלו של העני היא חטאו. גישה הפוכה לגישתו של החינוך אנו מוצאים בדברי הר"י בכור שור. לדידו, העוני הושת על העני לא בשל חטאיו, אלא אדרבה – בשל צדקותו:

והקב"ה מה שיחפורן יעשה, כי שמא מה שהקב"ה מדקדקו בעניות, מפני שהוא אוהבו, כדכתיב 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח' (משלי ג', יב), ומנקהו כדי לזכותו לחיי העולם - הבא, כי הקדוש ברוך הוא הרבה פעמים משפיע טוב לשונאיו כדי לטורדם, דכתיב 'איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי-עד' (תהלים צ"ב, ז-ח), והוא הדין שמדכא אוהביו בעניות כדי שיזכנו. (בכור שור דברים ט"ו, ז)

הבכור שור רואה בסבלו של העני ביטוי להנהגת ה', הנפרע מצדיקים בעולם הזה בשביל לזכותם לעולם הבא. גם כיוון זה עשוי להשתלב, אם כי לא בהכרח, בטעמו הראשון של החינוך: העוני מוצדק משום שהוא מיטיב עם העני לעולם הבא, ומטרתה של מצוות הצדקה היא חינוכו של הנותן, ולא רווחת המקבל. ניתן להוסיף בדרך אפשר, כי מצד המקבל מוטב היה שלא להזדקק לצדקה – וכך לזכות לשכר רב יותר בעולם הבא.⁸ יש שהקצינו עוד יותר את ההבנה לפיה מטרת מצוות הצדקה אינה רווחתו של העני.⁹

⁸ לענ"ד, לא מסתבר כלל לראות בכיוון זה מוקד רביעי עצמאי בטעמה של מצוות הצדקה. אך תיאורטית, ניתן היה להסביר כי מטרת המצווה היא לבייש את העני וכך להגביר את שכרו לעולם הבא. ברם, לא כך משמע בדברי הבכור שור, והדברים אינם נראים.

⁹ אמנם, כפי שנראה, גישות אלו אף אינן מדגישות את המרכיב של חינוך הנותן. תחת זאת, עולה מהן כי מצוות הצדקה אינה אלא חוק נוסף מחוקי התורה.

דיעוויין בדברי בית הלוי בדרוש לצדקה:

אם נאמר הטעם הראשון דאובה להעני ואם לא יתן לו העשיר הי' מפרנסו בעצמו
נמצא דאין עושיין שום טובה להעני בהנתינה ושוב הוי מצות צדקה ככל מצות
מעשיות שבתורה כהנחת תפילין וציצית וכדומה דרק מעשה הנתינה בעצמה הוא
 המצוה ולא הטובה להעני כיון דאין עושיין לו שום טובה ושוב צריכה להיות לשמה
 כמו בכל המצות שבתורה

לפי בית הלוי, לא זו בלבד שאין מצוות הצדקה מתמקדת ברווחתו של העני, אלא היא כלל אינה משפיעה עליה. לטענתו, אין קשר בין המידה שיקבל העני בסך הכל לבין המידה שייתנו לו אנשים אחרים. בסופו של יום – יקבל כל אדם את אשר נקצב לו מן השמיים. בית הלוי גוזר מתפיסה זו השלכה הלכתית – כיוון שאין מצוות הצדקה מתמקדת בטובת הזולת, אין היא שונה מכל מצוות "בין אדם למקום" אחרת שבתורה, ועל כן כוונה שלא לשם מצווה תעכב את קיומה.

במובן מסוים, לפי כיוון זה טורנוסרופוס שוגה בהנחתו כי הקב"ה אינו מפרנס את העניים. אדרבה, הקב"ה אינו מקפח את פרנסת בריותיו כלל ועיקר, אלא שלעתים הוא מספק את צרכיהן בעקיפין, באמצעות אנשים אחרים – וזאת בשביל לזכותם בשכר ולהצילם מדינה של גיהנום. לפי זה, מצוות הצדקה אינה משמשת כהצדקה לעצם תופעת העוני, אלא רק לאופן המסוים שבו בוחר הקב"ה לספק את צרכי בריותיו.

כיוון זה זוכה להקצנה נוספת אצל הרב משה מרדכי אפשטיין, בספרו לבוש מרדכי בהקדמה לבבא מציעא. הוא מבקש לטעון כי "אדרבה עוד מצות צדקה יותר חוקית ממצות תפילין, כי למצות תפילין יש מעט מבוא בשכל הזכירה מן התפילין, אבל מצות צדקה אין שום השגה בשכל אך ורק באשר כה ציוונו אלקינו". זאת, שכן אם אנו מאמינים בהשגחת ה' על כל דבר ודבר, הרי שברור כי מעשינו לא ישפיעו על טובת העני. בין כך ובין כך יקבל העני את אשר מגיע לו מאת הקב"ה. בניסוח זה, מדובר בדברים קיצוניים ביותר שקשה לקבלם, בהיותם מגמדים את חשיבותה של הבחירה החופשית, אך הכיוון הבסיסי שבוקע ועולה מהם ברור ואפשרי.

לסיכום, ניתן להבחין בין שני מוקדים במצוות הסיוע לעניים. האחד, והבסיסי ביותר – הוא הרצון לסייע לעני ולדאוג לרווחתו. כיוון זה מדגיש את תוצאת הצדקה, ואת היותה מצווה שבין אדם לחברו. מוקד שני במצווה הוא מעשה הצדקה מצד הנותן, שנועד לחנכו למידות חסד ורחמים (מוקד שהודגש בחריפות בקרב אחדים מן האחרונים). בדברינו ביקשנו לברר מה הוביל לצמיחתו של מוקד זה בדברי רבותינו. עמדנו על כך שיסודות הדברים בשאלה התאולוגית בדבר המתח שבין טובו וכוחו של הקב"ה לבין עצם קיומה

של תופעת העוני. מתח זה נפתר על ידי הגמרא באמירה שמטרת העוני היא לזכות את עם ישראל בצדקה לעניים. כלומר, עולה כאן תפיסה המדגישה את הנותן ולא את המקבל, שהרי הדגשת המקבל הייתה מובילה לביטול תופעת העוני. האדישות לגורלו של העני זוכה לשני סוגי מענה – לפי כיוון אחד, העולה מפשט הסוגיה, העוני כלל אינו נובע מסיבה הקשורה בעני עצמו, אלא מרצון לזכות את הנותן לו במצווה. ניתן להצדיק את סבלו של העני בהשתלמות המוסרית הכללית שנובעת מכך שיינתנו לו צדקה. לכיוון אחר, הנוטה מפשט דברי רבי עקיבא (לפחות בתחילת דבריו), סיבת העוני קשורה בעני עצמו, וזאת בשני ניסוחים הפוכים: "ייתכן שהעני נענש בעקבות חטאיו בעוני, וייתכן שדווקא בשל צדיקותו נפרע ממנו הקב"ה בעולם הזה בשביל לזכותו לעולם הבא. מעבר לכך, ראינו תפיסה לפיה ההזדקקות לצדקה אינה משפיעה על מצבו של העני, שכן בלאו הכי יקבל את מזונותיו הקצובים לו מאת הקב"ה.¹⁰

יסוד איסור "לא תאמץ": חיזוק מצוות העשה או איסור עצמאי

השיקולים השונים שסקרנו רלוונטיים לכלל המצוות מתחום הצדקה. ברם, אין כל סיבה לראות את כלל הדינים הללו כעשויים מקשה אחת, ובהחלט ייתכן שהמצוות השונות משקפות יסודות מחשבתיים שונים. כך, סביר כי במצוות הצדקה עצמה בולט יסוד רווחתו של העני. אך כשאנו באים לדון באיסור "לא תאמץ את לבבך", דומה כי יש מקום לתת משקל משמעותי יותר למגמת חינוכו של הנותן. זאת, שכן באיסור זה מדגישה התורה לא את עצם זה שאינו נותן לעני, אלא את מחשבת לבו הרעה. לאמיתו של דבר, יש לדון בדברים לאור הבנות שונות של יסוד איסור "לא תאמץ", שאותו ניתן לפרש בשתי דרכים:

א. **חיזוק של מצוות העשה** – ניתן להבין כי איסור "לא תאמץ" אינו אלא חיזוק בדמות לאו של מצוות העשה לתת צדקה. לפי הבנה זו, לאיסור זה אין מעמד עצמאי, אלא הוא

¹⁰ בשולי הדברים יש להוסיף, כי מעבר לשיקול התאולוגי מבית מדרשו של טורנוסרופוס הרשע, קיימות סיבות נוספות להתנגדות למצוות הצדקה. בניגוד לשיקול התיאולוגי, המבקש להטיל את האחריות למצבו של העני על הקב"ה, ומתוך כך לשלול את הלגיטימציה של התערבות אנושית, קיים שיקול המתנגד לצדקה דווקא מתוך הטלת האחריות על האדם עצמו. כך כתב הסמ"ק (מצווה כ): "ולא תאמץ שלא יאמר מה לנו לסייע לפלוני אם היה רוצה היה מרויח יותר מצרכו". לפי הסמ"ק, איסור "לא תאמץ" מבקש לשלול את התפיסה לפיה חייו של האדם נתונים לשליטתו באופן מלא, וממילא אם נקלע לצרה – אין לו לבקש עזרה מן הזולת, אלא להלין על עצמו ועל מעשיו. ניתן להתווכח עם תפיסה זו, אותה שוללת התורה, הן מצד האופן שבו היא רואה את המציאות ואת גורמי העוני, אך חשוב מכך – מן ההיבט המוסרי. גם אם אכן העני הביא על עצמו את גורלו, הדבר אינו פוטר את האדם, אכיו, מחובתו המוסרית כלפיו.

מהווה תמונת ראי המשקפת את מצוות העשה ומקנה לו משנה תוקף. הבנה זו בוקעת ועולה כבר מדברי ראשונים.
יעויין למשל בספר כללי המצוות:

עוד יש לנו להודיעך עיקר גדול במקום זה כי יש כמה מצות לא תעשה שלא באו אלא לעורר לבות בני אדם על גודל מעלת מצות עשה ושכרן ותגמולן, ובאו מצות לא תעשה לזרזם ולהזכירם שלא יתראו לקיים מצות עשה בשום צד וענין, כמ"ש בענין הצדקה נתון תתן לו, ונתק לו מצות לא תעשה להזהירו ולהזכירו לא תאמץ את לבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון. (ר' יוסף ג'יקטיליה, כללי המצוות, שכר)

מפורש בדבריו, כי מטרת האיסור היא לזרז אנשים לקיום מצוות הצדקה.¹¹

ב. **איסור עצמאי** – אפשרות אחרת היא שלאיסור "לא תאמץ" ישנו מעמד עצמאי. הוא אינו איסור על אי קיום מצוות הצדקה, אלא על סוג מסוים של פעולה: "אימוץ הלב", אותה יש להגדיר. מן הסתם, פעולה זו, כשמה כן היא, קשורה במחשבת הלב. ניתן להסביר בשני אופנים בסיסיים מדוע התורה אוסרת אותה: ייתכן שבאמצעות איסורים על המחשבה מבקשת התורה לדאוג לכך שהאדם ידאג לרווחתו של העני. כלומר, טובת העני היא במרכז, כאשר איסורי המחשבה ודומיהם מהווים כעין סייג למצוות התורה. אך לדעתי סביר יותר כי התורה רואה בעיה עצמאית באימוץ הלב. בכך, מתקשרים הדברים למוקד חינוכו של הנותן שעמדנו עליו בפרק הקודם. במילים אחרות, מסתבר כי שאלת

¹¹ כיוון זה מופיע במקורות רבים נוספים.

עיין בחיבור התשובה למאירי (משיב נפש מאמר א פרק ז): "המדרגה השניה, מצות עשה של תורה, מהם שאין אזהרה במניעתן ומהם שנתפרשה אזהרה במניעתן, כמו שבא במצות הצדקה, לא תאמץ את לבבך". משתמע כי מצוות צדקה "נתפרשה אזהרה במניעתה" – כלומר, הלאו הוא על ההימנעות מצדקה. הדברים אינם מפורשים, אך באחרונים הכיוון רווח. כך, לדוגמה: שו"ת ברית יעקב (או"ח סימן כא), אור שמח (יום טוב פ"ג ה"ח), קובץ שיעורים (ב"ב אות מח), אמרי בינה (או"ח סימן יג), שו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ב סימן קעד), ווי העמודים (גמילות חסדים פ"ב), צמח יהודה (ח"ד סימן ט), ואלה המצוות (ג:א), ועוד רבים. חשוב לציין, כי בקרב חלק מן האחרונים ישנה עמימות מסוימת באשר לפשרו של כיוון זה. כך, ניתן למצוא גישות לפיהן הגדרת האיסור היא עצמאית – היא מתייחסת למחשבה בעייתית ולא לעצם אי הנתינה. ברם, מגמת האיסור היא חיזוק מצוות העשה. האיסור על המחשבה נועד להביא לידי נתינה, גם אם בגדריו אינו מהווה תמונת ראי שלמה לה. על כן, יש לקחת את הדברים בעירבון מוגבל. יחד עם זאת, בקרב רבים מן האחרונים הנ"ל עולה חפיפה בין מגמת האיסור לבין גדריו.

יש להוסיף, כי ישנם מספר זוגות של איסורים ומצוות שעולה לגביהם שאלה דומה: האם האיסור הוא חיזוק למצוות העשה (או שמא להפך), או שמדובר בשני דינים נפרדים. דיון זה קיים ביחס שבין מצוות אכילת מעשר שני לפני ה', לבין איסור אכילתו בשעריך; ביחס שבין מצוות השבת אבדה לאיסור לא תוכל להתעלם; ביחס שבין מצוות הראיה לבין איסור ביאה ריקנית לעזרה; ביחס שבין מצוות השבת גופו לאיסור לא תעמוד על דם רעך; ביחס שבין מצוות בניית מעקה לאיסור לא תשים דמים בביתך. להרחבה ניתן לעיין בדברי הגר"ד סולובייצ'ק (רשימות שיעורים לב"ק לו:): הדן בחלק מן הצמדים הללו.

היחס שבין האיסור לבין המצווה קשורה למוקדים השונים בטעם המצווה. ככל שנדגיש את חשיבות הנתינה כשלעצמה, הרי שנתמקד בתועלת העני. ככל שנדגיש את מחשבת הנותן – הרי שנתמקד בפעולת הצדקה על אישיותו, ובחשיבות שבמידות טובות.

מכל מקום, גם אם נבצע הבחנה בין גדר האיסור לבין מגמתו וגם אם לא נבצע – ניתן להבחין בשני ניסוחים מרכזיים בקרב אלו שהעניקו מעמד עצמאי לאיסור:

1. אי עמידה ברף חיובי נדרש – אפשרות אחת היא שאיסור "לא תאמץ" מבקש לתבוע מן האדם עמידה ברף גבוה של חסד. לפי זה, באופן עקרוני יכול אדם לקיים את מצוות הצדקה, ובכל זאת יעבור על איסור "לא תאמץ". לפי כיוון זה, ניתן לומר שבאימוץ הלב אין עשייה שלילית במובנה הקלאסי, אלא רק הימנעות מעשיית טוב. ביטוי לניסוח האיסור כביטול ערך חיובי ניתן למצוא בדברי היראים (סימן רב): "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ. ויראת מא-להיך צוה הכתוב להיותינו רחמנים". האיסור אינו להיות אכזרים, אלא מדובר במצווה להיות רחמנים, וכפי שאומר היראים בהמשך, "ולא יאמץ להסב הרחמנות".

ניתן להציג כיוון זה בכמה ניסוחים בולטים:

א. הגדרת אופן הנתינה: יש שהסבירו כי איסור "לא תאמץ" מגדיר מהו אופן הנתינה הנדרש. כך, למשל, כותב הגרי"פ פערלא (עשין כה): "דהא גם לאו דלא תאמץ מזוהיר ליתן צדקה בעין יפה". ניתן להבין כי העין היפה כאן מתייחסת לאופן הנתינה – דהיינו, שייתן ברחמנות ובטוב לב. לחילופין, ניתן להבין כי מדובר בקביעת שיעור הנתינה – שייתן בשיעור המספיק לעני.

כך עולה בפירושו 'פנים יפות' לתורה:

ומ"ש לא תאמץ את לבבך, לפי פשוטו הוא אזהרה שיתן לעני בעין טובה, כמ"ש לעיל במאמר חז"ל (ברכות ג): אין הקומץ משביע את הארי שאם נתן לו בעין רעה אין להעני שביעה בו. (פנים יפות דברים ט"ו, ז)

לפי כיוונים אלו, לאיסור "לא תאמץ" ישנו היבט מעשי מובהק: הוא מציב דרישה החורגת מן הרף של מצוות הצדקה, ומהווה יותר מאשר תמונת ראי גרידא למצוות העשה.

ב. תביעה הקשורה במחשבה: אחרים מנתקים את האיסור באופן מלא מנתינת הצדקה, ורואים בו תביעה עצמאית הקשורה במחשבת הנותן. יסודם של כיוונים אלו הוא שהתורה מכוונת את האדם למידת הנדיבות והרחמנות. היא מבקשת לעקור ממנו כל שורש של קמצנות ואכזריות. על כן, היא מציבה רף גבוה במיוחד של טהרת המחשבה, וכל סטייה מרף זה – תיחשב כעבירה על איסור "לא תאמץ".

כל זאת, במספר ניסוחים, הקרובים מאוד זה לזה:

(1) איסור על העלאת מחשבה שלא לתת

מספר ראשונים עמדו על דברי הספרי:

לא תאמץ את לבבך, יש בן אדם שמצטער אם יתן אם לא יתן. ולא תקפוץ את

ידך, יש בן אדם שפושט את ידו וחוזר וקופצה. (ספרי דברים ראה קטז)

דברי הספרי אינם מובנים כל צרכם, ונאמרו בהם מספר פירושים.

לענייננו, נתמקד בפירושו של המלבי"ם על אתר ובפרט בפירושו לחלק הראשון

בדברי הספרי:

ובזה צריך שיהיה לו לב טוב לא לבד לפי שעה שזה קרוי חזוק כי גם

בתמידות שזה קרוי אמוץ עד שלא יצטרך לאמץ לבבו בכל פעם בשיצטער

אם יתן אם לא יתן רק יהיה לב טוב בתמידות, ויש מונע את עצמו מלתת מפני

שהוא כילי וגם כשפותח ידו קופצה תכף שזה גדר בעל קופץ, מדלג ואינו

עומד בתמידות, על זה אמר לא תקפץ את ידך.

ניתן היה להבין כי הספרי מתייחס לאדם ש"מצטער אם ייתן אם לא ייתן" –

ואוסר עליו להכריע שלא לתת. פרשנות זו עולה בדברי הסמ"ג (לאווין רפט), ע"ש.

ברם, המלבי"ם רוח אחרת עמו. לדבריו, הספרי אוסר את עצם המצב בו אדם

"מצטער אם ייתן אם לא ייתן". על האדם להיות במצב שבו כלל לא עולים בו

הרהורים שלא לתת לעני צדקה. עליו להיות במצב בו לא יצטרך "לאמץ את לבבו"

לתת צדקה בכל פעם מחדש, אלא להזדהות באופן מלא עם הצדקה.¹²

(2) איסור על הרהור בעת הנתינה:

בספר חרדים, ל"ת פרק א עולה כי האדם נדרש לרחמנות כלפי העני בעת הנתינה:

לעקור מנפשותינו מדת האכזריות לפיכך אף על פי שצוה לא תקפוץ את ידך

מליתן צדקה לפי שהיה אפשר שיתן ולבו אכזר על העני לפיכך חזר וצוה לא

תאמץ את לבבך אלא תתן ברחמנות.

כלומר, בעצם הרהורי אי הנתינה אין איסור. האיסור הוא בכך שהאדם אינו מצליח

לעוקרם מליבו בעת הנתינה לעני. כלומר, יסוד האיסור זהה למה שראינו במסגרת

שיטת המלבי"ם, אך היקפו מצומצם יותר.

2. ביצוע פעולה שלילית באופן אקטיבי – לחילופין, ניתן להבין שהאיסור מגדיר התנהגות

שלילית כשלעצמה, ולא רק אי עמידה ברף חיובי. ניתן אף לומר שהאיסור הוא לא בעצם

¹² ראה גם בשערי תשובה לרבנו יונה, שער ג, אות לו, שמשמע שם כיוון דומה, אם כי אפשר שכוונתו לניסוח מעודן יותר.

ההתנהגות השלילית, אלא בקניית אופי שלילי. בניגוד לכיוון הקודם, המרחיב את האיסור גם למצבים בהם אינו עובר על מצוות העשה, מסתבר שכאן תתקבל תמונה הפוכה – גם כאשר הוא עובר על העשה, לא בהכרח יעבור על האיסור. ראשונים שניסחו כיוון זה הדגישו את האכזריות הטמונה באי הנתינה לעני. כך, למשל, כותב הרמב"ם בספר המצוות:

שהזהירנו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו אחר שנדע חולשת ענינם ויכלתנו להחזיק בהם והוא אמרו יתעלה (שם) לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון. וזה אזהרה מלקנות מדת הכילות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי. (לא תעשה, רל"ב)

ודוק: "קניית מדת הכילות" אינה טעם האיסור, אלא זוהי הגדרתו. האיסור הוא "לקנות מדת הכילות" באמצעות הימנעות מצדקה. מסתבר כי קניית מידה זו דורשת ביצוע פעולות משמעותיות המשקפות את האכזריות ומטפחות אותה.¹³ כפי שנראה בהמשך, כיוון זה סביר שיוביל לצמצום ניכר של איסור "לא תאמץ".

בהמשך דברינו, נבחן דיונים הלכתיים שונים הקשורים להבנות השונות שהעלינו. נבחן את הדברים לאור שתי סוגיות מרכזיות העוסקות בגדרי הלאו, ולאחר מכן נסכם את היסודות שעלו בידינו, ונדון בהשלכות נוספות לחקירתנו.

באופן כללי, ניתן לומר כי ישנם שני סוגים עיקריים של נפק"מ בין הכיוונים שהצענו:

1. תלות הלאו בעשה – ההבנה לפיה האיסור מהווה תמונת ראי לעשה מובילה לכך שדיני העשה צפויים להיות תקפים גם ביחס ללאו. בנוסף, בהעדר חיוב במצוות העשה – סביר שלא יהיה חיוב בלאו.

2. הצורך בהימנעות אקטיבית – שנית, ההבנה לפיה האיסור קשור בקניית מידות רעות מובילה לצמצום ניכר של האיסור. לא כל הימנעות מנתינת צדקה מהווה פעולה אכזרית, וודאי שלא בכל הימנעות שכזו האדם משנה את אופיו והופך לאכזר. מן הסתם, יש צורך בפעולות משמעותיות, ואולי אף תמידיות – בשביל שאדם יעבור על איסור, להבנה זו.

¹³ ניסוחים דומים מצאנו בראשונים נוספים. החינוך במצווה תעח כותב: "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון, כלומר אל תשליט עליך מדת הכילות והנבלה, אבל הכן לבבך על כל פנים במדת הנדיבות והחמלה". גם כאן משתמע שלא מדובר בהצבת רף גבוה ותו לא, אלא באיסור על "השלטת הכילות". ועיין גם בסמ"ג, מצווה רפט). יש לסייג את הדברים, שכן לא ברור עד כמה ניתן לדייק מניסוחים שכאלה בדברי הראשונים. בהחלט ייתכן שהאיסור הוא "לקנות מדת הכילות", אך הוא קיים בכל פעולה שמנוגדת, ולא במעט, למידת הנדיבות והחסד. על כן, את עיקר המשקל יש להעניק לסברות שהעלינו כשלעצמן, ואילו את תליית הדברים בניסוחי הראשונים יש לקחת בעירבון מוגבל, וצ"ע.

כפייה על הצדקה

הגמרא בבבא בתרא בדף ח', ב מספרת על כך שרבא כפה את רב נתן לתת צדקה: "כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה". לכאורה, זהו הליך תקין של כפייה על מצוות עשה. ברם, הראשונים הוטרדו מן הכפייה במקרה זה, שכן מצוות צדקה הינה מצווה ייחודית – שמתן שכרה בצדה, שנאמר "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה'" (דברים ט"ו, י) – ונקטינג דאין כופים על מצוות עשה שמתן שכרה בצדה. כך לדוגמה מקשים התוספות על אתר:

וא"ת והא בפרק כל הבשר (חולין ק"י, ב ושם ד"ה כל) אמר כל מצוות עשה שמתן שכרה כתובה בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרים עליה וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ירך לו וכתיב כי בגלל הדבר הזה יברכך (דברים טו, י).

ניתוח הקושיה מעלה כי היא מושתתת על ארבע הנחות יסוד:

1. הסוגיה מתארת מצב קלאסי של כפייה לתת צדקה.
 2. גורם הכפייה המתואר הינו מצוות העשה של נתינת הצדקה.
 3. מצוות הצדקה מוגדרת כמצווה שמתן שכרה בצדה.
 4. אין לכפות על מצוות עשה שמתן שכרה בצדה.
- ממילא, די בכך שנחלוק על אחת ההנחות בשביל לתרץ את הקושיה. במסגרת הדברים נבחן את האפשרויות השונות לפתרון הבעיה, ונתמקד בעיקר באלו הנוגעות לחקירתנו ביסוד איסור "לא תאמץ".

1. אפשרות ראשונה: הסוגיה אינה מתארת כפייה של ממש

רבנו תם סבור כי הסוגיה כלל אינה מתארת כפייה סטנדרטית. הוא מעלה שתי הצעות לסוג הכפייה שעליה מדובר בסוגיה.

א) האפשרות הראשונה שמעלה רבנו תם היא: "ואר"ת דהאי כפיה בדברים כמו כפייה ועל בפרק נערה שנתפתתה". כלומר, לא מדובר בכפייה פיזית, אלא בכפייה מילולית. כפייה זו עשויה להיעשות בדרכי שכנוע וריצוי,¹⁴ או לחילופין באמצעים של נידוי וחרמות.¹⁵

ב) האפשרות השנייה שמעלה רבנו תם היא: "ועוד תירץ דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי". כלומר, מדובר במקרה בו הציבור קיבל על עצמו שיכפו אותו.¹⁶ לפי כיוונים אלו קושייתנו אינה מתחילה: אכן, אין לכפות על הצדקה, בהיותה מצווה שמתן שכרה בצדה; אך הסוגיה בבבא בתרא אינה מתארת כפייה.

¹⁴ וכלשון המאירי, חולין ק"י, ב: "שכפייה בדברים היא ודרך רצוי"

¹⁵ וכלשון הריטב"א, כתובות נ', א: "משמע שכפאו בנדוי".

¹⁶ תוקפה של קבלה זו עשוי להיות מדין נדרי מצווה, ראה: אגרות משה יו"ד, ח"א סימן קמט.

2. אפשרות שנייה: ביסוס גורמי כפייה אלטרנטיביים

גם אם נניח שסוגייתנו עוסקת בכפייה של ממש, ההנחה לפיה מצוות העשה היא זו המבססת את אפשרות הכפייה אינה הכרחית כלל ועיקר. ניתן להצביע על ארבעה גורמים נוספים שניתן לבסס עליהם את הכפייה:

א. **האיסורים שבצדקה** – ר"י בתוספות שם טוען שהמחייב בכפייה אינו העשה, אלא הלאו שיש בצדקה, הלאו הוא איסור "לא תאמץ", וז"ל:

ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו'.

לדבריו, הכלל לפיו אין כופים על מצווה שמתן שכרה בצדה נכון במצוות עשה, אך אינו נכון כשמדובר בלאוים.

ניתן להתלבט בכוונתו המדויקת של ר"י: אפשרות אחת היא שלדעתו כאשר ישנו לאו, ניתן לכפות על מצוות העשה. אפשרות שנייה היא שעל העשה בכל מקרה לא ניתן לכפות, אך כאשר יש לאו – ניתן לכפות עליו. במהלך דברינו, נתייחס לשני הניסוחים הללו.

ב. **שעבוד הנכסים** – קצות החושן, ר"צ, ג סבור כי צדקה אינה רק מצווה, אלא היא מבססת חוב משפטי כלפי העניים. ממילא, הכפייה נובעת מזכותם המשפטית של העניים בנכסיו:

ולפי מ"ש דבצדקה אית ביה שעבוד נכסי ליתן ממונו לצדקה וא"כ ממון עניים גביה הוא כאילו חייב להם חוב ממש, א"כ זה שאנו כופין אותו היינו להחזיר לעניי עולם מה שחייב להם ובוזא ודאי אפילו מתן שכרה בצדו נמי מוטל על הב"ד להחזיר מה שחייב כיון דנכסוהי נשתעבדו.

הכלל שאין כופים על מצווה שמתן שכרה בצדה נכון ביחס לכפייה על המצווה, אך לא כשמדובר בגביית חוב.

ג. **מצוות הציבור** – מהלך אחר הוצע על ידי הגר"ח מברסק, ותואר בידי הגר"ד (רשימות שיעורים, עניינים ענין צדקה).

לדבריו, מצוות הצדקה מורכבת משני דינים: האחד – חובת היחיד, החלה על כל אחד ואחד. השני – חובת הציבור, המוטלת על הציבור בכללותו. לדידו, הכלל לפיו אין כופים על מצווה שמתן שכרה בצדה נאמר ביחס למצוות היחיד, ברם האחריות

הציבורית קיימת אף ביחס למצוות מעין אלו.¹⁷ לפי ר' חיים, שני הדינים נובעים משתי פרשיות הצדקה: הפרשה בראה ("פתח תפתח") מתייחסת לחיובו של היחיד, ואילו הפרשה בבהר ("והחזקת בו גר ותושב וחי עמך") מתייחסת לחובת הציבור. הגר"ד מסביר שהקיום הציבורי בצדקה עומד בבסיס הדרישה לכך שברכות אבליים וחתנים, שעניינן קיום חסד, תיאמרנה בעשרה, בציבור. מכל מקום, לפי כיוון זה הכפייה על הצדקה נעשית מתוקף מצוות הציבור שקיימת בה.

ד. **צורך העניים** – כיוון אחר הועלה על ידי המהר"ל בחידושי אגדות שלו (ב"ב ח', ב) :

כי הא דרבא אכפיה וכו'. ואף על גב דכל מצות עשה אשר שכרה כתוב בצדה אין ב"ד מוזהרים, בודאי אין ב"ד [מוזהרים] על הנותן, אבל איך יפרנס העני, ואם לא היו העניים צועקים לא הי' צריך לכוף אותם אבל בשביל צעקת עניים שהיה [צריך] להם חיות היו כופין. ובודאי לא מקרי גזלן כאשר יכוף אותו לצדקה, שהם אמרו גדול המעשה מן העושה, ולפיכך בצדקה מצוה לכוף, והיינו בשביל חיות העניים. מדבריו עולה כי אמנם הגורם המצוותי אינו מהווה שיקול בכפייה, שהרי מתן שכרו בצדו. הכפייה מושתתת על זעקת העניים וצרכם. אמנם, לא מדובר ביסוד הלכתי-פורמלי רגיל, אך עצם הצורך בסיוע לעניים מעגן את אפשרות הכפייה. אחר העיון מצאתי שדברים דומים מובאים בשטמ"ק כתובות (מ"ט, ב) בשם הריטב"א: התם הוא בשאר מצות כגון כבוד אב ואם וכיוצא בזה אבל לענין צדקה כייפנין מפני מחסורם של עניים וכדכתב רחמנא ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך.

3. **אפשרות שלישית: צדקה אינה מצווה שמתן שכרה בצדה**

גם אם נניח שגורם הכפייה הרלוונטי הוא מצוות העשה כשלעצמה, ייתכן שאין להגדירה כמצווה שמתן שכרה בצדה, וממילא ניתן יהיה לכפות עליה כבשאר מצוות. אמנם, באופן פשוט המצווה כן מוגדרת כזו שמתן שכרה בצדה, כפי שטוענים התוספות, בהתאם ללשון הכתוב – "בגלל הדבר הזה יברכך ה'".

ברם, הפני שלמה על אתר טוען שאין זה בגדר "שכרה בצדה":

והנה לולי דברי התוס', היה אפשר לומר דהא דכתיב כי בגלל הדבר הזה יברכך, אין זה מתן שכר על המצוה, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, אלא זהו השכר על מה

¹⁷ בטעם ההבחנה נראה, שכאשר התורה מבטיחה שכר על מצווה, היא מטילה את האחריות הבלעדית לקיומה על היחיד שהצטווה. ירצה, יקיים ויקבל שכר. לא ירצה, לא יקבל. ברם, כאשר מתווספת האחריות הציבורית, אין להותיר את שיקול הדעת בידיו של כל יחיד ויחיד. השאלה האם ייתן או לא ייתן אינה נוגעת רק לעולמו הפרטי, אלא היא משפיעה על עמידת כלל הציבור בחובתו.

שנותן צדקה בעין טובה ולא ירע לבבו. או י"ל דזהו רק הבטחה שיברכהו ה', ויוכל לקיים מצות צדקה לרוב ויתרבה שכרו לעוה"ב.

הפני שלמה מעלה שתי אפשרויות – ראשית, הוא מציע שהשכר אינו ניתן על עצם נתינת הצדקה, אלא על האופן שבו נותנה: בעין טובה.¹⁸ שנית, הוא טוען שאין כאן שכר על המצווה, אלא "הבטחה בעלמא", שיזכה להמשיך ולקיים את מצוות הצדקה. לא ברור מהו המבחין בין שכר לבין הבטחה.

מכל מקום, הפני שלמה מסתייג מדברי התוספות משום ש"שכר מצווה בהאי עלמא ליכא", ומתוך כך הוא מבאר באופן שונה את משמעות הפסוק בצדקה. לפי דבריו, אין מניעה מלכפות על הצדקה, מצד מצוות העשה שבה.

4. אפשרות רביעית: ניתן לכפות על מצוות שמתן שכרן בצידין

לבסוף, גם אם נקבל את שלוש ההנחות הראשונות, יש מקום לערער על עצם הקביעה שאין לכפות על מצוות עשה שמתן שכרה בצדה. ראשונים רבים סוברים כי אמנם בית דין אינם נענשים על כך שאינם כופים על מצוות אלו, אך עצם הסמכות לכפות קיימת גם ביחס אליהן. כך עולה בריצב"א המובא בתוספות שם:

ולריצב"א נראה דהא דאין ב"ד מוזהרין על מצות עשה שמתן שכרן בצדה היינו דאין נענשין.

וכן הוא בראשונים נוספים. גם לפי כיוון זה, קושיה מעיקרא ליתא.

אם באנו ללבן את נקודות המחלוקת בין האפשרויות השונות שעולות בדברי רבותינו, נוכל לעמוד על מספר מוקדי ויכוח עקרוניים: ראשית, האפשרויות השונות חלוקות בהבנת הכלל שאין כופים על מצווה שמתן שכרה בצדה. מקור הכלל בסוגיית חולין, ק"י, ב: "דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה - אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה".¹⁹ ניתן להציע שני הסברים לטיבו של כלל זה: מה בין מצוות עשה רגילה למצווה שמתן שכרה בצדה?

¹⁸ וראה כעין זאת במשנה למלך (עבדים ג', יד), ביחס למתן השכר האמור אצל מצוות הענקה. המשנה למלך עצמו ער לכך שניתן לומר סברה זו גם ביחס למתן השכר האמור בצדקה: "אלא דקשיא לי צדקה דהתם נמי כתיב ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה וגו' וא"כ נימא דהמתן שכר לא קאי אלא על לא ירע לבבך אבל על הצדקה עצמה ליכא מתן שכר ומש"ה אכפיייה רבא". הוא מציג זאת כקושייה בשביל שלא לסטות מדברי התוספות.

¹⁹ לא נכנסו כאן לעומק ענייני כפייה, אלא נגענו במספר נקודות יסוד הרלוונטיות לדיוננו.

1. שוני בחומרת העבירה :

האחד, עולה בדברי רש"י שם:

שמתן שכרה בצדה - למען יאריכון ימיך (שמות כ) לכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא תטול שכר זה.

כלומר, כאשר התורה קובעת את שכר המצווה, כוונתה היא שבמצווה זו אין ענישה. המקיים - יזכה לשכר; הנמנע מלקיים - אמנם לא יקבל שכר, אך אין להענישו. לכן, אין לכפות במקרה זה, וזאת מתוך תפיסה הרואה בכפייה מעשה המקביל לעונש.²⁰

2. שוני בנחיצות הכפייה :

הסבר אחר לכלל מצוי בדברי כמה אחרונים, כר' דוד פוברסקי, ב"ב ח', ב:

הסברא שאין כופין על מצות עשה שמתן שכרה כתובה בצידה, הוא משום שבודאי כבר יתן מעצמו גם בלא כפייה כיון שיש מתן שכרה.

כלומר, העדר הצורך בכפייה אינו נובע מחומרה פחותה של העבירה, אלא מכך שהכפייה אינה נצרכת כתמריץ במקרה בו התורה קבעה תמריץ מפורש בדמות השכר שהבטיחה. בית דין אינם צריכים להתערב כאשר סביר שהאדם ירצה מעצמו לקיים את המצווה בשביל לקבל שכר.

ייתכן שהתלבטות זו ביסוד הכלל עומדת בבסיס חלק מן הדיונים שראינו. כפי שראינו, עמדת ר"י היא שניתן לכפות על הצדקה מחמת הלאווים שיש בה. כאן יש מקום לשאול את שאלתו של ר' דוד פוברסקי (ב"ב ח', ב) :

מה אכפ"ל שיש ג"כ לאו, סו"ס הרי כיון שמתן שכרה בצידה יתן מעצמו ולמה כופין.

הנחת הקושיה היא שטעם הדין הוא שהכפייה אינה נחוצה, וממילא גם אם נוסף עליה לאו - אין לכפות. ניתן ליישב קושי זה בדרכים שונות.

ראשית, ניתן לומר שתוספת הלאו מוסיפה לחומרת המצווה, באופן שבית דין אינם מעוניינים בלקיחת הסיכון שמא האדם בכל זאת יעבור על המצווה, אף שהובטח לו שכר אם יקיימה.

אך ניתן גם לקשר זאת לשתי ההבנות שהצענו: אם נאמר שהפטור אינו קשור בנחיצות הכפייה, אלא בחומרת העבירה, מסתבר מאוד שכאשר עובר על לאו נוסף, שביחס אליו התורה לא הבטיחה שכר - יש להתייחס לכך באותה חומרה בה מתייחסים לכל מצווה רגילה שאדם עובר עליה.

²⁰ אין חובה לומר שמדובר בעונש ממש. שכן אם התורה אינה מעוניינת להעניש במקרה מסוים, הדבר מהווה סימן לכך שמדובר במעשה פחות חמור משאר מצוות, וממילא ייתכן שלא צריך לכפות עליו. ניתן גם להציג זאת כגזירת הכתוב, בה התורה קובעת שאין סנקציה במצוות מסוימות.

למעשה, ההבדל בין שני הניסוחים שהצענו הוא בשאלה מהו גורם הכפייה לדעת ר"י: מצוות העשה שחוזקה ע"י הלאו, או שמא הלאו עצמו.

ייתכן ששאלה זו עומדת גם בבסיס הדיון האם הכלל מציב פטור מכפייה או רק העדר ענישה על אי כפייה. ככל שנאמר שהדיון הוא מצד נחיצות הכפייה, יש יותר מקום לומר שאמנם בית דין לא ייענשו אם לא יכפו, אך עצם הכפייה נדרשת – שכן לא ניתן לסמוך על כך שיקיים את המצווה, על אף שהובטח לו שכר. לחילופין, דיון זה ניתן גם להסברים טכניים יותר, ואכמ"ל.

ברם, לענייננו חשוב במיוחד הדיון בדבר אופי איסור "לא תאמץ את לבבך". כפי שראינו, עמדת ר"י היא שקיומם של לאווים נוספים מצדיקים את הכפייה. רבנו תם נטה מפירושו זה, והסביר שבסוגייתנו לא מדובר בכפייה.

ניתן להסביר מדוע רבנו תם נטה מפירושו של ר"י במספר דרכים:

1. מחלוקת בדיון מתן שכרה בצדה: ניתן להסביר שמחלוקתם קשורה להסבר הכלל של כפייה במצוות שמתן שכרן בצדן, בהתאם לדברינו לעיל. לדעת ר"י כלל זה מושתת על ההבנה שמצווה שמתן שכרה בצדה היא בעלת חומרה פחותה, וממילא כאשר נוסף לה לאו – יש לכפות; ולדעת ר"ת הכלל מושתת על התפישה כי כפייה במצוות שכאלו איננה נחוצה, ולכן גם בהינתן לאו נוסף – אין לכפות. כאמור לעיל, ניתן לפרש את המחלוקת בגדרי מתן שכרה בצדה גם בדרכים פחות עקרוניות.

2. האם מעמדו של הלאו הוא כשל העשה: לחילופין, ניתן ללכת בכיוונו של הגר"ד (ב"ק ל"ו, ב). לדרכו, רבנו תם ור"י נחלקו האם איסור "לא תאמץ" נועד לחיזוק מצוות העשה או שמדובר באיסור בפני עצמו. ר"י סבור שמדובר באיסור עצמאי, וממילא שייך לכפות עליו.²¹ לעומת זאת, עמדת רבנו תם היא:

שהלאוין דלא תאמץ ולא תקפוץ ביסודן חלין משום שאינו מקיים העשה דפתוח תפתח, וכיון שאין כופין על העשה משום שמתן שכרה בצדה אין כופין גם על הלאוין התלויים בו.

כיוון שהלאו נועד לחיזוק העשה, יש לו את דינו של העשה. ברם, לענ"ד מסתבר כי גם אם מקבלים את ההנחה שהלאו נועד לחיזוק העשה, אין זה אומר שיש לו את כל דיניו של העשה. סוף כל סוף, מדובר בלאו עצמאי, ולא כל דין שנאמר ביחס לעשה קיים באופן אוטומטי גם ביחס ללאו. ממילא, יהיה מקום לכפות על הלאו.²² זאת, מעבר לכך שגם אם

²¹ לפי זה, הכפייה היא על הלאו עצמו, ולא על העשה שחוזק.

²² עיין בספר אלה המצוות ג', א, שהסביר כי הן ר"ת והן ר"י מניחים שמטרת הלאו היא חיזוק העשה, אלא שנחלקו האם במקרה זה ללאו יש את כל דיני העשה. זאת, כחלק ממחלוקת

ללאו יש את דיני העשה, סוף כל סוף עצם קיומו מחזק את העשה – באופן שעשוי להצדיק כפייה.

3. האם עובר על האיסור כשהעני אינו תובעו: הגר"ד מעלה הסבר נוסף, המבוסס על דיוק בדברי הרמב"ם (מתנות עניים פ"ז הל' א-ב). כאשר הרמב"ם מגדיר את מצוות הצדקה הוא אומר: "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני". בהלכה הבאה, כשהוא מגדיר את איסור "לא תאמץ", הוא מסייג את דבריו: "וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה". משתמע, שרק אם סירב לבקשתו של העני (או לכל הפחות – ראה עני מבקש מאדם אחר והתעלם) עובר על הלאו, אך במקרה אחר אינו עובר.²³ הגר"ד הציע שהסוגיה בב"ב עוסקת במקרה בו העני לא ביקש ממנו צדקה, וממילא מחלוקתם של ר"י ור"ת היא בשאלה האם לקבל את פסק הרמב"ם:

וי"ל שר"ת סובר כרמב"ם ומדובר באופן שהעני אינו מבקש ממנו ובכך יש עשה בלי

לאו. והר"י לעומתו סובר שלא כרמב"ם דהיינו שבכל אופן יש לאו ועשה ואפי' כשאין

עני המבקש ממנו.

לפי זה, הכל מודים כי כאשר ישנו לאו לצד מצוות העשה – יש לכפות; אלא שנחלקו האם במקרה הנדון בסוגיה קיים גם לאו.

מסברה, נראה שניתן לתלות את המחלוקת הזו בחקירתנו ביסוד האיסור. אם האיסור מתייחס להתנהגות אקטיבית של אכזריות – מסתבר לצמצמו למקרה בו מתעלם באופן מופגן מבקשת העני. אם האיסור הוא בעצם אי הנתינה (כחיזוק למצוות העשה), או לחילופין שמקורו בהצבת רף חיובי של נדיבות מצד התורה – סביר יותר להרחיבו גם למצבים מעין אלו.²⁴

כללית יותר ביניהם, הבאה לידי ביטוי בשאלת פטור נשים מלאווים שמטרתם לחזק מצוות עשה שהזמן גרמן. כלומר, זוהי אינה מחלוקת בהבנת דין מצוות שמתן שכרן בצידן, אלא בהגדרת מעמדם של איסורים שעניינם חיזוק מצוות עשה מסוימת – האם הם נחשבים כחלק ממצוות העשה או שבכל זאת נשמרת להם עצמאות מסוימת. לפי הגר"ד, לעומת זאת, השאלה היא האם הלאו בכלל נועד לחיזוק העשה.

²³ יש לציין כי ישנם ראשונים שטענו כי גם על מצוות העשה עובר רק אם ראה עני מבקש. כך עולה בפשטות ברשב"א בשבועות (כ"ה, א). ברמב"ם, כאמור, עולה חלוקה בהקשר זה בין הלאו לבין העשה, וכך גם ברבנו יונה על משלי (פרק כא). כך דייקו מדברי הרמב"ם אחרונים רבים: ערוגת הבושם (יו"ד ח"ב סימן ר"ט), מראה יחזקאל (מועדים, שבת שובה), משנה הלכות (ח"י סימן קסב), צפנת פענח (מתנות עניים ז', א), שו"ת יחל ישראל (סימן ו). יש לציין כי מדברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רלב) לא עולה חלוקה שכזו. אדרבה, משמע שם שמרגע "שנדע חולשת עניינם ויכלתנו להחזיק בהם" מוטלת עלינו החובה שלא להתעלם ממצוקתם, וזאת גם ללא בקשת עזרה מפורשת מצדם, וצ"ע.

²⁴ יש להוסיף, כי אחרונים נחלקו האם עובר על האיסור כשגבאי צדקה מבקש ממנו, ואינו מסרב ישירות לבקשתו של העני. דנו בכך בשו"ת קול אליהו (ח"ב יו"ד סימן יט) ובתשובות והנהגות

4. מחלוקת האם עובר על הלאו כשכופים אותו לתת: יש מקום להציג את מחלוקתם של ר"י ור"ת מזווית נוספת, הקשורה לקודמותיה. ייתכן שרבנו תם סבור כי לא שייך לכפות על איסור "לא תאמץ".²⁵ זאת, שכן איסור "לא תאמץ" קשור במחשבת הלב. ממילא, כפייה על קיום מצוות הצדקה באופן מעשי אינה מבטיחה שהאדם לא יעבור על האיסור. זאת, בפרט אם נבין שהאיסור נובע מהצבת רף גבוה של חסד, אך גם לשיטה שיסודו בהתנהגות אכזרית פעילה.²⁶ מכוח סברה זו, יש שטענו שגם ר"י, הסובר שקיום הלאווים מצדיק את הכפייה, אינו סובר שהכפייה היא על הלאווים עצמם, אלא על העשה, שחוזק על ידי קיומם של הלאווים.²⁷ ברם, טענה זו אינה הכרחית בדעת ר"י, אם נבין שאיסור "לא תאמץ", לשיטתו, הינו תמונת ראי למצוות העשה.

ייתכן שניתן למצוא רמז לדיון זה כבר בדברי הראשונים.

בעל המאור (ב"ק י"ח, ב) מביא את שיטת רב האי גאון, לפיה הכפייה על הצדקה חייבת להיעשות לרצונו של הנותן:

וכן מאי דאמר' אכפייה רבא לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ת' זווי לצדקה עשוי הוא שעשהו וכפאו עד שאמר רוצה אני אבל ליטול ממנו בעל כרחו בדלא אמר רוצה אני אין לו לב"ד לעשות כן.

ייתכן שלדעתו הצורך בדעתו של הנותן נובע מכך שדיני הצדקה, ולכל הפחות איסור "לא תאמץ", קשורים במחשבת הלב – וממילא לא שייך לכפות בהעדר מחשבה שכזו מצד הנותן. ברם, יש מקום רב לומר שאמירת "רוצה אני", אף שכוחה יפה לעתים, לא תספיק בשביל להסיר ממקרה זה את הבעייתיות הקיימת מצד איסור "לא תאמץ".

(כרך ג, סימן רפז). מסברה, יש מקום לתלות גם התלבטות זו בחקירתנו. לחילופין, יסוד השאלה הוא במעמדם של גבאי הצדקה וביחסם לעניים.

²⁵ בדברים אלו אנו מניחים כי עמדת ר"י היא שאין כופים על העשה שחוזק על ידי הלאו, אלא כופים על הלאו עצמו.

²⁶ טיעון זה מועלה על ידי מספר אחרונים, ועיין למשל בחידושי ר' נחום ב"ב ח', ב.

²⁷ ועיין בקובץ פסקי הדין שורת הדין (כרך ח, עמ' שכו): "לאור הנ"ל קשה לפרש שהכפייה היא על הלאוין דלא תקפוץ ולא תאמץ, כיון שאם נותן בכפייה, הרי שמ"מ הוא השליט על עצמו את מידת הכילות והקמצנות. גם אם זה נחשב עפ"י ההלכה כ"רצון", מ"מ אין זו מידת נדיבות וחמלה. על כן נראה, שכל הראשונים שתירצו שבצדקה יש כפייה בגלל שיש בה לאוין, אין כונתם לומר שכופין על הלאוין, אלא לכ"ע הכפייה היא על מצות עשה של צדקה, דהיינו על "פתח תפתח" ועל "וחי אחיך עמך". ואם יקשה לך הרי אין כופין על מצות עשה שמתן שכרה בצדה תשובתך תהיה, כי על מצות עשה גרידא הוא שאין כופין, כשמתן שכרה בצדה, אבל מצות עשה שהתורה חזקה אותה ע"י שהוסיפה לאוין בענינה, הרי זו מצות עשה "מחוזקת", ובה לא נאמר הכלל שאין כופין על מצו"ע שמתן שכרה בצדה, והכפייה כאמור היא על מצות עשה".

נבקש לסכם את היסודות שראינו בסוגיית הכפייה על הצדקה, הנוגעים בחקירתנו ביסוד איסור "לא תאמץ". ראינו כי שאלת היחס שבין הלאו לבין העשה עשויה להשפיע על מספר דיונים הלכתיים. ראשית, ככל שנקרב בין הלאו לבין העשה, יש יותר מקום לומר שדיני העשה, ובכלל זאת דיני הכפייה הנוהגים בעשה, יהיו תקפים באותה מידה לגבי הלאו. שנית, אם נראה את הלאו כאיסור עצמאי, יש מקום לצמצמו למצבים בהם התנהגותו של הנותן מבטאת אדישות ואכזריות – דהיינו, דווקא כאשר העני מבקש והוא מתעלם. שלישית, אם נראה את הלאו כאיסור עצמאי, יש מקום לומר שכלל לא שייך לכפות עליו, שכן לא ניתן לכפות אדם שלא יהיה אכזרי – דבר התלוי במחשבת הלב. ניתן, אם כן, לראות בשלוש הנקודות הללו שלוש השלכות ראשוניות לחקירתנו ביסוד האיסור. יסודות אלו עלו תוך כדי דיון רחב יותר בשאלת הכפייה על הצדקה: ביקשנו לברר מהו הגורם המצדיק כפייה בצדקה, והאם שייך ליישם ביחס אליו את הכלל שאין כופים על מצווה שמתן שכרה בצדה. בתוך כך, ביקשנו לברר את יסודותיו של כלל זה, ואף לכך הצענו מספר השלכות.

העוסק במצווה פטור מן הצדקה

נדון בקצרה בסוגיה נוספת הקשורה לדיוננו:

איתמר: שומר אבידה – רבה אמר: כשומר חנם דמי, רב יוסף אמר: כשומר שכר דמי.

רבה אמר כשומר חנם דמי, מאי הנאה קא מטי ליה.

רב יוסף אמר כשומר שכר דמי, בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי

כשומר שכר. (בבא קמא נ"ו, א)

הנה כי כן, הן רבה והן רב יוסף מניחים כי השומר אבדה נפטר ממצוות הצדקה לעני. כל מחלוקתם היא בשאלה האם פטור זה מגדירו כשומר שכר. הקשה על כך בעל הנחלת יעקב (דברים טו:ז):

יש להקשות בהא דאמרינן בש"ס (ב"ק נ"ו, ב) דשומר אבידה הוי שומר שכר משום

פרוטה דרב יוסף, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי בצדקה יש ג"כ תרי לאוויין,

לא תאמץ ולא תקפוץ, והעוסק במצוה אינו דוחה ל"ת שבתורה.

כלומר, הניחא ששומר האבדה ייפטר ממצוות העשה דצדקה. אך מהיכא תיתי לפוטרו גם משני הלאוים הקיימים בצדקה – "לא תאמץ" ו"לא תקפוץ"?

השאלה מנוסחת ביתר חריפות במהר"ץ חיות:

וכי ס"ד דעוסק במצוה יהיה מותר לאכול נבלות וכדומה וגם כאן איך מפטר מל"ת

דלא תקפוץ ולא תאמץ ע"י שעוסק במצות השבת אבדה וצע"ג. (סוכה כ"ה, א)

אחרונים רבים עסקו בקושי זה, והציעו לו יישובים שונים. אחדים מהם מוכרים לקורא המאמר – שכן הם דומים ביותר לכיוונים שראינו לעיל בשאלת הכפייה על הצדקה.

האחרונים העלו שלושה מיני פתרונות לקושי זה:

א. הסוגיה עוסקת במקרה בו אין את הלאו – סוג אחד של יישובים הינו להעמיד את הסוגיה במצב בו כלל לא קיים איסור "לא תאמץ". מטבע הדברים, בחינת ההעמדות השונות מציבה בפנינו צמצומים שונים להיקפו של האיסור; דבר שעשוי ללמד אותנו על אופיו:

1. הלאו קיים רק בסכנת נפשות – מספר אחרונים הבינו כי עובר על האיסור כאשר אי הנתינה מובילה לתוצאות שליליות במיוחד. כך הנחלת יעקב (דברים ט"ו, ז) טען כי האיסור קיים רק כאשר אי הנתינה מעמידה את העני בסכנת נפשות, תנאי שאינו מתקיים בסוגיית רב יוסף:

ולזה נראה לחדש ולומר, דהא דמצינו מצות צדקה עד מעשר ועד חומש, היינו רק במצות צדקה, דאפילו מי שאין לו מאתים וזו נוטל מן הצדקה. אבל אם הי' רואה ערום ורעב, אין שיעור לזה, ורק כי תראה ערום וכסיתו ואם רעב האכילהו לחם, וע"ז קאי לאו דלא תאמץ, דהוי כנוטל נפשות (ע"פ סנהדרין ל"ה, א).

כעיקרון, ניתן לפרש שהאיסור נובע מחומרת הפגיעה בעני. אך לענ"ד, סביר יותר להסביר שהאיסור אינו נובע מתוצאת הפגיעה, אלא מן הבעיה שיש במעשה ההתעלמות של הנותן. זאת, שהרי עלינו לזכור שהאיסור הינו ב"אימוץ הלב", ונראה שיש לקשרו למחשבת הלב. לאמור, רק כאשר ההתעלמות עשויה להוביל לתוצאות הרות אסון עבור העני, נחשב המתעלם כאכזר באופן שמגדירו כעובר על האיסור. בכך, נוטים דברי הנחלת יעקב לאחד הצדדים בחקירתנו היסודית.

2. הלאו קיים כשאינו מחזר על הפתחים – האמרי בינה טען שעובר על הלאו רק אם מדובר בעני שאינו מחזר על הפתחים, ואילו בסוגיה דרב יוסף מדובר בעני המחזר על הפתחים:

ובלאו הכי י"ל דהלאו לא קאי רק אם צריך לדי מחסורו אשר יחסר לו ואינו מתבזה לחזור על הפתחים ליקח מכל א' דבר מועט רק מעשיר הצריך למלאות מחסורו בזה יש לאו דלא תאמץ ולא תקפרץ. (או"ח, סימן יג)

ניתן להבין שבמקרה זה הפגיעה חמורה יותר, משום שאם לא ייתן לו לא יחזר לקחת ממישהו אחר. לחילופין, ייתכן שההנחה היא שאי הנתינה תגרום לעני לבזות את עצמו בחיזור על הפתחים. מכל מקום, אף כאן נראה לענ"ד שהצורך בפגיעה חמורה הוא בשביל להגדיר את מעשה הנותן כהתעלמות אקטיבית ומופגנת.

3. הלאו קיים בהימנעות תמידית מצדקה – בשו"ת יד אלעזר העלה כי עובר על איסור לא תאמץ רק אם נמנע באופן תמידי מנתינת צדקה. ברם, באי נתינה חד פעמית – אינו עובר על האיסור. הסוגיה בבבא קמא עוסקת באי נתינה זמנית, וממילא אין מניעה מליישם כאן את דין העוסק במצווה פטור מן המצווה. ואלו דבריו:

לע"ד לק"מ די"ל הא דאכפ"י רבא לר' נתן ושקיל מיני' ד' מאות זוזי לצדקה. הי' משום שלא רצה ליתן כלל או לכל הפחות כדבעי למיעבד לא עביד. ובזה שייך שפיר אזהרה דלא תאמץ ולא תקפוצ. אבל המונע באקראי פעם אחת מתת פרוטה לעני מה"ת שיעבור בלאוין הללו. וכ"כ הרמב"ם להדיא בספר המצוות שלו במל"ת רל"ב דלא תאמץ את לבבך אזהרה מלקנות מדת הכילות ואכזריות. אלמא דאם רק באקראי בעלמא מונע מתת צדקה אינו עובר משום שמות הללו [...] ותסברא מי שנותן פרוטה לעני ובאותו רגע בא אליו עני אחר ואינו נותן להשני מפני שעוסק ליתן לעני הראשון. הכי גם כאן נאמר שעובר בלאוין הללו?

(שו"ת יד אלעזר, סימן לד')

בדברי היד אלעזר מפורש שלמד על קריטריון זה מלשון הרמב"ם, המדבר על "קניית מדת הכילות". כלומר, האיסור אינו בעצם אי הנתינה, ואף לא בעצם ההתאכזרות. האיסור הוא בכך שהאדם הופך לאכזר באופיו, ורק התנהלות קבועה משפיעה על אופיו של אדם. כלומר, היד אלעזר גזר נפק"מ הלכתית מעשית מצד זה בחקירתנו.

4. הלאו קיים רק כשהעני תובע ממנו – בתשובות והנהגות הציע ליישב לאור שיטת הרמב"ם שנתבארה לעיל, שעובר על הלאו רק כאשר מתעלם מתביעתו המפורשת של העני. לטענתו, סוגיית רב יוסף עוסקת במקרה בו העני לא תבעו באופן מפורש: ועיקר הקושיא ל"ק להרמב"ם, שעוסק במצוה אינו פטור מהלאו, ואה"נ בתבעו עני אינו פטור אף שעוסק במצוה, והפטור לתת ריפתא לעניא היינו כשמזדמן עני לפניו ולא תבעו, בזה הוא דפטור שאין בזה לאו אלא עשה. (תשובות והנהגות ג', רפז)

לעיל עמדנו על כך שהבנה זו מתקשרת אף היא לכך שאיסור "לא תאמץ" קשור במחשבת הלב ובהתעלמות האקטיבית.

5. הלאו אינו קיים כשעוסק במצווה – לענ"ד, נראה להציע כיוון נוסף: אם נבין שהאיסור הוא בקניית מידת האכזריות, ניתן יהיה לטעון שכלל אינו עובר על האיסור אם הוא עוסק במצווה אחרת. במקרה זה, הימנעותו נעשית למטרות טובות, ואין לראותה כ"אימוץ הלב". וצ"ע.

ב. הסוגיה עוסקת במקרה בו יש את הלאו, אך הוא תלוי בעשה ולכן פטור – כיוון רווח אחר שבאמצעותו יישבו אחרונים²⁸ את הקושי מתבסס על ההבנה שהלאו נועד לחיזוקו של העשה. לדבריהם, כיוון שמן העשה נפטר המשיב מחמת דין העוסק במצווה, שוב ייפטר גם מן הלאו – התלוי בעשה ונעדר יכולת קיום בלעדיו. אחרונים ביססו כיוון זה על שיטת הרמב"ן בקידושין (ל"ד, א), לפיו נשים תיפטרנה ממצוות לא תעשה שנועדו לחזק מצוות עשה שהזמן גרמן. כפי שראינו לעיל, גם אם מקבלים את ההנחה שהלאו נועד לחיזוק העשה, ייתכן שהתורה העניקה לו מעמד עצמאי – וגם אם העשה לא קיים, הלאו מוסיף להיות רלוונטי.

ג. באבדה יש לאו שדוחה את הלאו שבצדקה – יש אחרונים שהציעו כי נפטר גם מן הלאו משום שבמצווה הדוחה, השבת אבדה, ישנו גם לאו. צירוף המצווה והלאו דוחה את המצווה ואת הלאו שבצדקה. כך עולה בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ב סימן קעד):²⁹
ובשומר אבדה בלא"ה ל"ק דיש באבדה ג"כ עשה ול"ת ודוחה הל"ת ועשה של צדקה.

אף כאן, נבקש לסכם את היסודות העולים מן הדיון, וקשורים לחקירתנו היסודית. גם בסוגיה זו ראינו דוגמאות לשני סוגי הנפק"מ שהזכרנו לעיל בדברינו: ראינו כי ייתכן שכאשר אדם נפטר ממצוות העשה של צדקה, הוא נפטר גם מן הלאו. בנוסף, ראינו שהלאו מתקיים, לשיטות מסוימות, רק במצבים מסוימים. אלו הם מצבים של פגיעה מיוחדת בעני, או מצבים בהם מדובר בפגיעה מתמשכת וקבועה. רק במצבים אלו שייך לדבר על "אימוץ לב" אקטיבי.

שיעור הנתינה

נתייחס לשני דיונים נוספים שעשויים להתקשר לחקירתנו ביסוד האיסור. מהו שיעור הנתינה הנדרש לכך שלא יעבור על איסור "לא תאמץ"? מצינו בדבר ניסוחים שונים בדברי האחרונים:

א. די מחסורו – בשו"ת צמח יהודה כתב:

ולענ"ד נראה דלאוין אלה שייכים עד די מחסורו ממש. כלומר, כל עוד העני חסר משהו, ניתן לעבור על הלאו אם מאמץ את לבבו ולא נותן צדקה.

(שו"ת צמח יהודה ד', לט)

²⁸ ראה: קובץ הערות (סימן ח), רשימות שיעורים (ב"ק ל"ו, ב), ילקוט יוסף (ציצית ותפילין הערות סימן לח), ועוד.

²⁹ וכן בשו"ת זכר יצחק (ח"א סי' ז), "ונראה דכל".

ב. די בכלשהו – לעומת זאת, הצפנת פענח כותב:

וכ"מ דאין נתינה פחות מפרוטה גם לגבי צדקה ע"ש דף ט' וכ"מ ומשום דכתיב נתינה

וגבי לאו די אף בכ"ש. (צפנת פענח, מתנת עניים ז', א)

לטענתו, מרגע שנותן לעני כלשהו – אינו עובר בלאו.

ניתן להציע כי מחלוקת זו מתקשרת לחקירתנו הבסיסית. את דברי הצמח יהודה ניתן להסביר בשני אופנים – ניתן לומר שהוא מעמיד במרכז את תוצאת רווחתו של העני. ממילא, כל עוד העני חסר דבר – יש למלא את חסרונו ואם אינו עושה כן עובר בלאו. לחילופין, ייתכן שלדידו האיסור מציב רף גבוה במיוחד של חסד ונדיבות – וממילא כל עוד אינו ממלא את חסרון העני אינו עומד ברף זה. לניסוח זה, מוקד האיסור בנותן, אלא שהתורה הציבה רף מיוחד ביחס אליו.

את גישת הצפנת פענח נראה להסביר לפי הצד השלישי בחקירה. לאמור: הוא סבור שרק התנהגות אדישה ואכזרית במיוחד תיחשב לאימוץ הלב. על כן, כל עוד נותן משהו לעני, לא ניתן להגדירו כ"מאמץ לב" באופן חיובי. יש לחבר זאת לגישת הצפנת פענח, שעובר על האיסור רק כאשר מסרב לבקשתו המפורשת של העני, ולא בכל מקרה בו יודע על עני שזקוק לצדקה.

גם אם נניח שלא כצפנת פענח, ונאמר שעל האדם לספק לעני את כל מחסורו, עדיין יש לשאול: האמנם אדם צריך להשקיע את כל ממונו ברווחת העני? האם יש גבול למחיר שאותו צריך אדם לשלם בשביל לתת צדקה לעני?³⁰ מדברי רבי חנוך אייגש בספרו מרחשת עולה:

דמצות לא תאמץ ולא תקפץ אינה אלא במקום שמחוייב לקיים מצות צדקה דבזה האלימה תורה מצות צדקה גם בלאוי, אבל במקום שלא חלה עליו מצות צדקה ממילא אין בה לאוין כלל, וממילא גם בבזבוז כיון שאינו מחוייב במצות צדקה בבזבוז כל ממונו גם לאו אין כאן. (מרחשת, ח"א הערות סימן מג)

כלומר, כיוון שהאיסור תלוי במצוות העשה, גדריו זהים לה – ואינו חייב להוציא ממון על נתינה שאינו מחוייב בה במצוות העשה. יוצא מזה, כי לפי הגישה שתולה את האיסור במצוות העשה, שיעור הנתינה הבסיסי הוא 'כדי מחסורו' של העני. ברם, אין לחייב את האדם בשיעור שלא יחוייב בו מצד מצוות העשה.

³⁰ נתעלם, לצורך הדיון, מן השיטה שאדם אינו חייב להוציא ממון על איסורים שעובר עליהם בשב ואל תעשה. המעוניין לראות את התמונה בשלמותה יעיין באחרונים שנביא לקמן – שהתייחסו גם לשיטה זו.

מניין הלאווים

הפסוק קובע (דברים ט"ו, ז): "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את-ידך". ויש להבין, האם לפנינו איסור אחד או שני איסורים. שאלה זו עצמה עשויה להתחלק לשניים: האם יש כאן שתי אזהרות שונות או אזהרה אחת שבאה בריבוי מילים, וכן האם יש כאן שוני המצדיק מניין נפרד במסגרת מניין המצוות. לענייננו, נתייחס לשתי שאלות אלו בחדא מחתא. נבקש למצוא מקורות הנוטים לאחד בין הציוויים, וכאלו הנוטים להפריד:

א. **הגישה המאחדת** – הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רלב) מונה איסור אחד, באמרו:

והוא אמרו יתעלה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון.

ניתן למצוא ביטוי לדבר גם בהלכותיו.

ביחס למי שנמנע מפדיון שבויים אומר הרמב"ם:

והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך ועל

לא תעמוד על דם רעך ועל לא ירדנו בפרך לעיניך. (מתנות עניים ח', י')

העדר המילה "ועל" בין "לא תאמץ" לבין "ולא תקפוץ" מורה על כך שמדובר באיסור אחד שאין לחלקו לשניים.

הגרי"פ פערלא, עשה כ"ה מוסיף שזוהי גם שיטתו של רס"ג במניין המצוות שלו, ע"ש.

עוד יש להזכיר את לשון התוספות בבבא בתרא:

ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא

תקפוץ.

משמע בפשטות, שבצדקה ישנו לאו אחד, אם כי הראיה אינה הכרחית.

ב. **הגישה המפרידה** – לעומת זאת, בה"ג בהקדמה מונה שתי מצוות נפרדות:

(קצ) לא תאמץ.

(קצא) לא תקפוץ.

ניתן לחזק דבריו מלשון התוספות בכתובות: "ועוד דבצדקה איכא תרתני לאוי לא תאמץ ולא תקפוץ" (מ"ט, ב ד"ה אכפייה).

כאן מדברים התוספות על שני לאווים, ולא על לאו אחד כפי שאמרו בבבא בתרא.³¹

גם בסמ"ק נמנים שני איסורים נפרדים. במצווה כ' הוא מונה את איסור "לא תאמץ", ובמצווה רנז את איסור "לא תקפוץ". דומה כי זהו פשט דברי הספרי דברים, ראה קט"ז, הדורש דרשות שונות משני חלקי הפסוק: "לא תאמץ את לבבך, יש בן אדם

³¹ הנוקטים בגישה המאחדת יאמרו שדברי התוספות כאן אינם בדווקא. ראה למשל בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד סימן שמג): "והתוס' כתובות הנ"ל שכ' "תרתני לאוי" מכלל דלאו דוקא".

שמצטער אם יתן אם לא יתן. ולא תקפוץ את ידך, יש בן אדם שפושט את ידו וחוזר וקופצה".

מהו פשר הדיון הזה? במה תלויה השאלה האם לאחד בין שני הציוויים או שמא להבדיל ביניהם? ראשית, יש לעמוד על כך שלפחות במסגרת שיטת הסמ"ק – מדובר בציוויים בעלי תוכן שונה באופן משמעותי. בעוד שאיסור "לא תאמץ" מתייחס לנתינת צדקה, איסור "לא תקפוץ" נוגע להימנעות מהלוואה. ניתן להבין מדוע שני האיסורים נמנים בנפרד לשיטתו. ייתכן שזוהי כוונת הראשונים האחרים שנקטו בשיטה זו, ועיין בגר"פ פערלא, עשה כ"ה שדן לאור שיטת הסמ"ק בשיטות המניין השונות, לפי כללי מניין המצוות בשיטות הראשונים.

ברם, עלה על דעתי להציע כיוון נוסף, הקושר את הדיון לחקירתנו היסודית. בשו"ת שבט הלוי מובאת ההבחנה הבאה בין שני חלקי הפסוק:

ויש בל"ת זו ב' חלקים הא' על הלב היינו כשמטה לכו פ' כשלבנו נוטה לרחם שלא יסוב את לבו ולא יאמץ להסיר הרחמנות מן הלב כמש"כ בסמ"ג לאוין סי' רפ"ט, והשנית במעשה דהיינו קפיצת היד שכבר פושט ידו וחוזר וקופצה כמש"כ בסמ"ג שם בשם הספרי. (שו"ת שבט הלוי ה', קלא)

מבואר בדבריו כי באופן פשוט חלקו הראשון של הפסוק קשור במחשבתו של האדם, ואילו השני – במעשיו.

נשאל, אם כן, במה תלויה השאלה האם למנות את האיסורים הללו יחד? ניתן להציע, כי הדבר תלוי בחקירתנו: ככל שנבין שאיסור לא תאמץ קשור ברווחת העני, בין אם מדובר בתמונת ראי למצוות העשה, ובין אם מדובר באיסור עצמאי שמטרתו הבאה לידי רווחת העני – סביר יהיה למנות את שני האיסורים בחדא מחתא. ככל שנאמר שמדובר באיסור שקשור דווקא במחשבת הנותן, סביר להבחין בינו לבין איסור לא תקפוץ, הקשור בעצם אי הנתינה לעני. ייתכן בהחלט כי התלבטות זו לא עמדה בבסיס דיונם של מוני המצוות כאן,³² אך מסברה דומני כי היא עשויה להשפיע עליו, ולא באתי אלא להעיר.

³² מובן שאפילו אם נאמר שיטתו הבדל עקרוני בין אזהרת "לא תאמץ" לבין אזהרת "לא תקפוץ", עדיין רב המשותף על המפריד ביניהן, וממילא יש מקום למנותן כמצווה אחת. בנוסף, תליית דברי הראשונים בהתלבטות זו תוביל למתח עם דברינו לעיל בפירוש עמדת הרמב"ם.

סיכום

בעיון זה ביקשנו לעמוד על יסודות איסור "לא תאמץ לבבך". איסור זה מהווה חלק בלתי נפרד מדיני צדקה, ועל כן ראשית ביקשנו לברר מהו העומד בתשתית עולם הצדקה. ראינו כי חז"ל עסקו בשאלה זו במסגרת בדיקת יחסם לתופעת העוני, והעלו גישות שונות. חלק מן הגישות מתמקדות ברווחת העני כעיקר המחייב בצדקה, ואחרות מתמקדות במטרה נוספת – חינוכו של הנותן והפיכתו לאיש חסד. לאור זאת, ביקשנו לבחון את אופי האיסור: האם מדובר בתמונת ראי למצוות העשה, או שמא מדובר באיסור עצמאי. אם מדובר באיסור עצמאי, יש לדון האם מדובר באי עמידה ברף גבוה שהציבה התורה, או שמדובר בפעולה שלילית אקטיבית המביעה לידי ביטוי אכזריות ואדישות לצרת העני. לאחר ביסוס צדדי החקירה השונים, ביקשנו לבחון דיונים הלכתיים המתקשרים אליהם. ראינו שני סוגים מרכזיים של השלכות לדיוננו – האחד, מקרים בהם ההתעלמות מצרת העני אינה אקטיבית ומוחשית, וממילא יש מקום לומר שאינה כלולה באיסור. השני, מקרים בהם אין חיוב מצד מצוות העשה, ועולה השאלה מה יהיה דינו של הלאו. לצד זאת, עמדנו על שאלת היחס שבין איסור "לא תאמץ" לאיסור "לא תקפוץ", וכן על שיעור הנתונה הנדרש מן האדם. כל זאת, תוך כדי דיון רחב יותר בגדרי הכפייה על מצוות הצדקה ובדין "העוסק במצווה פטור מן המצווה".