

קובץ אוצר בלום

הערות וביאורים
בתורת רבינו

מאת
הרה"ג הרה"ח
הרב מיכאל עקיבא גרשון וגנר ז"ל

”רבי עקיבא אוצר בלום”

(גיטיק סז, א)

קובץ אוצר בלום

הערות וביאורים
בתורת רבינו

מאת
הרה"ג הרה"ח
הרב מיכאל עקיבא גרשון וגנר ז"ל

”רבי עקיבא אוצר בלום”

(גיטין סז, א)

רבי עקיבא אוצר בלום - כך מפורש באבות דרבי נתן למה היה ר' עקיבא רומה לעני שנטל קופתו ויצא לשדה מצא שעורים קצר ונתן בה מצא חטין נתן בה וכן פולים וכן עדשים וכשבא לביתו בירר כל מין ומין לעצמו כך ר"ע בשלמד מרבתי שמע דבר מקרא מרבתי ואחריו הלכה ואחריו מדרש ואחריו אגדה נתן לבו לחזור עליהן ולגורסן עד שהיו סדורין בפיו ולא אמר אלמוד מקרא לעצמו מדרש לעצמו אבל כשנעשה חכם גדול עשה כל התורה מטבעות מטבעות סידר מדרש ספרי וסיפרא לברן ושנאן לעצמן לתלמידיו והלכות לעצמן ואגרות לעצמן ונראה בעיני אוצר בלום סגור מסגירות לברן מחיצות מחיצות כמו שעושיין בתיבות גדולות ליתן חטין מכאן שעורין מכאן עדשים מכאן כמו פיו בלום ורגליו מבולמות בבכורו

(רש"י גיטין סז, א)

הספר נסדר והוכן לרפוס ע"י תלמדיו:

הת' שמואל יוסף שי' גרינבוים, הת' חיים ארי' שי' יעקבסאן,
הת' יחזקאל יעקב הלוי שי' ליווער, הת' מנחם מענדל הלוי שי' לאבקאווסקי,
הת' חיים שי' מאס, הת' נחום שי' סערבראנסקי

נא לשלוח הערות להדוא"ל otzerbolum@gmail.com

.

Designed by Chaim Tauber | ChaimByDesign@gmail.com



פתח דבר



ט"ז אייר תשפ"ג הי' יום הולדת ה-55 של ראש ישיבתינו הרה"ג ר' מיכאל עקיבא גרשון בן הרב רפאל מנחם נחום וגנר ז"ל הכ"מ.

באותו יום סבל מיסורים נוראיים, בנוסף לכללות מצב בריאותו שהלך והתדרדר מאז שלקה במחלה הארורה בתחילת שנת תש"פ.

אעפ"כ הביע את רצונו לבקר באהל הקדוש של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובעזרת צוות ה'הצלה' שהיו לו לאחיעזר ולאחיסמך (יהא משכורתם שלימה מן השמים) הצליח הראש ישיבה לממש את רצונו ושהה כמה דקות בד' אמות של הרבי. שעות ספורות אחרי זה החזיר את נשמתו ליוצרו, לדאבון לב משפחתו, תלמידיו ומעריציו מכל קצוי תבל.

הרב וגנר ע"ה היה מקושר בכל נימי נפשו לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ומשאלתו האחרונה היה ביטוי נדיר של חסיד שגם פטירתו מן העולם הגיע אחרי שהתקשר והתאחד עם הרבי.

הנהגה זו הי' נר לרגליו בכל ענייני חייו, כל נסיעה ונסיעה הי' אחרי שבירר והתאמץ למצוא מהו רצונו של הרבי בזה, ועד"ז בכל החלטות חשובות בחייו.

'מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות' - בהתוועדויותיו הרבים והמפורסמים היה דורש משומעי לקחי להתמסר לגמרי להוראות כ"ק אדמו"ר, ובכל התחומים - שמירת זמני הלימודים, עבודת התפלה, מלחמת היצור, אתכפיא וכו'.

עוד היד נטויה לכתוב סקירה על כל הפעולות הברוכות שלו בשדה החינוך שהתבטא בלמעלה משלושים שנה של מסירת שיעורים, התוועדויות, הדרכה והשפעה לתלמידי הישיבות, ובפרט ב-26 שנה האחרונים שעמל ויגע לגדל ולחזק ישיבת ליובאוויטש טאראנטא, ותחת ניהולו שגשג הישיבה ברוחניות ובגשמיות, ובזכותו (ובתמיכתו ביתו - זו אשתו, וכל משפחתו) זכה הישיבה להעמיד תלמידים רבים למאות ולאפים, תלמידים הממשיכים לראות השפעתו עליהם באורח חייהם הפרטיים ובהשפעתם על הזולת.

אכן, גדול היה כוחו בהשפעה על התלמידים, שעות על גבי שעות ישב עם תלמידיו, הקשיב לדבריהם, הדריך והשפיע, עידד וחזק, עזר וסייע, וכל זה הן בענייני רשות והן בענייני קדושה.

ומ"מ לכולנו ברור שאישיות מיוחדת זו של הרב וגנר ע"ה צריך להתבטא לכל לראש בענין של תורה, וזאת - לכל לראש - מכיון שכך היה הוראת הרבי בכיו"ב.

ואצל הרב וגנר ע"ה הרי זה בפשיטות מכיון שרוב שעות היום בישיבה התעסק בלימוד התורה, הן בלימוד לעצמו והן בלימוד עם תלמידיו, מסר שיעורים בתמידיות עד לחדשיים האחרונים ממש, ובמשך תקופות ממושכות טרח לתקתק כל שיעוריו למען יקל על התלמידים בחזרת הענינים, - זה הי' החיות שלו.

ואשר לכן, עוד בימי השבעה, התאספו קבוצה מתלמידיו והחליטו לקבוע לו מזכרת נצח בקובץ של תורה. 'קובץ' שיקבוץ לפונדק אחד כל ההערות ופולפולים של תורה שכתב הרב וגנר ע"ה בקובצים שונים במשך השנים.

מחמת קוצר הזמן, וכן מצד גודל ה'קאך' שלו בלימוד ועיון בתורת רבינו בפרט, נכלל בקובץ הנוכחי רק ההערות ופולפולים שכתב מתוך עיון והתעמקות בתורת רבינו נשיא דורנו, (מאמרים, שיחות, אגרות, ורשימות). למען איסוף החומר עשינו מאמץ עילאי רב ועברנו על מאות קובצי הערות שבהם הי' רגיל להדפיס רעיונותיו הנשגבים - אמנם יכול להיות שנשמטו מידינו כו"כ הערות, ועוד חזון למועד לאסוף כתביו בשאר חלקי התורה.

כן לא נגענו בסגנונו הייחודית, אלא השארנו אותם במתכונתם הראשונה (שבה סגנונו שונה בין כתיבתו בשנות נעוריו בשבתו תחכמוני בספסל הלימודים בישיבת 'אהלי תורה', לבין הצעת דבריו ופולפוליו כשעמד בהנהגת הישיבה בטאראנטא), ועברנו עליהם רק בעריכה קלה. ושגיאות מי יבין, אם יש איזשהו טעות נא להודיע למערכת ע"מ שנוכל לתקן להבא.

בסוף כל הערה ציינו את מקור הוצאה לאור של כל הערה בפעם הראשונה באיזה קובץ ובאיזה שנה יצא לאור.

ובזה מבקשים אנו מכל מי שיש בידו חידושים, שיעורים וכו' מאת הר"י, שלא למנוע בר ויאולו נא לשלחם למערכת בהקדים הכי אפשרי.

וכשם שחסיד מיוחד זה הי' קשור עם רבו בחייו, קשר שהתבטא בחיות מיוחדת בלימוד תורת רבו, כן ישאר זכרו לנצח בדפי קובץ זה, ובקרוב יתקיים 'והקיצו ורננו שוכני עפר' ומלכינו בראשינו, והאי חסיד והאי גאון בתוכם.

תנחומינו נתונה למשפחתו הדגול, אשתו בניו ובנותיו נכדיו ונכדותיו, 'דור ישרים מבורך', יחזק השי"ת לבבכם הנשבר, ויקויים בכם 'מה זרעו בחיים אף הוא בחיים' בטוב הנראה והנגלה, ויחוס אבי היתומים עליכם ליתן לכם אך טוב וחסד תמיד כל הימים, ובקרוב תחזרו להיות יחד איתו בגאולה השלימה, יחיש ויבוא במהרה וישים סוף לכל הצרות והתלאות --- עד מתי!!!!

תלמידיו מישיבת ליובאוויטש טאראנטא

כ"ג אייר - סיום השבעה



הגה"ח מוהר"ר מיכאל עקיבא גרשון וגנר
ט"ז אייר תשכ"ח - י"ז אייר תשפ"ג

תוכן ענינים

דבר מלכות

13. הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם.
משיחת ש"פ וירא וחי"י"ש תשמ"ז (לקו"ש חל"ח מסעי (ב))

לקוטי שיחות

23. בענין כיבוד אב ואם בכני נח במשנת הרבי.
לקו"ש חלק ה' ויצא (ב)
28. בענין חיוב שבועה בכך נח.
לקו"ש חלק ה' ויצא (ב)
29. בענין גזירה דרבה במשולח מנות בפורים משולש.
לקו"ש חלק ז' פסח
32. חיוב נשים במצוות אכילת מצה.
לקו"ש חלק ז' פסח
35. בענין גזירה בחה"פ שחל בשבת.
לקו"ש חלק ז' פסח
37. חיוב אמירת הלל בחנוכה.
לקו"ש חלק י' חנוכה
39. "הי' קורא את שמע"
לקו"ש חלק י' ויגש (א)
44. צוארי לשון רבים.
לקו"ש חלק י' ויגש (א)
45. בענין הסיבה.
לקו"ש חלק י"א וארא
47. הערות בענין אוכל נפש.
לקו"ש חלק י"א בא (א)
56. ארבעה צריכים להודות.
לקו"ש חלק י"ב צו
59. מלאכת קשירה בשבת.
לקו"ש חלק י"ד ואתחנן (א)
63. הערות בענין ברכת התורה.
לקו"ש חלק י"ד האוינו (ב)
68. כמה הערות.
לקו"ש חלק ט"ו תולדות (ב)
73. בענין כיבוש יחיד.
לקו"ש חלק ט"ו לך לך (ה)
77. בן י"ג למצוות.
לקו"ש חלק ט"ו וישלח (ד)
78. בענין גדר ביטול השיטת הרמב"ן.
לקו"ש חלק ט"ז בא - יו"ד שבת
86. נמכר בגניבתו על כפל בפש"מ.
לקו"ש חלק טז משפטים (ב)
89. גדר החשיבות ד"מכשירי מצוה".
לקוטי שיחות חלק י"ז אחרי (ב)
94. ביאורי הרבי בהתנאים דטומאת מת.
לקו"ש חלק חלק י' חוקת (ב)

101. קבלת הגילוי ע"י כ"ק אדמו"ר נ"ע
לקו"ש חלק כ' וירא (א)
103. בענין שני תקופות לימיה"מ
לקו"ש חלק כ"ז בחוקותי (א)
106. בענין קנין קידושין באשה - פתיחה למסכת קידושין -
לקו"ש חלק ל' ויחי (ב)
112. החילוק בין מצות ישראל וז' מצות ב"נ
לקו"ש חלק ל"א שמות (ב)
114. מכת חושך לאור תורת רבינו
לקו"ש חלק ל"א בא (א)
117. לא נהניתי מעוה"ז אצל כאו"א - בהלכה.
לקו"ש חלק ל"א פורים (א)
119. בענין חרוסת
לקו"ש חלק ל"ב חג הפסח
123. טעם "תקנת השבים"
לקו"ש חלק ל"ב קדושים (א)
128. הגדר דסוכה - לצל
לקו"ש חלק ל"ב אמור (ג)
129. "סוכה" - על שם הסכך.
לקו"ש חלק ל"ב אמור (ג)
131. מדת חסידות דרב.
לקו"ש חלק ל"ב בהר (א)
133. קבלת המצוות בגר
לקו"ש חלק ל"ג חג השבועות
137. צדקה בסבר פנים יפות
לקו"ש חלק ל"ד ראה (ב)
139. כי ירחיב ה' את גבולך הכרח לביאת המשיח.
לקו"ש חלק ל"ד שופטים (ג)
142. כלאים דחרישה סייג לכלאים דהרבעה.
לקו"ש חלק ל"ד תצא (א)
144. בענין מילה דוחה שבת.
לקו"ש חלק ל"ה לך לך (ג)
147. בענין מילה דוחה שבת
לקו"ש חלק ל"ה לך לך (ג)
149. בענין ספק סכנה בכ"נ
לקו"ש חלק ל"ה וישב (ג)
152. לימוד התורה בדרך
לקו"ש חלק ל"ה ויגש (ב)
155. חיוב סעודת מלוה מלכה.
לקו"ש חלק ל"ו בשלח (ב)
158. ממונו המזיק
לקו"ש חלק ל"ו משפטים (א)
162. אל ישנה אדם מן המנהג.
לקו"ש חלק ל"ו תשא (א)
164. בטעם קריאת הד' פרשיות
לקו"ש חלק ל"ו ויק"פ-החודש
165. מקלקל ע"מ לתקן
לקו"ש חלק ל"ז אמור (ב)
167. אם מותר לבייש עבד כנעני.
לקו"ש חלק ל"ז בהר

170. בענין ספירת העומר בזמן הזה. לקו"ש חלק ל"ח חג השבועות

174. עכו"ם שנדר בניזיר. לקו"ש חל"ח נשא (ב)

שיחות קודש

177. בגדר אונס דפטור. שיחת פורים תשי"א

179. בענין תשובה אצל בני נח. שיחת ש"פ משפטים תשכ"א

180. ענין שבת הגדול - שבע מצות בני נח. שיחת ש"פ צו, שבה"ג תשל"ב (מוגה)

183. מסקנת כ"ק אדמור"ר באיסורים זמניים אם הם בהפצא. שיחת אחרון של פסח תשל"ו

191. האם זמן השינה הוא חלק מעבודת ה'. שיחת ש"פ ראה תשמ"ו

193. עת רצון ותענית בעשי"ת. שיחת צום גדלי' תשמ"ז

195. ובחנוני נא בזאת האם חל גם על צדקה. שיחת יום שמח"ת תשמ"ז

197. ביאור בהמבואר ברמב"ם ספ"א דהל' גזילה. התועדויות שיחת ש"פ בראשית תשמ"ח

198. שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה. שיחות כ"ט שבט תשמ"ח

199. בנין כ"תורה" בר"ה. שיחת יום ב' דר"ה תשמ"ט

201. הקטר חלבים ואיברים עד חצות. שיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט

203. החקירה בגדר תקנת הפייס. שיחת ש"פ במדבר תשמ"ט

206. סייגים לע"ל. שיחת ש"פ תבוא תשמ"ט

209. בענין הנ"ל. שיחת ש"פ תבוא תשמ"ט

211. הנהגת רבותינו נשיאנו להרבות בסכך. שיחת ליל ד' דחגה"ס תש"נ

214. קיימו מה שקבלו כבר. שיחת תענית אסתר תש"נ

215. מודעה רבה לאורייתא. שיחת תענית אסתר תש"נ

217. ג' ימים הוי מציאות אחת. שיחת ש"פ תבוא תש"נ (מוגה)

220. בענין ב' ימים דר"ה לעתיד לבא. שיחת ש"פ נצו"י תש"נ

222. אם קרבן הוי חפצא דקדושה. שיחת ש"פ נשא תנש"א

225. חיוב קרבנות לע"ל על דברים שנעשו בזה"ז. ר"ד יחידות עם הרב מרדכי אליהו - ו' מ"ח תשנ"ב

227. בענין חצי שיעור בהכאה. ר"ד יחידות עם הרב מרדכי אליהו - ו' מ"ח תשנ"ב

230. הלואה של בניי ממצרים..... שיחת ש"פ בא תשנ"ב
232. בענין הנוהר ממשוהו חמץ..... ר"ד הרה"ג רא"א יאלעס

מאמרים

239. אמיתית הענין דביטול – מצד גילוי מלמעלה או מצד האדם?..... מאמר ד"ה יהי ה"א עמנו תשכ"ד
241. נה"ב מעלים ומסתיר על נה"א..... מאמר ד"ה באתי לגני תש"ד
243. ענין הבחירה בתשובה..... מאמר ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה
244. הזהירות בהזכרת וידוי בר"ה..... מאמר ד"ה אדון עולם - יום ב' דר"ה תשמ"ג

אגרות קודש

249. אשו משום חציו וסברת הנמו"י בזה..... אג"ק חלק א' אגרת פג
251. בקושי התירו לדבר ד"ת בשבת (גליון)..... אג"ק חלק א' אגרת צט
252. הידור מצוה דנר חנוכה..... אג"ק חלק א' אגרת קכה
254. בענין זא"י וזא"י במצוות..... אג"ק חלק ד' אגרת תתסט
256. הדלקת נר חנוכה כשיכבה ע"י נכרי בתוך הזמן (גליון)..... אג"ק חלק י' אגרת ג'קצב
258. דין "אנוהר" בלולב (גליון)..... אג"ק ימי חנוכה תשל"ו
260. בענין שליחות בעד דלא ידע..... אג"ק אייר תשמ"ב
265. המאורעות שבהם קשורים היו"ט..... מכתב כללי ח"י אלול תשמ"ו
269. ר"ה שחל להיות בשבת מהני קדושת האחד על השני..... מכתב כללי מוצש"ק סליחות תשמ"ט
273. חודש ניסן – הנהגה ניסית..... מכתב כללי ר"ח ניסן תש"נ

רשימות

277. בענין מחילת כבוד המלך במקום מצוה..... רשימות חוברת ז'
280. "הדברים הנ"ל" שכריש פל"ב דתניא..... מ"מ הגהות והערות קצרות על התניא

גאולה ומשיח

285. היו"ט בביאת משיח.....
288. גדר חיוב מצוות דלעת"ל – בזמן הזה.....
290. גדרו דמלך המשיח – רב ומלך.....
292. תפלת הדרך וברכת הגומל בהליכה לאה"ק.....



דבר מלכות



זכות רבה ונפלאה זכה הראש ישיבה - כידוע שמזמן לזמן
הי' כ"ק אדמו"ר מתייחס למ"ש בה"קובצים" ובפרט
לאלו ששקלו וטרו בשיחותיו הק' - בשיחת ש"פ וירא
תשמ"ז חידש כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם (הל' רוצח
ושמירת נפש), ובהקובצים של אותו שבוע (אהלי תורה
ומאריסטאון) שקלו וטרו בדברי רבינו, וכינם הר"י נטל
חלק בראש. בההתוועדות דשבוע הבאה (ש"פ חיי"ש)
התייחס כ"ק אדמו"ר למה שדנו בהקובצים. לפנינו
שיחת כ"ק אדמו"ר (מש"פ וירא תשמ"ז) והערת הר"י,
ואח"כ שיחת כ"ק אדמו"ר מש"פ חיי"ש. לאחמ"כ הוגהו
השיחות ונדפס בלקו"ש חל"ח מסעי (ב).

הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם

משיחת ש"פ וירא, כ"ף מר-חשון
(הנחה בלתי מוגה)

שגואל הדם לא יבוא להרגו, ואפילו אם יבוא יוכל להתחמק ולברוח ממנו וכו', ולאידך, יש בידו להציל את כל ישראל מסכנה וודאית, וא"כ, היתכן שאסור לו לצאת מעיר מקלטו בגלל ספק סכנה כדי להציל את כל ישראל מסכנה וודאית?!

ויש לומר הביאור בזה:

מצינו בהלכה שישנו גדר ד"גברא קטילא", כגון: ההורג את הטריפה שאינו נהרג עליו (ומה שהורג נפש נהרג עליו) – הרי זה מפני שהולכין אחר הרוב שאינם בחזקת טריפה), וכך מי שנגמר דינו למיתה אין נהרגין עליו, מכיון שנחשב ל"גברא קטילא".

ועד"ז בנדוד, ש"אם יצא התיר עצמו למיתה", וכמ"ש הרמב"ם לפנ"ז ש"אם הרגו כל אדם אין חייבין עליו, שנאמר אין לו דם", היינו, שע"י יציאתו מעיר מקלטו יש לו דין ד"גברא דקטילא", ומכיון שכן, הרי, "גברא קטילא" אין ביכלתו להציל.

[לעת עתה – לא מצאתי ביאור טוב יותר מזה, ולאידך, אינני רואה כל חסרון בביאור הנ"ל].

בנוגע לשיעור היומי ברמב"ם – נתעכב על הלכה הדורשת ביאור והסבר בנגלה תורה, מלבד הביאור וההוראה בנוגע לתיקון הדעות:

בשיעור היומי – כותב הרמב"ם: "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם". . אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרוי, אינו יוצא משם לעולם, עד מות הכהן הגדול".

ולכאורה, הלכה זו דורשת ביאור והסבר – ע"פ נגלה:

מכיון ש"כל ישראל צריכין לתשועתו", היינו, שמדובר אודות המצב של פקו"נ דכל ישראל – מדוע לא יצא מעיר מקלטו כדי להצילם, הרי פקו"נ דוחה כל התורה כולה?!

ומה שהיציאה מעיר מקלט קשורה עם סכנה עבורו – הרי, נוסף לכך שבשביל ג' הענינים דע"ז ג"ע ושפ"ד (ובנדוד), סכנת שפ"ד דכל ישראל, רחמנא ליצלן) צריך למסור נפשו (ועאכו"כ להדעות שישנם אופנים שיותר למסור נפשו עם על שאר מצוות), הרי, הסכנה שביציאה מעיר מקלט אינה סכנה וודאית, מכיון שיתכן

הערה בשיחה הנ"ל מאת הרב וגנר

בשיחת ש"ק פר' וירא ש.ז. (הנחה בלה"ק סכ"ג) שאל כ"ק אדמו"ר שליט"א על מה דמבואר בשיעור היומי ברמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פ"ז ה"ה) ש"הגולה אינו יוצא מעיר מקלט לעולם". אפי' כל ישראל צריכים לתשועתו כיוצא בן צרוי, אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול" דלכ' כיון שכל ישראל צריכים לתשועתו ה"ז מצב של פקו"נ של כל ישראל וקי"ל דפקו"נ דוחה כל התורה כולה וא"כ למה אסור לו לצאת? ואף שהיציאה קשורה עם סכנה לעצמו הרי בשפ"ד קי"ל דיהרג ואל יעבור, ובפרט שזה ודאי הצלת נפשות לכל ישראל וספק סכנה לעצמו?

ותוכן הביאור בזה הוא דכיון שאם יצא התיר עצמו למיתה, הרי עפ"י הל' אם יצא יהי' לו גדר של גברא קטילא, ומכיון שכן הרי גברא קטילא אין ביכולתו להציל, עכתודה"ק.

ולכאורה צלה"ב הרי סוכ"ס בפועל יש ביכולתו להציל ולמה נימא דמצד מה שעפ"י דין נחשב לגברא קטילא לא יהי' לזה דין של פקו"נ?

והנה בנוגע לקושית כ"ק אדמו"ר שליט"א על הרמב"ם, עי' באור שמח (על הרמב"ם שם ובספרו משך חכמה עה"ת לפר' וארא) שהק' כן ומתרץ שאין לו להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת חבריו, ומבאר דזהו מה שהוסיף הרמב"ם וכו' "ואם יצא התיר עצמו למיתה" דכוונתו לבאר למה אי"צ לצאת (מטעם פקו"נ), והטעם הוא משום שאם יצא התיר עצמו למיתה והיינו שביציאתו הרי מכניס עצמו לס' סכנה ובמילא אין כאן הדין דפקו"נ (ועי' מה שהק' ע"ז בשו"ת היכל יצחק חאו"ח) עכתו"ד ע"ש, ועד"ז מובא בשם ס' זר זהב, וכן כ' הערוך השלחן בחו"מ סי' תנה סעי' נז בתירוצו הראשון ע"ש.

ולכ' כוונת האו"ש דאי נימא דאינו מחוייב לצאת, דאי"ז נק' פהקו"נ בנוגע לזה כיון שמיטיל עצמו בספק סכנה, אז גם לא יהי' זה נחשב לדין פקו"נ לדחות שאר דינים.

אך פי' האו"ש תלוי' בפלוגתא דרבוותא (כמו שציין שם) והנה הב"י והב"ח לטור חו"מ סי' תכ"ו הביאו בשם הגהות מיימוני (הובא ג"כ בכ"מ ריש הל' רוצח, ובכ"מ) שכ' דבירושלמי מסיק שאפי' להכניס עצמו לספק סכנה חייב (והאחרוני' מציינים לירושלמי פ"ח דתרומות), אבל ממה שהפוסקים השמיטו דין משמע דס"ל דאי"צ להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת חבריו, וכך רצה האו"ש להוכיח מהרמב"ם.

ועי' בשאלות דרב אחאי גאון שאילתא קמו ובהעמק שאילה שם, דתולה זה במחלוקת תנאים, ועי' במנ"ח מצוה רל"ז שמקשה דלכ' למה יתחייב להכניס עצמו לספק סכנה, ואדרבה הרי שב ואל תעשה עדיף שלא יכניס עצמו לספק סכנה להצלת חבריו, ומסיק ד"ל דמהך סברא השמיטו הפוסקים הך דהירושלמי.

והאחרונים הקשו עוד מהדין ברמב"ם פ"ג הכ"ג מהל' שבת וטושו"ע או"ח סי' שכט (שהביאה כ"ק אדמו"ר שליט"א לאחרונה כמ"פ בנוגע למעשה) ד"עכו"ם" שצרו על עיירות ישראל וכו' יוצאין עליהן בכלי זיין וכו'" דלכ' מפורש מזה בפוסקים

כהגה"מ, דהרי במלחמה כ"א מכניס עצמו לספק סכנה דהרי דרך המלחמה שנהרגים משני הצדדים (וראה מנ"ח מצוה תכה) ומ"מ פסקו דיוצאין עליהן משום פקו"נ אף שמכניס עצמו לספק סכנה, ועי' מה שדן בארוכה דכ"ז הרב ש.ג. בהובן נועם חיי"ז בעניו הצלה, ושי"נ.

ועייג"כ בכלי חמדה לפר' פנחס דמביא ראי' מהא דפנחס הכניס עצמו לס' סכנה דבשביל הצלת כל ישראל חייב להכניס עצמו לידי ספק סכנה ע"ש. וע"ש שמביא דברי האור שמח הנ"ל ומקשה עליו דאם הי' מותר לצאת מטעם פקו"נ אז לא הי' יכול הגו"ד להורגו וגם מביא ראי' מאסתר שהכניסה עצמה לספק סכנה בשביל הצלת ישראל, ומסיק "לכן נר' ברור וכו' שאחרי שהדין שלא יצא משם לעולם, וגזיה"כ הוא שאפילו לצורך פקו"נ של ישראל אין יוצא משם. . וח"ו לומר כן שאין להכניס עצמו בספק סכנה להציל כלל ישראל, ותמהני על הג' המח' שליט"א וכו'" עכתו"ד וע"ש מ"ש עוד בזה.

ולכ' מ"ש "וח"ו לומר" וכו' זהו שאילת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהשיחה, דא"ל כהאו"ש דהרי בשפ"ד אמרינן יהרג ואל יעבור ובפרט בנידו"ד שהסכנה עבורו הוא רק ספק וכו'. וא"כ (כלשון ההנחה) "היתכן שאסור לו לצאת מעיר מקלטו בגלל ספק סכנה כדי להציל את כל ישראל מסכנה וודאית!?"

והנה הכלי חמדה כ' לתרץ (ועד"ז בשו"ת היכל יצחק הנ"ל) שהוא גזיה"כ שאפי' לצורך פקו"נ כל ישראל אין יוצא משם, אבל לכ' ע"ז עדיין ק' קושיית כ"ק אדמו"ר שליט"א, איך שייך גזיה"כ שאסור לו לצאת הרי פקו"נ דוחה כה"ת כולה (וגם הגזיה"כ)?

והנה על קושיית הנ"ל תי' כ"ק אדמו"ר שליט"א דיש לו גדר של גברא קטילא וגברא קטילא א"י להציל ולכ' יש מקום לפרש דהכוונה דכיון דהוא גברא קטילא, הרי נמצא דקרוב שיהרג ולא יצילו וא"כ אינו אלא ס' פקו"נ ואינו דוחה האיסור (ועי' מה שדן בספר למודי ה' למוד קיב ושי"נ), אבל לכ' לא משמע כן כ"כ בהשיחה, וגם צ"ע לפרש כן, ובהקדים דהנה בערוך השלחן (המצויין לעיל) כ' מדעת עצמו תי' ע"ד תי' כ"ק אד"ש אבל בשינוי קצת, דז"ל שם "ועוד כיון שנתגלגלה על ידו הריגת נפש רחוק הוא שיתגלגל זכות על ידו" עכ"ל. אלא דתי' כגון זה לכ' צע"ג, דמה בכך אם רחוק הוא שיציל הרי בפקו"נ גם ספק וס"ס דוחה, וכמבואר ביומא פ"ח מ"ז ובגמ' שם, וא"כ אפי' אם רחוק הוא שיציל הי"ד פיקו"נ?

(ובשלמא בפ"י הנ"ל בהשיחה הי' אפ"ל בדוחק עכ"פ שמצד גברא קטילא נחשב זה כוודאי שלא יציל, כיון שנחשב הוא לוודאי נהרג (דאל"כ איך מחשבינו ל' גברא קטילא) ואי"ז רק רחוק אלא ודאי, אבל כנ"ל לכ' דוחק לפר' עד כ"כ, וצ"ע).

ובכל אופן לכ' ק' על תי' כגון זה דהרי מל' הרמב"ם "אפילו כל ישראל צריכים לתשועתו כגון יואב בן צרוי" משמע דמיירי אפילו במי שאכן באמת יכול להציל, ומ"מ לא שרינן ל' לצאת, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא הרי פקו"נ דוחה כה"ת כולה? ולכן יותר קרוב לכאורה לפרש בדא"פ התי' דגברא קטילא קטל באו"א קצת, ובהקדים, דהנה בהך כללא דקי"ל דפקו"נ דוחה כה"ת כולה לכ' יש מקום לחקור

מהו הפי' בזה, האם הפי' המציאות דפקו"נ דוחה כה"ת כולה או הדין דפקו"נ דוחה כה"ת כולה, והיינו האם מה שמציאות הוא יכול להציל דוחה כה"ת כולה או מה שעפ"י דין הוא יכול להציל זה דוחה כל שאר דינים שעליו, דאם נימא כצד הב' דזה שנדחין כל שאר דינים שעליו הוא מפני מה שעפ"י דין יכול הוא להציל, ולפי"ז לכ' אפ"ל דבגברא קטילא כיון שא"א לומר שעפ"י דין יכול הוא להציל, דהרי עפ"י דין הוא גברא קטילא שא"א לו להציל (וע"ד כלל הידוע דכתותי מיכתת שיעורי, - שעפ"י דין איו לה מציאות), וכיון שעפ"י דין א"י להציל ממילא איו בו הדין דפקו"נ דדוחה כה"ת כולה.

(ולכ' יל"ע אם אפ"ל באו"א קצת ובהוספה, דהדין שעליו שצריך (וחייב) להציל, דין זה הוא שדוחה כל שאר הדינים שעליו. (וע"ד הכלל דעשה דוחה ל"ת וכיו"ב, כמו"כ יש כלל דהדין להציל דוחה כל שאר דינים), וא"כ מי שעפ"י דין אינו מחוייב להציל, כמו גברא קטילא (דעפ"י דיו אינו מחוייב להציל, כיון דעפ"י דין א"י להציל) אז לא נדחו שאר הדינים שעליו, דהרי במה נדחו אבל צ"ע אם אפ"ל כן, ונ"מ בקטן, דהרי קטן פטור ממצוות וממילא מובן דגם הדין להציל אחר ליתא על קטן וא"כ הי' נ"מ אם היינו אומרים שפקו"נ דוחה חיוב הת"ת של הקטן (שבה הוא מחוייב מדאורייתא משיכיר לשיטת הרמב"ם וכו'), ולכ' חידוש גדול לומר שפקו"נ אינו דוחה חיוב ת"ת דקטן! ובכל אופן לא משמע כן כ"כ בהשיחה, דא"כ הול"ל דכיון דהוא גברא קטילא ה"ה פטור ולא כיון שהוא גברא קטילא ממילא אינו יכול להציל, אבל זה אפשר ליישב עכ"פ בדוחק דמצד מה שהוא גברא קטילא לא הי' פטור ורק מפני שגברא קטילא אינו יכול (ע"פ דין) להציל לכן פטור מדין זה, ועצ"ע, ואכ"מ).

באותיות אחרות קצת ובהסברה יותר. הנה טעם הדין דפקו"נ דוחה כה"ת כולה למסקנת הגמ' דיומא (פה, ב) הוא מדכתיב וחי בהם ולא שימות בהם, וכמו שפירש"י שם ולא שיבא בעשייתה לדידי ס' כו'. ולכ' יש לבאר המשמעות דלמוד זה (וכמדומני עד"ז נמצא במפרשים) דזהו גדר המצוות דהיינו שגדר כל מצוה הוא שכשאי"ז בסתירה לפקו"נ אז חייב לקיים המצוה אבל אם יהי' מצב של פקו"נ שסותר לקיום המצוה, אז אין חיוב המצוה דלא ניתנה המצוה מלכתחילה במצב כזה (ומובן בזה אפ"ל רק לפי הצד דהותרה כה"ת במקום פקו"נ משא"כ להצד דרק הודחו, ואכ"מ).

והנה ברוב דשוגג הדין הוא שאסור לו לצאת מעיר מקלטו ומצד דין זה הנה כשיוצא מעיר מקלטו אזי חל עליו הדין והגדר דגברא קטילא. וא"כ בדין זה מצ"ע ליכא נתינת מקום שתהי' בסתירה לפקו"נ (והצלתם), וא"כ בדין זה ליכא לההיתר דפקו"נ. והיינו דבדין שמצד גדר הדין מצ"ע לא שייך שהדין יהי' בסתירה להצלת נפשות אז דין זה חלה בכל מצב ואין שום מעמד ומצב הפטור מדין זה, ורק בדין שמצד גדר הדין מצ"ע שייכת להיות בסתירה לפקו"נ אז אותה דין לא חיילא מלכתחילה באותם מצבים שבהם היא בסתירה לפקו"נ ודו"ק, וא"ש.

ובנוגע לכללות השאילה על הרמב"ם, יש להעיר גם מצפ"ע"נ תניינא ע' 64 (מצויין במפתח שברמב"ם הוצאת שבת פרנקל). שמתרץ דכי אמרינן פקו"נ דוחה שאר דינים כשהדינים הם לפנינו אבל בדין שאינה לפנינו שלא חל עדיין אז לא שייך

שפקו"נ תדחה אותה וברוצח בשוגג אין האיסור היציאה מעיר מקלטו אלא האיסור הוא במה שהוא אינו נמצא בעיר מקלטו ואיסור זה אינה בפנינו ולכן אין פקו"נ דוחה אותה, עיי"ש.

(קובץ העו"ב אהל תורה גליון שסז)

משיחת ש"פ חיי שרה - מבה"ח כסלו (בלתי מוגה)

על שאלה זו:

יש שתירצו³ שהצלת ישראל שע"י הרוצח היא בגדר ספק, וא"א להתירו לצאת מעיר מקלטו בשביל ספק.

אבל תירוץ מופרך מעיקרו - שהרי הדין דפקו"נ דוחה כל התורה כולה אינו רק במקרה שההצלה היא ודאית, אלא גם ספק פקו"נ, ואפילו ספק ספיקא, דוחה כל התורה כולה.

ולאידך: מפורש ברמב"ם ש"אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרוי אינו יוצא משם לעולם" - הרי שדין זה הוא אפילו בנידון של הצלה ודאית, שכן, הצלת יואב לא היתה בגדר ספק אלא ענין של ודאי, וכמפורש בחז"ל⁴ שדוד הי' יושב ולומד תורה בהסתמכו על יואב שינצח במלחמותיו.

[וכידוע שבזמנו של דוד המלך הי' ריבוי מלחמות, שלכן, לא בנה דוד את ביהמ"ק אלא שלמה, מכיון ש"דם לרוב שפכת"⁵].

ויש שהביאו מספרים⁶ דמכיון שע"י היציאה מעיר מקלטו התיר עצמו למיתה, אין הרוצח מחוייב להעמיד עצמו בסכנה

א. כנהוג בהתוועדות דש"ק לבאר ענין בפירוש רש"י עה"ת בפרשת השבוע, ענין בהערות אאמו"ר על הזהר דפרשתינו, וכן בשיעור רמב"ם היומי.

אמנם בתחילה יש להמשיך ולסיים הביאור בשיעור הרמב"ם היומי של שבת שעברה² - שהגיעו כו"כ שאלות (וכן הדפיסו בקובצים כמה תירוצים מספרים שונים), אבל לא רק שאינם בגדר "קלאץ קשיות" אלא שאינם בגדר שאלה כלל.

השיעור הי' בהלכות רוצח בדיני ערי מקלט, וז"ל הרמב"ם: "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם ואפילו לדבר מצוה כו' ואפילו להציל נפש כו' אפילו כל ישראל לתשועתו כיואב בן צרוי אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול ואם יצא התיר עצמו למיתה".

ותמוה: הרי כלל הוא שפקו"נ דוחה כל התורה כולה. ומדוע בנדו"ד אין הצלת נפשות דוחה את החיוב שעל הרוצח לישב בעיר מקלטו? ובפרט ע"פ הדגשת הרמב"ם ש"אפילו כל ישראל צריכים לתשועתו כיואב בן צרוי אינו יוצא משם לעולם" - כיצד יתכן לומר שסכנת כלל ישראל אין בה כדי לדחות האיסור לצאת משם?!

ובקובצים נדפסו כמה תירוצים תמוהים

3. ראה הערות התמימים ואנ"ש (מאריסטאון) גליון תצג סכ"ז.
4. סנהדרין מט, א.
5. דה"א כב, ח.
6. ראה מה שהביא לעיל מהאור"ש.

2. פרשת וירא, נדפס לעיל.

להעמיד עצמו בסכנה, ועד כדי כך, שגם ה"ירא ורך הלכב" שלא חזר מהמערכה קודם התחלת המלחמה - אסור לו לחזור מחזית הקרב ש"לא ימס את לבב אחיו כלבבו"⁸.

אבל הרי הרמב"ם ברור מללו, דגם תשועת ישראל ע"י יואב בן צרוי נדחית מפני האיסור לצאת חוץ לעיר מקלט, והרי כל מציאותו של יואב בן צרוי היא היותו שר הצבא. א"כ מדוע לא יהא מחויב להעמיד עצמו בסכנת מיתה מפני גואל הדם בשביל נצחון המלחמה ותשועת כל ישראל.

עוד תירוץ מצאו בספרים⁹ דהוי גזיה"כ שחיוב זה אינו דוחה פקו"נ.

אבל ג"ז תמוה, דנוסף לזה שאין הדרך לתרץ ענין קשה ע"ז שנאמר דהוי גזירת הכתוב בלי טעם, שהרי רוב דיני התורה אינם גזיה"כ, ובפרט ע"פ דברי הרמב"ם¹⁰ שאפילו ענינים של חוקים יש בהם איזו הסברה (עכ"פ בתיקון הדיעות) - הנה עוד ועיקר:

הכלל דפקו"נ דוחה כל התורה כולה כולל גם חיובים אלו שהם בגדר גזיה"כ, כי בטעמא דמילתא - "וחי בהם ולא שימות בהם"¹¹ - אין שום נפק"מ בין מצות שיש להן טעם למצות שהן חוקים וגזירות [ועד כדי כך, שגם כה"ג שהוא באמצע עבודת יוה"פ בקדש הקדשים שבה תלויה כפרת כל ישראל מחוייב להפסיק מעבודתו זאת כדי להציל נפש מישראל] - ומה מקום לתרץ שיש גזיה"כ שבנדוד אין חיוב זה נדחה מפני פקו"נ?

ודאית כדי להציל את הזולת. ובפרט להדיעות שרשות ביד כל אדם להורגו.

אמנם, תירוץ זה תירצו בלי לחשוב רגע-קט אודות המציאות הגשמית.

[וכמדובר כמ"פ, שישנם הרבה כאלו שלומדים ענין היטב ואומרים סברות טובות כו' - וחסר רק דבר אחד, דהיינו - ששוכחים על המציאות . . .]

אין הפירוש ב"התיר עצמו למיתה" שעל הרוצח להשכיב עצמו על שולחן, לעקוד ידיו ורגליו, ולחכות עד שיבוא גואל הדם (או מישהו אחר) ויהרגו . . .

ודאי ופשוט שיש לו רשות להגן על עצמו ואינו מחוייב לאבד עצמו לדעת! והרי יואב בן צרוי הי' איש גבור, שר הצבא עם חרב וחנית בידו, וה"ז חשש רחוק ביותר שיהי' בכחו של גואל הדם (או מישהו אחר) להרגו!

וזהו נוסף על עצם הגיחוך שבדבר לומר שיהי' למישהו החוצפה להרוג את יואב בן צרוי! הגע עצמך: כלל ישראל כולו (כולל גואל הדם עצמו) עומד בסכנה ותשועתם תלויה ביואב בן צרוי - הכי יעלה על דעת מישהו להרוג אותו!

ועוד ועיקר: עצם התירוץ - שאין מחוייבים להעמיד את עצמו בסכנה עבור הצלת השני, גם כשהמדובר בהצלת כל ישראל - הוא חידוש תמוה ("א ווילדע סברא").

ויש שחילקו, שהחיוב להעמיד עצמו בסכנה בשביל הצלת הכלל הוא רק גבי מלחמה שיש לה גדרים מיוחדים. כי ע"פ טבע מלחמה עם איבוד נפשות (שלכן, העובדה שבמלחמת מדין "לא נפקד ממנו איש"¹² נחשבת כנס גדול). ובזה יש חיוב

8. שופטים כ, ח. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ז הט"ו.

9. ראה מה שהביא לעיל מהכל"ח.

10. הל' תמורה בסופן.

11. יומא פה, ב. וש"נ.

7. מטות לא, מט.

בנוגע להבאת ראיה: כשאומרים סברא המתרצת תמי' גדולה אין צורך להביא עשרים ראיות לסברא – כי תמי' זו גופא (המתיישבת ע"י תירוץ זה) היא היא הראיה הכי טובה!

אעפ"כ אפשר למצוא ראיה ודוגמא בהלכה לסברא הנ"ל – מדברי הרמב"ן הידועים אודות עדים זוממין:

הדין בעדים זוממים הוא – "הרגו אין נהרגים"¹⁴, דלכאורה אם העדים זוממים נהרגים גם ע"י מזימתם להרוג, עאכ"כ שהיו צריכים ליהרג כשהרגו בפועל?!

ומבאר הרמב"ן¹⁵ – "והטעם בזה בעבור כי משפט העדים המזומין בגזירת השליט . . . כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה אלו היה רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד . . . אבל אם נהרג ראובן נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים כי הוא בעונו מת ואלו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם".

כלומר: מאחר שקרה מאורע בלתי מובן כלל – (שהסנהדרין יהרגו צדיק) ה"ז מכריח דכלפי שמיא גליא שאינו צדיק (ונעשה – גברא קטילא).

ועד"ז ממש בנדו"ה, דהמאורע בלתי מובן כלל – שפקו"נ דאיש אחר יהיה תלוי באדם (יואב) שהוא פרט מני רבים שהתורה (משמיא) אסרום לצאת ממקומם – מכריח לומר דכלפי שמיא גליא שאין כאן פקו"נ (שביכלתו של אדם זה לבטלו).

ואאפ"ל שבטל הפקו"נ מצד בני"י – כי הפלשתים נלחמים בהם בפועל,

והטענה שמצאו תירוצים אלו בספרים – הרי, כמדובר כמ"פ, למאי נפק"מ העובדה שכן כתוב בספרים בנוגע להבנת הענין?!

כשהמדובר בנוגע לפסקי הלכות אזי מחוייבים לפסוק הדין לפי פסקי ההלכות שנדפסו בספרים המקובלים גם כשאינן מבינים טעם הדבר, ובלשון הכתוב¹² – "ובאת גו' אל השופט אשר יהי' בימים ההם", שצריכים לשמוע אל ה"שופט שבימך"¹³.

אבל בנוגע להבנת והסברת הדבר – אין מקום לשקר לעצמך שהנך מבין התירוצים בספרים הנ"ל . . .

ב. והנה בהתוועדות שעברה נתבאר, שיש לתרץ באופן פשוט, דמכיון שהתורה אסרה עליו לצאת מעיר מקלטו, ועד כדי כך שאם יוצא משם התיר עצמו למיתה יש עליו הגדר ד"גברא קטילא", ומכיון שכן (שהוא "גברא קטילא"), מובן שאין ביכלתו להציל.

והקשו ע"ז בקובצים "קושיא עצומה", מה הראיה שאין ביכלתו להציל – אפשר שיהיה ביכלתו להציל?

האם יכולים לבטל תירוץ ע"י קושיא בדרך "אפשר"?! . . . הרי זה גופא שהתורה אוסרת אותו לצאת חוץ לעיר מקלטו (ובאם עושה כן הוי "גברא קטילא") מוכיח, שאין ביכולתו להציל! וכמדובר כמ"פ שיש הבדל יסודי בדרכי הלימוד בין קושיא ותירוץ:

אין מקשים ב"דוחק" – אא"פ להפריך ענין מסוים רק אם יש ע"ז ראיה חזקה; משא"כ כשצריכים לתרץ ענין בתורה, הרי גם אם אינה סברא חזקה כ"כ אפשר לאומרה אם ע"ז מתיישב הענין. וכן

14. מכות ה, ב. רמב"ם הל' עדות פ"כ ה"ב.
15. שופטים יט, יט.

12. שופטים יז, ט.
13. פרש"י עה"פ.

חשובין" – ולכאורה תמוה, מה אשם הרב בזה שתלמידו הרג נפש בשגגה עד שבגלל זה צריך לישב (עם כל ישיבתו) בעיר מקלט עד מות הכהן הגדול?! ומטעם זה מסיק הרגצ'ובי¹⁸ ש"זהו טעם רוחני".

ועד"ז מצינו בעוד דיני ערי מקלט, שהם בגדר "טעם רוחני", וא"כ לא יפלא לבאר גם דין האמור (ע"ד האיסור לצאת מעיר מקלט) בהסברה הנ"ל.

וכן לא מצד הצבא – דאסרום משמיא לנוס מהמערכה; ועכצ"ל שהשינוי הוא בהנאסר לצאת מעיר מקלטו, דנשתנה (מצדקתו?) ונעשה קטילא (שאינו יכול להציל).

ויש להמתיק הסברה זו ע"פ מה שמצינו גבי עיר מקלט כמה ענינים שהם בגדר "טעם רוחני", ולדוגמא – הדין ד"תלמיד שגלה מגלין רבו עמו"¹⁶ שמבאר הרמב"ם¹⁷ טעם הדבר "דחיי בעלי החכמה ומבקשי' בלא תורה כמיתה

18. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סכ"א (הועתק בצפע"נ על מס' מכות שם).

16. מכות י, א.
17. הל' רוצח ושמירת נפש רפ"ז.



לקוטי שיחות



בענין כיבוד אב ואם בבני נח במשנת הרבי

לקו"ש חלק ה' ויצא (ב)

בלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפר' ויצא מבאר כ"ק אדמו"ר שבנוסף על הז' מצוות שנצטוו בהם ב"נ, היו כמה ענינים וגדרים שהב"נ קיבלו על עצמם, וגם בענינים אלו הי' תוקף ע"פ דיני ב"נ (וע"פ תורה), ונענשו עליהם כמו על ז' מצוות ב"נ בידי שמים ובידי אדם.

מהראיות לזה הוא מ"ש רש"י (וישלח לה, ז) "שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול", דמהל' "גדרו עצמן" מוכח שהכוונה (גם) להעריות שאינם אסורים מצד שבע ב"נ, אלא שנאסרו משום שהם קיבלו את זה על עצמן. ועוד ראי' ממה שמצינו שהי' נוהג כיבוד או"א בב"נ, אף שאינה מז' מצוות ב"נ (כמו שפרש"י בפר' משפטים כד, ג ובפר' ואתחנן ה' ט"ז שנצטוו רק במרה, וכדאיתא בסנהדרין נו, ב), וע"כ משום שזהו מהמצוות שב"נ קיבלו על עצמן, ועי"ז נתחייבו בה.

והראי' לכך שמצות כיבוד או"א הי' נוהג בב"נ, מביא כ"ק אדמו"ר:

(א) מרש"י ס"פ נח "שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו שהניחו זקן והלך לו", דלכ' מה הביזיון בכך מאחר שלא נצטווה (ועי' בארוכה בשפ"ח שם, ועי' בב"ח יו"ד סי' ר"מ שהביא מזה מקור לשיטת הרמב"ם דגם באביו רשע יש מצות כיבוד או"א, ולהני"ל לכ' צ"ע, ואכ"מ).

(ב) ממה שארז"ל (הובא ברש"י ס"פ תולדות, ובוישב לז, לד, והוא ממגילה טז, ב) שיעקב נענש על שלא קיים כיבוד או"א כ"ב שנה (אף שלכמה דיעות היו להם להאבות דין ב"נ, כמבואר בהשיחה בארוכה וש"נ), עכתודה"ק.

והנה כללות הענין - דמצינו חיוב בב"נ גם על ענינים שאינם בכלל ז' מצוות דידהו - מובא גם בלקו"ש חל"ח שיחה ב' לפר' נשא, ושם מביא מהחזקוני (נח ז, כא) "י"ל כמה מצוות שחייבים בני אדם לשמרן מכח סברת הדעת אע"פ שלא נצטוו", ומבאר "זאת אומרת דנוסף על זה שז' מצוות ב"נ הם דברים המחוייבים "מפני הכרע הדעת" (כמ"ש הרמב"ם הל' מלכים ספ"ח), הרי יש דברים שלא מצינו עליהם ציווי מפורש, ומ"מ בני נח חייב בהם "מכח סברת הדעת" (ובלשון רבינו נסים גאון בהקדמתו למס' ברכות "כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאוכנתא דלכא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים".

ומביא דוגמא מהחיוב לקיים דיבורו שהי' חל גם על בני נח, ומבאר עפ"ז הל' "מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה הוא יפרע ממי שאינו עומד בדבורו",

שאיסור זה הוא גם בב"נ, עכ"ד.

ויש לציין שבח"ה הנ"ל מביא כללות הענין (דיש חיוב בב"נ גם על מה שאינו מז' מצוות שלהן) ומביא ראיות, אבל אינו מביא ממה דמבואר כן להדיא בחזקוני וברבינו נסים גאון, ולאידך, הנה בחל"ח הביא הענין הנ"ל מראשונים וכו', אבל לא הביא הדוגמא (והראי') ממצות כיבוד או"א שבח"ה.

וי"ל שבזה מיישב קושיא שנתלכטו בזה כמה מהמפרשים, כדלהלן:

הנה בהא דיש ראי' ממה שיעקב נענש על כיבוד או"א (אף לפי הדיעות שהאבות הי' להם דין ב"נ) דגם בני נח מחוייבים בכיבוד או"א מקשים:

(א) מהמבואר בגמ' קידושין (לא, א) אמר רב יהודה אמר שמואל שאלו את ר' אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם, אמר להם צאו וראו מה עשה עובד כוכבים אחד לאביו באשקלון ודמא בן נתניה שמו בקשו ממנו חכמים אבנים לאפוד בששים ריבוא שכר ורב כהנא מתני בשמונים ריבוא והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו וכו' וא"ר חנינא ומה מי שאינו מצווה ועושה כן, מצווה ועושה עאכ"כ דאר"ח גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

[והנה בקושיא זו יש לדון, דאולי אף שמחוייבים במצוות אלו, מ"מ אין לזה הגדר דמצווה ועושה, ושפיר קאמר "אינו מצווה". והנה עי' בריטב"א לקידושין שם "פירשו רבותינו ז"ל טעם הדבר שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה וזה אין שטן מקטרגו ולפום צערא אגרא, ורבינו הגדול ז"ל פירש שהמצות אינן להנאת הא-ל יתברך המצוה אלא לזכותינו, ומי שהוא מצווה קיים גזירת המלך ולפיכך שכרו מרובה יותר מזה שלא קיים מצות המלך, מכל מקום אף הוא ראוי לקבל שכר שהרי מטוב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצות השם יתברך". והנה לטעם הראשון דהריטב"א, לכ' אין חילוק, דמאחר שמחוייב (אף שלא הי' ציווי מפרש) שייך בזה הא דהשטן מקטרג ולפום צערא אגרא וכו', אבל לטעם הב' יש מקום לדון, דאפ"ל דמעלה זה מצד שהי' ציווי השי"ת הוא רק כשיש ציווי בפועל. וצ"ע].

(ב) ועוד ראי' דאין מצות כיבוד או"א בב"נ מנזיר (סא, א) דאיתא שם "לאביו ולאמו לא יטמא במי שיש לו אב, יצא עובד כוכבים שאין לו אב, למאי אילימא לענין ירושה והא"ר חייא בר אבין א"ר יוחנן עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה . . אלא, במי שמוזהר על כיבוד אביו", "אבל עובד כוכבים לא מוזהר (תוס' שם), ומפורש דעובד כוכבים אינו מוזהר בכיבוד או"א (ועי' באו"ש פ"ה הי"א מהל' ממרים שכ' "וב"נ ודאי אינו מוזהר על כבוד אב ואם, כדאמר בנזיר (סא, א) יעו"ש היטב, ועיין באשכול הלכות מילה בשם שו"ת הגאונים").

(ג) וכן מסנהדרין (נו, ב) המצויין בלקו"ש ח"ה שם הערה 35 שהובא לעיל) דאיתא שם "והתניא עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם . . כיבוד אב ואם דכתיב כאשר צוך ה' אלהיך ואמר רב יהודה כאשר צוך במרה", ומפורש דקודם למרה לא הי' מצות כיבוד או"א, וניתוספה אח"כ.

ד) לאידך, ברמ"א (יו"ד סי' רמ"א ס"ט) "גר אסור לקלל אביו העובד כוכבים ולהכותו ולא יבזהו, שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה". ולכ' מבואר דגם ב"נ מחוייב בכיבוד או"א (וכדמשמע ממאחז"ל הנ"ל לענין יעקב אבינו), דאל"כ מהו הפי' שבאו "מקדושה חמורה לקדושה קלה". אך עי' בהגהות רעק"א ליו"ד שם שכ' "היינו בנימוסיהם הגאון פורת יוסף בספרו אשל אברהם באגרת הנדפס בשער הספר (אות כ)", היינו שמביא מספר פורת יוסף שפי' מטעם קושיא זו דמצד נימוסי הגוים יש חיוב דכיבוד או"א ולא מצד דיני התורה, אבל עי' בהגהות יד אברהם ליו"ד שם, ועי' אגרות משה יו"ד ח"ב סי' ק"ל.

ה) עוד הביאו מב"ר (פר' לך לך, לט, ז) "לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר אצא ויהיו מחללין בי שם שמים ואומרים הניח אביו והלך לו לעת זקנתו, אמר ליה הקדוש ברוך הוא לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם", דמבואר לכ' דגם בב"נ הי' מצות כיבוד או"א.

ועי' בספר "דף על הדף" לקידושין שם שהביא מספר נופת צופים שכ' בזה "דהנה יעו"י בפ"ד בב"ק (לח א) דכ' א"ר יוסף עמד וימודד ארץ ראה וכו', מה ראה, ראה ז' מצות שקיבלו עליהם ב"נ ולא קיימום עמד והתירן להם, איתגורי איתגר וכו' אלא דאין מקבלים עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה וכו', ומבואר דב"נ כשמקיים לא' ממצותיו מקבל שכר רק "דאינו מצווה" ואף על פי שאכן מצווה ע"ז, דקנסום על שנהגו "הפקר" במצותיהם.

וא"כ יל"פ דזהו מש"כ בגמ' הכא דדמא היה "אינו מצווה ועושה", דהא לא קמיירי אם היה חייב ומזהר ע"ז אלא גבי שכרו, דאם זכה לשכר גדול כ"כ ואף על פי שלא היה מצווה ע"ז א"כ כ"ש דשכרו דהישראל דה"ה מצווה ועושה הוי יותר. והיינו דבאמת דמא האשקלוני הי' מצווה ע"ז ודומיא דישאל, ומש"כ דהיה "אינו מצווה" היינו רק לענין השכר דבזה אכן נחשב לאינו מצווה מדקנסו לב"נ ע"ז, וזהו דא"ר חנינא ומה מי שאינו מצווה ועושה כך וכו'. וא"כ שפיר י"ל דב"נ מצווה שלא לצער לאביו ואף דמא בן נתינה היה מצווה ע"ז, דהא קמיירי שם רק לענין "שכרו", וזה פשוט וברור".

אבל הק' בעצמו מגמ' סנהדרין ונזיר הנ"ל דלא מיירי לענין שכר, וע"כ תי' דיש חילוק בין צער לצער את אביו, שזה חיוב גם גבי ב"נ מכח השכל, משא"כ שאר מיני כיבוד שאינו בב"נ (ועי' עד"ז בספר דף על הדף לנזיר שם שהביא ג"כ מספר הנ"ל דהארין לחלק בין הכיבוד להאכילו ולהשקותו כו' דרק ישראל מחוייבים בזה, ובין לבותו ולזלזלו (כמו שהי' אצל אאע"ה אם הי' מניחו זקן), דזה אסור גם בב"נ מצד השכל). ולא הבנתי תי' זה, דאטו גבי יעקב הוי נחשב שציער את יצחק, והרי יצחק אמר לו ללכת, ועכצ"ל דאף שהי' חסר בפועל הכבוד לאביו אבל עכ"פ אין שייך לומר דחשיב שציערו?

אך נראה דכל מה שנתקשו בכמה אחרונים בסתירת הסוגיות בזה זהו הכל לפי מה שפירשו הסברא שב"נ יתחייבו בכיבוד או"א שהוא משום שהוא מהמצוות שכליות, וכטעם החזקוני וכו' שהובאו לעיל. אכן לפי מה שביאר בהשיחה בח"ה הנ"ל, הרי

החיוב בזה הי' משום שזה הי' מהמצוות שקיבלו עליהם ולא שהי' מחוייב מצד השכל.

ולפי' יש ליישב כל הני מאמר חז"ל בפשטות, דמה דמבואר לענין דמא שלא נצטווה, אפ"ל בפשטות דרק באותם זמנים שקיבלו את זה עליהם היו מחוייבים, אבל אה"נ שחיובים אלו לא היו בדרך ממילא על כל הזמנים, ואפשר שבזמנו לא קיבלו את זה עליהם.

וכן א"ש מה דאמר בגמ' סנהדרין "הוסיפו עליהם", דאם הי' החיוב מצד השכל, א"כ הרי מכיון שע"פ שכל מוכרח מצוה זו הרי היא חיוב מוחלטת על כל הזמנים, ואין שייך לומר שזהו הוספה במרה, משא"כ אם הוא חיוב מיוחד ע"י שקיבלו זה על עצמם, הרי מובן שאי"ז חיוב מוחלט, ותלוי בהקבלה בפועל, ופשוט דכשנעשה חיוב מוחלט במרה שייך הל' הוסיפו עליהן.

וכן א"ש הא דנזיר הנ"ל, דבן נח אינו מוזהר על כיבוד או"א, דמה שקיבלו על עצמם, אף שע"י נתחייבו, פשיטא דלא נחשב מצד זה שמוזהרים (משא"כ אם החיוב הוא משום שהוא בכלל מצוות שכליות, דאז החיוב הוא מוחלט ולמאי נ"מ מאיזה סבה נתחייבו). [והא דרמ"א הנ"ל וכן הא דמבואר בב"ר לענין אע"ה, באמת אפ"ל דמירי בזמן שקיבלו על עצמם¹, אבל זה יש לבאר עוד, וכדלהלן].

ועפ"ז א"ש דבלקו"ש ח"ה הנ"ל, שמבאר הסברא שבני נח נתחייבו בכיבוד או"א (ומביא ע"ז הרא"י מיעקב אבינו ע"ה), הנה בזה לא הי' אפשר לבאר הטעם משום דהוי מהמצוות שכליות (וכדעת הראשונים שהובאו באידך שיחה), דאז יקשה מכל הסתירות הנ"ל, ולכן מבאר החיוב מטעם אחר, משום שהם קיבלו על עצמן, וכל' רש"י שהובא בהשיחה שגדרו עצמן מן העריות, שלסברא זו מתיישב היטב, וכן"ל. ולאידך בהשיחה בחל"ט, שמבאר ע"פ סברת הראשונים הנ"ל דיש חיוב במצוות שמוכרחים מצד השכל, לא הביא הדוגמא דכיבוד או"א והראיות מיעקב וכו' שאז יקשה ע"ז מכל הסתירות הנ"ל.

ואף דסו"ס הא כיבוד או"א הוי מהמצוות שכליות, וא"כ למה לי' אידך סברא בהשיחה בח"ה, וגם סו"ס יקשה מכל הסתירות הנ"ל, דהא הוי מצוה שכלית? י"ל:

(א) דהא דמחוייבים במצוות ע"פ שכל הוא רק לכמה דיעות, והביאור בהשיחה בח"ה הוא לשאר הדיעות, דגם לדידהו אפ"ל דהי' החיוב במצוות שקיבלו על עצמן.

(ב) וביותר אפ"ל דאף דכיבוד או"א הוי מצוה שמוכרחת ע"פ שכל, מ"מ באותה האופן שעבר יעקב לא הי' מוכרח ע"פ שכל [ומב' טעמים, חדא שהרי אביו אמר לו לצאת (וכדקשו באמת בכמה מפרשים, ואכמ"ל), ועוד שהרי הי' בסכנת חיי, שהרי עשיו הי' מבקש להרגו, ופשיטא דבכה"ג אין השכל מחייב לישראל בכדי לשמש את אביו], ורק שהאומות קיבלו על עצמם יותר ממה שמוכרח ע"פ שכל ולכן נענש

1. ועי' לעיל מה שהובא מהגהות רע"א לשו"ע בשם הפורת יוסף דהחיוב הוא מצד נימוסי הגוים, ואף שבפשטות כוונתו דאינם מחוייבים ע"פ תורה כ"א בדיניהם, אבל לפי המבואר בהשיחה אפ"ל דזה גופא הכוונה, דמצד נימוסי הגוים מחוייבים ע"פ תורה (מצד שבע מצוות ב"נ), והוי שפיר קדושה חמורה.

שמצד הגדרים שגדרו על עצמם אז עבר בכיבוד או"א.

וכן גבי דמא בן נתינה פשיטא דכיבוד בכה"ג אינה מוכרחת ע"פ שכל, ואדרבא, ורק שהוא עשה משום המצוה דכיבוד (וי"ל שרצה לקיים המצוה באופן שבנ"י מחוייבים) וע"ז שפיר קאמר דהוא בגדר מי שאינו מצווה. ומ"ש הרמ"א דגר אסור כו' שלא יאמרו מקדושה חמורה לקדושה קלה, היינו בענינים שאסורים מצד השכל (ולפ"ז הוא בכל הזמנים, וק"ל). ולענין אאע"ה י"ל ג"כ עד"ז, שבכה"ג לא הי' הכרח ע"פ שכל, שהרי הוא מצד האמונה שלו הי' לו הכרח לעזוב, ולא הי' באופן שמרצונו הטוב הזניח את אביו, אלא שהאומות גדרו עצמן באופן כזה, ולכן הי' ההכרח השינוי בהכתוב, ושפיר קאמר בב"ר ד(באותה הזמן עכ"פ) אין אחרים פטורים.

(קובץ העו"ב טאראנטא גליון סא - תשע"ז)

בענין חיוב שבועה בבן נח

(לקו"ש חלק ה' ויצא ב)

ידועים דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה ויצא (ב) בענין הטעם שנשא יעקב שתי אחיות, מכיון שגם בני נח גדרו עצמם בענין שלא לרמות זה את זה, ולכן הי' מחוייב לקיים השבועה וההבטחה שלו, עש"ב.

ויש להעיר משו"ת אבני נזר ח"י סי' שו, שהביא קושיית המל"מ הל' מלכים פ"י "בשבועות שקודם מתן תורה אברהם ויצחק לאבימלך. עשו ליעקב. אליעזר לאברהם. הלא שבועה אינה מז' מצוות שנצטוו ב"נ" וא"כ מה הי' החיוב לקיים שבועתם? והוסיף האבנ"ז עוד "ולי קשה עוד על שבועת הר סיני שהוא יסוד קבלת התורה. והרי כ"ז שלא קיבלו התורה לא נצטוו על השבועה. ועוד שאפי' הי' מצווים. מ"מ כל כח השבועה משום שמצוה לא יחל דברו ומה יותר אזהרה זו משאר אזהרות שבתורה. ומה יוסיף כח השבועה באזהרות שבתורה כיון שהשבועה ג"כ אינה רק אזהרה?"

ומתוך: "אשר ע"כ נראה ברורן של דברים, דודאי מי שנשבע לאח, זה הסברא מכרעת שמחוייב לקיים וא"צ לזה שום אזהרה והיינו שבועת אברהם ויצחק ואליעזר כו' והי"ה הנשבע להקב"ה. אך מי שנשבע לעצמו שלא יעשה דבר או יעשה, בזה אין סברא. כי למי נתחייב, אם תאמר להקב"ה, מניין שהקב"ה חפץ בחיוב או איסור זה, לזה הוצרכה התורה לצוות לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. וע"כ ניחא נמי שבועת הר סיני שנשבעו להקב"ה לקיים מצוותיו. וזה מצד הסברא" וע"ש עוד מ"ש בזה. ולפי המבואר בהשיחה א"ש, דחיוב זה הי' גם בב"נ, דהי' ממה שגדרו עצמם.

ועי' בחיד"א מדבר קדמות מע' י אות נה, שהק' בשם מהרי"ז, על המבואר בפרשתינו שיעקב השביע את יוסף לקבור אותו כו', והלא לדעת הרמב"ן שהאבות לא קיימו התורה כ"א בא"י ולא בחו"ל, א"כ כאן שהי' באר"מ דהיינו בחו"ל, איך סמך יעקב על שבועתו (ותי' מה שתי').

ולפי המבואר בהשיחה, גם זה מיושב, וק"ל. ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה תתקנב - תשס"ח)

בענין גזירה דרבה במשלוה מנות בפורים משולש

לקו"ש חלק ז' פסח

ידועה הקושיא הנזכרת בשיחות הרבי (בלקו"ש ח"ז שיחה לחה"פ וש"נ) מהאחרונים, דכמו דמצינו דמשום גזירה דרבה דחו המצוות דשופר ולולב כו', למה לא דחו כמו"כ מטעם זה מצות אכילת מצה כשחל חה"פ בשבת, עש"ב, וכפי שיובא בפרטיות להלן.

ולכ' ילה"ק יתירה מזו, בנוגע להקביעות דשנה זו, דהנה כ' בשו"ע (סי' תרפח ס"ו) "יום חמשה עשר שחל להיות בשבת אין קורין המגילה בשבת, אלא מקדימים לקרותה בערב שבת, וגובים מעות מתנות עניים ומחלקים אותם בו ביום. . . ואין עושים סעודת פורים עד יום אחד בשבת". והוא מהירושלמי, דדריש מ"לעשות אותה ימי משתה גו", כמו שהביאו הגו"כ שם.

אמנם הביאו הט"ז והמג"א וכו' שם "ור"ל חביב האריך בראיות שהסעודה היא בשבת ועשה כן מעש' בירושלים וגם משלוה מנות בשבת כי המנו' הם מהסעודה", וכבר האריכו בזה האחרונים בהראיות לכאן ולכאן מהש"ס, יעויין בנו"ב המצויין בנו"כ שם ועוד.

ולכ' יש לתמוה על דעת הרלב"ח, דלמה לא גזרו על משלוה מנות בשבת, דשמא יעביירונו? ויתירה מזו, דבכל שאר המצוות הוי רק חשש דשמא יעביירונו (מצד שאינו בקי וכיו"ב), משא"כ משלוה מנות דעיקר קיומה הוא ע"י העברה מרשות לרשות (וצריך עצות בכדי שלא יהי' בזה איסור העברה מרשות לרשות?)? ואפי' בנוגע לסעודת פורים ילה"ק, דכיון דהסעודה קשורה עם המצוה דמשלוה מנות (כמבואר בפוסקים הנ"ל, דהמנות הם בשביל הסעודה), א"כ גם בנוגע להסעודה שייך למיגזר עכ"פ שמא יעביר המשלוה מנות? ועי' בתוס' מגילה (ד, ב ד"ה ויעביירונו) שהק' בנוגע למילה ובנוגע התקיעה דמוצאי יוה"כ ע"ש, ובמה שתי' שם לא יתורץ בנדו"ד (דכאן איירינן בשבת, וגם הוי חשש גדול כדלעיל) וא"כ צ"ע כנ"ל?

[וקושיא זו יש לשאול גם לדעת השו"ע דזמן הסעודה הוא ביום ראשון, לפמ"ש במו"ק (הובא בשע"ת לשו"ע שם) דגם לדין דהסעודה הוא ביום ראשון "מ"מ משלוה מנות יהיה בשבת דבר בעתו מה טוב ופרסומי ניסא", וא"כ יש לשאול כנ"ל דלמה לא גזרו גזרה דרבה בנוגע להמצוה דמשלוה מנות?]

2. ויש לברר בנוגע למנהג בני א"י בפועל בזה"ז, דודאי מחמירים לצאת ב' הדיעות הנ"ל בנוגע לזמן הסעודה ומשלוה מנות, דהא אפשר לקיים שניהם, וא"כ אלו שאין סומכין על העירוב (או במקום שאין עירוב עכשיו והי' מוקף חומה מימות יהושע בן נון) איך מקיימים מצות משל"מ בשבת.

והנה בהשיחה שם (הערה 7) הביא תי' ההעמק שאלה (על הקושיא אמאי לא גזרו באכילת מצה) "שבלילה אין דרך לצאת כ"כ, ומשו"ה לא גזרו במצה וכו' שהם בלילה" ע"ש, אבל תי' זה בודאי אינו מועיל לענין סעודת פורים ומשלוח מנות שהם דוקא ביום (ובלילה לא יצא יד"ח).

ובס"ב שם הביא עוד תי' בנוגע למצה (מההעמק שאלה) "דהי' המנהג לפנים דע"ה היו מעמידין עם ת"ח שיבואו לבתיהם ללמדו סדר הלילה, כמבואר ברי"ף שלהי פסחים, משו"ה לא הי' מקום לגזור" (ל' ההעמק שאלה שם).

ומוכן לכאור' דגם תי' זה אין מספיק לנידוד"ד (בנוסף להקושיות על תי' זה בהשיחה שם), כי: א) הרי בנדוד"ד אי"ז תלוי באי-בקיאות, כנ"ל, כ"א שעיקר אופן קיום המצוה דמשלוח מנות הוא ע"י הוצאה מרשות לרשות, וא"כ מה יועיל שהבקי יסתובב? ב) ועיקר: מובן בפשטות שאי"ז ענין לפורים, כי מנהג זה הי' רק בפסח שיש בה הרבה הלכות. ובכל אופן אי"ז שייך דהא אין לזה זמן מיוחד (שיהי' אפשר לשלוח אז שלוחים).

וע"ש (ס"ג) שמביא עוד תי' מהחמדת ישראל, דרק במצוות ששייך לקיימן ע"י ת"ת עכ"פ, דכל העוסק בתורת עולה כו', אז דחו המצוה כי אי"ז דחייה לגמרי, דהא אפשר לעסוק בהתורה של המצוה, משא"כ מצה שגם נשים חייבות, והרי פטורות מת"ת, לא הי' אפשר לדחות, דא"כ לגבי הנשים יודחה לגמרי.

אמנם ג"ז אינו מועיל לכ' לנידוד"ה, חדא דא"כ מאי שנא ממגילה, דג"כ נשים חייבות, דאף הן היו באותה הנס, ואעפ"כ דחו אותה, וצ"ל כמו שמבואר בארוכה בפנים השיחה, ע"ש בארוכה, וא"כ ה"ה נמי לענין משלוח מנות (כא' מהאופנים שנת' שם), והדק"ל.

ולכאור' מוכרחים לתרץ כמ"ש בהשיחה שם לענין מצה, דבמקום שאין עניני המצוה אינם נמשכים מצ"ע עכצ"ל דלא שייך הגזירה דשמא יעבירנו, ע"ש בארוכה, ולכן מובן "אז דאס וואס בפסח שחל בשבת האבן די חכמים ניט גוזר געווען די גזירה דרבה, איז עס מצד דעם וואס די ענינים וועלכע ווערען נמשך דורך אכילת מצה וכו' ווערען ניט נמשך בשבת מצ"ע, און וויבאלד אז אויך בשבת דארף מען אנקומען צו אכילת מצה וכו' - איז דערפון גופא א ראי' אז דא איז ניטא וואס צו חושש זיין "שמא יעבירנו" כו". וא"כ ה"ה בנוגע למשלוח מנות, דהענינים שנמשכים כו' אינם נמשכים בשבת (והיינו דגם האחרונים שתי' באור"א מוכרחים לתי' זה בנדוד"ד).

ואולי אפ"ל עוד דהיא הנותנת, דבשאר המצוות אין עצם קיום המצוה קשורה עם העברה מרשות לרשות או העברת ד' אמות, ולכן יש חשש שאגב טרדא המצוה ישכח ויעביר ד"א ברה"ה, משא"כ במשלוח מנות שעיקר קיום המצוה הוי הוצאה מרשות לרשות, ובשבת הרי צ"ל עיקר קיום המצוה באור"א, ובזה אין חשש שיקיים המצוה שלא באופן שצריך. בסגנון אחר, הכל חייבין בתק"ש, ובכדי לקיים מצות תקיעת שופר חוששים שמא ישכח על שבת, משא"כ כשהכל צריכים לדעת שקיום המצוה גופא היא באור"א מצד השבת (אי מצד שמביאים המנות לביה"כ וכיו"ב קודם שבת או כע"ז) בזה אין גוזרים שמא ישכח ולא יקיים המצוה באופן שלמדו אותה

לקיים בשנה זו. ועויל"ע.

ובאו"א אואפ"ל דהנה לכ' יש לשאול, אמאי לא גזרו בכלל על מצות צדקה שאין מצוה בשבת מחשש דשמא יעבירונו (והרי מצינו דאיכא המצוה גם בשבת, אף שיש בזה חשש, וידוע השקו"ט במשנה הראשונה במס' שבת דהעמידוה בעני ועשיר דליכא פטור דטעה בדבר מצוה כו' עי' ברע"ב ותוי"ט שם ועוד)? ואפ"ל דכיון שזהו מצוה כללית, ואין לה זמן מיוחד, לכן גם לא ביטלו אותה בזמן מיוחד, משא"כ בכל הנך דאמרינן בהו גזירה דרבה. ועפ"ז אפ"ל עד"ז בענין משלוח מנות, דביסודה הוי מצוה כללית דאהבת ישראל (כמבואר במפרשים, ומובא בכ"מ) דבכל השנה זמנה הוא, ובכה"ג לא דחוה. ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תתקנז - תשס"ח)

חיוב נשים במצוות אכילת מצה

לקו"ש חלק ז' פסח

א. בלקו"ש ח"ז בהשיחה לחה"פ מביא הרבי את תי' החמד"י בהא דלא גזרו גזרה דרבה לענין מצה כשחל פסח בשבת, דכיון דגם נשים חייבות בזה, ואצליהן אין שייך לימוד דפטורות מת"ת, א"כ לגביהן יהי' עקירה לגמרי. ומק' ע"ז הרבי דהא גם בנשים שייך ענין הלימוד, דהא חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן? ומתרץ (בהערה 11): "הרי באם יפטרון ממצוות אלו בפסח, שוב אי"צ להן הלכות אלו עד לשנה הבאה" (ובהמשך דן אם החיוב ללמוד הלכות הצריכות מספיק לענין הא דכל העוסק בתורת כאילו הקריב כו', ע"ש).

ויל"ע בזה: א) למה לא נימא דחשיב הלכות הצריכות להן מטעם זה גופא דמחוייבת במצה (עכ"פ שלא תעקר לגמרי), והפטור ממצות מצה הוא רק כשעכ"פ תלמוד ההלכות, וא"כ עי"ז גופא יהי' נחשב שפיר כמו שאר הלכות הצריכות לה שמחוייבת בת"ת?

ב) גם לא הבנתי, מה בכך שאי"צ עד לשנה הבאה, ולמה אין די בכך שתיחשב הלכות הצריכות להן? והנה בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' עה הביא "וכן שמעת בשם הגאון הגרי"ד מבריסק וצ"ל שעשה כן בהיותו מתפלל בתור ש"צ לפני הציבור בימי הספירה והוא לא הי' יכול לברך מפני שחיסר יום אחד ביקש מאחד המתפללים עמו שלא יברך לעצמו אלא שהוא יברך כש"צ ויוציאו בברכתו, וכאשר שמעתי תמהתי ע"ז מדברי הפרי חדש (סי' תפט) שמסיק להלכה דמי ששכח פעם אחת ולא ספר ספירת העומר אינו יכול לברך להוציא את המחויב לברך, ומקורו מירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) דבן עיר אינו מוציא לבן כרך, דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם. שוב ראיתי דיש פלוגתא בזה דהרב כנה"ג (או"ח סימן כט) מביא שרבני סלוניקי הורו דאע"ג דקי"ל דמי שחיסר יום אחד יספור אח"כ בלי ברכה, מ"מ אם יש לו להוציא לאחר המחויב יכול לספור בברכה ויכוין בברכתו להוציא גם לחבירו, ובעל כנה"ג משיג עליהם ואומר דמה שאמרו אם יצא מוציא היינו דוקא כמי שהוא בר חיובא אלא שנפטר מפני שכבר יצא ידי חובתו אבל בנידון זה דגברא לאו בר חיובא כלל לברך השנה הזאת על הספירה אינו מוציא לאחרים, עכ"ל. א"כ הרי תליא בפלוגתא דרבוותא מגדולי הספרדים.

ומשמע דפליגי הנך רבוותא אי חשיב בר חיובא מצד שיהי' מחוייב בזה בשנה הבאה, ולכ' הי' אפ"ל דגם נידו"ד יהי' תלוי בזה, ואי נימא דחשיב בר חיובא מצד שיהי' מחוייב בזה בשנה הבאה, א"כ גם לענין חיוב ת"ת נימא הכי?

ולכ' בנידו"ד צ"ל בגדר בר חיובא לב' הדיעות שם, לפי מה דמסיק הרבי בלקו"ש

חל"ה שיחה א' לפר' וירא ס"ה ד"מובן לכ' שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצוה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה" כו' ע"ש ומה שש"נ (ורק דבקטן הוי יוצא מן הכלל), ולכ' לימוד ההלכות הוי בכלל זה (וראה בלקו"ש חיי"ז ע' 233 וע' 238, אבל שם המדובר לענין חיוב דרבנן דחינוך), וא"כ לכל הדיעות צ"ל האשה בכלל החיוב גם קודם השנה?

והנה בלקו"ש חיי"ד פר' עקב (המצויין בשיחה זו) מחלק בין חיוב נשים בהלכות הצריכות להן, דבזה "יש לאשה בזה יוקר מעלת התורה כו' מ"מ אין היא "מצווה ועושה" ואין לה זכות זו דתורה שישנה למצווה ועושה", משא"כ הא דעוזרת לבעלה, עש"ב.

והנה מהשיחה בח"ז (ממה דמכריח הרבי בסוף ההערה בנזכרת מדין ברה"ת) חזינן דלענין גדר ת"ת הנוגע להא דכל העוסק בתורת עולה כו', די בהחיוב דהלכות הצריכות להן. אבל אולי אפ"ל דבכדי שיהי' מעלה זו של כאילו הקריב כו', היינו מעלת המצוה, זהו דוקא כשהוא בגדר מצווה ועושה (שזהו עיקר ענינה של מצוה), ולכן כשהיא מצווה עכ"פ בהמצוה, אז מספיק לענין דמצווה ועושה לענין המצוה עכ"פ (אף שאין לה המעלה דמצווה ועושה דת"ת), משא"כ כשפטורה גם מהמצוה. משא"כ באנשים, דהם מצווה ועושה במצות ת"ת, ודי בזה שע"י הת"ת עצמה יש להם הך מעלה דכאילו הקריב.

ועפ"ז הי' מתורץ ב' ההערות הנ"ל, דאינו מועיל מה דצריכה ללמוד ההלכות, דסוכ"ס אינה מצווה לא בת"ת ולא בהמצוה, וגם אינו מועיל מה דמחוייבת בשנה הבאה (עכ"פ להך סברא דעיי"ז אינה נחשבת בר חיובא עכשיו), דעכ"פ מאחר שאינה בר חיובא עכשיו אינה מצווה ועושה. ובאתי רק לעורה, ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.

ב. בהערה 21 מבאר איך מועיל הך תי' לענין ד' כוסות שהם מדרבנן (דכיון דלא תיקנו לענין מצה לא תיקנו לענין הכוסות "ולחשוש להבקי במצה ואינו בקי בד' כוסות - לא שכחא" כו').

ולכ' יל"ע גם לענין הגדה, דהנה בחמד"י שם דן רק לענין מצה, אבל בהשיחה בתחלתו שואל "האט מען געדארפט גוזר זיין אז מען זאל ניט עסן קיין מצה ומרוה, ניט טרינקען די ד' כוסות, און ניט זאגען די הגדה". ולכ' להסברות דחיוב נשים בהגדה הוא רק מדרבנן (ובהגדה ש"פ (פיס' מצוה עלינו לספר) כותב הרבי שכן משמע משו"ע אדה"ז (בפשטות ממה דמשמע מלשונו דרק מצה מה"ת), א"כ קושיא זו הוא גם לענין הגדה.

והנה בפשטות אפ"ל שמה שתי' הרבי לענין ד' כוסות הוא גם לענין אמירת הגדה (ולא הך' מהגדה כיון דתלוי בהשקו"ט הנ"ל, ודוחק לכ'). אבל אפ"ל עוד דכיון דיש דין "לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה" (פסחים לו, א) ופרש"י שם "שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה", ויש סברא לומר דזהו דין בהמצה (כמבואר במ"א, וכפשטות ל' הדרשה), וא"כ כל מי שהוא מחוייב במצה ממילא מחוייב בהגדה, וא"כ מאחר דיש טעם שלא עקרו מצות מצה, מהני האי טעמא גם להגדה.

והי' אפ"ל עפ"ז תי' נוסף גם בנוגע לד' כוסות, די שברא לומר דד' כוסות הם דין בהאמירה שצ"ל האמירה על הכוסות, וזה כולל האמירה דכוס ב' שהוא אמירת ההגדה (וע"ד הסברא בלקו"ש חי"א פר' וארא לענין הסיבה וכמשנת במ"א בארוכה), וא"כ מי שמחוייב בהגדה מחוייב במילא גם בכוסות שעליהם אומרים ההגדה (ואין מקום לבטל חלק מהד' כוסות).

אבל לכ' עומד לנגד סברא זו עצם הדיעה דנשים מחוייבות בהגדה מדרבנן, דהרי לסברא הנ"ל מהי' צ"ל הדין דנשים מחוייבות בהגדה מה"ת, דמאחר דמחוייבות במצה מה"ת, א"כ הי' צ"ל הדין דחייבות גם בהגדה מה"ת מדין לחם עוני (ושור' בשו"ת יחוה דעת סי' סה שכ' סברא כזו בשם המהר"ם שי"ק, וכ' דמטעם זה הי' ראוי לחייב גם סומא בהגדה (אלא דמשמע דנקט מטעם היקש, ע"ש, ולכ' יש לחייב מצד עצם הדרשה דלחם עוני שהוא חלק מהחיוב דמצה, וכנ"ל)), וא"כ להנך דיעות דנשים אינן חייבות בהגדה מה"ת, דרק אליבא דידהו הי' מקום לשאול הקושיא שבהערה גם לגבי מצות הגדה, הנה להנך דיעות ע"כ ליתא להך סברא הנ"ל (ואולי משום דסב"ל דגם דין לחם עוני הוא דין בהגדה ולא בהמצה).

ג. בסוף השיחה "דא זעט מען אויך דעם עילוי פון פסח . . . לגבי אנדערע ימים טובים, אז אין דעם יו"ט איז ניטא וואס צו חושש זיין אפי' פון ענינים פון שוגג".

ולא הבנתי, הרי לפי הביאור בהשיחה, הנה בכל יו"ט אין חשש דשמא יעבירונו (ורק קצת חשש להדיוטים כו' וכיו"ב), ומה דעקרו הוא משום דכשחל בשבת אי"צ לתקי"ש כי הענינים נמשכים מצ"ע ע"י השבת), וא"כ מ"ש פסח משאר היו"ט? ואף דבשאר יו"ט הרי איכא קצת חשש (דלכך גזרו), הרי גם בפסח איכא קצת חשש (אלא דבשביל חשש זה לא היו דוחין מ"ע דאורייתא אא"כ אי"צ לה כ"כ), וסו"ס מאי שנא פסח מהיו"ט?

ואולי הביאור בזה דבפסח, אף שהחשש דשמא יעבירונו הוא באותה המדה כמו בשאר היו"ט, מ"מ בפועל הרי מקיימים המצוות, ואין חוששים לה לפועל, וא"כ הרי להלכה למעשה אי"צ להתייחס לחשוש להך חשש, וע"ז מבאר הרבי דזהו משום דבפסח אין מקום לחשוש לשוגג כו' (אך לכ' יש לשאול ע"ז, דמנ"ל דאין חוששים לזה, הרי אפשר דהחשש שפיר קיימת להדיוטים וכו', ומ"מ לא שייך לעקור המצוה בגלל זה? ולומר שאם הי' חשש אפי' מעט לא הי' אפשר להיות הקביעות באופן כזה, - הרי מהביאור בהשיחה לפני"ז מבואר לכ' דלא כן?)

ואבקש מהקוראים להעיר ולהאיר בזה.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון אנ"ג - תשע"ג)

בענין גזירה בזה"פ שחל בשבת

לקו"ש חלק ז' פסח

בלקו"ש ח"ז שיחת חגה"פ מביא הרבי קושיית האחרונים, דלמה לא גזרו שלא לעשות סדר בפסח שחל בשבת, ולא לקיים מצות מצה ומרור וד' כוסות והגדה משום גזירה שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ה, כמו שגזרו לענין שופר ולולב ומגילה (כדאיתא בר"ה (ב, ועוד)? והרבי מביא מה שתי' בכמה אחרונים, ושקו"ט בדבריהם, ומביא התי' ע"פ פנימיות וכו'.

והנה ידוע מה שכ' אדה"ז (בשו"ע סי' תקפ"ח ס"ד): "יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויו"ט אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ראש השנה הואיל ואין בו שבות גמור לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים".

ובאג"ק ח"ב (אגרת רצ"ה בסופה) כותב הרבי (להרש"י זוינ) "מצאתי בספרי' של כ"ק מו"ח אד"ש ספרו "המועדים בהלכה", וראיתי שם, בהעברה, שמביא כמה שקו"ט בהא דאין תוקעין ביו"ט שר"ה שח"ל בשבת גזירה שמא יעבירונו. וחבל דאישתמיטתי, כנראה, חדוש מפתיע של רבנו הזקן (שו"ע אור"ח תקפ"ח ס"ד) דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, ועיי"ש. ועיי"ז יש ליישב אריכות הל' ברמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ו".

ובהמשך לזה (באגרת ש"ח בסופה): "כותב שאינו רואה בשו"ע אדה"ז שיסבור שאין תוקעין אז משום עובדין דחול. אבל ז"ל אדה"ז שם (תקפ"ח ס"ד): "יו"ט שר"ה שח"ל בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה . . אסורה בשויו"ט . . משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה . . כמו שדוחין אותו בכל יו"ט שר"ה כו'.

וההפתעה היא דמפרש דאין תוקעין בר"ה שחלב"ש משום עובדין דחול, וגזרה דרבה באה לחזק שבות זה שלא ידחה. משא"כ דעת התוס' (סוכה מג, א ורפ"ד דר"ה), דע"פ המג"א ומחצה"ש גם הוא ס"ל דאין תוקעין משום שיש ב' שבותין, יל"פ דהעיקר הוא גזירה דרבה. וכשטחיות ל' הש"ס ונ"כ".

ולכ' לדעת אדה"ז אין מקום לקושיא הנ"ל, דהא בפסח אין שום איסור קל מעיקרא, והרי מצד הגזירה דשמא יעבירונו מצ"ע לא דחו שום מצוה לדעת אדה"ז.

והנה לכ' ילה"ק על הביאור הנ"ל דאדה"ז, דא"כ מגילה מאי איכא למימר? אך ע"ז י"ל ב' התי' שבשיחה שם (או שתקנת מקרא מגילה מלכתחלה היתה לאחרי הגזרה דשמא יעבירונו, או שכיון שהוא מדרבנן יכולים חכמים לעקור וכו', עש"ב ובהערות שם).

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון א'קמג - תשע"ח)

חיוב אמירת הלל בהצנחה

לקו"ש חלק י' חנוכה

א.

בהשיחה מבאר הרבי ששמחה, שהיא בדברים גשמיים (דאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא בייץ) שייכת לנצחון גשמי, והי' פשיטא להגמ' דעל נצחון המלחמה נקבע היו"ט לימי שמחה. וקושיית הגמ' מאי חנוכה היתה אמאי נקבע להלל והודאה, וע"ז מיישב בגמ' שזה הי' מצד הנס דפך השמן "שהדליקו ממנו נרות המערכה" שהיא ישועה רוחנית, וע"ז שייך לקבוע הלל והודאה.

וראיתי מקשים מהגמ' מגילה (יד, א) דאמרינן דמשעבוד לגאולה אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, ומבואר בגמ' דמטעם זה הי' ראוי לומר הלל בפורים ומהא דלא אמרינן נאמרו ע"ז ג' תי' שם, ואיך זה מתאים עם המבואר בהשיחה דמצד נצחון המלחמה לא היו קובעים הלל והודאה, והרי ניצחון המלחמה הוא לכ' ממיתה לחיים? ולכאורה זהו תמיהה גדולה, ומצוה ליישב.

אך באמת לכאורה אין ניצחון המלחמה בגדר "ממיתה לחיים", אף דפשיטא שבכל מלחמה יש סכנת מות לחיילי המלחמה ומ"מ לא מצינו חיוב אמירת הלל על כל מלחמה שנצחו ישראל (ובפרט שאפי' לחיילי הצבא הוא לא סכנת מיתה וודאית, דאפי' כשאין מנצחים במלחמה הרי אין זה דבר הרגיל כלל שכל החיילים ייהרגו, כ"א נלקחים בשבי וכיו"ב, וק"ל). ומובן לכאורה דממיתה לחיים פירושה ממיתה לחיים של הכלל או של כל ישראל, וזה לא הי' בחנוכה, שלא הי' בניצחון המלחמה גדר של ממיתה לחיים.

ודבר זה מבואר ברמב"ם, שכשמאריך ומפרט הצרות שהיו להם כותב ש"פשוט ידם בממונם ובבנותיהם... וצו להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול" ואין שום רמז שהי' שם סכנה לחייהם (של הכלל, אף שכמובן הי' ליחידים והוא בכלל האמור), וגם בהישועה מפרט "והצילים וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל", אבל לא נזכר או נרמז כלל שניצלו חייהם. ופשוט לכאורה.

ב.

ואין להקשות בגוף הענין דסו"ס, לפי המבואר בהשיחה, אמאי פשיטא לי' להגמ' מגילה שם שאומרים שירה (ובכלל זה הלל) ממיתה לחיים, אף שהוא הצלה גשמית לכ', דזה אינו קושיא, דע"ז יליף מק"ו דממיתה לחיים יש בכללה הכל, גם הצלה רוחנית. ואדרבא נראה משם ראי', דלכ' צ"ע, למה הוצרך ק"ו על ממיתה לחיים, ולכ'.

הוא בכלל מאתים מנה ואי"ז בגדר ק"ו, דמיתה הוא שעבוד ויותר מזה (ועי' במפרשים ריש ב"ק בענין הק"ו מפתחה לכרייה, ועוד)?

אלא נראה דהן הן הדברים, דמשעבוד לגאולה אומרים הלל, דמשעבוד לגאולה הוא (גם?) צרה רוחנית, וכמו שהי' ביצי"מ בפשטות שהיו משעובדים ברוחניות והיו במ"ט שערי טומאה וכו' וכו', וע"ז יליף מק"ו, דאף שמיתה הוא ענין בנוגע להגוף, מ"מ הרי הכל הוא בכלל מיתה דילפינן מק"ו וכו', ואכמ"ל.

ובאו"א אפ"ל, ויתיישב גם הערה 15 באו"א (שבהערה 15 כותב הרבי "שגם מפני ניצחון המלחמה קבעו ח' ימי הלל אלו להודות ולהלל, ולכ' איך זה מתאים עם המבואר בפנים השיחה דמפני ניצחון המלחמה אין מקום לקבוע הלל והודאה וזה הי' קושיית הגמ' מאי חנוכה וכו'), דהחידוש בחנוכה הוא (לא שיש חיוב של אמירת הלל, כ"א) שעצם גדר היו"ט הוא שימים אלו הם "ימי" הלל והודאה, (והרי הרמב"ם הכניס דיני הלל בהל' חנוכה) – וכבר העירו שבסוגיא דהלל פרש"י "כגון חנוכה" – וא"כ י"ל דע"ז קאי השקו"ט בהשיחה, וע"ז הוא דמבאר הרבי דענין זה לקבוע שהיו"ט יהי' בגדר "ימי הלל והודאה", שזהו הגדר של הימים, שייך רק כשקביעות היו"ט הוא על ענין רוחני וכו' כמבואר.

אבל זה שיש יום שיש בו (גם) החיוב דאמירת הלל, זה אפשר להיות מכמה טעמים, וע"ז קאי מה דאמרינן בגמ' מגילה (שע"ז הוא השקו"ט אם כפורים יהי' גם חיוב אמירת הלל בפועל, ולא שגדר היו"ט הוא ימי הלל), ואפ"ל דבזה מיירי בהערה 15, שגם מצד ניצחון המלחמה הי' חיוב דאמירת הלל במשך ימי חנוכה. ובאתי רק להעיר (קובץ הערות התמימים ואנ"ש (פרויקט לקו"ש) גליון י' – תשכ"א)

"הי קורא את שמע"

לקו"ש חלק י' ויגש (א)

בלקו"ש ח"י, שיחה א' לפ' ויגש, מק' כ"ק אדמו"ר שליט"א על מה שיוסף ובנימין בכו כ"א על החורבן שבחלק של השני ולא על של עצמו, אף שאדם קרוב אצל עצמו וכו'. ומבאר ע"ז ביאור נפלא שבכיה לא שייך על החורבן של עצמו כו'. ובה מבאר ג"כ מה שיוסף בכה על צווארי יעקב ויעקב לא בכה, לפי הפי' שבזהה.

וז"ל שם (בס"ג):

עוד צלה"ב: עה"פ "ויפול (יוסף) על צוואריו (של יעקב) ויבך על צוואריו עוד", איתא בזהה שיוסף בכה על ביהמ"ק שנחרב . . ויש לתמוה: מדוע רק יוסף בכה על חורבן ביהמ"ק – ולא יעקב? ותירוצו של רש"י בשם רבותינו שיעקב "הי' קורא את שמע", הרי, לפי הזהה, לכאורה, אינו תירוץ: ע"פ פי' הכתוב "ויפול על צוואריו גו" כפשוטו, שלא היתה הבכיה בגלל החורבן, והטעם שיעקב לא נפל על צווארי יוסף ולא נשקו הוא מפני שקרא את שמע, הרי מודגש בזה גודל עבודתו של יעקב: גם בעת שראה את בנו בפעם הראשונה לאחר שרכות בשנים חשב כי איננו בחיים – בכ"ז לא הפסיק מקריאתו את שמע. ועוד יותר: שמחה עצומה זו לא הטרידתו מלכוון בקריאת (פסוק ראשון ד) שמע שצריכה כוונה.

אבל לפי פי' הזהה: איך אפשרי שיעקב אבינו לא נתרגש ולא נטרד ע"י חורבן בית המקדש, והי' יכול בשעה זו לקרות את שמע בכוונה? עכלה"ק.

ויל"ע כמה שהוסיף (בהחידוש הב') שהמדובר הוא בנוגע לפסוק ראשון, דלכ' זה ממעט בהחידוש? ואף דמבואר בגמ' ברכות שם (יג, ב המצויין בהשיחה) דחובת כוונה רק בפסוק ראשון, דעד כאן מצות כוונה מכאן ואילך מצות קריאה וכו', וכו', היינו שבשאר קריאת שמע אין הכוונה מעכבת, אבל כל קרי"ש צריכה כוונה, וכמפורש בשו"ע אדה"ז המצויין שם (סי' ס"ג ס"ה) "אף על פי שלכתחלה צריך לכוין בכל הג' פרשיות עיקר הכוונה היא בפסוק ראשון שהוא קבלת מלכות שמים והוא הדין לברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שהוא ג"כ קבלת מלכות שמים". וכמבואר שם דרק בפסוק ראשון אם קרא ולא כיוון לבו צריך לחזור ולקרות. אבל האם יש מקום לומר שיעקב אבינו כיוון רק במקום שצריך כוונה לעיכובא, ולא כיוון בכל הקריאת שמע דצריך בה כוונה לכתחלה?

והנה בשו"ע (סי' ס"ו ס"א) מבואר דבאמצע הפרקים שואל בשלום "מי שהוא ירא ממנו כגון אביו או רבו או מי שהוא גדול ממנו בחכמה" כו'. ובט"ו (שם סק"א) כ' ע"ז "במשנה אומרים סתם מפני היראה. ופירש"י מפני אדם שיירא ממנו שמא

יהרגנו. והקשו הרא"ש והרשב"א פשיטא שאין דבר עומד בפני פ"נ ותי' דמיירי מיראת מי שגדול ממנו כמ"ש הש"ע כאן . . ועל פי' הרא"ש ק"ל ממה שמצינו גבי יעקב כשבא אליו יוסף לא הפסיק בק"ש כמ"ש רש"י בחומש והרי מצינו במקום אחר שחלק לו כבוד בשביל המלכות כדכתיב ויתחזק ישראל ופרש"י מכאן שחולקין כבוד למלכו' וא"כ למה לא הפסיק בשמע בשבילו וי"ל דבפסוק הראשון הי' עוסק וכו' אין מפסיקין כמ"ש הש"ע כאן".

ובברכי יוסף (ליו"ד סי' רמ"ד, על המבואר שם דמ"ע לקום בפני כל חכם) מביא מ"ת שובה כ"י לאחד קדוש זלה"ה ד"בשעת תפלה אין לקום מפני ת"ח, דאין חולקין כבוד לתלמיד כמקום הרב, ומהקרבות עד עלינו לשבח צורך גבוה הם על דרך האמת. והרא"י מיעקב אבינו שהיה קורא את שמע ולא נשק לבנו ליוסף, ומי אמר שהיה בפסוק ראשון דוקא" והאריך בזה.

ובברכי יוסף מרבה להשיג על דבריו "ומאי דמייתי מיעקב אבינו שהיה קורא שמע ומי אמר שהיה בפסוק ראשון, אין צורך להשיב, ומי שמע כזאת, היש בזה הרואה מאן דמייתי ראי' לדינא מכח מי אמר, והרי יד הדוחה נטוי לדחות, ואם כה יאמר דוקא פסוק שמע ישראל הי' אומר, והיה מיחד יחוד עליון וקדוש כרוב גודלו" ומאריך להשיג עליו ומביא כמה הוכחות דבשאר התפלה חולק כבוד, ולדבריו מוכח ג"כ דהא דיעקב לא הפסיק הי' דוקא בפסוק ראשון.

אבל לכ' אין מקום לומר דכוונת רבינו שכ' שהי' בפסוק ראשון הוא ע"פ דברי הפוסקים הנ"ל, ומכמה טעמים:

(א) כל כי האי לא הו"ל לסתום אלא לפרש, ובוודאי הי' מציין לדברי הט"ז והברכ"י אם הי' הכוונה לדבריהם?

(ב) ובפרט שראית הט"ז גופא הוא רק אליבא דפי' הרא"ש, משא"כ אליבא דפי' רש"י (על הש"ס), וכיון דכאן קיימינן אליבא דרש"י, א"כ אין ראי'?

(ג) ואפי' אליבא דהרא"ש גופא הרי שערי תי' לא ננעלו, ולפי כמה מהמפרשים בפסוקים אלו אין ראי' (שכ' שגם יעקב הי' לו דין מלך, ולכן לא הי' לו דין להפסיק, ומשא"כ בפר' ויחי שאז הי' יעקב חולה, או כיו"ב), ואם בכל זאת מפרש לפי דברי הט"ז בוודאי הי' מפרש?

(ד) ועוד ועיקר, הרי לפי' הט"ז והברכ"י הרי מה שיעקב לא הפסיק הי' רק בפסוק ראשון, וא"כ גם בנוגע לענין הראשון שבשיחה, שרואים גודל עבודתו של יעקב, הרי זה רק בנוגע לפסוק ראשון, שרק בה לא הפסיק, ולמה הזכיר זה אד"ש רק בנוגע לענין הב'?

ולכ' הי' אפ"ל דההכרח לענין הב', שלא הטריד אותו השמחה מכוונתו, הוא מזה שלא הפסיק מקריאת שמע אפי' מפסוק ראשון.

דאף דהדין הוא דבפסוק ראשון אסור להפסיק, מ"מ הרי אם הוא באופן שהכוונה שלו נטרד לגמרי, א"כ בכל אופן הי' מוכרח להפסיק, כיון דסו"ס לא יצא י"ח בלי כוונה, ויצטרך לחזור ולקרות ב"כ נולהעיר דגם בתפלה, שדיני הפסק חמורים יותר,

מבואר בשע"ת סי' ק"ד סק"א ד"מותר לרמוז בידיו כדי שישתוק התינוק . . שמחמת שמטרידו אינו יכול לכוון תפלתו כראוי הו"ל צורך התפלה עצמה ומותר לרמוז" אף שאסור להפסיק בדבור בגלל זה, ועד"ז כ' שם "דאדם נכבד שעומד בתפלה והש"ץ ממתין עליו באמירת קדיש והוא אינו מרוצ' בכך שימתינו עליו מחמת טרחא צבורא ומחשבה זו מטרידהו בתפלתו מותר לו לרמוז לש"ץ שיתפלל כדרכו ולא ימתין עליו וכתינוק שוחק ומטרידו דמי", ועד"ז מבואר במ"א (סי' צ"ו סק"ג) "נפל ספר לפניו על הארץ ואינו יכול לכוין מפני זה מותר להגביהו כשיסיים הברכה" והובא בשו"ע אדה"ז שם סק"ג³. וא"כ הראי' וההכרח שהשמחה העצומה לא הטרידה כוונתו הוא דוקא מפסוק ראשון, בדפסוק ראשון אם הי' מטריד כוונתו הי' מוכרח להפסיק כנ"ל. ומובן דזהו רק בנוגע לענין הב', משא"כ בענין הראשון וחידוש הראשון בגודל עבודתו של יעקב וכו', בזה אין לחלק בין פסוק ראשון לשאר קר"ש.

ואף דיש להקשות ע"ז, דא"כ כל הראי' על גודל מעלת עבודתו שלא הטרידה השמחה את כוונתו הוא רק ממה שלא הפסיק אפי' בפסוק ראשון, וכנ"ל, וא"כ אכתי יש לשאול ע"ז דמי יימר שהי' קורא בפסוק ראשון, ואפשר שהי' קורא בשאר קר"ש ושוב אין ראי' (וכמ"ש בהתשובה שהביא הברכ"י, כדלעיל. ומה שהק' הברכ"י, היינו דאין להביא ראי' מכח מי יימר, אבל פשוט דאפשר לשאול על ראי' מכח מי יימר)? וכבר נתבאר דדוחק גדול לומר לכ' שסומך על דברי הט"ז והברכ"י וכו'?

והי' אפ"ל דאף אי לא ננקוט כהט"ז וכו' דהי' דוקא ורק בפסוק ראשון, מ"מ מפשטות הל' שהי' קורא את שמע משמע עכ"פ דגם פסוק ראשון בכלל.

ומחזורתא דאי"צ לכ"ז ואפשר לבאר בפשטות, ובהקדם, דהנה בהא דיעקב הי' קורא את שמע אז מצינו במפרשים בכללות ב' דרכים:

(א) שהי' מוכרח לקרוא אז מפני שהי' אז הזמן דקרי"ש (ולא הי' יכול לקרות מקודם או כיו"ב), ולדרך זה טרחו לבאר אמאי יוסף לא קרא אז נכ"ה לפי המבואר בשפתי חכמים עה"פ (אות ד', דיוסף לא קרא מצד מצות כיבוד אב, ע"ש), וכה"ה לפי מ"ש בפרד"י מספר לחמי תודה (ע"פ דברי הפרדר"א, דיוסף לא קרא משום שאביו הי' לו דין מלך לגבי), וכ"ה לפי פי' הגר"ח (המובא בגרי"ז עה"ת בהוספות לפר' ויגש, דמה שיעקב לא קרא עד אז הי' מפני שהקב"ה צוה לו לירד למצרים והי' עוסק במצוה ופטור מן המצוה⁴. וצ"ע שהרי גם יוסף הי' עוסק במצות כיבוד או"א, כנ"ל,

3. ולהעיר שבמ"ב שהובא שם ג"כ דין זה, הציון הוא על המלים דמותר לאחוז לולב וכו' שבס"א, ולכ' הוא טעות וצ"ל על המלים מותר לאחוז שבס"ב, כמו שהוא במ"א, דשם הוי הסברא דצורך התפלה דשייך לדין זה.

4. אך מה שהק' על פי' של "רב אחד" ("מפני שאת יוסף אהב יותר מכל שאר בניו ואחרי שלא ראהו כ"ב שנים, נתעוררה בקרבו אהבתו אל יוסף ביתר שאת בשעת פגישתו עמו, ואת האהבה הגדולה הזאת רצה למסור להקב"ה, ולכן קרא אז ק"ש כדי לחזק בלבו את אהבת ה'", והוא ע"ד הפי' בכמה ספרים דלהלן) "וכי על האבות הקדושים ניתן לומר שהיתה להם אהבה נפרדת לבניהם שאותה היו צריכים למסור להקב"ה, והרי כל אהבתם לבניהם היתה רק מתוך עבודת ה' ואהבתו יתברך", הנה הקושיא תמוה לכ' מכמה טעמים, דהרי כמה ענינים מצינו בקראי דאין ענין יוצא מידי פשוטו, אף שכל ענין מתפרש גבוה על גבוה לפי מדרגת האבות, וכידוע הסיפור עם המגיד בענין "ויצחק", וכן בכמה ענינים (וגם "ראשית אוני" אינו חידוש לגבי מדרגת יעקב אבינו ע"ה, והרבה ענינים כיו"ב).

אבל להעיר מהשקו"ט בכ"מ אם ב"נ היו מחוייבים בה), ועוד⁵].

ב) אבל עוד דרך מצינו שיעקב דוקא קרא קרי"ש אז ולא קרא מקודם [כ"ה לפי המבואר בכמה ספרים (ראה בפרד"י שם בשם הרמ"מ מאצק ובשם היהודי הק' וכו') דרצה למסור האהבה לבנו בהיחוד דקרי"ש⁶, וראה לעיל מהגר"ח), וכ"ה לפמ"ש בשו"ת כת"ס (או"ח סל"ז המובא בפרד"י שם, משום שרצה להראות ליוסף שגם הכבוד שמכבד אותו בתור מלך הוא רק מצד כבודו של הקב"ה שמינהו לכך כו') ועוד].

ונראה דהמבואר בהשיחה הוא לפי אופן הב' שנתבאר, שיעקב קרא קרי"ש דוקא אז מצד המעלה שבזה וכו' וכו'.

ולכ' ראי' ברורה לזה ממה דמק' כ"ק אד"ש "אבל לפי פי' הזהה, איך אפשרי שיעקב אבינו לא נתרגש ולא נטרד ע"י חורבן בית המקדש, והי' יכול בשעה זו לקרות את שמע כוונה", ולכ' הקושיא צ"ב, דאף דהצער על החורבן הוא לא צער אישי וכו', מ"מ אם מחוייב לקרות קרי"ש ואסור לו להפסיק, א"כ הרי מחוייב להתחזק ולהתאמץ שלא להיות נטרד אפי' מצער כזה, דזהו רצון הקב"ה, ומהו הקושיא?

אלא הדבר ברור כמשנ"ת, דהשיחה הוא לפי הדרך שנתבאר דיעקב מצד גודל עבודתו קרא קרי"ש דוקא באותה שעה, וזה גופא הי' גודל עבודתו שלא הניח להטרדא וכו' להטריד אותו מקרי"ש. ועפ"ז מובן הקושיא דאי"ז מעלה וכו' לקרות דוקא בשעה שלא יוכל ליטרד מצער החורבן, דאדרבא צער זה צריך להטריד אותו (וא"כ מצד זה הי' לו לקרות מקודם).

ועפ"ז א"ש בפשטות, דמזה גופא שקרא קרי"ש דוקא אז, מצד גודל עבודתו וכו' וכו', מוכח שהשמחה וכו' לא הטרידה אותו מכוונת פסוק ראשון בקרי"ש, דאם לא

ועי' בשיחת ליל זאת חנוכה ה'תשמ"ו יומי לנו גדול מראובן כבורו של יעקב . . . וואס עס שטייט אין מדרש אז אילו הי' ראובן יודע שהקב"ה מכתוב עליו וישמע ראובן ויצילהו מידם הי' טוענו ומוליכו אצל אביו, וואס דאס רעדט זיך וועגען ראובן כבור ישראל מיטן גאנצן שטורעם שבוה . . . ס'טייטש?! הצנע לכת עם אלוקיך?! זעט מען אבער אז אזוי איז טבע האדם לויט ווי דער אויבערשטער האט אים באשאפען און האט עס אין אים מטביע געווען...". זאת ועוד, הרי כמו שהאהבה דיעקב ליוסף הי' ענין רוחני ובדרגא נעלית יותר, הנה כמור"כ הקרי"ש שלו היתה בדרגא נעלית ביותר (וכמבואר בהשיחות בפר' וירא בענין גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה דילפינן מאברהם וכו'), ואכמ"ל.

5. והנה לפי דרכם דרצו לחפש טעם על כך שיוסף קרא מקודם ולא יעקב, הי' אפ"ל בפשטות (לולא דמסתפינא כו') דהרי יעקב הי' לעת זקנתו, וגם הי' בסוף נסיעה ארוכה עם טלטולי דגברא הקשים (כדאמרינן בכתובות כת, ב) וכו', ואפ"ל דהי' ישן בדרך (וזה שכ"ב שנה לא ישן כו' וכן בבית לבן 'ותידד שנתיו', הרי הי' זה חידוש ומפני ההכרח), וכשנתעורר הוצרך לקרות קרי"ש בזמנה, משא"כ יוסף.

6. והוא לכ' ע"ד הסיפור עם אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע שרצה לנשק לבנו והחליף זה במאמר חסידות כו'.

7. ואף דמבואר (בשו"ע ודאדה"ז סי' ע"א) דאבל פטור מקרי"ש משום דהוי טירדא דמצוה, וכ"ש האבילות על חורבן ביהמ"ק, הנה א) לא משמע כלל מל' השיחה דהכוונה להפטור שמצד הדין, ב) לא מסתבר כלל דשייך פטור זה מצד הרגש האבילות מצד החורבן שרואה ברוה"ק, ג) ועיקר, הרי מבואר להדיא (בשו"ע אדה"ז שם ס"ב) "וכל זה בחול אבל בשבת כיון שאי אפשר לעסוק בצרכי המת בקבורתו ואין אנינות נוהגת כלל חייב בקריאת שמע ותפלה ובכל המצות האמורות בתורה כל היום", וכ"ש בנידוד.

הי' יכול לכוון בפסוק ראשון, שהכוונה בה לעיכובא, א"כ לא הו"ל לקרות אז והי' לו לקרות מקודם. ומובן שהכרח זה הוא רק בנוגע לפסוק ראשון, וכנ"ל, ורק בנוגע לענין הב' שבהשיחה ולא בנוגע לענין הא'. וכפשוט.

(קובץ הערות התמימים ואנ"ש (פרויקט לקו"ש) גליון יא - תשכ"א)

צוארי לשון רבים

(לקו"ש חלק י' ויגש (א))

בגמ' מגילה (טז, ב): ויפל על צוארי בנימין אחיו, כמה צוארין הווי ליה לבנימין אמר רבי אלעזר בכה על שני מקדשים שעתידין להיות בחלקו של בנימין, ועתידין ליחבר. ובפרש"י (ד"ה וכי כמה צווארין היו לו לבנימין) כ' "לא גרסינן, שכן דרך המקרא לכתוב צוארי לשון רבים על חלקת צואריו (בראשית כז) בכה על צואריו".

[ובתו"ת עה"פ (אות ד') כ' (על דברי רש"י): "ולכאורה אי משום הא היה אפשר לקיים הגירסא הישנה, כי אף על פי שאמנם מצינו צוארי לשון רבים אבל כמו כן מצינו גם בלשון יחיד, כמו בפ' תולדות ופרקת עולו מעל צוארך, וכן בפ' מקץ וישם רביד הזהב על צוארו, וכן בישעי' ח' עד צואר יגיע, וא"כ שוב לא קשה שדרשו חז"ל כאן דכתיב בלשון רבים, כאשר כן דרך חז"ל לדרוש שנויי הלשונות במקרא. אבל עם כ"ז נראה עיקר דברי רש"י דלא גרסינן כל זה, יען כי בדרשה הבאה מבואר ובנימין בכה על צואריו, בכה על משכן שילה שעתידי להיות בחלקו של יוסף ועתידי ליחבר, וא"כ לא רמז שם אלא על משכן אחד ולמה כתיב שם צואריו בלשון רבים, אלא ודאי דלא גרסינן וכי כמה צוארין היו לו לבנימין, וכ"מ בש"ס כת"י ליתא ללשון זה", ובאמת רש"י הביא והק' להדיא מהך קרא דבכה על צוואריו, ועי' בדברי דוד (להט"ז) עה"פ ד"שניהם ל' רבים"].

ובהשיחה "בכה יוסף על שני מקדשין (והם המרומזים בתיבת "צאוורי" ל' רבים)", והוא כפשטות הגמ' והגירסא שלפנינו (ולכ' י"ל דדוחק למחוק הגירסא, כיון דגם במדרש הוא כמו בגמ' (כמובא במפרשי רש"י), ועי' ברא"ם [דלגבי בנימין דכתיב "צוארי" בלשון רבים והוה ליה למכתב צואר בלשון יחיד, כיון שאינו כנוי שמנהגו לבא בלשון רבים, כמו אליו, ועליו, ועדיו - אמרו שמע מינה לדרשא הוא דאתא. ולגבי יוסף דכתיב "על צוארו" בלשון יחיד והוה ליה למכתב צואריו בלשון רבים, כיון שהוא כנוי שדרכו בכך, אמרו שמע מינה לדרשא הוא דאתא". וצ"ע. ולפני"ז הביא מהמדרש דגבי בנימין "צווארו כתיב". וצ"ב, ועי' ברע"ב עה"פ "לפי שצואריו נכתב חסר וי"ו והוא לשון צואר אחד לכך פי' כן". ובמנחת שי "מפי' המזרחי נראה שכתו' צוארו חסר יו"ד, ולא נמצא כן בשום מקום. וכבר תמהו עליו בעל יפה תואר ובעל מתנות כהונה וגור אריה"], ועי' בשפתי חכמים.

ולכ' אפ"ל דצואריו אפשר להתפרש ל' יחיד (משא"כ צווארי, שהוא בוודאי ל' רבים), וכן משמע בתרגום עה"פ שתרגם "ונפיל על צווארי בנימין וחוהי ובכא ובנימין בכא על צוארה", לכ' תרגם הראשון ל' רבים והשני ל' יחיד (ועי' בתיב"ע), ולכ' זהו הכוונה בשפתי חכמים (אות ב' ואות ג').

בענין הסיבה

לקו"ש חלק י"א וארא

בלקו"ש חי"א פר' וארא מבאר בארוכה דהסיבה הוי גם פרט במצות הלילה שענינם הוא חירות, ולכן הוו פרט בד' כוסות כיון שענינם הוא חירות. ובסעי' ו' שואל ע"ז "שהרי צריך לשנות הד' כוסות על הסדר. . דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון", "והיינו לפי שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד" דמזה משמע שיש במצות ד' כוסות עוד ענין. . ובהערה 35 "ל' הב"י סתפ"ד - אלא שהוא סובר שסדר זה אינו מעכב. אבל ראה פר"ח שם. שו"ע אדה"ז סתע"ט ס"א בחצע"ג ובהציון (על הצד). . "עכלה"ק.

ויל"ע בזה: הרי דין זה של הפר"ח, שהביא רבינו הזקן בסי' תע"ט מהפר"ח (בסי' תפ"ד) הרי הביאה אדה"ז להדיא לפנ"ז בסי' תע"ב, ובסיום אותה הסעיף שהעתיקה הרבי מיד לפנ"ז (סט"ז) "ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו. . לא יצא ידי ד' כוסות כו", ועוד זאת, שמפורש כן בדברי המג"א שם סתע"ב סעי' ח', וא"כ מהו כוונת הציון לדברי אדה"ז בסי' תע"ט ולהפר"ח ולהציון שעל הצד?

לתוס' הבהרה: הנה בגמ' (קח, ב) איתא שתאן בבת אחת לא יצא, ופליגי בזה הראשונים, דרש"י פי' שעירב כל הכוסות לתוך כוס א', ורבינו דוד פי' ששתאן רצופין, והרשב"ם פי' שלא שתאן על סדר שבמשנה, וא"כ לדעת הרשב"ם מבואר דהאמירה נוגע לדין ד' כוסות. ומכיון שאדה"ז (והמג"א) פסק כהרשב"ם (ותוס' - כמצויין על הגליון. וי"ל (אף שבתוס' נזכר רק רצופין) משום שהתוס' כ' דכוונתם לפרשב"ם) בהמשך הסעיף שהתחיל הרבי להעתיק, א"כ הוי ראי' מזה דסב"ל דהאמירה הוי חלק מהתקנה. לאידך, הב"י הרי בהכרח אינו פוסק כהרשב"ם, דהרי הב"י פסק (בסי' תפ"ד שם) דברהמ"ז לא חשיב ברכת המצות, דאינה חובה, ואינה כמו ברכת המוציא על המצה, כיון דיכול לצת חובת ד' כוסות בלי ברהמ"ז, ומשמע דסב"ל דהאמירה הוי ענין נוסף (כדעת שאר), וא"כ למה הביא בכלל מדברי הב"י, והוצרך להעיר שהפר"ח חולק עליו ודעת אדה"ז כהפר"ח, ולא הביא בפשיטות מדברי אדה"ז בסיום הסעיף שפוסק כן?

גם בדברי אדה"ז גופא יל"ע, שז"ל בסי' תע"ט (ס"א) "אחר אכילת האפיקומן צריך למזוג כוס שלישי לברך עליו ברכך המזון. . הואיל ותקנו חכמים לשנות ד' כוסות בלילה זה יש לעשות מצוה בכל או"א ועל השלישי יברך על מזונו (ואם לא עשה כן לא יצא י"ח ד' כוסות, כמש"נ בסי' תע"ב)". וצ"ע הרי ידוע שהענינים שאדה"ז הקיף בחצע"ג הוא מפני שהי' עליהם ספק, וצלה"ב, למה הוי ענין זה מוקף כאן

בחצו"ג ואילו בסי' תע"ב נכתב בפשיטות? וגם כאן צויין על הגליון להפר"ח, ואילו בסי' תע"ב צויין על הלכה זו גופא לרשב"ם ותוס', וצ"ע?

ונראה לבאר בזה דהנה הרשב"ם מפרש בגמ' ששתאן בבת אחת היינו שלא שתה על סדר הברכות. ואפשר לבאר זה (דלא יצא בבת אחת לפרשב"ם) כב' אופנים: א) שחכמים תיקנו באופן קיום המצוה שיהי' הפסק בין הכוסות, ואם לא עשה כתקנת חכמים לא יצא. ב) משום שעיקר התקנה הוא האמירה, ולכן בשתייה שלא על הסדר, שחסר האמירה, לא יצא ידי ד' כוסות.

וני"מ להלכה בין ב' האופנים, אם עשה הפסק כדרוש בין ב' מהכוסות, אבל לא הי' האמירה על הכוס, וכגון ש(אכל המצה ו)בירך ברהמ"ז בין כוס שני לשלישי, אבל לא בירך ברהמ"ז על הכוס.

ומה שמוכרח מפי' רשב"ם בגמ' הוא רק (לפחות) ענין הראשון הנ"ל. וזהו הדין שכותב אדה"ז בפשיטות בסי' תע"ב "דהיינו שבין כוס ראשון לשני . . יפסיק . . ובין שני לשלישי יפסיק . . ואם לא הפסיק ביניהם . . לא יצא . . וזה ע"פ דברי המג"א שפסק כרשב"ם, וזהו המצויין עה"ג לרשב"ם ותוס'.

אבל בסי' תפ"ד יש עוד דיון בטור וב"י, והוא אם אפשר להוציא אחר ברהמ"ז אע"פ שיצא, שהטור הביא סברא דברהמ"ז חשיב ברכת המצוות (כמו ברכת המוציא על המצה) דאמרינן בה אע"פ שיצא מוציא, מכיון דשייך למצות ד' כוסות. ומסברת הטור (דחשיב הברכה דברהמ"ז לחובה) מבואר דברהמ"ז הי' (לא רק בכדי להפסיק בין כוס שני לשלישי, כ"א) דין בכוס שלישי, שהאמירה דברהמ"ז צריכה להיות עליה. וזהו שכ' הב"י "לפי שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד", והיינו סברא הנ"ל דעיקר התקנה הוא דין אמירה. אלא שהב"י חולק על הטור להלכה דסב"ל דהא דהוי דין אמירה הוא רק לכתחלה אבל לא לעיכובא. וע"ז מציין הרבי לדברי הפר"ח דחולק על דברי הב"י (לפי פירושו בגמ' שתאן בב"א), וסב"ל דהא דהתקנה הוא דין באמירה הי' לעיכובה.

וזהו מה דפסק אדה"ז בסי' תע"ט "לברך עליו ברהמ"ז . . ועל השלישי יברך על מזונו ואם לא עשה כן לא יצא כו"ו והיינו הדין דצריך (לא רק הפסק בין הכוסות, כ"א גם) אמירה על הכוס. וע"ז מציין להפר"ח (אף דכ' הדין בסי' תע"ב), והיינו דהפר"ח סב"ל דהך דין דבסי' תע"ב הוא מצד הלכה דאמירה, וחידוש זה הוא מאי דמקיף אדה"ז בחצו"ג. וא"ש דהחידוש שנוגע להשיחה הוא הדין אמירה (ושזהו הסברת הדין בסי' תע"ב), וע"ז מציין להב"י והפר"ח וסי' תע"ט, וא"ש.

ועי' בביאור הל' הב' לסי' תע"ב סעי' ח' שמביא ב' הפירושים בשתאן חי לא יצא ומק' על המג"א, ומסיק דתלוי בפלוגתא דהפר"ח והב"י, ע"ש. ולהנ"ל אינם תלויים זב"ז כי הם ב' פלוגתות, וכמשנת. ועי' בחידושי הגר"י דמביא ראי' לדין אמירה מפי' הרמב"ם בשתאן בב"א (לפי' המ"מ), ועפמשנת מובן דהרא"י אפשר להביא רק מהדין דסי' תע"ט וסי' תפ"ד, וכמו שהוא בהשיחה, וכמשנת.

ויל"ע אמאי לא הובא דין זה דהפר"ח בנוגע לכוס ב' וד', וכן מה דבגמ' (ק"ז, ב) הק' רק על ברהמ"ז ולא על הלל. וצ"ע].

הערוזת בענין אוכל נפש

לקו"ש חלק י"א בא (א)

בלקו"ש חיי"א שיחה א' לפר' בא מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א (בס"א) את דברי הרמב"ן (פר' אמור כג, ז, ועוד ראשונים) דביו"ט אסרה תורה רק מלאכת עבודה, ומלאכת או"נ היא מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה ולא נאסרה מעיקרא וכו'. וכותב ע"ז: "ומבואר מדברי הרמב"ן שלא אסרה התורה ביו"ט אלא "מלאכת עבודה" וזה גופא מלמדינו שמלאכת או"נ לא נאסרה מלכתחלה היות ומלאכת או"נ אינה בכלל "מלאכת עבודה".

ובהמשך לזה (בתחלת ס"ב): כותב "והנה ההיתר דעשיית מלאכת או"נ ביו"ט אפשר לבאר בב' אופנים: א) גם מלאכות או"נ אסורות מצ"ע. . . אך כשנעשות לצורך או"נ – הוציאה אותן התורה מכלל "כל מלאכה" – היינו שצורך האוכל הוא טעם וסבה להיתר איסור מלאכות אלו.

ב) וכן נראה מדברי הרמב"ן הנ"ל – מלכתחילה אין מלאכות או"נ בכלל איסור מלאכה; והכתוב "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" בא ללמד פי' הכלל ד"כל מלאכה לא יעשה בהם" שאין המדובר אלא במלאכות שאינן לצורך או"נ, היינו ש"אשר יאכל לכל נפש" הוא סימן וקביעות ההגדרה של אלו מלאכות שלא חל בהן האיסור". עכ"ל.

דקדוקים בדברי השיחה

ויל"ע: א) לכ' כל הסגנון בס"ב, שכותב ב' האופנים של החקירה כדבר חדש צ"ב, דלכ' דברי הרמב"ן שנתבארו בס"א הם צד הב' של החקירה, וא"כ הול"ל "ועוד אופן אפ"ל באיסור או"נ" או כיו"ב, או עכ"פ לומר "ועפ"ז נמצא דההיתר דמלאכת או"נ אפשר לבאר בב' אופנים" או כיו"ב, ואילו הל' "והנה ההיתר כו' אפשר לבאר" הוא סגנון של חקירה חדשה?

ב) גם יל"ע בהל' בצד הב' של החקירה, "וכן נראה מדברי הרמב"ן", דמשמע דאי"ז מפורש בדברי הרמב"ן ורק דנראה כן, ודלא כמ"ש בס"א ד"מבואר" כן מדברי הרמב"ן? ואף דאפ"ל ד"נראה מדברי הרמב"ן", אין הפי' ד(רק) נראה כן אבל אינו מבואר, כ"א דנראה כן בבירור, מ"מ סו"ס יל"ע בשינוי הל', שבס"א כותב דמבואר כן מדברי הרמב"ן, ובס"ב דנראה כן מדבריו?

ג) גם הסברת הצד הב' של החקירה בס"ב הוא שונה לכ' מההסברה בס"א (כפי שרואים, וכפשי"ת), וצ"ב?

דקדוקים בהערה 9 והערה 17

והנה בהערה 9 כותב אדמו"ר וז"ל: "וראה אמרי בינה דיני יו"ט ס"א שכ' עפ"ז בדעת הרמב"ן דגם מלאכת או"נ באם עושה אותה כעבד העובד את רבו חל עליה התואר מלאכת עבודה (במובן זה) ואסורה. אמנם אי"ז סתירה להמבואר בפנים כי מ"מ י"ל דסב"ל שמלאכות או"נ מצ"ע אינן מלאכות האסורות ביו"ט אלא דכשנעשים באופן דעבודת עבד אז מקבלים התואר מלאכה ובמילא נאסרות".

ויל"ע: ד) לכ' מהו החידוש בכך שדברי האמרי בינה אינם בסתירה להמבואר בפנים (דהיינו שאפ"ל כן גם לפי הסברא דההיתר דמלאכת או"נ הוא בגדר סימן), הרי האמרי בינה שם הביא את דברי הרמב"ן וסברתו באריכות, ובהמשך לזה כותב הסברא דאעפ"כ כשעושה כעבד העובד את רבו הרי זה נאסר מטעם מלאכת עבודה, והיינו דהאמ"ב גופא כ' הסברא אליבא דהרמב"ן, ומהו החידוש דא"ש גם לפי המבואר בפנים, דהיינו סברת הרמב"ן?

ה) גם לכ' צ"ב מה נוגע, ולמה נוגע לבאר שהמבואר בהשיחה א"ש גם לסברת האמ"ב, וכי נוגע לבאר אם כל סברא המבואר באחרונים א"ש לפי השיחה או לא?

ו) וביותר יל"ע, הנה האמ"ב כותב סברא זו אליבא דהרמב"ן לבאר ד"לכן דעת מהרי"ו המובא ברמ"א (סי' תקכ"ז) דהמתענה ביום טוב אסור לבשל לאחריו אף לצורך בו ביום כיון דאינו יכול לבשל לעצמו והיינו טעמי' כיוון דבאמת הוא מלאכה עבודה מה שמשמש לאחרים רק כיון שמותר לעשות לעצמו צרכי אכילה מותר לעשות גם לאחריו אבל כיון דאסור לעשות לעצמו ממילא הוי לגבי אחרים מלאכת עבודה" (וע"ש בהמשך לזה דמבאר או"א בסברת דעת החולקים). אבל בהשיחה הרי מבאר דהנפ"מ בב' הצדדים באו"נ הוא לענין המתענה ביו"ט, וש"ל הסברא שמעולם לא נאסרו מלאכות או"נ ביו"ט – גם המתענה ביו"ט מותר לעשות מלאכות אלו, וא"כ אין שום נ"מ בסברת האמ"ב, ולמאי נ"מ דאי"ז סתירה להמבואר בפנים השיחה?

והנה בהמשך השיחה, בס"ד, מביא מחלוקת רש"י ותוס' בדין דמתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, שלדעת רש"י הותרו מלאכות אלו אפי' שלא לצורך כלל, והתוס' סברי דההיתר דשלא לצורך הוא רק כשהוא לצורך היום קצת. ובהערה 17, לאחר שמציין להמקורות דב' השיטות (בהערה 16 ותחלת הערה 17) כותב: "בתי' קושיות הראשונים על רש"י ראה שטמ"ק כתובות וביצה (שם), מג"ש (על התוס' שם), פ"ר"ח שם, שעה"מ הל' יו"ט פ"א, אמרי בינה דיני יו"ט שם. ועוד".

ז) ויל"ע, למאי נ"מ כאן, שהובא רק עצם מחלוקת הראשונים, לציין גם המקומות שמתרצים קושיות התוס' על רש"י (שהקושיות עצמם לא הובאו, ולכ' אינם נוגעים להשיחה כאן, מה שנוגע הוא לכ' רק גוף המחלוקת)? והרי בכל מקום שהובא מחלוקת ראשונים, הרי תמיד יש לכל א' מהדיעות קושיות על אידך דיעה (שזהו טעם המחלוקת), והאם בכ"מ מציינים להמקומות שמתרצים הקושיות על איזה מהצדדים?

פלוגתת רש"י ורמב"ן בענין מלאכת עבודה

ולבאר כ"ז בדא"פ יש להקדים: הנה בתחלת השיחה (וכן בהמועדים בהלכה ואמ"ב המצויינים בהשיחה) הובאו דברי הרמב"ן בפר' אמור בפ"י מלאכת עבודה כיסוד הסברא שהיתר או"נ הוא מפני שלא נאסרו מלכתחלה משום שאינם בגדר מלאכת עבודה (וכע"ז בשאר הראשונים וכו' המצויינים בתחלת השיחה).

והנה ה"בר פלוגתת"י של הרמב"ן בענין זה הוא רש"י בפר' אמור שם (כג, ח) בד"ה מלאכת עבודה, שכ' "אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך, שיש חסרון כ"ס בבטלה שלהן, כגון דבר האבד. כך הבנתי מתורת כהנים, דקתני יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה", ומבואר שלפרש"י מלאכת עבודה לא בא למיעוטי מלאכת או"נ (מלאכת הנאה), כ"א לרבות מלאכת דבר האבוד דג"כ אסור. וכמוכא בתחלת דברי הרמב"ן שם "אפילו המלאכות החשובות לכם עבודה וצורך, שיש חסרון כ"ס בבטלה שלהן כגון דבר האבד, כך הבנתי מת"כ (פרשה יב ח) דקתני יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה וכו', לשון רש"י. ואיננו נכון כלל" וכו', ומק' על רש"י, ובהמשך לזה מביא הפ"י שלו דמלאכת עבודה בא למעט מלאכת או"נ, ונמצא דבפירושו בא הרמב"ן לחלוק על פרש"י.

ועפ"ז לכ' צ"ע, הרי מבואר בהשיחה דרש"י דסב"ל דמתוך שהותרה לצורך, הותרה אפי' שלא לצורך כלל, היינו משום דסב"ל דאו"נ הוי סימן דמלאכות אלו לא נאסרו מלכתחלה, ולכן מותרות גם אם אינם לצורך כלל, וכמו שמבאר בהמשך שלרש"י מלאכות אלו "הן בעצם סוג מיוחד שמהותן מלאכת הנאה". ולכ' איך אפשר לפרש שיטת רש"י כן, והרי - כנ"ל - לרש"י מלאכת עבודה בא לאסור דבר האבוד, וא"כ חולק על הרמב"ן ולדידי' אין שום יסוד להוציא מלאכת או"נ מכלל מלאכה?

חילוק בין החקירה לפי הרמב"ן ולפי רש"י

אך הדבר ברור דכוונת כ"ק אדמו"ר דע"ד מ"ש הרמב"ן בפ"י מלאכת עבודה, שמלאכת עבודה מלכתחילה כוללת רק מלאכה שאינה או"נ (שהיא מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה), שמזה יוצא שטעם ההיתר דמלאכת או"נ הוא משום שמלכתחלה לא נאסרה, הנה עד"ז יש לומר (ולחקור) גם להחולקים על הרמב"ן וסב"ל דמלאכת עבודה כוללת כל המלאכות, וההיתר דמלאכת או"נ הוא רק מכח הגזזה"כ דאך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם (כמו דמשמע דסב"ל לפרש"י, כנ"ל), דמ"מ יש לחקור אם הפ"י בזה הוא דבזה גופא מגלה התורה שמלאכות אלו דאו"נ (אשר יאכל לכל נפש) לא נאסרו מלכתחלה ביו"ט ואינם בכלל מלאכה האסורה, או שמלאכות אלו הותרו בשביל האו"נ.

8. ועד"ז יש לשאול הרי מבואר בהשיחה דפלוגתת ב"ש וב"ה אי אמרינן מתוך או לא תלויה ג"כ בב' האופנים לבאר ההיתר דאו"נ, ועפ"ז ה' צ"ל דכיון דהלכה כב"ה א"כ לפי האמת לכו"ע ההיתר דאו"נ הוא באופן דסימן, ואיך זה מתאים אם מאי דמשמע דב' האופנים הם תלויים בפלוגתא דרש"י והרמב"ן, וא"כ יוצא דפרש"י הוא כב"ש? אך זה לא ק', דהרי בכ"מ מצינו פרש"י עה"ת שאינה לפי מסקנת הש"ס וכי"ב, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בכ"מ, ומכ"ש בנידוד"ד שגם בש"ס כמה אמוראים וכו' מפרשים פלוגתת ב"ש וב"ה באו"א, וכפי שיוכא להלן בפנים (מהפ"ח וכו').

וזהו שכותב אד"ש בס"ב "והנה ההיתר דמלאכת או"נ ביו"ט אפשר לפרש בב' אופנים" וכו', והיינו שבנוסף על דברי הרמב"ן שהובאו בס"א, שמפרש כן בפ"י הקרא ד"מלאכת עבודה", הנה עד"ז יש לחקור ולפרש ב' אופנים לכו"ע בהיתר דאו"נ אף אי נלמד מקרא דאך אשר יאכל לכל נפש. וא"ש דבס"ב כותב כ"ק אדמו"ר "וכן נראה מדברי הרמב"ן", והיינו שמדברי הרמב"ן רואים הך סברא בהיתר דאו"נ, אלא שצד זה (שבס"ב) אי"ז הסברא המבואר מדברי הרמב"ן שבס"א, שמה שמבואר מדברי הרמב"ן הוא שזוהו הפי' ד"מלאכת עבודה" (וזהו מה שבא הרמב"ן לפרש), אלא שגם בהיתר שנלמד מאידך קרא אפשר לפרש בהסברת ההיתר עד"ז, וכנ"ל.

וזהו שבס"ב, בכיארור הצד הב' שבחקירה לא נזכר כלל שמלאכת או"נ אינה בגדר מלאכת עבודה או כיו"ב (כמו שנזכר בס"א), כ"א הסברא ש"מלכתחלה אין מלאכות או"נ בכלל איסור מלאכה והכתוב אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם בא ללמד פי' הכלל ד"כל מלאכה לא יעשה בהם" שאין המדובר אלא במלאכות שאינן לצורך או"נ...". היינו שאינו מזכיר כלל מלאכת עבודה, כ"א שהגזה"כ דאך אשר יאכל לכל נפש מגלה איזה מלאכה אינה בגדר מלאכה (האסורה) ביו"ט. ונמצא דהצד הב' כאן הוא סברא אחרת מסברת הרמב"ן שבס"א.

דברי האמרי בינה בשיטת רש"י הם באו"א קצת

והנה באמ"ב שם לא נקט כן, שלאחרי שהביא דברי הרמב"ן כ' "דגם דעת רש"י כן וסובר דהא דהיתרה התורה אך אשר יאכל לכל נפש דמלאכת או"נ שאינו עבודה אם עושה לצורך מותר אף שלא לצורך כלל כיון דעכ"פ אינו עבודה כיון דאינו צריך לזה כלל רק שעושה להנא' ולתענוג ומתעסק בעלמא לכך ל"ב צורך כלל... והי' ס"ד דבר שיש בו הפסד ממון אם לא יעשהו היום הוי כמו צרכי היום לכך כתב רש"י כיון דאין צורך לו בו היום אף שהוא מתענג במלאכתו שלא יפסיד והוי כעין מלאכת או"נ וצרכי היום מ"מ כיון דאין לו בו צורך היום ומכין בזה לחול נקרא מלאכת עבודה ואסרה התורה וזהו כונת רש"י בפירוש התורה לאסור דבר האבד ושיש בו הפסד מדכתיב מלאכת עבודה".

הרי מבואר שהוא רוצה לפרש שגם לרש"י יסוד ההיתר דמלאכת או"נ הוא משום שאינה בכלל מלאכת עבודה, וזה גופא הוא טעם ההו"א דדבר האבוד, דהו"א דג"כ אינה מלאכת עבודה כ"א מלאכת הנאה, ולכן צריך ללמוד ממלאכת עבודה לאסרה. אך לא הבנתי, דמאחר שאיצטריך מלאכת עבודה להיתר מלאכת או"נ, א"כ הרי אינה מיותר, ומנ"ל לאסור מלאכת דבר האבוד, אולי גם מלאכת דבר האבוד הוא ג"כ בכלל מלאכת הנאה? [ואולי כוונתו לא דרש"י יליף האיסור דדבר האבוד מיתור דמלאכת עבודה, כ"א מפרש הפי' דהאיסור דמלאכת עבודה ושולל ההו"א שהי' אפ"ל בדין (ולא שדורש זה מקרא), אבל לכ' זהו דוחק בכוונת רש"י]. וצ"ע.

9. ומה שהביא מהפנים יפות עה"ת, הנה הפנים יפות כ' כללות הביאור, אבל הוא לא כ' ההו"א להיתר דבר האבוד מצד מלאכת עבודה, כ"א מטעם מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך (דכולל אליבא דפרש"י) גם שלא לצורך כלל, והו"א דגם דבר האבוד בכלל זה, וא"כ ממלאכת עבודה ילפינן רק האיסור דדבר האבוד.

ועכ"פ בהשיחה (בס"ב) מבאר כ"ק אד"ש החקירה בעיקר (גם) אליבא דפרש"י, דהיינו לא ע"פ דברי הרמב"ן כ"א חקירה בפנ"ע גם אם ההיתר דאו"נ לא נלמד ממלאכת עבודה כ"א מאך אשר יאכל לכל נפש וגו', וכמדוייק בס"ב, וכמשנ"ת. [ניתכן שאין כ"ק אדמו"ר שולל ביאורו - שפירש"י הוא לגמרי כהרמב"ן - וכדמשמע בהמשך השיחה באמצע ס"ד (בע' 37 קטע המתחלת בהסבר מחלוקת זו, יעו"ש (ומועתק להלן)]. ואפשר שעיקר החקירה מבאר כ"ק אדמו"ר באופן שהוא גם שלא אליבא דהרמב"ן, וכמשנ"ת, ובהמשך מבאר פרש"י גם כפי האמ"ב, שמפרש לגמרי כהרמב"ן¹⁰. ועצ"ע].

הביאור בהערה 9 עפ"ז

ועפ"ז נראה לפרש דמה שכותב כ"ק אדמו"ר בהערה 9 דמ"ש האמ"ב "דגם מלאכת או"נ באם עושה אותה כעבד העובד את רבו חל עליה התואר מלאכת עבודה (במובן זה) ואסורה . . . אי"ז סתירה להמבואר בפנים", הנה עיקר החידוש הוא (לא שאפשר לומר כן אליבא דהרמב"ן, כ"א) שאפשר לומר כן לפי הסברא באו"נ בכלל (דהיינו לשיטת פרש"י כפי שנתבאר בהשיחה, וכמבואר בהמשך השיחה, וכמשנ"ת וכדלהלן¹¹). ואף שגם האמ"ב כ' הסברא (לא רק אליבא דהרמב"ן, כ"א) גם אליבא דפרש"י, כנ"ל, וכדלהלן, מ"מ יש בזה חידוש בהשיחה דוקא לפי האופן שנתבאר דברי רש"י בהשיחה, ומב' טעמים, וזה מחדש בהערה, וכפשי"ת.

התי' לפרש"י שבהערה 17

וקודם שנבאר זה, יש להקדים דנראה דזהו ג"כ הכוונה בהציון שבהערה 17. דהנה בהערה 17 מציין למה שתי' על הקושיות על פרש"י. והנה מעיקר הקושיות על פרש"י הוא (כמבואר בתוס' ביצה שם ד"ה ה"ג ועוד) "דאמרי' בפסחים (מו, ב) האופה מיו"ט לחול לוקה ולא אמרינן מתוך וכו' ואפילו לרבה דלא לקי היינו מטעם הואיל ואי אתרמי ליה אורחים אבל מטעם מתוך לא קאמר", והיינו דלפרש"י דהותרה מלאכת או"נ שלא לצורך כלל למה צריך סברת הואיל להתיר לאפות מיו"ט לחול, וגם למה לוקה למאן דלית ליה הואיל?

ומהתי' שנאמרו ע"ז (בספרים שצויינו בהערה):

א) בשיטה לביצה שם (בשם רדב"ז) כ': "וא"ת לפירוש מורי נר"ו קשיא הא דהאופה. כבר פירש נר"ו דבין רבה בין רב חסדא כלהו סבירא להו דלא אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ובהואיל פליגי" וכו'.

והיינו דשם סב"ל דלא אמרינן מתוך, ולמ"ד מתוך אה"נ דאין בזה איסור אפי' בלא הסברא דהואיל (לרש"י דההיתר הוא גם שלא לצורך כלל). ועד"ז (ביתר ביאור קצת) תי' בפר"ח (סי' תצ"ה ס"א, המצויין בהערה) "אינהו נמי לא סבירא להו כותי' דרבי

10. או אפשר דשם מבאר החקירה בהאותיות דרמב"ן (וכנ"ל דהסברא בהך חקירה הוא ע"ד סברת הרמב"ן). לאחר שכתב ביאר שזהו חקירה בפנ"ע ואינה סברת הרמב"ן עצמה. ובפרט דעיקר הכוונה שם הוא ליישב דברי הרמב"ן (וכמבואר בהערה 25 שם, וכדלהלן).

11. וזה מתבאר להדיא בהמשך השיחה, אלא שכאן לא נזכר להדיא דעדיין לא נזכרה פרש"י. וכמובן.

יצחק דטעמא דפלוגתא דבית שמאי ובית הלל הוא מטעם מתוך" כו', והיינו דהם סב"ל דלכו"ע לא אמרינן מתוך וטעמא דב"ה הוא משום דאין עירוב והוצאה ליו"ט.

(ב) במג"ש (לביצה שם) תי' "ומה שהקשו מהאופה מ"ט לחול אתי ג"כ שפיר דס"ל לכו"ע דאע"ג דהתירה תורה כל מלאכות אלו לא התירו אלא בזמן שראויים לעשות בהם אוכל נפש כגון קודם אכילה דאז אמרינן מתוך שמוותר לצורך אכילה מותר נמי שלא לצורך ולכן תלה הכתוב באוכל נפש אבל מ"ט לחול שהוא לאחר אכילה ואין המלאכה ראוי' בו ביום לאוכל נפש כלל כ"א למחר בהא כ"ע מודו דלא אמרינן מתוך ובהא נחלקו רבה ור"ח אי אמרינן הואיל ומקלעי ליה אורחים דהדר חזיא לאוכל נפש" (וכ' אח"כ שמצא כן בר"ף¹²).

(ג) השעה"מ (כפי שהובא באמ"ב שם) "הביא משם ר"ן כ"י לתרץ דלצורך חול אסור מטעם הכנה דרבה דדריש מדכתיב והכינו דאין יום טוב מכין לשבת ואף בהכנה בידיים נמי מידרש וכ"ש דאסו' מדאוריית' מיו"ט לחול דאע"ג דהכנה דממילא משתרי חול טפי משבת משום דסעודת חול לא חשיב למהוי לה הכנה ה"מ למשרי האי מידי לחול משום ה"ט אבל הדבר ברור שאם אסור לאפות מיו"ט לשבת כ"ש לחול עיי"ש¹³" (וע"ש באמ"ב דמפרש כן בכוונת השיטה בכתובות, אבל ראה להלן).

(ד) והאמ"ב תי' עפ"מ"ש ויסד לפנ"ז דדעת רש"י כדעת הרמב"ן דיסוד ההיתר דאו"נ ביו"ט הוא משום דלא הוי בגדר מלאכת עבודה כ"א מלאכת הנאה (וכמובא לעיל), ועפ"ז כ' ד"משא"כ כשעושה מיו"ט לחול שאיננו לתענוג רק לצורך חול זה אף דהוי באו"נ מ"מ הוי מלאכת עבודה ולא התירה התורה כלל". ולכ' יש לבאר הסברא דכמו שכ' הרמב"ן "דעבודה נמי משמע טורח ועמל שאדם עובד בו לאחר מלשון עבדות", הנה עד"ז הוי המלאכה בשביל יום אחר בגדר עבודה ולא חשיב מלאכת הנאה.

עכ"פ נמצינו למדים דיש נ"מ גדולה בין התי' השונים בנוגע להמבואר בהשיחה. דלתי' האחרון (דהאמ"ב) הרי יש נ"מ גדולה להמבואר בהשיחה מתרי טעמים:

(א) תי' זה מיוסד על כך שסב"ל לרש"י דיסוד ההיתר דאו"נ הוא משום שהוא סוג מלאכה שלא נאסרה דהוי מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה (וזה גופא הטעם דמותר אפי' שלא לצורך כלל, כיון דהוי סוג מלאכה שלא נאסרה), ואי"ז שייך באופה ליום אחר.

ויתירה מזו: (ב) דתי' זה מיוסד על חידוש נוסף, שאף לפי סברא זו, מ"מ כשעושה בכוונה של עבדות (כגון בנידוד"ד שעושה בכוונה בשביל יום אחר) עי"ז נאסרה גם מלאכה זו (שבעצם הוי מלאכת או"נ) ומקבלת גדר דמלאכת עבודה (דהיינו החידוש שבהערה 9 בהשיחה).

12. ובאמ"ב שם הביא דבריו והק' עליו "ויש להתעורר בזה דלא מצינו דבר שיהי' בחצי יום אסור ובחצי יום מותר. . . מנין לנו לומר דיש חילוק ביום טוב עצמו בזמנו בין קודם אכילה ובין אחר אכילה ויהי' חילוק בשיעורו של יום", וע"ש עוד (ולהעיר מפסחים ב, ב).

13. ובאמ"ב שם הק' ע"ז "הא מבואר בש"ס פסחים (דף מ"ו) דלר"ח דלא ס"ל הואיל הא דאופין מיו"ט לחול מדאורייתא הוא משום דצרכי שבת נעשין ביום טוב וממילא ר"ח ל"ל הכנה דרבה דסובר שבת ויו"ט חדא קדושה היא וממילא ל"ל הכנה דרבה".

והנה השיטה בכתובות (ז, א, שהוא הציון הראשון שבהערה) כותב "ואף על גב דהאופה מי"ט לחול לוקה לרב חסדא היינו משום דמכין לחול וה"ה נמי שוחט לצורך חול אסור דלא התירו אלא כעין שחיטת עולת נדבה שאינו לצורך חול אף על גב דלצורך י"ט נמי ליתא", ובאמ"ב מפרש דבריו דכוונתו כתי' השעה"מ בשם הר"ן דמשום איסור הכנה נגעו בה (ולכן כ' על דברי השעה"מ "וכן משמע מדברי ש"מ כתובות (ו, א) שכ' ואף על גב דאופ' מי"ט לחול לוקה לר"ח היינו משום דמכין לחול עי"ש"). אמנם בהשיחה (בהערה 23 שיובא להלן) מפרש דברי השיטה כהאמ"ב, ונמצא דב' חידושים הנ"ל הם רק לפי ב' מהספרים המצויינים בהערה (משא"כ לאידך התי').

עכ"פ נמצינו למדים דטובא קמ"ל בהציון בהערה 17 ואי"ז כלל ענין צדדי, דדוקא לפי התי' דב' מהספרים המצויינים בהערה יוצא יסוד נוסף להסברה בשיטת רש"י המבואר בהשיחה (ומטעם אחר), וגם יוצא חידוש נוסף בשיטת רש"י (שמזה יוצא חידוש בהסברא דאו"נ, דאעפ"כ נוגע לזה כוונת האדם), שכ"ק אדמו"ר נוקט כחידוש זה (בהערה 9, וכן) בהמשך השיחה, וכפשי"ת.

החידוש בהערה 9 בזה שהוא אליבא דרש"י

ונחזור להערה 9, דנראה דעיקר החידוש הוא דא"ש גם אליבא דפרש"י, שבזה קאי בעיקר בס"ב, וכמשנ"ת בארוכה לעיל.

ואף שבאמ"ב כ' הסברא הן אליבא דהרמב"ן והן אליבא דרש"י, מ"מ נראה דיש חידוש במה שכותב הרבי בהערה ד"אי"ז סתירה להמבואר בפנים" ומב' טעמים:

(א) הרי באמ"ב נקט שרש"י הוא כהרמב"ן וא"כ ההיתר דמלאכת או"נ הוא משום דלא הוי מלאכת עבודה, ובזה מובן יותר הסברא דכיון דהוי לצורך מחו, הרי בזה הוי בדוגמת עבודת עבד שהוא לאחר וחשיב מלאכת עבודה. ובהערה מחדש שאף לפי הסברא המבואר בפנים השיחה ש"הכתוב אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם בא ללמד פי' הכלל ד"כל מלאכה לא יעשה בהם" שאין המדובר אלא במלאכות שאינן לצורך או"נ, היינו ש"אשר יאכל לכל נפש" הוא סימן וקביעות ההגדרה של אלו מלאכות שלא חל בהן האיסור, וא"כ טעם ההיתר הוא לא מפני שאינה בכלל "מלאכת עבודה", כ"א שהתורה מחדשת דסוג זה של מלאכה לא נאסרה, מ"מ י"ל "שמלאכות או"נ מצ"ע אינן מלאכות האסורות ביו"ט אלא דכשנעשים באופן דעבודת עבד אז מקבלים התואר מלאכה ובמילא נאסרות", והיינו דאי"ז שע"ז נעשות מלאכות עבודה (דלא בזה תלוי האיסור), כ"א דעי"ז מקבלים שוב התואר דמלאכה. ומובן דזהו חידוש הרבה יותר מהסברא בהאמ"ב אליבא דהרמב"ן.

(ב) ועוד חידוש בהערה 9 לפמשנ"ת דאומר הסברא אליבא דרש"י, ובהקדם דהנה בהמשך השיחה (בס"ד) מבאר כ"ק אדמו"ר תוס' דבעי צורך היום קצת צ"ע, דכיון דנת' דטעמו של ב"ה דסב"ל דאמרינן מתוך הוא בפשטות משום דסב"ל דגדר ההיתר דמלאכת או"נ הוא סימן דמלאכות אלו לא נאסרו מעיקרא¹⁴, א"כ הי' צ"ל מותרות

14. ובלא זה הרי דעת ב"ה ק' ביותר, וכמ"ש ראשונים (ראה באו"ז ח"א סי' תשנ"ד) "הפלא ופלא מה סברא לומר מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך מאין יסוד ומאין רגלים לדבר מילתא

בכל גווני, אפי' שלא לצורך כלל.

ובא"ד (בחצאי ריבוע) כותב "דהרי לכ' אא"ל דהתוס' פליגי על רש"י וסברי בדעת ב"ה שצורך או"נ הוא טעם להתיר מלאכות אלו – דא"כ לא לא מהני מה שיש צורך היום קצת אם לא לצורך או"נ ממש שזהו טעם ההיתר כנ"ל¹⁵.

ובהערה 20: "וגם הרמב"ן . . ס"ל דאו"נ הוי סימן, וס"ל ג"כ שצריך שיהא צורך היום קצת . . ולכן אף את"ל בדעת התוס' . . אינו מספיק לבאר דעת הר"ח והרמב"ן". והנה היישוב בדעת התוס' (שעפ"ז מיושב מ"ש בשו"ע אדה"ז) בהשיחה הוא הסברא שכ' בס"ה דאפ"ל דגם לב"ה הענין דאו"נ הוא סבה וטעם להתיר.

אמנם התי' בדעת הרמב"ן הוא מ"ש בס"ד, דלרש"י ההגדרה של מלאכה שאינה מלאכה אסורה הוא מעשה כזו של או"נ, אבל לתוס' "כשאינן לצורך היום הרי הם בגדר מלאכת עבודה האסורה ביו"ט" (וכמבואר בהערה 25 ד"כן מוכרח לומר בדעת הרמב"ן").

בלא טעמא" (וע"ז מ"ש בזה), משא"כ אי סב"ל דהוי סימן.

15. והנה יישוב זה בדעת התוס' הוא בהמועדים בהלכה (הל' יו"ט ע' ה, המצויין בתחלת השיחה הערה 8), שכ' "באמרי בינה להר"מ אורבך מפרש: רש"י סובר כהרמב"ן, שמלאכת אוכל נפש אינה בכלל "מלאכת עבודה", וממילא אין הבדל אם עכשיו עושה אותה לצורך או שלא לצורך, מאחר שבעצם אינה בכלל מלאכה האסורה. והוא הסבר של "מתוך": מכיון שהותרה מלאכה ידועה לצורך אוכל נפש, סימן שאינה בכלל "מלאכת עבודה", וממילא הותרה אף שלא לצורך. לפי זה אפשר, שהתוספות ושאר הראשונים סוברים, ששמחת יום טוב היא המתרת, אלא שמספיק הנאה של צורך היום אחת, לאו דוקא של אוכל נפש (באמרי בינה כתב צד אחד: רש"י סובר כהרמב"ן; הצד השני לא הזכיר)". ולא ביאר איך זה מתאים עם מה שגם התוס' הוא אליבא דב"ה דסב"ל דהוא סימן (וכמו שרמו בהמשך דבריו דלכ' גם מחלוקת ב"ש וב"ה תלוייה בזה).

והנה בהמשך ההערה בהשיחה מבאר "אף את"ל בדעת התוס' שס"ל או"נ הוי טעם, דמ"מ מותר גם כשיש צורך היום קצת כי הטעם הוא משום שמחת יו"ט (ראה שאג"א סק"ב), ולכן הותרה (לא רק הנאה של או"נ ממש, אלא) גם שאר כל צרכי היום (וראה המועדים בהלכה ע' ו) – אינו מספיק לבאר הר"ח והרמב"ן, כנ"ל". דהיינו – המועדים בהלכה בהמשך הביא את דברי השאג"א ואפשר שכוונתו לבאר סברת התוס' ע"ד הביאור בהערה.

והנה הסברא בהערה הוא לכ' דאפ"ל דגם ב"ה סב"ל דההיתר דאו"נ הוא בגדר טעם וסבה, שלצורך או"נ נדחה איסור מלאכה ביו"ט, ומה דסב"ל מתוך, הוא משום דסב"ל דהטעם להיתר הוא לא רק הצורך דאו"נ ממש כ"א גם הצורך דכל צרכי יו"ט (כי טעם ההיתר הוא שמחת יו"ט, ועד"ז הוא ביראים (סי' ד"ש) "ולאו דוקא אוכל נפש התיר הכתוב אלא אפי' כל הנאת הנפש . . והלכה כב"ה וטעמא דכתיב אשר יאכל לכל נפש ואמרינן בפסחים פ' כל שעה [כ"א ב'] בין לחזקיה בין לר' אבוהי כל מקום שנאמר לא יאכל אכילה והנאה במשמע" והיינו דמבאר דמה שהתירה התורה או"נ הוא לאו דוקא וכולל כל הנאות, ע"פ דברי הגמ' בפסחים (ועי' בפרש"י פסחים שם). ולפ"ז א"ש הן דעת ב"ה והן דעת התוס'.

אך עפ"ז יל"ע, למה בהפנים של השיחה שולל סברא זו, וכותב ש"לכ' אי אפשר לומר שהתוס' פליגי על רש"י וסברי בדעת ב"ה שצורך או"נ הוא טעם" וכו' (ורק בהערה מביא הסברה זה), ומהו החיסרון בהסברה שבהערה?

ואולי הקושי בזה (שלכן בהפנים שולל אופן זה) הוא כי לפ"ז יקשה דאמאי הוי ההיתר דלצורך היום קצת רק בסוג המלאכות שהם מלאכות או"נ (ומלאכות אלו גופא הותרו, לדעת התוס', רק כשהם לצורך היום קצת), והרי לפי הסברא דהטעם דהנאה או שמחת יו"ט הוא הסבה להיתר במלאכות מסוימות, ה"ז צ"ל הדין דכל המלאכות מותרות כל היכא דיש בהם צורך היום קצת? והנה להמבואר ברמב"ם (הל' שבייתת יו"ט) וכו' דזה שכמה מלאכות אסורות הוא מדרבנן, אפ"ל דא"ש, אבל בתוס' (מגילה ז, ב ד"ה מכאן) לכ' משמע דמלאכות מסוימות אסורות מה"ת, וא"כ אין התי' פשוט. ול"ע בזה.

ומבאר בהמשך "בסגנון אחר קצת, רש"י סובר דב"אך אשר יאכל לכל נפש . . יעשה לכם" הגדירה התורה מלאכות אלו כסוג בפנ"ע ("מלאכת הנאה") מצד עצמן וגוף פעולתן, ותוס' סברי דב"אך אשר יאכל . . יעשה לכם" הגדירה התורה מלאכות אלו לפי מטרתם וכוונת עשייתן, - שכשנעשות לצורך הנאת אדם הרי הן "מלאכות הנאה" ומלכתחלה לא נכללו בכלל "מלאכת עבודה".

ונמצא דחלוקים רש"י והרמב"ן (שהוא כתוס') בעצם הגדרת הפטור:

דלהרמב"ן מה שמגדיר המלאכה כמלאכת או"נ הוא כוונת האדם במלאכת אלו ומטרת עשייתן. וא"כ לסברת הרמב"ן אי"ז חידוש שע"י כוונות מסויימות (לשם עבודת עבד או לצורך מחר) הרי הם בגדר מלאכה האסורה;

ואילו לפרש"י דההגדרה על מלאכה המותרת (שאינה בסוג מלאכה האסורה) הוא מצד גוף המלאכה, דהיינו מצד עצם מעשה המלאכה, א"כ הוי חידוש גדול דאעפ"כ כשעושה בכוונות מסויימות (לצורך מחר) הרי "מקבלים התואר מלאכה ובמילא נאסרות", וזהו החידוש הב' בהערה 9, וטובא קמ"ל.

הסברא שבהערה 9 אליבא דרש"י בהמשך השיחה

וכן נקט כ"ק אדמו"ר חידוש זה אליבא דרש"י בהמשך השיחה, בהערה 19 בסופה, שהנפ"מ (אי מלאכות אלו הם מלאכות אלא שאינן מלאכות האסורות, או שאינם כלל בגדר מלאכות) הוא "אם יש מקום לגזירה במידי דהוי טירחא דלא צריך" כו', ו"כשנעשות באופן דעבודת עבד" (ומציין להערה 9). והנה בהערה זו הרי בא לבאר דברי רש"י (שמחלק בין אם היינו אומרים לב"ה שאין עירוב להוצאה ביו"ט, בין מה דאמרינן דהותרה, שמפרש בההערה שהפי' שהתורה הוציאה מכלל מלאכה), והרי הנ"מ הראשונה הוא הנ"מ שכותב רש"י שם על אתר (כמו שמביא בחצע"ג שם), וא"כ למה צריך לעוד נ"מ? ולכ' מבואר דזהו הפי' בהערה 9, דנקט סברא זו אליבא דרש"י, ולכ' ההכרח מצד קושיית הראשונים על רש"י וכמו שמציין בהערה 17, וכמשנ"ת.

וכן מבואר יותר בפי' בהערה 22: "אבל העושה מלאכה לצורך מחר י"ל שאי"ז "מלאכת הנאה" שהרי נעשית לשם עבודה שלא לשם הנאה" (ומבואר שם דמפרש כן בפי' השיטה בכתובות (ודלא כמו שמפרש האמ"ב), וכמשנת"ל), ומציין שוב להערה 9.

(קובץ הערות התמימים ואנ"ש (פרויקט לקו"ש) גליון טו - תשפ"א)

ארבעה צריכים להודות

לקו"ש חלק י"ב צו

בלקו"ש חי"ב פר' צו הער' 34 מביא השאלה "אם א' בסכנה בזמן שאינו מחוייב במצוות ויצא מהסכנה בזמן שמתחייב במצוות (נתגדל או נתגייר וכו') אם הולכים בתר זמן הסכנה ופטור מקרבן תודה או בתר זמן היציאה וחייב בקרבן תודה".

והנה בהשקפ"ר לכ' י"ל דתלוי בזמן חלות חיוב ההודאה, דאם חל עליו החיוב בהיותו בסכנה שיודה לכשיצא, א"כ אם בהיותו בהסכנה ה"ה זמן פטור אצלו א"כ לא חל עליו החיוב, אבל אם נימא שחל עליו החיוב רק ביציאתו מהסכנה, א"כ צריך רק שיהי' בר חיובא בזמן שיוצא מן הסכנה. [ולכ' י"ל עוד נ"מ למעשה בב' אופנים אלו בנוגע לברכת הגומל דהנה עי' בתשובות בענין מי שהכניס א"ע לסכנה שלא כהילכתא (או מאבד עצמו לדעת וכיו"ב) אי מברך ברכת הגומל או לא, דיש שכתבו דאינו מברך משום שאי"ז מברך אלא מנאץ, ולכ' י"ל דתלוי בב' האופנים הנ"ל, דאם חיובו הוא על שעת הסכנה, אז שייך בזה הסברא דאין זה מברך אלא מנאץ, משא"כ אם חיובו הוא אך ורק על שעת יציאתו מהסכנה, ואכמ"ל]

והנה עי' לקו"ש שם (הערה 33) שמבאר אמאי לפעמים כתוב בגמ' ובפוסקים "שנתרפא" "שיצא" וכיו"ב ולפעמים לא, ע"ש. והנה שם הכוונה שאין לדייק מזה שלפעמים החיוב לברך בפועל הוא קודם יציאתו מהסכנה לגמרי, כי להלכה בכל הד' אינו מברך עד שעת יציאתו מהסכנה, וכמבואר להל' בהפוסקים, ועי' בגמ' בפרש"י בד"ה ארבעה חייבין להודות "כשיוצאין מן הסכנה" (ובפרש"י שעל הרי"ף "כשניצולין"), ועי' בב"ח רי"ס רי"ט דלכן נתנו הסימן "וכל החיי"ם יודוך סלה" להורות שכל הד' אינם מברכים אלא כשיוצאין מן הסכנה, ע"ש.

אמנם לכ' עדיין אפשר לדייק מל' הגמ' ומל' הפוסקים דישנם חילוקים בהד' שצריכים להודות בנוגע לזמן חלות החיוב וכדלהלן:

דהנה ז"ל הגמ' בברכות (נד): אמר ר"י אמר רב ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות ומי שהי' חולה ונתרפא ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא ע"כ.

והנה בנוגע להדיוק שיורדי ימים והולכי מדברות נא' בל' רבים ואילו חולה וחבוש נא' בל' יחיד מבואר בלקו"ש הנ"ל (בהפנים סוס"א) משום שבימים ומדבריות אין דרך לאדם להלך יחידי משא"כ חולה וחבוש, אמנם יש כאן עוד דיוק שביורדי ימים והולכי מדבריות נא' בל' הווה "יורדי" ו"הולכי", והיינו דקאי בהזמן שהוא יורד ימים והולך מדבריות, ואילו בחולה וחבוש נא' בל' עבר "מי שהי' . . . ונתרפא" ו"מי שהי' . . . ומדבריות חלות החיוב הוא בשעת הסכנה ואילו בחולה וחבוש חלות החיוב

הוא רק כשנתרפא וכשיצא.

ודיוק זה הוא גם בהמשך ל' הגמ' כשמביא הלימודים לכ"א מהם (אף דשם לא נא' "ויצא" בחבוש), דגם שם הל' הוא "יורדי הים מנלן . . . הולכי מדברות מנלן . . . מי שחלה ונתרפא . . . מי שהי' חבוש בבית האסורים מנלן וכו'" דגם שם בנוגע לחולה וחבוש נא' בל' עבר ובימים ומדבריות בל' הוה, אף שיש שינויים בהלשון. דיוק זה הוא גם בל' הרי"ף והרא"ש (אלא שהרא"ש הוסיף "ויצא" גם לענין בית האסורים גם היכא דליתא בגמ'), ועד"ז בשאר ראשונים שעל אתר שם (כמו מאירי ושיט"מ).

גם בטושו"ע סי' רי"ט מדוייק כן, (אף שבכללות שינו מל' הגמ', וגם כתבו "ויצא" לענין כל הד') דז"ל ארבעה צריכין להודות יורדי הים כשעלו ממנו והולכי מדברות כשיגיעו ליישוב ומי שהי' חולה ונתרפא ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא עכ"ל, נמצא דג"כ לענין ים ומדבר כתבו ל' הוה ולענין חולה וחבוש כתבו ל' עבר, וכ"ה בסדר ברה"נ לאדה"ז פי"ג ס"ב.

ברמב"ם (פ"י ה"ח מהל' ברכות) כ' ככולן ל' הוה, אולם גם בלשונו מדוייק ענין זה, שכ' וז"ל ארבעה צריכין להודות חולה שנתרפא, וחבוש שיצא מבית האסורים, ויורדי הים כשעלו, והולכי דרכים כשיגיעו ליישוב עכ"ל, הרי דבחולה וחבוש כ' "שנתרפא" ו"שיצא", שהחיוב הוא אחרי שכבר נתרפא וכבר יצא, ואילו בים ומדבר כ' "כשעלו" ו"כשיגיעו", שחלות החיוב הוא כבר בהיותו בסכנה שיברך כשיצא ממנה.

דמכ"ז הי' אפשר למידק דיש חילוק בנוגע לזמן חלות החיוב בין יורדי ימים והולכי מדבריות, לחולה וחבוש שניצולו (ואף כי קשה לבסס חידוש יסודי כזה בדיוק הל' כהנ"ל, ובפרט שלא נזכרה כלל בנו"כ (ממה שראיתי לע"ע), אמנם מכיוון שבגמ' ופוסקים ישנם כמה שינויי לשונות בנוגע לכמה פרטים, ואעפ"כ ככולם מדוייק ענין זה, א"כ הלא דבר הוא), וצריך ליתן טעם וסברא בדבר.

והנה סברא לחלק – בכלל – בין יורדי הים והולכי מדבר, לחולה שנתרפא וחבוש שיצא, מצינו כבר בשו"ת החת"ס חאו"ח סי' נ"א שכותב לחלק כי יורדי הים ומדבר האדם הכניס א"ע לסכנה, ואילו חולה וחבוש ה"ה סכנה שבאה עליו מלמעלה (וע"ש שמבאר עפ"ז סדר הענינים שבגמ').

ועל דבריו יש להוסיף דחילוק זה מדוייק בקראי גופא, שבחבוש בבית האסורים נא' "כי המרו אמרי א-ל ועצת עליון נאצו" וכן בחולה נא' "אילים מדרך פשעם ומעוונותיהם יתענו", ואילו בשאר הב' לא נזכר חטא ועון, וכמו שכבר עמדו בזה הראב"ע והרד"ק על אתר שם, ואילו לסברת החת"ס א"ש, דחולה ובית האסורים שבאו מן השמים, בהכרח שבאו על עבירות, ואילו יורדי ימים והולכי מדבריות שהאדם עצמו מכניס א"ע להסכנה אין הכרח שבא על עבירות שבידו.

איברא דלפמ"ש בפוסקים בביאור הנוסח "הגומל לחייבים טובות", שממה שנסתכן ה"ז ראי' שיש בידו עבירות והוא חייב, וא"כ לפי הנ"ל מהו הנוסח "חייבים" בים

ומדבר, דהרי מבואר בפוסקים דמברך בהם אפי' לא קרה שום סכנה (עי' ביאור הלכה רי"ס רי"ט, וכן מבואר בכף החיים בשם עמודי אש ושד"ח)? הנה כבר עמד בזה בשו"ת אבני"ז חאו"ח סי' ל"ט ופי' דבזה שמכניס עצמו לסכנה ה"ה חייב ע"ש, ובאמת גם זה מתאים עם מה דקראי דייקי כנ"ל, שבחולה וחיבוש הוזכר חייב מכיון שהוא חייב ובעל עבירה בעינינים אחרים, משא"כ ים ומדבר שאין הוא "חייב" ובעל עבירה אלא בענין זה גופא לא הוזכר בפסוק חייב.

ואולי אפשר לבאר זה גם באור"א קצת, דהרי מכיון שימים ומדברות הם בגדר סכנה א"כ פשיטא שלא הי' נכנס בהם אם לא לצורך גדול (דאז הוי זה ההיתר כידוע הראי' מהפסוק "ואליו הוא נושא את נפשו"), וא"כ אפ"ל דהא גופא שנצטרך להכנס לסכנת ים ומדבר, ה"ז משום שהוא חייב (וע"ד המבואר סוף קידושין - בנוגע לצער - ואני כו' אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא שהרעותי את מעשי וכו') וק"ל.

עכ"פ עפכ"ז לכ' יש להוסיף עוד דבים ומדבר אין לומר שההודאה הוא על שהקב"ה הוציאנו מהים ומהמדבר, דכיון שהוא בעצמו הכניס א"ע לשם מה שייך לברך להקב"ה על שהוציאנו משם, אלא לכ' צ"ל שההודאה הוא על שבהיותו בים ובמדבר לא ניזק, משא"כ בחולה וחיבוש שההודאה הוא על שנתרפא מהחולי ועל שיצא מבית האסורים.

וא"כ איכא סברא טובא בדבר דבחולה וחיבוש מכיון שמודה ומברך על שנתרפא מחליו ועל שיצא מבית האסורים, א"כ לא חל חיוב הברכה וההודאה עד לאחר שנתרפא או יצא, משא"כ ביורדי ים והולכי מדבר, מכיון שהברכה וההודאה הוא על שבהיותו בים ובמדבר לא ניזק, א"כ חל חיוב הברכה מיד בתחלת היותו בים או במדבר בלי נזק [ולהעיר דע"פ הסברא בלקו"ש שם הערה 24 הי' צ"ל החיוב בעיקר בהתחלה], ורק שהזמן שמחוייב לברך בפועל הוא רק ביציאתו מהסכנה לגמרי, דהיינו כשיצא מהים או מהמדבר, וא"ש.

(קובץ העור"ב אה"ת גליון תרנג - תשנ"ג)

מלאכת קשירה בשבת

לקו"ש חלק י"ד ואתחנן (א)

א.

בלקו"ש חיי"ד שיחה א' לפ' ואתחנן בסוס"ג שואל כ"ק אדמו"ר שליט"א: "למה לא גזרו מעיקרא דדינא גם במלאכת הקשירה שאינה של קיימא כו' שמא יבא לעשות קשר של קיימא" ובמכ"ש וק"ו מעקירה או הנחה לבדן? ותוכן הביאור בס"ד, שהדעת שישאר כן לעולם הוא העיקר במלאכת קשירה, ובלא זה אי"ז אפילו מקצת וחלק של אותה המלאכה שאסרה התורה לכן לא גזרו בה שמא יבא ממקצתה לעשות כולה כו' משא"כ מלאכת ההוצאה ע"י עקירה או הנחה לחודה כו' המקצת שעשה הר"ז חלק מפעולת ההוצאה ולכן יש לאסור חלקה משום גזרה שמא יבא לעשות כולה ויעבור על איסור מה"ת כו". עכדה"ק.

ולכאור' יל"ע במה דנקט דלא שייך גזרה שמא יבא לעשות מלאכה כ"א היכא שעושה מקצת וחלק מהמלאכה, והרי לכ' מצינו כו"כ גזירות בסוג הזה גם היכא שלא עשה אפי' מקצת וחלק מהמלאכה וכמו שיחוק באגוזים שברמב"ם פה"א משבת ה"ג, ורא' עוד שם ה"ד ועוד, וא"כ למה מבאר שצ"ל חלק מהמלאכה בכדי לגזור? והביאור פשוט, לכאורה, עפמשנ"ת בהשיחה שם בהערה 22 "שגזירה זו (והחששא) הוא גם על מי שעושה ההנחה בלבד, והגזרה היא שלא יבא הוא עצמו לעשות מלאכה שלימה בפעם ב'", והיינו דבהגזרה שלא יבא לידי מלאכה דאורייתא, הנה בה גופא יש ב' סוגים, דיש סוג אחד שהמעשה עצמה יבא לידי מלאכה ועוד סוג יש שזה יבא אתו לעשות מלאכה שלימה בפעם ב'.

וא"כ מובן דבהגזרה שמא יבא לעשות מלאכה שלימה בפעם ב', הנה הסברא והטעם להגזירה הוא רק דכיון דבפעם הזו עשה מקצת וחלק מהמלאכה, לכן יש לחשוש שמא בפעם הב' יעשה כולה, (לעומת רוב הגזירות שברמב"ם שם, דשם החשש שמעשה זו עצמה יביאו לידי מלאכה עכשיו).

והנה בקשר שאינה של קיימא לא שייך לומר שיבא מקשירת קשר שאינה של קיימא לקשור אותה באופן דקשר של קיימא, דמאחר שקושרה ע"ד שלא ישאר כן לעולם, הרי שוב לא שייך שיבא מזה מלאכה גמורה, דכבר גמר הקשר באופן זה (דלא כמו עקירה לבד, דאיכא למיגזר בה שמא יגמרנה, שאם יגמור וימשיך עקירה זה גופא יבא לידי הוצאה גמורה), ולא שייך שקשר זה יביאו למלאכה גמורה, ורק דשייך גזרה שמא יבא לעשות מלאכה שלימה בפעם ב', דכיון שקושר עתה באופן של אינה של קיימא יש לחשוש שבפעם ב' יקשור קשר של קיימא (וע"ד הגזרה

דבהנחה לחודה).

וע"ז מתרץ דכיון דקשר שאינה של קיימא [לא רק שלא שייך שלא יבא היא עצמה לידי מלאכה, כ"א גם] אינה אפי' חלק של המלאכה ולכן לא שייך חשש וגזרה שמא יבא לעשות מלאכה בפעם ב'.

ולכאורה הביאור במה דקאמר בסוס"ג "והדברים ק"ו: אם גזרו בעקירה או הנחה לבדה, אע"פ שא"א לבא ממנה למלאכה שלימה כ"א ע"י פעולה נוספת (להניחה אחר העקירה או להקדים להנחה - עקירה) הרי כ"ש בקשר שאינה של קיימא שבכדי לעבור על איסור מה"ת אין הוא חסר אלא ה"דעת שישאר כן לעולם". הק"ו הוא דכיון ד(לכ) בעקירה או הנחה חסר יותר ממה שחסר בקשר שאינה של קיימא לכן הרי בודאי צ"ל שקשר שאינה ש"ק הר"ז חלק גדול מהמלאכה, שלכן שייך יותר הגזרה דשמא יבא לעשות מלאכה בפעם ב', וע"ז מתרץ דאינה אפי' חלק.

ב.

בלקו"ש שם בס"ד מבאר שהדעת הוא להחשיב את הקשר לחיבור ואיחוד אמיתי, וכותב ע"ז בהער' 30 "ועפ"ז (שפעולת הדעת שישאר כן לעולם הוא להחשיב את פעולת הקשירה שתהי' נק' קשר אמיתי) יש מקום לומר שהיכא שישנו ענין אחר שנותן חשיבות להקשירה ג"כ חייב, גם אם אין בדעתו שישאר כן לעולם כמו בקשירה של מצוה דמצותי' אחשבי" ולהלן שם בחצאי ריבוע "ופשוט שמדין זה עצמו - שלצורך מצוה מותר לקשור קשר שאינו של קיימא - אין להביא ראי' שקשירת מצוה אינה מחשיבה את הקשירה, כי כאן מיירי שאין המצוה בהקשירה עצמה, כ"א, שקושר למדוד א' משיעורי תורה וכיו"ב". עכלה"ק.

ובשוה"ג שם מעיר ממה שמק' הש"ס בענין קשירת יתדות אהלים במשכן שההוא קושר ע"מ להתיר הוא, אף שמבואר בענין זה שהי' לה חשיבות דמצוה "כיון דכתיב בהו ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו כמאן דקביע להו". ובסוף שוה"ג כותב "אבל יש לחלק בשיטת הבבלי בין הא דשבת להא דעירובין, דשם הי' ציווי ה' על החני' עצמה, משא"כ קשירת המיתרים היתה רק משמש וטפל בכדי שלא יזוזו הקלעים. ואכ"מ". עכלה"ק.

ולכאו' יל"ע, הרי בהשקפ"ר לכ' סברא זו דבשוה"ג הוא אותה סברא שכתב בהחצאי ריבוע בסוף ההערה, וא"כ א) למה לא ציין שהוא אותה סברא. ב) למה בהחצאי ריבוע כתוב בלשון "ופשוט", ובהשוה"ג כתוב בלשון "אבל יש לחלק. . . ואכ"מ". ג) למה לא ציין בהחצאי ריבוע שהירושלמי חולק על סברא זו?

אך לכאו' אפ"ל דהחילוק דבהחצאי ריבוע דבהערה לא שייך להשוה"ג, דהרי הסברא בשוה"ג הוא לכ', דהרי לקשר ש"ק צריך חיבור ואיחוד אמיתי, ולכן י"ל ד"מצותי' אחשבי" דמהני ודי מה שהמצוה מחשבת את זה לחיבור ואיחוד אמיתי, ולכן אם הוא רק לצורך מצוה אין המצוה מחשיבה את זה לחיבור אמיתי.

אמנם בשוה"ג, הרי הסברא שייחשב קשר ש"ק הוא - כלשון הירושלמי - "מכיון שהיו חונין ונוסעין ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם", לא (כ"כ) הענין דמצותי'.

אחשבי, כ"א שענין שהוא ע"פ הדבור נחשב לענין נצחי, ולכן הודגש בהקושיא שבשוה"ג חשיבות ולא מצוה "אף שג"ז היתה קשירה של (מצוה) חשיבות", וא"כ מסתבר לומר דכיון שהחני' נחשבת כמי שהוא לעולם (כיון שהיתה ע"פ הדבור), א"כ קשירת המיתרים שהיתה לכל משך זמן החני' תיחשב ג"כ "כמאן דקביע" וכמי שהוא לעולם (ולכ' צ"ל שזהו סברת הירושלמי, ולא דהירושלמי לית לי' הסברא דבהחצאי ריבוע שבההערה), והיינו שהוא לכל משך זמן הציווי.

ואוי"ל הסברא דהחילוק בהשוה"ג באו"א קצת, דאכן כל ענין שעשו לכל משך זמן הציווי נחשב כמי שהוא לעולם, כיון שהציווי נחשב כמי שהוא לעולם, אמנם כאן "הוא רק משמש וטפל בכדי שלא יזונו הקלעים", וי"ל דהיינו דאין הגדר שנחשב שנעשה לכל משך זמן הציווי כ"א שנעשה לכ"ז שיצטרכו שלא יזונו הקלעים, וקלעים הם אכן כל משך זמן הציווי, — "עפ"י הדיבור", אבל עי"ז לא חל הגדר ד"לעולם" גם על המיתרים, וק"ל, ועוי"ל בזה.

ג.

בלקו"ש שם בסוף הערה 30 כותב וזלה"ק: "ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' תרנ"א ס"ו בנוגע לאיגוד הלולב: אבל אסור לעשות עניבה ע"ג קשר (ביו"ט) כיון שאינו חושש להתירו עולמית" - שמזה משמע שאם הי' בדעתו להתירו לאח"ז הי' מותר, אף שזהו קשר של מצות, אבל י"ל שמכיון שרק "מצוה מן המובחר לאגוד הלולב" כו' אינו מספיק להחשיבו" וכו' עכלה"ק.

והנה עי' בלקו"ש ח"י"ב ע' 215 במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א (להגרש"ע שי') וזלה"ק "להשמועה בשם כו' דאף דלולב אי"צ אגד - האנוהו שע"י אגד לולב הי"ז חלק מהמצוה - בכיו"ב ע"י שינוי תיבה אחת במסירת שמועה מא' לב', אפ"ל שינוי תוכני, ואם אמיתית כללית השמועה, לפענ"ד צ"ל הרי"ז דפי' חלק מנטילת הלולב (ולא חלק מהלולב - דאז הקושיא לקנוי' בשינוי מעשה (סוכה ל, ב) בעינה עומדת)" עכלה"ק. [ועי' מה שהעיר הרב א.י.ב.ג. בגליון דשבת בראשית ש.ז. (תש"נ) דאכן כן נדפס ברשימת שיעורים בשמו (של הגר"ח)].

והנה בגמ' שם מק' (בענין האונכרי) ולקנוי' (להלולב) בשינוי מעשה (ע"י האגד)? ומתריך (בתי' הראשון) קסבר לולב אי"צ אגד, והכוונה דאילו היינו אומרים דלולב צריך אגד אז היתה האגד נחשבת לשינוי מעשה אבל אם לולב אי"צ אגד גם אם יאגדנה אי"ז מעשה חשוב ולא נחשב שינוי מעשה.

ובזה מוכיח כ"ק אדמו"ר שליט"א דא"ל דהמצוה ד"אנוהו" שמקיים ע"י האגד (גם לרבנן דסב"ל דלולב אי"צ אגד), הוא ענין בהחפצא של הלולב, דאז הרי סוכ"ס גם לרבנן לקנוי' בשינוי מעשה, שיהי' באגד נחשב לשינוי ע"י הדין ד"אנוהו" ולכן צ"ל דהדין ד"אנוהו" הוא דין רק במצות נטילת לולב של הגברא ולא בהחפצא של הד' מינים, (ועי' בזה ג"כ בגליון דהערות וביאורים דפר' לך לך ש.ז. (תש"נ) ס"ט וסי"א מ"ש בזה¹⁶).

16. לקמן במדור אג"ק "דין ואנוהו בלולב".

ולכאו' יל"ע, לפמשנ"ת בההערה בחי"ד דבמצוה שהוא רק "מצוה מן המובחר" לא שייך הגדר והענין ד"מצותי" אחשבי"א"כ לכאו' למה אא"ל כן גם בענין שינוי, דבאמת הדין ד"אנוהו" הוא דין בהחפצא של הד' מינים, ומ"מ לא מהני להחשיבו שינוי מעשה, כיון שהוא רק בגדר "מצוה מן המובחר"? ועויל"ע בזה.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקלג - תש"נ)

הערות בענין ברכת התורה

לקו"ש חלק י"ד האוינו (ב)

א.

בלקו"ש חי"ד האוינו שיחה ב' מביא הרבי דברי אדה"ז בסו"ס מז "נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך ליהור מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסימן ק"ו (ועוד שברכת התורה מברכין קודם פרשת התמיד ובקריאת פרשת התמיד הן שוות לאנשים שהרי תפלה במקום תמיד תקנוה)".

ושאל הרבי דמאחר דמוכח דברה"ת היא על עצם התורה, א"כ לכ' יש בזה טעם מספיק ע"ז דנשים מברכות ברה"ת, ולמה לא הביא אדה"ז גם טעם זה, והביא רק הטעם דמברכות משום דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן.

ובהערה 12: "ומה שלא הביא טעם האחר שבאגור (שם - הובא בב"י שם) דמברכות מכיון דרשאות ללמוד תושב"כ . . י"ל: . . (ב) כי "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה (סתם)", משמע אפי' תושב"כ (הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א).

והנה ז"ל הב"י שם "וכתב עוד האגור (שם) בשם מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' מה) דנשים מברכות ברכת התורה אע"פ שאינן חייבות ולא עוד אלא שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות (סוטה כ, א) זהו בתורה שבעל פה אבל לא תורה שבכתב ואע"פ שלשון ברכת לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבעל פה מכל מקום אין לשנות מטבע הברכות ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפלה כנגד קרבנות תקנום (ברכות כו, ב) והן חייבות בתפלה (שם כ, ב) ואם כן חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות וכל שכן לדברי סמ"ג שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכין להן".

והנה יל"ע בטעם הראשון שכ' האגור דהוא מטעם ששונה הוא תושב"כ מתושבע"פ, האם הפי' שבתושב"כ אכן יש חיוב גם על נשים, והא דפטורות מת"ת הוא רק בתושבע"פ, או שכוונתו שהאיסור ללמד בתו תורה והא דהוי כאילו מלמדה תפלות הוא רק בתושבע"פ ולא בתושב"כ, דאין בה איסור, אבל אה"נ דגם בתושב"כ אין על נשים מצות ת"ת (ובאגור שם (סי' ב) הביא על ענין זה שכ"כ הרמב"ם, ואולי מזה יהי אפשר להכריע).

ולכ' ממקומו הוא מוכרע, דהא קושיית האגור הי' דלא שייך בנשים ברכה על מצות ת"ת מאחר דאינן חייבות, ורק דהוסיף ע"ז דגם איסור יש בדבר לגביהן, וא"כ אם כוונתו רק דלגבי תושב"כ ליכא איסור דמלמדה תפלות, אכתי לא תי' את עיקר

הקושיא דאיך מברכות הא אינן מחוייבות? ועכצ"ל דכוונתו דבתורה שבכתב יש חיוב על נשים. וכ"כ להדיא בעט"ז לשו"ע שם על הך דינא דנשים חייבות ללמוד תושב"כ.

אכן ע"י בלקו"ש שם שיחה ב' לפר' עקב שמביא הרבי דברי אדה"ז אלו, ושואל ע"ז כמה שאלות. ובהערה 11: "וכה"ק בשו"ת בית הלוי (ח"א ס"ו) על האגור (לפי הבנת המ"א). ומ"ש שם בכוות האגור – פשטות ל' האגור אינו משמע כן".

והנה בביה"ל שם מק' הקושיות שבלקו"ש שם ועוד (כדלהלן) ומסיק "דכוונת האגור הוא בדרך אחר דסב"ל להאגור דנשים יכולות לברך ברה"ת ואע"ג דפטורות וכמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג אע"ג דפטורות וה"ה לברה"ת, ורק דהוי ס"ד תורה שאני מכל מ"ע שהז"ג דבכל המצוות אע"ג דפטירי מ"מ הא ליכא איסורא אם מקיימין אותן אבל בתורה הא איכא איסורא . . וזהו שכ' האגור . . פי' דהכל חדא קושיא דאינו דומה לשאר מ"ע שהז"ג מ"מ הם חייבות לומר פר' התמיד וכ"ש להסמ"ג . . א"כ פשיטא דע"ז לא קאי הא דכאילו מלמדה תפלות" ושוב מברכות ע"ז כמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג.

ועפ"ז מיישב מה דמוכח מכ"מ דנשים פטורות מברה"ת, דגם להאגור אין בהן מצות ת"ת, ורק דכיון דמחוייבות ללמוד דינים שלהן אין בזה איסור עכ"פ ושפיר יכולות לברך כמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג. [וע"ש דמק' ג"כ מהא דחגיגה (ג, א) דמבואר דנשים באות רק לשמוע, ובהשיחה הביא שאר הקושיות ולא הביא קושיא זו, ולכ' אפ"ל משום דבהקריאה דהקהל נכלל גם ענינים כאלו שאינם בכלל מצות שלהן]. ופי' זה הוא ע"ד מה שפי' בביאורה"ג בטעם הדין (ורק שהביה"ל מפרש כן דברי האגור).

ולפי' הביה"ל פשיטא דהכוונה במ"ש האגור דהיינו דוקא בתושבע"פ אבל לא בתושב"כ, היינו לומר דאין איסור בתושב"כ, דכל הקושיא הוא דאף דיכולות לברך על מ"ע שהז"ג מ"מ איך יכולות לברך בדבר שיש בה איסור, וע"ז מתרץ בתי' הראשון דבתושב"כ עכ"פ ליכא איסור.

אבל לפשטות כוונת האגור (וכמ"ש הרבי שפי' הביה"ל אינו במשמעות ל' האגור), עכצ"ל דכוונתו דבתושב"כ שפיר מחוייבות וכמ"ש בעט"ז שם וכנ"ל. וגם דברי הבי"י שהביא האגור ע"כ אין כוונתו כפי' הגר"א והביה"ל הנ"ל, דהא דעת המחבר (לעיל סי' י"ז) דנשים אין מברכות על מ"ע שהז"ג מאחר שאינן מחוייבות, וא"כ הקושיא על מה דמברכות ברה"ת הוא מפאת שאין עליהן חיוב, וא"כ צ"ל דכוונת התי' דבתושב"כ שפיר מחוייבות.

[וראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' ר"ה שהביא דברי העט"ז ותמה עליו "מש"כ בעטרת זקנים דנשים חייבות בתורה שבכתב תמוה ולא נמצא בשו"מ דהראשונים כתבו רק דאינו בגדר תפלות אבל חיוב לא שמענו", אבל לכ' יש לתמוה על תמיהתו, דאדרבא הא כפשטות כוונת האגור ע"כ צריך לפרש כדברי העט"ז. וגם הבי"י ע"כ מפרש כן בכוונתו, וכנ"ל, וא"כ אינו מספיק מה דרשאות לחייבן בכרכה].

ועפ"ז לא הבנתי מ"ש הרבי בהערה 12 בביאור דברי האגור "דמברכות מכיון

דרשאות ללמוד תושב"כ, דעכ"פ לפי מ"ש הרבי לשלול את פי' הביה"ל, שהוא דוחק בל' האגור (והב"י ע"כ אינו מפרש כן וכנ"ל), א"כ עכצ"ל דכונת האגור דחייבות בתושב"כ ולא רק דרשאות דאל"כ לא תי' מידי?

גם יל"ע במ"ש הרבי בטעם הב' שאדה"ז לא הביא טעם זה "כי צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה (סתם)" משמע אפי' תושב"כ (הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א), דאיך נשלל עי"ז תי' האגור, הרי סוכ"ס מאחר שהן בכלל מצות ת"ת (מה"ת) בתושב"כ יכולות לברך? ואם הכוונה לשאול דסוכ"ס איך יכולות לברך "וצונונו: בדבר שאסורות בה מדרבנן עכ"פ, א"כ הרי זהו קושיא בפנ"ע, והל' משמע דבא לשלול עיקר תי' האגור?

ב.

והנה בהערה 11 שם מבאר הרבי המעלה בזה שהי' אדה"ז מביא טעם (לזה שנשים מברכות ברה"ת) כי . . . עי"ז "לא הי' צריך לחידוש הנ"ל, דמצד חיובן במצות נעשה התורה תכלית בפנ"ע". ובשוה"ג שם: "אבל עוד מעלה בטעם זה ד"חייבות ללמוד הלכות הצריכות" כי לפ"ז מובן בפשטות מה שיכולות לברך ברכה הראשונה "וצונונו (לעסוק)" (אבל ראה ביאור הגר"א שם ס"ו ס"ז. מזו. מנ"ח שם), משא"כ להטעם שבפנים שהוא רק כמו שמברכות על כל מ"ע שהז"ג" (והיינו כמבואר בהשיחה לעיל שם הערה *6 ובמנ"ח שם דברכה ראשונה הוי בגדר ברכת המצוה, וברכת אשר בחר בנו אפ"ל דזהו על עצם התורה).

ולא הבנתי הכוונה בהציון להביאיה"ג והמנ"ח שבהחצ"ע"ג בשוה"ג, הרי הגר"א מתמה על דברי האגור, דקרא צווח ולמדתם אותם את בניכם ולכן מפרש דמברכות כמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג. אבל אדה"ז מביא טעם האגור. ומבאר הרבי בדעת אדה"ז (בהשיחה לפר' עקב הנ"ל, שהוא השיחה המצויין בגוף ההערה) "ומזה שמברכות ברכת התורה על לימודן, מוכח שלימוד הלכות הצריכות להן הוא אצלן ענין של לימוד התורה ולא רק הכשר למצות שלהן".

ולכ' ההכרח לפרש כן בדעת אדה"ז [דלכ' הרי הי' אפ"ל בדעת אדה"ז דמברכות ברה"ת כמו שמברכות על כל מ"ע שהז"ג (וכמו שפסק אדה"ז להדיא בסי' י"ז ס"ג "אפילו נקבות וודאים וכן עבדים אם ירצו להתעטף בציצית ולברך הרשות בידן כמו שנהגין בשאר מצות עשה שהזמן גרמא ויכולין לומר וצונו להתעטף בציצית אע"פ שהן אינן מצויות . . . לכן יכולות הן לברך על כל מצות שהן פטורין מהם אם עושין המצות כתיקונן בענין שהאנשים יכולים לברך עליהם"), והוצרך להטעמים רק לבאר אמאי אין איסור בדבר (וכפי' הביה"ל בדברי האגור וכפי' הגר"א לדינא)] היינו משום דאדה"ז לא הזכיר כלל בסעי' זה האיסור או הא דמלמדה תפלות, וא"כ צ"ל דהטעמים שכותב הוא לעיקר החיוב, או אפ"ל דהדיוק הוא ממה דאדה"ז לא הזכיר כאן כלל (אפי' לא ברמז) הא דמברכות על מ"ע שהז"ג, ואם הי' כוונתו כאידך פירושים א"כ העיקר חסר מן הספר.

ועכ"פ מאחר דמדוייק מדברי אדה"ז דעי' החיוב ללמוד הלכות הצריכות שלהם יש להם המצוה דת"ת, לכן מפרש הרבי דלסברת אדה"ז יש כאן חידוש וכמו שמבאר

הרבי בארוכה בהשיחה לפר' עקב הנ"ל. וע"ז מבואר כאן דהמעלה בטעם זה לפי חידושו של אדה"ז הוא שלפ"ז מובן בפשטות שיכולות לברך וצווננו.

וא"כ מהו שכ' הרבי "אבל ראה . . .", הרי הם לא סב"ל חידוש זה דאדה"ז, וסב"ל דמה דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן אין בזה הגדר דת"ת כ"א הגדר דהכשר מצוה וכיו"ב, ולדידהו לא שייך לברך וצווננו מצד זה שחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן אילולי הטעם דמברכות על כל מ"ע שהז"ג, וא"כ מהו הכוונה בהציון בנוגע לדברי אדה"ז "אבל ראה ביאור הגר"א כו'?

ואף שאפ"ל שכוונת הגר"א בקושייתו לשלול סברא זו גופא, והיינו דבמ"ש דקרא צווח כו', היינו דמזה גופא מוכח דאף דחייבות ללמוד דינים שלהם מ"מ אי"ז בגדר ת"ת (והיינו שאי"ז קושיא על הדין שכ' הסמ"ק דחייבות ללמוד דינים שלהם, כ"א על החידוש דמטעם זה נחשבות למחוייבות במצות ת"ת), וא"כ זהו קושיא על חידוש זה דאדה"ז גופא (לפי ביאור הרבי), מ"מ לא הבנתי מה שייך זה להערה זו, הרי כאן מבאר הרבי המעלה שבטעם זה לפי חידושו של אדה"ז, ואם הגר"א מק' על החידוש גופא, א"כ מקומה הוא במקום שהרבי מבאר החידוש גופא וכיו"ב?

ג.

עי' בההתוועדות דשבועות ודש"פ נשא תש"ל שהרבי מביא שיש אחרונים שמבארים מה דנשים מברכות ברה"ת משום שהוא ברכת הנהנין. והנה באחרונים מובא סברא זו בשם הרמב"ן, שכ' (בהשגות לסהמ"צ בשכחת העשין מצוה טו): "שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו בזו". אמנם מדברי הרבי בהשיחה בהערות מבואר שסברא זו (דהוי ברה"נ ממש) הוא סברת הלבוש, אבל א"א לפרש דזהו כוונת הרמב"ן, וכמ"ש בסוף הערה *8 דדעת הרמב"ן רפ"ח דברכות דאין מברכים ברה"נ על הנאות שאינן נכנסות לתוך הגוף כו'.

ובביאור כוונת הרמב"ן הנ"ל בסהמ"צ אפ"ל: א) דכוונתו כמו שמבאר הרבי בהערה שם בדעת אדה"ז, דהברכה על השמחה ע"ד ברה"נ כו' עש"ב (ועפ"ז יובן ההדגשה בסוף ההערה דזהו היפך דעת הרמב"ן כו', דלפ"ז מהרמב"ן מקור והכרח לפי אדה"ז). ב) או שהכוונה דזהו דמיון בעלמא לעצם החיוב, ולא לסוג הברכה, וא"כ אין כוונת הרמב"ן כלל להגדיר את אופן החיוב.

ד.

דברי אדה"ז שכ' "נשים מברכות ברכות התורה שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע היאך לעשותן והיאך ליהרהר מכל לא תעשה שהן מוזהרות בהן כאנשים והן חייבות בתפלה כמו אנשים כמו שיתבאר בסימן ק"ו" לא הבנתי מה שהביא שחייבות בתפלה, דלכ' כוונת הדברים דמזכיר כל הדינים שהנשים מחוייבות בהם שלכן חייבות ללמוד אותן הדינים, ומזכיר שמחוייבות במצות שלהן (דהיינו – לכ' – מ"ע שאין הז"ג) ומל"ת ותפלה. ולכ' מה דמחוייבות בתפלה (להדיעות דחייבות בתפלה

מה"ת) היינו משום שזהו מ"ע שאין הז"ג, וכמ"ש אדה"ז בסי' ק"ו שם ס"ב, וא"כ מ"ש תפלה משאר מצות שלהן ולמה הזכירה בפנ"ע (ועי' גם בלבוש שהזכיר החיוב דתפלה במיוחד אבל בענין אחר, בשייכות להחיוב דאמירת קרבנות, וגם שם צ"ע)?

ה.

בהשקו"ט בהשיחה, יל"ע אמאי לא שקו"ט גם בנוגע להחיוב דאמירת פסוקי הקרבנות, דמה"ת שזהו בכלל מצות ת"ת (כמו ששואל הרבי בנוגע לחיוב ללמוד דינים שלהן)? ואפשר שהשקו"ט והביאור בהשיחה הוא גם בנוגע לאמירת פסוקי הקרבנות וחד טעמא לשניהם, אבל יל"ע אמאי לא שקו"ט בהדיא גם בנוגע אליהם (ועד"ז באחרונים הנ"ל)?

והנה בשו"ע אדה"ז מביא הטעם דאמירת פסוקי קרבנות בחצאי עיגול. ולפי ביאור הרבי אואפ"ל דכיון דעיקר התי' הוא (לא מצד עצם החיוב דלימוד הלכות שלהן, כ"א) מצד החידוש שבזה שנעשה תכלית בפנ"ע ויש לזה הגדר דת"ת (וכמו שמבאר הרבי בארוכה בהשיחה לפר' עקב שם), א"כ י"ל דהיינו דוקא בלימוד הלכות שלהן, דמוכרחות עכ"פ ללמוד בכדי לידע את המעשה אשר יעשון, ושוב מקבל זה הגדר דת"ת, אבל לענין אמירת פסוקי קרבנות בתפלה, שהוא חלק מהתפלה, אף שצריכות לאומרן לא נאמר בזה החידוש דנעשה בגדר ת"ת.

ולאידך יש מקום לומר דאדרבא, דכיון דהתקנה היתה מטעם דכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב, א"כ בזה מוכרח להיות לימוד התורה ממש (ואפ"ל דלכן זהו בחצע"ג דאפ"ל לכאן ולכאן).

וא"כ אולי מטעם זה השקו"ט בהשיחה אינו בנוגע לתי' זה, דבזה אפ"ל דמחוייבות בת"ת עצמה, דעיקר החיוב הוא שיהיו בגדר עוסק בתורת עולה, וא"כ אי"ז תלוי בהסברא והחידוש בהשיחה דע"י ההכשר נעשה תכלית בפנ"ע כו', וכמבואר שם בארוכה. ובאתי רק לעורר, ואי"ה עוד חזון.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון א'נו - תשע"ג)

כמה הערות

לקו"ש חלק ט"ו תולדות (ב)

א.

בס"ב מבאר סברת הרמב"ם שלא פ"י כמדרש, משום שלדעת הרמב"ם לא נתקדשה א"י בזמן האבות, ולכן ה"י האיסור רק מצד שאין חו"ל כדאי לך. וצלה"ב, מכיון שאין קדושה בא"י, מהו ה"חיסרון" בחו"ל, דהרי בפשטות החיסרון דחו"ל הוא רק פאת מה שאין בה קדושת א"י? ויל"ע במה דחו"ל גושה טמא ואוירה טמא וכו', וע"י להלן.

ב.

שם מבאר דה"י אפ"ל דמה דאברהם הזהיר את אליעזר השמר לך פן תשב את בני שמה היינו משום דאסור לצאת מא"י לחו"ל, ולא הוזקק לטעם ע"ז, משא"כ בפרשתינו שה"י רעב, שאז אין איסור הנ"ל וכו', בזה הוצרך לטעם מיוחד שהוא עולה תמימה. ובהערה 18: "ואף שכבר פרש"י ושפחה לא רצה לישא לפי שנתקדש בהר המורי" להיות עולה תמימה - מ"מ סבר שבשביל רעב מותר לו לצאת כמו שיצא אברהם (ראה צידה לדרך בפרש"י כאן)".

ובפשטות הכוונה להקשות דמכיון שידע ששפחה אינו ראוי לו לישא (ש"שפחה לא רצה לישא), א"כ למה מעצמו חשב לצאת מא"י עד שאמר לו הקב"ה שלא לצאת. ולא הבנתי, הרי לכ' החילוק מפורש בהפנים, שמדבר זמני לא ה"י נמנע, ורק מיציאה לעולם (שע"ז הזהיר אאע"ה את אליעזר), ולישא שפחה הוא דוגמת יציאה לעולם¹⁷.

וצ"ל דהקושיא הוא משום דהאיסור דלישא שפחה ה"י רק מצד שה"י עולה תמימה, ומכיון שידע שיש עליו איסורים נוספים (גם דברים שהיו מותרים לגבי אברהם, כמו לישא שפחה), למה חשב לצאת לחו"ל.

אך לא הבנתי: (א) הרי עצם הענין - שמפאת היותו עולה תמימה נאסר עליו לישא שפחה - הוא לכ' ענין מסברא, ולכ' עדיין קיימת התי', מסברא, הנ"ל, דיש חילוק בין ענין שהוא לתמיד (כמו לישא שפחה, שהוא דוגמת יציאה מא"י לעולם), ליציאה מפני הרעב, שהוא רק לזמן.

(ב) ועיקר, א"כ מהו הראי' מאברהם, שמוסיף "כמו שיצא אברהם" כיסוד למהו"א שלו, והרי לענין קושיא זה הרי זה שיצא אברהם לא מעלה ולא מוריד? (וע"י להלן, בהשיחה, בהערה 47, תי' אחר על עיקר הקושיא (מה ה"י הקס"ד של יצחק לצאת,

17. דאף אם יגרשנה אח"כ, ה"ז ענין חדש ופעולה חדשה, וק"ל.

אף שלא רצה לישא שפחה)).

ולכ' הביאור בזה הוא דהרי לישא שפחה לא רצה, והיינו דבזה הי' פשוט לי' דמצד שהוא עולה תמימה יש עליו דינים ואיסורים מיוחדים. וכמו"כ הי' פשוט לי' דיש איסור לצאת מהארץ לחו"ל (גם למי שאינו עולה תמימה), ומהיכ"ת שבענין האיסור דיציאה יש חילוקים (בין יוצא לזמן ארוך או לא, ובין זמן הרעב או לא), ע"ז קאמר "כמו שיצא אברהם", היינו דמאברהם למד דבענין האיסור לצאת מא"י שייך חילוקים בין אופנים שונים (ובמילא יוצא שאינה דומה להאיסור לישא שפחה). (הספר צידה לדרך בינתיים אינה תח"י).

אך אכתי יש לי מבוכה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם (פ"ה ה"ט מהל' מלכים המובא בהשיחה) "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינרין, במה דברים אמורים כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקה, אבל אם הפירות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר ואבדה פרוטה מן הכיס, יצא לכל מקום שימצא בו ריוח, ואף על פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום".

ובהשיחה מעתיק מהרמב"ם "אסור לצאת כו' אלא כו' ויחזור לארץ כו'. ובהערה 15 (עמ"ש "אבל בפרשתינו וואו עס רעדט זיך וועגען "ויהי רעב בארץ", וואס דעמאלט איז ניטא דער איסור פון ארויסגיין "לשכון" בחו"ל) כ' וז"ל: "וי"ל דהיינו שיוצא לזמן בלתי מוגבל (וכלשונו "לשכון"). ולכן לא מיקרי זה ע"מ לחזור. משא"כ "יוצא הוא לסחורה" שלפנ"ז שהוא ע"מ לחזור (ראה יד איתן לרמב"ם שם)".

ומשמע דלהיתר לצאת בעינן ב' תנאים, א' שיהי' ע"מ לחזור, ולא לשכון (דהיינו לזמן בלתי מוגבל). ב' שיהי' זה גופא לצורך, בשביל א' מהצרכים שמנה הרמב"ם. והחידוש היכא שיש רעב הוא שבעת הרעב אפשר לצאת אפי' לזמן בלתי מוגבל, שלא ע"מ לחזור. וא"כ מה דהוצרך יצחק ללמוד ההיתר מאברהם, מצד זה שהי' בזמן הרעב, הי' רק משום שברצונו הי' לצאת לזמן בלתי מוגבל, לשכון בחו"ל ולא ע"מ לחזור (דבכדי לצאת ע"מ לחזור לכ' הוא בכלל ההיתר דלישא אשה וכו', ובמכ"ש¹⁸).

אבל בהמשך הביאור בהחילוק בין האזהרה של אברהם לפרשתינו, מבאר "אבל בפרשתינו וואו ס'רעדט זיך וועגען א זמן פון א רעב בארץ און ס'איז ניטא קיין אנדער ברירה ווי לצאת מן הארץ, איז מסתבר בפשטות אז דאס דארף ניט זיין קיין אפהאלט פון צו גיין צייטווייליג אין אן ארט וואו ס'איז דא מזון...". ומשמע דהקס"ד בפרשתינו לצאת הי' מצד ב' הטעמים, מצד שאין ברירה וגם מצד שהוא "צייטווייליג", ולא באופן דלשכון.

ואף דכאן לא מיירי מאותה האיסור, ולא מאותה ההיתר, אבל בענין המציאות

18. ולהעיר דהאיסור לישא שפחה, מצד היותו עולה תמימה, שבהערה מדמה האיסורים להרדי, הנה בזה האיסור הוא אף "לישא אשה", כמובן, משום שאין שייך בזה (מעין) דהתחלקות הנ"ל דע"מ לחזור או לא (דאפי' אם הוא ע"מ לגרשה לא הי' בדומה לע"מ לחזור, כי הגירושין הוא פעולה חדשה, וכמובן).

בענין באופן שיצא יצחק (אם הי' באופן ד"לשכונ", או ע"מ לחזור) לכ' אין טעם להשינוי? וצ"ב?

ואולי אפ"ל דגם ההיתר דלצאת בזמן הרעב, ביסודה הוא משום שזהו לא לשכון (וזהו טעם האריכות בהדיוק ד"לשכון" בהערה שהובאה לעיל). אלא שבזה גופא יש ב' אופנים, דבלישא אשה ולסחורה לא הוי בגדר "לשכון" כיון שדעת האדם הוא לחזור ואינו יוצא ע"מ לשכון, ואילו היוצא בזמן הרעב, הרי עצם פעולת היציאה לא הוי בגדר דלשכון (לא משום שדעת האדם הוא לחזור, כ"א) משום שמצד ענינה (וכן מצד דינה, שרק מותר לצאת כ"ז שאין מה לאכול) הוי עצם פעולת היציאה בגדר "צייטווייליג" (ההיפך ד"לשכון").

אך אכתי יל"ע, דאם היציאה מפני הרעב הוא רק כל זמן שאין מה לאכול, וכמובא לעיל מהרמב"ם, א"כ למה לא הוי ההיתר בגדר אונס ופקו"נ, ולמה צריך ההיתר מצד דיני האיסור לצאת מהארץ לחו"ל? ואולי אפ"ל דהנ"מ הוא לענין האבות, דאם הי' אסור מן הדין, היו משתדלין בזה ביותר (וגם במס"נ), וכמבואר בהשיחה דגם אם יש בזה מדת חסידות לא היו יוצאים.

ג.

בהמשך הענין מבאר ומכריח דאצל האבות לא הי' שייך כל האיסור דאסור לצאת מא"י לחו"ל וווייל דער גדר פון קדושת הארץ (בנוגע דער יציאה מן הארץ) האט נאך דעמאלט ניט חל געווען.

וצלה"ב, הרי לעיל מבאר הסברא שהי' האיסור (דיציאה מא"י לחו"ל אצל האבות) "עכ"פ מצד דעם וואס קיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה ואפי' אכילת מצה"¹⁹, ובהערה 20: "אע"פ שהי' קודם יצי"מ, כמו בנידוד" שהי' קודם כיבוש ארץ כנען". והיינו דמזה מוכח שגם מצוה שבמציאות לא הי' שייך אצלם, מ"מ קיימו אותה בכלל מה שקיימו כה"ת כולה. וא"כ מה בכך שעדיין לא הי' קדושת הארץ? והנה יתכן שזהו הקושיא שבא ליישב בהערה 25 (אינו ברור), וא"כ לפי החלק הראשון של ההערה הוי התי' דשנא ושנא, דאף שטעם המצוה לא הי' עדיין, מ"מהיו יכולים לקיים את אותה מעשה המצוה כמו שמקיימים בני"י אחרי מ"ת.

אבל ביציאה לחו"ל, י"ל דגדר האיסור (מעשה האיסור) הוא לא יציאה משטח מסויים בעולם, כ"א יציאה ממקום שמחוייב במצוות למקום שאינו מחוייב במצוות (או שהמעשה של הפקעת עצמו מן המצוות הוא מעשה האיסור), ולכן עצם מעשה העבירה לא הי' שייך אז²⁰. (ולהעיר משיחת חיי שרה תשנ"ב הערה 16 דיתכן דהיו חומרות שלא היו שייכים אצל האבות, ואכמ"ל).

ולפי המבואר בהמשך ההערה שם, י"ל ג"כ ע"ד הנ"ל, דהכוונה שמעשה האיסור הוא לא שיוצא ממקום שיש בה יותר קדושה, כ"א שיוצא ממקום שיש בה (או שהי' בה בזמן מסויים) יותר קדושה, ולכן בזמן האבות, קודם חלות החיוב במצוות, לא

19. ולכ' יש להעיר מפרש"י וירא (יט, ג "ומצות אפה").

20. ולכ' זהו הכוונה במה שהמלה "שייך" מודגשת בהפנים.

הי' שייך עצם מעשה האיסור.

אך לא הבנתי (בחלק הב' הנ"ל של ההערה), דלפי הדיעות שהאיסור הוא מצד הקדושה, א"כ מה צריך כלל לביאור נוסף או לתי' (שזה גופא תלוי בחיוב המצוות), הרי כבר ביאר לעיל שבזמן האבות עדיין לא הי' קדושה, וא"כ לאותן דיעות הרי אפשר לבאר בפשטות (כמו שביאר לאידך דיעות) הטעם שבזמן האבות לא הי' שייך עצם מעשה האיסור?

ובעיקר הביאור בהפנים צלה"ב לכ', דמבאר שם (בס"ב ע' 203) "פון דעם איז מוכרח אז בזמן האבות איז ניט שייך געווען דער איסור יציאה פון א"י לחו"ל, און במילא אויך ניט שייך אז די אבות זאלן נזהר ווערן אין דעם, כאטש זיי האבען מקיים געווען כל התורה כולה עד שלא ניתנה, ווייל דער גדר פון קדושת הארץ בנוגע דער יציאה מהארץ האט נאך דעמאלט ניט חל געווען כו".

וע"ז קאי הערה 25, איך שלב' הדיעות לא חלה עכ"פ הקדושה בנוגע לאיסור יציאה מהארץ לחו"ל. אך לכ' הרי ביאר לעיל שלפרש"י לא הי' שום קדושה בא"י בזמן האבות (והביא כמה הוכחות לזה בהערה 8), וא"כ פשיטא שהאיסור לצאת, תלוי בהקדושה (לפי ההנחה עכשיו), לא הי' עדיין.

ולכ' צ"ל דהשקו"ט כאן הוא לדעת המדרש, דהרי מוכח לכל הדיעות שלא הי' שום איסור יציאה לחו"ל בזמן האבות, והרי לדעת המדרש חלה קדושת א"י גם בזמן האבות, ולכן מוכרח לבאר (ליישב דעת המדרש) שעכ"פ הקדושה שנוגע להאיסור יציאה לא חלה עדיין.

אבל בסיום הסעיף כותב: "עפ"ז ווערט דאך אבער די שאלה: וויבאלד אז א"י איז נאך דעמאלט ניט געווען אויסגעטיילט בקדושתה, איז וואס טוט אויף דער ענין וואס יצחק איז א "עולה תמימה", ובפרט לפי הדגשת המדרש כו".

ולא הבנתי, הרי ביאר לעיל (ריש ע' 201) ש"לויטן מדרש איז דאס פארבונדן מיט קדושת הארץ - ארץ ישראל איז מקודשת מכל הארצות...". ורק שביאר (בהמשך הסעיף) שמ"מ הקדושה שנוגע לאיסור יציאה מהארץ לא חלה אז (ולכן האיסור לצאת מא"י לחו"ל גם למי שאינו "עולה תמימה", לא הי' אז, אבל מאחר שיצחק הרי הי' עולה תמימה, וסברא פשוטה לכ' שזה מכריח תוס' דינים, א"כ הי' שפיר שייך האיסור מטעם זה?

ד.

בהערה 40 מביא הסמ"ק שהשמיט תיבת כאילו. ולכ' אדרבא, הרי שם הוי באמת רק "כאילו", וא"כ הרי אדרבא, דוקא לפרש"י, דגם על דבר שהוא רק "כאילו" שייך לומר נתתי (ודלא כהמדרש שהי' כבר נתינת הארץ בפועל), יש מקום להשמיט תיבת "כאילו". וצ"ע?

ה.

במה שכ' בהשיחה בהערה 7, הנה לפ"ז לכ' צלה"ב דעת המדרש? ויבואר ע"פ

המבואר בחכ"ה שיחה ג' לפר' תולדות, ע"ש בארוכה. אך שם מבאר אליבא דרש"י, וצ"ל לכ' דהמבואר כאן הוא שלא לפי המבואר שם.

(קובץ הערות התמימים ואנ"ש (פרויקט לקו"ש) גליון לו - תשפ"א)

בענין כיבוש יהיד

לקו"ש חלק ט"ו לך לך (ה)

בלקו"ש חט"ו שיחה ה' לפ' לך לך הביא רבינו דברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ה): "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד, קדושה לשעתה ולא קדושה לעתיד לבוא, כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה ראשונה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא", ובהל' שמיטה ויובל (פ"ו הט"ז): "אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדושה לא קדושה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואע"פ שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה".

והכס"מ תמה ע"ז, דמאי שנא כיבוש מחזקה, ולמה הכיבוש נתבטלה והחזקה לא נתבטלה. וגם, הרי גם ביהושע ה' חזקה, ולמה גרע חזקה שעם כיבוש מחזקה שלא ע"י כיבוש. וע"ש שהביא דברי הרדב"ז והתוי"ט בזה והק' עליהם.

ומבאר רבינו, שבבעלות דבני"ע על א"י - ב' ענינים: א) הקנין ממון, שיש לבני"ע בעלות על א"י. ב) הקדושה דא"י. ומבאר, שהבעלות באה ע"י נתינת הקב"ה את כל א"י לאאע"ה, כמש"נ "לזרעך נתתי את הארץ" שהוא ככבר נתון, ועי"ז א"י מוחזקת לנו. אבל הקדושה נפעלה ע"י הכניסה של בני"ע לא"י.

ועפ"ז מבאר החילוק, שבביאה ראשונה ה"י רצון וציווי הקב"ה "חלוצים תעברו" כו', היינו שהכניסה יהי' ע"י כיבוש "ונכבשה הארץ לפניכם", ולכן אז נפעלה הקדושה באופן זה (ולכן לא הועיל אז חזקה), משא"כ בביאה שנייה ה"י הרצון של הקב"ה "ושבו בעריכם אשר תפשתם", לבא ולחזור שם ולהתיישב שם, דהיינו להחזיק בהקרקע שלהם, ולכן הקדושה נפעל ע"י הך חזקה, עש"ב.

והנה בגמ' גיטין (ח, א) איתא: בשלשה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל ובשלשה לחו"ל עפרה טמא לחו"ל והמוכר עבדו לסוריא כמוכר בחו"ל והמביא גט מסוריא כמביא מחו"ל' ובשלשה לא"י חייבת במעשר ובשביעית כא"י וכו', ובגמ' - חייבת במעשר ובשביעית כא"י קסבר כיבוש יחיד שמיא כיבוש.

ופרש"י (בד"ה כיבוש יחיד) דודד שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה אבל דוד לא כבש אלא

לצורכו.

והתוס' (בד"ה כיבוש יחיד) כ' (לאחרי שהביאו פרש"י): אבל בספרי מפרש טעם אחר בסוף פרשת והיה עקב דמשמע לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה כדאמר התם סמוך לפלטורא שלך לא הורשת פירוש יבוס' שהיה סמוך לירושלים ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה אבל אחר שכל א"י כבשוהו דריש התם מדכתיב (דברים יא) כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו' שכל מה שהיו כובשים מחו"ל היה קדוש ואפילו יחיד.

ועי' במהרמ"ש שהביא דברי הרמב"ן ס"פ עקב, דמפרש הל' כיבוש יחיד אליבא דהתוס', ועי' ברמב"ם ריש הל' תרומות, דמשמע דסב"ל ב' הטעמים, וכדלהלן.

והק' בחידושי הגר"ח על הש"ס (ע' קל"ז סוף קטע והנה בתשובת הרא"ש) ובכמה אחרונים, הרי קי"ל דקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעת"ל, וקדושה שנייה קדשה לשעתה ולעת"ל, וא"כ מאי נ"מ בזה שסורי' הי' כיבוש יחיד בימי דוד, הרי אותה קדושה בטלה ביי"כ, ו"ממ"נ, אם כבשן עזרא הי' צ"ל כשאר א"י ממש, דהרי כיבוש עזרא הועיל לקדש את הארץ, ואם לא כבשן כלל, קדושה ראשונה הרי בטלה ולא תלי כלל בכיבוש יחיד".

והנה לכ' הי' אפ"ל אליבא דפי' התוס' (ע"פ דברי הספרי) דגם הכיבוש בימי עזרא הי' כיבוש יחיד, שהרי גם אז לא כיבשו הרבה כרכים (כמו שהביאו התוס' לעיל (ב), א) ד"ה ואשקלון), וא"כ להק' פי' שפיר תלוי דין סוריא בדין כיבוש יחיד אי שמי' כיבוש או לא. אך זה דוחק, דהרי פשטות משמעות דברי התוס' הוא דהי' כיבוש יחיד משום דדוד לא כבש סמוך לפלטרין שלו, ולהנ"ל הרי אינו תלוי כלל בדוד. ועוד, דלאחרי שכבר נכבשה כל א"י פעם אחת י"ל דשוב לא חל ע"ז דין כיבוש יחיד אם כובש חלק א' (וע"ש בחידושי הגר"ח דמביא רא' לזה), וא"כ צ"ע לב' הפירושים.

ולפי מה שביאר רבינו בשיחה הנ"ל יתיישב בפשטות, דהרי גם הכיבוש הראשון שהי' ע"י יהושע לא הי' בשביל הקנין, שהרי כל א"י כבר הי' קנוי ע"י הנתניה לאאע"ה, והן הכיבוש והן החזקה בביאה שנייה הי' רק בכדי שיחול הקדושה על א"י, דהיינו על הא"י שכבר הי' בבעלותם מקודם. וקדושה זה נפעלה בביאה הראשונה ע"י הכיבוש וביאה השנייה ע"י החזקה, וכנ"ל, וכמבואר שם בארוכה.

אמנם כל זה בנוגע לא"י עצמה, אבל בנוגע לסוריא, שלא היתה בכלל א"י שהובטחה לאאע"ה, ולא היתה בכלל ה"לזרעך נתתי את הארץ", א"כ הי' צ"ל בה גם קנין בשביל הבעלות ממוני בהארץ. וא"כ צ"ל דבסוריא הכיבוש הראשון הי' לא רק בשביל הקדושה אלא בשביל עצם הקנין.

אך לכ' י"ל דבזה יש חילוק בין כיבוש לחזקה, דהא כיבוש מלחמה הוא אופן בפני"ע של קנין, ואף אם הכיבוש של יהושע לא הי' לצורך קנין לפי המבואר בהשיחה, מ"מ הרי זהו מעשה קנין. אבל החזקה שבביאה שנייה לא הי' חזקה של קנין, כ"א שהחזיקו והתיישבו בה (ואפ"ל שהוא ע"ד חזקה של רא' [1]). וא"כ גם הקנין (ממון) של סוריא הי' רק ע"י הכיבוש של יהושע.

ועפ"ז א"ש דקדושת סוריא תלוי בהפלוגתא אי כיבוש יחיד שמי' כיבוש, דכיון דהכיבוש מעיקרא ה' כיבוש יחיד, הנה למ"ד כיבוש יחיד לא שמי' כיבוש, א"כ לא ה' בעלות על סוריא, וא"כ לא הועיל החזקה שהחזיקו אח"כ עולי בבל, דהרי החזקה מצ"ע אינה קנין, ואינה פועלה חלות קדושה בארץ שאין להם בה בעלות. אבל למ"ד דכיבוש יחיד שמי' כיבוש, א"כ נפעלה הבעלות ע"י הכיבוש דדוד, וא"כ שוב הועיל החזקה דעולי בבל, דקידשה לשעתה וקידשה לעת"ל, כמו שהועילה לשאר א"י.

[ואין להקשות דאף אי כיבוש יחיד שמי' כיבוש, ונעשו בעלים עי"ז, מ"מ למה לא נתבטל אח"כ כשגלו משם (דבשלמא הבעלות ע"י שנתנה הקב"ה לאברהם, הרי מובן שאי"ז מתבטל ע"י שום דבר, אבל אם הבעלות בא ע"י כיבוש, למה לא נתבטל ע"י דנכבשה מהם), דיש ליישב בפשטות, דהרי הפי' דכיבוש (יחיד או רבים) הוא (כמו שפרש"י בכתובות כה, א ד"ה ואכילת חלה בסוריא) "היא ארם צובה שכיבשה דוד וחיברה לא"י וקסבר האי תנא כיבוש יחיד", היינו שהכיבוש הוא לא להיות בעלים סתם, אלא שיהי' בכלל הבעלות דשאר א"י, וא"כ מובן דלאחרי שנעשו בעלים שוב אינה בטילה כמו הבעלות בכל א"י.

והנה הרמב"ם בהל' תרומות (פ"א ה"ב) כ' "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אע"פ שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו".

ובה"ג כ': "הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארם צובה ואחלב וכיוצא בהן אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הגדול הוא עושה אינו כא"י לכל דבר ולא כחוצה לארץ לכל דבר כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חוצה לארץ ולהיותן כא"י לא הגיעו, ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה משבעה עממים, ואילו תפס כל ארץ כנען לגבולותיה ואח"כ כבש ארצות אחרות היה כיבושו כולו כא"י לכל דבר, והארצות שכבש דוד הן הנקראין סוריא".

וכבר הק' שהרמב"ם נראה כמזכה שטרא לבי תרי, שהסברא שכ' בה"ב הוא כפרש"י, ובה"ג כ' הפי' של תוס' והספרי.

ולהנ"ל נראה דהם ב' ענינים, דהרי מה דמועיל הכיבוש הוא משום שרצון ה' והציווי ה' שיבואו לא"י באופן של כיבוש, ולכן עי"ז חלה הקדושה בא"י. וא"כ בעיני ב' ענינים, חדא דצ"ל כיבוש דוקא, וחזקה אינו מועיל כי הציווי ה' "ונכבשה הארץ". ועוד ענין, דכיון דמה דחלה הקדושה בא"י ע"י הכיבוש הוא מחמת שכן ה' רצון ה', א"כ אם הכיבוש הוא שלא כפי הרצון אינה פועלת קדושה.

והם הם ב' הענינים שבב' הלכות הנ"ל ברמב"ם, שבה"ב מבאר שכיבוש יחיד לא שמי' כיבוש, וכיון דאין שם כיבוש עליה, לא הוי בכלל הציווי ד"ונכבשה הארץ לפניכם", ולכן לא חל עי"ז קדושת א"י "אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם". אבל

בה"ג מבאר דאף דהכיבוש דסוריא הוי שפיר כיבוש, דכיון דדוד הי' מלך הוי שפיר בגדר כיבוש רבים, מ"מ לא הי' הכיבוש כפי הרצון והציווי ולא נפעל עי"ז הקדושה (ומצד הקנין דכיבוש בלבד היתה בטילה כשגלו, ורק אם זהו כפי רצון וציווי הי' נעשה חלק מא"י). ועוי"ל.

[1] והנה בהשיחה מבאר (באות ז') "כשם ווי דער גדר פון חזקה (כפשוטה) איז פולשטענדיקע בעלות המחזיק - אז די זאך איז זיינע און ניט אז זי איז געווארען זיינע דורך צונעמען די בעלות פון א צווייטן (ע"י כיבוש)". ולכ' הכוונה בזה הוא גם לקנין דחזקה, דהרי הקנין דחזקה הוא גם בקונה החזקה, וענינה הוא שהוא נעשה הבעלים אבל לא (דוקא) שהוא קונה (כובש) מאחר. אבל לפי האמת הרי לפי הביאור בהשיחה הרי מ"ש הרמב"ם "בחזקה שהחזיקו בה" יל"פ דקאי על המציאות, ולא לקנין דחזקה.

(קובץ העו"ב אהלי תורה א'פו - תשע"ה)

בן י"ג למצוות

לקו"ש חלק ט"ו וישלח (ד)

בכ"מ בלקו"ש (חט"ו פ' וישלח (ד) ועוד) הובאו ב' הדיעות במקור הדין דבן י"ג למצוות, ולדיעה אחת הוא ענין מצד שינוי הטבע, ולדיעה שני' הוא הלכה ודין מגזיה"כ ואינה תלוי' בהטבע, ושיש נ"מ להלכה בנוגע לב"נ, דאם הוא מצד הטבע א"כ שייך גם לב"נ, משא"כ אם הוא גזיה"כ ושיעור דהלמ"מ, א"כ אצל ב"נ, שלהם לא ניתנו השיעורין, יתחייבו במצוות כאו"א לפום שיעורא דילי' (עי' בזה בלקו"ש חט"ו שיחה ד' לפר' וישלח ס"ה וש"נ).

ולהעיר דבב' דעות אלו תלוי ג"כ טעם החילוק בין אנשים לנשים - דבאנשים הוא בבן י"ג ואילו נשים מתחייבות במצוות בכת י"ב - דאם בן י"ג שנים למצוות הוא מצד הטבע, א"כ צ"ל דגם מה דנשים מתחייבות שנה אחת מקודם הוא מצד השינוי בטבע בין אשה לאיש, דבינה יתירה ניתנה באשה. [כדאייתא בנדה (מה, ב.)], משא"כ אם הוא מצד גזיה"כ, א"כ צ"ל דגם מה דאשה הוי מוקדם יותר הוי מצד הגזיה"כ.

ועפ"ז יצא עוד נ"מ לדינא בענין עבד כנעני, - מתי יתחייב במצוות דהרי עבד ישנו במצוות כאשה כמבואר בכ"מ, וא"כ אם החילוק בין איש לאשה הוא מצד הטבע, א"כ כיון דטבע של העבד הוא כאיש יהי' דינו בנוגע לבר מצוה ג"כ כאיש, אבל אם הוא דין וגזיה"כ, א"כ מכיון שע"פ דין דינו כאשה א"כ יתחייב במצוות ג"כ בבן י"ב כאשה.

ועי' בספר גליוני הש"ס (להגרי"ע זצ"ל) על מס' גיטין (מ"ב, ב) שהביא מה ששמע לתרץ איך ח"ע וחב"ח ולב"ע יאכל בתרומה, דמשכחת לה בעבד בן י"ב שנה ויום אחד, דחצי החירות שלו הוא קטן עדיין ורק חצי העבדות הוי גדול, וכ"ע (הגרי"ע):

"ואינו נח לי כלל דוודאי גדלות של עבד הוא כשאר איש ואין ענין לכאן מה שהיקש עבד לאשה לענין מצות כו' דמ"מ בטבעו הוא איש ומה שגדלות אשה קודם לאיש הוא ענין טבעי באשה עי' נדה (מה, ב) כו' א"כ זה לא שייך בעבד וכו'" עכ"ד. ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תרח - תשנ"ב)

בענין גדר ביטול לשיטת הרמב"ן

לקו"ש חלק ט"ז בא – יו"ד שבט

בלקו"ש (חט"ז, בא – יו"ד שבט) מבאר הפלוגתא דחכמים ור"י אי אין ביעור חמץ אלא שריפה או אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים: "די חכמים האלטען אז דער איסור חמץ איז ב"תואר" פון די זאך, איז דעריבער גענוג "מפרר וזורה לרוח או מטיל לים", וואס דעמאלט ווערט בטל דער "תואר" פון חמץ. . דאקעגען ר"י האלט אז דער איסור חמץ איז "חל על העצם" כו'.

ובהערה 41: "לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהל' חו"מ ה"ב. וראה רמב"ן פסחים שם) או שהוא מחמת הפקר (תוס' שם. ר"ן ריש פסחים): ביטול הדבר בלבד ומחשבתו כו' מתאים בהתואר (ראה רמב"ן שם: "שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה" .) משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו" וכו'.

והנה מ"ש הרבי "ראה" פרש"י והרמב"ם, דלא כתוס' ור"ן, שהרבי ציין להם בלי הוספת תיבת "ראה", לכ' מובן הוא, כי הדיעה שביטול מטעם הפקר מפורש הוא בתוס' ור"ן הנ"ל. משא"כ ברש"י מבואר רק דהשבתה הוא בלב ("דהשבתה בלב היא השבתה", אבל אינו מפורש כ"כ דאופנה הוא שהביטול בלב גופא מבטל את התואר של החמץ, ואפשר לומר שהביטול שבלב גופא גורמת שהחמץ יהי' הפקר (וכמשמע בר"ן ריש המס', דמה דפי' דביטול הוא מדין הפקר הוא אליבא דכו"ע, בין לרש"י בין לתוס').

וגם הרמב"ם ש"כ' שם "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבד ויחשוב אותו כעפר וישים בלבד שאין ברשותו חמץ כלל. ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", הרי לא כ' להדיא שאינו מדין הפקר (דהיינו שמה שמחשיבה בדעתו לעפר, זה עצמה פועלת על החמץ ומשנה דינה), ורק דכן הוא המשמעות (דלא כ' עוד הסברה איך עי"ז נפקע האיסור).

אבל לכ' מ"ש "ראה" בנוגע להרמב"ן צ"ב, דלכ' עיקר המקור להך דיעה הוא מדברי הרמב"ן, וכמבואר בהמשך ההערה שהרבי העתיק הסברא מדברי הרמב"ן? וביותר צ"ב, שהרמב"ן לא הובא בכלל כא' המקורות להך שיטה, ורק ציין לרש"י והרמב"ם, ואח"כ, כציון בפנ"ע, הוסיף הרבי וראה רמב"ן כו'. וצ"ב?

פי' הר"ן והרמב"ן בביטול

והנה בגמ' (ד, ב) מבואר דבדיקת חמץ מדרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי.

וביאר הר"ן (ריש המס') "ומהו ענין ביטול זה מוכח בגמ' (שם) גבי הא דאמרי' הבודק צריך שיבטל דביטול מדין הפקר הוא והיינו דמייתנין עלה (שם) ההיא דסופי תאנים דההיא מתורת הפקר נגעו בה ואף על גב דהפקר כי האי גוונא לא מהני דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה דלפטלו ולהוו כעפרא לא משמע דהוי הפקר ותו דבגמ' אמרי' מבטלו בלבו ובדודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים ותו למאן דאמר התם בנדריים (דף מג, א) אליבא דר' יוסי דהפקר כמתנה מה מתנה עד דאיתיה ברשות זוכה לא נפקא מרשות נותן ה"נ בהפקר וכיון שכן ביטול חמץ לר' יוסי היכי מהני מדין הפקר והא לא אתי לרשות זוכה? אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל סגי".

וברמב"ן (ד, ב) ג"כ האריך בזה, ובא"ד פי' "אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא, דאמר (ו, ב) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממוץ ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [של]א יהא בו דין ממוץ אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו".

חילוק בין פי' הר"ן והרמב"ן

ולכ' מוכח דאין כוונת הרמב"ן כהר"ן מכמה טעמים: א) דבדברי הרמב"ן לא נזכר כלל שזה הפקר, ודלא כהר"ן שביאר בפי' שמטעם הפקר נגעו בה, ב) א' מקושיות הרמב"ן על התוס' הי' "שהתירו ביטול בשבת כדתניא (ז, א) מבטלו בלבו אחד שבת ואחד י"ט, והלא הפקר נראה שאסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת כענין ששינו (ביצה לו, ב) אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין גזירה משום מקח וממכר", ואי סב"ל להרמב"ן דהוא מדין הפקר, א"כ הקושיא במקומה עומדת²¹? ג) גם הק' הרמב"ן דיש להסתפק אם עובר על הפקר או לא, וז"ל "ועוד יש לי ספק בהפקר לפי שהצריכו בגמ' (ה, ב) תרי קראי חד לגוי שלא כבשתו וחד לגוי שכבשתו, ואלו הפקר לא אתי מינייהו, דכיון דלית ליה בעלים ולא דאחרים הוא אף על פי שאינן שלך אינו בכלל היתר זה, דאיהו מצי זכי ביה בנפשיה טפי וטפי מגוי שכבשתו" (אלא שלבסוף הביא מקור שאינו עובר על הפקר), ואם סב"ל כהר"ן לא תי' ע"ז כלום?

אלא מבואר דהרמב"ן מתרץ באו"א (וכמבואר מפי' כמה מהראשונים והאחרונים בדבריו, וכפי שיובא להלן)²², דכל האיסור שאסרה תורה הוא מה דרוצה בקיומו, ולכן כשאינו רוצה בקיומו והסכימה דעתו לדעת התורה, הרי לא עבר על האיסור,

21. אבל רוב קושיות הרמב"ן מתורצות גם לפי סברת הר"ן. ואכמ"ל.

22. אבל באמ"ב (דיני פסח סי' ב', שיובא להלן בפנים) משמע שצירף ביחד פי' הרמב"ן והר"ן.

וכלשונו: "לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] היא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו. . . כיון ש. . . (1) אינו רוצה בקיומו".

ולכ' איכא כמה נ"מ בין פי' הר"ן ופי' הרמב"ן: (א) ידוע מה שפי' הרע"ב בריש המס' שהטעם שתיקנו חכמים בדיקה (אף שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי) הוא "חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפיה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאכלה ויעבור עליו על כל יראה ובל ימצא, הלכך בודקים את החמץ כדי לבערו מן העולם". וביאר בתו"ט "כלומר דכמו שבביטול בעלמא דהיינו בלב שיחשוב בלבו כאילו הוא עפר סגי בכך. אף על פי שלא הוציא בשפתיו כלום ה"נ במחשבה בעלמא חוזר מביטולו וזוכה בה דמחשבה מבטלת מחשבה".

ולכ' כ"ז לפי' הרמב"ן, דענין הביטול הוא מה שאינו רוצה בקיומו, דעי"ז אינו עובר על האיסור, וא"כ אם אח"כ יהי' "דעתי עילוי" ויהי' רוצה בקיומה, שייך בזה מחשבה מבטל מחשבה. אבל להר"ן דעי" הביטול נעשה הפקר ויצא מרשותו (ומה שאינו ברשותו של אדם הוא רק הסבה שיוצא מרשותו עי"ז), הנה לאחרי שנעשה הפקר, מה שייך לומר דמחשבה מבטל מחשבה (ולא שייך אלא שיקנה מחדש, וכמ"ש הרש"ש שם דשייך שע"י דדעתו עליה יקנה בקנין חצר, אבל זה אין שייך למה דמחשבה מבטל מחשבה, כמובן).

(ב) בשאג"א סי' ע"ז כ' אליבא דהר"ן דביטול הוא מדין הפקר משום דאינו ברשותו של אדם ולכן בביטול בעלמא סגי, כיון "דביטול מהני מתורת הפקר ודוקא מחמת שחמץ אינו ברשותו הוא דמהני בהפקר כה"ג ע"י ביטול בלבו וא"כ לר"י הגלילי כיון דחמץ מותר בהנאה והרי הוא ברשותו ע"כ לא מהני ביטול אלא הפקר גמור". ובאחרונים העירו על דבריו דלא ראה דברי הרמב"ן שכ' להדיא (בהמשך להביאור שהובא לעיל) "ולא מיבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר"י הגלילי כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל, כדאמרי' (ו, ב) בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והוון כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר" וכו' (אבל עי' מה שיובא להלן בזה).

אמנם באמת נראה דאין מזה קושיא על דברי השאג"א, דהשאג"א כ' מ"ש אליבא דהר"ן, ולא ק' כלל ממה שהביאו מדברי הרמב"ן, והחילוק פשוט (עפמשנ"ת): לדברי הר"ן, הרי ביטול פירושה שמפקירה, והטעם שיכול להפקירה באופן זה (אף שהפקר ככה"ג לא הי' מועיל) הוא משום שמעיקרא יש לו בעלות קלישא על החמץ, דאינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו וכו', ולכן קל יותר להפקירה. ולפי"ז לריה"ג דהוי שפיר ברשותו, א"כ באמת אין מועיל הפקר כה"ג. אבל לרמב"ן מה דמועיל הביטול הוא משום דכל האיסור הוא מה שהוא רוצה בקיומו, ולכן מועיל מה שהסכימה דעתו לדעת התורה שאינו רוצה בקיומו. וזה שאינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו הוא רק ההוכחה והראי' שכל האיסור הוא על מה שדעתו עליו והוא רוצה לקיומו. וא"כ להך סברא אפ"ל דכן הוא גם אליבא דריה"ג, דאף דלדידי' ליכא ההוכחה דזהו כל גדר האיסור, מ"מ מאחר שיש הוכחה לזה

אליבא דרבנן, א"כ שוב אפ"ל כן גם אליבא דריה"ג, דמה"ת דפליגי בזה. (ג) גם נתבאר בכמה מקומות דענין הביטול עיקרה הוא רק במחשבה, אפי' כשמוציאה בדבור (עי' בטור סי' תל"ו בטעם שאין מברכים (וראה ב"י סי' תל"ד משה"ק), ועי' בשו"ת רעק"א סי' כ"ט (משה"ק על הטור הנ"ל), ובחידושי רעק"א ריש המס' (משה"ק על דברי הר"ן שכ' שמא לא יבטל בלב שלם), ונת' במ"א דעצם הביטול הוא ענין שבמחשבה, ולכ' כ"ז הוא לפי' הרמב"ן משא"כ לפי' הר"ן (ויל"ע בזה).

קושיות המפרשים בדברי הרמב"ן

והנה במפרשים הק' כמה קושיות על הרמב"ן:

(א) במהר"ם חלאווה (ו, ב בד"ה אמר ר"י א"ר הכודק צריך שיבטל) הק' "והגע עצמך מי לא אמרת דבטול דמשמע דמבטל ליה מדין חמץ ומשוי ליה עפרא וכיון דבטליה תו לא עבר עליה ואף על גב דאיחיה ברשותיה משום דעפרא בעלמא חשיב א"כ יהא מותר בהנאה אפילו בפסח דבשלמא באכילה אי אכיל ליה הא יהיב דעתיה עליה למחשבה לאכיל' לדין חמץ אלא בהנאה להוי נמי כעפרא עפרו מי אסור בהנאה ומי עדיף הנאה מלעבור בבל יראה ובל ימצא וזה ודאי מוכיח" (ומזה שאין הביטול מועיל להתירה בהנאה נמי מוכיח כדעת התוס' שהוא מדין הפקר).

(ב) באחרונים הק' על הרמב"ן (עי' באבנ"ז סי' שי"ז אות ג'. ועי' בקוב"ש בסוגיין אות ח' (אך הוא הק' להר"ן ולרש"י, ע"ש). ועי' בתו"ש במילואים לפר' בא אות ל"ג, עש"ב ומה שש"נ) דאם כל ענין הביטול הוא שמחשיבו כעפר, ובמילא אינו עובר כי כל האיסור הוא מה שהוא רוצה בקיומו, א"כ אמאי אינו יכול לבטל בתר איסורו? ובאמת כבר קדמם בקושיא זו הריטב"א (ו, ב ד"ה אר"י א"ר) וז"ל: "ויש שפירש דהא דלא עבר עליה לאחר ביטול משום דתו ליכא עלי' תורת לחם, וכתבו בתוספות דזה אינו נכון. . ועוד לאחר איסורו למה לא יבטל אותו", הרי שמטעם זה דחה (בשם התוס') את פי' הרמב"ן. ועייג"כ ברבינו דוד מה שכ' ביישוב קושיא זו.

(והנה באבנ"ז (שם) ר"ל שהוא ע"ד מה דמצינו לענין טומאה דמחשבה מטמאתן ומ"מ זהו דוקא בבעלים. אבל לכ' אי"ז פשוט כ"כ, דהרי לפי' התוס' (ב"ק סו, ב ד"ה דגול) משמע דדין זה בטומאה גופא הוי גזה"כ, וא"כ מהיכא פשיטא לי' להגמ' בכל מסכתין דבחמץ אינו יכול לבטל אחר איסורו? וגם לפרש"י שם, הרי שם זהו מילתא בטעמא, דהגדרת הכלי תלוי בהשתמשות של בעל הכלי, אבל כאן הרי כל הענין שמוציאה מתורת לחם הוי גזה"כ, וא"כ מה"ת שאין מספיק לזה מה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו?)

[ועי' בתו"ש מ"ש בזה, ושם כ' סברא אחרת דלאחרי שכבר נאסרה לא הועילה מחשבתו, אבל – מלבד דאכתי הרי זה חידוש, ואמאי פשיטא לי' להגמ' סברא זו – לכ' צע"ק איך כלול זה בל' הגמ' שם (ו, ב). וי"ל].

(ג) גם יש לעיין במ"ש הרמב"ן (כמובא לעיל) דדין זה הוא גם אליבא דריה"ג ד"כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל. . והוי כהפקר והכא

עדיף נמי מהפקר וכו', ולכ' צע"ג, הרי כל הביאור של הרמב"ן הוא דאינו מועיל מדין הפקר, ואיך כ' אליבא דריה"ג דמועיל מדין הפקר?

[והנה עי' באמרי בינה דיני פסח סי' ב' שבא"ד (בחצאי ריבוע) כ' על דברים אלו של הרמב"ן "נראה שהוא ט"ס וצ"ל ר"י דהבי' לעיל דסובר הפקר ל"מ עד דאתי לרשות זוכה מ"מ בכאן מודה וכבר הבאתי דברי רמב"ן בהגהותי לדברי חיים שם ולא הרגשתי שהוא ט"ס ר"י הגלילי", והיינו דכוונת הרמב"ן בזה לבאר אמאי מועיל לר"י, שהביא לפנ"ז, דסב"ל שהפקר אינו מועיל עד דאתי לרשות זוכה. אבל לכ' פי' זה צ"ע: א) הרי הקושיא מדברי ר"י גופא הי' מצד שהביטול הוא דבר פשוט בש"ס אליבא דכו"ע, וא"א לומר שאינו מועיל לר"י, ואת"ל שכאן מיישב אליבא דר"י, א"כ אכתי קשה איך אפ"ל דאינו מועיל לריה"ג? ב) ועיקר: הרי הקושיא מדברי ר"י הוא דומה לכל שאר הקושיות שהק' הרמב"ן, שכולם מתורצים במילא ע"י הביאור של הרמב"ן (כמו שמתורץ קושיא זו לפי הביאור של הר"ן, כמבואר בדבריו), ולכן לא מצינו שהרמב"ן יפרש הת' על כל הקושיות בפרטיות, ולמה נימא שקושיא זו מדברי ר"י ביארה הרמב"ן בפרטיות? ג) וגם, אף אי נימא דכוונת הרמב"ן כאן לדברי ר"י, סו"ס הקושיא דלעיל במקומה עומדת, דאיך מפרש הרמב"ן אליבא דר"י שהוא מדין הפקר, והרי אליבא דהרמב"ן אינו מועיל מדין הפקר?]

כמה דקדוקים בל' הרמב"ן

גם ישנם כמה דקדוקים בעיקר דברי הרמב"ן: ד) בביאורו כ' הרמב"ן "לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו", ולכ' לפי' הרמב"ן מה שייך לומר שיהא מוצא מרשותו, והרי לדידי' אינו תלוי בהרשות, כ"א במה שיצא מתורת לחם? ה) גם מ"ש "דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו", צ"ע, דמה ענין "לך", כאן אליבא דהרמב"ן?²³ גם מ"ש בהמשך דבריו דלמד היתר זה מדברי הספרי דדריש מ"לך", ולכ' לדברי הרמב"ן, מה שייך היתר זה לדרשא ד"לך"?

ו) והנה בהמשך דבריו (קטע המתחלת ונראין הדברים) כ' הרמב"ן "וכל זה מן הטעם שפירשתי שאין אדם עובר אלא על חמץ שלו שהוא רוצה בקיומו ודעתו עליו, הא נתייאש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה מחמת איסורו ולא יהנה בו לעולם אינו עובר, משל [ל]ממון אבדה כיון שנתייאש ממנו בלבו יצא מרשותו וכל הזוכה בו קנאו, אף חמץ בזמנו ממון אבוד הוא מבעליו ויצא מרשותו ביאוש", ולכ' לפי' הרמב"ן דמוציאו מתורת לחם, מה שייך המשל מאבידה? וגם מה שייך למה שנתייאש ממנה?

ז) לאח"ז מביא דברי רש"י בענין שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עליה, ומק' על פרש"י בענין ודעתו עליה, ובתוך דבריו כ' "ועוד שאם נתן דעתו עליה לאחר זמן

23. אך זה הי' אפשר ליישב דכוונתו "דלא קרינא ב' לך" כיון שהוא אסור בהנאה, ולכן לא הי' צריך להיות ב' איסור ורק שעשאו הכ' כאילו הוא ברשותו מפני שרוצה בקיומו, וא"כ זה שאינו רוצה בקיומו אינו עובר עליה.

האיסור וחס עליה ומשהה אותה אפי' רגע אף על פי שביטל עובר, בין שתהא גלוסקא זו הפקר או יאוש, ומ"מ כיון שרוצה בה נעשית שלו דחצירו של אדם קונה לו דבר תורה וכו' יעו"ש (והוא עדמ"ש הרש"ש על דברי הרע"ב בריש המס', שהובא לעיל), ולכ' לפי' הרמב"ן מה צריך לבא עליה מדין חצירו של אדם קונה לו, והרי לדידי' כל ההיתר הוא משום שאינו רוצה בקיומו, וא"כ מיד שרוצה בקיומו שוב עבר עלה, וכמ"ש מיד לאח"ז "וא"ת אין זכייה באיסורי הנאה, והא לענין ע"ז אמרינן (ע"ז מ"ב א') גזירה דילמא מגבה והדר מבטלה והויה לה ע"ז ביד ישראל וכל ע"ז ביד ישראל אין לה בטלה עולמית, וכל שכן חמץ שאין ביטולו מתחלה אלא בדעתו שלא רצה בקיומו וכל שחזר ונתן דעתו עליו עובר הוא"?

פי' דברי הרמב"ן באו"א ויישוב הדיוקים עפ"ז

ומכ"ז נראה דכוונת הרמב"ן הוא באו"א, דאין ההיתר משום שמוציאה מתורת לחם (דזה הי' חידוש גדול, דהיכן מצינו דע"י מחשבתו משנה את הגדר של דבר גשמי ועי"ז מבטל האיסור שעליה), כ"א הרמב"ן מבאר דכיון דכל האיסור הוא משום שעשאו הכתוב כאילו היא ברשותו, הנה לזה שפיר מהני מה שמוציאו מתורת לחם, שע"ז לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו²⁴.

והיינו דאין כוונת הרמב"ן לחדש שע"י שמחשיבו בדעתו לעפר ואינו רוצה בקיומו, ע"ז יצא מתורת לחם ושוב לא חל ע"ז האיסור דב"י וב"י, דזה הי' חידוש גדול בסברא לומר שיש כח להמחשבה של האדם לשנות השם של הדבר באופן שנפקע האיסור שעליה (משא"כ לענין ע"ז, דמצינו שמועיל ביטול במחשבה, דכל גדר האיסור דע"ז הוא מה דמחשיבה לע"ז ונעבדת, ולכן ע"י המחשבה לבטלה הרי שוב אי"ז מציאות של ע"ז. וכן הא דמחשבה מטמאתן (שהביא האבנ"ז), הרי המציאות של הכלי תלוי כמה שהבעלים של הכלי חושבים להשתמש (דהרי המחשבה מועלת רק לענין שהוא כן במציאות). אבל בחמץ הרי האיסור דחמץ הוא על מציאות דחמץ, וכן הוא בשאר איסורי חמץ (דאכילה והנאה), ואיך אפ"ל שע"י מחשבתו לא יהי' נחשב למציאות של חמץ).

ובשלמא לרש"י דיליף זה מגזה"כ, הרי אפ"ל דזהו בכלל הגזה"כ דתשבייתו, דילפינן מקרא דמחשבתו יש בכחה לבטל מהחמץ את השם לחם והשם חמץ ולנשוותה כעפר. אבל הרמב"ן הרי מבאר מילתא בטעמא (ואח"כ דן בענין המקורות, ועל איזה דרשא אפשר לייסד זה), ואיך אפ"ל מסברא שמחשבתו מבטל מזה דין לחם.

אבל זה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, היינו שקודם שחל האיסור צ"ל ברשותו, וע"ז גופא צריך חידוש התורה דמחשיב זה כאילו הוא ברשותו (אף שבאמת

24. והנה בקוב"ש (שהובא לעיל) משמע שמפרש בכוונת הר"ן דמה דמועיל הפקר בכה"ג הוא (לא מצד דכיון דיש גריעותא בהבעלות לכן יכול להפקירה בקל, גם ע"י ביטול בלב וכיו"ב, כ"א) דע"י הגילוי דעת דלא ניחא ל' בגווה לא עשאו הכתוב כאילו היא ברשותו. אבל גם לסברתו, אי"ז דומה לפי' הרמב"ן (כפי הביאור שבפנים). דלהר"ן מה שלא עשאו הכתוב כאילו היא ברשותו הוא משום שאינו רוצה בהבעלות, ותוכן הביטול הוא דלא ניחא ל' בהזכות והבעלות שבהחמץ. אבל להרמב"ן מה שמועיל הוא משום שרק דבר שהוא בגדר חמץ אצלו, בזה הוא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, אבל אם משווה אותה בדעתו לעפר ומוציאו מתורת לחם, בזה לא עשאו הכתוב כאילו היא ברשותו.

אינה ברשותו, כיון שאסור בהנאה). ולענין חידוש זה, בזה שפיר מועיל המחשבה שלו ומה דאינו רוצה בקיומו, ואמרינן דרק אם רוצה בקיומו הוא דחידשה התורה דעשאו כאילו הוא ברשותו, אבל אם במחשבתו הוציאה בתורת לחם, בזה לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

וזהו מה שביאר הרמב"ן ההיתר במה שמוציאו מתורת לחם ומחשיבו כעפר "והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר (ו, ב) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו", והיינו דדעתו עליו ורוצה בקיומו הוא הטעם שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וזהו שממשיך "לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי [והיינו שהביטול, שמוציאה מתורת חמץ, מועילה רק לענין זה שעיי"ז לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, וא"כ עיי"ז נשאר מוצא מרשותו לגמרי] שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור [ולכן מעיקרא אינה ברשותו] ואינו רוצה בקיומו [לכן לא עשאו הכתוב כברשותו, ולכן נשאר במצב שאינה "לך"]".

וא"ש ל' הרמב"ן שהגדיר זה כמוצא מרשותו ותלה ההיתר ב"לך", כי יסוד ההיתר הוא מצד זה שאינו שלו, ו"שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". וא"ש מ"ש ע"ז "ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש"י דנפקא לן ממדרש תשביתו, דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והוי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתיב תבערו או תשרפו, שהרי בשאר איסורים ביעורן כתיב בהן, כענין שפירש בע"ז (סנהדרין נ"ה א') השחת ושרוף וכלה, מ"מ ביטול כשמו שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו, וכך הוא משמעות השבתה בכל מקום כענין ולא תשבית מלח ברית אלהיך לא תבטל" וכו' (וסיים "וזהו מדרשו של רש"י ז"ל"), דכיון דלהרמב"ן ההיתר הוא דע"י שעושה את זה בדעתו לעפר ומבטלה, עיי"ז לא עשאה הכתוב כאילו הוא ברשותו, הנה זה גופא דמועיל הביטול באופן כזה אפשר ללמוד מגזה"כ דתשביתו. אלא שלפי' זה אין מוכרחים ללמוד זה מגזה"כ (משא"כ לאידך אופן דהביטול גופא מתירה).

ומובן מ"ש הרמב"ן לדמות זה ליאוש באבירה, דגם כאן ההיתר הוא ע"ד יאוש באבירה, דע"י הביטול יצאה החמץ מרשותו, וכמשנ"ת. ומובן מה שתלה זה בהיאוש וכו'. ומ"מ לא ק' מזה שאין מפקירין בשבת, דעצם פעולת ההפקר הוא לא פעולת האדם, כ"א התורה מוציאתו מרשותו, והביטול שלו פועלת רק שלא תחזור ברשות, וזה אינה בכלל הגזירה ואיסור דהפקר בשבת.

ומיושב קושיית מהר"ם חלאווה, דהאיסור הנאה תלוי במציאות של חמץ, והרי זה מציאות של חמץ, וכל מה שמועיל מה שמחשיבו כעפר הוא רק לענין חידוש התורה דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

ומיושב הקושיא אמאי אינו יכול לבטל לאחר איסורו, דכ"ז מועיל רק לענין שלא יהי"ה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, וכמשנ"ת, אבל לאחר זמן האיסור, שכבר עשאו הכתוב כברשותו, שוב אין הביטול מועיל כלום, לביאור זה (והוא ע"ד מה שביאר בקוב"ש (שהובא לעיל) בדעת הר"ן, לפי הבנתו בדברי הר"ן). ועפכ"ז יש ליישב עוד ענין, דבגמ' להלן (ו, ב) מק' (על החשש שמא ימצא גלוסקא יפה) "וי משכחת לה לבטלה", וקאמר "דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דאמר רבי אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה". ולכ' צ"ע, דלמה לי' להאריך ולהביא את דברי רי"ש, שלכ' אינו נוגע לתי' הקושיא כאן (דהרי החידוש של רי"ש הוא לכ' מה דעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו), ולא הול"ל אלא דלא מצי מבטל לו משום דאסור בהנאה ואינו ברשותו, ותו לא? ועפנה"ל יש לבאר, דכיון דכלל מה שהביטול מועיל הוא משום שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ועי' הביטול לא עשאו הכתוב כברשותו, א"כ לאחר איסורו, שכבר עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שוב אין מועיל הביטול, וכמשנ"ל.

והנה מדברי המהר"ם חלאווה והריטב"א וכו' שהובאו לעיל, וממה שהק' על דברי הרמב"ן, מוכח לכ' שלא פי' כן בכוונתו. אבל עי' במאירי (ז, א ד"ה וביטול זה) בית הבחירה (מאירי) "ומ"מ י"מ בבטול זה שאינו הפקר אלא כאדם שמבטלו ומוציאו מתורת אוכל דכיון שמן הדין אינו שלו שהרי איסור הנאה היא ואינו כלום אלא שהכתוב עשאו כשלו כל שהורה שהמאיסו לעצמו והוציאו מתורת אוכל אינו עובר עליו", והיא פי' הרמב"ן, אבל לכ' העיקר חסר מן הספר, שהמאירי לא הזכיר כלל דכל האיסור הוא מה שהוא רוצה בקיומו וכו'. ולכ' זהו יסוד להמבואר לעיל, דההיתר הוא דכל שהמאיסו לא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו (ומ"ש שאינו ענין הפקר, היינו שאי"ז שמפקירו, כהר"ן, וכמו שמבואר לעיל). [וכן יש לדקדק בדברי רבינו דוד בהמשך להמובא לעיל, בביאורו שיטת הרמב"ן, ואכמ"ל].

ועפכ"ז יש לבאר הערת הרבי בהשיחה, דלפמשנ"ת הרי בדברי הרמב"ן אפשר לפרש דכוונתו דאינו עובר משום שאינו שלו והוי הפקר (ולכ' מסתבר יותר לפרש כן בדבריו, וכמשנ"ת בארוכה), וא"כ אי"ז שייך להמבואר בהערה, דאם האיסור הוא בהתואר אז נפקע עי' ביטול בלבו, דלסברא זו מה שאינו עובר הוא ע"י שעצם החמץ אינו ברשותו. ומה שמציינן להרמב"ן הוא ענין נוסף ("וראה רמב"ן"), והיינו שבהרמב"ן מפורש ענין זה שהמחשבה מבטלת התואר דחמץ ומשוי לי' לעפר (אף שלפירושו אין זה בפנ"ע סבת ההיתר), וענין זה מפורש בדברי הרמב"ן יותר מרש"י והרמב"ם וכו', וענין זה הוא גם מה שמביא מהרמב"ן בהמשך ההערה.

(העו"ב אהלי תורה גליין א'קנד - תשע"ט)

זמכר בגניבתו על כפל בפשש"מ

לקו"ש חלק טז משפטים (ב)

בלוק"ש²⁵ חלק ט"ז שיחה ב' לפרשת משפטים דן כ"ק אדמו"ר בהפסוק (כא, ב) "כי תקנה עבד עברי", ובמה שפי' רש"י שם. ובסעיף ה' כותב: ... "כי תקנה עבד עברי" איז, א תוצאה פון א פריערדיקער פעולה פון גניבה, פאר וועלכער ער איז מחוייב צו צאלן חמשה אדער ארבע אדער שנים און "אם אין לו ונמכר בגניבתו" – האט דאך די תורה לכאורה צום ערשטן געדארפט אנזאגן די פריערדיקע דינים פון חיוב תשלומי כמה פעמים ככה – ה' ד' ושנים? עכלה"ק.

מסגנון דברי רבינו משמע שעל פי דרכו של רש"י בפשוטו של מקרא דין 'נמכר בגניבתו' הוא אפילו במקרה שיש לגנב מספיק ממון כדי לשלם את הקרן, אך לא מספיק לכפל או לתשלומי ד' וה'.

(וכן משמע מלשון רבינו בהערה 19: ואף שיכול להיות גם במצב דעשירות – באם עבר על לא תחמוד גו' – לא שכיח דאין לו לשלם (חמשה) בעשירות המופלגה דביות מצרים והים).

ולכאורה צריך עיון מנא לן הא, שהרי בלימוד דרך ההלכה מפורש שנמכר רק אם אין לו כדי לשלם את הקרן, אך אם יש לו מספיק לקרן ולא לכפל אינו נמכר – כדברי הברייתא בקידושין (יח, א) "בגניבתו ולא בכפילו". ובלשון הרמב"ם (הלכות גניבה פרק ג' הלכה י"ב): "ואין הגנב נמכר אלא בקרן אבל הכפל או תשלומי ארבעה וחמישה אינו נמכר בו אלא הרי זה חוב עליו עד שיעשיר".

ולכאורה גם בפשוטו של מקרא צריך להיות הדין כן, דמלבד זאת שהגמרא לא מביאה על כך שום לימוד מיוחד מעבר למשמעות הפשוטה של תיבת "בגניבתו" שמשמעה עצם הגניבה ולא הכפל הנוסף עליה, הנה גם מסדר הפסוקים – "אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו: אם המצא תמצא בידו הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם" מוכח לכאורה שדין "נמכר בגניבתו" נאמר עוד לפני שידועים על דין כפל ("שנים ישלם") כי הוא קאי רק על הקרן עצמה. ומנא לן אם כן דבפשוטו של מקרא הדין שונה מכפי ההלכה ונמכר אפילו על הכפל ועל תשלומי ד' וה'?

ובדוחק יש לומר שהוא לפי שדין נמכר בגניבתו נאמר לאחרי שכבר יודעים על דין תשלומי ד' וה' שנאמרו שני פסוקים לפני כן ("כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה"), ומזה לומדים על

25. קושיית אחד מהתמימים.

כפל כי בכלל מאתיים מנה. ועדיין צריך עיון.

ביאור על קושיא הנ"ל

יש לתרץ²⁶ (לפענ"ד) בשלש אופנים:

נויש להעיר, לכל האופנים, דאואפ"ל דאי"ז דבר ברור שנמכר עבור ד' וה', רק שיש עכ"פ מקום לומר כן, וזה שהמלה "חמשה" מוקף בחצאי עיגול הוא (לא שזהו הפי' במה שנאמר בהערה, כ"א) שיש להסתפק אם יל"פ כן, וע"ד הידוע בפי' החצע"ג שבשו"ע אדה"ז]

(א) אפ"ל שהכוונה הוא לדו"ה, שע"ז נמכר באמת, ואף שאינו נמכר בכפילו, ודלא כמ"ש הרמב"ם שגם על ד' וה' אינו נמכר, דהרי מקשים על הרמב"ם הנ"ל, שבגמ' נזכר רק "בגניבתו ולא בכפילו" ומנלי' להרמב"ם שאינו נמכר בשביל ד' וה', וא"כ אולי רש"י חולק ע"ז. וראה בתורה תמימה על פסוק זה - "ונמכר בגניבתו", שמביא דברי הרמב"ם ומקשה מנלי' (ומה שתי' שזהו מסברא, אינו מוכרח, ואכ"מ).

אך לכאורה אין זה מסתבר, מצד אידך פי' שבתורה תמימה שם שביאר מקור של הרמב"ם ע"פ דברי הגמרא בכ"מ "ד' וה' ולא ג' וד'" - דבלי כפל הרי בדרך ממילא אין חיוב של ד' וה'. ועפ"ז צ"ל דבאמת דינו של הרמב"ם מוסכם הוא לכו"ע.

והנה בחזקוני עה"פ כ' שלם ישלם - תשלומי ד' וה', וע"ז מוסב הקרא ונמכר בגניבתו. ומשמע שאכן חולק על הרמב"ם וסב"ל שנמכר בשביל ד' וה'. ובתורה שלמה שם הביא מעוד שני ראשונים דמשמע כן מדבריהם. ואם יש דיעה כזו בראשונים א"כ הי' מובן בפשטות הנאמר בהשיחה, דא"כ הרי אפשר דגם רש"י סב"ל כן. אבל בתורה שלמה מבאר כוונת כולם כפי' הרמב"ם, שבד' וה' אין ונמכר. ולכאור' כן מוכרח מצד הדין דד' וה' ולא ג' וד', כנ"ל.

ועוד דלאופן זה לא יתיישב מה דמשמע בהשיחה בסעי' ה' דגם על כפל נמכר, וכמו שהעירו (וראה בשיחת ש"פ משפטים תשכ"ד בתחילתו עד"ז).

(ב) עוד י"ל, ולכאורה מסתבר יותר: ע"פ המדובר בשיחות בכור"כ מקומות דפרש"י על התורה הוא ע"פ פש"מ, ולא דוקא מתאים עם המבואר בש"ס, וא"כ בנידו"ד אפ"ל דלפי דרך פרש"י עה"ת ליתא להך דינא דבגניבתו ולא בכפילו, וסימוכין לדבר, דהרי יסוד דין זה הוא דרשת רז"ל הנ"ל, שנלמד מהמיעוט דגניבתו (וכפי שביארו בראשונים בקידושין שם שישנם כמה ייתורים בזה). אבל הרי רש"י עצמו על פסוק הנ"ל אינו מזכיר כלום, ומשמע דע"פ פש"מ אין כזה דרשה, ונמצא שעכ"פ בפש"מ בלאו העשירות שלהם, היה שייך מציאות שהיו נמכרים בד' וה'.

(ג) הרי בכלל יש לחקור מה פשר הדבר, היינו שלפני מ"ת למה תהי' להם עבדים עבריים מצד ב' האופנים דמוכר עצמו ומכרוהו ב"ד שהזכרו בהערה, והרי דינים אלו נתחדשו לכ' במ"ת?

ובפשטות יש לומר כב' אופנים: או י"ל מפני שגם לפני מ"ת קיימו כל התורה

כולה (אף שאומר הרבי סברא שרק האבות קיימו כל התורה כולה ולא השבטים אבל ראה לקו"ש חי"ח ע' 366 שמשמע שעד"ז קיימו שאר בני"י) וקיימו דין עבד עברי גם לפני מתן תורה.

או י"ל, שלא הי' מצד דיני תורה, אלא מפני שזהו משפט שכלי, ומהדינים דע"פ שכל ששייכים גם אצל ב"נ, ומהסוג ד"אלמלא לא ניתנה תורה היינו למדים...", וא"כ גם קודם מ"ת היו דיני עבד מצד הסברא, וכמו שמצינו אצל יוסף ואחיו "מי שנמצא הגביע בידו יהי' לי לעבד".

ולפי סברא זו מסתבר שגם בעבור (כפל ו) ד' והי' יהי' שייך דין זה, דהרי החיוב תשלומי דו"ה הוא מילתא בטעמא גם ע"פ שכל, שמשלם עבור מניעת הריוח (וכמבואר בשיחה ג' חט"ז בארוכה) אבל מ"מ המיעוט שלא להיות נמכר עבור דו"ה י"ל דלא הי' נהוג אז, שזהו לא ענין מצד הסברא כ"א גזה"כ מצד דרשת רז"ל ד"ונמכר בגניבתו ולא בכפילו", והוא חידוש התורה, ונמצא שיש עכ"פ צד לחקור ולהסתפק בזה שאפשר היו נמכרים עבור ד' והי' ולכן כ' חמשה בחצע"ג עכ"פ.

(קובץ הערות התמימים ואנ"ש (פרויקט לקו"ש) גליון יח - תשפ"א)

גדר החשיבות ד"מכשירי מצוה"

(לקוטי שיחות חלק י"ז אחרי (ב))

בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפ' אחרי ס"ה כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א וזלה"ק: "בנוגע דעם ענין פון הכנה והכשרה צו א געוויסער פעולה געפינט מען כו"כ חילוקי דינים ודרגות אין זייער חשיבות און אין זייער יחס צו דער פעולה. לדוגמא - מכשירי מצוה, היות אז אן זיי קען מען ניט מקיים זיין די מצוה, באקומען זיי אליין א חשיבות, ולדעת ר"א כורתים עצים לעשות פחמין לעשות ברזל כף לדעתו זיינען רוב מכשירי מצוה דוחין את השבת. למעלה מזה געפינט מען לדעת הירושלמי בנוגע דער הכנה והכשר צו מצות סוכה ולולב וכיו"ב, אז כו' אמר ברוך כוי וציונו כו'.

ובהערה 55 "החידוש בזה על דעת ר"א הנ"ל במכשירין דלר"א הרי חשיבות המצוה כו' הוא רק בזה שדוחה שבת ונשארו בגדר מכשירין, משא"כ להירושלמי כו'.

וממשיך בהפנים: וואס בפשטות איז די הסברה אין דעם היות אז די תורה האט אנגעזאגט צו מקיים זיין א געוויסע מצוה וואס קען דורכגפירט ווערן נאר דורך א באשטימטע פעולה פון הכנה דארף מען זאגען אז דאס איז אויך נכלל אין דער מצוה (או: באקומט די פעולה גופא א חשיבות מעין פון חשיבות המצוה (און לדעת הירושלמי - בא סוכה וכו' ווערט עס אויך א מצוה)) עכלה"ק.

וילה"ב החילוק בין הגדר דמכשירין דוחין להגדר דסוכה ולולב לשני ההסברים דבהפנים [ולהעיר מהלשון בשיחה ד' לפ' קדושים, אבל י"ל דלא נחית לבאר זה שם].

והנה מ"ש בהערה 55 לדעת ר"א נשארו בגדר מכשירין, לכ' כן מבואר מסוגיית הגמ' (שבת קלב, א) אלא היינו טעמא דר"א דאמר קרא ביום השמיני ימול בשר ערלתו ואפי' בשבת (ומילה גופא דדחיא שבת אמרינן לקמן הלל"מ, אייתר לי' ביום למכשירי' - רש"י) ע"כ, וא"כ י"ל דמזה הוא המקור דאף לר"א נשארו בגדר מכשירין, דהרי יליף מקרא דין בפנ"ע דמכשירין דוחין שבת, וא"כ הרי מה דהם דוחין שבת אין זה מפני שהם המצוה אלא מפאת מה שהם בגדר מכשירין ומכשירין דוחה שבת.

אך הנה בהשקפ"ר לכ' פליגי בזה ראשונים, דהנה אמתני' (קל, א) בתד"ה רא"א, הק' ויביאו התינוק אצל כלי דהשתא ליכא איסור שבת דהחי נושא את עצמו, ותי' בתי' השני דשרי ר"א לעשות באופן כזה בכדי למהר המצוה, אמנם ע"ש בע"ב בד"ה שלא ברצון ר"א (אמאי דמבואר בגמ' שמה שהביאו הסכין דשבת דרק גגין וחצרות הי' שלא ברצון ר"א שמתיר אפי' דרך רה"ר) הרי מבואר בגמ' דכל מקום שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עשה דוחה ל"ת? ונשאר בקושיא (וכבר האריכו במפרשים במה דברי תוס' נראים דסתרי אהדדי ועי' במהרש"א בע"א ובמהר"ם

בע"ב מ"ש, ועוד).

ועי' ברשב"א שם שכ' על הקושיא מהדין ד"כל היכא דאפשר לקיים שניהם וכו'" וז"ל "י"ל דשאני הכא דא"א שלא לדחות לגבי מילה עצמה, והלכך אף היא ומכשיריה כמילה אריכתא דמיא" (ועייג"כ ברמב"ן ועוד).

ולכ' הי' מקום לומר דתלוי זה בהנ"ל, דאם גדר הדין דמכשירין דוחין הוא גדר דין בפנ"ע דמכשירין (ג"כ) דוחין שבת, הי' מסתבר לומר גם לגביהן הסברא דדוקא היכא דלא אפשר לקיים שניהם, וכמו שנקט התוס' ונשאר בקושיא (וגם לפי תי' הרבה מהאחרונים, הוא רק דר"א לית לי' האי כללא דר"ל, אבל אי הוה סב"ל כן הי' אומר כן גם לגבי מכשירין).

אמנם בסברת תי' הרשב"א משמע דסב"ל דאין זה גדר חדש ודין בפנ"ע דמכשירין (ג"כ) דוחין שבת כ"א מה דדוחה הוא חלק ממה שהמילה דוחה - כמילה אריכתא דמיא - ולכן אין לה גדרים בפנ"ע, והדיון הוא רק אם לגבי המילה אפשר לקיים שניהם או לא, ותוצאות הדין יהיו חלין בדרך ממילא גם על המכשירין, כחלק מהמילה. (ואולי יפרש הקרא באו"א קצת (ועי' בארוכה במפרשים שם, ואכ"מ) או דיפרש שהוא בגדר גילוי מילתא ולא לימוד דין חדש). [ומטעם זה ההכרח שכתבו האחרונים לפי' התוס' (עי' בשפ"א, ובחידושי זאב בן ארי' (בסוף הגמ') ריש פירקין, ועוד) דר"א לית לי' כללא דר"ל, ליתא לפי סברת הרשב"א דאי"ז דין לעצמו במכשירין, וק"ל].

ולבאר זה יהי' נ"מ בין שני האופני הסברות דבהפנים של השיחה, דלפמ"ש "וואס קען דורכגעפירט ווערן נאר דורך א באשטימטע פעולה פון הכנה דארף מען זאגען אז דאס ווערט אויך נכלל אין דער מצות" הנה יוצא שהציווי של המצוה הוא גם על מכשירי', אבל כמו שהציווי על המצוה הוא רק באופן שא"א לקיים שניהם, כמו"כ הוא בנוגע להציווי על המכשיר, דאין בכלל אלא מה שבפרט.

באותיות אחרות: הרי כל היסוד דהסברה זו הוא דכיון דא"א למילה בלא מכשיריה, צ"ל דהציווי על המילה כוללת גם מכשיריה, וא"כ היכא דלגבי המכשירין "אפשר לקיים שניהם", א"כ אזל לה כל יסוד דהסברה ושוב אין הציווי לעשות המכשירין באופן כזה, והבן.

אבל בהסברה השני' שם "באקומט די פעולה גופא א חשיבות מעין פון חשיבות המצוה" לכ' הוא ע"ד הסברא ד"מילה אריכתא דמיא" דלפ"ז אינה (כ"כ) ענין לעצמה כ"א כל הגדר שהמכשירין הם כחלק (עכ"פ מעין) של המצוה ומקבלים מעין חשיבות המצוה. [ועפ"ז מובן מה דהוצרך להוסיף בהסברה השני' "און לדעת הירושלמי - בא סוכה וכו' ווערט עס אויך א מצוה", כי לפי הסברה זו אינה ענין בהציווי ולכן יש צורך להוסיף שנעשה ג"כ מצוה].

והנה בסגנון אחר קצת לכ' אפשר לבאר החילוק בין שני ההסברות, דלפי ההסברה הראשונה הוא ענין ב-ומצד-המצוה, שהמצוה והציווי חלים לא רק על גוף מעשה המצוה כ"א גם על המכשירין, לאידך ההסבר השני' הוא בעיקר במעשה ההכשר,

שמעשה ההכשר נחשב ונכלל במעשה המצוה עצמה, ובדרך ממילא נכלל גם בהציווי (או באו"א קצת: אופן הראשון מתייחס ל(ומתחיל מ)הדין, שהדנים חלים על וכוללים גם ההכשר, ואילו אופן השני מתייחס ומתחיל בהמציאות, שמעשה ההכשר שייך למעשה המצוה, ובדרך ממילא מקבלת מעין אותה חשיבות ודנים).

ובתור הערה אואפ"ל בדא"פ נ"מ בין שני ההסברים - עכ"פ להסברת התוס' - במה דהובא בשיחת מוצאי יוה"כ ש.ז. (תש"נ) אודות הפלא שהוכפל ברמ"א דין בניית הסוכה לאחר יו"כ, דבסי' תרכ"ד כ' וז"ל "והמדקדקים מתחילים מיד במויה"כ בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה", ובסי' תרכ"ה כתב וז"ל "ומצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יוה"כ מצוה הבאה לידו אל יחמיצנה".

ולכאור' אפ"ל דשני הטעמים יהיו תלויים בשני הסברות הנ"ל, דלטעמא דד"כ כדי לצאת ממצוה למצוה, די בזה שבפועל ה"ז קיום מצוה, ע"י שמקבלת עכ"פ מעין הגדר והחשיבות דהמצוה (וככההסברה השני'), אכן הסברא דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, י"ל דהוא רק בדבר שהוא בגדר ציווי שהוא מצווה בה (וככההסברה הא') וק"ל. (ולהעיר קצת עד"ז ממכות י, א) מצוה הבאה לידי כו' - ראה אג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ג ע' קסט (ובלקו"ש ח"י"ב, כמצויין בהשיחה), [ועי"ע בגליון הערות וביאורים כי תצא תשמ"ט גליון כ' (תק"ט) ס"ב].

ותנה בהחילוק בין מכשירין לסוכה לאופן הא' י"ל דבמכשירי מצוה אליבא דר"א, אף שהציווי הוא גם עליהם מ"מ גדר הציווי הוא שיעשה גם המכשירין ולכן גם לאחר הציווי נשארו בגדר מכשירין (ואוי"ל דוגמא בדא"פ ממצות דרבנן דאף שהם נכללים בלא תסור מ"מ נשארים בגדר מצוות דרבנן וכמבואר בכ"מ), וע"ז הוא החידוש בירושלמי בסוכה ולולב דהם מצוה, והנה לכ' הי' אפשר לבאר הירושלמי שהציווי עליהם הוא באופן שיהיו מצוה אבל זה צ"ע דא"כ הו"ל להיות מצוות גמורות? ולכן י"ל סברת הירושלמי לפי הנ"ל, דסב"ל שאין גדר בפנ"ע של מכשירי מצוה, ובדרך ממילא מכיון שהציווי כולל המכשירין ה"ה ג"כ בגדר מצוה (וע"ד אם לא הי' גדר של מצוה דרבנן, שכל תקנות וגזירות דרבנן היו נכללים בגדר המצוה דלא תסור, ומ"מ היו בגדר מצוות דרבנן והבן), הצד השווה הוא דבשניהם בין אם הם בגדר מצוה או בגדר מכשירין, הם ענין בפנ"ע מהמצוה עצמה.

אמנם להסברה הב', ובפרט לשיטת הרשב"א דכמילה אריכתא דמיא לכ' הוא חלק מהמצוה דמילה עצמה, א"כ אם בסוכה ולולב ה"ה מצוה (שזהו החידוש דהירושלמי) למה הוא לא אותו מצוה (וכמ"ש בריש ס"ו ע"ש)? וגם ילה"ב הדרגא דהולכת הדם למזבח, אמאי הוא דרגא בפנ"ע ואמאי מביאה רק לאחר הסברות?

[סיכום: שני ההסברים בלקו"ש ח"י"ז בהגדר דמכשירי מצוה. די"ל דהתוס' אזיל כההסברה הראשונה שהמצוות חלה גם על המכשיר (מכיון שמוכרחת לקיום המצוה), ובדרך ממילא "אין בפרט אלא מה שבכלל" וא"א לחיות כח במכשירין יותר ממה שישנה בהמצוה עצמה, וכמו שבנוגע להמצוה גופא אמרינן הכלל דכל היכא דאפשר וכו' ח"ה לגבי המכשירין, ולאידך הרשב"א לכ' אזיל כההסברה השני'. דמכיון שפעולה זו היא הכשרה להמצוה לכן מקבלת היא מעין גדר וחשיבות המצוה ולכן

מכשירי מילה כמילה אריכתא דמיא.]

והנה במ"ש די"ל דהמקור דהגדר דמכשירין נשארם בגדר מכשירין הוא מכיון דנלמדים מקרא מיוחד, באמת אואפ"ל דלכן פירשו הראשונים דסוגיות הגמ' דבעי ב' פסוקים, דהאחרונים תמהו עליהם, (ראה במרומי שדה (לדף קלא, א) אהא דארחב"א אר"י לא לכל אר"א מכשירי מצוה דוחין שבת).

וי"ל דעפ"ז יובן ג"כ עוד חילוק בין התוס' ושאר שם, דהנה (בדף קלא, א) אר"י לא לכל אר"א מכשירי מצוה דוחין שבת דהרי שתי הלחם כו' למד מגז"ש, ומבאר אח"כ למיעוטי מאי כו' למיעוטי ציצית ומזוזה, והק' בתוד"ה לא לכל היכי שייך למילף ציצית ומזוזה ממילה דמילה דין הוא דמכשירי דוחה שבת דהיא עצמה דוחה שבת אבל ציצית ומזוזה אין במצותן דחיית שבת, ונשאר בקושיא, (ועי' במהר"ם שייך: דמבאר בקושייתו דהרי קאי לההו"א דהגמ' דלא שייך למיפרך פירכא, וכוונת התוס' דכיוון דמילה דוחה שבת משא"כ מזוזה וציצית, א"כ לא שייך דמיון כלל).

אבל בשא"ר לא הקשו קושיא זו, זולת בתוהרא"ש שמקשה כן, וניחא ליה, ע"ש.

ואואפ"ל דזהו ג"כ ע"ד הנ"ל דתוס' דסב"ל דגדר הדין דמכשירי מצוה הוא דהמצוה - מוכרחת להיות - על המכשירין ג"כ, ולכן לא היינו יכולים למילף מזוזה (שידחו מכשורי' שבת אע"פ שהיא עצמה אינה דוחה) ממילא (שדוחים מכשירי' כמו שהיא עצמה דוחה), דאינם דומים כלל, דהרי סברא הוא דאין בפרט אלא מה שבכלל וא"א לדמות מצוה שיש בכחה - היא עצמה לדחות שבת, למצוה שאין בכחה היא עצמה, לדחות שבת.

ולאידך הרשב"א י"ל דסב"ל דשפיר יש דמיון, דהסברא שכ' כמילה אריכתא דמיא" (דלסברא זו אכן אין דמיון, לכ') י"ל שזהו להמסקנא, (שהוא רק במילה וכיו"ב), אמנם יסוד בהסברה הוא, כמשנת"ל, ההסברה השני' שבשיחה שהפעולה דהכשרה מקבלת מעין החשיבות דהמצוה עצמה.

ומעתה מובן דלהרשב"א אין זה מכח המצוה מה דהמכשירין דוחין כ"א שהחשיבות דמכשירין הוא מעין המצוה ואם המצוה נוהגת בשבת, הרי החשיבות דהמכשירין דמעין המצוה [שהוא שנוהגין ג"כ בשבת] מתבטא במה שדוחין שבת.

ועפ"ז מובן דגם למסקנא דהוא בגדר כמילה אריכתא דמיא, הרי הביאור דבזה מתבטא הגדר דמכשירין דמעין החשיבות של המצוה, ואף מה דדוחה שבת וכו' ה"ז בגדר מכשירין, ואינו דומה לסוכה ולולב לפי הירושלמי שהוא מצוה, היינו שהוא מצ"ע בגדר מצוה.

והנה לכ' אפ"ל עוד נ"מ בזה, דהנה לכ' מצינו המושג דמכשירין ג"כ בל"ת, והוא האיסור דלפנ"ע, דקאי אתרי עיברי דנהרא שהמשול הוא פעולת ההכשרה המוכרחת להעבירה, דלפי ההסברה שפעולת הכשר למצוה מקבלת מעין חשיבות המצוה, מסתבר לבאר עד"ז ג"כ בגדר האיסור דלפנ"ע שזהו שעובר (עכ"פ מעין) האיסור שהכשרה והכשיל בה חבירו, משא"כ אם המצוה הוא ג"כ אמכשירין בפנ"ע, י"ל דעד"ז בגדר האיסור דלפנ"ע דהוא איסור בפנ"ע.

[ולהעיר דלכ' מצינו בזה פלוגתא באופן הפכי בין התוס' והרשב"א והרא"ש בגדר האיסור דלפנ"ע, בדף ג, א בענין בבא דרישא פטור ומותר, ע"ש, ועי' במה שהעיר הת' לוי רייצעס בגליון דהערות וביאורים דח"י - כ"א אלול, פ' כי תבא, ע"ש, וי"ל בזה] ועוי"ל בכ"ז.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקלא - תקלב (תש"נ))

ביאורי הרבי בהתנאים דטומאת מת

לקו"ש חלק חלק י' חוקת (ב)

א.

בלקו"ש חיי"ח פר' חוקת שיחה ב' מביא הרבי דברי הגמ' בסיום מס' נדה (ע, ב) שאנשי אלכסנדריא שאלו את ר' יהושע בן חנניה "שלשה דברי בורות, אשתו של לוט מהו שתטמא אמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא בן שונמית מהו שיטמא אמר להן מת מטמא ואין חי מטמא מתים לעתיד לבא צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין אמר להן לכשיחיו – נחכם להן איכא דאמרי לכשיבא משה רבינו עמהם. ומבאר הרבי (בס"ד) שבכדי להבין את השאלות יש להקדים הקדמה כללית, שבכדי שיהי' שייך הענין דטומאת מת ישנם ב' תנאים:

(א) סילוק החיות, ובזה גופא צ"ל סילוק כללות החיות שלכן אבר המדולדל אע"פ שאין יכול לחזור ולחיות טהור משום שעדיין קשור עם החיות כללי של הגוף.

(ב) צריך הגוף להיות בציור של גוף מת, שלכן אם נשרף עד שנתבלבלה צורתו טהור, ששוב אין כאן גוף מת.

ובסעי' ה' מבאר שהי' אפשר לבאר השאלה באשתו של לוט דתלוי באופן הנס, שמצינו ב' אופנים בכללות ענין הנסים, אם הנס משנה את טבע הדבר שנעשה בו הנס, שנעשה דבר חדש (וכמו שהי' בנס דידו של משה מצורעת כשלג, וכמו שמכריח הרבי כאן ובכ"מ²⁷), או שהנס הי' רק בהחיצוניות והציור של הדבר, אבל לא שנשתנה מהות הדבר ממה שהי' בתחלה (כמו שהי' בהנס דהפיכת מים לדם וכו', ועי' בלקו"ש ח"ו פר' בשלח שאפ"ל כמה אופנים בענין הנס דקרי"ס).

ובענינינו: הנה אי נימא שהנס דאשת לוט ד"ותהי נציב מלח" הי' באופן הראשון, א"כ נמצא שכבר אינה בציור דגוף מת, דנשתנתה לנציב מלח, והוי כמו נתבלבלה צורתו כו' הנ"ל, דחסר א' התנאים דטומאת מת. אבל אי נימא כאופן הב', א"כ דבעצם ובמהותה הרי נשארה גוף מת, ורק שהנס כסדר ובאופן תמידי משנה אותה לנציב מלח (וע"ד בהפיכת מים לדם הנ"ל, שבעצם נשארו מים, ויש בזה כמה נ"מ, וגם להלכה²⁸), א"כ שפיר יכולה ליטמא בטומאת מת ככל גוף מת.

ולהעיר דלכ' אופן הב' הוי חידוש עצום, דהרי הנס הי' נס לתמיד, ולא נס זמני (כהנסים דהפיכת מים לדם או הנס דידו של משה מצורעת כשלג), ובפשטות הנס

27. מהא דלמדו חז"ל מכאן דמרוכה מדה טובה ממדה פורענית וכו'.

28. וכמו אם יש לדון דהיהודים ששתו מים מהקיתון מצד הנאה ממעשה נסים או לא, ועי' בפרד"י לשמות שם, ועוד.

בתוקפה עד היום הזה, ולאופן הב' נצטרך לומר שנס זה מתחדשת תמיד בכל רגע עד עצם היום הזה, אף דלכ' לא עביד קוב"ה ניסא למגנא, והי' אפשר בנס א' לתמיד, ועי' בלקו"ש ח"ו פר' וארא שיחה ב' ס"ד וש"נ].

ובס"ו מבאר שדוחק לומר שתוכן השאלה הראשונה אינה בטומאה וטהרה כ"א בתוכן הנס, דלפ"ז אינה שייכת כלל לשאר השאלות.

ומבאר שגם שאלה הראשונה תלוי בב' צדדים בטומאה מת: "צי טומאת מת שאפט זיך פון עצם סילוק הנשמה. . אדער סילוק הנשמה איז נאר א סבה אויף דער חלות פון טומאת מת אויפן גוף, די טומאה וועט מצד דעם גוף" (שהוא גוף מת, ומביא דוגמא להחקירה ממילה וכיסוי הדם).

ב.

ב' האופנים בהשיחה באופן הב' לבאר שאילה הראשונה, וההכרח לזה

יש להבהיר: בכיאר חקירה זו גופא ישנם ב' אופנים שונים בהשיחה, האופן שנת' בהערה 44, שלפי מה שנתחדש בהערה זו, הנה הך חקירה אינה תלויה בב' האופנים שבנסים שנתבארו בפנים השיחה. והאופן שנתבאר בהפנים של השיחה, שזהו אופן אחר מההערה, שלאופן זה עדיין תלוי בב' האופנים שבנסים.

ההכרח לזה הוא מכמה טעמים:

(א) בהשיחה מבאר "וי"ל אז דער תוכן פון זייער שאלה "אשתו של לוט מהו שתטמא" איז אויך בנוגע דעם גדר טומאת מת וואס ווערט מצד סילוק הנשמה", והמלה "אויך" מודגשת בהשיחה, והיינו שהרבי מבאר שהשאלה שלהם עדיין תלוי בב' האופנים בנסים, דלאופן הא' בנסים אין כאן גוף מת, ולא שייך טומאה, אלא שבאופן הב' בנסים גופא יש לתלות בהחקירה בגדר טומאה וכו'.

(ב) וכן מפורש בריש ס"ז, שמבאר שממה שאמר להם מת מטמא ואין נציב מלח מטמא כו' "איז מוכח אז עס איז קיין נ"מ ניט צי דער נס איז געווען באופן אז עס איז אינגאנצן נשתנה געווארן צורת הגוף, אדער ער איז געבליבן א גוף ובשר ודם, און ס'איז אויך ניט קיין חילוק צי סילוק הנשמה איז נאר א סבה פון דער טומאה אדער דער סילוק איז פועל די טומאה" וכו'. ומפורש לכ' שלפי סברתם הי' השאלה תלוי גם בב' האופנים בנס, ולא' האופנים שבנס אין מקום לשאילתם גם לפי הסברת ב' הצדדים בטומאת מת שבס"ו. והמבואר בהערה 44 הוא כיאר שונה מהביאר שבפנים השיחה, ובא לבאר שיש אופן נוסף בב' הצדדים וכו' (ולא לבאר יותר את המבואר בהפנים של השיחה). ולכ' כ"ז הוא פשוט וברור.

ג.

ביאר ב' הצדדים בשאילתם המבואר בהשיחה לפ"ז

ולפ"ז יל"ע בב' הצדדים שנתבארו בס"ו, דמבאר דאם הטומאה הוא מצד זה דהוי גוף (וסילוק הנשמה הוא הסבה והגורם די ע"ז שם גוף מת), א"כ צ"ל דנציב מלח אינה טמאה טומאת מת דאינה גוף מת, ולכ' הרי קיימינן להצד דאופן הנס הי' באופן שבמהותה נשארה גוף אדם מת, וא"כ לב' הצדדים בגדר הטומאה הרי יש

כאן מציאות של גוף מת, ואף אם סבת הטומאה הוא גוף מת, הרי יש כאן גוף מת, ומזה השאלה והצד שאשתו של לוט לא תטמא טומאת מת?

ולכ' הכוונה בהמבואר כאן (בב' הצדדים של שאלתם): הנה בטומאה הנגרמת ע"י סילוק הנשמה מבאר שאפ"ל בב' אופנים, או סילוק הנשמה מצ"ע גורמת הטומאה, או סילוק הנשמה גורמת לכך שיהי' על הגוף שם גוף טמא, והדין שעל גוף טמא חל טומאת מת. לב' הצדדים בעינין גוף טמא (כי זהו א' מב' התנאים לטומאת מת שנתבארו כהקדמה כללית לכל הביאורים שבהשיחה, והראי' וההכרח לזה במקומה עומדת וכו'). אלא שלאופן הראשון, הנה הטומאה עצמה נובעת מסילוק הנשמה, והא דבעינין גוף מת הוי כמו תנאי, שבלא זה אין להטומאה על מה לחול. אבל לאופן הב', הרי המציאות דגוף זו היא גוף טמא הוא הגורם וסבת הטומאה.

וא"כ יש בזה נ"מ לפי אופן הב' גופא בנסים, דבמהותה נשארה גוף מת, דאי נימא דגוף מת הוי תנאי, דבלא זה לא שייך להטומאה לחול, א"כ גם באופן זה לא חסר התנאי, כיון דבמהותה עדיין היא גוף מת.

אבל לאופן הב', הרי אי נימא דהמציאות דגוף מת הוא סבת הטומאה, ומזה באה הטומאה, א"כ צ"ל דבכה"ג, כיון דרק במהותה נשארה גוף מת, אבל אי"ז מציאות גוף מת בכל הפרטים, ולא די בזה לגרום עיקר חלות הטומאה נולכ' יש ריבוי דוגמאות לזה, וא' מהם בענין דין ממונו שהזיק בארבעה אבות נזיקין דנסתפקו האחרונים אם זהו תנאי לחיובא או שזהו סיבת החיוב, ונ"מ, דאם זה רק תנאי שייך להתחייב בדרגא פחותה ממנו, ועד"ז בדין בעלות בחמץ בפסח, וכהנה רבות, ויש להאריך הרבה]. ועצ"ע.

ד.

ביאור הראי' שבחצע"ג לצד הראשון

ובכל אופן לכ' יל"ע בהמבואר בחצע"ג בריש הביאור, וז"ל (בהצד שטומאת מת מסתעף מעצם סילוק הנשמה): "און ווי מען קען לכ' אפלערנען פון דעם וואס אבר המדולדל איז טהור כנ"ל וויבאלד אז בא אים איז ניט געווען סילוק החיות, חאטש אז ער איז אזוי ווי אן אבר מת" (ובהערה 38 מבאר למה אי"ז הכרח גמור).

ולכ' צע"ג: הרי זה שאבר המדולדל אינו טמא הובא כבר בתחלת ההסברה, כהקדמה כללית לכללות הביאורים במשך השיחה שמיסודים על הך יסוד דישנם ב' תנאים שונים בטומאת מת. והיסוד להתנאי דסילוק הנשמה (איך שלא נפרש הגדר דהך תנאי, שזהו ב' האופנים שנתבארו כאן) הוא מהדין דאבר המדולדל, ומ"מ בנוסף לכך יש גם תנאי דגוף מת. ובזה גופא ישנם ב' הצדדים שבהשיחה, וכדלעיל. וא"כ איך הוי הדין דאבר המדולדל ראי' לא' מהצדדים שבטומאת סילוק הנשמה שנתבארו כאן?

כלומר: אם היינו אומרים שכאן נתחדש חקירה חדשה לגמרי, אם טומאת מת נובע מסילוק הנשמה או שנובע רק מזה שיש כאן גוף מת, א"כ הי' מובן הראי' מהדין דאבר המדולדל כהצד הראשון, דאין לומר דהטומאה נובע רק מגוף מת (ואי"ז

סילוק הנשמה), דאז הי' צ"ל אבר המדולדל טמא.

[ואז, הרי הי' נ"מ בגוף מת, כשאין אצלה סילוק החיות כלל, אי יש בה טומאת מת או לא. וכמו – גופו של אדם הראשון, קודם שנתקיים בו ה'ויפח באפיו נשמת חיים", שהי' גוף מת, אבל לא הי' שום ענין של סילוק החיות. אך לכ' פשוט שאין שום סברא שהי' שייך אז הענין דטומאת מת, ומטעם שיבואר].

אבל פשוט וברור דאי"ז הפי' כאן, מכמה טעמים, והעיקר:

(א) הרי – כנ"ל – יסוד כל הביאור בהשיחה הוא שישנם ב' תנאים לטומאת מת, וזהו ההקדמה כללית לכל השקו"ט בהשיחה, וכנ"ל, ולא יתכן לומר שהכוונה בהמבואר כאן הוא לשנות מכל היסוד הזה מבלי לפרש כן להדיא, ולתרץ הראיות וכו' (ורק בהערה מתייחס לראי' זו). וכפשוט.

(ב) וגם כל דברי השיחה אינם סובלים פי' זה, שהרי מבאר בפי' שהם ב' אופנים בהטומאה הנגרם ע"י סילוק הנשמה מהגוף, וצד הב' הוא (לא שהטומאה תלוי רק בגוף מת, כ"א) ש"סילוק הנשמה איז נאר די סבה אויף דער חלות פון טומאת מת אויפן גוף" וכו', היינו שגם לצד זה בעינן סילוק הנשמה בהגוף, ורק שלצד זה סילוק הנשמה מהגוף הוא התנאי שהגוף יהי' נחשב לגוף מת. ועוד.

ומאחר שכך, מהו הראי' לצד הראשון שבחקירה זה מהדין דאבר המדולדל, הרי כבר נתבאר (בההקדמה כללית הנ"ל) דמהדין דבשר ואבר המדולדלין ילפינן דבעינן סילוק כללות החיות, ובלא זה לא חשיב סילוק הנשמה.

וא"כ מאחר שבב' הצדדים שבהחקירה כאן בעינן סילוק הנשמה (וגם לצד הב', הרי בלי סילוק הנשמה לא חל על הגוף שם גוף מת), א"כ הרי לב' הצדדים א"ש בפשטות הדין דבשר ואבר המדולדלין, מכיון שחסר בהם הענין דסילוק הנשמה (דהיינו סילוק כללות החיות), וא"כ מהו כוונת ההוכחה שבחצע"ג כאן?

ואואפ"ל הפי' כאן: בהחקירה זו נתבאר ב' צדדים, אם סילוק החיות מצ"ע גורמת ופועלת הענין דטומאת מת (ורק דישנה תנאי שצ"ל גוף מת שיהי' חל הטומאה), או שהמציאות דגוף מת הוא סיבת הטומאה, וסילוק החיות הוא הגורם שיהי' חל עליה השם דגוף מת.

ואפ"ל דכוונת ההוכחה הוא דאם היינו אומרים דסילוק החיות מצ"ע גורמת את ענין הטומאה, אז הי' אפ"ל כנ"ל, דאבר המדולדל לא חשיב סילוק החיות כיון דלא נסתלק כללות החיות, ונוכל לחדש דסילוק החיות תלוי גם בכללות החיות ולכן אינה טמאה מת.

אבל אי נימא דסילוק החיות הוא רק התנאי וההיכי תימצי שיהי' חל על הגוף שם גוף מת, א"כ צ"ל דהפי' דסילוק החיות הוא סילוק של החיות שנוגע לחיותה או מיתתה של הגוף, דהרי כל ענינה של הך סילוק הוא בכדי להגדיר את הגוף כגוף מת.

ולסברא זו אין מקום לומר שסילוק החיות של אבר מסויים, שעיי"ז האבר הוא אבר מת, לא יהי' די בכך (שיהי' חל עליה שם גוף מת ועיי"ז יחול עליה הטומאה דטומאת מת), כיון דהחיות שנוגע לחיות של אבר זה נסתלקה, ואבר זה הוי אבר

מת לגמרי ע"ז (ומה שחסר הוא ענין בפנ"ע של סילוק (חלק מסויים של ה) חיות).
 וא"כ שפיר קאי המבואר כאן להמבואר בהקדמה כללית הנ"ל, דמהדין דאבר
 המדולדל חזינן דיש תנאי של סילוק החיות (לטומאת מת, בנוסף להתנאי דגוף מת)
 ושצריך להיות הסילוק של כללות החיות, וכאן מבאר ומוסיף ע"ז דזה שרואים
 מדין זה דבעינן הסילוק של כללית החיות (אף שאי"ז נוגע למצב החיות של אבר
 זה המדולדל בפרט) מוכח דהתנאי דסילוק החיות הוא בתור ענין בפנ"ע ולא שזהו
 האופן להחשיב הגוף (והאבר) כגוף מת. (וע"ז מוסיף בהערה דאינו מוכח כי אפ"ל
 שבלי הסתלקות כללית החיות הרי גם האבר הפרטי אינו לגמרי אבר מת, ושפיר נוגע
 תנאי זה גם להצד שסילוק החיות הוא ההיכי תימצי להחשיב הגוף לגוף מת). ועצ"ע.

ה.

ב' אופנים בהערה 44

ובהערה 44 מבאר דגם להצד שהנס הי' באופן שנשתנה הטבע עצמה "כיון
 שבחומר זה הי' פעולת סילוק הנשמה . . נשאר בזה גדר טומאה. משא"כ בהנ"ל
 דנשר, ונתבלבל צורתו שפקעה הטומאה, שהרי אי"ז הגוף שהי' בעת סילוק הנשמה".
 והנה בפשטות נראה שכאן בהערה מבאר דלא כמו שנקט בהקדמה הכללית
 (המבואר בפנים), דבהקדמה כללית מבאר דמדין זה דנשרף עד שנתבלבלה צורתו
 למדים דיש תנאי לטומאת מת של גוף טמא, וכאן מבאר לכ' או"א בדין זה, דהוא
 משום שפקעה טומאתו.

אבל יל"פ באו"א קצת, דאין הכוונה כאן לחלוק על ההקדמה כללית (דלא מסתבר
 כ"כ, אפי' בהערה), כ"א לפרשה. דאה"נ דילפינן מהדין דנתבלבלה צורתו דיש תנאי
 של גוף מת, וע"ז א"א לחלוק, אלא שבהערה מבאר שאפ"ל שתנאי זה הוא לא תנאי
 בחלות הטומאה, כ"א בהמשך הטומאה, שצ"ל אותה ציור גוף שנטמאת.

נותי' להם ריב"ח דלכל האופנים אין אשתו של לוט טמא, דבנוסף להתנאי ד"גוף
 מת", יש תנאי כללי ד"גוף מת" שהגדר דמת באיזה סוג גוף שיהי', תלוי בזה שהוא
 מציאות ששייך בו חיים ומות, וזה אין שייך בנציב מלח לב' האופנים בגדר הנס וכו'.

ו.

ביאור הסברא דחיות מטהר מטומאה

ובס"ח מבאר שאלתם בנוגע לבן השונמית שהי' מבוסס על ההנחה דכשחוזר אותו
 חיות אז מבטל זה פעולת הטומאה שנגרמה ע"י סילוק החיות (וכמבואר בהערה 50
 שזהו ע"ד אתי דיבור ומבטל דיבור מעשה מבטל מעשה וכו'), ושאלתם הי' מכיון
 שבבן השונמית משמע שלא הי' זה אותה החיות. וביאר להם ריב"ח דלב' הצדדים
 "אויב אבער ער איז חי, כאטש אז פריער איז ער געווען א מת, איז ער ניט מטמא,
 ווייל חיות איז מבטל און מטהר פון טומאת מת".

ולכ' הכוונה דאף אי לא נאמר דזה שהוא חי מבטל את פעולת הסילוק דהחיות
 דמעיקרא, ואי"ז דומה לאתי דבור ומבטל דבור וכו', מ"מ עכ"פ מהני החיות לטהר
 מהך טומאה.

ובס"ט מק' ע"ז, דכיון דהי' גוף זה טמא בהיותו מת, איך נעשה טהור אח"כ, ובל' הגמ' "טומאה שבהן להיכן הלכה"?

ולכ' יל"ע, הרי כבר ביאר בתשובת ריב"ח דחיות מטהר מטומאת מת, וא"כ מה שייך תו לשאול "טומאה שבהן להיכן הלכה"?

ולכ' הביאור בזה: זה שנת' דחיות מטהר מטומאת מת, ע"כ אין הכוונה כפשוטה דזה שהוא חיים מדמינן לטבילה במקוה או כיו"ב ושאר דברים המטהרים, דזה הרי לא שייך, דא"כ לא הי' שייך שאדם חי יהי' טמא בטומאת מת, כיון דזה שהוא חי מטהר אותו, והרי פשוט שאינו כן (ואם נטמא צריך הזאה וכו'). אך הביאור דבטומאת מת (וטומאות בכלל) יש שני ענינים: א) ענין הטומאה, שהוא מציאות ע"פ תורה שחל על דבר מסויים שם טומאה, ויש בה טומאה. ב) הכח לגרום טומאה לדברים אחרים שזהו כח הטומאה.

ובל' חז"ל בכ"מ (בסוטה ובסוגיא דר"ח סגן הכהנים וכו') ב' ענינים אלו הם פסול וטמא, דפסול הוא דבר שיש בו בעצמו הענין דטומאה, ושם "טמא" הוא דבר שיש בו כח זה לטמא את אחרים, שאי"ז תלוי במציאות הטומאה שיש בו בעצמו (דהרי יש פסול שאינו טמא), כ"א כח מסויים שיש בדברים מסויימים.

והשק"ט (של אנשי אלכסנדריא) הי' בנוגע להענין דטומאה, דהיינו הכח לטמאות, וכן כל המבואר דיש שני ענינים הגורמים טומאת מת דהיינו סילוק הנשמה וגוף מת, הנה ב' ענינים אלו הם התנאים שיהי' ע"ז שם טומאה, דהיינו הכח שנתן לה תורה לטמאות את אחרים. וע"ז הי' פשוט לאנשי אלכסנדריא דאם חזרה בה אותה חיות אז בטל ממנה דין זה דטומאת מת שיכולה לטמא אחרים. וע"ז חידש להם ריב"ח דאף אם הוא חיות חדשה (כמו גבי בן השונמית), הרי המציאות של חי מטהר ומבטל טומאה זו, דהיינו כח זה, אף אם לא נתבטלה מעיקרא כמו אתי דבור ומבטל דבור וכו' וכנ"ל.

וע"ז מק' שפיר (ובפשטות הך קושיא הוא הן על ההנחה דאנשי אלכסנדריא והן על החידוש דריב"ח), דכ"ז הוא לענין הכח לטמא אחרים, שזהו הגדר דטומאת מת וכנ"ל, אבל אי נימא דהגוף הי' טמא מעיקרא מצ"ע, שהי' בו הענין דטומאה, א"כ לא יתכן לומר דנטהר בזה שהוא חי, וכנ"ל דז"פ דאינו כן ויכול להיות אדם חי שטמא בטומאת מת, וטומאה שבהן להיכן הלכה. וע"ז מבאר דזה לא קשה דמת עצמו אינו טמא וכו'.

ז.

הענין דדברי בורות בשאלה הג'

והנה בכ' שאלות הראשונות מבאר בהשיחה אמאי הוי דברי בורות, כיוון שהתשובה אינו תלוי בכ' הצדדים שלהם, וא"כ, ב' הצדדים של שאלתם הם בגר דברי בורות. אבל בשאלה הג' לכ' לא נתבאר אמאי הוי דברי בורות, הרי קבל את הצדדים שלהם (ורק אמר שלכשיחיו או שיבא משה עמהם יתבררו איזה צד שלהם נכונה), ולכ' אמאי הוי דברי בורות?

ואולי אפ"ל הביאור בזה דהרי מה שנתחדש בהשיחה בענין שאילה הג' הוא ששאילתם הוא שאילה במציאות, וב' הצדדים הם לא שאילה בהלכה כ"א ב' צדדים באופן התחי' לעתיד במציאות (שלכן אין בשאילה הג' ההקדמה "מהו" דמורה על שאילה בהלכה), וכמבואר בארוכה.

ואפ"ל דמטעם זה גופא הוי דברי בורות, ע"פ המבואר בהשיחה בענין ביאת אליהו דהך כלל דלא יתכן פלוגתא במציאות הוא גם בנוגע למציאות שבעתיד (ע"ש דלכ' למד כן מדברי השד"ח).

וא"כ י"ל דמטעם זה עצמו לא שייך שאילה בענין של מציאות, גם לא במציאות שבעתיד, וזה גופא הוא במציאות תשובותיו, דכיון דזהו דבר שבמציאות הרי המציאות עצמה תתברר מצ"ע, ולא שייך שאילות ע"ז, ובמילא הוי השאילה דברי בורות.

(קובץ הערות התמימים ואנ"ש פרויקט לקו"ש גליון לא - תשפ"א)

קבלת הגילוי ע"י כ"ק אדמו"ר ז"ע

לקו"ש חלק כ' וירא (א)

בלקו"ש ח"כ שיחה א' לפרשת וירא מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם שבכה כ"ק אדנו"ע דוקא מצד ה"וירא ה' אל אברהם" דפרשת וירא, אף שנא' שני פעמים בפר' לך לך ש"וירא ה' אל אברם", ומבאר דבגילויים דפר' לך לא הי' קשה לו (למה נראה אל אברהם ולא נראה אלינו), דשם מובן דאפ"ל דזהו מצד מעלת אברהם, וא"כ אי"ז שייך אלינו ולא שייך להקשות למה אינו נגלה אלינו. אבל ב"וירא אליו ה'" דפרשתינו הוא לבקר את החולה (כפרש"י וכו'), שענין ביקור חולים הוי ענין של גמילות חסדים), דמזה מוכח דזה לא הי' מצד המעלות של אאע"ה כ"א מצד חסדו של הקב"ה (שזהו הפי' של גמילות חסדים), הנה בזה הוקשה לו למה אינו נראה אלינו ג"כ כו', מצד חסדו של הקב"ה.

ומבאר שע"ז תי' לו הצ"צ "כאטש דער "וירא אליו ה'" איז געווען (ניט מצד מעלת ומדריגת אברהם אבינו, נאר) מצד גמילות חסדים (של הקב"ה), דארף מען אבער ווערט זיין דעם גמ"ח, זיין א כלי צו דעם גילוי". ובהערה 19 מעיר מהא דמתנה (אף שענינה הוא מצד הנותן, מ"מ) אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא יהיב לי' מתנתא. ועד"ז מהא דאתדל"ע הבאה מלמעלה, מ"מ אינה שורה ומתגלה אלא כשיש שלימות במעשה התחתונים.

ולכ' יל"ע, דמזה משמע דבאמת ההנחה דהקושיא לא היתה נכונה, דגם הגילוי ד"וירא" הי' מצד מעלת אברהם אבינו, ולכן (לפי האמת) אין מקום להקשות למה אינו נראה אלינו. אבל לפנ"ז משמע דהיסוד וההנחה דהקושיא היא אמיתית, דלפי האמת הגילוי דוירא אינה קשורה למעלת אברהם אבינו, שהרי מבאר עפ"ז דיוק ל' הכתוב "וירא אליו" ולא וירא אל אברהם (כמו בפר' לך לך), כי וירא אל אברהם מורה שהגילוי קשור עם מעלת אאע"ה, אבל בפרשתינו שהגילוי הי' לגמרי מצד למעלה, נאמר וירא אליו, ואין הפסוק מקשר זה עם (מעלת) אברהם (וכן מבאר בלקו"ש ח"ה פ' וירא), ולכ' איך זה מתאים עם התי' של הצ"צ?

וביותר יל"ע, הרי מבאר בהשיחה ובהערות (וכ"ה ג"כ בח"ה) דזהו מה דילפינן מזה המצוה דביקור חולים שעל כל אדם, דאם הי' הביקור קשור באיזה מדה במעלתו של אאע"ה, לא הי' אפשר ללמוד מזה מצוה על כל אדם לבקר כל חולה, אבל מאחר שה"וירא אליו" הי' רק מצד מדת חסדו של הקב"ה, שייך ללמוד מזה לכל אדם (ולכן הביא רש"י שם בעל המאמר וכו'). אך לפי"ז, לתי' הצ"צ, דזה הי' קשור במה שאאע"ה מל את עצמו, ועי"ז נעשה כלי והי' אפשרי להיות "וירא אליו" כו', ובלא זה לא הי' יכול להיות ה"וירא אליו ה'" (שהי' לבקר את החולה), א"כ שוב איך לומדים מזה מצות ביקור חולים לכאו"א?

ולכ' הביאור הוא פשוט, דמאי דקאמר כאן דצ"ל כלל, היינו בכדי לקבל את הגילוי, והיינו דמה שהקב"ה התראה אליו, הי' מצד מדת חסדו של הקב"ה, לבקר את החולה, ומזה למדים מצוה לכאור"א לבקר חולה. אך מכיון שזה הי' "התראות" של הקב"ה, הרי צריך המקבל להיות כלי לקבל גילוי זה (משא"כ בביקור חולים של כל אדם, שאין שום תנאי גם מצד הקבלה בפועל, מכיון שזה שמבקר הוא בשר ודם, כמובין²⁹).

[דוגמא לדבר: זמן התפלה הוא הזמן שמלמעלה מתגלה הקב"ה לכאור"א, וכמבואר בארוכה באגה"ק פכ"ד שהוא הזמן של "להמצא לדורשיו ומבקשיו ומייחליו... ביקר תפארת גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה הנגלות למעלה בשעה זו וגם למטה, אל החפצים להביט אל כבודו וגדלו המתעטף ומתלבש בתוך תיבות התפלה הסדורה בפי כל ומתגלה לכל אחד לפי שכלו ושורש נשמתו" וכו', וגילוי זה הוא מצד למעלה כמבואר שם. ומ"מ המדה שכ"א מקבל את הגילוי הוא כפי המדה שהוא כלי אל הגילוי.]

אך לפ"ז יוצא לכ' דיש חילוק בין ב' הדוגמאות שבהערה 19. דהרי מאי דאמרינן דאי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא יהיב לי' מתנתא, בפשטות הפי' שהנייחא דנפשי' הוא סבה לנתינת המתנה (ודלא כמשנ"ת בענין "וירא אליו ה'"). ולפ"ז צ"ל דזהו דוגמא לכללות הענין דגם ענין שמוגדר כמתנה, שענינה הוא מצד הנותן, מ"מ שייך בה השתתפות של המקבל (אך אינו דומה לגמרי לענינינו, כי שם ההשתתפות של המקבל הוא סבת הנתינה, ואילו הי' כן לגבי "וירא אליו ה'" לא הי' אפשר למילף מזה מצות ביקור חולים אצל כאור"א, כנ"ל).

ודוגמא שנייה שדומה לגמרי להנ"ל, שאתדל"ע שמצ"ע, שאין אתדל"ת מגעת לשם, הרי היא באה לגמרי מצד למעלה, דהרי אין אתדל"ת מגעת לשם כלל, ומ"מ צ"ל השלימות במעשה התחתונים (לא בכדי לעורר או להמשיך אתדל"ע, כ"א) בכדי שהתחתונים יהיו כלים להגילוי (שיהי' שורה ומתגלה בהם).

אך העיר הת' הנע' וכו' ברוך שניאור שי' קלמנסון שגם בהדוגמא דמתנה מבאר הרבי כאופן הנ"ל, בד"ה "להבין ענין שמחת תורה" תשי"ב, שמבאר הרבי "ואף שגם במתנה ארז"ל אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא הוה יהיב לי' מתנתא, הרי ידוע הביאור בזה שאין הכוונה שהנייחא לנפשי' גורם את נתינת המתנה, שהמתנה היא כמו שכר על זה, אלא רק הסרת המניעה בלבד, שע"י שעביד נייחא לנפשי' הוא מסיר את החסרון ויכול לקבל את המתנה, אבל נתינת המתנה מלמעלה תלוי' בדעת הנותן בלבד, ואי אפשר להגיע אלי' ע"י עבודת הנבראים, משום שהיא למעלה מגדר הנבראים לגמרי", ובהערה שם מצויין להמשך וככה, שהוא המצויין בהשיחה שם, וא"כ הם ענין א'.

ועייג"כ בלקו"ש ח"ג ע' 117 (המצויין בהמאמר שם) בהערה 35, שכותב "כי מתנה היא בחי' אתדל"ע שאין אתדל"ת מגעת שם (לקו"ת תזריע כב, א. במדבר ה, א. ואתחנן ב, ו), וא"כ שני הדוגמאות הם ענין א'.

(קובץ העו"ב טאראנטא גליין סז - תשע"ט)

29. ולהעיר גם משיחת וירא תשנ"ב שהענין ד"וירא אליו ה'" מצד למעלה אכן ישנה אצל כאור"א וכו'.

בענין שני תקופות לימודה"מ

(לקו"ש חלק כ"ז בחוקותי (א)

בהדבר מלכות בעניני גאולה ומשיח, בהשיחה בענין ב' תקופות בימות במשיח, מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בארוכה מה דלכ' ק' על דעת הרמב"ם שפסק שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם, ממה שמבואר בכמה מארז"ל שיהיו ענינים של שינוי מנהגו של עולם לעת"ל? ומבאר בזה (בס"ט שם) שיהיו ב' תקופות לימות המשיח, ובתקופה הראשונה לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, משא"כ בתקופה השני'. ומבאר בזה לפי שענינו של משיח הוא שלימות התורה והמצוות, שזה קשור עם עולם כמנהגו נוהג. וע"כ כותב הרמב"ם שבימות המשיח, דהיינו התקופה הקשורה עם ענינו ופעולתו של משיח, לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, משא"כ בתקופה השנייה שאז יהי' שינוי מנהגו של עולם בתור ענין נוסף שאינה קשורה עם ענינו ופעולתו של מה"מ.

ומבאר בזה עוד (בס"י) שהראי' לכך שבתקופה הראשונה הקשורה עם ענינו ופעולתו של מה"מ לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, הוא ממה שהוכיח בהפרק שלפניה שאין זה ענינו של משיח לעשות מופתים (שהרמב"ם הביא ראי' לזה מבן כוזיבא). והיינו שמאחר שהרמב"ם הוכיח שאין ענינו של משיח לעשות מופתים, א"כ בדרך ממילא מוכרח שימות המשיח, שפירושם הוא הימים והתקופה שקשורים עם חידושו ופעולתו של מה"מ, לא נכלל בהם ענין של שינוי מנהגו של עולם, מכיוון שכאמור אי"ז בכלל חידושו ופעולתו של מה"מ.

והנה מכ"ז לכ' הי' אפשר להסיק דההכרח הוא (לא שבפועל לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, אלא) שאם יהי' שינוי מנהגו של עולם, הרי שלא יהי' זה קשור עם ענינו של משיח, ובמילא שלא שייך לקרוא לזה ימות המשיח, אמנם לכ' אינו מושלל עצם הענין שיהיו שינויים כאלו. ועפ"ז לכ' יל"ע מהו ההכרח שיהיו ב' תקופות, דלכ' הי' אפ"ל שיהי' הכל בתקופה אחת, ומ"ש הרמב"ם שבימות המשיח לא יהי' שינוי מנהגו של עולם הפי' בזה הוא שאף אם יהי', לא יהי' זה בכלל ימות המשיח (מצד ענינו של ימורה"מ), אבל מהו ההכרח שזה יהי' בתקופה אחר בזמן³⁰?

ומשמע שהביאור בזה הוא שמזה שענינו של מה"מ הוא שלימות התומ"צ, אפשר להסיק ב' דברים:

א. שענינים של שינוי מנהגו של עולם אינם בכלל ימות המשיח, כי הגדר של ימות המשיח הוא רק שלימות התורה והמצוות.

30. דהיינו שלדברי הרמב"ם יש צורך לומר רק שזהו ענין נוסף.

ב. שבתקופה זה של ימיה"מ מושלל הענין דשינוי מנהגו של עולם, והטעם לזה הוא מכיוון שענינו של תקופה זו הוא שלימות התומ"צ, הרי חלק מהגדר של שלימות התומ"צ הוא זה שהם מתקיימים דוקא בעולם שכמנהגו נוהג, ולכן הגדר של ימיה"מ שולל האפשריות דשינוי מנהגו של עולם. וענין הב' מבואר בסוסי"א שם ובהערה 74 [ואפ"ל שזהו דיוק הל' בס"ט "שיש ב' ענינים בשני זמנים שונים", דכנ"ל ההכרח הוא שהם ב' ענינים שונים וגם שהם ב' זמנים שונים].

אמנם עפ"י יל"ע בהמבואר בסיום השיחה (סט"ז ואילך):

א. בסיום השיחה (סי"ז ואילך) מבואר שבאם זכו אז אפ"ל שיהי' ביטול מנהגו של עולם גם בתקופה הראשונה, אבל זה יהי' ענין נוסף לעצם גדרו של משיח. ולכ' עפהנ"ל הרי גדרו של משיח (לא רק שאינו מכריח, אלא גם) שולל את עצם המציאות של שינוי מנהגו ש"ע בהזמן של תקופה ראשונה?

ב. לאידך אם יש אפשריות לומר שיהי' בזמן אחד, ואינו בסתירה כו' מכיוון שזהו ענין נוסף, א"כ מהו היסוד מלכתחילה לומר שיהי' ב' תקופות בב' זמנים שונים³¹?

ג. בס"ט מבאר כ"ק אדמו"ר שההכרח לכך שיהי' תקופה ב' הוא מכך שמוכרח שבתקופה הראשונה יהיו במצב של זכו, ולכ' יל"ע, דמהו ההכרח לזה, דהרי בגמ' מבואר רק שיש נ"מ בין זכו ללא זכו לענין תהליך הגאולה עצמה, ומגלן שיש נ"מ גם מכך שבאו למצב של זכו לאחר הגאולה?

ד. גם בסברא צ"ב בזה, דלכ' מה שייך "זכו" לאחר ביאת המשיח, מאחר שהם בלאו הכי במצב של חירות בלי נוגש ומבטל ופנויין בתורה וחכמתה וכו', א"כ מה"ת שזהו זכות (שיזכו עי"ז לענינים נוספים) שהם עוסקים בתומ"צ במצב כזה שאין יצה"ר [בסגנון אחר: הרי ההכרח בהשיחה שיהיו במצב של זכו הוא מעצם העובדא שיהי' העולם במצב ההוא, שזה מכריח שישראל יהיו במצב של זכו, ומכיוון שהמצב מכריח לכך מגלן שזה נחשב לזכות]?

ואואפ"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בכ"מ שהל' זכו הוא גם מל' זיכוך וביורו (ועייג"כ בשיחה הידוע בענין עני ורוכב על החמור, אלא ששם הביאור הוא באופן הפכי, ובשיחה הנ"ל הוא לפי פשטות סוגיית הגמ'). ועפ"ז אפ"ל דתוכן הענין שע"י זכו יהי' ענינים של שינוי בטבע, אי"ז ענין של שכר וכיו"ב אלא תוצאה מזה שפעלו הזיכוך והביורו של העולם. ובפשטות: זה שענינה של תומ"צ הוא דוקא בעולם שכמנהגו נוהג (כמבואר בהשיחה, וכנ"ל), ה"ז כתוצאה מכך שענינם של תומ"צ הוא לפעול בירור וזיכוך העולם ולא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות וכו' וכו'.

ועפ"ז לאחר שנגמרה עבודת הביורורים, הרי שוב לא שייך לומר שהענין דשלימות התומ"צ שולל שינוי מנהגו של עולם, כי אז שייך שיהי' שלימות התומ"צ אף בעולם שאינו כמנהגו נוהג (כי ענין זה שבתומ"צ כבר אינה שייכת). אלא שגם אז מוכרח לומר ששינוי מנהגו ש"ע אי"ז מצד גדרו של ימיה"מ, כיוון שגדרו של ימיה"מ הוא רק שלימות התומ"צ ולא שינוי מנהגו ש"ע. וא"כ אם יהיו בהכרח שזהו ענין נוסף.

31. ולכ' דברי הגמ' בענין זכו כו' לא זכו כו' אי"ז היסוד להסברא שזהו ענין נוסף, וכפשוט.

אבל אז הרי שוב אין הכרח שיהי' בזמן נוסף, כי לאחרי שישנה מצב של זכו, הרי הגדר דימוה"מ אינו שולל המציאות דשינוי הטבע (ושולל רק הסברא לקשר זה עם הענין דימוה"מ), וע"ע בזה, ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תשב - תשנ"ו)

בענין קנין קידושין באשה - פתיחה למסכת קידושין -

לקו"ש חלק ל' ויחי (ב)

בלקו"ש ח"ל שיחה ב' לפר' ויחי מבאר כ"ק אד"ש בענין החידוש של קידושין בתורה, שאי"ז רק שהתורה מחדשת את החיוב לקדש אשה באופן מסויים דוקא, כ"א שהתורה מחדשת ג"כ את המציאות, היינו זה שישנה אפשריות במציאות "לקנות" אשה ע"י מעשה כזה של קידושין. שהרי מסברא לא שייך כל הענין של "קנין" ע"י איש באשה. ע"ש בארוכה.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שם, שקודם מ"ת לא הי' שייך הענין דקידושין גם אצל האבות³² גם לפי מה דקיי"ל שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, כי כ"ז (שקיימו התורה עד שלא ניתנה) שייך רק היכא שהמציאות של המצוה שייכת גם קודם מ"ת, ורק שאז לא הי' החיוב, הנה בזה שייך לומר שהאבות קיימו המצוה גם קודם החיוב (באופן של אינו מצווה ועושה). אבל מצוה כזו שעצם המציאות של המצוה אינה שייכת קודם הציווי, הרי אי"ז שייך קודם מ"ת גם אצל האבות. ועפ"ז מבאר דזה שכ' לגבי יוסף שהראה ליעקב שטר אירוסין, אין הכוונה לאירוסין דלאחר מ"ת, דהיינו קידושין, כ"א לשידוכין. וע"ש בארוכה.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר עוד (בחלק ל"ט פר' תצא) את לשון הרמב"ם בריש הלכות אישות וז"ל: קודם מתן תורה, היה אדם פוגע אישה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו, ותהיה לו לאישה. כיון שניתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים, ואחר כך תהיה לו לאישה: שנאמר "כי יקח איש, אישה; ובא אליה". עכ"ל.

דלכ' צ"ע:

(א) למה הוצרך הרמב"ם להקדים הענין דנישואין קודם מתן תורה?

(ב) מאחר שהרמב"ם מקדים בתחלת ההלכות כללות הענין דקידושין, למה אינו מקדים גם כללות ענין הנישואין, והמתין עד פרק שמיני דהל' אישות?

32. לכאורה מצינו שיטה אחרת להרבי בשיחות אחרות שלא לפי ביאור זה. דהנה יעויין בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב שמבאר בארוכה בענין שליחות אליעזר לרבקה שלכמה דיעות הי' שליח לקידושין (והוא ע"פ דברי התוס' בכתובות (ז, ב ד"ה שנו' כמצויין שם). ואף להדיעות שהי' שליח לשידוכין מבואר שם שעכ"פ יצחק עשה הקידושין, וע"ש בארוכה. ומה שש"נ, משמע שהי' ענין של קידושין ממש, שלכן שקו"ט בדיני קידושין. ומבואר לכ' דעצם ענין הקידושין הי' שייך גם לפני מ"ת. וכן מבואר בחט"ו שיחה ג' לפר' חיי שרה הערה 33 וש"נ. וכן מבואר בחט"ו שיחה ה' לפר' וישב סעי' י' מדעת זקנים מבעה"ת דיחודה קידש תמר בטבעת, ומבואר ג"כ דענין הקידושין הי' שייך גם לפני מ"ת.

ומבאר כ"ק אדמו"ר שם ע"פ הנ"ל, שהחידוש דמ"ת הוא ענין הקידושין. היינו שישנה מציאות כזו של קנין דקידושין דאיש באשה, אבל ענין הנישואין במהותו הוא אותו הענין שהיה קודם מ"ת, היינו שמכניסה לתוך ביתו כו'. והחידוש דמ"ת הוא רק בנוגע להלכות הפרטיות השייכות לנישואין אבל לא במהות הנישואין. וההלכות הפרטיות אין מקומם כאן כ"א להלן בפ"ח ואילך. ע"ש בשיחה בארוכה. והנה, בהא דחידשה התורה דשייך קנין בין איש לאשה, יש לחקור, דאפ"ל בזה כמה אופנים, ומהם:

(א) דהתורה מחדשת דשייך באשה עניין של קנין, שתהי' קנוייה להבעל, ולכן עכ"פ לאחר החידוש של התורה הוי הקידושין ענין של קנין שהבעל קונה את האשה.

(ב) שגם לאחר חידוש התורה עדיין קיימת ההו"א דלא שייך קנין באשה. ומה ששייך באשה הוא רק אישות. והחידוש של התורה הוא שדינים של אישות נפעלים ע"י פעולה של קנין. ולאופן זה השם קנין מתאר (לא את התוצאה שנעשית ע"י הקידושין, כ"א) את מעשה הקידושין עצמו, דחשיב מעשה קנין, אבל אי"ז מעשה קנין הפועל שהאשה תהי' קנוי' כ"א פעולת הקנין הוא דיני האישות שחלים על האשה.

ולאופן הב' יש לבאר כמה וכמה דברים בסוגיין, מה שבהשקפה ראשונה נראה תמוה. אך אם לומדים ענין הקידושין כאופן הב' דלעיל א"ש.

הענין הראשון:

מאי דקאמר בגמ' "מעיקרא תני לישנא דאורייתא ולבסוף תני לישנא דרבנן, ומאי לישנא דרבנן דאמר לה אכו"ע כהקדש". דלכאוו' מי סני לישנא דאורייתא, ואמאי הוצרכו רבנן ללשון ושם חדש שאינו בתורה?

ולהנ"ל א"ש, דהרי באמת אין ענין הקידושין "קנין", וכנ"ל דלא שייך זה באשה, ומה שהתורה קוראת לזה קנין, היינו שבלישנא דאורייתא קרוי' עצם הפעולה מעשה קנין, אבל אין שם זה מתאר כלל את ענין הקידושין (משא"כ לאופן הראשון הנ"ל שמגזה"כ נעשית האשה קנוי' להבעל, דאז הי' השם קנין מתאר את הענין שנפעל ע"י הקידושין).

וע"כ הוסיפו רבנן בלשון שלהם שם חדש המתאר את התוצאה והענין שנפעל ע"י קנין זה: "קידושין" - דאסר לה אכו"ע כהקדש", שהתוצאה של מעשה הקנין הוא דיני אישות שחלים על האשה, שנאסרה על כל העולם.

הענין השני:

דבתחלת המשנה כותב רש"י "האשה נקנית לבעלה", והרבה מפרשים שאלו ע"ז דמאי קמ"ל רש"י בזה? וכמה מפרשים פי' דכוונתו לשלול דלא נימא מיירי מקנין אמה עברי', ונדחקו לבאר אין שייך זה בביאה (ראה בחידושי הרא"ה והרי"ב ועד"ז בכמה אחרונים).

ולהנ"ל יומתק מה שהוצרך רש"י לשלול זה, דכיון דענין "קנין" אינו שייך באשה

אלא כשנקנית לשם אמה, ע"כ הוצרך לשלול פי' זה, דכאן הכוונה לחידוש התורה דקידושין דנקרא קנין, "לבעלה".

הענין השלישי:

ברש"י בד"ה וקונה את עצמה כ' "להיות ברשותה להנשא לאחר". ולכ' תמוה, דממ"נ, אם ידענו פי' של הקנין במאי דתנא האשה נקנית, א"כ מובן ג"כ הפי' של "וקונה את עצמה" (ולא הוי לי' למימר אלא "וקונה את עצמה מן הבעל" (וע"ד הלשון בתוס' ר"י הזקן, ועי' גם במאירי "וקונה את עצמה לצאת מרשות הבעל") שזהו ההיפך מהאשה נקנית לבעלה). ואם שם לא ה' מובן במה מתבטא הקנין, א"כ שם הו"ל לפרש דהאשה נקנית היינו דאסורה להנשא לאחר?

ולהנ"ל יובן זה, דלהצד שלאחרי חידוש התורה עכ"פ יש איזה קנין לאיש באשה, א"ש דהי' מוכרח כנ"ל. דכמו שנקנית פירושו שחל בה אותו הקנין, כמו"כ יהי' הפי' של "וקונה את עצמה" שמתבטל ממנה אותו הקנין.

אבל לצד הב' הנ"ל, שהמלה "קנין" מתארת רק את הפעולה שגורם הקנין, שיחולו עליה דיני אישות ואיסור אשת איש, אבל לא חל עי"ז על האשה שום קנין, א"כ הרי מאי דתנא במשנה "האשה נקנית" הרי זה משום שאותה פעולה הגורמת שתחול עליה דיני אישות נקראת בתורה קנין (כמבואר בתחלת הגמ'), אבל לאחר מכן היא רק א"א, וההיתר מזה הוי רק בגדר היתר ולא קנין (דבגט לא מצינו שנקרא בתורה קנין, ורק לאופן הראשון הרי יש בכלל).

הענין הרביעי:

לפ"ז צ"ל דמאי דתנא במשנה "וקונה את עצמה" הוא רק אגב דתנא האשה נקנית, ושם הוא מצד לשון הפסוק.

ועפ"ז מובן מה שדוקא גבי וקונה את עצמה הוצרך רש"י לפרש. דב"האשה נקנית" הוי קנין ממש בלשון הפסוק, כמבואר בגמ', שע"ז נעשית א"א (ולא נחית רש"י כאן לדיני אישות), אבל "וקונה את עצמה" להנ"ל אין פירושה "קנין", דזה אינו כ"א שם המושאל וכנ"ל, וכל ענינו (של הגט ומיתת הבעל) הוא שמביא אותה "להיות ברשותה להנשא לאחר".

הענין החמישי:

הנה בסיפא קתני: "היבמה נקנית בביאה וקונה את עצמה בחליצה ובמיתת היבם". וכבר העירו בראשונים דהך "וקונה את עצמה" אינה דומה ל"וקונה א"ע" דרישא. דשם הפי' שקונה א"ע מהקנין דנקנית בה, משא"כ כאן [וזה ג"כ הכרח למשנת ברש"י ד"ה וקונה א"ע].

אבל לכ' תמוה, מה שייך הקנין של יבמה למשנתינו, הרי הקנין דיבמה הוי ענין של נישואין (ועי' ברש"י שמטעם זה השמיט במשנה כסף ושטר משום שאינו גומר בה, ואכמ"ל). וא"כ אינו דומה כלל לסוג הקנין דרישא דמתני' דהוי קידושין (וכנ"ל דיני נישואין שנויים בריש כתובות בפרק בתולה נישאת, ודיני יבמה במס' יבמות),

ולא הי' לזה מקום כאן אלא אגב שאר קניני אשה (וכמו שכל הפרק מיירי מדיני קנינים), אבל אם אי"ז בסוג דקנין דהרישא, דהרי זהו נישואין (והרי לא נזכר כלל בפירקין דיני נישואין – דהיינו חופה, אפי' דסתם אשה), א"כ מה שייך זה למשנתינו? ולהנ"ל יתבאר, דהרי כוונת המשנה בקניני האשה הוא לא לתאר את התוצאה לגבי האשה – שנעשית קנוייה – כ"א הפעולה שחידשה התורה שהאיש עושה באשה שע"ז חלים בה דינים מסוימים. ובזה הוי יבמה דומה לשאר המשנה, דהביאה דיבמה הוי ג"כ פעולת קנין כמו הביאה דגבי אשה (דהרי ענין "נישואין" הוא רק "מכניסה לתוך ביתו", או פעולה הלכתית בדוגמת זה – כניסה לחופה, וכנ"ל). ואף דבאשה הוי דין התורה שאינה נעשית ע"ז אשתו לכל דבר, וביבמה שזוקקה ועומדת מלפני"ז ה"ז גומר בה כו', אבל כ"ז לענין תוצאות הפעולה, אבל בעצם הפעולה הוי בדומה לגמרי להרישא דהוי פעולה של קנין באשה.

ובאמת מוכרחים לפרש כן בלא"ה, דהא בגמ' להלן (י, א ואילך) איכא איבעיא אי "ביאה אירוסין עושה או נישואין עושה", ולכאור' להצד דנישואין עושה יקשה כנ"ל בביאה גופא, דכיון דהוי נישואין ולא אירוסין, א"כ אין ענינה למשנה זו? וצ"ל כנ"ל, דהביאה אינה פעולה של נישואין (דפעולה של נישואין הוי רק מכניסה לתוך ביתו, וקודם מ"ת לא היתה נחשבת ביאה כשלעצמה לנישואין כ"א לזנות כמבואר ברמב"ם שם), כ"א פעולת קנין. ולכן, אף להצד דע"י פעולה זו נעשית נשואה, מ"מ מקומה במשנה זו ביחד עם שאר הקנינים ולא ביחד עם דיני חופה דהוי פעולת נישואין.

אלא שלכאור' מהמשך הפרק משמע קצת דקידושין הוי קנין ממש, דהרי בפירקין נכללו כל שאר דיני קנינים (קניני עבד, קניני קרקע ומטלטלין), ולא באו בפירקין אלא אגב דיני קניני אשה שבמשנה הראשונה. ואי נימא דאשה גופא אינה נקנית ממש, א"כ נראה תמוה מה שהכניס אגב אשה כל שאר הקנינים? אבל אפ"ל דהדמיון לשאר קנינים הוא מצד פעולת הקנין ולא מצד התוצאה שלו.

[ועי' בגמ' להלן (יד, ב) "אשכחן אמה העברית" הוה איל ומקדשה בכסף מיקניא בכסף, ומשמע קצת שהתוצאה של הקידושין הוא קנין בהאשה, דאל"כ מה שייך הא דמיקדשה בכסף דנימא מצד זה דמקניא בכסף].

הענין השישי:

הנה בתוס' (ד"ה בפרוטה) מאריך להקשות מנ"ל דבקידושין שו"כ ככסף. ועי' במהרש"א שמקשה על דברי התוס' דלמה לא נילף קידושין מפדה"ב וכו'? ותי' משום דקידושין אפשר ע"י קרקע (משא"כ פדה"ב וכו') ע"ש (ותי' זה הוא רק להשיטות הסוברות כן).

ולכ' קושיית המהרש"א תמוה, דמה שייך למילף קידושין מפדה"ב, הרי בקידושין כתי' כסף, וא"כ מנזיקין וע"ע, דכתי' בהו נמי כסף, וכתי' בהו ישיב לרבות דשו"כ הוי ככסף, אפשר למילף דגם לענין קידושין וכו' שו"כ הוא ככסף. אבל בפדה"ב מה דמועיל שו"כ הוא משום דדרשינן כלל ופרט וכלל, והיינו דהוי כאילו לא כתי' כסף אלא כל דבר דהוי כעין הפרט, וא"כ מה שייך ללמוד מזה דגם היכא דכתי'

כסף יהי' שו"כ ככסף?

ומה שלכ' מוכרח בכוונת המהרש"א דאף דלא שייך למילף מפדה"ב דשו"כ ככסף, אבל עכ"פ זה אפשר למילף דקנין אפשר לעשות ע"י שוה כסף, כמו דחזינן בפדה"ב דמעשה הפדייה נעשה גם ע"י שו"כ, וכמו דחזינן בהקדש דמעשה הפדייה אפשר גם ע"י שו"כ. וא"כ אפשר למילף מזה דגם הקנין דקידושין אפשר ע"י שו"כ (ולכן הוצרך לתרץ דקידושין אפשר בקרקע, וכדלעיל).

ולכ' קושיא זו שייכת רק להסברא דקידושין חשיב קנין ממש, דאז אפ"ל דאם יש מקור דקנין אפשר לעשות ע"י כסף, א"כ גם קניית אשה אפשר ע"י כסף. משא"כ לאידך האופן לכאור' קושיא מעיקרא ליתא (אבל עוי"ל בזה, וית' אי"ה בביאור דברי התוס').

הענין השביעי:

בעצמו"י (על תד"ה בפרוטה קרוב לתחלתו) הק' למה לי גז"ש דקייחא קייחא, דמאחר דילפינן מע"ע דשו"כ ככסף באשה, א"כ נילף מע"ע גם עיקר מילתא דאשה נקנית בכסף, עכתו"ד, ע"ש.

ולכאור' קושיא זו נראית תמוה, דמעבד עברי אפשר למילף דשו"כ ככסף, אבל בלי הגז"ש דקייחא קייחא הרי לא נאמרה באשה עיקר דין כסף, ומה שייך ללמוד מע"ע? ולכאור' מוכרח ע"ד הנ"ל, דכוונתו דנילף מע"ע שקנין נעשה ע"י כסף ושו"כ, ובמילא דה"ה קנין דאשה.

הענין השמיני:

הנה במשנה קתני בכסף ב"ש אומרים כו' וב"ה אומרים כו'. ולכאור' יל"ע בזה, הרי במשנה זו משמיענו התנא כללות הקנינים דאשה, ולכ' אין ענינו במשנה זו להשמיענו הדינים הפרטים (דהרי בכ"א מהג' קנינים איכא כמה דינים פרטיים כמובא בברייתא בגמ' וכמובא בפרש"י על אתר כאן), וא"כ מה מקום במשנה זו להזכיר פלוגתת ב"ש וב"ה?

אך הנה מהנ"מ אי קנין דאשה הוי קנין או רק מעשה קידושין דהנה בתוס' הק' מנ"ל דשו"כ ככסף, ועי' ברין ושאר שתי' דמסברא קי"ל כן. ולכ' גם התוס' יודה דהסברא הוא כן במקח וממכר וכיו"ב, אמנם השאלה היא בכלל הני דקידושין וערכין ופדה"ב וכו' דהוי חידוש התורה ולא ענין ממוני (ובענין נזיקין ית' אי"ה בביאור דברי התוס' במק"א). והנה אם גם באשה שייך קנין, א"כ (עכ"פ לאחר חידוש התורה) הוי הקנין ע"י השויות (ע"ד מו"מ). אבל אם הוא פעולת קידושין, א"כ י"ל דהוי מעשה גרידא, רק שהגזזה"כ שמתקדשת ע"י פעולה בכסף כמו ע"י שטר, ואז אפ"ל דהוא מצד עצם החפצא דהכסף ולא מצד השויות גרידא.

והנ"מ דאם הקידושין ע"י החפצא דכסף, א"כ הכמות של הכסף הוא לא הלכה פרטית, כ"א זו עיקר הקנין, דזהו הפי' של כסף. משא"כ אם הקידושין הוא ע"י השויות, אז הפי' שעצם הקנין הוא ע"י ממון, והשיעור של הממון הוא דין פרטי בהכמות. נולכ' לטעמא דב"ש שאשה מקפדת ע"ע, מבואר דהוא דין בהשיעור, אבל

לב"ה לכו תלוי בפלוגתת רש"י ותוס' להלן (ג, א) בהא דאין אשה מתקדשת בפחות
משור"פ. וית' אי"ה].

(קובץ חידושים והערות טאראנטא גליון כד - תשס"ד)

החילוק בין מצות ישראל וז' מצות ב"נ

לקו"ש חלק ל"א שמות (ב)

בהליקוט לפ' שמות ש.ו. (תשמ"ז) בהערה 33 כותב, וזלה"ק "ואולי י"ל דביצי"מ היתה בחירה כללית - וכו' ובמ"ת וכו' נתוספה בחירה פרטית - בחירת הקב"ה בכל אחד מבנ"י בפרט (ויש להעיר - חיובי תורה ומצוות הם חיובים פרטיים על כאו"א מישראל, וכמודגש בדבור הראשון דעה"ד . . "אנכי ה' אלקיך" ל' יחיד - שכ"א הי' אומר עמי הדבור מדבר וכו') עכלה"ק.

ואולי יש להעיר דדבר זה מתבטא גם בהמצוות דלפני מ"ת, דהמצוות דלפני מ"ת היו מצוות כלליות (אלא דלא היו כלליות רק ביחס לכללות עם ישראל, אלא גם) ביחס לכללות העולם כדלהלן) דגדר המצוות דלפני מ"ת, דהיינו שבע מצוות שנצטוו עליהם ב"נ, הם מטעם לשבת יצרה דהיינו בשביל כללות העולם, ועד"ז גם שבע מצוות ב"נ דאוה"ע דלאחר מ"ת, שהם בגדר מצוות כלליות בשביל לשבת יצרה, וכמ"ש בלקו"ש ח"ה ע' 159 וזלה"ק "איז פארשטאנדיק, אז אויך די מצוות . . (פון די ב"נ) זיינען . . אז די וועלט זאל מתאים זיין צום "לשבת יצרה" (ישוב העולם) . דעריבער דארפן די ב"נ מקיים זיין זייערע מצוות" עכלה"ק ע"ש באורך ובכ"מ, די"ל דכיון דלא שייך אצלם ענין הבחירה פרטית וכו' לכן מוכרחים המצוות שלהם להיות בגדר מצוות כלליות, "בשביל ישוב העולם", (ויל"ע לכ' אי שייך אצלם עכ"פ בכח ענין הבחירה הכללית שהי' לפני מ"ת (אף דבוודאי לא הי' כן בפועל) או שגם זה אינם שייכים לזה כלל וצ"ע).

וי"ל דזה מתאים עם המבואר שם דההכרח שהשבע מצוות ב"נ הם מצוות כלליות הוא ממה שנברא בשביל ישראל די"ל דזהו הפי' והטעם דלא שייך אצלם ענין הבחירה פרטית כיון דלא נבראו אלא בשביל ישראל (וי"ל שהוא ע"ד המבואר בלקו"ש לפ' וישלח ש.ו. (תשמ"ז) דהחילוק ביו השגח"פ דעם ישראל והשגח"פ בשאר נבראים הוא דההשגח"פ בשאר נבראים, אף שהוא בפרטיות, מ"מ הוא רק במה שהם נוגעים לכללות הבריאה והטעם לזה (ע"ש בס"ד) הוא משום שהם לא נבראו אלא בשביל ישראל, משא"כ בישראל וכו' ע"ש), ויש להוסיף עוד די"ל לכ' דזה שלא נבראו אלא בשביל ישראל מביא בח"ה בתור הכרח שהמצוות שלהם הם רק בגדר מצוות כלליות בשביל כללות הבריאה, וזה שהבחירה אינו בחירה פרטית י"ל דהוא הסיבה לזה (וזה שהבחירה הוא בחירה כללית וזה שלא נבראו אלא בשביל ישראל הם לכ' אותו ענין, כנ"ל).

ולהעיר עוד דחילוק זה בין מצוות כלליות למצוות פרטיות נוגע גם להל', דהנה אי' בגטין (מא, א) מי שהי' חצי עבד וחצי בן חורין וכו' יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפו"ר שנא' לשבת יצרה אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אתו בן חורין ע"כ והקן שם בתד"ה לישא שפחה ואפי' יכול לישא שפחה הוא אינו מקיים בכך פו"ר וכו' ותי' דאם הי' יכול לקיים שבת כל דהו משום פו"ר לחודי' לא היה כפינן לי' דאונס הוא (ועי' בתד"ה לא תהו (שם, ב) דמטעם זה נקט במתני' לשבת יצרה ולא פו"ר).

והק' האחרונים הרי גם בנוגע לשבת הוא אנוס? ועי' בחידושי כתב סופר שם במתני' שכ' לתרץ דדוקא מפני תקון העולם כופין דהיינו (לא שהאדם יקיים המצוה אלא) שיתקיים רצון ה' ד"לשבת יצרה" כופין אותו, ע"ש. וי"ל דלזה לא שייך פטור דאנוס, דפטור אונס באנוס שייך דוקא בחיוב שעל האדם מצ"ע דאז "אונס רחמנא פטרי" מחייב זה, אבל בחיוב שמצד כללות הבריאה לא שייך פטור זה דסוכ"ס "כמאן דעביד לא אמרינו" וחסר תיקון העולם (ומצאתי כע"ז באתוון דאורייתא (לר"י ענגיל) כלל י"ג דאונס שייך דוקא במצווה שבין אדם למקום משא"כ מפני תיקון העולם, ע"ש באורך וש"נ) וק"ל ואכמ"ל.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון שעז - תשמ"ז)

מכת חושך לאור תורת רבינו

לקו"ש חלק ל"א בא (א)

א. בלקו"ש חל"א שיחה א' לפר' בא מביא הרבי מה שפרש"י "ולמה הביא עליהם חושך שהיו . . ועוד שחפשו ישראל וראו את כליהם וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום אומר לו אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא".

ומבאר "שלפי פרש"י היו כאן שני ענינים שונים: א) "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם" — שבזה מדובר (כפשטות משמעות הלשון) ע"ד בתי ישראל (שבארץ גושן) ב) זה שבנ"י "ראו את כליהם" של המצרים בבתי המצרים — ודבר זה נלמד (לא ממ"ש "ולכל בני" הי' אור במושבותם", כי אם) מעצם מכת חושך, כיון שזו היתה כוונת המכה, כדי שבנ"י יוכלו לראות את כליהם ולשאול אותם אח"כ מהמצריים בעת יציאתם ממצרים".

ומבאר ד"לפרש"י הי' כאן רק נס אחד — החושך שהביא הקב"ה על המצרים, אלא שהטעם שהביא עליהם מכה זו הי' בשביל בני"י, שע"י החושך ניתנה היכולת לבנ"י לחפש בבתי המצרים ולראות מקום כליהם, אבל לא הי' בזה נס נוסף שבנ"י יוכלו לראות מה שנמצא בבתי המצריים".

וממשיך בחצאי ריבוע: "ומה שהכתוב ממשיך אח"כ "ולכל בני" הי' אור במושבותם", הוא ענין בפ"ע, שבא להדגיש שהמכה היתה רק במצרים ולא במקום מושב בני"י בארץ גושן. כלומר: זה שלא החשיך לישראל בבית המצרי הי"ז חלק ממכת חושך, כי זהו המכוון והמטרה של המכה; משא"כ הכוונה במ"ש "ולכל בני" הי' אור במושבותם" היא, אדרבה, להודיע שלא הי' שום רושם מהחושך במושבות בני"י. וע"ד מ"ש במכת ברד "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא הי' ברד", אף שלכאורה פשוט הוא בלא"כ, שהרי המכה הי' רק על מצרים".

ב. ויל"ע: באם מצרי הי' באותה שעה בארץ גושן, האם הי' עליו מכת חושך או לא? והרי מבואר בכמה כתובים ומדרשי חז"ל שהמכות לא היו בארץ גושן, וא"כ מסתבר לכ' שגם מצרי שהי' בארץ גושן לא הוכה במכת חושך.

ונכמו שהוא לענין מכת דם, דהנה על מ"ש שגם החרטומים עשו כן והפכו המים לדם, הק' הראשונים והמפרשים (עי' ראב"ע ורבינו בחיי וריב"א ועוד) דאיך מצאו החרטומים מים, והלא כל המים כבר נהפכו לדם, ותי' בכמה אופנים. ובפי' רבי חיים פלטיאל כ' ק' היכן מצאו מים והלא נהפכו כל המים לדם גם בעצים וגם באבנים, וי"ל שניסו בארץ גושן ששם לא היו המכות" (ועי' בהדר זקנים שכ' י"ל שהביאום ממקום אחר", ואולי הכוונה ג"כ כן).

וע"כ הכוונה שהביאו מים מארץ גושן שלא קנו אותה מישראל (דהרי מים שקנו מישראל בדמים לא נהפכו לדם בכ"מ, וכמו שאכן תי' במפרשים אחרים דזהו מה שהזכירנו הפכו לדם. ולכ' י"ל דמה שהר' חיים פלטיאל לא פי' כן היינו משום דלא מסתבר שהישראל ימכור לצורך זה (או שלא יועיל המכירה בכה"ג לענין שלא יהי' נהפך לדם)).

וא"כ מבואר דהמים שבארץ גושן לא נהפך לדם כלל גם לגבי המצרים שלקחו משם, גם אם לא קנו אותה מישראל].

ולפי"ז לכ' הי' אפשר לבאר בפשטות מה דמוסיף "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם", אף שבין כך המכה עצמה לא היתה לישראל בבית המצרי (וזה הי' מובן בלי פסוק זה, כי זהו טעם המכה), כי בזה מבואר דמושבותם של בני ישראל, בארץ גושן, הי' אור בכלל, שלא הי' חושך כלל גם למצרי שהי' שם. ואולי זהו הפי' במה שאמר בהשיחה "שלא הי' שום רושם מהחושך במושבות בני", דהיינו גם למצרי שהי' שם, אבל לא משמע כן.

או אפשר דגם מצרי שהי' בארץ גושן הי' בכלל מכת חושך נולכ' יש לדייק כן ממה דאמר "ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם", דאף שלפי פש"מ הי' הפי' במושבותם בארץ גושן (כמבואר בהערות בהשיחה), מ"מ מדייק שהאור שם גופא הי' רק לכל בני ישראל, ובפרט בהשוואת לשון זה עם מ"ש גבי ברד "רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא הי' ברד", דשם מודגש שבכל המקום לא הי' ברד, ואילו כאן ההדגשה הוא שבארץ גושן גופא הי' אור רק "לכל בני ישראל".

וא"ת א"כ מאי שנא ארץ גושן מכל מקום, דהרי בכל מקום הי' אור לבני ישראל וחושך למצריים (ומהו הפי' "הי' אור במושבותם" שהכוונה - לפי פש"מ - לארץ גושן, כנ"ל)? י"ל שע"ז מבאר שבארץ גושן "לא הי' שום רושם מהחושך", והיינו דבשאר מקומות אף שהחושך לא הי' מחשיך לישראל מ"מ הי' רושם החושך לגביהם ג"כ, משא"כ בארץ גושן שהחידוש שם הוא שלא הי' שום רושם. ואכתי יל"ע.

ג. בסיום אות ב' מבאר: "ועפ"ז יש לבאר עוד שינוי בין המדרש ורש"י: ברש"י מפורש שזה שבנ"י היו נכנסים לבית המצרים ורואים את כליהם, הי' (אחד) מהטעמים למכת חושך, משא"כ מלשון המדרש משמע שאין זה הטעם למכת חושך, אלא דבר נוסף שאירע בשעת מכת חושך. וע"פ הנ"ל יש לבאר הטעם, כי להמדרש שהי' אור נסי שהראה לישראל את כל כלי המצרים, אין צורך (כ"כ) להביא עליהם חושך, כי גם אם הי' אור אצל המצרים, היו ישראל רואים את כלי מצרים על ידי אור נסי זה: משא"כ לפרש"י שלא הי' אור נסי, הרי האפשרות לראות כלי המצרים היתה רק מצד החושך שהביא הקב"ה על המצרים".

ולכ' יל"ע: הרי המטרה (תוצאה) של המכה לפי המדרש הי' (כל' המדרש) "אם היו אומרים אין לנו להשאיל לכם היו ישראל אומרים להן הרי הוא במקום פלוני, באותה שעה היו המצריים אומרים אם היו אלה רוצים לשקר בנו היו נוטלין אותן בימי החושך ולא היינו מרגישין שהרי ראו אותן כבר אחר שלא נגעו חוץ מדעתנו כמו כן לא יחזיקו והיו משאילין להן", והרי אם לא הי' החושך למצריים, אף שע"י

האור הנסי היו בני ישראל יודעים היכן הרכוש נמצא, לא הי' להם היכולת לקחת אותה בלי שיהיו המצריים מרגישים, וא"כ גם לפי המדרש הי' צורך למכת חושך? ואף שבהשיחה איתא (בחצאי עיגול) "כ"כ", היינו שלהמדרש הי' ג"כ צורך בהחושך, רק שלא הי' צורך כ"כ, אבל הרי גם זה צלה"ב לכ', דלמה לא הי' צורך כ"כ?

ואופ"ל: הרי בפרש"י לא הוזכר הך פרט נוסף, שע"י המכה ידעו המצריים שלא יחזיקו בהם כו', דהרי רש"י הזכיר רק שע"י המכה אם "היו אומרים אין בידינו כלום אומר לו אני ראיתו בביתך ובמקום פלוני הוא", ולא הזכיר הא דהמדרש הזכיר שאמרו שאילו היו רוצים לשקר היו נוטלים בימי החושך כו'.

וא"כ אפשר שהכוונה שהתוצאה של המכה כפי שביארה רש"י, אפ"ל שזה הי' גם הטעם להמכה לפי שיטת רש"י במכת חושך. משא"כ הך תוצאה גופא א"א לומר שזה הי' הטעם של המכה לפי המדרש בגדר המכה. ואכתי יל"ע.

ד. לכללות הביאור בהשיחה יש להעיר: הנה ידוע החקירה בענין חושך אם הוא העדר האור או שהוא מציאות, ועי' בלקו"ש ח"י ע' 180 וש"נ. וא' הראיות שמביאים הוא ממ"ש גבי חושך וימש חושך, היינו מג' ימים האחרונים, דלכ' זה שייך רק בחושך שהוא מציאות ובריאה בפנ"ע (ועי' בזה בפרד"י על הפסוק "וימש חושך", ומה שהביא שם).

ולכ' לפרש"י יש ראי' מגוף המכה, דלהמדרש אפ"ל שהמכה הי' העדר האור, שנעלמו כל האורות ועי"ז נעשה חושך, ומה שהאיר לישראל הי' אור ניסי ואור זה האיר רק לישראל ולא למצריים. אבל לפרש"י שהי' אור טבעי לבנ"י, א"כ לא הי' העדר האור, ועי"כ החושך שהי' אצל המצריים הי' מציאות ובריאה בפנ"ע דחושך³³. ויל"ע.

(העו"ב אהלי תורה גלין א'קא - תשע"ו)

33. ועי' ב"ב ז, א דקאמר "הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי, חד מטייה אספלידא וחד מטייה תרביצא, אזל ההוא דמטייה תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא. א"ל: קא מאפלת עלי, א"ל: בידי קא בנינא אמר רב חמא בדין קאמר ליה". ופרש"י (בד"ה בדנפשא קא בנינא): "בשלי אני בונה ואתה אין לך עלי חזקת אורה של שלש שנים דהשתא הוא דפלגינהו". ובתד"ה א"ל: "ותימה שהיה יכול להאפילו עליו שלא יהא לו בטרקלין אורה כלל", ובקוב"ש (אות ל"ח) ביאר קושיית התוס' "דכיון דבית בלא אורה א"א להשתמש בו, כשמאפיל עליו ה"ה כסותר ביתו של חברו ומזיקן בידיים", ובסברת רש"י הביא "דברי הרשב"א בשיטה מקובצת ריש פרק לא יחפור דביבור המתחיל כל מרא ומרא, חלון משל חברו הוא נוטל דהיינו אויר חצירו שמועיל לו וכו' דבחלון בעל החצר שבא לבנות כנגדו אינו מזיק אלא שהוא נוטל וממילא הוא דנסתם אורו בפניו של בעל החלון עכ"ל". והביאור הוא כנ"ל, דבכל היזקות הרי ההיזק הוא ענין חיובי, דהצער דהיזק ראי' לדוגמא הרי הצער הוא ענין חיובי, וכן כל ההיזקות דרי"פ לא יחפור וכיו"ב, משא"כ מה דמאפיל הרי החושך הוא רק ענין של העדר ואינו בגדר מזיק.

לא נהניתי מעוזה"ז אצל כאו"א - בהלכה

לקו"ש חלק ל"א פורים (א)

בהליקוט דפורים בהער' 61 מביא דברי השל"ה בביאור מה שזקף רבי אצבעותיו למעלה. . . ואמר. . . שלא נהניתי מהם, אע"פ שלא פסק מעל שלחנו לא חזרת וכו', משום ש"לא עשה זה בשביל הנאה דהיינו שיהנה הגוף רק. . . שיהי' חזק לעבודת הבורא, ואז הלשון. . . מדוייק שאמר לא נהניתי כלומר אע"פ שאכלתי לא עשיתי בשביל הנאה" ובשוה"ג הראשון עמ"ש הטור "ועל הדרך הזה זקף רבי אצבעותיו" כותב וזלה"ק "ולא ממש - שהרי זוהי הנהגת רבינו הקדוש וכלשון אדה"ז שבערה שלאח"ז - אא"כ מי (אף שמעין זה שייך אצל כאו"א וכו') עכלה"ק.

ואולי יש לבאר בדא"פ החילוק בין איך שהוא אצל רבינו הקדוש והמעיי"ז, בדרך ההלכה, דהנה איתא בפסחים (כה, ב) איתמר הנאה הבאה לאדם בע"כ וכו', ולכ' אכילה ושתי' הוא ע"ד הנא' הבאה לו לא לאדם בע"כ כיון שהוכרח לאכול, ומבואר שם (בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא) דלא אפשר ולא קמכוין כו"ע לא פליגי דשרי, ופי' תוס' ושאר' לא אפשר היינו שלא אפשר לו ליבדל כ"א ע"י טורח גדול, והיינו דאכו"ש הוא בגדר לא אפשר ובזה הדין הוא דהיכא דלא קמכוין שרי.

והנה בפי' לא מיכוין מצינו לכ' דעות חלוקות בראשונים, דהנה הריטב"א מפרש וז"ל "עוד כ'. . . בשם הראייה ז"ל בשם רבו ז"ל דמתכוין דאמרינן לאו דוקא מתכוין להריח וכו' אלא מתכוין דאמרינן דהאי היינו שנהנה מאותו ריח, כי יש הרבה מבני אדם שאין נהנה בדבר ואינו ערב להם, וכל שנהנה מן הריח חשיב לן מתכוין" עכ"ל. ולפי"ז משמע רלא קמיכוין פירושו שאינו נהנה ממנה ואינה ערב לו כלל.

ועי' ברבינו דוד ועוד שפירשו דמכוין פירושו ש"מכוון ליהנות ממנו" ולפי"ז לא קמיכוין פירושו שלא התכוון להנאה אף שלמעשה נהנה והיינו דלרבינו דוד בלא קמיכוין הוא ג"כ פעולת הנאה אלא שאינו מיכוין לה ולהריטב"א בלא קמיכוין אינה פעולה של הנאה לגבי אדם זה (ולהעיר מהחילוק בין תענית בשבת למי שמתענה תמיד (רא' שו"ע אדה"ז או"ח סי' רפ"ח ס"ב) דאז אין האכילה פעולה של עונג ומותר לכתחילה להתענות (ולפעמים "כמעט שאסור לו לאכול") לתענית חלום (רא' שם ס"ג) שהאכילה מצד עצמה הוא פעולה של הנאה אלא שמצד כוונתו אינו מתענג בה [ובשניהם גוף הפעולה מצד עצמה לגבי שאר בני אדם הוא פעולה של הנאה] דאז צריך עכ"פ להתענות תענית לתעניתו, ואכמ"ל).

וע"ע במאירי ועוד שפירשו דמתכוון פירושה שמתכוון לילך באותו מקום בשביל ההנאה (או מתכוון להריח), ולפי"ז לא קמיכוין פירושו שאינו מתכוון בשביל ההנאה אף שבפועל נהנה וניחא לי' בהנא' (ולהעיר מדין תענית של תשובה וכיו"ב (רא' שם

שו"ע אדה"ז שם סוס"ב) שפעולת האכילה היא פעולה של הנאה ועונג אצלו וגם ניחא לי' בהנאה ועונג (ודלא כבתענית חלום שאם אוכל אזי נפשו עגומה עליו) אלא שאינו רוצה ליהנות אלא להתענות, דאז אסור לו להחליף וכו', ואכמ"ל).

ואולי י"ל דעד"ז שייך ג' חילוקים בהנאת האדם מעוה"ז, דרבינו הקדוש הוא ע"ד פי' הריטב"א שאינו נהנה כלל, ומלבד זה שייך עוד שני דרגות מעי"ז א) שהוא פעולה של הנאה אצלו אבל אינה מכוין לה ולא ניחא לי' כה. ב) 'שהוא פעולה של עונג וניחא לי' בה ומתענג בה אבל אינו רוצה ההנאה ואינו עושה בשביל ההנאה, שאף שאין הם ממש דרגת רבינו הקדוש אבל הם מעי"ז ושייך לקרותם ג"כ לא אפשר ולא קמיכוין. ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון שפד - תשמ"ז)

בענין חרוסת

לקו"ש חלק ל"ב חג הפסח

בלקו"ש חל"ב שיחת חה"פ מביא הרבי את פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בענין טיבול מצה בחרוסת, שהב"ח (סי' תע"ה ד"ה ומ"ש) פי' דפלוגתתם תלוי בפלוגתת רבנן וראב"צ (פסחים קיד, א) אם חרוסת מצוה או לא.

ומבאר שם הרבי בא"ד דיש לדייק מל' אדה"ז בשו"ע דיש שני דינים בחרוסת: (א) הבאתו על השלחן משום זכר לטיט, (ב) טיבול המרור בו, ובזה הוא הפלוגתא כו', ע"ש בארוכה.

ובהמשך הדברים כ' "וכן מוכח ממ"ש להלן (באותו סימן - תע"ג סכ"ו) לענין הבאת הירקות וכל הדברים, וז"ל "טוב שיסדרם לפניו בקערה בענין שלא יצטרך לעבור על המצות דהיינו שהירקות יהיו סמוכין לו יותר מן המצה והמצה מן המרור וחרוסת והמרור וחרוסת מן ב' תבשילין, ויש שאין מקפידין על החרוסת וב' תבשילין אם יהיו סמוכין אליו דכיון שאינן באין על השלחן אלא לזכר בעלמא לא שייך אצלם אין מעבירין על המצוה" - הרי דמשווה החרוסת לב' תבשילין שהבאתן על השלחן היא (לא בשביל אכילה, כ"א) רק "לזכר בעלמא", שיהיו על השלחן בעת אמירת ההגדה. עכ"ל רבינו.

ולכ' יל"ע, דאם לפי סברת אדה"ז אין שייך בחרוסת "אין מעבירין על המצוות" משום דאין דין זה שייך בדבר שהבאתו על השלחן אינה בשביל האכילה, א"כ מאי שנא ממצה ומרור, דהבאתם על השלחן הוא ג"כ ענין בפנ"ע, מצד מצות סיפור יצי"מ, ולא בשביל אכילתם, כמפורש בשו"ע אדה"ז שם ס"כ (ועי' דברים נפלאים בענין זה בקובץ מגדל אור חוברת ז'), ואעפ"כ אמרינן בהו "אין מעבירין על המצוות"?

גם בגוף דברי אדה"ז לכ' משמע דהכוונה במ"ש "זכר בעלמא" הוא דאינה מצוה גמורה (ולא שאינה לצורך אכילה), דלכ' מקור דבריו אלו הוא בח"י, כמצויין על הגליון, והוא בסקט"ז, כמובא בהשיחה שם בהערה 13, ובח"י מבאר הטעם משום שאין אומרים "אין מעבירין על המצוות" אלא במצוה שמברכים עלי', "אבל חרוסת כו' לא הוזכר כלום כיון דאין מברכים עליהם רק לזכר בעלמא כו' ואיכא מ"ד אין חרוסת מצוה כו' ודוקא גבי מצה הקפיד מהרי"ל דהוא מצוה שמברכין עלי' וצונו, וגם הוא מוקדם לברכה כו'", ומשמע דסברתו משום דאינה מצוה גמורה וולהעיר מל' זה "לזכר בעלמא" בטור שם בטעם שאין להקפיד בענין ב' תבשילין כו'.

[ובאמת לכ' דברי הח"י צ"ב, דמה נוגע לכאן אי מברכים או לא, העיקר הוא דאינה מצוה, דהרי מה דאין מברכים, זהו מטעם דטפל להמרור, כמ"ש הטור סי' תע"ה

(והובא בהשיחה שם הערה 6).

אך לכ' הביאור בהקדם דהנה בהשיחה הובאו דברי הב"ח שהק' "וקשיא במאי קמיפלגי דכיון דהכל מודים דצריך להביא חרוסת, מאי נ"מ אם הוא מצוה אם לאו, דהא ודאי אף לראב"צ אין מברכין על החרוסת אע"פ שהוא מצוה?" ע"ש.

ולכאור' הא איכא נ"מ טובא, דהא הטעם שכתב הטור דאין מברכים הוא משום דטפל להמרור, וא"כ כשאין לו מרור יהי' נ"מ לכ' אם צריך לטבול מין אחר בחרוסת ולברך או לא?

ולכן אוי"ל דכונת הטור במ"ש דטפל למרור, היינו דבענין המצוה שבה היא טפלה להמרור, והיינו דאינה מצוה גמורה בפנ"ע, כ"א היא טפלה - בענין המצוה שבה - למצות מרור (ויומתק למה שמבואר בהמשך השיחה).

וכן מפורש בהגדה של הרבי, פיסקא מרור, קטע המתחלת "ברכה זו" וזלה"ק (בא"ד) "והא דאין מברכין על מצותה הוא מפני שהיא טפילה למרור ונפטרת בברכתה (אבודרהם) - ועל כרחך כונתו שמצותה טפלה למצות מרור. ויש לבאר עפמ"ש מהר"ל, וז"ל: חרוסת מצוה, מפני שלא נזכר במרור רק שמררו את חייהם בעבודה קשה, ויש מרירות לאדם בעבודה קשה, אבל אינה מרירות גמורה. לכן עושין זכר לטיט ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט שכן אמרו"ל שמ"ר (פ"א, כז). עכלה"ק.

ועפ"ז מובן דמטעם זה לעולם אין לברך על החרוסת, כיון דאינה מצוה גמורה בפנ"ע, כ"א טפלה להמרור. וא"ש דהן הן הדברים שכ' הח"י, והוא אותה סברא שכ' דהוא לזכר בעלמא].

וא"כ לכ' יל"ע מאחר שבהשיחה גופא (בהערה 13) מציין לדברי הח"י לבאר דברי אדה"ז, א"כ איך מביא ראי' מזה שיש דין נוסף בחרוסת מלבד אכילתו?

ולכן נראה לומר דלפי ביאור רבינו בהשיחה, סברת אדה"ז בזה הוא שלא כהח"י (ועפ"ז יומתק הל' בהערה "ראה ח"י כו", ואינה רק ציון להח"י או כיו"ב). והיסוד לזה הוא דהנהגה בהח"י עיקר התי' הוא דהחרוסת אינה מצוה גמורה, והראי' לזה מדלא מברכים ע"ז ברכת המצוות, וא"כ בהכרח שאינה מצוה גמורה כ"א זכר בעלמא (ולהוסיף חיזוק בדבריו הוסיף דאיכא מ"ד דאין חרוסת מצוה, וא"כ גם למ"ד דהוי מצוה אינה מצוה גמורה כ"א זכר בעלמא).

אמנם אדה"ז השמיט כל הענין דאין מברכים עליהם ברכת המצוות, וכ' רק שהחרוסת וב' תבשילין אינם אלא זכר בעלמא, ואם הי' הכוונה לסברת הח"י א"כ העיקר חסר מן הספר (דהא גופא מה"ת דאינם אלא לזכר בעלמא). וי"ל שלכן מבאר הרבי דלדעת אדה"ז יש סברא אחרת הן לב' תבשילין והן לחרוסת, והוא משום דאין הבאתן על השלחן לצורך האכילה אלא ענין בפנ"ע "לזכר בעלמא".

[ואולי יש מקום לומר דגם בהח"י גופא הם ב' סברות, דמ"ש "דאין מברכים עליהן" הכוונה לחרוסת, שבחרוסת הוצרך לטעם שאין מברכין עליהן ברכת המצוות, ומה שהוסיף "ואין מביאין על השלחן כ"א לזכר בעלמא" הכוונה לב' תבשילין, שכל

הבאתן על השלחן הוא לא לצורך אכילה, כ"א לזכר. ולפ"ז נזכר סברא זו בח"י ג"כ. ועי' בזה. ולפ"ז אדה"ז הביא רק הסברא ד"לזכר בעלמא" לתרווייהו.

ולהעיר דלכ' (לפי ביאור רבינו) ב' הסברות בשו"ע אדה"ז (שהם הרמ"א והח"י) חלוקים בזה גופא - אם אומרים אין מעבירין על המצוות גם בדבר שאינה לאכילה (וקיום מצוה במעשה) או לא.

ואפ"ל דזה תלוי בהסברא דאין מעבירין על המצוות (ראה בזה אנציקלופדי' תלמודית בערכה וש"ג), דאם גדרה (ומקורה) הוא "מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה", א"כ י"ל דלא שייך זה אלא היכא ש"באה לידו מצוה", דהיינו מצוה ששייך בה קיום, משא"כ ב' תבשילין וכדומה, שאין בהן קיום מצוה. אבל אי נימא דהוי מטעם בזיון המצוה, א"כ אפ"ל דהבזיון הוא בזה שעובר על דבר של מצוה, אף אם אינה דבר שיש בה קיום מצוה (ועי' ב"מ כג, א) ובפרש"י בד"ה אין מעבירין [הא' והב']].

ובהחילוק בין חרוסת למצה (דהא גם מצה הבאתו על השלחן הוא דין בפנ"ע ואינה בשביל האכילה) י"ל בפשטות: במצה יסוד החיוב להביאה על השלחן הוא "לחם עוני" "שעונין עליו דברים הרבה", היינו שהמצה שמקיימין בה מצות אכילת מצוה, יש מצוה שיהי' על השלחן בשעת קיום מצות סיפור יצ"מ, וכדיוק ל' אדה"ז (בס"כ שם) "יביאו לפני מי שאומר ההגדה ג' מצות של מצוה". ומזה מוכן גם בהדין ד"בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", דאין הכוונה להמציאות דמצה ומרור, כ"א המצה ומרור שבהם מקיימים מצות אכילתם.

וכן מבואר ממ"ש רבינו בהגדה בהפיסקא "יכול מר"ח" קטע המתחלת "מונחים לפניך" וז"ל: "ר"ל בשעה שאכילת מצה ומרור היא מצוה, שע"ז אומר הכתוב בעבור זה, שאקיים מצותי אלו, עשה ה' לי. ולא כשהניחם מבעוד יום (ע"פ תרוה"ד סי' קלז. וראה שו"ע אדה"ז סתע"ג ס"ג)". והיינו דהא דמצה צריך להיות מונח לפניו בשעת סיפור ההגדה, קשור עם מצות אכילתה (וע"ע במועדים וזמנים ח"ח מה שהביא בשם הגרי"ז בחקירה אם זהו דין במצות מצה או במצות הגדה, ע"ש ואכ"מ).

ומבואר הוא יותר בלקו"ש חט"ז שיחה ג' לפר' יתרו, ס"ט ואילך, שמבאר הרבי בארוכה שם ההו"א דיכול מר"ח כו' יכול מבעו"י כו', ונקודת הביאור הוא דמה שעושה את המצה לחפצא דמצוה הוא מצות וחיוב אכילתו, ומזה מסתעפים ההו"א בנוגע לזמן מצות הגדה, דתלוי מתי נעשה המצה חפצא דמצוה, ע"י חובת האכילה.

עכ"פ מבואר דבמצה חובת ההבאה קשורה עם מצות אכילתה (ויל"ע אם ראוי (עכ"פ לכתחילה) שהמצה שיהי' לפניו בשעת אמירת ההגדה יהי' המצה שיקיים בה בפועל מצות אכילת מצוה), משא"כ החרוסת שחובת ההבאה על השלחן הוא מצד מציאותה מצ"ע והמינים שישנם בה.

אלא דסוכ"ס לכ' עדיין צ"ב: הרי החרוסת שעל השלחן עומדת לאכילה, וסופו לאכלה, וא"כ למה לא נימא בה "אין מעבירין על המצוות", ובשלמא בב' תבשילין אפ"ל דכיון דאינם עומדין כלל לאכילה, א"כ אין בהם איסור זה, אבל החרוסת שהוא עומד לאכילה, מאי נ"מ מהו הטעם שהובאה על השלחן?

ואואפ"ל ע"פ הסברא שבשד"ח (אסיפת דינים מע' יוה"כ ס"א סק"י, וראה לקו"ש חי"ט ע' 73 הערה 55) דבמצוה שחיובה נתחדש בזמן מאוחר יותר, אין בה משום אין מעבירין על המצוות. וא"כ אואפ"ל דמצד זה שיש בה חיוב לאוכלה לא נימא אין מעבירין על המצוות, דחיוב זה מתחדש רק בזמן מאוחר יותר (ובפרט לפמשנת"ל דהוא פרט ממצות מרור), ורק אם הי' ההבאה על השלחן לצורך האכילה, אז שוב א"א לומר דהחיוב מתחדש בזמן מאוחר יותר. ועיי"ל בזה.

(קובץ העו"ב טאראנטא גליין ח - תשנ"ח)

טעם "תקנת השבים"

(לקו"ש חלק ל"ב קדושים (א))

בלקו"ש לפ' קדושים ש.ו. (תשמ"ט) בס"ו מבאר אמאי א' מתנאי תקנת השבים הוא שצ"ל אין הגזילה קיימת כי כאשר הגזילה קיימת כיון דהשבת חפץ בכוחה לתקן את העוון מעיקרו, לכן אפשר לתקן בהשבת חפץ זה ש"כאילו נטל נשמתו ממנו" כי בזה שמחזיר גוף הגזילה לבעליו כמו שהי' לפני הגזילה הוי כאילו מחזיר את נשמתו כו' משא"כ כאשר "לא היתה הגזילה קיימת שאז גם כאשר ישלם הדמים א"א לבטל מה שנטל נשמתו ממנו, אזי יש מקום לתקנת השבים, שלא יקבלו דמי הגזל כו'.

ובחצאי ריבוע שם: "ורק כאשר בנה קורה בדירה, שאז יש חשש שאם לא יוכל לשלם דמי', לא יעשה תשובה כלל, אז תקנו תקנה מיוחדת - כי עדיף שעכ"פ ישלם דמי' לתקן הפסד הממוץ מאשר שלא יחזיר כלל" ע"כ.

ובסופו: "שענין זה מדגיש הרמב"ם גם בסיום לשונו ש"עוזרין אותו ומוחלין לו כדי לקרב דרך הישרה על השבים" שהכוונה בתקנת השבים אינה סתם קולא (כהך דבנה קורה בדירה, שחוששים שמא לא יעשה תשובה כלל) אלא עזר בכדי שיתתקן עונו לקרב דרך הישרה על השבים כר" עכלה"ק.

והנה בהשקפה ראשונה לכ' משמע מכ"ז דהחילוק בין תקנת השבים במריש הגזול שבנאו בקורה לתקנת השבים ד"אין מקבלים מהם" הוא דבבנה קורה התקנה היתה רק משום שחששו שבלא זה לא הי' עושה תשובה (וי"ל ע"ד הך דדיברה תורה כנגד יצה"ר (וע"ד המושג דרע במיעוטו) וכיו"ב וכו'). משא"כ בהתקנה ש"הגזלנין וכו' אין מקבלים מהם" סבת התקנה הוא לא רק למנוע את האפשרות שלא יעשה תשובה כ"א גם ענין חיובי בכדי לעזור לו לעשות תשובה.

אבל עי' בב"ק (צד, ב) - אהא דת"ר הגזלנין כו' שהחזירו אין מקבלין מהן והמקבל מהן אין רוח חכמים נוחה הימנו - אר"י בימי רבי נישנית משנה זו דתניא מעשה באדם אחד שבקש לעשות תשובה אמרה לו אשתו ריקה אם אתה עושה תשובה אפילו אבנט אינו שלך ונמנע ולא עשה תשובה באותה שעה אמרו הגזלנין כו' אין מקבלין מהן כו' ומבואר דגם התקנה של "אין מקבלין מהם" הוא בכדי שלא ימנעו לעשות תשובה.

אבל לכ' החילוק הוא (לא בסיבת התקנה כ"א) בגדר התקנה, דבמריש גדר התקנה הוא אך ורק אמצעי בכדי שלא ימנע הגזול מלעשות תשובה, אבל בגזלנים (אף שסבת התקנה הי' מפני אחד שנמנע מלעשות תשובה, מ"מ) גדר התקנה הוא גם אמצעי לעזור ולסייע את הגזול בתשובתו.

והנה התוס' שם בב"ק (צד, ב) בד"ה בימי (הובא בנו"כ הרמב"ם ועוד) כ' - לפי א' - דתקנה זו הוא רק במי שרוב עסקו ומחייתו בגזל וניזון בכך, ולפי ההגהות הב"ח להרא"ש שם ס"ב גם להרא"ש הוא רק בכגון זה (אבל לכ' ההכרח שלא מצד הקושיא אינו הכרח דהרי כן הוא באמת שיטת הרמב"ם, ועי' בפלפולא חריפתא שם דמשמע דלא פ"י כן דעת הרא"ש אלא או הא או הא) וכן מבואר בטוש"ע רי"ס שס"ו) אבל ממה שהרמב"ם לא חילק בזה מבואר דסב"ל שהוא בכל גווני (וכ"כ בחס"ד ב"מ פ"ה ח"ד ד"ח חמלוה, ובביאור הגר"א לשו"ע שם).

וי"ל דא"ש עפ"י הנ"ל דהך דהגזלנין אין מקבלין מהם אין גדר התקנה בכדי שלא ימנעו מלעשות תשובה, כמו במריש, - דאז היתה שייכת רק במי שרוב עסקו בכך שאז היתה ההשבה מהוה מניעה לתשובתו וע"ד מריש - אלא גדר התקנה הוא עזר לתשובתו, ולכן שייכת התקנה בכל גזלן, גם היכא דליכא סבת התקנה מלכתחילה.

וי"ל דלפ"י יתורץ ביאור בסברת המ"מ על הרמב"ם הנ"ל דהנה התוס' הנ"ל בב"ק הק' אהך דינא דאין מקבלין מהן הרי מצינו בכ"מ דדיני דני גזילות וכ' ע"ז ב' תירוצים, או שדין זה הוא רק בדורו של רבי (אבל הפוסקים פסקו כן גם בזה"ז) או שהוא רק במי שרוב עסקו בכך, אבל כנ"ל הרמב"ם הרי פסק דלא כב' התי' וא"כ לכ' ק' עליו קושיית התוס'; ומפרש במ"מ דאף דאמרו שאין מקבלין מ"מ אם רצה לקבל ולכוף הנגזל בכ"ד נזקקין לו עכ"ד (ועי' בלח"מ שיישב דבריו).

וי"ל דלפי הנ"ל יומתק, ובהקדם דלכ' ק' למה נימא שהתקנה תלויה ברצון הנגזל, הרי התקנה דמריש לא תלוי ברצון הנגזל והוא גם בע"כ דהנגזל וכמפורש בהך דסוכה (לא, א) (וברש"י שם ולא חייבוהו) ועוד (ולהעיר דלשון הרמב"ם גבי מריש הוא שיהי' נותן ואילו בסוף הפרק הל' הוא שלא יקבל, ולכ' מכאן קצת סמך לפי המ"מ, ואכ"מ)? אך עפיהנ"ל א"ש יותר דכשגדר התקנה הוא מניעה להאפשריות שלא יעשה תשובה אז מסתבר שלא יהי' זה תלוי ברצון הנגזל, דלא יתכן שמצד רצון הנגזל יתאפשר זה (ואפ"ל ע"ד הך דגטין מא: דמפני תיקון העולם כופין את רבו וכו', ויש לחלק ואכ"מ), משא"כ אם גדר התקנה הוא עזר וסיוע להתשובה, אז מסתבר דלא יכופו את הנגזל בע"כ לסייע בתשובת הגזלן, רק שאם לא יעשה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו.

[ואולי אפ"ל דעפ"י יומתק ג"כ מה דהוראה נפלאה שבסוף השיחה הוא מהלכה זו דוקא, אף שלכ' אפ"ל כן מהל' ברורה דכופין את רבו ועושה אותו בן חורין דגטין מא: (ויתירה מזו - דשם כופין אותו (משא"כ כאן לפי המ"מ) וגם שם הוא לא רק על חיסרון ממון אלא גם על ענין של עבירה (וע"ש בתוס' שמק' מהך דאין אומרינן לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברו וכו' ואכ"מ)). כי שם אין החידוש שישנו כאן שתיקנו כן - לא רק בכדי למנוע ענין של עבירה, כ"א גם - לעזור ולסייע באופן חיובי בענין טוב, וק"ל].

אבל לכ' עצע"ק לפי הביאור של כ"ק אדמו"ר שליט"א, הרי כיון שעכ"פ לאחרי התקנה - אינו יכול להחזיר את הגזילה עצמו, א"כ הרי לא שייך אופן זה דתשובה של חזרת החפץ, ולכן (כלשון השיחה) "גם כאשר ישלם הדמים א"א לבטל מה שנטל

נשמתו ממנו" וא"כ למה צריך לתת גם דמים?

ואולי אפ"ל בתוס' ביאור בהנ"ל ובהקדם:

1) בהליקוט בס"ד "ומובן שזהו רק בגזול חבירו, ולא בגניבה או בשאר אופני אונאת ממון" כו' ובהע' 39 "ועפ"ז יתוסף ביאור בההפך שבין תשובה על גזילה... להכפרה כשמזיק ממון חבירו... כמ"ש במפרשים - ראה לח"מ הל' חו"מ שם" כו' עכלה"ק.

והנה ז"ל הרמב"ם הל' חו"מ שם "שהמזיק ממון חבירו כיוון ששילם לו מה שהוא חייב נתכפר לו" וכ' ע"ז בלח"מ "אע"ג דבהל' תשובה... כ' ... ירצה לנגזל ויפייס לו ... י"ל דשאני גזלן... ועוד שצער הרבה לנגזל שלקח ממנו בע"כ" ע"כ. ולכ' אי"מ איך ניתוסף ביאור במ"ש הלח"מ עפ"י המבואר בפנים השיחה. הרי איזה חילוק יש בין אם "צער הרבה" או אם צער זה הוא "כאילו נטל נשמתו" בנגע לחובת ריצוי?

2) בהמשך ס"ד כ' "ועפ"ז יש ליישב מדוע לא הביא הרמב"ם את המשך דברי הש"ס כו' וכוונת ר"י בהביאו את שאר הפסוקים היא להוסיף חומרא נוספת ששייכת רק בתנאים מסויימים כו' ולכן לא הביא הרמב"ם פרטים אלו" וכו' עכלה"ק ולכ' אי"מ אמאי לא הי' אפשר לתרץ כן גם לפני הביאור שבהשיחה בתחילת ס"ד?

3) בסוס"ו מבאר התנאים בהתקנת השבים, דמה שצריך לבא מאליו הוא שבזה מתקן מעשה הלקיחה בע"כ של הבעלים (כלפי עצמו) משא"כ אם הגזלן לא בא מעצמו שאז לא עשה ככל יכלתו לתקן מעשה הגזילה שלו עכתודה"ק. ולכ' צ"ב קצת אמאי יהיו שני הפרטים שבהעבירה תלויים הא בהאי?

4) שם כתב בחצע"ג שכשלא בא מעצמו לא תיקנו שלא לקבל ממנו אף דמי הגזילה "אף אם הנגזל רוצה למחול" ולכ' אי"מ למה אם הנגזל רוצה למחול דמי הגזילה לא די בכך?

5) גם יל"ע לשיטת הרמב"ם דצריך בא מעצמו דלכ' ק' לפ"ז קושיית התוס' ב"ק שם "שכל אדם יכול להערים שיעשה תשובה ויחזיר מעצמו ולא יקבלו ממנו"?

וי"ל דביאור החידוש וההסברה כהביאור שבתחלת ס"ד הוא (לא רק שמבאר הטעם למה גזול את חבירו הוא כנוטל נשמתו ממנו, כ"א יוצא מזה) שהענין דנוטל נשמתו אינו רק ענין צדדי ע"י שנוטל ממון חבירו בחזקה, כ"א הוא פרט בעצם האיסור גזילה, דעצם המעשה גזילה - עצם נטילת ממון חבירו בחזקה - הוא לא רק ענין ממונו אלא גם ענין בגופו ואין זה שהוא מעשה אחד שיש לו שתי תוצאות נפרדות אלא עצם המעשה הרי הוא כאילו נוטל נשמתו אלא דבנוסף לזה יש בזה עוד פרט שהוא ענין ממונו.

וי"ל דזהו מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ב ה"ט "אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון כו' גזולו וכיו"ב אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו.. אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו", דלכ' אי"מ מהו כפל הלשון? וי"ל דבמה שכופל ומדגיש אע"פ שהחזיר לו ממון וכו' כוונתו להדגיש דהא דאיכא שני פרטים שצריך לא רק ליתן לו מה שהוא חייב לו

אלא גם לרצוהו הוא לא שני דברים נפרדים אלא שני פרטים בענין אחד, ולכן מדגיש דאף אם החזיר לו הממון כו' מ"מ אם לא ריצוהו לא נמחל לו גם על חלק הממון כי הממון הוא פרט בהמעשה דבגופו וק"ל ועצ"ע.

ועכ"פ עפ"ז אואפ"ל דזהו התוספות ביאור במ"ש הלח"מ, דאפ"ל בנוסף על מה שחילק הלח"מ דאף את"ל שגם במזיק ממון חבירו אכן חייב לרצותו וכיו"ב מ"מ שם הוא ענין צדדי ולא מצד הדין דמזיק ממון חבירו, אלא מצד הדין הכללי דיחטא איש לאיש, ובדרך ממילא התשובה על ענין הממוני מצד המעשה דמזיק ממון חבירו ועל ענין דבגופו (אם ישנו) הם שני דברים נפרדים דאינם תלויים זב"ז כלל, ומה שצריך מצד המעשה דמזיק ממון חבירו הוא שישלם מה שהוא חייב לו כמ"ש בהל' חו"מ, משא"כ בגזילה דמצד המעשה דגזילה צריך ריצוי, וק"ל.

[וזהו מה שמבאר בהע' 48 דאף דגם במעשה דמזיק ממון חבירו ישנו גם ענין בנוגע לגופו, היינו האי התייחסות בבעלות חבירו, הנה זהו רק מצד המזיק ולכן לזה די חזרה מצד המזיק (הפועל) ולא בעי ריצוי].

ועפ"ז מובן מה שמבאר בהמשך ס"ד מה שאין הרמב"ם מביא את המשך דבר הש"ס, וכמו שכותב בהקטע האחרון "כי כאן הביא רק מה שנוגע לגוף מעשה הגזילה" והיינו דאין ההדגשה דשאר הענינים שייכים רק בתנאים מסויימים, כ"א דשאר הענינים אינם מצד גוף מעשה הגזילה, כ"א מצד דינים אחרים וכו' והם ענינים צדדיים שיכולים להסתעף ממעשה הגזילה וזה אינו מביא.

[ואולי י"ל דזהו מה שמבאר שם בענין חמס "שאינו מאותו הסוג ד"כאילו נוטל נשמתו ממנו" כמו בגזילה, דכיוון שיהיב דמי, ולא סתם לוקחו בע"כ של בעלים, אינו מבטל בזה (כ"כ) בעלותו של האדם על ממונו (ואדרבה מכיר בבעלותו ולכן נותן לו דמים)" דלכ' ממ"נ דאם אי"ז כנוטל נשמתו אמאי הביאו ר"י וכו'? אך אולי אפ"ל עפ"י הנ"ל דכיוון דאינו מבטל (כ"כ) בעלותו של האדם על ממונו מצד הגוף, והגזילה היא דבנוגע לממונות מבטל בעלותו של האדם על ממונו (דבנוגע לממונות אינו נחשב נתינת הממון שלו לכלום, וק"ל) לכן הענין דנטילת נשמה (כמה שישנה או עכ"פ הענין דצער) אינה חלק ופרט במעשה הגזילה (החמס) ועצ"ע.]

וי"ל דעפ"ז מובן מה שמבאר בסוס"ו דדוקא כשרצה הגזלן ובא מאליו שייך תקנת השבים, ובהקדם דלכ' מסתבר לנקוט דהתקנות השבים דרבנן מתייחסים (בעיקר) לעניני הממונות של הגזילות (וע"ד הפקר ב"ד הפקר וכיו"ב) ועפ"ז אפ"ל דכשהחויב ממון הוא פרט בחטא גופני (החטא דנטילת נשמה) אז לא שייך כ"כ למחול ולהפקיע את החיוב ממון כי אי"ז בעצם ענין וגדר ממוני (וי"ל ע"ד מה דלא נתכפר בלא ריצוי כי הממון הוא פרט בהחטא הגופני וכו' וכנ"ל), ורק כאשר ישנו חיוב ממון שהוא בעצם רק חיוב ממון אז שייך על ענין הממוני מחילה ופטור וק"ל, ולכן רק כאשר הגזלן תיקן כלפי עצמו מעשה הלקיחה בע"כ של הבעלים ולא נחסר כלום מתיקון העון האפשרי כשאין הגזילה קיימת, כי אז מה שנשאר הוא רק גדר וענין הממוני ושייך בזה תקנת השבים, משא"כ כשהגזלן לא בא מעצמו, דאז החובת ממון ה"ה עדיין פרט בהחטא בגופו, לכן לא שייך בזה התקנת השבים שהוא פטור מתשלומין.

ועפ"ז מובן גם מה שהוסיף בחצע"ג גם אם הנגזל רוצה למחול, די"ל דמבואר בהנ"ל, דאף אם הנגזל מוכן לוותר על הממון לא יהני דלא שייך תקנת השבים ומחילה על הממון (לא רק דלא תיקנו בפועל) כיון דאין לזה גדר ממון וכו' וכנ"ל.

ואולי י"ל דעפ"ז יתורץ קושיית התוס' לפי שיטת הרמב"ם "דכל אדם יכול להערים שיעשה תשובה וכו'" דבד"א דאפשר להקשות כן, אם החכמים תיקנו שמכיוון שזה בא להחזיר לכן מגיע לו שנמחול לו כו' דאז אפשר להקשות דא"כ כל אדם יערים וכו', אבל עפהנ"ל מתבאר דאי"ז מפני שחכמים תיקנו כן, אלא דמה שהוא בא אליו זה המאפשר את התקנת השבים מצד עצם גדר הדין, וכנ"ל וק"ל.

ועפכ"ז יש לבאר מה דמחלק בין התקנת השבים במריש להך דגזלנים, וי"ל כי כיון ד"כאשר הגזילה קיימת אפשר לתקן בהשבת החפץ זה ש"כאילו נטל נשמתי ממנו" לכן מובן דגדר החיוב שעל הגזלן כ"ז שהגזילה קיימת הוא הגדר מצד החטא לגופו, וא"כ הא דתקנו שא"צ להחזיר המריש הוא, כנ"ל, רק בכדי למנוע את האפשרות שלא יעשה תשובה (וכנ"ל ע"ד דיברה תורה כנגד יצה"ר וכו') אבל באמת הענין דתקנת השבים בתור תיקון חיובי לא שייך שם כמו שנת' (וי"ל דעפ"ז יומתק הדין ברמב"ם שם ובמריש צריך להחזיר אחר החג, וק"ל ואכ"מ) וממילא החיוב ממון שישנה אז ה"ח (כיון שהגזילה קיימת) פרט בחיוב השבת "נטילת נשמתו ממנו" ולכן אף שהוא דמי הגזילה באופן זה לא שייך הענין דתקנת השבים וצריך להחזיר הדמים, וכמשנ"ת והבן (ועי' רש"י ב"ק צה, א) ד"ה שוויה רבנן כדליתא ומיהו דמי בעי לאהדורי הואיל וגזילה קיימת בבירה) וק"ל ועי"ל בכ"ז.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תצב ע' 14 (תשמ"ט), קובץ היובל ע' 58)

הגדר דסוכה - לצל

לקו"ש חלק ל"ב אמור (ג)

בלקו"ש לפ' אמור ש.ז. (תשמ"ט) בס"ג מבאר במה שכ' אדה"ז בשו"ע שהסוכה צריכה להיות עשוי' לצל "שנוסף לזה שמתנאי הסוכה הוא שצ"ל צלתה מרובה מחמתה הרי גדרה ומהותה של סוכה (דמצוה) הוא סוכה העשוי' לצל (וסוכה שחסר בה תנאי זה . . איך עלי' שם סוכה כלל).

ובחצאי ריבוע מבאר דזה (דצל הוא ענין עיקרי בסוכה) הוא מהנ"מ להל' בין שתי הדעות אם בסוכות הושבתי הוא סוכות ממש או ענני הכבוד ולהדיעה שהיו סוכות ממש הרי עיקר הגדר דסוכה הוא דירת עראי ולהדיעה שהם ענני הכבוד עיקר הענין בסוכות שאנו עושים הוא שהם עשויים לצל עכתדה"ק. והיינו שהל' זו שצל הוא ענין עיקרי בסוכה הוא בהתאם עם ההלכה דבסוכות הושבתי הם סוכות ממש.

ובהערה 22 כ' וזלה"ק "להעיר מגמ' ריש סוכה: ר"ז אמר . . וסוכה תהי' לצל יומם מחורב (וברש"י שם ד"ה וסוכה, וראה רש"י שם רע"ב ד"ה תרתי)... ורבא אמר . . צא מדירת קבע ושב בדירת עראי וכו'" עכלה"ק.

ולכ' צ"ע, הרי ההלכה בפלוגתא זו הוא כרבא דדירת עראי בעינן לראי' רא"ש פ"א דסוכה ס"א (ואף בעל העיטור שחולק פוסק כרבה ולא כר' זירא), שו"ע סי' תרל"ג ס"א ובנו"כ ועוד [והנה בשו"ע אדה"ז חסר סי' זה אבל 1) לכ' צ"ע לומר שחולק בזה על הנ"ל. 2) אף את"ל כן העיקר חסר מן הספר לכ' בהערה הנ"ל. 3) ועוד ועיקר, הרי ביאור הנ"ל בשיחה הוא גם בדעת המחברן וא"כ איך אפ"ל דמחלוקת ר"ז ורבה שייך להמחלוקת בפנים השיחה הרי לפי"ז יצא סתירות בהלכה למעשה?

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תצג - תשמ"ט)

"סוכה" - על שם הסכך

לקו"ש חלק ל"ב אמור (ג)

בלקו"ש אמור ש.ו. בהערה 24 שם כתב וזלה"ק "עפ"ז יומתק שם "סוכה", שהוא על שם הסכך (רש"י סוכה ב, א ד"ה וכו'. תוס' שם ד"ה כי עבדה. ובכ"מ וכו') - ולא שם לאהל עראי - כי (עיקר) הצל נוצר ע"י הסכך כו"ו עכלה"ק.

ולכאורה אי"מ: (1) הרי גם להפי' דענינה של סוכה הוא אהל עראי, הרי כמו שעיקר הצל נוצר ע"י הסכך, כמו"כ מה שמשוי את זה לאהל עראי הוא הסכך (עי' סתרל"ג במג"א סק"א דאפי' הדפנות חזקות בשר, אבל עי' במחצית השקל שם, ועי' מראה הפנים לירושלמי סוכה פ"א ה"א דגם לאביי אם הדפנות למעלה מכ' והסכך בתוך כ' בוודאי כשר, ואכ"מ?) (2) יתירה מזו, הרי א' מהציונים לזה בהע' הנ"ל הוא מתוס' שם ד"ה כי עביד והרי תוס' בעצמו מביא זה דעיקר שם סוכה הוא בהסכך בנוגע למה דצ"ל דבעי דמצד הסכך יהי' דירת עראי ולא יגין מפני הגשמים? יתירה מזה, הרי פי' זה של התוס' הזה הובא מיד לאח"ז בהערה 30 בחצאי ריבוע, דהא דבעינן שלא יהי' למסתור מפני הגשמים לפי התוס' הוא משום דבעינן שיהי' (מצד הסכך) דירת עראי, נורק שכותב שם דמשמע דאדה"ז חולק ומבאר שגם זה הוא מדין צל? והנה לכ' אפשר לתרץ זאת בפשיטות דיש חילוק בין הא דהסכך משוי אותה לדירת עראי להא שע"י הסכך נוצר הצל, דהא דהסכך משוה אותה לדירת עראי הוא ענין שלילי, והיינו מפני שאי"ז תקרה, ואילו הצל שנוצר ע"י הסכך הוא ענין חיובי, שהסכך עושה הצל. ובפרט ע"פ המבואר להלן ס"ד דיש צל מצד הסכך (ולא רק מצד האדם), דמבואר מזה דמלבד מה דהסכך פועל צל הנה עצם הסכך הרי"ז מציאות דצל והיינו דעצם הכיסוי נקרא צל.

ואולי אפשר לבאר עפ"ז הסברא בס"ד וס"ה ובהקדם:

מ"ש בס"ד דיש שני דינים בצל מצד הסכך ומצד האדם לכ' אפשר להבין בהשקפ"ר דהכוונה בהדין מצד האדם הוא כפשוטו דהוא דין צל מצד הגברא, אבל א"א לפרש כן, חדא דא"כ הו"ל להביא מכ"מ, ומהם, שו"ע אדה"ז סתרל"א ס"ד דאם הסוכה היא באופן שאם נצרף החמה והצל של כל הסוכה יהי' צלתה מרובה מחמתה, מותר לישוב אפילו תחת החלק שחמתה מרובה, דמבואר דכשצלתה מרובה מצד הסכך אי"צ צל מצד האדם היושב, ואם זהו הדין שבס"ה הו"ל לציין לזה.

והנה בזה אפשר לחלק דשם מדובר מצד האדם היושב בפועל, ובשיחה הכוונה שמצד הסוכה צ"ל צל להאדם, אבל גם לפ"ז הרי זהו דינו דכ"ז דצ"ל צל להאדם מצד הסוכה [ולהעיר מהשקו"ט במפרשים אי החיסרון מצד הסכך או הדפנות ע"ש, ואכ"מ].

(ולהעיר מספר סוכת שלם ס"כ סק"ו וש"נ שקו"ט אי שייך פסול בשיש סכך פסול שאין צל שלה מגיע להסוכה, ולכ' לפי אופן זה בהשיחה הפסול הוא רק כשהחיסרון מצד האדם, ולהעיר ממקראי קדש על סוכה סכ"ב בענין זכויות, ועוד. אבל י"ל, ואכ"מ).

ולכאורה הכוונה בזה הוא דצ"ל צל להאדם מצד הסכך (ועי' בס' קה"י על סוכה ס"א שמבאר למה רש"י אינו כר"ז, ואכ"מ), והיינו דמלבד מה ד(כנ"ל)הסכך עצמה הר"ז מציאות של צל, דעצם ההגדרה של צל הוא כיסוי, הנה בנוסף לזה יש בזה עוד ענין שזה פועל וגורם צל להאדם שיושב בסוכה. [ובזה מבאר דכיון דבהצל שעושה להאדם הענין הוא לבל יכה שרב ושמש לכן עיקר הענין בה הוא שלא יהי' חמתה מרובה מצלתה, אבל למעלה הרי מה שהוא הוא מפני שזהו מציאות חיובי של כיסוי ולכן מציאות כיסוי הוא רק כשצילתה מרובה מחמתה].

ועפ"י לכ' יש לבאר הסברות (דלכ' צ"ע אמאי יהיו לפעמים תלויין זב"ז (כשלמעלה שוה ולמטה חמתה מרובה) ולפעמים לא (כהדין בס"ה)?) ובהקדם: לפי המבואר בהשיחה שיש שני דינים נפרדים של צל למעלה וצל מצד האדם עצ"ב לכ' אמאי אינם כתובים בגמ' וכו' ובשו"ע אדה"ז כשני דינים נפרדים אלא מעורבים זב"ז (ועי' בקושיית הרש"ש המצויין בהערה 42)?

ואולי י"ל הביאור דלכשרות הסוכה צ"ל מציאות של סכך דהיינו מציאות של כיסוי, ובוזה הנה כשצלתה מרובה מצד למעלה הר"ז מצד למעלה מציאות של כיסוי, ואילו כשלמעלה חמתה מרובה אז אין כאן שום מציאות סכך למעלה ולא שייך להיות כשר. וי"ל דכשאין מלמעלה, אז הנה שייך לקרות לזה מציאות דכיסוי דכיון דהוא מחצה על מחצה אי"ז מושלל מלהיות מציאות דכיסוי, אלא דמצד למעלה א"א להשוותה כיסוי וק"ל. ולכן י"ל דבנידו"ז, אם למטה שוין (ועאכו"כ אי צלתה מרובה) דהיינו דמצד למטה יש מציאות דצל, כי אז הנה זה שסיכוך זה פועל צל למטה משוה אותה למציאות דסכך וכשר (עכ"פ דיעבד כמבואר בהערה 39 ובסוף ח"ד). אבל אם למטה חמתה מרובה מצלתה, דגם מצד למטה יש העדר צל כי אז אין כאן מציאות דסכך ופסול. ועפ"ז א"ש הדין בס"ה דכשיש מציאות דכיסוי מצד למעלה אז לא איכפת לן מה נעשה למטה היינו אם פועל צל למטה, כי הכיסוי מצ"ע ה"ה מציאות דסכך משא"כ כששוין למעלה דמצד למעלה מצ"ע אין מציאות דסכך ורק אם נעשה למציאות דסכך ע"י פעולתה למטה, וק"ל.

ועפ"ז יתורץ מה שהק' בפנ"י ריש סוכה אמ"ש רש"י דעיקר הסוכה הוא הסכך דלכ' הול"ל עיקר סוכה הוא הצל, ור"ל דזהו דוקא לר' זירא, והק' לפמ"ש הר"ן דלרש"י תלוי בלמטה, ע"ש? ועפכהנ"ל א"ש דסוף דעיקר הסוכה הוא הצל מ"מ תלוי גם בלמטה, כי פעולת הסכך למטה הוא שמשוה את הסכך לסכך, ע"ש בפנ"י והבן. ועצ"ע בכ"ז.

מדת חסידות דרב

לקו"ש חלק ל"ב בהר (א)

בלקו"ש לפ' בהר ש.ז. (תשמ"ט) מביא הקושיא בסתירת הנהגת רב מירושלמי ב"מ לירושלמי סוף שביעית, ומביא כמה פירושים בס"ד ומק' עליהם "דבכל אופן ה"ז שינוי בדיבורו, שאינו מקיים מה שאומר". ומבאר בס"ג דהחילוק הוא אם זהו רכוש הפרטי או רכוש הקהל וכו' ומק' בס"ד דסוכ"ס אפי' אם מיירי ברכוש הקהל מ"מ ה"ז שינוי מדיבורו ושליטת מדת חסידות דרב וכו' ומבאר דמצד המדת חסידות דרב הנה ע"י הדיבור עצמו גמר ומקני וזה שייך רק ברכוש הפרטי שהדבור לכוון יפעול התחייבות וקנין משא"כ ברכוש הקהל וכו' עכתודה"ק.

ולכ' החילוק הוא דבס"ב וס"ג נקט דהמדת חסידות היתה שלא לחזור על דיבורו מצד הדיבור מצ"ע, וא"כ ה"ז שייך בכל דיבור ובכל אופן, וע"ז מבאר בס"ד דאין הענין שלא לחזור, אף מצד מדת חסידות, מצד עצם הדיבור, כ"א מצד תוצאות הדיבור כי הדיבור עצמו פועל קנין.

ולכ' יוצא מזה עוד ענין דלפי הסברא הראשונה הנה הך דינא דרב אינו שייך לדינא דמתני' שם דכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו, דהדין דמתני' הוא (רק במכר ולכן הוא) דין מצד המקבל משא"כ הדין דרב שהוא מצד עצם הדיבור (ולפ"ז ה"י יוצא ג"כ לכ' שהמדת חסידות לא ה"י מדת חסידות (המוספת) במדת הדין כ"א ענין בפ"ע), אבל להביאור בס"ד, הנה גם המדת חסידות דרב ה"י מפני שהדיבור פעל קנין באמת השייכת להדין בהמשנה.

ועפ"ז אפשר ה"י אולי לבאר בדא"פ פלוגתא דרב ור"י בזה דלכ' מצינו להם סברות הפוכות דבחוסר אמנה ס"ל לר"י דדברים יש בהן משום מחוסר אמנה, רב ס"ל דאין בהם משום מחוסר אמנה, ואילו במתנה ס"ל לר"י דיכול לחזור בו ואילו רב ס"ל "לינה חוזר בו" (ואף דמשני תמן למדת חסידות, אבל לכ' משמע שם דפליגי ודלא חזר מזה)?

ואולי י"ל בהקדם, הנה נת' מהנ"ל דבדין דמחוסר אמנה לכ' יש לחקור דאפ"ל דהוא מצד השני שלא קיים דברו אליו והלה סמך עליו, ואפ"ל שהוא דין מצד חפצת הממון שה"י בה קצת קנין ואח"כ חזר בו (וכהסברא כהביאור בס"ד).

ועי' בכסף הקדשים לש"ע חו"מ סר"ד ס"ז שחוקר במי שיש עליו מי שפרע מצד אחד ומחוסר אמנה מצד שני איזה מהם עדיף דמצד הבושה בין הבריות יש יותר במי שפרע ואילו מצד לצאת ידי שמים י"ל דשויים וכו' ע"ש. ולכ' זה יהי' נ"מ למעשה בהנ"ל דאם מחוסר אמנה ומי שפרע הם דין רק מצד השני, אזי מובן דיש יותר חומרא

במי שפרע מבמחוסר אמנה דהשני סומך עליו יותר כשנתן דמים מהיכא שלא נתן דמים, (שלכן מי שפרע חמורה יותר ממחוסר אמנה), אבל אם הטעם הוא מצד הקנין א"כ לכ' אע"פ שבמי שפרע יש יותר חומרא מצד השני, מ"מ לכ' א"א לומר שהוא עדיף וכו' כיוון שבפועל ישנה קנין משני הצדדים.

ואולי אפ"ל דבזה פליגי רב ור"י דר"י סב"ל דהדין דמחוסר אמנה הוא מצד השני ולכן סב"ל דגם בדברים יש בהם משום מחוסרי אמנה, אבל במתנה לא שייך הדין שמחוסר אמנה, ואילו רב סב"ל דהמחוסר אמנה הוא מצד הקנין ולכן סב"ל דמצד מדת חסידות דהן שלך צדק וכו' שנפעל הקנין בכל דיבור, לכן אין לחזור אפי' במתנה וכ"ש במכר, אבל אדם רגיל שאינו מתנהג עפ"י מדת חסידות, ולכן אין הדיבורים שלו פועלים קנין, לכן לא שייך אצלו מחוסר אמונה בדברים אפילו במכר (אבל לפ"ז צ"ל דהביאור בלקו"ש ח"ז ע' 295 (המצויין בהע' 27) הוא רק אליבא דרב). ולכאורה יש בזה עוד נ"מ אי הך דינא דמחוסר אמונה וכו' יש לזה גדר ודין ממוני או לא, וצ"ע בזה ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תצד תשמ"ט)

קבלת המצוות בגר

לקו"ש חלק ל"ג חג השבועות

בלקו"ש לחג השבועות ש.ז. (תשמ"ט) בס"ד כותב וזלה"ק: "ובהקדם הטעם לסדר קבלת גירות לדורות שצריכים להודיע אותו "מקצת מצות חמורות ומודיעין אותו עונשן של מצוות, שהצורך בהודעה זו . . לפי שאם לא נודיע אותו מקצת החמורות, וכן עונשן של מצות, חסר בקבלת מצות שלו (שיתכן שכשיודע ע"ד המצוות החמורות או עונשן יתחרט כו") עכלה"ק.

והנה איתא בגמ' יבמות מז, א) ת"ר גר שבא להתגייר בזה"ז אומרים לו מה ראית להתגייר, אי אתה יודע שישאל בזה"ז דוויים סחופין ומטורפין וכו' אם אמר יודע אני וכו' מקבלין אתו מיד ומודיעין אתו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות ומודיעין וכו' ומודיעין אותו עונשן של מצוות וכו' קיבל מלין אתו מיד כו' נתרפא מטבילין אתו מיד ושני ת"ח עומדין ע"ג ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות (דהשתא ע"י טבילה הוא נכנס לכלל גירות הלכך בשעת טבילת מצוה צריך לקבל עליו עול מצוות - רש"י).

ומבאר בגמ' אמר מר כו' אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר ומודיעין אותו מצות קלות ומקצת מצוות חמורות מ"ט דאי פריש (שלא יתגייר) נפרוש (ולא איכפת לן - רש"י) דא"ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת כו' ע"כ.

ולכאורה ילה"ב, הרי בהשיחה מביא הא ד"מודיעין אותו מקצת מצות קלות ומצוות חמורות ומודיעין אותו עונשן של מצוות" ומבאר משום דבלא זה חסר בקבלת המצוות שלו, ולכאורה הרי בגמרא מבואר הטעם ע"ז דאי פריש נפרוש משום דקשים גרים לישראל כספחת? ולאידך, אם צריכים לזה משום עצם קבלת המצוות א"כ גם אם לא היו כספחת היו צריכים להודיע כ"ז ול"ל הטעם דר' חלבו?

והנה בב"י ליו"ד סרס"ח (קטע המתחיל וכשבא) כתב ומפרש בגמ' דאי פריש נפרוש כו' וסמ"ג כתב טעם אחר כדי שלא יאמר לאחר מכאן אילו הייתי יודע לא הייתי מתגייר עכ"ל (ולכאורה טעם הב"ח הוא ע"ד מ"ש בשיחה בחצע"ג), אבל לכאורה בסמ"ג אפשר לפרש דקאמר טעם נוסף עמ"ש בגמ', דאם כוונתו דזה נצרך מעצם דין הגרות וקבלת המצוות לכאורה יהי' צ"ע מהגמ' כנ"ל?

עוד יש להעיר במה שההדגשה בהשיחה היא שאם לא נודיע אתו מצות החמורות כו' חסר בקבלת מצות שלו, היינו שההדגשה הוא רק במצות החמורות, ולכאורה זה שייך כמו"כ במצוות הקלות, דהרי בגמ' כתב הסברא דאי פריש נפרוש גם על המצות קלות, וכתב במאירי שכשישמע מצות יתירות והקלות שבהן יאמר בלבו

כמה דקדוקים הם מדקדקים ללא צורך ויחזור בו, וא"כ לכאורה הביאור בהשיחה שייך גם אמצות קלות?

והנה בב"ח ליו"ד שם פי' (דלא כהמאירי) והא דמודיעין קלות ושכר המצוה ה"ט דשמא כוונתו לשמים ואם לא יודיעוהו קלות כו' גורמין להטותו מדרך טובה לדרך רעה עכ"ל. ועפ"ז הי' אפ"ל דבהשיחה נקט כהב"י ולכן מדגיש רק חמורות, אבל לכאורה דברי הב"י גופא עצע"ק מהגמ' דקאמר שהטעם ע"ז שאם יפרוש נפרוש, דלכאורה דוחק לפרש דקאי רק אחמורות ומה שהביא גם קלות לאו דוקא, ובפרט שרק לאח"כ מבאר בגמ' אמאי אין מאריכיין ומרביין ומדקדקין, וכן ברמב"ם כתב אהא דאין מרביין עליו ואין מדקדקין עליו שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה, ולפי' הב"י הו"ל לפרש כן גם אמודיעין אותו מצוות קלות?

ואואפ"ל בזה דהנה בהא דא"ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת איכא כמה פירושים, עי' בתוד"ה קשים ביבמות שם משום דלמדין ממעשיהן או משום דערביין בהן, או משום דאין השכינה שורה כו' או משום דק' ליהזר מאונאתן, או משום שבקיאין במצוות ומשום כך הקב"ה מזכיר עוונותיהן של ישראל כו' כמ"ש בקידושין ע. תוד"ה קשים ע"ש וש"נ.

אבל ברמב"ם בפיי"ג הי"ח מהל' איסור"ב כתב ומפנ"ז אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת שרובן חוזרין בשביל דבר ומטיין את ישראל וק' הדבר לפרוש מהן אחר שנתגייר צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל וכו', ולפי"ז יוצא דהא דקשין לישראל כספחת הוא משום דאין הגרות שלהן גרות אמיתית, והיינו דלשאר הפירושים יוצא בגר שנתגייר כהלכתא הוא קשה, אבל לפי' הרמב"ם יוצא שמה שקשין הוא מפני חסרון בהגירות שאין הגירות כהלכתא.

ועפ"ז אפ"ל דהפי' בגמ' הוא מ"ט דאי פריש נפרוש והיינו דאם הי' עומד לפרוש נמצא דאין אצלו קבלת המצוות אמיתית, ולכן מצד עצם דין הגירות צריך לברר אם הוא עומד לפרוש ע"י הודעה זו, כלומר הא דקאמר אי פריש נפרוש אי"ז רק ענין שלילי דלא איכפת לן, כ"א גם ענין חיובי, דדיני גירות מכריחים דאי פריש נפרוש, וע"ז מביא מאמר ר' חלבו דקשין גרים לישראל כספחת, דהיינו דצריך לברר שיהיו גרים כהלכתא ויהי' קבלת מצוות אמיתית, דאל"כ קשים כספחת, והיינו דאם לא יודיעוהו מקצת מצוות קלות וחמורות וכו' דאז "יתכן שכשיוודע ע"ד המצוות או עונשן יתחרט" וחסר בהקבלת מצות שלו אז יהי' קשה כספחת.

וי"ל דההכרח לפרש שכן הוא מלשון הברייתא שם (והמעתיקים אותה) עצמה, דהרי בברייתא איתא "אם אמר יודע אני ואיני כדאי מקבלין אותו מיד" ואח"כ מודיעין אתו מקצת מצוות קלות וחמורות וכו' וא"כ איך קאמר בגמ' דהטעם ע"ז דאי פריש נפרוש, והרי כבר אמר לפני"ז מקבלין אותו מיד, ולפי"ז הו"ל מקבלין אותו מיד רק אחר הודעת המצוות וכו'?

ועפמשנ"ת א"ש כמבואר מזה דמה שאומרים לו מה ראית שבאת להתגייר זהו בכדי לבדוק אתו שלא יהי' שם עילה (וכמ"ש ברמב"ם וכו') ואם בדקו ומצאו שאין שם עילה מקבלין אותו מיד לגירות אבל מה שמודיעים לו אח"כ וכו' זהו אחר שכבר

קיבלו אתו לגרות כי זהו חלק מעצם תהליך הגירות דזהו עצם קבלת המצוות. ועפ"ז אואפ"ל דמה דקאמר בגמ' דאי פריש נפרוש קאי ג"כ והא דאומרים לו מה ראית וכו' - וכפשטות משמעות הגמ' - דלפהנ"ל יובן מה דהגמ' כולל שני האמירות יחד דשניהם נצרכים מעיקר הדין מצד דיני גירות (אלא דחלוקים הם בזה דמה שאומרים מה ראית נצרך בכדי לבדוק את העילה שלו, אבל מה שמודיעין אותו וכו' הוא חלק מהגרות עצמה, אבל הצד השווה שבהן דשניהם נצרכים מעיקר הדין). ועפכ"ז אואפ"ל דא"ש פ"י הב"ח דמודיעין אותו מצוות קלות שלא לטרדו דלכאורה אי"מ אם מודיעין אותו החמורות דשמא יפרוש ולא איכפת לן ואח"כ מודיעין אותו הקלות בכדי שלא לטרדו (דשמא כוונתו לש"ש) א"כ לא נודיעהו לא החמורות ובדרך ממילא לא (נצטרך להודיעהו גם) הקלות? ועפהנ"ל מובן דהחמורות צריכים להודיע שמא יפרוש, בכדי שיהי' קבלת המצוות.

ולפ"ז י"ל דא"ש ג"כ מה דקאמר בגמ' דאי פריש נפרוש גם אקלות ובהקדם דלכאורה ילה"ב קצת גדר הדברים דמצד אחד מודיעין אותו חמורות ועונשין כו' דאי פריש נפרוש, ומצד שני אין מאריכין בדבר שלא לטרדו ולהטותו מדרך טובה לרעה, וכן לפ"י הב"ח מצד אחד מודיעין אותו חמורות דאי פריש נפרוש ומצד שני מודיעין אותו הקלות שלא לטרדו? והביאור בזה לפהנ"ל דהא דאם יפרוש לפרוש הוא לא בעיקר שרוצים שיפרוש אלא שצריכים לברר אם עומד הוא לפרוש וכיוון שביורר זה נפעלת ג"כ בלי אריכות לכן אין מאריכין בזה בכדי שלא להטותו מדרך האמת, ולכן ג"כ מודיעין אותו הקלות דזה ג"כ מוסיף בקבלת המצוות, ועפ"ז מובן מה דהגמ' אמרה א"כ פריש נפרוש גם אקלות, כיוון דאי פריש נפרוש אינה ענין שלילי אלא כנ"ל זהו ענין חיובי ודין בהגרות וכמו דמצד דין זה מודיעין אותו החמורות כמו"כ מצד דין זה מודיעין אותו הקלות דזהו חלק מהמצוות שמקבל (ודלא כמו מה שאין מאריכין שזהו ענין צדדי ושלילי, שגם בשביל קבלת המצוות אי"צ להאריך יותר מדאי, אבל כאן הוא פרט חיובי בדין קבלת המצוות).

ואפ"ל דזהו מ"ש בהשיחה בחצ"ע ג' שיתכן שכשיוודע ע"ד המצוות החמורות יתחרט" די"ל דאין הכוונה (רק) לבאר אמאי חסר בקבלת המצוות אלא דאדרכא מבאר בזה דברי הראשונים שכתבו על הא דאי פריש נפרוש דיתכן כו' שיתחרט או יחזור בו כו' דלכאורה מה בכך? וע"ז מבאר כאן דאין זה רק דרוצים לשלול את החרטה דלאח"כ אלא שכשיש אפשריות שיתחרט אח"כ אז זהו חיסרון בעצם קבלת המצוות.

ועפכ"ז יוצא דמה דחסר בקבלת המצוות כשחסר אי"ז משום שחסר בה מצד פעולת האדם, אלא החיסרון הוא מצד ענין צדדי דהיינו האפשריות שאח"כ יתחרט, ובדרך ממילא כשיוסר אפשריות זו, בדרך ממילא לא יהי' חסר בקבלת המצוות ולא יהי' צורך אז בפעולה נוספת מצד האדם.

ואולי זהו הביאור כמ"ש בסו"ה "והכניסה לברית בפועל וחלות הגרות נפעלה אח"כ ע"י מעשה הקב"ה כו' שאז היתה קבלת תומ"צ ע"י ישראל" עכלה"ק, והיינו דהפעולה דמצד ישראל כבר הי' לפני"כ אלא דלא היתה אז בגדר קבלת המצוות

כיוון שהיתה החיסרון של אפשריות שיחזרו בהו – כי לא ידעו אודות חומרת המצוות אבל כששמעו עשה"ד ע"י הקב"ה דאז ידעו חומרת המצוות, בדרך ממילא הוסר החיסרון של אפשריות שיחזרו בהו ועי"ז נפעלה חלות הגרות והקבלת מצוות שע"י ישראל אבל לא שהי' באותה שעה פעולה נוספת ע"י ישראל (וכן משמע לכאורה גם בהערה 66, מלבד מה שמשמע כן לכאורה בהפנים מהלשון וממה שהמלים מעשה הקב"ה הם בהדגשה) [ואולי זהו ע"ד גר קטן דכיוון שהגדיל שעה אחת שוב אינו יכול למחות אף שלא עשה שום פעולה חיובית אז, אבל ראה לקו"ש חי"ח פרשת נשא וש"נ, ובאנציקלופדי' תלמודית בערכו וש"נ ואכ"מ].

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תצז - תשמ"ט)

צדקה בסבר פנים יפות

לקו"ש חלק ל"ד ראה (ב)

בלקו"ש דש"פ ראה ש.ז. (תשמ"ט) בהערה 35 מק' כ"ק אדמו"ר שליט"א על הש"ך שסב"ל דמראה פנים זועפות אי"ז קיום מצות צדקה, דצע"ג הרי בפועל החי' נפש העני, עכדה"ק.

ולכאורה יש להעיר בזה מקידושין (לא, א): תני אבימי ברי' דר"א יש מאכיל לאביו פסיונו וטורדו מן העולם ויש מטחינו בריחים ומביאו לחיי העולם הבא. ופירש"י בד"ה וטורדו "שנענש עליו שמראה לו צרות עין על סעודתו" דמצינו גם שם שאף שהחי' את נפשו מ"מ כיון שמראה צרות עין נענש עליו".

ולכאורה החילוק פשוט דשם אין המצוה להחיותו דמה דקאמר איזהו כיבוד מאכיל ומשקה וכו' מ"מ שם הפי' דזהו אופן שמכבדו אבל המצוה הוא הכבוד, משא"כ בנדו"ה, וק"ל.

והנה לכאורה הי' אפשר לבאר מ"ש הש"ך, דאע"פ שזה מצות צדקה, דהחי' נפש העני, מ"מ ע"י הרע שעושה שמראה פנים זועפות, הנה מאבד את הזכות דמצות צדקה (וע"ד יצא שכרו בהפסדו).

אבל לכאורה גם בזה הי' ק' מה שהק' כ"ק אדמו"ר שליט"א, דכיון שבפועל החי' נפש העני, לכן אף שעשה רעה אחרת, אין סברא שע"י הרע שעשה יאבד את הזכות שיש לו במצות צדקה, וק"ל.

צדקה מצד הנותן או מצד המקבל

בלקו"ש הנ"ל הערה 24 כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א וזלה"ק: "בסגנון אחר י"ל: אם עיקר מצות צדקה הוא בעיקר מעשה הנותן או מצד המקבל כו' ולכאורה הנפק"מ בזה אם קיים מצות צדקה כשהעני לא רצה לקבל וכו'" עכלה"ק.

ולכאורה יש להעיר בזה מב"ק (טז, ב) אמר ירמי' לפני הקב"ה רבש"ע אפי' בשעה שעושין צדקה הכשילם בבנ"א שאינן מהוגנים כדי שלא יקבלו עליהן שכה, ובנימוק"י שם כתב "הא דאינו מקבל שכר היינו דוקא במי שיודע בו שאינו הגון אבל אם אינו מכירו ואפשר שהוא הגון שכר יש לו שהרי לשם מצוה מיכוין וכו' ע"ש.

ואף דברוי הגמרא י"ל דאינם שייכים לנדו"ד עפ"מ"ש תוס' שם דלא קאי אישראל, וא"כ אינו שייך לנדו"ד כמ"ש בצ"פ שהביא בההערה, שבעכו"ם גדר מצות צדקה הוא באו"א, מ"מ לכ' מהנמוק"י ראי' ששייך קיום מצות צדקה גם היכא דאיכא רק מעשה הנותן ולא מצד המקבל?

ואולי אפ"ל דוזה פשוט שמקבל שכר מצד מה שמכוין לעשות מצוה וכמ"ש שם (ועי' סוכת דוד שם, ולהעיר מהא דכיוון לאכול בשר חזיר וכו' ומרובה מדה טובה וכו') והדיון בהשיחה, אם יש לזה הגדר דמצות צדקה, ועצ"ב ואכ"מ, ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה תקח - תשמ"ט)

כי ירחיב ה' את גבולך הכרה לביאת המשיח

(לקו"ש חלק ל"ד שופטים (ג))

בלקו"ש דש"פ שופטים ש.ז. (תשמ"ט) מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א את דברי הרמב"ם בענין הראי' על ימוה"מ מערי מקלט ממש"נ אם ירחיב ה"א את גבולך וגו' ומעולם לא הי' דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו וכו' ובהערה 4 כותב וזלה"ק "צע"ק ממחז"ל דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא הי' ולא עתיד להיות . . . (אלא) דרוש וקבל שכו"ר. ואולי יש לחלק. ואכ"מ." עכלה"ק.

ולכאורה יש לבאר החילוק, דהנה בהא דערי מקלט אף שלא הי' ולא יהי' מ"מ נכתבה, משום שאף אם בפועל לא יהי', מ"מ הדין הוא כך, ולכן חל ע"ז הענין ד"דרוש וקבל שכו"ר, ועדמ"ש בתניא פ"ה "ואף אם לא הי' ולא יהי' הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו. מ"מ מאחר שכך עלה וכו' שאם יטעון כו' יהי' הפסק כך כו' הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה וכו'".

שונה מזה הדין דאם ירחיב ה"א את גבולך, דשם הרי הדין הוא הדין דערי מקלט, והכתוב ואם ירחיב וגו', ה"ז פרט בהדין דערי מקלט, שבמעמד ומצב זה יהי' הדין דערי מקלט כך וכך, אבל אי"ז דין אחר, ולכן בזה הוא ראי' ש"לא צוה הקב"ה לתוהו" וכו', דאם לא יהי' מצב זה למה כותב התורה הדין דערי מקלט בנוגע למצב זה, ואינו מסתפק במה שכותב הדין דערי מקלט בנוגע להמצב שכן יבוא (וכמו בבן סורר ומורה ועיר הנדחת, שהתורה כותב רק הדין, ולכן הדין צריך לכתוב בין אם יהי' נוגע בין אם לאו, דזהו הדין, אבל בערי מקלט בנוסף על מה שהדין כותב, כתוב ג"כ כמו שדין זה הי' נוגע למצב אחר, וק"ל).

ולכאורה י"ל דזה תלוי בפלוגתא, דהנה עיי' בלקו"ש חכ"ד פ' שופטים (מצויין בהערה 12), דהך דינא דלע"ל יהי' צורך להוסיף עוד ג' ערי מקלט, דלכאו' קשה הרי לע"ל לא ישא גוי אל גוי חרב? ומובא שם שהזית רענן והמנ"ח תירצו שהוא גזיה"כ, ושם מביא עוד תי' שגם אז יהיו רוצחים בשוגג (או משום עולם כמנהגו נוהג, או מלפנ"ז וכו' ע"ש).

ולכאורה יוצא מזה דיש ב' אופנים לבאר המצוה דערי מקלט, דאפ"ל שהוא בגדר גזיה"כ, שגזרה תורה להכין ג' ערי מקלט, וחלק מגזיה"כ הוא שערי מקלט ישמשו "לנוס שמה כל רוצח" וכו', אבל גם כשאין הצורך בזה איכא ג"כ המצוה והגזיה"כ, או דגדר המצוה והחייוב הוא לעשות מקלט לנוס שמה רוצח, ולכן צ"ל דהחייוב נובע מהצורך [דלכאו' כן משמע מפשטות הכתובים פן ירדוף גואל הדם וגו' ולו אין משפט מות וגו' על כן וגו', ובהמשך לזה ממשיך ואם ירחיב וגו' דמשמע דזהו ג"כ מטעם זה, וק"ל].

ולכאורה אי נימא דגדר הדין הוא לעשות מקלט לנוס שמה רוצח וכו', אשר לכן הנה מספר הערים הוא בהתאם להצורך בהם (וכפשטות פירש"י בפסוק ו' ד"ה פן) שלפ"ז הנה החיוב דהוספת לע"ל הוא בהתאם להמצב דהרחבת הגבול שיהי' אז שיהי' צורך, בדרך ממילא, ליותר ערי מקלט, אזי יוצא שזהו אותו הדין של ערי מקלט שבהתאם להמצב דעכשיו הוא באופן כך, ואם ישתנה המצב, כיון שגדר הדין (גם עכשיו) הוא תלוי בהמצב, לכן גם אז ישתנה הדין בהתאם להמצב אבל אי"ז דין חדש, וא"כ ממה שהתורה צייתה על כך הרי"ז ראי' שזה יהי' (דלא צוה הקב"ה לתוהו).

משא"כ אי נימא שזהו גזיה"כ, אז כיון שזהו גזיה"כ להוסיף עוד שלש ערים, הרי אפשר לפרש שזהו דין וגזיה"כ בפנ"ע, ולכן ציוותה ע"ז התורה כמו שציוותה על בן סורר ומורה ועיר הנדחת (והנה הלשון שמעתיק בלקו"ש חכ"ד שם הוא "גזיה"כ שיהי' הס"ה תשעה" דלפ"ז מהגזיה"כ ג"כ ראי' שיהי' בפועל, שהרי זהו הגזיה"כ שיהיו בס"ה תשעה, אבל לכא' מהקרא והגזיה"כ עצמה אין ראי' שזהו פי' הגזיה"כ, ואכ"מ).

[ואולי יש לבאר עפ"ז מה דאיתא בגמ' מכות: "משה רבינו שהי' יודע שאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש שבעבר הירדן ואמר מצוה שבאה לידי אקיימנה ע"כ, דלכא' אם גדר המצוה הוא רק גזיה"כ (ורק שיש ענין נוסף בה שקולטת), וא"כ פשיטא ומאי קמ"ל, אבל אם גדר המצוה הוא הקליטה - לנוס שמה וגו', אז א"ש דקמ"ל דאעפ"כ יש מצוה בהבדלת הערים גם קודם שיקלטו, ועי"ל בזה ואכ"מ].

והנה בהא דהבדיל משה ג' ערים בעבר הירדן וג' בא"י הק' בגמ' מכות ט: בעבר הירדן תלת בא"י תלת (בתמי', בנחלת שני שבטים שלש כמו בנחלת עשרה שבטים - רש"י)? אמר אביי בגלעד שכחי רוצחים, ע"כ. והק' באחרונים דמאי קא קשיא לי' הרי מקרא מלא דיבר הכתוב "ושלשת" ? אך ע"פ הנ"ל י"ל דא"ש, דאם גדר המצוה הי' גזיה"כ, אז הי' אפ"ל דגם מ"ש ושלשת הוי בגדר גזיה"כ, משא"כ אם גדר המצוה הוא בהתאם להצורך, אז צ"ל ג"כ שה"ושלשת" יהי' בהתאם לצורך המצב, וכמבואר בגמ'.

ואולי י"ל דעד"ז יומתק ג"כ מ"ש הרמב"ם בפ"ח ה"ז מהל' רוצח ושמירת נפש "וכן מושחזין בין כל עיר כו' עד שהיו משולשות בשוה שני' תכין לך הדרך" עכ"ל. דלכא' צ"ע, הרי בספרי מביא ע"ז הפסוק "ושלשת", כמו שהק' באחרונים (ולהעיר ממה שפי' בזה ברמב"ם לעם, ועי' בזה בארוכה בערול"נ למכות ט: קטע המתחלת דרכים, ע"ש ודו"ק)? אך לפימשנ"ת י"ל דא"ש, דאם "ושלשת" הוא בגדר גזיה"כ, אז אה"נ דהוי דין בפנ"ע, אבל אם גדר המצוה הוא שיהי' מקום מנוס לרוצח, אז י"ל ומסתבר דגדר הדין ד"ושלשת" הוא פרט ב"תכין לך הדרך" - דהיינו אופן שיהי' המקלט יותר קל בשביל הרוצח לנוס שמה, וא"ש מ"ש הרמב"ם, וק"ל.

ועי' בלקו"ש חכ"ד שם הערה 47 שקו"ט אי גלות וגוה"ד בזה"ז מופקע בעצם (וראה שו"ת חו"י סי' קמו), ויש להעיר גם בזה דלכא' את"ל דדין דערי מלקט הוא

בגדר גזיה"כ אז לכ' י"ל דשני הענינים לא יהיו תלויים הא בהא, אולם אי נימא דגדר הדין דערי מקלט הוא שיהי' מקלט לגואל הדם, אז לכ' פשוט דצ"ל דיהי' תלויין הא בהא, דאם אין הענין דגואל הדם בזה"ז בדרך ממילא צ"ל דהענין והדין דערי מקלט הוא מופקע בעצם, ואכ"מ.

עכ"פ עפמשנ"ת, - דלכאו' אם יש חילוק בין הדין ד"אם ירחיב" והדין דבן סורר ומורה ועיר הנדחת הוא תלוי בפלוגתא בין המנ"ח וכו' ומפרשים אחרים וכו' - הנה לפ"ז אולי יתוסף ביאור קצת בדיוק הלשון שבהערה "ואולי יש לחלק", וק"ל, ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליין תקט - תשמ"ט)

כלאים דחרישה סייג לכלאים דהרבעה

לקו"ש חלק ל"ד תצא (א)

במה שנת' בלקו"ש לפ' תצא ש.ז. (תשמ"ט) ובחכ"ד פ' תצא שיחה ג' דשיטת הרמב"ם הוא דאיסור כלאים דחרישה הוא בגדר סייג לאיסור הרבעה "שדרך כל עובד אדמתו להביא צמדו ברפת אחת וירכיב אותם (ושכ"כ הרמב"ן והגח"י, ושכ"ה שיטת רש"י) ודלא כהחינוך דסב"ל שהוא מטעם איסור צער בעלי חיים.

לכאוי' צ"ע ממה דאיתא בגמ' ב"ק סוף פרק שור שנגח את הפרה (נה, א) דבעי שם רחבה המנהיג בעיזא ושיבוטא (קשר קרון לעז ודג זה צף על המים וזה מושך עמו על שפת הים - רש"י) מהו, מי אמרינן כיון דעיזא לא נחית לית ושיבוטא לא סליק ליבשה לא כלום עבד או דילמא השתא מיהת הא קאי מנהיג ע"כ ולכאוי' יוצא דבעיית הגמ' הוא אם גדר האיסור דחרישה הוא מטעם סייג להרבעה או שהוא ענין בפ"ע, וכיון שבגמ' הוא בעיא דלא איפשיטא לכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' כלאים ה"ח לחומרא (וכבר העירו בנו"כ אמאי לא הובא דין זה בשו"ע) וא"כ איך זה מתאים עם שיטתו הנ"ל בגדר לאו דחרישה?

ואולי י"ל דהנהגה בהא דאיסור חרישה הוא מטעם ד"דרך כל עובד אדמתו כו' וירכיב אותם" לכאוי' אפשר לפרש בשני אופנים, דאפ"ל דזהו בגדר סייג כפשוטו, שאפשר שעיי"ז יבא לאיסור הרבעה, ובפשטות לשון הרמב"ן וכו', ולפ"ז יהי' לכאוי' צ"ע כנ"ל.

אבל לאידך לכאוי' י"ל פ' שאין זה שיכולה לבא לרביעה סיבת האיסור, והיינו שהאיסור הוא בהרבעה, והאיסור שבחרישה הוא ג"כ רק מטעם הרבעה, אלא הוא בגדר סימן, והיינו שכיון שאפשר לבא לידי הרבעה לכן זהו ראי' שהחרישה עצמה הרי"ז ענין של חיבור ולכן מטעם זה עצם החרישה מצ"ע אסורה [ואולי י"ל ע"ד מה שביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א באחד האופנים בענין גזילה, דכיון דיכולה לבא לידי שפ"ד לכן אפ"ל דיש בה עצמה הגדר דשפ"ד ואכ"מ].

ולכאוי' כן מפרש כ"ק אדמו"ר שליט"א בהליקוט דשבוע שעבר דהרי ביאר שם בס"ג דלשיטת הרמב"ם חרישה כי זהו "כעין התחלה של פעולת החיבור של שני המינים וכו' שהם בגדר דכלאים דהרבעה".

דלכאוי' צלה"ב מכיון שכ' הרמב"ם שהוא בגדר סייג להרבעה, א"כ איך אפ"ל שהוא מעין הרבעה? אלא שלכאוי' מפרש כנ"ל דמה שחרישה יכולה לבא לידי הרבעה אי"ז בגדר סיבת האיסור, כ"א זהו הסימן שגם חרישה עצמה יש בה ענין החיבור, ולכן הוא מעין החיבור הגמור דהרבעה, וק"ל.

[אלא שלכאוי' עפ"ז צ"ע אם אפ"ל שזהו בגדר סייג - עי' בהערה 15, וכ"כ בחכ"ד

בהערות דלפ"ז לכאור' אי"ז גדר של סייג כפירושו הרגיל כי הענין מצ"ע אסור, ואפ"ל דמ"ש בהערה הנ"ל הוא לשיטת רש"י, ועצ"ע].

ולכאור' לפ"ז יתיישב ג"כ גמ' הנ"ל, דכיון דהנהגה יכולה להביא לידי הרבעה הרי"ז סימן וראי' שהנהגה מצ"ע הרי"ז ענין דחיבור, וא"כ י"ל שפיר דגם מנהג דעיזא ושיבוטא אסור דאף שבאופן זה א"א להביא לידי הרבעה בפועל, אבל "השתא מיהת קא מנהיג", והנהגה מצ"ע הוא האיסור. וא"ש דשתי הקס"ד דגמ' הם לשיטת הרמב"ם, וכנ"ל.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקי - תשמ"ט)

בענין מילה דוחה שבת

לקו"ש חלק ל"ה לך לך (א)

בלקו"ש לש"פ לך לך ש.ז. (תשנ"ב) מביא כמה אופנים במקור הדין דמילה דוחה שבת, ומהם דלדעת ר' יוחנן נלמד מהכתוב ביום השמיני ימול – ביום אפילו בשבת, ובמכילתא עה"פ ושמרו בני"י את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם, ר"א אומר דבר שהברית כרותה לו ואיזו זו מילה.

ומבאר דמהחילוק ביניהם נובע חילוק בגדר הדין דמילה דוחה שבת, דלהדיעה שנלמד מהכתוב וביום השמיני ימול נמצא דהא דמלין גם בשבת הוא מדיני מילה (ולא מדיני שבת) כו', ואילו לדעת המכילתא שנלמד מהכתוב בפרשת שבת משמע שהוא מדיני שבת, שזהו קיום מצות שבת וכו'.

ומבאר בהערה 19 נ"מ גם להלכה אם הא דמילה דוחה שבת היינו המילה בזמנה (והיינו עצם החפצא דמצות מילה כדלהלן בהערה) או החיוב שצריך למול בזמנה זה דוחק שבת ונ"מ כגון אשה וכו', ולדרשת ר"א דמכילתא הוא מצד עצם החפצא דמילה וכו' עכתודה"ק, ע"ש.

והנה עי' בלקו"ש ח"י"ז ע' 187 ואילך וש"נ דמבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א סברת ר"א דמילה דסב"ל (בשבת קלא). דמכשירי מילה ג"כ דוחין שבת, דהוא מצד הסברא כללית דבכ"מ דכשיש איזה הכשר שבלעדה א"א לקיים המצוה מקבלת אותה הכשר חשיבות מעין החשיבות של המצוה עצמה, ע"ש, אמנם לכ' עצ"ע דמה בכך שמקבלת חשיבות מעין החשיבות של המצוה עצמה הרי סוכ"ס א"א לומר דיש חיוב גם על המכשיר (עי' בלקו"ש שם בהערה 55, ופשוט הוא בכמה מהדוגמאות דשם), וא"כ אמאי תדחה שבת? אך עדמשנ"ת בשיחה הנ"ל אואפ"ל דר"א לשיטתו דסב"ל במכילתא הנ"ל דעצם החפצא דמצות מילה דוחה שבת, וא"כ במכשירין, עם היות שאין עליהם חיוב, מ"מ בעשייתן מקבלים הם החשיבות דעצם החפצא דהמצוה ושפיר דוחין שבת, וק"ל.

ועי' בשו"ת אבנ"ז חיו"ד סי' של"ט שנסתפק בינוקא דכאיב לי' עיני' ביום שמיני שחל להיות בשבת ואיתפח ביומא אי מלין אותו בו ביום, או דילמא דיש דיחוי אצל מצוות ונדחה בתחילת היום ממצות מילה, מכיוון שמילה שדוחה שבת הוא המצוה דמילה בשמיני שמחמת הלידה שיש לה תחילה ושייך אצלה דיחוי.

וע"ש אות ד' דכ' דיל"ע בזה די"ל דלא שייך בזה דיחוי מכיון דגם בתחילת היום הי' מחוייב במילה אלא שלא הי' יכול למולו משום סכנה וסכ"נ הי' דוחה מצות מילה, מ"מ לא נדחה המצוה בעצמותו, ואם היו עוברין ומלין אותו גם בעת חליו

הי' מצוה בדיעבד וכו' עכתו"ד ע"ש (ובאמת לכ' יש מקום לדון גם בנוגע להפטור מחיובו ע"פ השקו"ט הידוע בגדר הפטור דאונס - עי' בקובץ אור המגדל גליון א' (אלול תנש"א) ע' 51 וש"נ ואכ"מ), והיינו דאף דהחיוב למול נדחה מצד סכנת נפשות מ"מ עצם החפצא דמצוה לא נדחה.

ועפ"ז י"ל דספקו יהי' תלוי בב' האופנים בההערה, דאם מה דמילה דוחה שבת הוא החיוב דמול בשמיני, א"כ אכן נדחה, משא"כ אם מה שדוחה הוא עצם החפצא דמצות מילה בשמיני, א"כ י"ל שפיר כמ"ש דזה מעולם לא נדחה, וק"ל. (וע"ע בספר ביצחק יקרא (ירושלים תשמ"ט) ח"ב סכ"ב (ובאות ה' שם) דמחלק בין דיחוי בנוגע להקרבן עצמה ודיחוי בנוגע לחובת הבעלים ע"ש) [וע"ע בכ"ז בקובץ מגדל אור ח"ג ע' פה ובהערה 2 שם].

והנה בשני האופנים בהשיחה האם מה דמלין את התינוק בשבת הוי מדיני מילה או מדיני שבת, לכ' אפ"ל עוד נ"מ בזה דאם הוא דין מצד מצות מילה דדוחה שבת א"כ מסתבר לומר דבד"א כשא"א בלאו הכי, משא"כ אי נימא דהוא דין מדיני שבת דמלין בשבת, ולכ' י"ל דהנ"מ בזה יהי' אם גם הקדמת מצות מילה (ביום השמיני גופא) דוחה שבת או לאו.

ועי' בשבת (קל, א) בתד"ה ר"א שהק' וא"ת ויביאו תינוק אצל כלי דהשתא ליכא איסור שבת כלל דחי נושא את עצמו וכו' ועו"ל דכיוון דיותר בקל יביאו הכלי ממה שיביאו התינוק שרי ר"א כדי למהר המצוה כדמוכח בגמ' וכו' אלמא דשרי ר"א דרך רה"ר דהוי דאורייתא בכדי למהר המצוה כו' עכ"ל, הרי דסב"ל להתוס' דגם הקדמת מצות מילה ביום השמיני גופא דוחה שבת.

אלא דעפמשנ"ת אואפ"ל בזה דר"א לשיטתו דסב"ל במכילתא דהא דמלין תינוק בשבת נלמד מקרא דושמרו בני" את השבת דהוא מדיני השבת, והיינו דזהו קיום מצות שבת כמשנ"ת בהשיחה, ולכן שפיר גם למהר המצוה דוחה שבת, וק"ל (ועי' בספר דברי יחזקאל - ל סי' י"ב ענף א' אות ג' ואות ד' ואילך, ועו"ל).

במשנ"ת בהשיחה דאם מה דמלין תינוק בשבת נלמד מקרא דושמרו היינו שזהו קיום מצות שבת, שמהדרכים לעשות את השבת הוא למול בשבת כי עי"ז שומרים את (קדושת) השבת כי שבת היא אות, וקיום ושלימות האות והברית דשבת הוא בקיום האות והברית דמילה וכו'.

ולכ' אפ"ל עוד נ"מ בזה [אי הוי מצד דיני מילה, אבל מצד דיני שבת לא הי' ראוי שתידחה מפני מילה, וכל מה דאפשר בלא דחי' לא דוחין, או דזה הוי מצד דיני שבת מכיוון דשניהם הם אות והקיום ושלימות דהאות דשבת הוא בהאות דמילה] דהנה (עי' ש"ך יור"ד סי' רס"ה ובחיד"א ס' מראות העין שו"ת בליקוטים סי' ב' ושו"ת באר חיים סי' יח' עי' בס' כללי המילה לר' יעקב הגוזר ע' 28, ובבאר יעקב שם הערה 1 וש"נ) נחלקו הפוסקים אם מילה צ"ל בתפילין, או שצריך למול בלא תפילין, ולכ' הי' אפ"ל דתלוי בהנ"ל, דאם מה דמילה דוחה שבת הוי מדיני מילה, והיינו דשבת ומילא מצ"ע אינם שייכים זל"ז שמילה דוחה שבת. (אבל אם הי' אפשר להפרידם הי' ראוי להפרידם), א"כ מסתבר גם בנדו"ד דיש למול בלא תפילין וכסברת בעלי דיעה

זו, אבל אם הוא דין מדיני שבת וכההסבר בהשיחה דבמה שמל (בשבת) מקיים מצות שבת, ומצד דיני שבת ראויים להיות ביחה, א"כ מסתבר גם בנדו"ד דצ"ל המילה גם בתפלין, דהוי ג"כ אות (וכידוע הטעם דמה שאין מניחין תפלין בשבת מפני שיש שני אותות בלי תפלין [נועד כ"כ שהובא קס"ד בפוסקים (אלא שנדחה) שמי שלא נימול יניח תפלין גם בשבת]), וראויין להיות ביחד דוקא.

וע"ע בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' כב' שהביא סוגיית הגמ' בשבת (קלה, א) אמר ר' אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה (כגון יוצא דופן וכותית שילדה ולאח"כ נתגיירה) אינו נימול לשמונה שני' אשה כי תזריע וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו א"ל אביי דורות הראשונים יוכיחו שלא היו טמאין טומאת לידה ונימולו לח', א"ל ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, איני והא איתמר כו' ע"כ לא פליגי אלא בנוגע לחילול שבת אבל לכו"ע נימול לח' וכו'.

ושואל על דעת המקשה דנקט דאע"ג דנימול לח' יש מ"ד דאינו דוחה שבת מ"ט דהך מ"ד? וצ"ל דגם המקשה מודה דמילה וטומאה תלויין הא בהא, ולכן בלא טומאת לידה לא דחי שבת, ומ"מ נימול לח' משום פירכא דאביי דדורות הראשונים יוכיחו, ולא מהני הך פירכא לענין שבת משום דאז לא היו נוהגין דיני שבת, וטרח לחלק בין דין טומאת לידה (דג"כ לא היתה נוהגת בדורות הראשונים ומ"מ ילפינן מינה) לאיסור מלאכה בשבת וכו' עש"ה.

ואולי יש מקום לומר דתלוי בב' האופנים דבהשיחה, דאם מה דמילה דוחה שבת הוא מדיני מילה, משום דיש במילה חומר מיוחד שיש בכחה לדחות את השבת משום דצריכה להיות בשמיני דוקא ואפי' בשבת (ולהעיר מלשון המדרש (שהובאה בפוסקים) משל לשני מטרונות שפגעו אהדדי ואי אתה יודע איזה גדולה מחבירתה, זו שהיא יורדת מפני חבירתה אתה יודע שחבירתה גדולה ממנה כך שבת נידחית מפני מילה), א"כ מה דמילה דוחה שבת לאחר מ"ת שייכת למה דדחתה שבת קודם מ"ת, דשניהם הם מצד החומר המיוחד דמצות מילה, ואף דלאחרי מ"ת ניתוספה מצות שבת הרי ניתוספה ג"כ בהחומר דמילה, אולם אם הוא דין מדיני שבת, א"כ גם מה שדוחה לאחר מ"ת לא הי' שייך כלל קודם מ"ת, וק"ל.

[וע"ע מה שהביא שם בהמשך דבריו דמה דמילה דוחה שבת הוא מצד הפסוק וביום השמיני ימול דוקא ולכן תלויי' בטומאת לידה, ולכ' תלוי ג"כ בהלימודים השונים], ועצ"ע, ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליין תרד - תשנ"ב)

בענין מילה דוחה שבת

לקו"ש חלק ל"ה לך לך (א)

בלקו"ש לש"פ לך לך ש.ו. בהערה 19 מביא חקירת הרגוצבי במה דמילה דוחה שבת אם הוי עצם החפצא דמצות מילה בזמנה דדוחה שבת או דהוי החיוב למול בזמנה דדוחה שבת, ושנ"מ לענין אשה, דאם הוא עצם המצוה שדוחה שבת, א"כ גם אשה תהי' יכולה למול בשבת, אבל אם הוא החיוב למול בזמן דדוחה שבת, א"כ לא שייך זה בנשים וכו' עש"ע.

ולכ' אפ"ל עוד נ"מ גדולה בין ב' האופנים, דהנה עי' מש"כ בגליון דהערות וביאורים דשבוע שעבר³⁴, משו"ת אבנ"ז חיו"ד סי' של"ט ובאות ד' שם דבמילה בשבת כשהי' אונס בתחילת היום לא שייך דיחוי מכיון דגם בתחלת היום הי' מחוייב במילה אלא שלא הי' יכול למולו מטעם סכ"ג דדוחה מצות מילה ומ"מ המצוה בעצמותו לא נדחה ואם היו עוברין ומלין אותו גם בעת חליו היה מצוה בדיעבד וכו' עכתו"ד ע"ש. והיינו דנקט בפשטות דהאונס פוטר אותו רק מחיוב המצוה (דממנה בוודאי פוטרת אותו) אבל עצם המצוה נשארת בתקפה ולכן אם קיימה באונס יוצא המצוה דיעבד.

ומעתה הי' נ"ל בהשקפ"ר נ"מ גדולה לכ', והיינו באונס לענין מילה כגון חולה ואירע יום השמיני ביום השבת, ועבר ומל את התינוק למרות האונס, דאם נימא דמה שדוחה השבת הוא החפצא דמצות מילה, והחפצא דמצות מילה הרי לא נדחית ע"י האונס, (וכמו שנקט בפשטות באבנ"ז הנ"ל) א"כ י"ל שפיר דכשעבר ומל בשבת בנידו"ז אי"ז מעשה דחילול שבת מכיון שיש כאן חפצא דמצות מילה עכ"פ דדוחה שבת, אולם אם נימא דמה דדוחה שבת הוא החיוב למול בזמן, א"כ י"ל דבנידו"ז שאי"כ חיוב בוודאי, שהרי נדחתה החיוב ע"י האונס, וא"כ אין השבת נדחה, והוי מעשה דחילול שבת וק"ל, והרי נ"מ לכו"כ ענינים וכו'.

ועפ"ז לכ' אפ"ל נ"מ גם בנוגע לגוף המילה, דעפהנ"ל לכ' יש מקום לומר ג"כ דגוף המילה הוי בגדר מהב"ע בנידו"ז, מכיוון שבאה ע"י מעשה דחילול שבת, וא"כ צ"ע אי מהני (והרי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד וכו'), אלא דבאמת צ"ע בזה טובא מכמה טעמים, חדא דהרי בנוגע להמצוה שיהי' מהול, הרי בזה מיד אחר השבת (בכדי שיעשה) אי"ז מצוה הבאה בעבירה, מכיוון שהרי בכדי שיהי' מהול הי' אפשר גם מבלעדי העבירה.

וק"ל, ואף דמה דצריכים שיהא מהול צ"ל שיבא ע"י מעשה דמילה, הרי בנידו"ד גם זה יש, דהרי החפצא דמצוה ישנה גם אז אלא שהוא בעבירה.

34. הוא ההערה דלפנ"ו.

אלא דבאמת הרי מבואר בשבת (ק, א) ובכ"מ דמה דמילה הוי מלאכה היינו משום דמתקן מנא, וא"כ אי נימא דאי עביד לא מהני במילה א"כ שוב יצא דאינו מתקן מנא, וא"כ הרי יצא לנו שוב דאי"כ מעשה דחילול שבת (וחוזר חלילה, וכבר האריך קצת המנ"ח בסברות כעין זה בנוגע לקושר ציצית בשבת, במוסך השבת במלאכת קושר (סכ"א) ע"ש, וראג"ע בקובץ מגדל אור ח"ה ע' ל"ג בענין שעת מעשה כלפני מעשה או כלאחר מעשה) אך עצ"ע בזה, דמ"מ אפ"ל דהוי תיקון מנא עכ"פ לגבי המצוה שיהא מהול, ומעשה המילה הוי מטעם זה מעשה דחילול שבת, אלא דגם בזה יש לחלק, דמה דמהני בנוגע למה דצריך שיהא מהול הוא ג"כ רק בנוגע לאחרי השבת דאז תו לא שייך בזה מהב"ע, וכנ"ל, ועצ"ע בזה.

אכן לכ' אפ"ל דבנדוד"ז לא הוי כלל מעשה דחילול שבת מטעם אחר לגמרי, והוא דאפ"ל דאף דכשנאנס בנוגע לקיום מצוה שוב אין עליו חיוב, הרי הגדר בזה הוא משום שהוא אונס ומה עליו לעשות מכיוון שאינו יכול, וא"כ מכיוון שאין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו, צ"ל שאינו מחוייב אז, (עי' בשו"ת חלקת יואב, בדיני אונס ענף ד', וכפשטות הכתובים ד"ולנערה לא תעשה דבר" דמהתם ילפינן דאונס רחמנא פטרי), וא"כ שפיר אפ"ל דהיכא שדחק השעה וקיים המצוה, הרי חזינן שבנדוד"ז ה"י יכול בזה, ואיגלאי מילתא למפרע דלגבי' לא ה"י זה בגדר אונס אמיתי, ושפיר (למפרע) דוחה שבת וכו', וע"פ סברא זו יתיישב מ"ש באבנ"ז שם ג"כ וק"ל ולכ' מצינו דגמאות לזה בכ"מ בהל' ויש להאריך בזה ואכ"מ ובאתי רק להעיר.

בב' אופנים הנ"ל בהערה בהשיחה, עואפ"ל דבזה תלו' פלוגתת ר"ש ור"י בסוגיא דשבת (קו, ב) הנ"ל דאיתא שם דסב"ל לר"ש כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר, ומבאר בגמ' מ"ט דר"ש, (דסב"ל דחובל חייב אע"ג דמקלקל הוא) מדאיצטריך רחמנא למישרא מילה (בשבת) מכלל דשאר חובל חייב אף שהוא מקלקל, וע"ז קא פליג ר"י וקאמר דמילה לא הוי מקלקל דהוי תיקון גברא לגבי התינוק הנימול, ע"כ ע"ש בגמ'.

ואואפ"ל דפלוגתתם תלו' בב' האופנים הנ"ל, דאי נימא דמה דדוחה שבת הוא החפצא דמצות מילה א"כ שפיר הוי הענין שבמילה שדוחה שבת תיקון לגבי התינוק הנימול, ובהקדם: דהנה ידוע ומבואר בכ"מ בלקו"ש וכו' דבמילה יש שני ענינים בכללות מעשה המילה ושיהי' מהול (ולא ערל), ולכ' מסתבר לומר דמה שהמילה מוגדר כתיקון מנא, חנה התיקון הוא במה דהתינוק הוי מהול משא"כ המעשה מצ"ע אינה בגדר תיקון (אילולי זה שע"י מעשה המילה התינוק נעשה מהול, כפשוטו), וא"כ אפ"ל דאם מה דדוחה הוא החפצא דמצוה א"כ הרי בהחפצא דמצוה נכלל ג"כ כל פרטי' כולל מה דנעשה מהול, וא"כ הענין במילה שדוחה את חשבת נחשבת שפיר לתיקון, משא"כ אם מה דדוחה הוא החיוב למול, דבפשטות מתייחס (בעיקר) למעשה המילה, א"כ אפ"ל שפיר דהענין במילה שדוחה את השבת אינה בגדר מתקן מנא, ושפיר יש להוכיח מכאן דחובל בעלמא חייב, ועי"ל בזה, במ"ש בגליון דלפנ"ז משו"ת דבר אברהם, עי' שו"ת צ"ד (ירושלים) סי' קנ"ב. ובאתי בכ"ז רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תרה - תשנ"ב)

בענין ספק סכנה בב"נ

(לקו"ש חלק ל"ה וישב (ג)

בלקו"ש חל"ה שיחה ג' לפר' וישב מביא פלוגתת רש"י והרמב"ן אם יוסף ידע כשהלך שאחיו מבקשים נכלי דתות להמיתו, או שלא ידע מזה (וזה הי' רק רמז בדברי המלאך). ובס"ב מבאר (ביסוד המחלוקת) "יש לומר שפלוגתת רש"י והרמב"ן תלוי' בפלוגתת הראשונים בדין "יעבור ואל יהרג": הלכה רווחת היא שבכל העבירות שבתורה חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג אם הוא בצנעה יעבור עליו ואל יהרג, ואם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג נחלקו הראשונים בדבר, לדעת הרמב"ם "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו", אבל י"א דמ"ש יעבור ואל יהרג היינו שה"רשות בידו לעבור כדי שלא יהרג", ו"שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו", ועפ"ז יש לומר שבזה פליגי רש"י והרמב"ן בפירוש כתובים אלה: לשיטת הרמב"ן כל מי שדינו שיעבור ואל יהרג אם נהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו, ורש"י ס"ל שהרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג אבל אם נהרג ולא עבר "צדקה תחשב לו", ולכן בנדו"ד, כיון שמצות כיבוד או"א אינה מג' עבירות דיהרג ואל יעבור [ניתירה מזה שאפילו בשעת הגזירה שהדין הוא דיהרג ואל יעבור אפילו שאר מצות, י"א ד"לא אמרו אלא לעבור על מצות ל"ת אבל לא דגזרו לבטל מ"ע"] פשיטא שלא הי' חיוב על יוסף לסכן את עצמו; ולכן מפרש הרמב"ן שדברי המלאך לא נאמרו מפורש ליוסף כי אם הי' ידוע לו שיש סכנה בדבר הי' אסור לסכן עצמו; ואילו לדעת רש"י אף ששמע בפירוש מגבריאל שבקשו לו נכלי דתות להמיתו הלך וסיכן את עצמו לקיים שליחות אביו, כי אף שמצד הדין יעבור ואל יהרג, ה"ז רק רשות וכיון שאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו הלך אף שיש סכנה בדבר" וע"ש בארוכה ובהערות.

ולכ' יל"ע בזה, הנה בהערה 13 (עמ"ש שלפרש"י ידע יוסף שהולך למקום סכנה ואעפ"כ הלך לשם) כותב הרבי "ידועה הפלוגתא והשקו"ט בנוגע לב"נ אם רשאי להחמיר על עצמו ולמסור נפשו בדבר שאינו מחוייב בו — ראה פרשת דרכים דרך האתרים דרוש שני (טו, סע"ב ואילך). ויש לומר, שגם להדיעות שב"נ אסור למס"נ, ה"ז בסכנה ודאית שעומדים לנגדו להרגו, אבל בנדו"ד ה"ז רק חשש סכנה".

ולכ' הכוונה להקשות דהרי יוסף הי' לו דין בן נח, לא מיבעיא להמבואר בלקו"ש ח"ה (ויצא ב, וישלח א', וישב ב') ועוד דלפי פרש"י ופשש"מ הי' להם דין בני נח עד מ"ת, וקבלת המצוות הי' רק לחומרא, אלא גם להדיעות דהיו להם להאבות והשבטים דין בני ישראל מהזמן שקיבלו על עצמם עול תומ"צ, הרי ידוע דעכ"פ בנוגע ליוסף הי' סובר בנוגע לעצמו שהי' לו דין ב"נ, וכמבואר בכ"מ שזה הי' יסוד

הפלוגתא דיוסף עם אחיו, וכמפורש בפרש"י על וחסאתי לאלקים (שפי' "בני נח נצטוו על העריות", ולכ' למה הוצרך לזה, הרי קיימו כל התורה עכ"פ לחומרא, אלא שזהו לכאר אמירתו של יוסף גם לפי שיטתו שהי' להם דין בני נח). וע"ז מתרץ דאף להדיעות דב"נ אינו רשאי להחמיר ע"ע ולמסור"נ, מ"מ כאן לא הי' מסי"נ ממש כי הי' רק חשש וספק סכנה.

אך לפ"ז לא הבנתי, דאם הוי רק ספק, א"כ למה תלוי בפלוגתת הראשונים, ומה"ת שדיעות הראשונים דסב"ל שאסור להחמיר במקום שאמרו יעבור ואל יהרג סב"ל כן גם במקום שהוא רק חשש סכנה? ועי' בהערה 20 בסופה (שהביא הדיעות דהא דמותר למסור"נ על שאר המצוות הוא רק בשעת השמד), שכ' שם "ויש להוסיף בזה ע"פ מה שנת"ל (סוף הערה 13) שבנדו"ד לא הי' מצב דיהרג ממש אלא חשש סכנה", וא"כ כמו דמועיל זה לענין הא דאינו שעת השמה, כיון דאינו מסי"נ ממש, דהוי רק ספק סכנה, א"כ למה לא יועיל בכלל, שגם לדעת הרמב"ם הי' מותר לו לילך?

עוד לא הבנתי, במה דמבואר בהשיחה דכיבוד או"א אינה מג' עבירות, הרי מבואר בכמה מקומות דלדידהו היו מחוייבים במצות כיבוד או"א כמו בשאר ז' מצוות, וכמו שהביא הרבי בלקו"ש ח"ה (שיחה א' לפר' וישלח) דמוכח מכ"מ שהיו מחוייבים בכבוד או"א גם קודם מ"ת, וכמו שביאר שם בטעם הדבר כיון שזה הי' נוגע לישוּבו של עולם, א"כ הרי תלוי בהשאלה כללית אי בני נח מחוייבים בקידוש ה', דלחד סברא מחוייבים בכל מצוות דידהו (עי' בסנהדרין עה, ב, וברש"י שם משמע דהוא רק בע"ז, אבל ביד רמ"ה שהוא בכל מצוות דידהו, וכבר האריכו בזה), וא"כ להנ"ל צ"ל דכן הוא גם במצות כיבוד או"א?

ואולי יש להעיר קצת בזה דהנה בהך ספק שהביא הרבי בהערה 13 מהפר"ד, הנה ע"ש בהסברא שכ' שב"נ לא הי' מחוייב למסור נפשו בכל המצוות שלו וז"ל "אבל שיביא אדם עצמו לידי סכנה כדי לקיים מצות ה' להא לא אצטריך קרא, מדהיכא תיתי שיביא עצמו לידי סכנה כדי לקיים מצוה אחת, והלא מקרא מלא דבר הכתוב רק את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ומאי חזית דכדי לקיים מצוה אחת יעבור על דברי תורה בקום עשה וא"כ אף דנימא דבבני נח לא אמרינן וחי בהם ולא שימות בהם אלא ימות ואל יעבור. . להביא עצמו לידי סכנה כדי לקיים אחת מהמצוות פשיטא דלא".

ואח"כ בהמשך הענין הביא מהמרמ"ט (וזהו מה שמצויין בהערה הנ"ל) "ואף על פי שכתב הרב הנמוקי יוסף שאם היה אדם גדול רשאי למסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שילמדו העם ליראה את ה', זה הוא בישראל שמצווים על קדוש ה' ברבים שילמדו ממנו לקדש שמו בפרהסיא, אבל בבני נח שאינם מצווין לגמרי מה בצע לחבול בעצמו, ע"כ. והנה נלמד מדבריו, דאפילו החולקים על הרמב"ם וס"ל דהרשות בידו למסור עצמו על קדושת ה', מכל מקום בבני נח ס"ל דאינן רשאים לחבול בעצמם מהטעם שכתב".

והנה חזינן דבבני נח הטעם שאינם מצווין בקידוש ה' הוא משום שהאיסור לחבול בעצמו ושופך דם האדם דוחה את קיום המצוה במקום פקו"נ, וכמ"ש דמה"ת שיקיים מצוה כשעיי"ז יעבור במצוה אחרת בקו"ע. ואיסור זה דשופך דם האדם הוא ג"כ

הטעם שאינו יכול להחמיר על עצמו, דמה"ת לעבור על הך מצוה (משא"כ בישראל דמקיים בזה עכ"פ מצות קידוש ה', וכמבואר בדבריו הנ"ל).

ועפ"ז יש לבאר הסברא לחלק בספק סכנה, דכיון דבדידהו הרי האיסור דחובל בעצמו דוחה את קיום המצוה, הרי י"ל בפשטות דכשיש רק חשש שיעבור על האיסור בקו"ע, א"כ אין זה פשוט שיהי' נדחה מפניה חיוב המצוה, דאדרבא נימא דאין ספק מוציא מידי וודאי. ואין להקשות דא"כ יהי' מחוייב להחמיר ולא רק רשאי, די"ל דע"י הספק סכנה נגרעה קצת חיוב המצוה ג"כ, דכיון דיש סכנה א"כ אפשר שלא יתקיים המצוה (עכ"פ בכמה אופנים, וכמו בנידו"ד, שאם יהרג יוסף הרי לא יתקיים המצוה דכיבוד או"א), וא"כ הוי ע"ד ספק וספק (וע"ד הסברא בלקו"ש חל"ב שיחה ב' לפר' קדושים ס"ג ע"ש), ובזה שפיר אפ"ל דרשאי להחמיר.

ומ"מ אין סברא זו נוגע לפלוגתת הרמב"ם ושא"ר, דהא בבני ישראל יש דין של וחי בהם, שהוא (ג"כ) הסבה להא דיעבור ואל יהרג, כי פקו"נ דוחה כל התורה כולה, ובהא דפקו"נ דוחה כה"ת הרי הלכה רווחת ומשנה מפורשת בסוף יומא דאפי' ס"ס דפקו"נ ג"כ דוחה, וא"כ אפי' אם הוא חשש סכנה הרי מטעם זה ליתא לחיוב המצוה כלל, ויהי' הדין דיעבור ואל יהרג, ולדעת הרמב"ם יהי' הדין דאסור להחמיר על עצמו, דכיון דליכא מצוה, א"כ לאו כל כמיני' להחמיר (משא"כ בב"נ דאיכא מצוה שנדחית אפ"ל דספק סכנה אינה דוחה, כנ"ל). וסוגיא זו ארוכה מיני ים כידוע ובאתי רק להעיר קצת ואי"ה עוד חזון.

(נדפס בהעו"ב אהלי תורה גלין א'קעב - תש"פ)

לימוד התורה בדרך

(לקו"ש חלק ל"ה ויגש (ב)

בלקו"ש לש"פ ויגש ש.ז. מבאר דבגדר חיוב לימוד תורה בדרך אפ"ל בשני אופנים ד"ל דחיוב זה הוא חלק מחיוב הכללי של לימוד התורה, דחיוב לעסוק בתורה ככל עת ואפילו כשהולך בדרך, או שהוא חיוב מיוחד החל על ההולך בדרך והוא חלק מדיני הליכה בדרך, ומבואר שם נפק"מ בפועל במהלך בדרך בעניני פרנסתו ועסוק וטרוד בה, דמצד דיני ת"ת "הותר לו מה"ת לעסוק בעסקיו", משא"כ מצד דיני הליכה בדרך, עכתודה"ק.

ולכאורה ילה"ב: 1) אם יש דין מיוחד זה שאינו נכלל כלל במצות ת"ת, למה לא הוזכר - כדין מיוחד לעצמו לגמרי בפוסקים?

2) גם ילה"ב אם החיוב מצד דיני הליכה בדרך הוא מפני שהתורה מגינא ומצלא, א"כ לכ' כשהוא עסוק בעניני פרנסה, שאין עליו מצות ת"ת, מהו ההגנה (דהנה להלן בס"ו מבאר שני אופנים במהות ההגנה והשמירה דת"ת, דאפ"ל דהוא מצד השינוי שהלימוד פועל באדם, או מצד גודל זכות המצוה, ובשלמא לאופן שהוא מצד השינוי בהאדם שייך זה בכל אופן שלומה, אבל אם הוא מצד זכות המצוה הרי במעמד ומצב שהוא טרוד באופן שע"פ תורה באמת א"א לו ללמוד, לכאורה חסר בזכות המצוה כי במצב כזה הרי אין עליו מצוה [וע"ד שקו"ט דהגמ' בסוטה נשי במאי זכיינ כו' דצ"ל דיש אופן שיש עליהם מצוה]?)

3) גם ילה"ב דלכאורה לפ"ז הול"ל חידוש יותר גדול ויותר עיקרי, דמצד דיני ת"ת הרי"ז דין ומצוח מה"ת, ואילו אם זהו דין מצד דיני הליכה בדרך, לכאורה אי"ז מהמצות דמה"ת, ולמה לא נזכר גם זה?

4) גם ילה"ב דהנה באופן השני הנ"ל כותב וזלה"ק "ואולי מקום להוסיף, שהיות שאסור להעמיד עצמו במקום סכנה (וכל הדרכים בחזקת סכנה), ע"כ חייב אדם לסדר הליכתו בדרך באופן שיהי' מוגן ככל האפשרי, ולכן חייב לעסוק בתורה בדרך, כי התורה מגינא ומצלא", ולכאורה ילה"ב מה דכאן כותב זה בלשון "ואולי מקום להוסיף" בטעם הדין אם הוא דין בפנ"ע, ואילו בכלל ההמשך של השיחה מבאר בפשטות גדר הדין באופן הזה?

5) גם ילה"ב דאיך אפ"ל דיש דין מצד דיני הליכה בדרך, ואינה מצד דיני ת"ת, והוא להגנה, הרי מבואר ברמב"ם הל' עכו"ם פ"א הי"ב "אבל הבריא שקרא פסוקים ומזמור מתהלים בכדי להנצל מצרה כו' הרי"ז מותר" ולכאורה עפהנ"ל אין זה רק מותר כ"א הוא גם מצוה מיוחד?

והנה בהמשך ס"ב מבאר דבג' אופנים אלו פליגי אדה"ז והמג"א, ומביא דהשל"ה הביא למקור דין זה קרא ד"בהתהלך תנחה אותך" ואדה"ז מביא "שנ' ובלכתך בדרך" (שלא הובא במג"א), מוכח יותר כו' דלשיטתו חוב ת"ת בדרך הוא (רק) מצד החיוב הכללי דלימוד התורה. ובהערה 22 כותב וזלה"ק "אלא שמה שאדה"ז הקיפו בסוגריים משמע שמספקא לו בזה, אם הוא רק מדיני ת"ת, או שהוא גם הלכה בהליכה בדרך כו' והוא כעין תפילה והגנה כו' כנ"ל, עכלה"ק.

ולכאורה ילה"ב, מכיון דפשיטא (לשיטת אדה"ז) דדין זה הוא מדיני ת"ת (ובלכתך בדרך). והספק הוא רק אם הוא גם מדין הליכה בדרך, א"כ מה מקום יש להקיף בסוגריים המלים "שנ' ובלכתך בדרך"? ובשלמא אם הי' כותב (גם) שנא' ובהתהלך תנחה אותך, הי' מתאים להקיפו במוסגרים, דהרי זהו מה דמספקא ליי, אבל לכ' פשיטא ליי דהוא עכ"פ מדין ת"ת, ולמה הקיף זה? ועפ"ז צ"ע בהפנים גופא, דמהו ההוכחה ממה שאדה"ז ציין לקרא דובלכתך בדרך, דלשיטתו הדין הוא רק מצד החיוב הכללי דלימוד התורה, ולמה אא"ל דהוא מפני שהוא גם מטעם זה? [ובפרט דלכ' מתאים יותר להזכיר המקור דמה"ת, מלהזכיר מקור לדין דאינה מה"ת, וכנ"ל].

ואולי אפ"ל בזה דגם לאופן השני בס"ב דהוא מצד דיני הליכה בדרך, מ"מ גדר המצוה הוא מצות ת"ת, ובהקדם: דהנה במה דמי שהוא עסוק וטרוד אינו מחוייב בת"ת הי' אפשר לפרש בשני אופנים: (1) הי' אפ"ל דזהו פטור ע"ד אונס רחמנא פטרי וכיו"ב, (2) דאין החיוב באופן כזה, וע"ד לשון אדה"ז "חייב לעסוק בתורה בכל עת שאפשר לו" שגדר החיוב מלכתחילה הוא בכל עת שאפשר לו משא"כ כשהוא עסוק וטרוד (וכידוע דישנם תרי ענינים בחיוב ת"ת, דישנו חיוב ללמוד בכל יום, וזה אפשר לצאת בדיעבד בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ובנוסף לזה יש חיוב תמידי ללמוד בכל עת שאפשר לו, וחיוב זה לא חל מלכתחילה היכא דלא אפשר לו).

ולכאורה כן משמע ג"כ מלשון אדה"ז שם "הותר לו מה"ת לעסוק בעסקיו שחם צרכי פרנסתו ומו"מ", דמשמע דאין זה פטור צדדי וע"ד אונס (ולהעיר מהשקו"ט באונס אי הותרה או הודחה), כ"א שענין זה מותר מלכתחילה.

ויש לבאר זה באותיות אחרות, דגדר חיוב ת"ת הזה הוא חיוב המתייחס לגמרי להאדם הלומד, ולכן בחיוב זה נוגעים תנאי מצבו של האדם הלומד (וי"ל דכיון דמצוה זה הוא בכ"ז ובכל עת, וזה א"א להאדם ללמוד בכ"ז ממש (ואינו מבקש אלא כו') לכן גדר המצוה מלכתחילה הוא לפי מה שמאפשר תנאי מצב האדם), ובמצב האדם שלא אפשר לו אין עליו חיוב זה.

ועפ"ז יש להוסיף, ומסתבר, גם לאידך גיסא, דכשמצב האדם מאפשר ותובע ביותר הענין דלימוד התורה, אז הרי"ז מוסיף תוקף מיוחד במצות ת"ת. וי"ל דזהו הדין דמצד דיני הליכה בדרך, והיינו דכיון דמצב האדם בשעת הליכה בדרך מצריך ומכריח התוצאה דלימוד התורה - בנוגע להאדם, לכן יש תוקף מיוחד וענין מיוחד דמצות ת"ת במצב זה, וק"ל.

וימתק עפ"מ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א שם בס"ב בחצו"ג שזהו ע"ד החיוב דתפלת הדרך, דע"ד הנ"ל הוא ג"כ בגדר מצות (תפלה בכלל ו)תפלת הדרך, דישנו

ענין כללי ומצוה מה"ת להתפלל בכל יום, אבל מצוה זו הוא לפי צרכי האדם דזהו לבקש צרכיו הפרטיים, ולכן לפי מה שהוא מעמדו ומצבו וצרכיו, הנה ע"י שמבקש צרכיו אלו מקיים מ"ע מה"ת דתפילה. ומאותו טעם כשהוא בדרך ובמקום סכנה, די ש צרכים מיוחדים וכו', אז יש המצוה והענין דתפילה - תפילת הדרך להתפלל על מצב זה, וכע"ז אפ"ל בהחייב דלימוד התורה דמצד הל' הליכה בדרך, דמצד המצב המיוחד שלו יש מצות ת"ת בהתאם לצרכי מצב זה, מצות ת"ת מצד דיני הליכה בדרך.

ועפ"ז יובן ג"כ דא"ז דין מיוחד ונוסף על מצות ת"ת, שלגבי דין זה החייב חל גם כשהולך בדרך, כ"א אדרבא, מאותו טעם וסברא שהדין בכלל הוא שמי שעסוק וטרוד פטור מת"ת, מאותו טעם גופא ליתא לפטור זה בשעה שהולך בדרך. באותיות אחרות: תנאי מצב האדם מצד מה שהוא הולך בדרך, מכריעים את תנאי מצב האדם מצד מה שהוא טרוד ועסוק. ועכ"פ מובן עפ"ז דגם הדין דמצד דיני הליכה בדרך הרי המצוה הוא מצד מצות ת"ת והוא בגדר החייב דת"ת.

ואופ"ל ש"מ"ש "ואולי מקום להוסיף" הכוונה לענין נוסף לזה (וזהו מ"ש בלשון ואולי, דמבואר דאין מה שבא לאחוריו תלוי), דלא רק שזהו ענין שבמציאות, שהתנאי של הליכה בדרך מצריך הזכות וההגנה של ת"ת, כ"א זהו ג"כ ענין שמצד הדין, דהרי ע"פ דין אסור לאדם להעמיד עצמו המקום סכנה כו', ולכן דין זה ג"כ מכריח דצ"ל עניו נוסף דת"ת בשעת ההליכה בדרך, והבן.

ועפ"ז יובן ג"כ מה דמבואר בסוס"ב ראי' דשיטת אדה"ז דהוא רק מדין ת"ת ממה דהביא הקרא דובלכתך בדרך, וגם מה דמבואר בהערה דמה דהוא בסוגריים הוא משום דמספקא לי' אולי הוא גם מצד דיני הליכה בדרך, דא"ש עפהנ"ל, דכיון דהדין דמצד דיני הליכה בדרך אינו דין בפנ"ע, כ"א זהו פרט ותוקף נוסף בדין ומצות ת"ת, לכן אם ישנו גם ענין זה לא הו"ל לאדה"ז להביא הקרא ד"ובלכתך בדרך" שהוא העניו הכללי דת"ת (ורק שמבטא שהענין כללי דת"ת הוא גם בעת הליכה בדרך), כ"א הו"ל להביא לכל לראש את הענין המיוחד במצות ת"ת שנתוסף בה מצד דיני הליכה בדרך, ולכן אם מציין להענין הכללי הרי"ז ראי' דסב"ל דהוא רק מדין הכללי דת"ת.

ועפ"ז מובן דכיון דמספקא לי' אם הוא גם מצד הענין המיוחד דדיני הליכה בדרך, לכן הציון לקרא ד"ובלכתך בדרך" מוקף בסוגריים, וכנ"ל, ועו"ל בכ"ז, ובאתי רק להעיר.

חיוב סעודת מלוה מלכה

לקו"ש חלק ל"ו בשלח (ב)

בהליקוט דשב"ק שלפנ"ז (בשלח תשנ"ב) בתחלתו שואל על ל' אדה"ז בשו"ע סי' ש' בענין מלוה מלכה שכ' שאינה אלא מצוה מן המובחר, דלכ' מהו הל' מצוה מן המובחר, והול"ל מצוה בעלמא?

ולהעיר דכפיה"נ מטעם קושיא זו שינה במ"ב לסי' ש' שם בהעתקת דברי אדה"ז (כמו שציין בשעה"צ שם סק"כ) וכ' "מצוה בעלמא".

שם, מדקדק ממה דמאמר זה (דלעולם יסדר אדם שלחנו כמו"ש) הובא בש"ס (שבת קיט, ב) בהמשך להמאמר דלעולם יסדר אדם שלחנו בע"ש, דכמו בע"ש הוי רק דין דסידור השלחן ולא דין אכילה, כן הוא כמו"ש.

והנה להלן שם בהליקוט (סוס"ב בחצע"ג) מביא די"א דצריך לסעודה זו פת, ובהערה 22 מציין לביאור הגר"א.

וע"ש בביאור"ג (ועי' בשעה"צ שם סק"ב, והם דברי הגר"א) דיסוד דבריו (דלסעודת מלוה מלכה בעי פת) הוא מדהובא חיוב מלוה מלכה בג' הנ"ל בהמשך להדין דיסוד שלחנו בע"ש, וכנ"ל, וא"כ כמו דלע"ש בעי פת ה"ה למו"ש.

אמנם לפי המבואר בהשיחה לכ' אי"כ ראי' כלל, חדא, דלפי מה דנקטינן להל' כהט"ז (שם בשו"ע סק"א) דהחיוב דסידור השלחן הוא רק בנוגע למפה וכו' (וכמו שהוכיח ה"ט"ז מהסידור דע"ש, ולכן לכ' יש לתמוה על המ"ב בשעה"צ שם שהביא דברי ה"ט"ז, ואעפ"כ הביא ראי' זו, (וכמו שפסק בשו"ע אדה"ז)). אין ראי' כלל.

ועוד, דאף לפי דעת הב"ח שהחיוב דסידור השלחן הוא גם בנוגע להכנת מאכלים, מ"מ אי"כ ראי' מע"ש, דגם לדבריו צ"ל דהדמיון הוא רק בנוגע לעריכת השלחן, ולא בנוגע לאכילת המאכלים, וכמו שמוכיח בהליקוט מהא דמדמינן להסידור דע"ש, ובע"ש אין בו אכילה.

[ולהוסיף, דלפי הסברא להשוות לסעודת ליל שבת גם בנוגע להסעודה עצמה, יצא, דסעודת מלוה מלכה חמורה מסעודה שלישית! (דבה כמה דעות אם צריך פת או לא, - ראה שו"ע סו"ס רצא), דבר שאינו מסתבר כלל לכ', [אך להעיר דע"פ פנימיות הענינים (ראה לקו"ש חכ"א שיחה ב' לפר' בשלח וש"נ) ישנה מקום לסברא זו, דבמלוה מלכה שייך יותר הענין דסעודה מבסעודה שלישית, וק"ל], - שו"ר בכף החיים לסי' ש' אות ז', זכ' אכן מטעם זה שאינו צריך פת, - דלא גרע מסעודה שלישית, ע"ש וש"נ.

ואף לדברי הב"ח יש סברא לומר דמכיוון שהדמיון הוא בנוגע לעריכת המאכלים,

והרי ישנה הסברא דבהליקוט (הערה 17) "דדוחק גדול לומר שיש חיוב לסדר מבלי לאכול משהו", מ"מ לכ' פשוט דאין להביא ראי' לתוכן האכילה, דהרי הדמיון (אף להב"ח, כדאיתא בהליקוט הערה 18) הוא בנוגע לעריכת השלחן (ולהב"ח - במאכלים), ולכ' גם להב"ח אין שום דין בעריכת השלחן דע"ש שצ"ל בה פת (ורק דיש צורך בה מטעם צדדי, דצריך לאכלה בלילה, ואין זה דין בעריכת השלחן) וא"כ לא שייך בזה למילף, וק"ל. [ולהוסיף דיל"ע גם להב"ח באם חובת אכילת פת בליל שבת מחייבו לערוך השלחן בפת דוקא, ולכ' קשה שיהיו כל מאכלי אותה הסעודה על השלחן בב"א] ועצ"ע בזה. [ולהעיר דעפמשנ"ת מובן דכמו"כ טעמו הראשון בשעה"צ שם (להצריך פת לסעודת מלוה מלכה) - "דהא סתם סידור שלחן משמע על הפת", אינה, דסידור שלחן כאן לא מיירי לכו"ע לענין אכילה, ועצ"ע].

שם בס"ד מבאר דמהמן שירד לשבת אכלו גם סעודת מוצ"ש, וכ' ע"ז בחצאי ריבוע, וזלה"ק: "ודוחק לומר שלא אכלו שום סעודה במו"ש כו' הנה עוד זאת (ועיקר) כיוון שמצד כבוד השבת חייבין ללוות את השבת ביציאתו ע"י סידור השלחן לסעודה גמורה, פשיטא שהיו עושין כן גם במדבר (ולהעיר שדוחק גדול לומר שיש ענין שמסדרין שלחן לסעודה גמורה מבלי לאכול כלל)" עכלה"ק. והיינו שחיוב עריכת השלחן מכריח שאכלו, וסברא זו, הנה בהשקפ"ר לכ' היא אותו סברא המבואר לעיל (הערה 17 בחצע"ג) אבל לכ' עוד יל"ע א"כ מהו ההכרח לטעם נוסף לסעודת מל"מ.

והנה הראי' בהערה 17 בחצע"ג, לכ' הי' מקום לבארה דאם אין צ"ל סעודה כלל ("מבלי לאכול משהו") אז לא הי' מתבטא הכבוד ביציאתה ע"י סידור שלחן, ורק מכיוון שצ"ל סעודה (אף שהוא מטעם אחר) לכן הליווי' ביציאתה הוא ע"י עריכת השלחן.

אמנם לפ"ז לכ' לא נבין המבואר אח"כ, דאם הכבוד דעריכת שלחן שייך רק היכא דאיכא סעודה, א"כ מנ"ל מלכתחלה שהיו מסדרין השלחן גם במדבר (ועכ"פ יש לבאר אמאי היו עורכים שלחן אז) לפי מה דמשמע לכ' מהחצאי ריבוע שבס"ד דהאכילה אז (או היסוד שאכלו אז) הי' רק משום סידור השלחן?

וגם יל"ע לכ' בעיקר סברא זו דאין סידור השלחן בלא אכילה, דאמאי באמת נימא כן, לפי"ה ט"ז דסידור השלחן היינו מפה וכיו"ב (ולהעיר דבסי' רסב' הושווה להצעת המיטות), ולכ' זה שייך גם בלי אכילה (ובפרט להאומרים דקאי בכל שולחנות הבית אף אותם שאין אוכלים עליהם (יעויין בערוה"ש לסי' רסב' ס"ב) אבל י"ל דאי"ז מדינא, ועד"ז י"ל דאין ראי' מהמג"א (סק"א) שכ' דהי' עניו מיוחד שלא יתגלו השלחנות, דיי"ל דזהו ענין נוסף לגמרי ואינו שייך להגדר דעיקר הדין, אמנם לכ' כן משמע מהדין (בשו"ע אדה"ז שם ועוד) ד"נוהגין שהשלחן הוא ערוך במפה כל יום השבת לכבוד השבת", דלכ' משמע שאי"ז מוכרח להיות שייך לאכילה, ועוד ועיקר, הרי מבואר בשו"ע אדה"ז (סתר"י ס"ד) דגם לכבוד יוה"כ יש "להציע מפה יפה על השלחן כמו בשבת ויו"ט" אף ששם פשיטא שאינה לצורך אכילה)?

ואופ"ל בזה: זה ששלחן מסודר וערוך, הרי יש בזה גופא משום כבוד היום

(ואפילו ביוה"כ) ואינו מוכרח שיהי' לצורך אכילה. אמנם, החיוב דעריכת השלחן במוצ"ש משמע דהוא ענין נוסף דהרי (כנ"ל משו"ע אדה"ז) לכבוד, השלחן ערוכה במשך כל השבת [ומסתבר א"כ דלא יחסר גם במו"ש], וממה שיש דין נוסף לערוך השלחן במוצ"ש, משמע דהוא עניו נוסף, - עריכה לצורך סעודה. [ובאו"א, הדין שהשלחן יהי' ערוך, לאו דוקא שהוא משום אכילה אבל החיוב לערוך השלחן, - דוחק לומר שלא יהי' לצורך איזה אכילה ג"כ], ואולי זהו דקאמר בהערה 17, דמזה שיש חיוב לסדר השלחן מובן שצ"ל גם סעודה, ועוי"ל ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אה"ת תריז - תשנ"ב)

ממונו המזיק

לקו"ש חלק ל"ו משפטים (א)

בהליקוט פ' משפטים ש. ז. (תשנ"ב) בס"ג מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א דברי רש"י בענין רשות משנה ע"פ המבואר דאין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני ב"ד ובפני בעלים, "זאת אומרת, דגם אם הבעל יודע ששורו נגחן, ואפילו באו אליו שני עדים ואמרו לו כן, מ"מ, "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני ב"ד", דכך היא גזה"כ שצ"ל עדות והתראה בב"ד, ועד אז אין לחייב את הבעלים נזק שלם".

ובהערה 18: "ובפרט לפמ"ש התוס' (ב"ב כח, ב סד"ה אלא) דבהעדאה . . גזה"כ הוא דאין נעשה מועד אא"כ מעידים בפניו, אפי' יתברר לו באלף עדים שהעידו על שורו בב"ד" (אבל ברש"י שם (ד"ה התם) דהעדאה בפני בעלים היא כדי שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן". ואכ"מ). "עכלה"ק.

והנה פשטות הכוונה היא לכ', דבהשקפ"ר משמעות דברי רש"י הוא דאין זה גזה"כ, דלכ' ע"ז קאי ה"ואכ"מ". והנה לכל לראש לכ' יש להעיר מב"ק (מה, א) דאיתא שם (בענין מה דרבנן סברי דאין גומרין דינו של שור אלא בפניו) מ"ט דרבנן, השור יסקל וגם בעליו יומת מה בעלים בפניו אף שור בפניו, ור' יעקב, בשלמא בעלים בר טענה נינהו אלא שור בר טענתא הוא? עכ"ד הגמ'. וע"ש בפרש"י בד"ה מה בעלים בפניהם שכ' כדכתי' עד עמדו לפני העדה במשפט, ומשמע דסב"ל דהוי גזה"כ, ור' יעקב מבאר שהוא רק בשביל הטענות ולכן שייך רק כבר טענה, ויל"ע בסברת רבנן דפליגי אר"י, דאפ"ל דלית להו לגמרי הסברא שלו, וסב"ל דהוי גזה"כ גרידא, אבל י"ל דגם רבנן מודים להסברא דר"י (דהגמר דין צ"ל בפניו בכדי שיוכל לומר טענותיו) אלא דסב"ל דכיוון דיסוד הדין הוא גזה"כ, לכן חל גם כשלא שייך הסברא, ולכן שפיר איכא למילף מיני' שור, ועפ"ז, עד"ז אפשר לומר בדברי רש"י שלפנינו, דאף שמבאר בזה סברא, מ"מ מודה שביסודה הוי דין זה בגדר גזה"כ.

ואולי אפ"ל עוד בביאור דברי רש"י, ובהקדם המובא בהמשך השיחה וזלה"ק: "ומזה מובן שבדין מועד, "והועד בבעליו", יש שני ענינים: א) לגבי השור, ש. . נקבע ש"שור נגח הוא" . . , ב) בנוגע להבעלים, שאין לחייב אותם בנזק שלם אא"כ מתרים בהם תחילה ג' פעמים . . "עכלה"ק,

ולכ' בהענין הב' דהעדאה בנוגע להבעלים גופא יש לחקור, דאפשר לכאר זה גופא בב' אופנים, דאפ"ל (א) דהוא דין בהבעלים גרידא, דהוי גזיה"כ דבלא זה א"א לחייבם, או (ב) דהוי דין בנוגע להשור, דהגזיה"כ הוא דכלי העדאת הבעלים אין בהשור דין מועד, והיינו דאף שהוא מציאות של שור נגח, מ"מ אין בו גדר דין מועד.

ליתר ביאור: הנה ידוע החקירה בגדרי החיוב בממון המזיק, דאפשר לבארה בכללות בב' אופנים, א) שהחיוב הוא משום שממונו הזיק (ודין התורה בדיני נזיקין הוא שהבעלים מתחייבים כשממונם הזיק), או ב) שהחיוב הוא עבור פשיעת הבעלים במה שלא שמר את ממונו (עי' ב"ק (ט, ב) במשנה דכל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, בב' הפירושים ברש"י בענין הכשרתי את נזקו, ודו"ק, ועי' לקו"ש ח"ו ע' 329, וראה בארוכה בשו"ת שרידי אש ח"ד מחקרים מחקר ה' (ע' קכה) ומה שש"נ).

נמצינו למדים דבגדר המזיק בשור שהיזיק אפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דהגדר המזיק הוא דין בהשור עצמו, או אפ"ל דכל הגדר דמזיק שייך רק מצד דיני הבעלים (ולמעשה עוד בזה ממ"ש בעל הברכת שמואל (שהובא בספר זכרון אבן ציון ע' תלא) דבשור שאין לה בעלים דפטור (עי' ב"ק (לט, ב), ולהעיר משם (יג, ב) "דנגח תורא דהפקר לתורא דידן"), הוא מב' טעמים, - א) משום שאין מי לחייב, וב) משום שאין כאן דין מזיק בעצם כו' יעו"ש, (ויעוג"כ בענין התנאי דבעלים בספר תורת המערב ע' רפד ואילך)).

ועד"ז אפשר לחקור בנדו"ד, דאפ"ל דהגזזה"כ דהעדאת הבעלים הוא דין בדיני הבעלים, או אפ"ל דמה דצריכים העדאת הבעלים הוא (גם) בנוגע לדיני השור עצמה, דבלא זה אין לה להשור דין מועד כל עיקר, וק"ל.

[ואואפ"ל נ"מ בזה דהנה ע"פ הביאור בהשיחה (עכ"פ בשיטת רש"י לב יש מקום לעיין, כשהשור נעשה מועד ואח"כ הי' שינוי רשות (דנמכרה או כיו"ב) - דחזרה לתמותה דהרשות משנה, ואח"כ חזרה ונמכרה לבעלים הראשונים, דבהשקפ"ר לכ' יש מקום לומר דמכיוון דכל הדין דרשות משנה הוא מפאת הגזזה"כ דצ"ל העדאת הבעלים, א"כ בנידו"ד דהיתה העדאת הבעלים (הראשונים) ג' פעמים, וגם השור עצמה הוי שור נגח, יתחייב על נגיחה הראשונה (שברשותו) נזק שלם. אולם עפמשנ"ת י"ל דבגזזה"כ זה נכלל שהשור עצמו יש עליו דין תם, וכנ"ל, ומכיוון שבעלים הראשונים - כשקנה השור בחזרה - הרי קנה שור תם (אף שהי' שור נגח), א"כ צריך, מאותה גזזה"כ, ג' העדאות מעכשיו לשווי' מועד].

וא"כ אואפ"ל דמזה נובע החילוק בין דברי רש"י ותוס' דלפנינו, דהתוס' כתבו רק דהוה גזזה"כ ש"ל דסב"ל דגזזה"כ זה הוא בדין השור עצמו, דלא חלה בהשור עצמו דין מועד כ"א ע"י העדאת הבעלים, ואילו לפרש"י הוי הגזזה"כ רק דין בנוגע לחיוב הבעלים, שאין הבעלים מתחייבים נזק שלם אא"כ הי' העדאה בפניהם ובפני כ"ד ג' פעמים, ולכן ביאר בזה הסברא, דהוא ענין בחיוב הבעלים, וק"ל.

ולכ' אפ"ל דאלו הם ב' האופנים הנזכרים בהערה 29, וזלה"ק (בהפנים) "שזהו שכ' רש"י שהרשות משנה את דין העדאתו, שאין כוונתו ב"העדאתו" לדין מועד דהשור, אלא לדין העדאת הבעלים וכו'", ובההערה: "ראה גם קרית ספר כו' - וגם את"ל דכוונת רש"י ב"העדאתו" היא לדין מועד דהשור, ה"ז רק שבטל "דין העדאתו" כי אין לחייב הבעלים (ולא שנשתנה טבע השור), ככפנים" עכלה"ק. ולכ' אפ"ל דההסברה בזה הוא ע"ד הנ"ל, דאף שלפי רש"י השינוי הוא מצד אי-העדאת הבעלים, מ"מ עי"ז חסר בהדין מועד דהשור עצמו, וכנ"ל (אף שפשוט שכ"ז אינו

שייך להטבע (השור).

ולהלן בס"ה מבאר סיום לשון הרמב"ם שהשואל פטור שהרי החזירו, "כיוון שזה שהשור חזר לתמותו הוא רק בכך שא"א לחייב את הבעלים בנזק שלם (כיוון שלא היתה העדאה בפני בעלים), אבל השור מועד הוא, א"כ יש לחייב את השואל לשלם את ההפסד (חצי נזק דנ"ש) כיוון שהוא גרם שהשור ייעשה מועד. וקמ"ל הרמב"ם דכיוון שהחזירו בטלה כל אחריותו וכו'" עכלה"ק. ומבואר לכ' דלדעת הרמב"ם גדר הדין הועדאת בעלים הוא דין בנוגע לדיני וחיובי הבעלים עצמם, ואינו שייך לדיני וגדרי השור.

ואופ"ל בביאור הדבר בהקדם דלכ' לא מסתבר לומר דיש כאן פלוגתא במציאות אם שינוי הרשות גורמת שינוי הטבע או לא, ולכ' אפ"ל יותר דלכו"ע איכא (בשינוי רשות גדולה) איזה שינוי בהטבע, והפלוגתא הוא אם שינוי זה נוגע להחויב או לא. ולכ' אפשר לבאר בסברת הדברים דתלוי בב' אופנים הנ"ל, דאם עיקר יסוד החיוב בממון המזיק הוא דין בה(ממון דה)שור, א"כ י"ל דדי בשינוי כלשהו בטבע הבהמה לשנות דינה וגדרה, אבל אם יסוד החיוב הוא אי השמירה של הבעלים, אז לא מסתבר דשינוי זה ישנה דינה, כיוון דאין בה נ"מ (כ"כ) בנוגע לחובת השמירה שעל הבעלים, ואז מסתבר יותר לפרש שהגורם להשינוי בדינה הוא אי העדאת הבעלים, והבן.

וי"ל דעפ"ז א"ש דלהרמב"ם דסב"ל ד(עכ"פ בשינוי גדול) די בשינוי הטבע בפנ"ע להוות סיבה לשינוי דינה, דא"כ הרי יסוד החיוב הוא הממון שהזיק עצמה, א"כ הרי לשיטתו החיסרון דאי-העדאת הבעלים אינה חסרון בהדין מועד דהבהמה, כ"א חיסרון מצד דיני הבעלים, שא"א לחייבם לשלם, וכנ"ל, ודו"ק, ועוי"ל, ובאתי רק להעיר.

רשות משנה

בהמשך השיחה מבאר סברת המאירי דע"י שינוי הבעלים משתנה טבע השור, וכוונת המאירי במ"ש "מזלו" הוא לטבע השור, וע"ז כותב בהערה 33: "ראה מאירי ב"ק ב, ב "צד או טבע להשתדל בהצלה". וראה ב' הפירושים ברש"י שם (וברש"י שבת נג: שצויין בגליון הש"ס שם). ואכ"מ."

ולכ' יל"ע דהרי במאירי שם בתחילת דבריו (הובא גם בשיט"מ על אתר) כ' בפי' מזל "הואיל ואימתו מוטלת עליו", (ועד"ז פי' בנימו"י (לז, א), ואיך זה מתאים להפי' דמזל שבהמשך דבריו?

והנה ברש"י שם מפרש אית לי' מזלא "שיש לו דעת לשמור את עצמו" (וצע"ק הפי' דמזל לפי' השני דרש"י, ועי' מהר"ץ חיות דר"ל שהוא כפירושו בשבת), ובפרש"י בשבת (המצויין בגליון הש"ס) פי' מזל הוא מלאך השומר עליו, ועי' במפרשים על אתר ובפי' תורה תמימה לפר' משפטים (כא' כח') אות קפט', שהק' על רש"י אמאי לא פי' בב"ק כמו שפי' בשבת, שהוא כמשמעות הגמ' בשבת בענין מזל (וע"ש מה שהק' עליו מהגמ' להלן, ומה שהקשה מעכו"ם, ע"ע רש"י ש).

והנה עי' במרומי שדה על אתר דב"מועד לאדם אינו מועד לבהמה" שני ענינים,

אחד מה שהבהמה מתפעל ונבעת ממנו וכיו"ב, ולכן אינה מזקת אותו, והב' מה שגם כשנוגחת את האדם אינו נוח כ"כ להזיקו, וי"ל שבשני סוגים אלו נכללים הפירושים השונים ב"אית ב' מזלא", דהפירושים דאימתו עליו או שיש לו מלאך השומר, הם כולם בסוג הראשון, והפ' שיש לו דעת לשמור את עצמו וכיו"ב הוא בסוג השני.

וא"כ אואפ"ל דיש שני ענינים במזל, הא' הוא ענין שחורף להאדם (כמו מלאך ואימתו כו'), וענין הב' במזל הוא ענין בטבע, כגון מה דיש לו דעת לשמור גופו, וכיו"ב, וא"כ י"ל דהענין דמזל שישנה (גם) בשור הוא ענין השני' גרידא, הענין שבטבע השור עצמה, וכהסברת דברי המאירי בזה שבהשיחה, ועוי"ל בזה, ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה תרכ - תשנ"ב)

אל ישנה אדם מן המנהג

לקו"ש חלק ל"ו תשא (א)

בלקו"ש לש"פ תשא ש"ז (תש"נ) נת' דישנם ג' אופנים לבאר הדין שצריך להתנהג כאנשי המקום (א) דין שלילי מפני דרכי שלום שלא יבא לידי מחלוקת. (ב) דין חיובי של הנהגה כאנשי המקום אבל הוא רק דין בהנהגה בפועל. (ג) שנעשה כא' מאנשי המקום וחלים עליו גדרי מקום זה ובמילא עליו לנהוג כמנהג המקום.

ולכ' יל"ע באופן הב', שהוא דין חיובי ומ"מ הוא רק בנוגע להנהגה בפועל דהנה נת' דבאופן זה מפורש בב"ר ולכן מבואר שם שמשנה רבינו רק "לא אכל" (ולא ונדמה להם), וגם ה' מספיק לגבי המלאכים מה דהיו נראים כאוכלים, ולכ', הרי מתחלת השיחה מבואר דהאופן הב' דסב"ל דהוא דין חיובי הוא משום דס"ל דאי"ז רק "מפני דרכי שלום" ו"מפני המחלוקת" כ"א הוא דין חיובי ודין גמור. וא"כ מהו גדר הדין דמספיק לה מה דנראים כאוכלים - הנהגה כלפי חוץ, ומה מהני זה מלבד הדרכי שלום? גם, בהערה 18 משמע דהנ"מ בין אופן הא' לאופן הב' הוא כשאינו ניכר לרואה שמשנה ממנהג העולם (דאמר כמה בטלני איכא בשוקא), דלאופן הב' מ"מ צ"ל ההנהגה כמותם, ולכ' ילה"ב הגדר בזה דצ"ל הנהגה חיובית כמותם (ואינו מספיק מה דנראה כן כלפי הרואים), ומ"מ אמרינן דאי"צ להיות הנהגה אמיתית (דדי בהנהגה בפועל) דלגבי המלאכים ה' מספיק מה שהיו נראים כאוכלים?

ואואפ"ל בזה ובהקדם: דהנה בכללות שני דוגמאות של הנהגה כאנשי המקום הובאו בהערה 6, מפסחים (נ, א) בענין מלאכה בער"פ, ומתענית (י, א) בענין תענית, ולכ' אפ"ל חילוק יסודי בין שני דוגמאות אלו, דבתענית הנה החיוב והמנהג דהתענית בהמקום דמתענין הוא (בפשטות) בשביל עצם התענית מצ"ע, וכמו שהוא בכלל בענין התעניות שגזירת התענית היתה באה כתוצאה מכך שהמצב בהווה הצריכה והכריחה שיגזרו תענית, והמטרה בדין זה הוא התענית.

לאידך בהדין דמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בער"פ, הנה גדר ויסוד החיוב והמנהג הוא - מה שנוהגים כן ולכן הר"ז מנהג והמטרה בה הוא (לא העדר המלאכה מצ"ע, כ"א) לקיים המנהג שנוהגים.

ובסגנון אחר קצת, במה שמתענין במקום מסויים, הנה מטרתם היתה בהנפעל, - שיהי' ענין התענית (ותוצאותיה), ואילו בהדין שלא עשו מלאכה בער"פ מטרתם היתה בהפועל, - שאנשי המקום ינהגו ב - ויקיימו - מנהגותיהם. וק"ל.

וא"כ אואפ"ל דכמו שבמנהגים ישנם שני סוגים ואופני חיובים, כמו"כ בגדר הדין חיובי לנהוג כאנשי המקום ישנם ב' אופנים באופן החיוב (בהתאם לשני הסוגים

במנהגים, - א"כ אולי י"ל דבסוגי מנהגים ישנם ב' הפרטים (דיש בהם דין מצד הפועל ומצד הנפעל), ולכן באותם מנהגים בהדין לנהוג כאנשי המקום שייך להיות מפאת כ"א משני הפרטים).

דאפ"ל שהוא שנעשה כאנשי המקום צ"ל אצלו אותו הענין והנפעל כמו אצל אנשי המקום, שהוא לגמרי באותו גדר באנשי המקום, ואפ"ל דיש אצלו רק גדר ה"פועל" בהמנהג, שהיא ענין של הנהגה בפועל, שמטרתה הוא (אכן ענין חיובי לא מצד דרכי שלום, ומ"מ המטרה היא רק) לנהוג כמנהג שנוהגים, ולכן לזה הי' מספיק ג"כ מה דהמלאכים היו נראים כאוכלים, דעכ"פ הר"ז בגדר הנהגה בפועל כאנשי המקום - "הלך בנימוסי", (משא"כ כשאנו עושה מלאכה אף שיכולים לומר כמה בטלני, כמובן, וק"ל).

ולהעיר דבגמ' תענית שם אית שכח ואכל ושתה, (א) אל יתראה בפני הצבור (שנא' למה תתראו). (ב) ואל ינהג עידונין בעצמו, והנה כמה דמבואר שם אל יתראה בפני הצבור לכ' פשוט דהוא הדין דמפני דרכי שלום, אבל בדין השני דאל ינהג עידונין בעצמו לכ' י"ל דהפי' דכיוון דהנהגה בפועל כבר אין לו (דלא שייך שיהי' בזה גדר דהנהגה בפועל) מ"מ לא ינהג עידונין מצד ה"נפעל" והמטרה דתענית.

וא"כ מצינו בזה חומרא בהענין דהנהגה בפועל על הענין שהוא כמו אנשי המקום. ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקלה - תש"נ)

בטעם קריאת הד' פרשיות

לקו"ש חלק ל"ו ויק"פ-החודש

בהליקוט לפר' ויק"פ-החודש ש. ז. (תש"נ) נת' דתקנת קריאת ד' הפרשיות פרה והחודש אפשר להגדיר בב' אופנים: א) שהם מעיקרא תקנה אחת המתחלקת לשתיים. ב) הם שתי תקנות שונות. ובהערה 13 כותב בזה (באופן הא') "שחובת הקריאה מה"ת אין לה זמן מיוחד, וזה שקבעו לקרותה בשבת זו דוקא הוא פרט בתקנת קריאת פר' החודש. ואכ"מ" עכ"ה"ק.

וע"ע בס"ג שמבאר כמה אופנים שאפ"ל בהתקנות, ומהם: מצד הדין דשלשים יום שלפני החג וכו', מצד חייב אדם לטהר עצמו ברגל, וכו'.

ולכ' יל"ע לב' האופנים (ובפרט לאופן הא') לפ"ז הי' צ"ל מקומן של דינים של ב' הפרשיות דפרה והחודש בהל' פסח, מכיון שהם פרט וחלק מהלכות פסח? ובפרט לפי ההסברה שהם בגדר הדין דל' יום שלפני החג וכו', דלפ"ז מקומן ביחד עם דינים אלו גופא בסי' תכ"ט? ואין לומר דרצו לכלול כולם במקום א', דהרי אפשר (בכלל, וגם מטעם הנ"ל גופא) לכלול דין כל הד' פרשיות בסי' תפ"ט!

ואואפ"ל ובהקדם דהנה נת' בהשיחה דמה דאמר ר' לוי שהם כמו הד' כוסות דפסח, הכוונה בזה להשוותם שכמו בד' כוסות הנה כל חד וחד מצוה באנפי' נפשה הוא, וכל כוס תיקנו על דבר מיוחד, כמו"כ בתקנת קריאת ד' פרשיות.

והנה בד' כוסות אף דכל חד וחד מצוה באפי' נפשה, מ"מ יסוד תקנת חכמים הי' לשתות ד' כוסות ולכן כולם שייכים זל"ז (וכמודגש בהשקו"ט וכו') בהטעם שתיקנו ד' כוסות דוקא) ורק שתיקנו כל כוס על דבר מיוחד (ונ"מ במי שחסר לו אחד מהם, דאז אינו מקיים תקנת ד' כוסות).

ועי' באבודרהם בהל' פסח שמבאר במה דאין מברכים על ד' כוסות אקב"ו לשתות ד' כוסות, וכו' (בא' מתירוציו) משום שא"א לברך על כוס ראשון שהוא משום קידוש דהוי מצוה בכל יו"ט, וכן א"א לברך לשתות ג' כוסות דהרי המצוה בד' (עי' א.ת. ערך ארבע כוסות, ועי' בהגדה שלמה ע' 95 ובהמצויין שם), הרי מבואר דיסוד התקנה הוא שתיית ד' כוסות.

אלא הפי' הוא דאופן התקנה הוא דכ"א מהכוסות הוי פרט בהענין והמצוה שעלי' נתקנה, (וע"ד הלשונות הנ"ל בהשיחה).

ויש להוסיף בזה דהנה באמת הי' אפשר לבאר גדר הדין בד' כוסות בפשטות יותר דאין הכוונה שהם נעשים פרט שכל הדינים והמצוות שנתקנו עליהם, כ"א שהם דין בפנ"ע דד' כוסות, והתקנה דד' כוסות הוא באופן שכ"א מהם הוי מצוה בפנ"ע, וביחד עם מצוה מיוחדת, ומנ"ל לומר שהם פרט בכל מצוה?

(קובץ העו"ב אהלי תורה תקעו - תש"נ)

מקלקל ע"מ לתקן

(לקו"ש חלק ל"ז אמור (ב))

בלקו"ש לש"פ אמור ש.ז. (תש"נ) מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין מה דהתורה פירסמה הגנות דשולמית מכיון דעיי"ז מודיעה התורה שבחן של ישראל, הוי זה גופא שבחה.

וכותב ע"ז בס"ג וזלה"ק "דוגמא לדבר באיסור בל תשחית: האיסור הוא רק כאשר המעשה הוא דרך השחתה וקלקול, אבל כשע"י הקלקול בא תיקון אין כאן איסור בל תשחית, וע"ד הדין במלאכת שבת ש"כל המקלקלין פטורין". . אבל ה"קורע בחמתו כו' חייב מפני . . שחמתו שוככת בדבר זה ה"ה כמתקן וחייב" עכלה"ק.

ועד"ז מבואר בלקו"ש חכ"ט (ע' 11 ואילך) שבהערה (37) בס"ג, דהדין שבבל תשחית "ע"מ לתקן מותר לקלקל אם א"א לתקן בלי קלקול זה" הוא בדוגמת הדין בהלכות שבת שהקורע בחמתו . . חייב.

ולכ' יל"ע, דהנה סברא זו דמצינו לגבי ב"ת שהמקלקל ע"מ לתקן לא חשיב השחתה, לכ' מצינו סברא זו עצמה - דמקלקל ע"מ לתקן - בהל' שבת כמ"פ, ולדוגמא הא דשבת קו, א וב"ק לה, ב, חובל וצריך לכלבו, מבעיר וצריך לעפרו, וברמב"ם פ"א הי"ח מהל' שבת - כל המקלקל ע"מ לתקן חייב וכו' ע"ש, וא"כ לכ' מבואר להדיא סברא זו עצמה בהל' שבת, ולמה הוצרך להביא מהך דהקורע בחמתו דשם בפשטות הוא סברא מיוחדת והחידוש הוא בנוגע לענין אחר?

יתירה מזו, לכ' הי' אפ"ל דיש מקום לחלק בין הך דקורע בחמתו לנידו"ד, דהנה יסוד הדין במקלקל ע"מ לתקן, הוא דכיוון שהוא ע"מ לתקן לא חשיב קלקול ואינו עובר אבל תשחית, אולם בהקורע בחמתו, הוי הדין בפשטות דכיוון שחמתו שוככת בדבר זה לכן מעשה זה עצמה אינה מעשה של קלקול כ"א מעשה של תיקון אצל יצה"ה, (ולהעיר קצת מהדין דשבת (קד, ב) דנטל לגגו של חיי"ת ועשאו שני זייני"ן, דמבואר דחייב גם משום מוחק, - ע"י אבנ"ז או"ח סי' רט אות ח', ואכ"מ), וא"כ מהו הדמיון בין זה למקלקל ע"מ לתקן?

ובפרט דלכ' בהך דשולמית היה הגדר דהגנאי שלה היה זה גופא השבח דישאל, (ולא רק ע"מ), וא"כ מהו הדמיון למקלקל ע"מ לתקן בב"ת?

ולכאו' אפ"ל בזה דיש חילוק בין הגדר דמקלקל ע"מ לתקן בדיני שבת, להגדר דמקלקל ע"מ לתקן בדיני בל תשחית, דהנה לכאו' כד נעיינ' נמצא דחלוקים הם ביסודם הגדר דמקלקל לגבי בל תשחית, והגדר דמקלקל לגבי שבת, דלגבי ב"ת גדר האיסור הוא ההשחתה, - "שמקלקל ומאבד ומזיק דרך השחתה", לאידך בשבת,

גדר החיוב הוא דוקא במלאכת מחשבת, והחסרון דמקלקל בפשטות הוא לא עצם הקלקול, כ"א - מה דאין זה תיקון (ומ"מ).

(ע"י רש"י לשבת (עג, א) בד"ה וצריך שכתב דמקלקל לא הוה במשכן, ועבמ"ש בדף (לא, א) משום שלא הוה מלאכת מחשבת (ועמ"ש בזה בשו"ת אחיעזר ח"ב סוס"ה), ובכל אופן יוצא דהחסרון דמקלקל הוא מפאת שאינה מתקן, ועייג"כ באגלי טל מלאכת חורש ס"ו, דמקשה אמ"ש המ"מ דחופר גומא וכו' במקום שאינה קלקול חייב, ומק' דהרי בעינן שיהי' מתקן, ע"ש מ"ש על דבריו, ומסיק דגם כשאין שם קלקול, כל היכא שאי"ז מתקן פטור, ע"ש ואכ"מ).

ובסגנון אחר: בהאיסור דבל תשחית הנה המושג דמקלקל הוא מושג חיובי דהשחתה, ואילו בשבת הדין והמושג דמקלקל הוא מושג שלילי - שאינה תיקון, וק"ל.

ומעתה בשבת מהדין דמקלקל ע"מ לתקן לא שמעינן שאי"ז נחשב לקלקול, כ"א דהוה תיקון ומלאכת מחשבת ובדרך ממילא חייב. לאידך, בכל תשחית החידוש שבהדין דמקלקל ע"מ לתקן הוא שהקלקול עצמה אינה קלקול כ"א תיקון.

ואולי יומתק עפ"ז הדמיון מהך דשולמית למקלקל ע"מ לתקן בב"ת, דכנ"ל הנה הגדר דהי' בשולמית לפמשנ"ת בהשיחה הוא שהגנאי שלה עצמה היה לא ענין של גנאי (גם בשבילה) כ"א שבח, וע"ז מביא הדמיון מהדין בב"ת דמבואר דעצם הקלקול עצמה לא חשיב קלקול כ"א תיקון.

אשר עפמשנ"ת י"ל דמהדין דשבת אין דמיון לזה כ"כ דאין מבואר משם דלא הוי קלקול, כ"א דנחשב (ג"כ) תיקון ומ"מ, וי"ל דלזה מביא הדמיון מהדין דקורע בחמתו וכו', דשם הגדר הוא דכאן דחמתו שוככת עי"ז אמרינן שמעשה זה עצמה אינה נחשבת קלקול כ"א תיקון, וק"ל. ועוי"ל בכ"ז, ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקמא - תש"נ)

אם מוזתר לבייש עבד כנעני

לקו"ש חלק ל"ז בהר

בלקו"ש לש"פ בהר"ב ש.ז. (תש"נ) כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א וזלה"ק: "ועדיין הוא בנוגע לכללות ההנהגה עם עבדו הכנעני: וזה שהתורה התירה להעביד עבד כנעני בפרך . . . ה"ז משום שעבודת העבד כוללת גם עשיית "דברים בוזים שהם מיוחדים לעשות העבדים" . . . וכדי שלא יחסר בענין העבדות . . . יש מקום להתנהג עמו באופן כזה שירגיש את היותו עבד. ולכן התירה התורה לעבוד עמו בפרך . . . כיוון שזה נוגע להעבדה גופא".

ובהערה 23: "ומהמשך לשון הרמב"ם משמע לכ' דגם "לא יבזהו ביד לעבדות מסרן הכתוב ולא לבושה" . . . הוא רק מדת חסידות ולא איסור מדינא, וע"פ דין מותר לבייש אותו (אבל להעיר מתד"ה בדק נדה שם "להנצל מעונש"). ואכ"מ". עכלה"ק.

והנה בפשטות לכ' הסברא לומר שגם לבזותו מותר ע"פ דין מוכרח הוא עפמשנ"ת דעבודת העבד כוללת גם עשיית דברים בוזים וא"כ הרי גם הבזיון נוגע להעבדות גופא. וא"כ יל"ע מאיזה סברא אפ"ל דלבוזתו אסור ע"פ דין, כמו שמדייק מלשון התוס' שם "להנצל מעונש"? ומהו החילוק - ע"פ ההסברה שבפנים "מכיון שזה נוגע להעבדות גופא" - בין בזיון ביד לעבודה המצערו!

גם יש לבאר מהו הלשון (בהצצע"ג) אבל להעיר מתוס', (ולא כ' "דלא כהתוס' וכיו"ב), דמשמע דגם מדברי התוס' אינו מוכרח שזהו איסור מדינא, ולכ' אם אי"ז איסור מה שייך להנצל מעונש? ובכלל ילה"ב מהו ההערה מלשון התוס' שם (ועי' בלשון המאירי שם "ואסור לביישו ואם ביישו חייב לפייסו כו"ו דלכ' משמע ג"כ דהוא איסור מדינא), והרי תוכן ההערה הוא דמהמשך לשון הרמב"ם משמע דסב"ל שאין איסור מדינא, וא"כ מה שייך להעיר בזה מלשון התוס', וגברא אגברא קא רמית?

ויש להקדים מה דלכ' יש לדקדק בדברי התוס' שם על אתר דהנה ז"ל הגמ' נדה (מז, א) שם: שמואל בדק באמתי' ויהב לה ד' זוזי דמי בושתה שמואל לטעמיה דאמר שמואל לעולם בהם תעבודו לעבדות מסרתי לכם ולא לבושה.

וע"ז כ' בתד"ה בדק, להנצל מעונש הי' נותן לה דהא ר"י אמר בהחובל אין לעבדים בושה ואפילו למ"ד יש לעבדים בושת הוי לרביה.

ולכ' צ"ע:

(א) הרי מבואר בגמ' ב"ק ס,ב: "חבול ישיב רשע גזילה ישלם אע"פ שגזילה משלם רשע הוא", וא"כ איך הותר לביישה ולשלם אח"כ בכדי להנצל מעונש?

(ב) גם צ"ע לכ' מה שייך כאן להנצל מעונש, בשלמא לאופן הב' בתוס' דסב"ל כמ"ד יש לעבדים בושת והוי לרבי' ורק הי' מפריז על המדה והי' רוצה ליתן לה בעצמה ולא לעצמו (עמ"ש בזה בספר מתן בסתר שבאספת זקנים לנדה שם), י"ל דמ"מ רצה להנצל מעונש כיון דבפועל הרי ביישה. אבל אי סב"ל כר"י דאין לעבדים בושת, א"כ מה שייך כלל להנצל מעונש, הרי לא הי' בכלל בושה (ולהעיר קצת מב"ק פו, ב ערום בר בושת הוא . . . בית המרחץ בר בושת הוא.

[אולם עי' בלשון רש"י בסנהדרין פו, א בענין אין לעבדים בושת שכ' "לא חייבת התורה לשלם" (וי"ל דמפרש דזהו הלימוד מהכתובים (בסנהדרין שם וב"ק פח, א), ומשמע דנקט דהפלוגתא הוא אם ישנה (ע"פ תורה) לעצם הענין דבושה לגבי עבדים, ואכמ"ל]?

(ג) עוד צ"ע לכ' (עדמשה"ק בספר מתן בסתר שם), דמהא גופא דקאמר שמואל לעבדות מסרתי ולא לבושה, לכ' מבואר דסב"ל דיש לעבדים בושת, וא"כ למה מקשה ומביא תוס' בכלל משיטת ר"י?

והנה בהפנים של השיחה נת' דלכך התירה התורה לעבוד עמו בפרך אף שגורם לו צער (והרי אסור לצער אפי' בע"ח, ולכמה דעות צער בע"ח דאורייתא. - הערה 24) הוא כיוון שזה נוגע להעבדות גופא. ויל"ע בגדר הדין בזה דהתירה התורה איסור דמה"ת מכיוון שזה נוגע להעבדות גופא דלכ' אפ"ל בזה בב' אופנים. דאפ"ל הכוונה דמכיוון שיש ע"פ תורה הענין דעבדות לכן בשביל ענין העבדות נדחתה והותרה ענין צדדי אחר דצער.

אבל לכ' יל"פ ג"כ באו"א קצת דהכוונה דבעבד כל מה שנוגע להעבדות אינה בכלל בגדר צער כ"א בגדר (חלק מה)עבדות. והיינו הן מצד האדון שכשנותן עליו עבודת פרך אי"ז שמצער כ"א שמעבידו. והן (ובעומק יותר) מצד העבד. שאין העבודת פרך נוגש אצל העבד כענין של צער אלא בעבדות.

והנה במשנה דב"ק (פו, א) איתא דהחובל בע"כ של אחרים נותן (להאדון) ה' דברים ר"י אומר אין לעבדים בושת, ולכ' אפשר לבאר הסברא בהא דאין לעבדים בושת בב' אופנים. דאפ"ל כפשטות הענין, שהענין דבושה הוי כ"כ חלק ופרט בהעבדות שלו שאינה נחשבת ונרגשת כהיזק ובושה (משא"כ בצער כו').

ואפ"ל איפכא, דאדרבא הרי כל התשלומין ה"ה להאדון מכיוון שההיזק שמזיק להע"כ הוא מה דמזיק להאדון שלו, וא"כ אפ"ל דמכיון שענין הבושה אינה פרט בהעבדות (כמו שצער וכו' הם פרט וחלק דהעבדות) לכן בע"כ לא שייך תשלומין דבושת.

והיינו דיש לחלק בין מה דמבואר בהפנים בענין צער שזהו חלק מהעבדות, והבזיון. די"ל שהוא ענין צדדי שהוא לצורך העבדות (שצריך לעשות דברים בוזים כו'), וא"כ י"ל דזהו הסברא דיש איסור מדינא לבזותו ביד, מכיוון שאי"ז פרט מהעבדות. וכנ"ל דהצער אינה בגדר צער כלל כ"א בגדר עבדות, אבל הבושת אף שהיא לצורך העבדות אינה בגדר עבדות אלא בגדר בושת.

ואולי אפ"ל דזהו הכוונה ג"כ בדרשת שמואל לעולם בהם תעבודו לעבודות מסרתי ולא לבושה, והיינו כנ"ל דהבושה (משא"כ צער וכו') אינה בגדר עבדות כ"א בגדר בושה ולכן אינה נכללת בדיני עבודת עבד.

ועפ"ז לכ' יש מקום לומר דכאן בנוגע להדין דבושת יתחלק הדין, דלצורך העבודות י"ל דיהי' מותר לבזותו מכיון שהוא לצורך העבודות, ורק דאז מ"מ הוי בגדר בושה ולא בגדר עבדות, וא"כ י"ל דלא קשה על הנהגת שמואל מהא דחבול ישיב רשע וכו' וכיו"ב, דבאמת הי' מותר לו לבזותו ורק דלמד מהדרשה דזה הוי בגדר בושה ולא בגדר עבדות וא"כ יש מקום לפיוס ע"ז.

וי"ל דזהו כוונת התוס' בלהנצל מעונש, והיינו דאף דהי' מותר לו לעשות כן, מ"מ שייך האיסור אם לא יפייס, ובאו"א קצת האיסור לעשות כן הוא רק אם לא יפייס אח"כ (ולכ' כן מדוייק קצת מל' המאירי הנ"ל), ועפמשנ"ת א"ש ג"כ דמקשה תוס' אהנהגת שמואל משיטת ר"י, וכנ"ל. ואואפ"ל דזהו הכוונה בהערה והיינו דאף דמשמע כו' דאין איסור מדינא, אבל להעיר מלשון התוס' כו' דמשמע דמה דאין איסור מדינא הוא רק באופן שמפייס אח"כ, ועוי"ל בכ"ז ואכ"מ ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקמב - תש"נ)

בענין ספירת העומר בזמן הזה

לקו"ש חלק ל"ח חג השבועות

א.

בלקו"ש חגה"ש תנש"א מובא הספק "כשיבוא משיח צדקנו באמצע ימי הספירה, ויבנה ביהמ"ק ונקיים מצות ספיה"ע כתיקונה מן התורה, האם יוכל להיות ההמשך דספיה"ע (בברכה) מה"ת".

והיינו דאף להדעות דבזה"ז הוא מדרבנן, מ"מ כשיבא משיח יהי' שוב מה"ת. והקשו ע"ז, הא הטעם להדעות דספירה בזה"ז הוא מדרבנן הוא משום דסב"ל דמצות ספיה"ע תלוי בקרבן העומר, וכל' הפסוק "מיום הביאכם את עומר התנופה", ולכן בזמן דליכא עומר ליכא ספירה (ראה בארוכה טושו"ע או"ח סי' תפ"ט ונו"כ וש"נ), וא"כ אף אם משיח יבא באמצע ימי הספירה, למה יהי' המשך ימי ספיה"ע דאותה שנה מה"ת, הרי סוכ"ס בשנה זו לא הקריבו העומר?

[ועי' בשערי המועדים ע' מג בחצאי ריבוע שבאמצע הערה 14 שר"ל דיש סברא לומר דתלוי בשתי הלחם, אבל מובן שזהו דוחק גדול, וגם בכל המ"מ שהביא שם לכ' אינו מבואר סברא זו (ששתי הלחם יגרום חיוב ספירה מה"ת).

(אמנם ראיתי בשו"ת עונג יו"ט (סי' מ"ב בסופו) דמבואר דיש ב' דינים בספיה"ע, א) ממחרת השבת שבע שבתות, ב) עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום. ויוצא מדבריו ד(אף אם) ענין הראשון מתחיל ממצות קרבן העומר, ענין הב', הקשורה בחגה"ש, קשורה ביו"ט דפסח, ע"ש שמיישב עפ"ז קושיית המ"א, וקושיית הראשונים בענין חמישים יום כו'. אבל לכ' גם בדבריו ולפי חידושו אין יסוד לחדש דכשיהי' שתי הלחם יהי' ספיה"ע מה"ת).

וכ"ז בנוסף על מה דצ"ע על ההנחה הנ"ל דא"כ למה ספיה"ע בזה"ז מדרבנן, הרי צ"ל ספיקא דאורייתא עכ"פ, דמהרה יבנה ביהמ"ק ויהי' שתי הלחם, ואז יהי' ספיה"ע מה"ת (דהא לפי ההנחה דכשיש שתי הלחם הוי ספיה"ע מה"ת הי' צ"ל באותה שנה (שיהי' בה שתי הלחם) כל ימי הספירה מה"ת, ולא רק הימים שלאחרי ביאת המשיח, ולא מצינו זה לכ' בשום מקום (כ"א דהוי ספק מה"ת מצד הדעות דגם בזה"ז הוי דאורייתא)?

ואף דאפ"ל ע"ד דברי הגמ' בענין המשמרות ד"קלקלתן תקנתן" כו', מ"מ לענין החקירה בהשיחה לא הועילו כלום, דהא סוכ"ס באותה שנה שבפועל בא משיח הי' זה מה"ת (למפרע) מתחילת ימי הספירה, ואינו דומה לקטן שהגדיל וכיו"ב].

ב.

ולכ' אפ"ל הביאור בזה בהקדם: הנה עי' בשו"ע אדה"ז סי' תפ"ט ס"ב וי"א שבזה"ז שאין ביהמ"ק קיים ואין מקריבין העומר אין מצוה זו נוהגת כלל מד"ת אלא מד"ס שתיקנו זכר למקדש וכו'". ויש לדקדק במה שכ' שאינה נוהגת כלל ושקנת חכמים הוא זכר למקדש ולמה לא אמר בקיצור?

ועי' בס"ו שם "ומ"מ אם טעה ומנה בא' מב' ספירות בימים שבאמצע השבוע א"צ לחזור ולספור בזה"ז שהספירה מד"ס ואף בימים שהם סופי השבועות כגון יום ז' וי"ד כו' י"א שא"צ לחזור ולספור בזמן הזה שהספירה אינו אלא זכר" ומבואר מדיוק לשון רבינו הזקן שיש ב' סברות בספירה בזה"ז: (א) דהוא מדרבנן, (ב) דאינה אלא זכר בעלמא, ושיש נ"מ בין ב' הדעות גם להלכה, וצ"ב מה הם ב' הענינים?

וי"ל הביאור בזה בהקדם דהנה עי' בבעה"מ ובר"ן סוף פסחים שמביאים הקושיא אמאי אין מברכים שהחיינו במצות ספיה"ע כמו שמברכים על שאר מצוות, ואמאי אין עושים ב' ימים כו'? ומתרצים משום דאינה אלא זכר למקדש כו' ע"ש. ולכ' צ"ע, דמ"ש משאר מצוות דרבנן? ועד"ז צ"ע בדברי אמימר בגמ' מנחות (סו, א) דקאמר אמימר מנה יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, דלכ' אי"מ, וכי מפני שהוא זכר למקדש לא יקיים - לכתחילה - המצוה כתיקונה, ומ"ש משאר מצוות מד"ס?

ג.

וי"ל הביאור בזה בהקדם דהנה ידוע מ"ש הרמב"ן דמצות ספיה"ע הוי מ"ע שאין הז"ג, וכולם ראו כן תמהו על דבריו (ראה שו"ת אבנ"ז חאו"ח סי' שפ"ד ובכ"מ). וידוע א' הביאורים בזה דעומר לא תלתה תורה בזמן עצמו כ"א במצות קצירת העומר, ורק שמצות קצירת העומר יש לה זמן מיוחד, אבל המצוה דספירת העומר, אין הזמן גורם המצוה, כ"א מצוה אחרת גורמת המצה [וכבר העירו בזה דלפי סברת האבודרהם בטעם שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג משום שמשעובדות לבעליהן, א"כ לא שייך סברא זו], וכבר האריכו בכ"ז מאד.

עכ"פ מתבאר מזה דיש ב' אופנים לבאר השייכות דספיה"ע עם מצות קצירת העומר, (א) שהוא כמו סימן לקבוע את הזמן דמצות ספיה"ע, אבל המצוה דספירת העומר הוא מצוה בפנ"ע. (ב) דהוא הסבה והגורם להמצוה דספיה"ע, והיא הגורמת החפצא דספירה (שהחפצא דספירה היא ספירת הימים מקצירת העומר).

ומהנ"מ בין ב' האופנים הוא בנוגע להמציאות דספירה בזה"ז, דלאופן הראשון דהוי בגדר סימן, הנה בזה"ז מה שאין סופרים הוא מצד ההלכה, שזה"ז נתמעטה מהדין והחיוב דספיה"ע. משא"כ לאופן השני דקצירת העומר היא הסבה והגורם להספירה, א"כ בזה"ז הוי חיסרון (לא רק בהחיוב דהמצוה, כ"א גם) בעיקר החפצא דספירה, והיינו דלאופן הב' לא שייך בזה"ז מציאות דספירה.

וי"ל קצת דוגמא לב' אופנים אלו, הנה קי"ל מצוה בזה"ז דאורייתא אבל מרור דרבנן דכתי' על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח איכא מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור.

ואפשר לבאר זה בב' אופנים: א) דהוי היקש וגילוי מילתא דהחיוב דמרור אינה בזה"ז. ב) דמצות מרור אינה מצוה בפנ"ע, כ"א שמצות פסח היא להאכל עם מרור (עי' ל' הרמב"ם פ"ז הי"ב מהל' חו"מ), ובמילא בזמן דליכא פסח ליכא מרור [וכידוע שבענין מצה יש חילוק בזה בין ב' הפסוקים "ומצות על מרורים יאכלוהו" דהוי רק היקש, והפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו", דהוי רק פרט במצות פסח, וכבר האריכו בזה האחרונים ואכמ"ל].

ולאופן הב' יהי אפשר לבאר דברי הרא"ש הידועים (פרק ערבי פסחים סי' כ"ה) שכ' בטעם שצריך למרור כזית משום שמברכים עלי' על אכילת מרור, ולא כ' מצד עיקר המצוה (ראה שאג"א סי' ק' ובאבנ"ז או"ח ששפ"ג, וראה הגדה שלמה פ"ל וש"נ), ואכמ"ל].

ד.

ויצא נ"מ דלאופן הראשון הנה אף שמה"ת ליכא מצות ספיה"ע בזה"ז, מ"מ ישנה למצוה זו עצמה עכ"פ מד"ס, שתיקנו לקיים המצוה דספיה"ע גם בזמן דליכא מקדש. אמנם לאופן השני הנה א"א לומר שחכמים תיקנו לקיים בזה"ז מצות ספיה"ע, דהא לא שייך בזה"ז עיקר החפצא והמציאות דספיה"ע, ורק דחכמים תיקנו לעשות עכ"פ זכר למקדש, אף שבזה"ז לא שייך כל המציאות שהיתה בזמן המקדש. וא"ש מה שאמיר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, והיינו כנ"ל דכיון דאינה אלא זכר למקדש, ואין בה שום חפצא דמצוה כלל, א"כ הרי לעשות זכר למקדש מספיק גם במנין הימים בלי השבועות (משא"כ אם הי' שייך החפצא דמצוות).

[והנה הראשונים דנו בזה בפלוגתת אמימר ושאר אמוראי, דיי"א דפליגי בזה גופא אם ספיה"ע בזה"ז דאורייתא או דרבנן (ועפ"ז מבארים פסק הרמב"ם בזה), ויי"א דלכו"ע הוי דרבנן אלא דפליגי אם מטעם זה יש למנות הימים בלא השבועות או לא. ועפמשנ"ת י"ל דהפלוגתא הוא בזה גופא אם הגדר דהמצוה דמדרבנן דזה"ז הוא בגדר מצוה גמורה מד"ס או רק זכר למקדש, וא"ש לפ"ז דיוק לשון אמימר, וק"ל].

וא"ש לפ"ז מ"ש הראשונים דמטעם זה אין מברכים ע"ז שהחיינו וכו', והיינו דבזה שהוא זכר למקדש הרי אי"ז כשאר מצוות דרבנן, כ"א שאין המציאות דהמצוה בזה"ז, וכולה אינה זכר למקדש, ובמילא מובן דכיון דאין חפצא דמצוה כלל כ"א רק עשיית זכר למקדש, שפיר אין מברכין בזה שהחיינו, דאינה אלא צער כו', וע"ש בשו"ע אדה"ז בזה (וראה עוד בזה בחידושי הגר"ז למנחות שם ובכ"מ).

ה.

ועפ"ז מובן מה שאדה"ז מחלק זה לב' ענינים, והיינו שהם ב' סברות שונות בהספיה"ע דמדרבנן שבזה"ז, אי הוי מצוה מד"ס, או שאינה אפי' מד"ס ואינה אלא זכר למקדש, ונ"מ להלכה, וכמבואר בל' רבינו הזקן, וכנ"ל.

וא"ש מה שבסעיף ב' כשהביא את ב' הקצוות, הנה כ' שהדיעה השני (או י"ל כסברא זו תופס לעיקר, ועצ"ע) הוא שאינה נוהג מה"ת כלל, היינו דלא שייך כל

החפצא דמצוה, ואינה אלא זכר למקדש. ועפכ"ז מתבארים כו"כ ענינים בספיה"ע כידוע.

ו.

וי"ל דנ"מ בין ב' האופנים יהי' גם בנוגע לביאת משיח צדקנו באמצע ימי הספירה, דאי נימא דמה דאינה נוהג בזה"ז הוא משום דקצירת העומר הוי הסבה להחפצא דמצוה, ולכן בזה"ז לא שייך כ"א זכר למקדש בעלמא, א"כ הי' יוצא לכ' דאף אם הי' בא משיח באמצע ימי הספירה, הרי באותה שנה לא הי' קרבן העומר, וא"כ לא תהי' ספיה"ע כ"א מדרבנן.

משא"כ להסברא דהחפצא דספיה"ע שייך גם בזה"ז, והפסוק הוי רק גילוי מילתא דחיוב זה נוהג רק בזמן שקרבן העומר נוהג (וכמשנ"ת דלסברא זו הוי בזה"ז מד"ס), א"כ כשמשיח בא באמצע ימי הספירה, הרי עכ"פ המשך ימי הספירה הוי שפיר זמן שבה קרבן העומר נוהג, וא"כ להמשך הזמן דספירה יהי' שפיר חל חיוב זה מה"ת [אלא דאז זה תלוי רק בהחירה שבהשיחה, בנוגע למציאות נימים כו' ע"ש]. ויש להאריך עוד בזה, ואכ"מ.

(קובץ העו"ב טאראנטא גליון ט - תשנ"ח)

עכו"ם שנדר בזיר

לקו"ש הל"ח נשא (ב)

בלקו"ש לפר' נשא ש.ז. (תנש"א) בס"ה מבאר "דלדעת הרא"ש גם עכו"ם, שאמר בסתם "הריני נזיר" (או אפילו אם אמר הריני נזיר כישראל) הנה אם כוונתו לא היתה לדין נזיר שבתורה, אלא שיהי' מובדל מן היין ומן התגלחת כמו נזיר ישראל, י"ל שחייב לקיים את נדרו כיון שנתכון לפרטי הדברים שבנזירות ישראל". עכלה"ק.

ולכ' י"ל דתלוי בהכוונה בישראל גופא שאמר הריני נזיר, דהנה עי' בס' ציונים לתורה (להגרי"ע) כלל כ"א שמביא דהאחרונים נסתפקו בספריהם אם איסורי ודיני הנזירות כולן חשובים בדויים מלב כמו נדר לפי שבאמרו הריני נזיר הוי כאילו קיבל ע"ע בפירוש כל איסורי הנזירות, או"ד באמרו הריני נזיר קיבל ע"ע רק קדושת הנזירות אבל איסורי הנזירות איסורי תורה ורחמנא הוא דחדית שכל מי שקדוש בקדושת הנזירות אסור בכל אלו הדברים, ואיסורי התורה לאו איסורי נדר כו' ע"כ מדבריו שם.

ולכ' מסתבר לומר דאם גם בישראל כשאמר הריני נזיר הוי כאילו אסר ע"ע בפי' כל הדברים א"כ פשיטא דגם בעכו"ם כן אבל אם אמירת הריני נזיר הוי קבלת קדושה, א"כ י"ל דבעכו"ם לא שייך, וק"ל, ועי"ל בזה ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקפה - תש"ע)



שיחות קודש



בגדר אונס דפטוד

שיחת פורים תשי"א

בהתוועדות פורים ה'תשי"א נת' החילוק בין המסי"נ דפורים והמסי"נ דחנוכה ע"פ הלכה, ע"פ החילוק המבואר ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה ה"ד ושם ה"ו) בין עובר א' מג' עבירות דיהרג ואל יעבור באונס, למי שנתרפא בהם. ומביא דוגמא לסברא זו ממה שביאר הצ"צ בחידושים על ש"ס משנה דף צ"ד וקך, דאיתא בכתובות (כו, ב) דהאשה שנחבשה ע"י נפשות אסורה לבעלה ישראל, דחיישינן שמא נתרצה להבעל להם להציל נפשה. והק' הרמב"ן (הובא בשיטה מקובצת שם) דלכ' הוא ריצוי מחמת פחד מיתה, ואשת ישראל באונס, מותרת לבעלה? ומבאר דשונה הוא היכא שהאונס אינה על הבעילה גופא. ראה בקיצור בסה"מ מלוקט ח"ג, קונטרס פורים, הערה 81, ובאג"ק כ"ק אד"ש ח"א ע' רל"ו, בהערה, וש"נ.

ולהעיר דעפ"ז אולי אפשר ליישב עוד סתירה, דהנה בגמ' מגילה (טו, ב) איתא א"ר לוי כיוון שהגיעה (אסתר) לבית הצלמים נסתלקה הימנה שכניה אמרה א-לי א-לי למה עזבתני שמא אתה דן על אונס כמזיד ועל שוגג כרצון וכו'. ופרש"י (בד"ה על אונס) אע"פ שאני באה אליו מאלו, אונס הוא. ומבואר דהליכה לאחשוורוש יש לדונה כאונס, אף שהוא מעצמה, דהוא מפני האונס.

ולכ' צ"ע מהמבואר לעיל בע"א עה"פ שלא כדת "שלא כדת כל יום ויום, כל יום ויום עד עכשיו באונס, עכשיו ברצון". ובהמשך לזה עה"פ וכאשר אבדתי אבדתי כאשר אבדתי מבית אבא אבדתי ממך. ופרש"י (בד"ה אבדתי) ואסורה אני לך, דאשת ישראל כו' ברצון אסורה לבעלה. ומבואר דלהלכה הי' נחשב זה רצון ולא אונס?

וע"פ הנ"ל אפשר ליישב, דלענין העבירה, מתחשבין עם הסיבה לעשיית המעשה, ואם הוא באונס חשיב זה אונס אע"פ שעצם המעשה אינה באונס, שלכן בכל מתרפאין, משום דחשיב אונס. ומה דאין מתרפאין בגילוי עריות, היינו (לא דאי"ז חשיב אונס לענין גילוי עריות, דבענין זה אי"ז חלוק משאר עבירות, אלא) דגם באונס אסור העבירה, דבזה הדין הוא דיהרג ואל יעבור.

ועפ"ז מובן דלענין עבירה חשיב שפיר אונס מה דהלכה אסתר לאחשוורוש, ואף אי נימא דאונס כה"ג לא מישרי, מ"מ שייך שפיר לומר שמא אתה דן על שוגג כמזיד ועל אונס כרצון.

נויש להוסיף דבנדודי הי' הסברא דאונס סברא להתיר ג"כ, והוא עפמ"ש השפ"א ליומא פב: (הובא בספר פסקי תשובה ח"א סי' קי"א) דאם א' רודף אחר חבירו להרגו וא' רודף אחר נערה המאורסה, וכ' שיציל לנהרג, דמוטב שיהי' נפש אחת אבודה

משיהיו שני נפשות אבודות, ע"ש (ועי' ברשימות חו' ב). ואף דיש לחלק בין מי שמציל לנדרו, מ"מ מסתבר דכיוון דהא דבגילוי עריות יהרג ואל יעבור הוא מצד ההיקש לשפ"ד, דהוי מצד הסברא דמאי חזי, א"כ אפ"ל דהיכא דהוא להצלת הרבים שפיר הוי העבירה אונס. ועכ"פ לא גרע מעבירה לשמה דנזיר (כג, ב) דאמר דגדולה ממצוה, ועי' בכתובות (ג, ב) תד"ה ולדרוש בסופו, דכתבו להדיא דזהו משום דעשתה להציל את ישראל, שו"ר שדן בזה בנו"ב מהדו"ת יו"ד סי' קס"א].

אמנם כ"ז הוא לענין העבירה, אבל לענין איסור א"א לבעלה, אי"ז תלוי בהעבירה, אלא במה שמעשה הבעילה הי' ברצון, כדמוכח מצ"צ הנ"ל לענין האשה שנחבשה, ובזה הוי שפיר בעילה ברצון, כמו שאמרה "עכשיו ברצון", מאחר שמעשה הבעילה עצמה היתה ברצון, ושפיר אמרה אבדתי ממך.

וסברת החילוק אפ"ל כמ"ש המהרי"ק (שרש קס"ח) דבא"א גם באומר מותר אסורה לבעלה, משום דאין האיסור לבעלה מצד העבירה, כ"א מצד המעילה בבעלה, שזה תלוי רק אם עצם מעשה הבעילה הי' ברצון או לא. וכמו שהוכיח שם מהא דאסתו. וע"ע בשו"ת נו"ב הנ"ל, ועי' בהמבואר בזה בספר חמדת ישראל קונטרס נר מצוה, בענין מצוות ב"נ אות מ"ה (דף קו טור א') ובספרו כל"ח פר' נשא אות י"ג ועוד.

עכ"פ מתבאר דאף דלענין העברה והסתלקות השכינה אמרה דנחשב לאונס, אעפ"כ לענין איסור לבעלה דתלוי בעצם המעשה אמרה עכשיו ברצון, וא"ש.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליין תשכז - תשנ"ז)

בענין תשובה אצל בני נח

שיחת ש"פ משפטים תשכ"א

בשיחת שבת פר' משפטים תשכ"א (ס"ה) מבאר הרבי החילוק בין ענין התשובה אצל בני' לענין התשובה שאצל בני', דאצל בני' פועלת התשובה שנעקרת העוון למפרע, ונעשה רצוי כמו קודש החטא ועוד יותר, ואילו בתשובה אצל בני' (כמו באנשי נינוה) הנה התשובה נוגע רק מכאן ולהבא, אבל אי"ז נוגע להמצב דלמפרע (ועד"ז מבואר בשיחות הרבי בעוד מקומות).

והנה בסוף פר' נח (יא' לב) עה"פ וימת תרח בחרן, פרש"י: לאחר שיצא אברם מחרן ובא לארץ כנען והי' שם יותר מששים שנה . . ולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח ליציאתו של אברם? שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם כיבוד אביו, שהניחו זקן והלך לו כו'. (ועוד) שהרשעים אף בחייהם קרויין מתים וכו', עכ"ל.

וידוע הקושי בזה (עי' רמב"ן, רא"מ, ומהר"ל עה"פ ועוד), הרי פרש"י (בפר' שלאח"ז טו, טו) עה"פ "ואתה תבא אל אבותיך בשלום" פירש"י, וז"ל: "אביו עובד כוכבים והוא מבשרו שיבא אליו? ללמדך שעשה תרח תשובה", ומכיון שעשה תרח תשובה א"כ איך שייך בו הא ד"רשעים בחייהן קרויים מתים"?

ואולי י"ל ע"פ המבואר בהשיחה, דכיון דאצל בני' מועלת התשובה רק בהנוגע להבא, אבל לא למפרע, א"כ אף שעשה תרח תשובה לאח"כ, מ"מ בנוגע להזמן המדובר בפסוק זה אמרינן שפיר ד"וימת תרח" דרשעים בחייהן קרויין מתים". ובאתי רק להעיר.

(קובץ הערות וביאורים טאראנטא גליון כב - תשס"ב)

ענין שבת הגדול - שבע מצות בני נח

(שיחת ש"פ צו, שבה"ג תשל"ב (מוגה)

בשיחת ש"פ צו, שה"ג, תשל"ב (נדפסה בביאורים בהגש"פ, בשיחות לשה"ג ס"ב) מבאר דענין שה"ג הוא מה שע"ז פעלו אצל הב"נ ענין הכפי' לקיים השבע מצוות, ובא"ד פ' וזלה"ק: רק זהו גם מהטעמים מה שנצטוו ישראל לקחת את השם (ע"מ לשחיטה) באופו גלוי לעין כל כי זה הביא וכו'. עכלה"ק.

ובהערה 5 כ' ע"ז וזלה"ק: וי"ל שזהו גם מהטעמים שקשרו ישראל את השם בכרעי מטותיהם (טור אר"ח סת"ל) - כי דרכו של שם וכו' וע"י וכו' עורר ביותר התמהון אצל המצריים וכו'. ובשוה"ג השני' כ' ע"ז וזלה"ק: ובדוגמת ריבוי השינויים שעושין בליל הפסח "כדי להתמי' את התינוקות כו' וישאלו כו'" (שו"ע אדה"ז אר"ח סתע"ב סי"ד). עכלה"ק.

ולכאורה צלה"ב:

(א) מהו השייכות בין השינויים דליל הפסח להשינויים שעשו בק"פ. ולמה זה נוגע דבשניהם הי' ענין לעורר תמהון, ומהו כוונת השוה"ג?

(ב) למה כותב שהוא בדוגמת ריבוי השינויים וכו' הרי בק"פ הי' רק שינוי אחד, שבמקום שהשה הי' בדיר הכניסוה לבית, - ובבית גופא לחדר המטות, והול"ל שהוא בדוגמת השינויים דליל הפסח, ומה נוגע דבליל הפסח יש ריבוי שינויים?

(ג) עפ"י צ"ע עוד יותר מה שדוקא מלת ריבוי היא בהדגשה, דלא רק שכותבה אלא שמדגישה?

(ד) ובסוף ההערה שבשוה"ג, מציין לשו"ע אדה"ז סתע"ג סי"ד ולכ' צ"ע דהרי שם גופא אינו מביא ריבוי שינויים אלא שינוי אחד? ובפרט שהי' יכול לציין למק"א שבהם מובא - במק"א - ריבוי שינויים כמו, לדוגמא, ברמב"ם פ"ז ה"ג. שו"ע סי' תע"ג ס"ו. ועוד ולמה לא ציין לאחד מהם?

(ה) בשו"ע אדה"ז גופא, מזכיר ענין זה שצריך להתמי' את התינוקות, עוד לפני"ז בסי' תע"ב סל"א, וא"כ למה ציין לסי' תע"ג, ולא ציין לדעת הראשון בשו"ע אדה"ז שמוזכר ענין זה?

(ו) לכא' צ"ע עוד יותר דלכ' ההל' בסו"ס תע"ב שייך יותר להער' מהדין בסי' תע"ג דהנה החילוק בין הדין בסי' תע"ג להדין בסי' תע"ב הוא דבסי' תע"ג הוא שינוי שיש הסבר להשינוי, ויש תי' על השאלה ששאלו על שינוי זה אבל בסי' תע"ב מיירי בשינוי שכשישאלו עלי' "על שאלה זו אין לנו מה להשיב להם" כמש"ש.

והנה לכאורה מה שמוסיף בהערה 5 על הפנים של השיחה הוא, דבהפנים קאי לא על התמיהה שבעצם לקיחת השה, רק שלקיחת השה עשו באופו גלוי שיעורר תמיהה, ועל תמיהה זה הי' להם מה להשיב. ובהערה מוסיף שעשו, בנוסף לזה, שינוי שעל שינוי זה לא הי' להם שום טעם והסבר שזהו מה שמדגיש בשוה"ג הראשון - שאין שום הסבר לשינוי זה וא"כ לכאו' הי' מתאים יותר לציין להדין בסי' תע"ג ולמה ציין לסי' תע"ב?

והנה בשו"ע אדה"ז צלה"ב טעם שינוי הלשון, דבסי' תע"ב כתב ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמי' את התינוקות וכו' ובסו"ס תע"ב כתב: מצוה לחלק לתינוקות וכו' כדי שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה וכו' ולכ' צריך ביאור טעם השינוי דהול"ל גם בסי' תע"ג בלשון קצר "כדי שיראו וכו'" או לכתוב גם בסי' תע"ב ולמה תיקנו וכו'?

והנה ברמב"ם (פ"ד ה"ג מהל' חו"מ) כתב: וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה וכו' וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השלחן. . וחוטפין מצה זה מיד זה וכו'. ולכאו' צ"ב אמאי אינו מזכיר שם הרמב"ם ג"כ השינוי דכרפס?

ויובן בהקדים מה שכתב הרמב"ם (שם בפ"ח ה"ב): "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה וכו' ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כאו"א אין אוכל פחות מכזית". והקשו הרי כל עיקר שאלה זו אינו אלא להתמי' התינוקות, וא"כ בכל דהו סגי ולמה בעי כזית? [ועי' בהגה"מ שמתעם זה משנה הגירסא וכתב דמא' דאי' ברמב"ם כזית הוא ט"ס].

ואולי י"ל בזה דדעת הרמב"ם דהסברא "בכדי להתמי' התינוקות" הוא לא גדר החיוב באכילת כרפס, אלא הוא טעם החיוב, דהיינו שהוא הטעם והסבה להחייב אבל מטעם זה תקנו חכמים חיוב לאכול כרפס, ולאחרי תקנה זו הרי התקנה הוא שצריך להיות אכילה (ולא שהתקנה הוא שצריך להתמיה התינוקות). ולכן צריך כזית דפחות מכזית לא מקרי אכילה. [ע"ד סגנון הידוע הנה בכל מצוה יש פעולה ונפעל, ואף אם העיקר הוא בכדי שיהי' הנפעל - שיתמהו התינוקות - מ"מ גם פעולת האכילה הוא חלק מהחיוב].

וי"ל דגם אדה"ז מודה לעיקר הסברא של הרמב"ם ש"כדי להתמי' התינוקות" אינו גדר החיוב כ"א טעם וסבת החיוב. אלא שלדעת אדה"ז כיון שהטעם והסבה הוא בכדי להתמי' התינוקות לכן לא תיקנו מטעם זה שצ"ל "אכילה", אבל מ"מ מה שתקנו בשביל זה נעשה דין נפרד לעצמה ולא רק כדי להתמיה התינוקות וכמשי"ת.

ועפי"ז מובן דבסי' תע"ג הל' הוא "ולמה תיקנו חכמים דבר זה וכו'" שהוא תקנה ודין נפרד רק טעמה וסיבתה הוא בכדי להתמי' התינוקות. משא"כ בסי' תע"ב עיקר החיוב והמנהג וגדרה הוא כדי להתמי' התינוקות דשם לא תיקנו מטעם זה דין נפרד רק כל הדין הוא רק שצריך להתמי' התינוקות.

ועד"ז י"ל במ"ש הרמב"ם בפ"ח ה"ג דשם מיירי על השינויים, שגדר השינויים הוא רק הדין שצריך להתמי' התינוקות, אבל - למשל - אין דין מיוחד שצריך לחלק

קליות וכו', רק הוא מהדין שצריך להתמי' התינוקות, משא"כ בכרפס וכיו"ב שאף שטעם וסיבת החיוב הוא בכדי להתמי' את התינוקות, אבל מטעם וסבה זו תיקנו דין וחיוב נפרד בפ"ע.

ויש להוסיף ביאור עפ"י מה שמוסיף ומבאר אדה"ז בשלחנו (בסתע"ג שם) וזלה"ק: "שאמירת ההגדה מצותה לאמרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך כו'". עכלה"ק. [ובסי' תע"ב - שהי' לפני"ז - לא כ' כ"כ באריכות והשמיט כ"ז?].

ויש לומר כי חלק מהדין והחיוב דסיפור יצי"מ דליל פסח הוא שצ"ל בדרך תשובה על שאלה, וזהו ענין עיקרי בסיפור יצי"מ, ולכן מה שצריך לעשות בכדי להתמי' התינוקות, אי"ז נשאר ענין צדדי אלא נעשה דין וחלק בהדין של סיפור יצי"מ דליל פסח. וכיון שזהו ענין עיקרי בדין סיפור יצי"מ, מה שצריך להיות בדרך תשובה על שאלה ו - בדרך ממילא - שצריך להתמי' התינוקות, לכן יש כו"כ פרטי דינים בהדין דסיפור יצי"מ שטעמם ותכליתם הוא בכדי להתמי' התינוקות, דהיינו שמכיון שענין זה להתמי' התינוקות בכדי שיהי' שו"ת - הוא סדר וענין עיקרי בדין סיפור יצי"מ זה מביא לשני דברים: א) שיהי' ריבוי פרטי דינים בדין סיפור יצי"מ שענינם וטעמם הוא בכדי להתמי' התינוקות. ב) שהדינים והחיובים שמתקנים מטעם זה להתמי' התינוקות - אינם ענין צדדי אלא נעשים פרט וחיוב בדין סיפור יצי"מ, וכנ"ל, וק"ל. ועפ"י"ז י"ל דזהו כוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהערה שבשוה"ג שרוצה לבאר שהפעולה אצל הב"נ - ובדרך ממילא גם התעוררות התמהון אצלם - הוא ענין עיקרי עד כ"כ דמצד דיני ק"פ היו צריכים לעשות איזה שינויים.

ולכן מביא שענין זה הוא בדוגמת "ריבוי" השינויים שעושים בליל פסח, שממה שעושים "ריבוי" שינויים בליל פסח ניכר ונרא' כי עירור התמהון הוא ענין עיקרי בפסח.

ומטעם זה ג"כ נעשה חלק מדין פסח (בדוגמת מה שנעשה חלק מדין ק"פ) ולזה מציין לשו"ע אדה"ז לסי' תע"ג דשם מיירי בשינוים ליל פסח שנעשים חלק מדין סיפור יצי"מ.

ועפ"י"ז מובן דההער' מוסיף על הפנים: א) במה שמבאר ומביא דוגמא למה דמעשים המעוררים תמהון נעשים חלק מעיקר הדין. ב) ענין הפנים הוא לבאר שענין שה"ג הוא הפעולה על ב"נ ובהערה מוסיף הרבה הדגשה עד כמה ענין פעולות אלו הם ענין עיקרי, עד כ"כ שנעשים דין בק"פ.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון שפו - תשמ"ז)

מסקנת כ"ק אדמו"ר באיסורים זמניים אם הם בהחפצא

שיחת אחרון של פסח תשל"ו

א.

ביאור הענין דאיסור חפצא ע"פ המבואר בתניא

בשיחות אחש"פ והמשכיו תשל"ו מבאר רבינו בארוכה בענין איסורים דרבנן אם הם איסורי גברא או איסורי חפצא, שישנם כו"כ הוכחות לכאן ולכאן כו'. ומבאר שם שע"פ המבואר בתניא כפי ענין "איסור" (בסוף פ"ו ופ"ח ועוד) שענינים שהם איסורים או טמאים היינו שהם מקבלים חיותם מג' קליפות הטמאות (דלא כדברים המותרים שמקבלים חיותם מק"נ), מובן שהפי' במושג איסור חפצא הוא שהחפצא מצד עצמו אסור וקשור בידי החיצונים, היינו שהחפצא מצ"ע מקבל חיותה מג' קליפות הטמאות.

נראה בספר תפארת ציון (להגרמ"ב ריבקיץ, מתלמידי תו"ת בליובאוויטש שבליובאוויטש, ואח"כ ר"מ בתו"ד) כפי' ב' הערה 1 שכ' "ופעם ביארתי שענין זה דאיסור חפצא הוא מכוון ומבואר ע"פ פנימיות הענינים המבואר בספרי חסידות חב"ד ובפרט בספר תניא קדישא, שכל דבר איסור שהתורה אסרתו, הוא מקבל חיות משלש קליפות הטמאות לגמרי שאין להם עלי' לעולם, דאף אם יאכלם בלא הודע לש"ש ללמוד ולהתפלל בכח האכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח האכילה ההיא אין החיות שבה עולה לה' כו'. אשר זהו פי' אסור, שקשור ואסור בידי החיצונים ואין עולין משם עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח כו' כמבואר בתניא באריכות. אשר לדעתי זהו הפי' הפשוט והאמיתי של איסור חפצא גם ע"פ נגלית התורה, מה שהחפצא הוא אסור בעצם שמקבל חיותו מקליפות הטמאות, וכך כח וחיות של כל מעשה איסור הוא משלש קליפות הטמאות שאין לכח וחיות זה עלי' לעולם, והמעשה הוא חפצא של איסור והדברים ארוכים מאד.

ויש להתבונן עוד איך יבואר החילוקים בהאיסורים, כגון חלב שאסור באכילה אבל בהנאה מותר הוא, ואם נהנה מחלב . . צ"ל לזה עלי', ואיך יבואר זה שלגבי אכילה החלב הוא מקבל חיות מג"ק הטמאות, ולגבי הנאה הוא מקבל חיות מק"נ המעורב טו"ר . . (ועד"ז מק' שם לענין איסורים שאינם שוין בכל, ולענין פקו"נ) ויש להתבונן בזה לעת מצוא לברר הענין ע"פ ספרי וכתבי דא"ח חב"ד דרבותינו הק' נ"ע". עכ"ד בענינינו.

ולהעיר עוד: בשו"ת אבנ"ז או"ח סי' לז (אות ד) מגדיר החילוק בין איסור גברא

לאיסור חפצא (לשיטת הריטב"א) דאיסור גברא הוא דבר שנאסר מחמת קדושתו של האדם, שהאיסור פוגם במעלת האדם, כנבלה ושקצים וכדומה, וכמו שכתוב ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, וכן אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ, ואיסור חפצא הוא דבר שהאדם אסור לעשותו מחמת קדושת החפץ, שהאדם פוגם במעלת החפץ כשמתקרב אל דבר שהוא למעלה ממדרגתו, כזר בתרומה ובקדשים וכיוצא. וזהו לכאור' ההיפך ממה שנת', דאיסור חפצא הוא שהחפצא מקבלת חיותה מגקה"ט].

ב.

ביאור עפ"ז בשיטת אדה"ז בחקירות הנ"ל

והנה מהביאור דאיסור חפצא כמו שהוא ע"פ חסידות, לכאור' הי' צ"ל דאיסורים זמניים הם איסור גברא, דאיך אפ"ל דבזמן זה הוא איסור חפצא, ומקבל חיותו מג"ק הטמאות לגמרי, ואח"כ שוב מקבל חיותו מק"נ, ובפרט שהרי מבואר בתניא דדברים האסורים, הנה לא רק החיות שלהם הוא מג' קליפות הטמאות כ"א גם קיום גופם הוא מג"ק הטמאות, והרי קיום הגוף הוא תלוי בזמן בריאת הגוף, ואיך אפ"ל דבמשך כל השנה קיום הגוף הוא מק"נ, ובזמן מסויים (כמו חמץ בפסח וכיו"ב) הרי קיום הגוף הוא משלש קליפות הטמאות לגמרי? ומזה הי' נראה להוכיח דאיסורים זמניים הם רק איסור אקרפתא דגברא, אבל החפץ עצמו לעולם מקבל חיותו מק"נ.

והנה סברא הנ"ל היא סברא ראשונה שבשיחת אחש"פ, וסברא זו מבואר ג"כ בלקו"ש ח"ה (עמ' 187 הערה 23), שהביא שם דברי התוס' בגיטין וכתב "וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וז') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא במאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור" עכלה"ק, וע"כ הכוונה לסברא הנ"ל, דע"פ המבואר בתניא בגדר איסור חפצא, א"כ צ"ל דאיסורים התלויים בזמן הם רק איסורי גברא ולא איסורי חפצא, וא"כ יומתק מ"ש התוס' דבאיסורים התלויים בזמן אין אומרים שאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים.

אמנם נראה דאין המסקנא כן, דהנה מטעם זה ג"כ הי' מסתבר לומר דאיסורים דרבנן הם רק איסור גברא, דהרי איסורים דרבנן הם ג"כ בגדר איסורים התלויים בזמן, דהא קודם הזמן שאסרוהו רבנן הי' מותר, ואח"כ נעשה דבר אסור, ולהנ"ל מסתבר מטעם זה לומר דאיסורים דרבנן הם איסור גברא בלבד.

אמנם בתניא פ"ח מבואר להדיא דלאו הכי, שכי' להדיא 'ועוד זאת במאכלות אסורות שלכן נקראות בשם איסור מפני שאף מי שאכל מאכל איסור בלא הודע לשם שמים לעבוד ה' בכח האכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח האכילה ההיא אין החיות שבה עולה . . . כמו ההיתר מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות, ואפילו הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה כו" עכלה"ק.

וא"כ מבואר להדיא מדברי אדה"ז שגם איסור דרבנן הוי איסור חפצא דהיינו שמקבלת חיותה מג' קליפות הטמאות [וגם מבואר להדיא בדבריו דאף בדרבנן אפי' שוגג צריך כפרה, ודלא כדעת הנתיבות והסמ"ע דלעיל. אלא שמזה לבד לא הי'

אפשר להביא ראי' דאיסורים דרבנן הם איסורי חפצא, וכדלהלן].

והנה מזה גופא שאיסורים דרבנן הם איסור חפצא אין ראי' שגם איסורים זמניים הם איסור חפצא, וכמובן בפשטות שיותר קשה לומר שאיסורים זמניים הוו איסור חפצא, מאחר שלאח"כ חוזרים להיתרן, ממה שקשה באיסורים דרבנן, שבכל אופן לאחר שנאסרו נאסרו לעולם.

אלא שבהמשך השיחה מבאר הרבי שאין סתירה לדעת אדה"ז (דאיסורים דרבנן הם איסור חפצא) מזה שיש כו"כ ראיות בש"ס שהם איסור גברא "וועט מען עס פארשטיין פון א יתור לשון אין תניא: אין פ"ז זאגט ער אז ע"י אכילת מאכלי היתור למלאות תאות גופו איז יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות. וואס לכאו' איז ניט פארשטאנדיק, וואס וויל ער זאגען מיטן ווארט "שבקרבו"?

והביאור בזה, מיט דעם וויל ער מבאר זיין ווי אזוי ווערט א חפצא וואס זי איז א דבר המותר א דבר וואס איז מקבל חיות פון גקה"ט? וואס דאס איז ער מבאר דורך דעם וואס ער איז מוסיף "בקרבו".

וויבאלד אז דער חפץ ווערט בקרבו איז ניט דער טייטש אז דער חפץ בלייבט ווי ער איז געווען פריער, מער ניט וואס דער גברא האט עובר געווען אן איסור וואס ער האט געגעסען למלאות תאות נפשו, נאר דורך דעם וואס דאס ווערט "בקרבו" ווערט ער א בעה"ב אויף דערויף און איז דאס מוריד פון ק"נ צו גקה"ט.

ועד"ז קען מען זאגען בנוגע צו איסורים דרבנן, אז ס'קען גאר זיין אז מצ"ע איז דאס ניט קיין דבר האסור מער ניט ווי אויפ'ן גברא, אבער דורך דעם וואס דאס ווערט בקרבו, פועל'ט ער דורך דעם אן איסור אויפ'ן חפצא". וע"ש עוד באריכות, ומבאר בזה מה שהוצרך אדה"ז להוסיף המלים "חמורים דברי סופרים וכו'", מכיון שבד"ס יש חידוש גדול יותר בזה שהם איסורי חפצא, עש"ב.

והנה היסוד שאיסורים זמניים הם איסור גברא היתה רק בגלל זה שאין מסתבר שיהי' שינוי בקבלת החיות (וקיום הגוף), שבזמן א' החיות הוא מק"נ, ובזמן אחר החיות הוא מג"ק הטמאות. ולכן אמר שמסתבר שהם איסורי גברא, וזהו ההסברה בדברי התוס' שבהערה שבהשיחה בח"ה הנ"ל. אמנם לאחר הביאור באיסורים דרבנן, שמה שהם איסורי חפצא הוא עי"ז שהם "בקרבו", א"כ מובן בפשטות לכאו' שעד"ז אפ"ל בנוגע לאיסורים זמניים, דהיינו שאופן זה דאיסורי חפצא, היינו שנעשים חפצא דאיסורא עי"כ שהם בקרבו, הנה זה שייך גם גבי איסורים זמניים ואין בזה דוחק.

ויש להבהיר: אין הכוונה רק שלמסקנא אין ראי' שאיסורים זמניים הם איסור גברא, אבל אכתי אפ"ל לכאן ולכאן, כ"א שלמסקנא (אם אין הכרח שהם איסורי גברא) הרי הראי' מתניא קאי בפשטות גם בנוגע לאיסורים התלויים בזמן, דמבואר בתניא בפשטות דכל איסורים (דבפשטות נכלל בזה גם איסורים זמניים) מקבלים חיות מגקה"ט (ורק שמחדש להדיא אפי' איסור דרבנן).

ג.

מקורות מהשיחות שלמסקנא איסורים זמניים הם איסורי חפצא

ונראה להביא מקורות לכך למסקנא איסורים זמניים הם איסורי חפצא:

(א) הנה בשיחת ש"פ אחרי ס"ה יש המשך לשקו"ט הנ"ל, וז"ל שם: "...האט מען מבאר געווען די שיטה פון דעם אלטן רבי'ן בנוגע צו איסורים דרבנן און איסורים התלויים בזמן צי דאס איז א איסור גברא צי דאס איז א איסור חפצא, האט מען געבראכט אויף דערויף א הוכחה פון דעם וואס ער זאגט אין תניא . . . אז דברים האסורים און אויך איסורים דרבנן זיינען מקבל חיות פון גקה"ט, וואס דערפון איז דאך פארשטאנדיק אז ער האלט אז דאס איז א איסור חפצא".

ומשגרת הל' [אף שאין להוכיח, ובפרט שאינו מוגה] דפתח בתרווייהו ומסיק שיש ראי' שהוא איסור חפצא, ולא סיים שיש ראי' שאיסורים זמניים הם איסור גברא ואיסור דרבנן הוא איסור חפצא, משמע בפשטות שלמסקנא עכ"פ נדחה ההוכחה שאיסור זמני הוא איסור גברא, ומצד אותה הסברא שנאמרה לענין איסורים דרבנן, וכמשנ"ת.

(ב) ויותר מפורש הוא בהמשך השיחה שם, שמבאר בנוגע לאיסורים שאינם שוין בכל או שמותרים במקום פקו"נ וכו' דזהו מצד "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" כו'. ובהמשך הענין שם "וואס דאס איז אויך דער ביאור בנוגע צו איסורים התלויים בזמן, ע"ד ווי חמץ בפסח, אז בפסח איז דאס אן ענין פון גקה"ט, און נאך פסח ווערט דאס א דבר המותר, ביז אז בשבת איז ער מקיים מיט דעם א מצוה פון עונג שבת און לחם משנה וכו', וואס דער ביאור אויף דערויף איז הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אז דער אויבערשטער האט דאס פארבונדן מיט גקה"ט אויף די טעג פון פסח, און דערנאך איז ער דאס מתיר...". [ולהלן ית' בדא"פ מה שמוסיפה סברא זו על הסברא ד"בקרבור"].

הרי מפורש דלמסקנא גם איסוריים זמניים הם איסור חפצא [ואף דבזה נכתב בפירושו בההגחה ש"אינו ברור", מ"מ לא מסתבר כלל שיהי' אי דיוק בנוגע לענין עיקרי כזה].

(ג) אח"כ הי' עוד המשך להשקו"ט בשיחת פר' קדושים (ס"ו) וז"ל שם: "בנוגע צו דעם וואס מען האט גערעדט וועגען איסורי גברא און איסורי חפצא, איז דא די שאלה ווי קען מען זאגען אז במשך די זיבן טעג פון פסח איז דער חפץ געווען אסור און דערנאך ווערט דאס מותר, איז דער ביאור בזה הפה שאסר הוא הפה שהתיר. אע"פ אז במשך ימי הפסח איז דאס טאקע געווען א חפץ אסור - און ווי מ'האט געשריבען דעם דיוק הל', פון אלטן רבי'ן (סתמ"ז סמ"ה) אז דער חמץ איז נעשה כחתיכת נבילה, וואס דא איז דער דיוק ניט כאיסור סתם, וואס דאס קען מיינען סיי איסור גברא סיי איסור חפצא, נאר דאס איז כנבלה וואס דאס איז דאך א איסור חפצא - איז תורה אים מתיר".

ומפורש דהמסקנא בנוגע לאיסורים זמניים דהם איסור חפצא.

ד) בלקו"ש חכ"ב עמ' 105 ואילך - שיחה שמיסודת על התוועדות אל - בהערה 21 מביא הראי' הנ"ל משו"ע אדה"ז שאיסור חמץ בפסח, אף דהוי איסור התלוּי בזמן, הוי איסור חפצא, וכ"ה המשמעות בעוד שיחות.

ומה שבהשיחה בח"ה משמע כהצד שלפי הביאור בתניא איסורים זמניים הם איסור גברא, הרי:

א. שם מדובר לפי דעת התוס', דמוכח מדבריהם דמחלקים בהכי ומפרשים דאיסור זמני הוא איסור גברא בלבד, ומבאר הרבי דסברת התוס' יש לבאר לפי המבואר בתניא כו', שזהו הסברא הראשונה שבהתוועדות, אבל אין מזה ראי' שזהו המסקנא בביאור דעת אדה"ז.

ו]להעיר, שאף בנוגע לאיסורים דרבנן, שבזה ישנה מסקנא ברורה בהשיחה שהם איסורי חפצא, מ"מ בכמה שיחות שאח"כ מבאר הרבי ענינים לפי סברת האחרונים שהם איסורי גברא, ראה לדוגמא: לקו"ש חכ"ט עמ' 106, חט"ז (המיסוד על התוועדות אל) עמ' 212, חל"ח עמ' 11, ועוד].

ב. ועיקר, הרי שיחה הנ"ל בח"ה נאמרה, וגם הוגהה ע"י הרבי, קודם תשל"ו (זמן ההתוועדות הנ"ל), וא"כ אפ"ל שזהו מהדו"ק וכיו"ב, דלא כשיחות דלעיל, וק"ל.

ויש להוסיף: מהדיוק משו"ע אדה"ז יוצא דמה דאיסור זמני הוי איסור חפצא הוא עוד יותר מאיסור דרבנן, דהנה מהדמיון בשו"ע אדה"ז בין חמץ בפסח לחתיכה של נבילה (שנזכרה בהתוועדות פר' קדושים (הנ"ל או"ק ג) ובארוכה יותר בהערה בלקו"ש חכ"ב (הנ"ל או"ק ד)) וממה שהרבי מדייק מזה בהערה הנ"ל, מובן שהכוונה לומר שאיסורים זמניים הם איסור חפצא לגמרי כמו חתיכת נבילה, אשר מובן מזה שהכוונה שהחמץ מצ"ע הוי חפצא דאיסורא. וא"כ לפי הסברא במסקנא דאיסורים דרבנן (אפ"ל ש) הם נעשים חפצא דאיסורא רק ע"ז שהם נעשים "בקרבו" של האדם, א"כ הרי הענין דאיסור חפצא גבי איסורים זמניים הוא יותר מכמו שהוא גבי איסורים דרבנן¹.

ועפ"ז יומתק עוד ענין, דהנה בהתוועדות אחש"פ נתבאר בארוכה הסברא שע"י שהחפץ נעשה בקרבו ה"ז נעשה גקה"ט, וכנ"ל, ועפ"ז א"ש גם לענין איסורים זמניים. ובהתוועדות שלאח"ז נאמר עוד סברא, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ומבאר עפ"ז גם השינוי שנעשה באיסורים זמניים וכו', וכמועתק לעיל. ולכאו', מה "לא טוב" בהסברה ד"בקרבו" שמועיל גם לענין איסורים זמניים, ומה צריך להסברה נוספת? ולמה שנת' כאן מובן היטב, דהסברא של "בקרבו" הוא רק בנוגע לאיסורים דרבנן, דבנוגע אליהם נקטינן למסקנא דבעצם הם איסורי גברא (דאין לחכמים הכח כו') ורק כאשר נעשה בקרבו משתנה. אמנם בנוגע לאיסורים זמניים נקטינן למסקנא, ולפי האמת, שהם איסור חפצא בעצם מצ"ע, וא"כ אינו מספיק הסברא ד"בקרבו",

1. וכמו שהובא לעיל, שכ"ה גם לפי מסקנת הרבי, הנה אף שבאיסורים זמניים יש 'קושי' לומר שהם איסור חפצא דלא מסתבר שיהי' שינוי בהחפצא רק על משך זמן, שבאיסורים דרבנן ליכא חיסרון זה כ"כ, מכיון שלאחרי שהדבר נאסר ה"ז נאסר לעולם, מ"מ יש טעם מיוחד דוקא באיסורים דרבנן שלא יהיו איסור חפצא, מכיון שאין כח להחכמים לפעול בהחפצא (והיינו דמוכח כן מסוגיות הש"ס, וכדלהלן בארוכה).

וצריך להסברה דהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ולהעיר: גם בצפע"נ במקום א' עכ"פ, נקט בפשטות דאיסורים זמניים הם איסור חפצא אף דאיסורים דרבנן הם רק על הגברא, דבשו"ת צפע"נ (שבקונ' מאה סברות) - קודם שכתב שאיסור דרבנן הוא רק על האדם - כ' "כל דיני התורה חלין בין על האדם בין על החפץ בין על הזמן", ובפשטות כוונתו גם על איסורים זמניים (והאריך בזה בפנ"ע בהל' חו"מ).

ד.

ראי' בהשקפ"ר לדעת אדה"ז באיסורים זמניים, ודחייתה

והנה בהשקפ"ר לכאו' הי' אפשר להביא ראי' לשיטת אדה"ז באיסורים זמניים משיטתו בענין אמירה לעכו"ם, דהנה באיסור אמירה לעכו"ם בשבת מצינו בדברי חז"ל ובראשונים כמה טעמים (וראה בארוכה בשיחת הרבי מיום ב' דחגה"ש תשכ"ד), וא' מהטעמים (ברש"י ר"פ מי שהחשיך) הוא משום דהנכרי חשיב כשלוחו, והוא ע"פ מאי דקי"ל דיש שליחות לנכרי לחומרא.

והנה כמה מאחרונים דחו טעם זה דשליחות, דבשבת יסוד האיסור הוא המנוחה של האדם, ולכן אף אי נימא דשלוחו של אדם כמותו, מ"מ לענין שבת לא יהי' בזה איסור (עי' בשו"ת חת"ס חאו"ח סי' פד "ומאז כתבתי בחידושי וכן הוא מוסכם בדעתי בלי ספק, דלענין מנוחת שבת לא שייך שיהיה שלוחו כמותו דהתורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא אגוף המלאכה. והסברתי זה בטוב ולא אאריך עתה כי כעת מצאתי הגאון בית מאיר כתב ס"ס ה והסביר זה התירוץ בעצמו", וכבר העירו האחרונים דלכאו' מדברי הנימו"י בב"ק כב, א בענין אשו משום חציו לענין נש"ק מבואר דלא כדבריו, ואכ"מ).

ובהשקפ"ר הי' נראה דזה תלוי בחקירה דלעיל, דאם איסור שבת הוא רק בהגברא, שהעיקר הוא שהגברא לא יעשה המלאכה, א"כ צ"ל כהחת"ס דהיכא דעושה ע"י שליח, מכיון שהגברא בפועל נח, אי"כ חילול שבת. אבל אם הוא איסור חפצא, היינו שהאיסור הוא בהמלאכה עצמה, אז הוי עבירה כשנעשה ע"י אף היכא שהגברא נח (כמו בהודלק נר ע"י עכו"ם) א"כ גם בעשה מלאכה ע"י שליח אסור. ולפ"ז מזה שאדה"ז מביא (בסי' רמג) א' מהטעמים על איסור אמירה לעכו"ם משום דנעשה כשלוחו ויש שליחות לעכו"ם לחומרא, א"כ מוכח דלית לי' סברא הנ"ל דהחת"ס אלא דאיסור שבת (אף דהוי איסור זמני) הוי איסור חפצא.

אבל באמת אי"ז נכון, כי זה תלוי בחקירה אחרת, אם דיני שבת הוא שלא יעשה הפעולה או שלא תיעשה הפעולה (שזה תלוי אם העיקר הוא המנוחה או המלאכה)², ועי' בלקו"ש חי"א בהוספות לפ' בשלח בענין זה (ושם מביא ראי' מנטל לגגו של חית ועשאו שני זיי"נין שבכמה מלאכות עכ"פ העיקר הנפעל - שלא תיעשה הפעולה), ולא מצינו בשום מקום שיקשר הרבי ב' חקירות אלו להדדי, וכן לא מצינו

2. ועיי' מש"כ בזה בארוכה הגה"ח רמ"ד ריבקינ ז"ל (נדפס בקובץ אהלי תורה גליון תתקכח עמ' 49 ואילך), וכנראה שהוא מכתב אל הגאון מהרש"י זי"ן ז"ל שכותב בארוכה בספרו לאור ההלכה ערמ"ש בפנים. המערכת.

בשאר אחרונים שיקשרו ב' חקירות אלו להדדי, וע"כ ב' ענינים הם.

והביאור בזה, דאף אי נימא דזהו איסור גברא, הנה אפ"ל ב' צדדים הנ"ל שהאיסור על הגברא, הנה בזה גופא אפ"ל ב' אופנים, דאפ"ל דהאיסור על הגברא הוא שלא יעשה הפעולה, וכשעושה הפעולה של חילול שבת ה"ז חילול שבת מצד הגברא, ואפ"ל שהאיסור על הגברא שלא תיעשה הפעולה על ידו, ושנעשית על ידו מלאכה בשבת, ה"ז עבירה של חילול שבת מצד הגברא. נוכח לאידך, שאף אי נימא שאיסור שבת הוא איסור חפצא, היינו שמלאכה שנעשית בשבת מקבלת חיות מגקה"ט, מ"מ אפ"ל שזהו רק כשהאדם פעל המלאכה. אבל עכ"פ מהדין דנר ששבת לכאור' יש ראי' (לא רק לענין איסור חפצא, כ"א גם) שאיסור שבת הוא שלא תיעשה הפעולה, דאל"כ סוכ"ס איך שייך זה בנא שהודלק ע"י עכו"ם, ועצ"ע כעת, ובאתי רק לעורה.

ה.

הערות בביאור זה באיסור חפצא

(א) ולכאור' יל"ע, דלפי הביאור ע"פ תניא באיסור חפצא, שהוא מקבל חיותו משלש קליפות הטמאות, שיש דברים שאסורים וקשורים בידי החיצונים ואין להם עליה, והם בגדר איסור חפצא, א"כ בשלמא בדברים האסורים באכילה או בהנאה, היינו שדבר זה א"א להעלות לקדושה אכילתה או בהנאתה, כמו בשר בחלב ונבילה וכיו"ב, וכן איסורים זמניים כמו חמץ בפסח וערלה וכיו"ב, א"כ מובן דשייך לומר ע"ז שהחפצא אסורה, דהיינו שמקבלת חיותה מג"ק הטמאות. אבל בנוגע לנר ששבת, מה שייך לומר הגדרה זו בנוגע להנר, שהנר הוא חפצא דאיסורא, והרי אין שום איסור על הנר, כ"א על המעשה? וביותר בנוגע לקורע בשבת, דמה שייך לומר שם איסור חפצא, האפשר לומר שהקרע מקבל חיות מג"ק הטמאות?

והנה בנוגע לנר ששבת אפ"ל, לפי הסברא למסקנת השיחה דדבר שהוא ברשותו של אדם יכול לפעול בנוגע להחיות וקיום הגוף שלו, וא"כ במכ"ש בנוגע למדליק נר, שהאדם הוא שגרם מציאות הנר, הרי פשיטא שאם הוא עשה זה באופן שהוא נגד רצון הקב"ה, הרי הנר שהדליק הוי מציאות שמקבלת חיותה מגקה"ט. אבל בנוגע לקורע בשבת לכאור' צ"ב?

ולכאור' הכוונה דאיסור חפצא לפעמים היינו שהחיות של הפעולה הוא מגקה"ט, אבל אה"נ דלאו דוקא שישנה חפצא בעולם שבכלל זה, ועי' בל' התפא"צ שהועתק לעיל, ועדיין צריך עיון וביורור בזה כעת.

(ב) והנה לעיל הובא דא' מהראיות דאיסור זמני הוי איסור חפצא הוא מדברי המדרש דלעת"ל התאנה צווחת ואומרת שבת היום. והובא לעיל מה דילה"ב בזה, דלכאור' בהמשך דברי המדרש הובא לענין אשתו נדה דהאבן צווחת והמטה צווחת, ומה נימא בזה?

ויתכן דההבנה דראי' זו הוא באור"א, דהנה כפי שאפשר להבין את זה בפשטות, כוונת ההוכחה הוא דמזה שהתאנה צווחת ה"ז הוכחה שזהו איסור חפצא, כלומר דהעבירה הוא (גם) מצד התאנה. אמנם אולי אפ"ל דכאמת הכוונה הוא באור"א קצת,

דהאם האיסור הוא רק מצד האדם, א"כ אין שום סבה שהתאנה או האבן יצווח, דאין זה ענינם למנוע העבירה של הגברא, וכמשנ"ת בהשיחה דאין שום ענין של לפנ"ע אפי' גבי ב"נ וכו'. אבל אם הוא איסור חפצא, כי אז הכוונה ש(עכ"פ) הפעולה היא רע, ומקבלת חיות מגקה"ט, היינו שזה תוס' רע בעולם (ולא רק בהאדם), א"כ יש מקום להבין שתהי' מניעה לזה מצד מציאות העולם. ולפי זה אכן אין ההדגשה בהראי' בזה התאנה צווחת, כ"א בזה שיש מניעה לכך מצד עניני העולם שמחוץ להאדם, ואה"נ דליכא חילוק אם זה מצד התאנה או האבן וכיו"ב. ולכאו' אי"ז במשמעות הראי'. ועדיין צריך בירור בזה.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תתקמו - תשס"ח)

האם זמן השינה הוא חלק מעבודת ה'

שיחת ש"פ ראה תשמ"ו

בשיחת ש"פ ראה מבה"ח אלול תשמ"ו, שזכינו והוגה ע"י כ"ק אד"ש, בסוס"ג כותב וזלה"ק "ודוגמתו בעבודה דכל יום - שעוד לפני כל ענין של עבודה, אפילו אמירת "מודה אני לפניך" וכו', צריך להיות תחילה במצב ד"יעור משנתו", כמובן וגם פשוט, שבהיותו ישן, אינו שייך לענין של עבודה", עכלה"ק.

ולכ' צ"ב, הרי כ' הרמב"ם, (פ"ג מהל' דעות ה"ג) וז"ל "ואפילו בשעה שהוא ישן אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה ולא יוכל לעבוד את ה' והוא חולה, נמצאת שינה שלו עבודה למקום ב"ה וכו'", עכ"ל.

וכעד"ז מבואר בשיחת כ"ק אד"ש מש"פ חיי שרה ה'תשמ"ה (הנחות בלה"ק ס"ו) וזלה"ק "מעלתו של החכם ניכרת לא רק בהיותו ער אלא אפילו בעת השינה וכו' שהשינה עצמה היא באופן המתאים לחכם וכו' ואעפ"כ תובעים ממנו להיות בעה"ב על עצמו לא רק בשעה שהוא ער אלא גם בשעה שהוא ישן וכו'" עכלה"ק (ועייג"כ בשיחת ש"פ תולדות מבה"ח וער"ח כסלו ה'תשמ"ה - הנחות בלה"ק סוסכ"ב ובכ"מ), ולכ' צ"ב איך כ"ז מתאים אם מ"ש כ"ק אד"ש "שבהיותו ישן אינו שייך לענין של עבודה"?

הנהגה בהער' 35 כ' וזלה"ק: "אף שאדם מועד לעולם אפילו ישן (ב"ק כ"ו סע"א, וש"נ)" עכלה"ק.

ולכ' צ"ב:

(א) למה באמת אין ראי', מהא דאדם מועד לעולם אפילו ישן, דשייך לענין של עבודה גם בהיותו ישן?

(ב) ביותר אי"מ דהרי בשיחת ש"פ חיי שרה, תשמ"ה הנ"ל ועוד יותר בשיחת ש"פ תולדות תשמ"ה הנ"ל, אכן הביא ראי' מדין זה גופא דאדם מועד לעולם כו' שצ"ל ניכר גם בעת השינה וכו'?

(ג) אם כוונת ההערה לומר שא"א להביא מאיזה סיבה שתהי' ראי' משם לנדו"ד, הרי לכ' העיקר חסר מן הספר, דלמה לא כ' הטעם והביאור למה אין ראי' משם?

(ד) לאידך, אם יש איזה סיבה פשוטה ומוכנת (שאי"צ לאומרה) שאין להביא ראי' משם, א"כ למה צריך להערה כלל?

(ה) ועפ"י צלה"ב בכלל, מהו הכוונה של ההערה?

ואולי י"ל הביאור, ובהקדים, דהנה בהא דאדם מועד לעולם אפילו ישן פליגי בזה הראשונים והפוסקים, דעת הרמב"ם בפ"א הי"א מהל' חובל ומזיק והמחבר בחו"מ סי' שע"ח סעי' א' (לפי' הש"ך בחו"מ שם סק"א) הוא דישן מיירי אפילו באונס גמור (עי' ערוך השלחן חו"מ סי' שע"ח ס"ב ואילך וש"נ), אבל הרמ"א פסק (ולכן לכ' כן הל'), וכ"כ כמה ראשונים (ראה בכ"ז אנציקלופדי' תלמודית ערך אדם המזיק פ"ג וש"נ) שהחיוב הוא דוקא באונס כעין אבידה (או גניבה ואבידה), כגון שישן אצל כלים או אדם, אבל אונס גמור פטור, ולכ' לפי"ז יוצא דההסבר בהא דאדם מועד לעולם אפילו ישן, אין הכוונה שנק' אדם המזיק (גם) מצד מה שעשה כשישן, אלא שהוא אדם המזיק (אכן על מה שעשה בשינתו, אבל) מצד האופן שהלך לישון.

וי"ל דעד"ז בעבודה, דמה שאפשר לעבוד ה' בשינתו הפי' שע"י שהולך לישון כדבעי (וכפשטות דברי הרמב"ם שישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וכו') ממילא גוף השינה עצמה היא ג"כ עבודה, אבל לא הי' שום עבודה חדשה בעת השינה, כי בעת השינה אינו שייך לעבודה, וזה שהשינה שלו הוא עבודת ה' זהו הפועל יוצא מההכנות שהיו לפני השינה והאופן שהלך לישון, ולכן עיקר הדיוק בשיחות הנ"ל הוא מה שצריך להיות ניכר בעת השינה, אבל זהו ע"י עבודת ההכנה שהי' לפני' (ועי' בשיחת ש"פ תולדות הנ"ל שם שהביא הקושיא שהקשו על השיחה דש"פ חיי שרה הנ"ל הרי הרמב"ם רפ"ה מהל' דעות לא מנה שינה, וע"ש בשוה"ג השני' שתי' "וי"ל: קיום הלכות בעת השינה הוא רק ע"י קיומם לפני השינה", והיינו כנ"ל דהרמב"ם שם כותב הלכות והנהגות בפועל ובעת השינה אין הלכות והנהגות של פועל, דהרי לא שייך אז עבודה, וניכר רק מצד ההכנה שלפני', והבן).

ועפי"ז י"ל דזהו הכוונה של ההערה, דעל מה שכתוב בפנים שבהיותו ישן אינו שייך לעבודה, מוסיף ומעיר "אף דאדם מועד לעולם אפילו ישן" (דהיינו מצד האופן שהלך לישון), דמזה מובן דגם בעבודה הוא כן שאפשר להיות עובד ה' בשינה ע"י ההכנות דק"ש וכו' והאופן שהלך לישון, וזהו כוונת ההערה - דאף דמבואר בפנים דאין שייך לעבודה (חדשה) בעת השינה עצמה, אבל שייך שבהשינה יהי' עובד ה' ע"י ההכנה וכנ"ל והבן, ועצע"ק בכ"ז.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גלין שנו - תשמ"ו)

עת רצון והתענית בעשי"ת

שיחת צום גדלי תשמ"ז

בשיחת צום גדלי' ש.ז. (תשמ"ז) אמר כ"ק אד"ש בין השאר דיש מעלה בצום גדלי' על שאר תעניות ועל שאר עשי"ת דמצד מה שהוא תענית ה"ה עת רצון וגם על עשי"ת נאמר דרשו הוי' בהמצאו ונמצא דתענית שבאמצע עשי"ת ה"ז עת רצון כפולה, עכתודה"ק (כפי מה שהבנתי).

ולכ' י"ל דאיך הכוונה רק עת רצון כפולה כפשוטה, אלא שיש שני מיני עת רצון שמשלימים זא"ז, ובהקדים, דהנה בהא דיום צום נקראת עת רצון לכ' אפשר לחקור אם הכוונה שהוא מצד היום דכשיש יום צום, הרי יום זה הוא עת רצון, או שהוא ענין מצד גוף הצום והתענית, דגוף הצום והתענית פועלת העניו דעת רצון. בסגנון אחר קצת: האם העת רצון קשורה בהחפצא דהיום צום מצ"ע, או בזה שהגברא צם.

ולכאורה אפשר להביא סברות לכאו' ולכאן, דהנה בלקו"ש חט"ז (ע' 348) חוקר בהא דמתענין בימים שאירעו בהם צרות לאבותינו, אם הוא מצד מה שימים אלו הם ימי היפך השמחה - "ימים חייבים", - לכך צריך להפוך את זה לטוב ע"י התענית או שכיוון שאירעו ענינים בלתי רצויים, וצ"ל ע"ז "והחי יתן אל לבו", לכך מתענין "כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה" עכתודה"ק.

ולכאורה יוצא מזה דלפי צד מראשון מוכרח דאיו עת רצון בהיום מצ"ע, דאדרבא מה שהיום הוא יום צום הוא מפני ענינים בלתי רצויים שאירעו בה, ורק גוף הצום הוא שמהפכם לטובה. אבל לצד השני אפ"ל דהוא מצד היום מצ"ע, מצד מה שאירעו בו ענינים בלתי רצויים זה גורם ל"החי" יתן אל לבו, - לשוב בתשובה, והתענית הוא רק לעורר הלבבות לשוב בתשובה ע"י שנותן אל לבו המאורעות, הנה לפי"ז יוצא לכ' דהעת רצון הוא ביום הצום מצד היום, וק"ל.

והנה מדברי אדה"ז (בסופ"ב מאגה"ת) לכ' מבואר דהוא מצד גוף התענית שכ' וזלה"ק: "ודרך כלל סוד התענית היא סגולה נפלאה להתגלות רצון העליון ב"ה וכחו מקרבן" וכו', דהיינו שהסגולה הוא מצד התענית עצמה - מה שהוא מתענה (וכמו שהביא לפני"ז דהשייכות של התענית עם ענין מקרבן הוא מיעוט החלב והדם), וע"ז ממשך "וכמ"ש בישעי", וכו' מכלל שהצום הנרצה הוא יום רצון" עכלה"ק, דעפ"י הנ"ל מובן דהכוונה דצום הנרצה הוא יום רצון מפני זה שהוא צם.

והנה המעלה דעשי"ת הוא, כמבואר בר"ה (יח, ב) שעל ימים אלו נאמר דרשו הוי' בהמצאו.

והנה עה"פ דרשו ה' בהמצאו פי' בת"י עד דאתון חייין, וברד"ק פי' בהמצאו באופן

שיהי' מצוי דהיינו בכל לב, אבל הרמב"ם (בפ"ב ה"ו מהל' תשובה) נקט כפי' הגמ' ר"ה (ית, ב) ויבמות (מט, ב. וקה, א) דבהמצאו קאי על עשיית, וי"ל דשני (בכללות) הפי' תלוי בשני אופנים כלליים לפרש בהמצאו: א) בהמצאו מצד האדם. ב) בהמצאו מצ"ע. דיש שני פי' בדרשו הוי בהמצאו, א) דרשו אתו באופן שיהי' מצוי ע"י דרישה זו (או, לפי התרגום - באופן שיהי' עדיין מצוי לאדם זה), ב) דרשו ה' כשהוא מצוי מצ"ע ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

עכ"פ משמע בפשטות דמה דבעשיית נאמר דרשו ה' בהמצאו, הפי' הוא כשהוא מצוי מצ"ע, שבימים אלו הקב"ה מצ"ע יותר מצוי לישראל, (ויש לקשר זה עם המבואר בהתוועדות דו' תשרי ש.ז. (תשמ"ז) שדיוק הל' בהמצאו מל' מציאה הוא כי ענין זה אינו קשור עם עבודת האדם כמו מציאה, וק"ל).

ומטעם זה התשובה יותר מתקבל בימים אלו כנ"ל.

ומכל הנ"ל יוצא דהעת רצון דתענית ועת רצון דעשיית הם שני ענינים נפרדים לכ'. דהעת רצון דתענית הוא עת רצון (והתגלות רצון העליון) שע"י עבודת האדם, והעת רצון (וה"המצאו") דעשיית הוא עת רצון בעצם שמלמעלה מצ"ע, ונמצא דכשיש שניהם יחד אי"ז סתם עת רצון כפולה אלא משלימים זא"ז דישנה עת רצון מלמעלה ובזה גופא עת רצון מצד עבודת האדם, וק"ל.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון שס - תשמ"ז)

ובחנוני נא בזאת האם חל גם על צדקה

שיחת יום שמוח"ת תשמ"ז

בשיחת יום שמח"ת ש.ז. (תשמ"ז), שזכינו והוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א, בסוס"ז כותב בענין הקמת בתי חב"ד "ובחנוני נא בזאת". וע"ז כ' בהערה 29 וזלה"ק "ל' הכתוב - מלאכי ג' י'. ולהעיר מתענית ט, א - בנוגע למעשר, וכן בצדקה, כפס"ד ברור בשו"ע יור"ד סו"ס רמ"ז - סימן ראשון בהל' צדקה, וי"ל עד"ז בנדר"ד - צדקה רוחנית". עכלה"ק.

ולכ' צלה"ב:

א) הרמ"א ביור"ד סי' רמ"ז (בהמשך למ"ש שצדקה מעשרת) כ' וז"ל: ואסור לנסות הקב"ה כי אם בדבר זה שנאי ובחנוני נא בזאת וגו' וי"א דוקא בנתינת מעשר מותר לנסות הקב"ה אבל לא בשאר צדקה ע"כ. וא"כ לכ' אי"מ איך כ' שהוא פס"ד ברור בשו"ע כשברמ"א מובא בזה מחלוקת (ועי' יתירה מזו בפתחי תשובה ובגליון מהרש"א שם, שכתבו דאפילו בה"מעשר" (כספים) דעלה קאי הרמ"א אסור לנסות)? ובפרט שהשיטה ש"ובחנוני נא" הוא רק במעשר ולא בצדקה הוא דעת הב"י (וכמצויין שם), - המחבר של השו"ע?

ב) להדעה ש"ובחנוני נא בזאת" הוא לא רק במעשר אלא גם בצדקה - דלכ' אי"מ, דהרי בגמ' תענית שם משמע דמדובר רק במעשר - כותב בדרישה לטור שם שני פירושים: א) צדקה היא באה ממעשר וכו', ב) אין טעם לחלק, ע"ש.

ולכאורה ממ"נ, אי נימא כפי' הב', לכ' פשוט דעד"ז בצדקה רוחנית, דהרי גם בזה אין טעם לחלק.

[ולכ' עד"ז ג"כ לפימ"ש המהרש"א בחדא"ג דהטעם הוא מפני שבזה יבא האדם לנסיון טפי שיאמר האיך אחסר ממונו וכו' (ועד"ז מבואר בערוה"ש יור"ד שם סעי' ו', וע"ש שהביא פי' הב' שבדרישה) דלכ' פשוט דסברא זו שייכת ג"כ בצדקה רוחנית, וק"ל].

וא"כ מהו הל' "וי"ל עד"ז בנידר"ד", הרי לפי' הב', בנוגע להדיו דבחנוני נא בזאת כולם ענין א' ומאותו סבה דאין טעם לחלק. (ואואפ"ל דזהו הכוונה במ"ש וי"ל - היינו לפי' הב' בדרישה, ועצ"ע)?

ולאידך לפי' הא' לכ' צ"ע מהו הדמיון לצדקה רוחנית, דאיזה ענין של מעשר ישנה בצדקה רוחנית (אבל להעיר ממכ' כ"ק אדמו"ר שליט"א (בקשר עם בנין ישיבת תורת המרכזית) מער"ש ה'תשכ"ג (הודפסה בלקו"ש ח"י"ג ע' 175) דגם בצדקה רוחנית ישנה הענין דמעשר ו-במילא - הענין ד"עשר בשביל שתתעשר", ואכ"מ)?

ג) ובכללות לכ' אי"מ מהו הדמיון לנידוד"ד מהדין המובא בשו"ע, הרי שם הדיו ד"ובחננוני" הוא דוקא בנוגע למה שיתעשר דוקא, וכמובא בפתחי תשובה שם מספר משנת חכמים שהוא דוקא ע"מ שיתעשר ולא ע"מ שיחי' בנו וכיו"ב, וא"כ מהו הדמיון לנדוד"ד שמדובר בנוגע להצלחת הפעולה (דלכ' בפשטות ה"יתעשר" שע"י צדקה רוחנית הוא מה ש"נעשים לבו ומוחו זכים אלף פעמים ככה" (וכ"מ קצת במכ' הנ"ל ע"ש), אבל אולי י"ל דבה"יתעשר" שע"י צדקה רוחנית נכלל ג"כ שהצדקה תצליח ותפעול פעולתה (משא"כ בצדקה גשמית דזהו בדרך ממילא, ולהעיר מענין דומה לזה בצדקה גשמית - מאחז"ל סופ"א דב"ק "הכשלן בבנ"א שאינם מהוגנים שלא יקבלו עליהם שכר") ועצ"ע ואכ"מ)?

והנה בפרישה לטור שם, ועוד כתבו שמה שכאן מותר לנסות הוא לפי שאין כאן נסיון, שבודאי הקב"ה מעשיר אתו ע"ש (ולכ' אי"מ מה בכך, הרי סוכ"ס בשעת מעשה ניסה את הקב"ה? ולכ' צ"ל דהפי' הוא דזה לא איכפת לו דכיון דבוודאי הקב"ה מעשיר אתו לכן בזה ברור שע"י הנסיון יתוסף אצלו עוד יותר באמונתו וכו' וק"ל), ועפי"ז מובל לכ' דבהדין של "ובחננוני נא בזאת", נכללים שני ענינים מחודשים דלא מצינו בשאר מצוות: א) הדין שמותר לנסות את הקב"ה אף שבשאר המצוות אסור, ב) ענין הוודאות שיקויים המבוקש - בנידוד"ז ה"יתעשר", יותר מבשאר המצוות.

וי"ל - ולכ' כך מסתבר בפשטות - דכוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהשיחה הוא לענין השני' שב"ובחננוני נא בזאת", דענין הראשון אינו שייך כ"כ לנידוד"ד דלמאי נ"מ, אלא הכוונה בהשיחה בפשטות הוא הבטחה לוודאות הענין.

ועפי"ז אולי י"ל (אבל דוחק קצת) דבנוגע לענין זה אכן ישנה פס"ד ברור בשו"ע (סוסרמ"ז), והוא מ"ש שם הרמ"א בסתם, בלי שום מחלוקת, ש"והיא מעשרת". ועפי"ז מובן ג"כ לכ' מה שמדמה לזה נידוד"ד - צדקה רוחנית, דאף דהדין והל', שמותר לנסות הוא דוקא באופן מסויים כנ"ל, אבל כללות ענין הוודאות אפשר לדמות גם לנידונים דומים, ובנידוד"ד - הוודאות שהצדקה רוחנית תפעול פעולתה, והבן, ועוד יש להעיר בכ"ז, ואיכ"מ.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון שסד - תשמ"ז)

ביאור בהמבואר ברמב"ם סופ"א דהל' גזילה

התוועדויות שיחות ש"פ בראשית תשמ"ח

בהתוועדות א' וב' דשבת בראשית (תשמ"ח) ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א הרמב"ם סופ"א דהל' גזילה: "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו", דלכ' קשה:

(א) בכל חיובים אחרים שבתורה רואים שעושים חשבון מדוייק כמה נזק, אבל כאן בגזילה אומרים שזה "כאילו נוטל נשמתו ממנו"?

(ב) למה דוקא בגזילה אומרים דהוה כאילו נוטל נשמתו ולא בגניבה?
(ג) כיצד בהחזרת הפרוטה מחזיר הנפש?

(ד) זה שהביא רע"א תוס' בב"מ דמתרץ שלפעמים יש רעב כבוד וכו', אבל התורה על הרוב תדבר וזה שיהי' רעב כבוד הוה מיעוט, ומלשון כל הגוזל משמע אפי' עשיר? וביאר שזה אומר בהמשך למה שאמר בהלכה י"א שהחימוד מביא לידי תאוה והתאוה לידי גזל והגזל לידי שפ"ד, ומשו"ה הוה כאילו נוטל נשמתו ממנו שמהגזילה יבוא לשפ"ד.

ויש להבין ביאור זה דלכאורה אפילו אם הגזילה מביאה לשפ"ד אבל אין לומר שבמעשה הגזילה כבר יש ענין שפ"ד דהוה "כאילו נוטל נשמתו" - ממנו והא מה אם יעשה תשובה אחר הגזילה קודם ששפ"ד אומרים שאפ"ה הוה כאלו שפ"ד?

ואפשר שהביאור בזה, מה שאמר הרמב"ם בהל' י"א שהחימוד מביא לידי תאוה וכו' אינו מגיד רק הסדר השתלשלות - המוסר שבדבר שלא לחמוד שסופו לבא לידי תאוה אלא שאדם החומד בדקות בהחימוד כבר יש תאוה, וכן בגזילה בדקות יש בגזילה שפ"ד וממילא אומרים שהוא כאילו שפ"ד דבדקות כבר עומד במדריגה שישפוך דמים ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליין תיד - תשמ"ח)

שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה

שיחות כ"ט שבט תשמ"ח

בשיחת יום ד', כ"ט שבט, אור לאדר"ח אדר ה'תשמ"ח – אחרי סיום השבעה דהסתלקות הרבנית נ"ע זי"ע – בס"ח, מדובר אודות הדיון בל' הרמב"ם ריש הל' אבל "משה רבינו תיקן לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה", דמשמע דיש קשר בין ב' הענינים. וכן דיבר כ"ק אדמו"ר אודות דיוק זה עם כו"כ מהמנחמים, והדברים נדפסו בקונטרס "והחי יתן אל לבו".

וראה בכלי חמדה פר' ויחי אות ב' שהביא דברי הרמב"ם וכ' עליהם וז"ל "הנה מה שהוסיף רבינו ז"ל ז' ימי המשתה שאין ענין לכאן, נראה דבא לומר שאין למידין מקודם מ"ת וכו'".

ובהמשך הענין שם בחצאי ריבוע "וי"ל יותר דהר"מ ז"ל סב"ל דהני תרתי מישך שייכי אהדדי כיוון דימי המשתה ז' ה"ה דימי אבלות הם ז'. וי"ל דלכך עשה יוסף לאביו אבל ז' ימים כיוון שראה שיעקב הסכים ללבן לעשות ז' ימי המשתה ה"ה דימי אבל הם שבעה, והבן כי קצרנו" עכ"ה.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תשמד - תשנ"ח)

בנין ב"תורה" בר"ה

שיחת יום ב' דר"ה תשמ"ט

בשיחת יום ב' דר"ה ש.ז. (תשמ"ט) דובר אודות ענין בניית בנינים בר"ה, שענין ר"ה הו"ע בנין המלכות כו' ועפ"ז מובן שכ"א צריך לנצל את הזמן הנשאר בר"ה לעשות פעולה בענין הבנין ע"י החלטות טובות לעשות בניית בענין תורה תפלה וצדקה בביתו של כ"א, ועוד ועיקר לעשות בנינים במעשה בפועל עי"ז שכ"א יחזור פסוק או מאחז"ל שבזה בונה בנין של תורה במעשה בפועל. ובתורה עצמה ענין הקשור עם מעשה בפועל חלק ההלכה שבתורה לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא וכו'. עכתודה"ק.

ולכאורה יש לדקדק, חדא דלאחרי דאמירת ד"ת ה"ז בנין במעשה בפועל למה יש צורך בענין החלטות טובות. בשלמא כשמזכיר תורה ובתורה גופא חלק ההלכה שבתורה הרי"ז בדרך לא זו אף זו, אולם ענין ההחלטות וענין הזכרת מאמרי רו"ל לכ' כ"ז שני דברים נפרדים ויש בכלל מאתיים מנה.

ועוד דלכאו' כיון שאמר שהעיקר ד"ת הקשורות עם מעשה בפועל דהיינו הלכה שבתורה לכאורה אי"מ למה הביא דוגמא לזה שיאמרו מארו"ל דת"ח מרבים שלום בעולם ולכאו' אי"ז הלכה?

ואולי יש להעיר בזה בדא"פ משו"ע אדה"ז הל' שבת (סי' ש"ז ס"א) וז"ל: "ודבר דבר דרשו חכמים שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך שבחול כו' ואע"פ שאין דיבור זה שבשבת מועיל לו כלום לעשי' שיעשה למחר וכו' ואפי' לומר מצוה פלונית אעשה למחר אסור אם הוא מצוה שאסור לעשותה בשבת ולא אמרו שחפצי שמים מותר לדבר בהם בשבת אלא כשיש צורך למצוה כדיבור זה אבל כאן אין אמירתו מועלת כלום לעשי' שלמחר" עכ"ל. והוא מהגמ' שבת (קנ, א) דמקשה ודיבור אסור והא קי"ל וכו' ומסיק א"ק ממצוא חפציך חפציך אסורים חפצי שמים מותרים וכמו שביאר אדה"ז אופני ההיתר בסי' ש"י סי"ב.

והנה לשון אדה"ז בסי' ש"ו סי"ב הוא "מותר לפקח על עסקי רבים בשבת כו' ואין בזה משום ממצוא חפציך ודבר דבר שצרכי רבים הם כמו חפצי שמים" עכ"ל.

ולכאו' יש לדייק במ"ש "ואין בזה משום ממצוא חפציך ודבר דבר" דלכאו' איך הי' אפשר להיות שייך האיסור דודבר דבר כמצוה, שאדה"ז צריך לשלול זה. הרי ודבר דבר הוא רק כשאי"ז לצורך, וכשזה לצורך, אז אי"ז האיסור דודבר דבר, וכשאי"ז לצורך אזי אי"ז בגדר חפצים שמים כמבואר בסי' ש"ז?

ובפשטות אולי י"ל דיש בכלל מאתיים מנה וגם בדבר שאסור מצד ממצוא חפציך

יש בזה משום ודבר דבר (ולהעיר דלשון אדה"ז בסי' ש"ז ונמצא שהוא מוצא חפציו בשבת ע"י אמירה זו שאמר לחבירו ואסור משום ממצוא חפצין ודבר דבר - בחצע"ג, אעפ"כ צריך בירור בזה בשאר ספרים ובמקורות) והיינו דיש איסור ודבר דבר שאסור כל דיבור שהוא כדיבורך של חול, ואם הוא באופן שמבקש חפציו אזי ישנו גם האיסור דממצוא חפצין [ובפרט דהאיסור דממצוא חפצין אינו מתייחס לדיבור (עי' רי"ס ש"ו) ולכן י"ל דמצד מה שהוא מבקש חפציו הרי"ז איסור דממצוא חפצין ומצד מה שהוא כדיבורו של חול הרי"ז איסור דודבר דבר. ועפ"ז בסי' ש"ז מוסיף מה שאסור רק מצד ודבר דבר]. ועכ"פ עצ"ע בזה.

בכל אופן יוצא לנו מדברי אדה"ז בסי' ש"ו סי"ב דחפצין קאי ג"כ על ודבר דבר והיינו דגם האיסור דודבר דבר הוא רק בחפצין ולא בחפצי שמים וכמובן בפשטות דאי"ז בגדר פטור אלא שבאופן זה - חפצי שמים - לא נאסר "דיבורך של חול".

ועי' בשבת (קנ, א) בתוד"ה ודיבור מי שרי פי' מן התורה דהא מדשרינן דיבור של מצוה מכלל דמדאורייתא שרי. עכ"ל. והיינו דזה הי' ההו"א והמסקנא של הגמ' דבהו"א ס"ד דדיבור של מצוה דשרינן (כעיו פטור) ומתירן בגמ' דממצוא חפצין כו' וחפצו שמים מעולם לא נאסרו, וק"ל.

ונמצא דאופן א' של דיבור שלא נכלל בודבר דבר, הוא דיבור שיש בה צורך מצוה, דאז הרי"ז בגדר חפצי שמים.

ודוגמא לאופן זה דדיבור המותר, הוא החלטה לעשות מצוה (בדיבור או במחשבה דאז זה הרהור המותר גם ע"פ מדת חסידות - ועי' בכ"ז לקו"ש חי"א שיחה ב' לפ' יתרו ומה שש"נ) דאי"ז כמו אעשה מצוה למחר שכותב אדה"ז דאם אין שום צורך משא"כ בהחלטה דמלבד מה דבלא ההחלטה י"ל דלא עשה וכו' הנה בנוסף לזה ההחלטה גופא הוא נתינת כח לקיימה כמבואר בכ"מ, ולכן זהו אופן א' בדיבור המותר בשויו"ט. (אלא דצ"ע אם מצד זה יהי' בגדר ממצוא חפצין ואכ"מ).

ועי' שם בסי' ש"ז ס"ב וז"ל ואפי' בשיחת דברים בטלים שאין בהם זכר עשיית מלאכה כלל אסור להרבות בהם בשבת שלא יהא דיבור השבת כדיבור החול וכו' עכ"ל. והיינו דיש עוד אופן איסור דיבור והוא דברים בטלים אף כשאין בהם זכר עשיית מלאכה.

והיינו דיש שני סוגי דיבור - דיבור דאתי לידו מעשה ודיבור דלא מביא לידי מעשה ובשניהם יש אופן דלא נאסר מלכתחלה בא' - החלטה לעשות מצוה ובב' - ד"ת שאינם דברים בטלים.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תס - תשמ"ט)

הקטר חלבים ואיברים עד חצות

שיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט

בהתוועדות דש"פ בחוקותי (תשמ"ט) דובר אודות דברי הרמב"ם בפ"ד ה"ב מהל' מעשה הקרבנות שכותב בענין הקטר חלבים ואיברים "וכדי להרחיק מן הפשיעה אמרו חכמים שאין מקטירין האימורין ואיברי העולה אלא עד חצות הלילה", וכתבו בנו"כ דמקורו ממתני' ריש ברכות, אבל בפירש"י שם כתב "הקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל וכו'" וביארו המפרשים (חידושי מהרי"ח אמתני' ועוד, כמצויין בלקו"ש ח"ז ע' 210, וע"ש בע' 211 שביאר איך זה מבואר מדברי רש"י על אתר) דהטעם משום דקי"ל דכהנים זריזין הם ואי"צ לסייג, ולפ"ז לכ' צ"ע דהרי מצינו שהרמב"ם ג"כ הביא בכ"מ דכהנים זריזין הם, וא"כ אמאי לשיטת הרמב"ם אמרו חכמים עד חצות גם בהקטר חלבים ואיברים?

וביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א (וכע"ז ביאר באג"ק שבלקו"ש ח"ז ע' 210, כמצויין בהתוכן קצר) עפמ"ש הרמב"ם אח"כ דאע"פ שמתור להקטיר אימורין ואיברים בלילה כו' משתדלין להקטיר הכל ביום כו' שאע"פ שכשרין בלילה דוחין את השבת בזמנן ואין מאחרין אותן למוצאי שבת, וא"כ כהן שלא הקטיר החלבים והאימורין כל היום עד חצות הלילה מוכרח דכהן זה אינו זריז עכתודה"ק.

ולכאורה ילה"ב האם תיקנו תקנה מיוחדת בשביל כהנים בודדים שלא יקטירו עד הלילה, הרי כיון דגם הרמב"ם אית לי' הכלל דכהנים זריזין הם, א"כ צ"ל דכהנים שאינם זריזין ה"ה בגדר יוצאים מן הכלל, וקי"ל דמילתא דלא שכיחא לא גזרו ב' רבנן?

ועוד, איך אפ"ל דתיקנו עד חצות בגלל הכהנים שמקריבין בלילה שהם אינם זריזין, ונימא איפכא דכיון דכהנים זריזין לכן אא"ל שיש כהנים המקריבים בלילה, ושוב אין צורך להתקנה? [ואין לומר דממה שהתורה קבעה הזמן עד שיעלה עה"ש מוכח דאיכא כהנים שאינם זריזין, דאין קביעת הזמן דהתורה מכריח שיהי' הענין בפועל, ולהעיר מדין דבן סורר ומורה דלא הי' ולא יהי', ולהעיר מתניא פ"ה "ואף אם לא הי' ולא יהי' הדבר הזה לעולם וכו'" וק"ל].

ואולי אפ"ל בזה דהנה בגדר תק"ח בכל מקום שאמרו עד חצות דאפ"ל דיח תקנות פרטיות בכל המצוות שמצוותן עד שיעלה עה"ש שתיקנו בהם חכמים שיהיו עד חצות ובכ"א מהם מפני הסייג שבו, או י"ל דהוא תקנה א' כללית דבכל מצוה שמצוותו עד שיעלה עה"ש הנה מדרבנן מצוותו עד חצות, ותקנה כללית זו נוגעת לכמה מצוות פרטיות. והנ"מ בין ב' האופנים במ"ש רש"י דבהקטר חלבים לא גזרו חכמים מפני שכהנים זריזין הם, דלפי אופן הראשון הנה הפי' בזה הוא שמלכתחילה

לא תיקנו בהקטר חלבים ואיברים התקנה שתיקנו במצוות אחרות, ואילו, לאופן הב' הפי' הוא שהתקנה כללית בכל המצוות שהם כל הלילה, הגנה ביטלו תקנה זו בהקטר חלבים ואיברים משום דכהני זריזי נינהו.

ועפ"ז אולי אפ"ל דהרמב"ם סב"ל כאופן הב', היינו שחכמים ביטלו התקנה לגבי הכהנים כיון דזריזין הן, דלפ"ז י"ל דלגבי הנך כהנים דאינם זריזין חל גוף ועיקר התקנה דמעיקרא.

באו"א קצת אפ"ל דאף אם הוא תקנה כללית אפשר לחקור בגדר התקנה אם גדר התקנה הוא שצריך לקיים המצוות דהלילה רק עד חצות, או שגדר המצוה הוא להרחיק את האדם מן העבירה, ורק שזה מתבטא בפועל בהחיוב לקיים המצוה רק עד חצות, ונ"מ דאם גדר התקנה הוא לקיים המצוות עד חצות, אז מסתבר דאם - מאיזה סיבה - ביטלו התקנה במצוה מסויימת או ביטלוה לגמרי דא"א לאומרה לחצאין, אבל אם גדר התקנה הוא להרחיק את האדם מן העבירה, אז תקנה זו לא חלה מלכתחילה אכהנים דזריזין הם, דלא שייך בהם להרחיק וכו' ומ"מ חלה אכהנים שאינם זריזין, דשייך בהם להרחיק [ולהעיר מחקירת האחרונים כע"ז בהך דאסור לו לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה משום ואהבת לרעך כמוך אי גדר הדין הוא המצוה דואהבת או האיסור דלא תשנא, דנ"מ אי עובר איסור כשלאפועל לא בא לשנאותה וכו' עי' באחרונים רפ"ב דקידושין].

ולפי אופן זה בגדר התקנה - שהוא תקנה כללית - לכאור' יתורץ מה שהקשו באחרונים (וראה דברי דוד (שבאסיפת זקנים לברכות) שם ובשאג"א סי' ד' ועוד) דלפירושו שבהקטר חלבים ואיברים לא גזרו חכמים עד חצות אמאי הובאה במתני' ונהנה ברע"ב כ' דתנא לה במתני' רק לאשמועינן דכל שמצוותו בלילה כשר כל הלילה אבל לכאור' צ"ע הרי לא נחית לזה תנא דמתני' כ"א במתני' דמגילה דף כ', ב ועוד ועיקר הרי זה לא נוגע למתני', דק"ש אינה תלויה בזה כ"א בזמן דובשכבך (שלכן לא הובא הדין דק"ש במתני' דמגילה, ועי' בנו"כ המשנה בארוכה)?

ולפהנ"ל לכאור' יובן דגם הך דהקטר חלבים ואיברים הוא בהסוג דמתני', דגם דין זה, מצ"ע, היא בכלל התקנה, ורק דבדין זה, מצד סיבה צדדית, הוסר תקנה כללית זו, וק"ל [ואולי לפ"ז יתורץ ג"כ מה שהקשו במפרשי המשנה לפירש"י (ועי' בהנ"ל) אמאי לא הובא הך דקצירת העומר (המובא במשנה דמגילה) ג"כ במתני'? דאולי אפ"ל דמה דליתא לתקנה זו בקצירת העומר הוא (לא שמפני סיבה אחרת ביטלו התקנה כללית, כ"א) שגוף ועיקר התקנה כללית אינה שייכת להתם, ועצ"ע ואכ"מ].

ועפ"ז אולי הביאור בהשיחה הוא: אף דכהנים שאינם זריזין חלה גוף התקנה מ"מ איך אפ"ל דתיקנו דכל כהנים המקטירים בלילה יקטירו רק עד חצות רק בגלל המיעוט שאינם זריזין, וניזיל בתר רובא? וע"ז מבאר דכל הכהנים המקטירים בלילה, ה"ה בכלל האינם זריזין (ועכ"פ רובם, דשייך מיעוט שהוא בגלל אונס).

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליין תצה - תשמ"ט)

החקירה בגדר תקנת הפייס

שיחת ש"פ במדבר תשמ"ט

בהתוועדות קדש דשבת פ' במדבר (תשמ"ט) דובר בארוכה אודות ענין הפייס דיש לחקור בגדר התקנה דפייס אם הוא דין לעיכובא בכל העבודות שבביהמ"ק, או שהוא הנהגה בפועל (שנהגו כן מפני הסכנה) ולא דין בעצם ענין העבודה, וכן שצ"ע בהפייס דקטורת שלא היו בה כ"כ הרבה כהנים שיהי' חשש סכנה דאם הוא דין לעיכובא צ"ל גם אז, אבל אם הוא רק הנהגה שנהגו כן אז י"ל דבקטורת כשאין הרבה כהנים לא תיקנו כן עכתודה"ק.

והנה בגמ' יומא (כב, א) (על המשנה שהובא בהתוועדות - דבראשונה היו רצין ועולין בכבש וכו' ומשראו חכמים שבאים לידי סכנה התקינו שלא יהיו תורמין אלא בפייס) מקשה והא מעיקרא מ"ט לא תקינו לה רבנן פייסא (עבודה זו של תרומת הדשן קודם שאירע תקלה במרוצתם מ"ט לא תקינו לה רבנן פייסא ככל שאר עבודות דמתני' דתנינן דכל תחילתן בפייס היתה - רש"י)? ומשני וכו' איכא דאמרי מעיקרא סבור כיון דאיכא אונס שינה לא אתו כיוון דחזו דחזו דאתו וקאתו נמי לידי סכנה תקינו לה רבנן פייסא ע"כ.

ולכאורה פי' הפשוט בגמ' הוא דכיוון דאיכא אונס שינה לכן לא יבואו לאינצויי כי לא יבואו הרבה כהנים, ובדרך ממילא אין צורך בפייס ולכן לא תקנו לה (וכן מפרש בתפא"י על המשנה, וכנראה כן פי' המחצית השקל, ממ"ש באו"ח סק"ב אמג"א סק"ב קטע המתחלת וראי' "ול"ל לאנצויי"), אבל עי' בספר שיח יצחק שם שמפרש דכיוון דאיכא אונס שינה לכן חששו שאם יתקנו פייס ימנעו הכהנים מלבא כי יחשבו שלא יזכו בפייס, ולכן הי' צורך שלא לתקן פייס, וכתב שכ"ה בירושלמי (הובא ג"כ במלאכת שלמה במשניות ועייג"כ ביפה עינים שכתב דהירושלמי אול כהאיכא דאמרי בגמ'), והיינו דבעצם היו מתקנים פייס גם בתרומת הדשן, רק משום דאיכא אונס שינה לא הי' אפשר לתקן כן.

ולכאורה שני פירושים אלו תלויים בשני האופנים בגדר התקנה, דאי נימא דהתקנה לא הי' דין לעיכובא ורק דנהגו כן בפועל מפני הצורך וכיו"ב, א"כ מובן דבמקום שאין צורך בהתקנה, הרי מצד זה בלבד לא יהי' אז ההנהגה כן, ולפ"ז יהי' הפי' בגמ' באופן הראשון הנ"ל דמשום אונס שינה לא הוצרכו לתקן כן בתרומת הדשן, אכן אם התקנה הוא דין לעיכובא בכל העבודות שבביית המקדש, אז מובן דמצ"ע צריכה להיות התקנה גם בתרוה"ד, ורק אם ישנה סבה והכרח שלא לתקנה אז לא יתקנו אותה, ולפ"ז פי' הגמ' דמשום אונס שינה הוצרכו שלא לתקן פייס בתרוה"ד, כאופן הב' הנ"ל.

ולכאורה יצא מזה עוד נ"מ, בגדר התקנה דבראשונה דהיו רציין ועולין בכבש וכל הקודם את חבריו בד"א זכה, דלכאורה גם בזה אפשר לחקור כנ"ל, ואפ"ל שהי' בגדר דין ואפשר לפרש שהי' רק הנהגה שנהגו כן בפועל.

וי"ל בדא"פ שהוא ע"ד מחלוקת הראשונים בענין כל דאלים גבר די"מ שהוא סילוק ב"ד, אבל הרא"ש (ריש שנים אוחזין) ועוד לומדים שהוא פס"ד, דעד"י י"ל בנדוד"ד דאפ"ל דכל הקודם את חבריו הי' הנהגה בפועל להניח אותו לתרום, או אפ"ל שהוא דין בעצם העבודה שתרוה"ד מגיע להקודם בד"א (ועי' בגליוני הש"ס (להגר"ע) ליומא שם שמבאר זה מדין כל דאלים גבר ע"ש).

ולכאורה אפ"ל דזה יהי' תלוי בהנ"ל, דאם התקנה בפייס הוא בגדר הנהגה בפועל, ובתרוה"ד משום אונס שינה לא הוצרכו לזה, א"כ מובן דגם הך דרציין הוא רק בגדר סילוק והנהגה בפועל, אבל אם הפייס הוי דין לעיכובא, אזי מסתבר דגם כשמפני סבה צדדית (דאונס שינה) לא אפשר לתקן כן, מ"מ גם אז יתקנו דין אחר במקומה, ולפ"ז גם הא דרציין ועולין בכבש וכו' הוי בגדר דין (ועי"ד כל דאלים גבר לשיטת הרא"ש כנ"ל).

ולפי ביאור זה שהתקנה דכל הקודם את חבריו וכו' הוא בגדר דין בעצם העבודה, לכאורה יתוסף ביאור במ"ש רש"י אהא דאם היו שניהם שוין הממונה אומר להם הצביעו, דבפשטות הי' אפשר לפרש דהממונה אומר רק לאלו השנים, אבל רש"י פי' "אם היו שניהן שוין אין אחד מהן זוכה לתרום אבל מעתה כולם באין להטיל גורל" ולכאורה אי"מ אם שניהן שוין למה לא יצביעו רק אותן השנים? ועי' בתוי"ט מ"ש בזה אבל עי' מה שהקשה עליו במחצית השקל הנ"ל (ועי' בשו"ת שבו"י ח"ג סכ"ד תי' אחר) ובחידושי מהרי"ח על המשנה.

ועכ"פ עפנה"ל דהוא בגדר דין ע"ד כל דאלים גבר מובן דאם שניהם שוין אינו כלום (וכמו שהוא באמת בהדין דכל דאלים גבר).

ואולי אפשר לבאר עוד עפ"ז דהנהגה דרציין ועולין בכבש הך בתוי"ט ועוד, דהרי אסור ללכת כ"א עקב בצד גודל? ומתוך דשאני התם דעוד לא התחילו העבודה, ובתי' שני (וכן פי' במפרשים אחרים) דרציין אכן פירושה עקב בצד גודל, ואולי אפ"ל דתלוי בהנ"ל, דאם הך דרציין הוי רק הנהגה שנהגו כן בפועל, א"כ י"ל כמ"ש בתי' הראשון בתוי"ט דכיוון דעוד לא התחילו העבודה לכן היו יכולים אז לרוץ, אבל אם הוא תקנה ודין בעצם העבודה, אז י"ל ומסתבר דהי' נחשב כ(התחלת) חלק מהעבודה, וצ"ל דהיו רציין עקב בצד גודל.

ואואפ"ל דבזה תלוי ג"כ עוד פלוגתא דהנהגה תוס' ועוד (הובאו בתוי"ט על המשנה) כתבו דהכהן שהתחילו ממנו הי' עומד בלא מצנפת עד שפייסו אבל הרמב"ם בה"א (כמובא שם) כתב "והממונה נוטל מצנפת מעל ראשו של אחד מהם ומחזירה" דמשמע דמחזירה מיד (ועי' מה שהקשה עליו בתפא"י), וי"ל דתלוי ג"כ בהחקירה בהשיחה דהנה עי' בתפא"י וש"נ אמאי הותר לעמוד בגילוי ראש וכו' אמנם כ"ז הוא בנוגע להאיסור דגילוי ראש, אבל אי נימא שהפייס הוא דין בעצם העבודה אזי מסתבר דצריך ללבוש המצנפת מטעם אחר משום דנחשב כחלק מהעבודה, וא"כ

צ"ל דמחזירה מיד, וק"ל.

ואולי אפ"ל דבחקירה זו פליגי שני התירוצים בתוס' יומא כה, א ד"ה אין ישיבה דבתי' ראשון כתב "פייס לא חשיב צורך עבודה דאפשר בלא פייס" ע"כ והיינו לפי האופן שהפייס הוא רק הנהגה בפועל, וי"ל בתי' השני בתוס' הוא כהאופן דהפייס הוא דין לעיכובא.

ואולי אפ"ל בזה נ"מ להלכתא דהנה עי' בשו"ת שבו"י ח"ג סכ"ד וש"נ שקו"ט בענין גורל בשבת ואם אפשר להביא ראי' מהא דעשו פייס ביוה"כ וכו' עי"ש.

ולכאורה אפ"ל דזה יהי' תלוי בחקירה הנ"ל, דאם הפייס הי' רק הנהגה שנהגו כן בפועל, א"כ שפיר אפשר להביא ראי' מזה דשרי בשבת, אולם אם הוא דין לעיכובא בעצם העבודה א"כ לכאורה י"ל דאין ראי' מזה, דלפ"ז י"ל דמה שהפייס הי' מותר הי' כמו שכל עניני העבודה היו דוחין שבת (ויתירה מזו אפי' ענין של זריזות כפ"ד ה"ג ממעשי הקרבנות, וכמבואר בהתוועדות דש"ק שלפנ"ז) ולא משום שפייס שרי (וע"ד מ"ש השבו"י בענין יוה"כ דאפ"ל דהוא גזיה"כ כמו כל עניני יוה"כ).

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תצו - תשמ"ט)

סייגים לע"ל

שיחת ש"פ תבוא תשמ"ט

בשיחות ש"פ תבא ש.ז. (תשמ"ט) דובר אודות הא דאין עושיין נישואין בשבת עצמו משום גזירה וסייג, ושיש חקירה בכל סייגים דרבנן אם יהיו גם לע"ל כשלא יהי' שייך ענינים בלתי רצויים, ועפ"ז יש לחקור כן גם בנוגע להסייג דנישואין ביום הש"ק (ועד"ז בנוגע אבוקות במקדש בש"ק), ובפרט שלע"ל יהי' עיקר ענין נישואין דהקב"ה וכנס"י, עכתודה"ק.

ולהעיר ממה שכתבתי בגליון דהערות וביאורים לבמדבר ש.ז. [גליון לו (תצה)],³ על מה שדובר בהתוועדות דש"פ בחוקותי בענין הקטר חלבים ואיברים דלהרמב"ם הוא רק עד חצות, ורש"י פליג וסב"ל שהוא עד שיעלה עה"ש - דיש לחקור בגדר הסייג של עד חצות דאפ"ל גדר התקנה הוא שענינים אלו זמנם הוא עד חצות (ורק סיבת התקנה הוא להרחיק את האדם מן העבירה), או שכל גדר התקנה והסייג הוא להרחיק את האדם מן העבירה, וזה מתבטא בהדין הפרטי שדין מסויים הוא עד חצות. ושהנ"מ הוא בהסברא דכהנים דזריזים הם, דאם גדר התקנה הוא להרחיק את האדם מן העבירה, אז ככהנים דזריזים הם לא חל לכתחילה, ולאידך אם גדר התקנה הוא שזמן המצוה הוא עד חצות, אז חל גם על כהנים וכיו"ב (ורק דאפ"ל דמסבה צדדית ביטלו אותה).

ולכאורה י"ל דמזה יהי' נ"מ בנוגע לעת"ל, דאם גדר הסייג הוא להרחיק את האדם מהענין בלתי רצוי, אז לעת"ל דלא יהי' שייך הענינים בלתי רצויים, לא יהיו הסייג, אבל אם ההרחקה מהענין בלתי רצוי הרי רק סיבת התקנה, אבל מטעם זה תיקנו תקנה ודין בפנ"ע, אז יהי' שייך גם לע"ל (ועכ"פ לאופן הראשון לכ' פשיטא דלא יהיו לע"ל, אבל לאופן השני עדיין יש לחקור).

ולהעיר משיחת ש"פ במדבר (תשמ"ט) שדובר בענין הפייס דאם היתה רק מפני הסכנה (שאז ה"ז בגדר סייג) אז אפ"ל דהקטורת, שלא היו אז כ"כ הרבה כהנים שיהי' סכנה, אז לא הוצרכו לפייס, ע"ש.

ולכאורה מה דאין להביא ראי' מכל כיו"ב שלא תיקנו לגבי כהנים דזריזים הם וכיו"ב בכ"מ, דלכאו' ראי' מזה שהיכא דלא שייך הענין בלתי רצוי לא תיקנו הסייג ועד"ז לע"ל - דאין ראי' מזה דשאני היכא דאיכא למימר שמעיקרא לא תיקנו הסייג על אדם או מצב זה [וע"ד הדין בנישואין דשבת גופא, דלדעת ר"ת בביצה (לו, ב): בד"ה והא שרי במקום מצוה ולהלכה סמכינן עליו בשעת הדחק כמבואר ברמ"א ושו"ע אדה"ז או"ח סל"ט, דגם שם הנידון הוא האם מלכתחילה תיקנו החכמים

סייג במקום מצוה או וכו'. ועד"ז הוא בנוגע החילוק בין אפשר בענין אחר לא"א בענין אחר, דבשיטת ר"ת בביצה שם מחלק כן בנוגע לכ"ג ביוה"כ דאם הי' א"א בע"א הי' מותר, ועד"ז בדוגמא השני', ועי' בכ"מ לרמב"ם סוף הל' ביה"ב שם דאף דאין שבות במקדש מ"מ לא נטלו האבוקות כיון דהי' אפשר בע"א, דגם בזה מסתבר דהסברא הוא דבכגון זה לא גזרו מלכתחילה] משא"כ בנוגע לע"ל דהנדרון הוא האם אפשר לומר שיתבטל התקנה וסייג שישנה מלפנ"ז.

ועי' במ"ש בגליון דהערות וביאורים דשבוע שלפנ"ז,⁴ דאפ"ל בשיטת הרמב"ם דמה דכלאים דחרישה אסור ע"ד סייג לכלאים דהרבעה הוא בגדר סימן, דממה שכלאים דחרישה יכולה להביא לידי הרבעה הרי זה כעין סימן וראי' שגם בכלאים דחרישה עצמה יש בה ענין דחיבור וכו' ושעפ"ז י"ל דמ"ש בהער' שכלאים דחרישה ה"ה דוגמא לסייג דמה"ת ה"ז לשאר השיטות, וכו'.

אבל לכ' אפשר לחקור בכל סייג אם הוא בגדר סיבה או סימן, דלכאו' בכל סייג אפ"ל דהאיסור הוא רק משום שיכול לבא לידי האיסור האחר או י"ל דהוא סימן דמה שיכול להביא לידי איסור אחר הרי (מצד זה) זהו ראי' שהדבר הגורם ג"כ יש בה איסור וענין בלתי רצוי.

ואולי י"ל דגם מזה יהי' הנ"מ בנוגע לע"ל (וגם אפשר לתלות בזה החקירה הנ"ל בגליון לו), דאם הוא בגדר סיבה, אז לע"ל דבטלה הסיבה יתבטל המסוכב, משא"כ אם הוא בגדר סימן דאז יהי' שייך גם לע"ל וק"ל (ולכאו' בכל אופן מסתבר לומר סברא עד"ז - שהוא סימן - בנוגע להסייגים דמה"ת, דמבואר בהשיחה דלכו"ע הם יהיו גם לע"ל), [ולפ"ז יצא שמ"ש בהערה 15 בלקו"ש דשבוע שלפנ"ז - ובחכ"ד - דכלאים דחרישה הוא עוד דוגמא לסייג דמה"ת, ה"ז גם (ובעיקר) לפמשנ"ת בשיטת הרמב"ם, וק"ל].

אלא דאם הוא בגדר סימן, א"כ יוצא שבנוגע לפועל הרי האיסור שהוא סייג הוא אסור מצ"ע, וא"כ לכאו' צלה"ב מהו החילוק בין סייג לאיסור אחר (ועכ"פ בנוגע למה"ת דא"א דצריך לסימן, וק"ל)? והנה ביבמות (כא, א). דרשו כמה טעמים לעניני סייג דר' אושעיה דרש מ"פרעהו אל תעבור בו" "הגדיליהו להאיסור והוסיף עליו כדי שלא תעבור בו" (רש"י) שכל הענין הוא שלא לעבור על האיסור, וכבהמשל שם שהמכוון הוא שמירת הפרדס, אבל אח"כ מובא שם דרשה עה"פ ושמרתם את משמרתך, עשו משמרת למשמרתך, דלא אמר עשו משמרת לתורותי או לדיני וכיו"ב (ועי' בלשון רש"י ביצה (ב, ב): סופ"ה והתניא "גזירה לתורתך"), דלכאו' מלשון זה מדמה את גדר הסייג "משמרת" לגדר האיסור שהוא סייג אלי' "למשמרתך" (ואינו דומה למ"ש רש"י על הדרשה שלפנ"ה הנ"ל "הגבילו האיסור והוסיפו עלי", דלפי האופן ההוא אין דמיון בין הסייג להאיסור בגדרם, ורק שהסייג הוא אותו שם האיסור כהאיסור עצמה כיון שהיא הוספה עליו, אבל אינם באותו גדר כי א' בגדר איסור, וא' בגדר שמירה, וק"ל), דשניהם הם עכ"פ גדר איסור מצ"ע.

ואולי אפשר לבאר זה מעין ודוגמת המושג דחצי שיעור, דאפ"ל דדבר שיכול

להביא לידי עבירה, הרי"ז כעין חצי שיעור והיינו ע"ד התחלה של העבירה ובפרט דהרי מצינו המושג דחצי שיעור גם באיכות (רא' בארוכה א.ת. בערכו פ"ח וש"נ, ולהעיר מהשקו"ט בענין חצי שיעור באיסור הוצאה בשבת, ולהעיר מהאיסור בעקירה בלא הנחה בשבת - ראה רש"י ב. בד"ה שניהם - כיון דיכולה להביא לידי איסור אם יגמרנה, אלא דשם צ"ע אי שייך גם המושג הפשוט דח"ש, דתלוי בגדר הוצאה אי עקירה והנחה הוי חלק מהוצאה, או תנאי, ראה בארוכה דברות משה לשבת ס"א, ולכאור' מצינו חידוש בזה לרש"י ג. בד"ה ידו לא נייח, דלכ' סב"ל בהדיא דמה דצריך עקירה והנחה הוא משום דאין דרך הוצאה בלא זה. ואולי רש"י לשיטתו לפ"ז, ואכמ"ל), ואף שאינו דומה להעבירה עצמה, אבל גם הסייג, כיון שמביאה לידי העבירה (שזהו סי' שהיא מצ"ע ח"ש וכיו"ב), ה"ה איסור מצ"ע.

ולהעיר מדעת הרמב"ן בסהמ"צ ל"ת שנ"ז (וראה בהנ"ל וש"נ) דסב"ל דקריבה לעריות (אם אינה אסורה מה"ת, דאז לפי פשוטו איסורה ה"ה בגדר סייג) י"ל דאסורה מטעם חצי שיעור אסור מה"ת (והאחרונים תמהו עליו בזה, ואולי יומתק עפהנ"ל דיש שייכות (רחוק עכ"פ) בין כל סייג להענין דחצי שיעור).

[ואין להקשות על כ"ז מכמה דינים שלא גזרו סייג כגון בכהנים דזריזין, והיכא דא"א בענין אחר, דנת"ל דאז מלכתחלה לא גזרו, דזה אפ"ל גם אם הוא איסור בפ"ע דמ"מ כיון דאיסור זה הוא בגדר אחר וכו', לכן יש לה כללים אחרים, וק"ל].

ועפכ"ז א"ש הסברא דאפ"ל לכ' בגדר סייג שהוא כמו סימן, כנ"ל, וע"ד דברי הרמב"ם בכלאים דחרישה, וכנ"ל, דלפ"ז לכ' מסתבר שיהיו גם לע"ל.

[שלאחרי כ"ז הנה פשוט דיש חילוק מהותי בין הענין דח"ש והענין דסייג שמזה מסתעף חילוקים בנוגע להל' לפועל) דסוכ"ס מה דחצי שיעור (גם באיכות) הוא התחלת האיסור הוא מפני שזה כבר חלק דחפצא של האיסור, ובסייג ה"ז התחלה מפני שהאיסור תוצאה שלה והיא ע"ד גרמא להאיסור, והדמיון הוא רק לזה שאפ"ל שיש איסור גם בענין שהוא התחלה רחוקה, וק"ל] ועוד יש להאריך בכ"ז. ולא באתי אלא להעיר.

(קובץ העור"ב אהלי תורה גליון תקיג - תש"נ)

בענין הנ"ל

שיחת ש"פ תבוא תשמ"ט

בשיחת ש"פ תבא ט"ז אלול ה'תשמ"ט דובר אודות החקירה בענין סייגי חכמים (שלא יכשל במצוה מה"ת) אם יהיו גם לע"ל כשיתבטלו הענינים הבלתי רצויים שבשבילם עשו סייגים אלו.

ואופ"ל דתלוי בגדר סייג, דהנה בהסייג ישנה החשש שבגללה עשו חז"ל הסייג והגזרה, וישנה האיסור והגזרה עצמה, ובזה יש לחקור אם גדר האיסור והגזרה הוא החשש והיסוד דהאיסור, והוא מתבטא בצורת האיסור בפועל, או שעיקר גדר הגזירה והאיסור הוא צורת האיסור בפועל, והסברא וחשש הוא רק הסיבה והיסוד להגזרה והסייג (ועי' בגליון דהערות וביאורים דש"פ נצבים וילך תשמ"ט).

ולכאורה י"ל דזהו החילוק בין ב' התירוצים בתוס' שבת (יז) בד"ה הניחא לר"מ מקשה דלכ' הוי יותר מ"ח גזרות כיון דלא יאכל הזב עם הזבה הוי בוודאי מ"ח דבר, ומתריך "ולפ"ז אוכל ראשון ואוכל שני חדא חשיב להו, א"נ הבא ראשו ורובו במים שאובים וטהור שנפלו כו' חשיב חדא משום דאי לא הא לא קיימא הא כי היכי דפתן ושמנן ויינן ובנותיהם חשיב גזרה אחת" ע"כ.

וצ"ע במאי פליגי שני התירוצים דתוס' דלתי' הראשון חשיב אוכל ראשון ואוכל שני כחדא, אבל הכא ראשו ורובו במים שאובים וטהור שנפלו וכו' חשיבו כתרתי (דאל"כ הו"ל פחות מ"ח), ולתי' הב' להיפך דהבא ראשו ורובו כו' וטהור שנפלו כו' חשיב חדא, ואילו אוכל ראשון ואוכל שני חשיבי תרתי?

גם צ"ע בהקדם: דלכ' לתירוצו הראשון מאי איכא בין פתן שמנן ויינן ובנותיהן דחשיבו חדא דאי לא הא לא קיימא הא, להבא ראשו ורובו במים שאובין וטהור שנפלו דחשיבי תרתי (דאל"כ אין לך י"ח דבר), אף דאי לא הא לא קיימא הא?

ולכ' הביאור פשוט דשונה הוא גדר דפתן שמנן ויינן ובנותיהן מגדר הגזרות דהבא ראשו ורובו וכו' וטהור שבא כו', דבפתן ושמנן ויינן כו' הנה כולהו הן הרחקה מבנותיהן כו' דיינן הוא הרחקה מבנותיהן, ופתן הוי הרחקה גדולה יותר וכו' דפתן עצמו הוא רחוק יותר מבנותיהן והוא רק קרוב ע"י יינן, אבל הכל הוא אותו גזרה והרחקה, דמפתן יבא סוכ"ס וכו', משא"כ בטהור שבא עליו ג' לוגין של מים שאובין הרי לעולם לא יבא עי"ז לומר לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין (דהרי מייירי לאחרי הטבילה), והוא רק גזרה חדשה אטו הגזרה הראשונה דאי לא הא לא קיימא הא (כמבואר בגמ' יד, א) וא"כ צ"ע מהו סברת התוס' בתירוצו הב' לדמויינהו?

ובכללות צלה"ב הסברא דמצד אי לא הא לא קיימא הא חשיב חדא?

ואופ"ל דפליגי בהנ"ל בהגדר דהגזרות, דבתירווצו הראשון סוכר תוס' דעיקר גדר הגזרות הוי היסוד והחשש ורק שזה מתבטא בצורת האיסור בפועל, ולכן אוכל ראשון ואוכל שני חשיב חדא גזרה, דשניהם הם אותו חשש ממש דזימנין דאכיל אוכלין טמאין ושקיל משקין דתרומה שדי לפומי' ופסיל להו, ומאותו חשש עצמה גזרו שהאוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני פוסלין את התרומה והוא חדא גזרה וחששא.

לאידך בהבא ראשו ורובו במים שאובין הנה הסברא והחשש הוא שיאמרו לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין (או לאביי אלו ואלו מטהרין), ובטהור שנפלו עליו ג' לוגין של מים שאובין לא שייך אותה החשש דהרי לאחר טבילה הוא, ויש רק החשש שיאמרו מ"ש האי מהאי, ולכן אי לאו הא לא קיימא הא, ולכן חשיב שני גזרות וחששות.

ובתירווצו הב' סב"ל לתוס' דעיקר גדר הגזירה הוא צורת האיסור והדין בפועל, ולכן באוכל ראשון ואוכל שני הוי שני פנים שונים לגמרי, דיש דין אחד שהאוכל אוכל ראשון פוסל את התרומה, ויש דין וגזרה שנייה שהאוכל אוכל שני פוסל את התרומה והם ב' גזרות.

לעומתם, בהבא ראשו ורובו וטהור שבא עליו כו' הוי דין אחד ממש, דמים שאובין פוסלין והוא אותו הדין דמים שאובין בין בהבא ראשו ורובו במים שאובין ובין בטהור שבא עליו מים שאובין (שלכן שייך בזה הסברא דמ"ש האי מהאי, משא"כ באוכל ראשון ואוכל שני דכמובן לא הי' שייך כלל הסברא דמ"ש האי מהאי, דפשיטא דשנא ושנא דזהו אוכל ראשון וזהו אוכל שני והרבה דינים שונים להם), ולכן חשיב חדא גזרה דמים שאובין פוסלין.

וי"ל דזהו הסברא דאי לאו הא לא קיימא הא, דהרי יסוד הסברא בזה הוא (כפירש"י, וכנ"ל) שיאמרו מ"ש האי מהאי, והיינו ש(בציור האיסור בפועל עכ"פ) הוא אותו דבר ממש, ולכן חשיב חדא, וכנ"ל, ועוי"ל ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקלו - תש"נ)

הנהגת רבותינו נשיאנו להרבות בסכך

שיחת ליל ד' דחגה"ס תש"נ

בשיחת ליל ד' דחגה"ס ש"ז (תש"נ) שאל כ"ק אדמו"ר שליט"א על מנהג רבותינו נשיאינו שהיו מרבים בסכך ולא היו מדקדקים שיהיו נראים הכוכבים, והוסיף די"ל בפשטות שהיו יכולים להכניס מקל בתוך כל הסכך ואז היו בדרך ממילא נראים הכוכבים, עכתודה"ק.

ולכ' ילה"ב הסברא בזה למה יהני במה שהיו יכולים להכניס שם מקל, אם בפועל לא הכניסו (ולכ' המשמעות של השיחה היתה שלא הכניסו מקל בפועל ורק שהיו יכולים, דהרי אמר "אז מ'האט זיך ניט אפגעשטעלט אויף דער קשיא", ואם בפועל הכניסו מקל הרי יוצא שדאגו להקשיא וגם שללו אותה (ועי' בנו"כ השו"ע דמבואר להדיא דגם כשהכוכבים נראים ממקום אחר בהסכך די בזה, וא"כ אפ"ל דזהו החידוש)).

ואולי אפ"ל בזה דהנה מקור הך דינא דלכתחלה יש ליזהר שיהיו נראים הכוכבים, הוא ממה דמבואר בסוכה (כב, א) במתני' המעובה כמיין בית אע"פ שאין הכוכבים נראים מתוכה כשרה ע"כ, ומדייק בירושלמי דכיון דמתני' משמע דכשרה רק בדיעבד (ועי' במפרשים דכתבו דהדיוק הוא מהלשון כשרה דמשמע בדיעבד, אבל לכ' צ"ע וכמו שהק' ברש"ש ע"ש (ולכ' יש להוסיף דשוברו בצדו במה דקתני לפני"ז צלתה מרובה מחמתה כשרה, וק"ל) ורא' להלן), יש ללמוד דלכתחלה יש לעשות הסכך באופן שיהיו נראים הכוכבים, וכן הועתק להלכה ברמב"ם (פ"ה הכ"א) ובשו"ע ודאדה"ז (סי' תרל"א).

אך לכ' יש מקום לחקור בגדר הך דינא דאפ"ל בשני אופנים, דאפ"ל דדין זה מתייחס להאדם היושב בסוכה שהדין שהאדם צריך שיהי' רואה הכוכבים (והיינו שהדין בהסכך הוא שהסכך צריכים להיות באופן כזה שהאדם היושב בסוכה יראה הכוכבים בעת שייבתו בהסוכה), או אפ"ל שהדין התייחס להסכך מצ"ע שהוא דין באופן הסכך שיהיו באופן שיראו הכוכבים, ולפי אופן זה יהי' גדר הדין שהסכך יהיו באופן שלא ישללו האפשריות דראיית הכוכבים.

ולכ' אפ"ל (אף דאינו מוכרח) דמלשון הרמב"ם והשו"ע מדוייק קצת כאופן הב' ממה שכתבו "דרך הסיכוך להיות קל כדי שיראו ממנו הכוכבים כו'", היינו שהוא דין בהסכך ומסתבר דלפי אופן הראשון הנה דין זה הוא בנוגע לפעולת הסכך על האדם (דאם א"א להאדם לראות הכוכבים אז הר"ז - בנוגע אליו - כמו בית או עד"ז), ואילו לאופן השני הדין מצד הגדר של הסכך דסכך שהוא כ"כ דק שמונע האפשריות לראות הכוכבים אינו דרך סיכוך (כ"א דרך תקרה או עד"ז).

והנה קי"ל תמיד (יבמות קד, ב ושי"ג) דכל הראוי בלילה אין לבלילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי בלילה לבלילה מעכבת בו, ועפ"ז בנדור"ד, הנה אי נימא דגדר הדין הוא שהאדם צריך שיראה הכוכבים, אז פשוט דהדין שבפועל ממש צריך האדם לראות הכוכבים ולא יהני שום סברות אחרות לזה דהרי כל הדין הוא שהאדם בפועל יוכל לראות הכוכבים ואם אינו יכול לראות לא נתקיים הדין.

אמנם אי נימא שהדין הוא בגדר הסכך אז י"ל ומסתבר דגדר הדין כנ"ל הוא שהסכך לא יהיו באופן שישללו האפשרויות דראיית הכוכבים, ואם אין הסכך מצ"ע (מצד דקותם גרידא) שוללים האפשרויות דראיית הכוכבים, ורק שהונחו באופן כזו שאין הכוכבים נראים בפועל, אז לכ' י"ל ומסתבר דיהי' שייך בזה ע"ד הסברא דכל הראוי לבלילה אין בלילה מעכבת בו, כיון שהסכך מצד עצמם הם די קל שיש אפשרויות שיהיו נראים הכוכבים, ורק דמצד האופן שהונחו (שלא נשאר חור) אינם נראים בפועל, וא"כ אפ"ל דבכגון זה נתקיים הדין.

ועפ"ז אפ"ל עוד דיומתק ביותר ע"פ משנ"ת בלקו"ש לש"פ אמור ש.ו. [נתשמ"ט, נדפס בלקו"ש חל"ב שיחה ג'] נת' שם דדין זו שבמשנה זה, דצלתה מרובה מחמתה כשרה הוא דין (לא מצד האדם או מצד פעולת הסכך בהאדם, כ"א הוא דין) בהחפצא דהסכך מצ"ע, ע"ש בארוכה (וע"ע בגליון דהערות וביאורים דש"פ בהר פסח שני, גליון לד (תצ"ג))⁵ מה שכתבו שם ומה שש"ג, ועפ"ז מדוייק יותר דיוצא דמשנה זו מיירי בהדינים שבהסכך מצ"ע, ולכן גם הדין הנלמד מהמשך המשנה - שצריך שיהיו נראים הכוכבים, הוא דין בהסכך מצ"ע, וק"ל.

ואולי אפשר להוסיף עוד סמך לזה דהנה עי' בספר גליוני הש"ס (להגרי"ע) לסוכה שם שמביא דבספר הפרדס לרש"י כתב שאם אין הכוכבים נראים פסולה וסיים (הגרי"ע) דצ"ע, והיינו דמ"ש רש"י דבאין הכוכבים נראים פסולה לכ' צע"ג דל' הוא היפך מה דמבואר להדיא במתני' דאע"פ שאין הכוכבים נראים כשרה (עכ"פ בדיעבד)?

אשר לכן לכ' מבואר מזה דיש שני אופנים של "אין הכוכבים נראים" והיינו דיש אופן אשר אין הכוכבים נראים להאדם שבתוך הסוכה אבל לא מצד החיסרון שבהחפצא של הסכך, ויש עוד אופן שאין הכוכבים נראים מצד החפצא של הסכך (ולא מצד האופן שהונחו בפועל כ"א) מצד דקותם.

ועפ"ז י"ל דסב"ל בספר הפרדס דמה דמבואר במתני' דאף שאין הכוכבים נראים כשרה היינו כשאין נראים בפועל להאדם שבהסוכה, אבל מ"מ סב"ל שכשהסכך עצמם מונעים האפשרויות שיהיו נראים הכוכבים, אז פסול וזהו מ"ש בספר הפרדס, ולפ"ז יצא שהדין שאיתא בירושלמי שלכתחלה צריך לראות הכוכבים פירושה שלכתחלה צריך האדם לראותם בפועל.

אולם בנוגע להל' הרי אין שום דין שיש אופן שכשאין הכוכבים נראים פסולה, וא"כ להלכה מה דמבואר במתני' דכשר בדיעבד היינו כשאין נראה מצד הסכך מצ"ע, ולכתחלה צריך גם זה, וא"כ כשמצד הסכך ראוי שיראו הכוכבים ורק שהאדם בפועל

אינו רואם, אז כשר גם לכתחלה, וכנ"ל, ואע"פ שאין ראי' לדבר וכו'.

ואולי אפשר להוסיף עוד עכ"פ לרווחה דמילתא דהנהגה לכ' י"ל ומסתבר דהדיוק של הירושלמי (עי' לעיל) הוא ממ"ש במשנה אע"פ שאין הכוכבים נראים, דלכ' כוכבים מאי עבידתייהו, ודי לו במה שאמר כבר שאף שמעובה כמין בית כשר, ולכן מדייק שלכתחלה צריך שיראו הכוכבים. וי"ל דרש"י מפרש הדיוק באו"א קצת, דמה דקשה הוא דכיון דאזל מהדין דצלתה מרובה, דהוא דין בעצם הסכך, וקתני אח"כ עוד דין וקאמר אע"פ שאין הכוכבים נראים, שהוא ענין שמצד האדם, הרי אם הדין הוא בהסכך מה שייך לשלול חיסרון מצד האדם? ולכן מדייק דצריך לומר משום דלכתחלה צריך שלא יהי' גם החיסרון שמצד האדם, אלא שיש פסול אחר שאין הכוכבים נראים מצד עצם הסכך ובזה לא קאי המשנה והבן, עוי"ל בזה.

עכ"פ בנוגע לענינינו י"ל דגדר הדין שיהיו נראים הכוכבים בנוגע להל' הוא שלא יהי' מניעה בזה מצד דקות הסכך עצמם, ולכן אם המניעה הוא מצד האופן שהונחו אז שפיר דמי וכמשנ"ת בהשיחה שכיון שהיו יכולים להכניס מקל לכן הי' כשר גם לכתחלה, וכמשנ"ת, וק"ל, ובאתי רק להעיר.

(קובץ אהלי תורה גליון תקטו - תש"ג)⁶

קיימו מה שקבלו כבר

שיחת תענית אסתר תש"נ

בשיחת תענית אסתר (תש"נ) נתבאר שהענין דקיימו מה שקבלו כבר שהי' במ"ת הי' לגבי כל נשמות ישראל כו' ע"ש, ועפ"ז יתורץ מה שהביא בס' בית מאיר לשבת פח, וז"ל: ועי' ס' של"ה החקירה דבעל עקידה בדף מ"ג ומ"ד מסיק דעיקר כדברי חז"ל שכל הדורות הנשמות עם הגופים הי' שם, וכתבתי שם בצדו דא"ה קשיא בהקבלה דבימי אחשורוש מה תהני לן" וע"ש מ"ש בזה ולפי משנ"ת בהשיחה א"ש.

והנה הלשון בהשיחה הוא "דעמולט איז נתגלה געווארען (למפרע) אין אלע נשמות ישראל (אויך די וואס זיינען געווען נשמות בגופים בשעת מ"ת)... עכלה"ק. ולכאורה יל"ע מהו הדיוק בנוגע לאלו שהיו נשמות בגופים בשעת מ"ת, ולכאורה החידוש הוא בנוגע לכל אלו שלא היו בשעת אחשורוש?

אך לכאורה התי' פשוט דאצל אלו שלא היו בשעת מ"ת נשמות בגופים אין (כ"כ) חידוש, דכיון דלא הי' אצלם ענין של כפי' לכן בדרך ממילא נכללים הם בהקבלה של כל ישראל בזמן אחשורוש, והחידוש הוא בנוגע לאלו שהי' אצלם בגלוי ענין של כפי' בשעת מ"ת ששלל את המודעה, שמ"מ נכללו בהקבלת התורה דזמן אחשורוש, וק"ל.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקלד - תש"נ)

מודעה רבה לאורייתא

שיחת תענית אסתר תש"נ

בשיחת תענית אסתר ש.ז. (תש"נ) ס"ג נתבאר וזלה"ק: "אז דורך דער קבלה בימי פורים איז ניט נאר בטל געווארען די "מודעה רבה לאורייתא" מכאן ולהבא, נאר נאכמער דאס האט עוקר געווען, אויפגעטאהן למפרע א קיום. . דעמולט איז געווען א גילוי מילתא למפרע אז. . די קבלה במ"ת איז געווען בשלימות וכו". עכלה"ק, וכ"ה בהמשך ההסברה שם ע"ש.

והנה ברשב"א (בחדא"ג לש"ס) ורמב"ן לשבת (פח, א) הקשו על הגמ' שם דאעפ"כ הדר קבלוהו בימי אחשורוש, דא"כ איך נענשו על כו"כ עבירות שהיו לפני כך, וכמו חטא העגל (ויש להוסיף בזה דלכאו' אין לומר בזה שנענשו ע"ז בתור ב"נ, דהרי מבואר במדרשים עה"פ "אלה אלקיך ישראל" (שאמרו בל' רבים) שעבדו אז ע"ז בשיתוף, וע"ז בשיתוף אינו אסור לב"נ)?

והנה יש שתירצו דלא מהני המודעה רבא לאורייתא לענין ירושת הארץ (עי' בראשונים שם) ויש שתירצו דלא מהני כ"א לעונשים בעוה"ב (עי' בפנ"י על אתר שם), ויש שתירצו דלאיבא דאמת מלכתחילה לא הי' להם טענה גם לולי הקבלה דבימי אחשורוש (עי' בית מאיר שם, וראה עוד בכ"ז בארוכה בפרשת דרכים, דרך הערבה), אך באמת כ"ז לכאו' הוא שלא לפי פשטות הגמ', ולפי משנ"ת בהשיחה הוא כפשטות הגמ' דאכן עד אז היתה טענת מודעה, וע"י ה"הדר קבלוהו בימי אחשורוש", נעקר למפרע הטענה, ואיגלאי מילתא למפרע שאין שום טענת מודעה.

ואולי אפשר לבאר זה ע"ד ההלכה (איך מהני גילוי מילתא לאח"ז לעקור למפרע), דהנה ידוע הקושיא (עי' בהנ"ל ובכ"מ) איך יש טענת מודעה רבא לאורייתא, והרי קיי"ל דתלוה וזבין זבינא, וא"כ גם ע"י כפייה מהני?

והנה מבואר בטוחו"מ (רי"ס ר"ה) וז"ל: מי שאנסוהו למכור ומכר וקבל הדמים הר"ז מכר כו' בד"א שראו עדים שקבל הדמים אבל לא ראו לא כו'. ע"כ.

ולכאורה מסתבר לומר דהדמים והתשלומין שנתן הקב"ה לישראל בשביל שהעבודה דמ"ת הוא התומ"צ עצמם, דרצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הירבה להם תומ"צ וכו', וא"כ מצד הדין דתלוהו וזבין הי' צריך לחול בשעת מ"ת, דהרי נתן דמים.

אמנם כיון שהי' אז חטא העגל וכו', שלא הי' קיום המצוות ע"י ישראל, הרי שלא הי' תשלומין אז, דהרי חסר קיום המצוות (או י"ל: שבזה שהראו ישראל שלא הי' רצונם בהמצוות, הרי ע"ז הראו שלא החשיבו את המצוות לתשלומין), וא"כ הרי

הי' טענת מודעה רבה לאורייתא, דהר"ז תלוהו וזבין בלי הרצאת זוזי, וזה לא מהני. וע"ז קאמר דאעפ"כ הדר קבלוהו בימי אחשורוש, דע"י מה שבשעת אחשורוש קיימו המצוות, שהי' אז הרצאת דמים. (וגם עי"ז שקבלום ברצון הרי החשיבו את זה לתשלומין), א"כ בזה עקרו את הטענה דמודעה רבא לאורייתא.

והנה עי' ברמב"ם (פ"י ה"א מהל' זכיי' ומתנה) דאי"צ שהרצאת הדמים יהיה בשעת התליי' אלא מהני גם לאח"כ וגם שלא בפני עדים, וע"ש בראב"ד ובנו"כ הרמב"ם (דלא פליגי אלא לענין עדים אבל דמהני גם לאח"ז, כו"ע מודו), ולכאורה משמע דמהני גם למפרע כשנתן הדמים לאח"ז.

[ועכ"פ בנוגע לעניננו י"ל דלכו"ע פשיטא דיהני הרצאת הדמים דלאח"ז גם למפרע, כיון דאי"צ אלא גילוי מילתא שרוצים בהמצוות ושמחשיבים את המצוות להרצאת דמים, אבל כיון שגילו דעתם בזה בימי פורים, הרי בדרך ממילא נחשבו למפרע נתינת המצוות דבשעת מ"ת להרצאת דמים ונעקרה למפרע ואיגלאי למפרע דהקבלה דמאז אהני] וא"ש לשון הגמ' קיימו מה שקבלו כבר דקיום המצוות ברצון בשעת מ"ת פעלה למפרע הקבלו כבר.

ויש להוסיף בזה די"ל דהרשב"א והרמב"ן בקושייתם בגמ' (דאמאי נענשו ישראל קודם לימי הפורים) לשיטתם אזלי, דסב"ל דצריך ליתן הדמים בשעת התליי' והמכירה דוקא, וק"ל.

(קובץ העו"ב שם)

ג' ימים הוי מציאות אחת

(שיחת ש"פ תבוא תש"נ (מוגה)

בשיחת ש"פ תבא ט"ז אלול ש.ז. (תשמ"ו) שזכינו והוגה ע"י כ"ק אד"ש, בס"ו בתוך החצ"ע ג' כ' כ"ק אד"ש וזלה"ק: "וידוע שג' ימים נחשבים למציאות אחת", ובהער' 38 כ' וזלה"ק: "ראה לדוגמא: פסחים קו, סע"א. רמב"ם הל' שבת פכ"ט ה"ד. שו"ע אדה"ז אר"ח הל' שבת סרפ"ה ס"ה. סרצ"ט ס"ח, וכו'" עכלה"ק.

והנה בפסחים קו ע"א שם איתא מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך בכל השבת כולו ועד כמה אמר ר' זירא עד רביעי בשבת וכו' ופירש"י ורשב"ם שם "אבל מרביעי ואילך בדי שבת הבא מתחשב" (ולהעיר ממה שאומרים בשש"י ביום רביעי לכו נרננה וכו' ואכ"מ) וכ"פ ברמב"ם ושו"ע אדה"ז המצויינים בהער' ובשו"ע אדה"ז פסק עד"ז ג"כ לענין שמו"ת שיכול לגמור עד רביעי בשבת.

והנה בפשטות מבואר מזה דג' ימים ראשונים של השבוע הם מציאות אחת וג' ימים האחרונים של השבוע הם מציאות אחת, ובהשקפ"ר משמע לכו' שבההער' מוכיח כ"ק אד"ש מזה שכל ג' ימים הם מציאות אחת.

אך לכו' אי"מ, למה כ' "לדוגמא", כיון שזהו מקור מהו הלשון "לדוגמא"? ועד"ז אי"מ לכו' מ"ש "ראה", דכיון שהם מקורות, ולא מ"מ נוספות, מה שייך בזה המלה "ראה"?

והנה בהמשך ההערה כותב כ"ק אד"ש וזלה"ק "ולהעיר מהדין דכל פחות משלשה כלבוד דמי (רמב"ם הל' שבת פט"ז ה"ח, ובכ"מ) עכלה"ק.

ולכו' אי"מ: א) מהו הדמיון ללבוד דהאם מפני שג' טפחים הוי כלבוד נימא דשלשה ימים הם מציאות אחת? ב) ביותר אי"מ דהרי, כמפורש בההער', דין דלבוד הוא דוקא בפחות משלשה טפחים, וא"כ איך אפשר להשוותה, בכלל לנידו"ד דשלשה ימים הם מציאות אחת? ג) לאידך אם כן שייך להשוותה מאיזה סיבה שתהי' למה כתבה בלשון "ולהעיר" רק (ובפרט שבאה בהמשך למה שכבר כ' לעיל "ראה לדוגמא")? ד) מהו ההמשך לשאר המ"מ?

ובדא"פ אולי י"ל בהקדים עוד תמיהה בתחילת ההער', דלכו' אי"מ כלל מהו הראי' (או הדמיון) לדיני הבדלה וכו', הרי שם בפשטות הפי' הוא דכיון שבין שבת לשבת ישנם ששה ימים, ממילא סברא פשוטה לכו' דחולקים אותם בשווה, ומחצה הראשון - שהם ג' ימים הראשונים - שייכים לשבת הראשונה, מחצה השני - שהם ג' ימים האחרונים - שייכים לשבת האחרונה, וא"כ לכו' אי"מ איך אפשר להוכיח מזה דשלשה ימים הם מציאות אחת?

ואולי י"ל, דלכ' הדין שאפשר להבדיל עד יום רביעי - צ"ע, דמה ענין הבדלה ליום ראשון של השבוע, ועאכו"כ ליום שני או שלישי בשבוע (ועי' עד"ז בשינוי קצת, בערוך השלחן סי' רצ"ט באמצע סעי' ט"ז)? ומשמע מזה דאף שבנוגע לעצמה ה"ה יום א' (או ב' או ג'), אבל בנוגע לשבת ה"ה מחצה הראשון של השבוע, וכיון שביחס לשבת הם (לא יום פלוני כ"א) מחצה הראשון של השבוע (או ימים שלאחרי השבת), לכן ביחס להשבת יש להם מציאות (לא של יום פלוני, אלא) של מחצה הראשון של השבוע (או ימים שלאחרי השבת) והבן.

בסגנון אחר קצת, הנה ידוע דגדר הזמן אפ"ל בשני אופנים, - א) שהוא מצטרף, כלומר מחובר מפרטים, או ב) שהוא נקודה בלי התחלקות (ראה בזה בארוכה בספר מפענח צפונות פ"ג סי"ט ובכ"מ), ומבואר בזה, דאפ"ל דלגבי הלכות מסוימות נחשב הזמן מחובר מפרטים, ובנוגע להלכות (וענינים) אחרות נחשבת כנקודה.

ובנוגע לענינינו י"ל דכ"א מהג' ימים כשלעצמה ה"ה פרט בפנ"ע, אבל בנוגע ל(דיני) שבת נחשבים לנקודה אחת ודו"ק (ועפי"ז לכ' מתורץ קושיית הערוך השלחן הנ"ל, ואכ"מ).

ועד"ז י"ל דלעולם כשיש ג' ימים הקשורים עם ענין (או ענינים) מסויים (ים), הרי ביחס לאותו ענין חשובים כל הג' ימים לנקודה אחת ומציאות אחת והבן. וכמו בנידו"ר, הנה ביחס לימי המשתה נחשבים ג' הימים למציאות אחת של ימי המשתה ודו"ק, ועפי"ז א"ש לכ' מ"ש "ראה לדוגמה", כיון ששם הוא ענין אחר דשם נעשים מציאות של "חצי שבוע" וכאן נעשים מציאות של "ימי המשתה" (כיון שאין הענין דשלשה ימים נעשים מציאות לעצמן, אלא שנעשים חלק מציאות של הענין שהם קשורים בו, כנ"ל), רק מביא דוגמא לכללות הסברא דכששלשה ימים קשורים בענין מסויים, הרי ביחס לאותו ענין נחשבים למציאות אחת ודו"ק.

ויש להוסיף בזה, דבהא דג' ימים נחשבים למציאות אחת, הנה בהשק"ר אפשר לחקור אם זה ענין חיובי או ענין שלילי, דהיינו ד"ל שהוא ענין ודין חיובי, דשלשה ימים יש להם מציאות חדשה בפנ"ע, (דוגמא לאופן זה: מה שעשרה מישראל הם צבור (ראה מפענח צפונות פ"ד ס"ב, ובלקו"ש בכ"מ) דהכוונה דכשיש עשרה מישראל אזי כולם יחד נעשים מציאות חדשה של צבור), אבל עפ"י הנ"ל הוא להיפך, דאדרבא, מפני ששלשה ימים (מאיזה סבה שתהי") אין להם מציאות (חשובה) בפנ"ע (של שלשה ימים), לכן, ביחס לענין מסויים, נחשבים הם ממילא לחלק מציאות אותו הענין (דוגמא לאופן זה: מה דיד עבד כיד רבו ועבד מלך מלך). (ראה שיחת מוצ"ש לך לך, תשל"ח (נדפסה בהוספות ללקו"ש ח"כ) ס"ה ואילך, וש"נ) דאין הכוונה שעבד נעשה מציאות חדשה של האדון, אלא דכיון דאין העבד מציאות בפנ"ע ממילא מציאותו הוא מציאות האדון והבן, ועפי"ז יומתק יותר לכ' הלשון "ראה לדוגמא", כיון שאי"ז בהשלשה ימים, אלא בהדבר שנעשים מציאות ממנה (רק שצ"ל שלשה ימים, וק"ל) ולכן בכל דוגמא הוא דינבפנ"ע ודו"ק.

וי"ל דזהו מה שמוסיף ומעיר מלבוך דאין הכוונה, לכ', דכיון שפחות מגי טפחים כלבוד ממילא ג' ימים הם מציאות אחת, דהרי מה ענין זה לזה, וכנ"ל, אלא שמעיר

בנוגע לכללות הסברא, שכשיש משהו שאינה (מאיזה סבה שתהיי) מציאות (חשובה) בפנ"ע, עכ"פ ביחס לענין מסויים, ה"ה נחשבת לחלק והמשך של אותה הענין. וע"ז מעיר לבוד, שהוא ג"כ ע"ד סברא זו, וכמו, לדוגמא, ההל' שברמב"ם שמצייו לה, כיון שהקורה היא פחות מג' טפחים, ולכן אינה מציאות (חשובה) לעצמה עכ"פ ביחס לענין אחר, לכן נחשבת כחלק מציאות אחרת, וע"ד בסוכה שפחות מג' טפחים אור נחשבים (ביחס להסכך והסוכה) כחלק מהסכך וזהו ההער' מלבוד (וי"ל דזהו ע"ד הסברא הכללית שמצינו בכ"מ שכשיש עיקר וטפל הרי הטפל בטל להעיקר ונגרר אחר העיקר, ע"ד ההל' בשבת שהמוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי כשיעור פטור אף על הכלי - ראה לקו"ש חי"ט ע' 193 וש"נ) ודו"ק.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליין שנח - תשמ"ז)

בענין ב' ימים דר"ה לעתיד לבא

שיחת ש"פ נצו"י תש"נ

בהתוועדות דש"ק שעברה (שבת סליחות) דובר בענין מה דר"ה הוי ב' ימים גם בא"י ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א שצ"ע בנוגע לר"ה לע"ל אם יהיה ב' ימים או לא דלכ' הסיבה שר"ה הוא ב' ימים הוא משום שהעדים לפעמים איחרו לבא אבל לע"ל שב"ד יהי' בעה"ב על הזמן יפעלו שהעדים תמיד יופיעו בזמן ולאידך גיסא היות שבכל הדורות גם בא"י נהגו לעשות ר"ה ב' ימים עד שהם כיומא אריכתא וקדושה לא זזה ממקומה, יש סברא לומר שגם לע"ל יהי' כן ותן לחכם ויחכם עוד, עכתודה"ק.

ולכ' יש להעיר הרי גם האידנא בקיאים בקביעא דירחא, ומה דעושים ב' ימים הוא רק משום "הזהרו במנהג אבותיכם בידכם" (ראה ביצה ה, ע"ב, רמב"ם הל' קדוש החדש פ"ה ה"ה, שו"ע אדה"ז סי' ת"ר ס"א ועוד) וא"כ למה ישתנה לע"ל? וגם למה אמר מטעם קדושה אינה זזה ממקומה ולא מטעם מנהג אבותינו בידינו?

והנה לכאורה אפ"ל בזה בפשטות דלע"ל דשוב יקדשו ע"פ הראי', לא יהי' הענין ד"מנהג אבותינו בידינו", וע"ד מה דמצינו (ראה ביצה שם ועוד) דדבר שבמנין ע"י מנין אפשר להתירו, דעד"ז לע"ל דיהי תכלית השלימות בכל הענינים. במילא לא נהי' מוכרחים בהמנהג אבותינו בידינו (ואולי יש להוסיף די"ל דהזהירות במנהג הזה בפרטיות הוא דבזמן שאין מקדשין ע"פ הראיה צריכין ליזהר ולהחזיק בהמנהג שהי' כשקדשו ע"פ הראיה, אבל לע"ל כששוב יקדשו ע"פ הראיה, א"כ לא יהיה צורך בהזהירות הזה, וצ"ע).

ועו"ל בזה בדא"פ, ובהקדם, דהנה פליגי הראשונים (עי' ברא"ש לביצה פ"א ה), ע"ב) (ס"ד) אם עושים שני ימים ר"ה גם בא"י, מכיוון שכל א"י ראוי' להיות בית הוועד (המקום שקידשו שם ע"פ הראיה) ובבית הוועד עשו יום אחד, ומה דלהל' עושים גם בא"י ב' ימים בר"ה (כרבינו האי והרי"ף וסייעתם) הוא משום דאף בבית הוועד לפעמים איחרו העדים לבא ועשו ב' ימים וא"כ שייך גם שם המנהג דב' ימים (ראה בכ"ז בהמועדים בהלכה לר"ה סופ"א וש"נ ועוד).

והנה לכאורה יש לחקור בהענין דמנהג אבותינו בידינו דלכאורה אפ"ל בב' אופנים דאפ"ל דהוא הסתעפות מהנהגה בפועל במקום מסויים, דמכיוון שמבקום מסויים נהגו בפועל באופן מסויים, לכן צריכים כל אלו שבאותו מקום להזהר במנהג אבותיהם ולנהוג באותו המנהג, או י"ל דאי"ז תלוי במה שנהגו בפועל באותו מקום, כ"א במה שהי' ראוי וצריך לנהוג במקום ההוא מצד התנאים והגזירות דאבותינו, כן צריכים ליזהר ולנהוג כל אלו שהם במקום במקום ההוא.

לדוגמא (להבהרת הענין): אם ייש מקום שהעדים היו יכולים להגיע לשם אכן

כפועל לא גרו שם יהודים ולכן לא הי' שם שום הנהגה בפועל (או להיפך דהעדים לא היו יכולים להגיע לשם (והוא בא"י) אבל לא הי' שום הנהגה בפועל) דלכאורה אפ"ל דיהי' תלוי בב' אופנים הנ"ל (ועי' במה שדן עד"ז בארוכה הרב וו. בקובץ כינוס תורה, באסטאן, תשמ"ט, ע' 21 ואילך, ואכ"מ).

וא"כ לכ' אפ"ל בנידו"ד דאם הגדר דמנהג אבותינו בידינו הוא שצריכים לנהוג כפי שהי' ראוי לנהוג במקום זה מצד התנאים וגזירות דאבותינו א"כ לע"ל דיהיה המעמד ומצב דב"ד יהיו בעה"ב על הזמן והעדים תמיד יופיעו בזמן, א"כ יהיה בגדר מקום שגם מצד התנאים והגזרות דאבותינו היו עושים יום אחד, ולא שייך בזה מנהג אבותינו בידינו, ורק דאפ"ל סברא אחרת דקדושה אינה זזה ממקומה, ועי"ל בזה ובאתי רק להעיר.

ובנוגע לגוף החקירה, הנה עי' בספר לב לדעת ע' רל"ב מ"ש הת' א.ל. ליברמאן בדין שני ימים של ר"ה קדושה אחת, בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בהיסוד של "קדושה אריכתא" דאפ"ל בזה דמה דנהגו ב' ימים הי' משום ספק, או משום שהלכנה נראית בו ביום, "דמצד הדין הי' ראוי להיות יו"ט מן התורה" והיינו דגדר קדושה אחת הוא בעצם חפצא של היום ולא מטעם ספק, ע"ש (בשיטת אדה"ז והריטב"א ע"ע המועדים בהלכה לר"ה, בירור השיטות בארוכה, ע"ע בשו"ת אבניז או"ח סי' תנ"א, וע"ש עוד בס' שצ"ה).

ובאותיות אחרות היינו דבהגדר דמנהג אבותינו בידינו בזה אפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דמה דקבעו ב' ימים מלכתחלה הי' רק מטעם ספק (או שלא לזלזל בו - עי' בהמועדים בהלכה שם ושי"נ, ולהעיר דבשו"ע אדה"ז שם נקט ב' הטעמים), וא"כ מה דאנו מחוייבים לנהוג כמנהג אבותינו הוא רק חובת גברא, דגם אצל אבותינו הי' רק בגדר הנהגה בפועל מטעם ספק או וכו', או י"ל דמה דאבותינו נהגו הי' משום שהלכנה נראתה בו ביום (ביום ראשון) ומן הדין הי' ראוי לקדש בו ביום והוא דין בהחפצא של היום, וא"כ מה דאנו מחוייבים להזהר במנהג אבותינו, הוא (גם) מצד עצם המנהג, דגם אצל אבותינו לא הי' זה רק הנהגה בפועל אלא הי' דין קדושה בהחפצא דהיום (ואואפ"ל דבזה תלוי ב' האופנים שכתבתי לעיל בהגדר דמנהג אבותינו בידינו, ואכ"מ).

דבנוגע לנדו"ד אואפ"ל דבזה תלוי ב' הצדדים בהחקירה דאם הדין הוא רק מצד ההנהגה בפועל, י"ל דלע"ל דלעולם יבאו העדים בזמן, לא נהי' מוכרחים בהנהגה זו, אכן אם הגדר דמנהג אבותינו בידינו הוא דהקדושה חלה בהחפצא של היום, אז י"ל דיחול ע"ז הסברא דקדושה אינה זזה ממקומה וגם לע"ל יהי' שייך הזהירות דמנהג אבותינו בידינו (אך לפמש"ל לכאורה יצא פממ"נ יהי' חל לע"ל, ואכ"מ) וראה ג"כ ביפה עינים לביצה ה, ע"ב, בענין לע"ל ועי"ל בכ"ז ובאתי רק להעיר.

ולהעיר ג"כ דלכ' עפמשנ"ת י"ל דכ"ז שייך דוקא בר"ה דקדושה אריכתא היא (וכדמשמע לכאורה בהשיחה) משא"כ בשאר יו"ט.

ולכאורה יש מקום לחקור עד"ז ג"כ בחה"ש (אף שאינו אותו הגדר) מכיון שהוא גם בזה"ז בתורת וודאי, אלא דבשבועות אפ"ל דזיל בתר טעמא דמילתא דכיון שהוא שלא לחלק במועדות יהי' תלוי בשאר המועדות, ובאתי רק להעיר.

אם קרבן הוי חפצא דקדושה

שיחת ש"פ נשא תנש"א

בהתוועדות (א) דש"ק פר' נשא (תנש"א) דובר בענין מה דמצינו דכאשר רצה א"א להשביע את אליעזר בנקיטת חפץ א"ל שים נא ידך תחת ירכי. ושאל כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ז לכ' גם הקרבנות שהקריבו האבות קודם מ"ת היו חפצא דקדושה כי [אף שלא נצטוו עליהם] תוכן ההקרבה הוא שמקריבים בהמה וכיו"ב להקב"ה, ומסתבר בפשטות שנעשה חפצא דקדושה וא"כ למה הוצרך לומר שים נא ידך תחת ירכי וכו'. ולכ' י"ל יתירה מזו – שגם אפר הקרבן נעשה חפצא דקדושה וכדמצינו גבי יצחק שאפרו צבור ומונח ע"ג המזבח תמיד וכו'.

וי"ל יתירה מזו, דגם יד השוחט בעת השחיטה נעשה חפצא דקדושה. ואף ששחיטה כשרה בזו, והיינו שאין השחיטה בגדר עבודה מ"מ י"ל עכ"פ שיד העושה שאר עבודות שע"ג מזבח הוא חפצא דקדושה כו' עכתודה"ק.

והנה בענין מה דהמילה דאברהם ה' בגדר חפצא דקדושה, עי' בלקו"ש ח"א ע' 40 דהטעם הוא "וואס מען מאכט די גשמי קדוש און די קדושה איז ניט נאר בשעת המצוה נאר זי פארבלייבט אויך אויף שפעטער" וכ"ה בח"ג פר' לך לך ס"ב ובח"ה ע' 79 וע' 89 ובחט"ז ע' 213, והיינו דנעשה חפצא דמצוה ע"י דהקדושה חודר בהגשמי ונמצא בה גם לאת"כ. ורק דלזה צריך נתינת כח ע"י ציווי.

והנה לכ' בקרבן אין המצוה פועל שינוי בהגשמי, וא"כ איך ייעשה חפצא דמצוה? והנה לכ' ה' אפ"ל דעכ"פ באפר הקרבן הר"ז חפץ גשמי שנפעל בה שינוי ע"י המצוה, אמנם יל"ע אם גם בזה שייך הגדר דחפצא דמצוה, מכיון דבהשקפה ראשונה ה' מסתבר לומר בענין האפר ע"פ מה דמצינו דהנקברים אפרם אסור וכל הנשרפים אפרם מותר (וע"ע בזה בס' בית האוצר ערך אפר [כלל רב]) דהיינו משום דבנשרפים נעשה מצותו דעפ"ז ה' סברא לומר עפ"ז בענין אפר הקרבן, וא"כ אם נימא דהוי חפצא דמצוה משום דהמצוה פעלה שינוי בהחפץ, צ"ל משום דהמצוה הוא השריפה (ואז יצא דע"י המצוה נפעל שינוי בהחפצא), אבל א"כ הרי ג"כ נעשה מצותו ויש סברא לומר דאז אין הקדושה על האפר.

אולם באמת יותר נראה דאם חל קדושה על האפר אינו תלוי בהסברא דנעשה מצותו אי לאו, משום דהסברא דנעשה מצותו הוא כשהאיסור והמצוה דשריפה חדא הם ובמילא כשנעשה מצותו שוב אזלה להאיסור בדרך ממילא, משא"כ בקרבן אף דמצותו בשריפה, מ"מ הוי זה רק פרט במצות וקדושת הקרבן, ולא דהוי ענין אחד לגמרי, ובמילא שייך שגם לאחר מציאת השרפה ישאר עצם יסוד קדושת הקרבן וק"ל.

וע"ע בצ"פ כללי התומ"צ ערך אפר הקדש שמביא הך דפסחים (כו, ב) דאפר הקדש אף אם נשרף האפר קדוש, ובמע"ש מבואר ברמב"ם פ"ג הי"א דכנסתה פקע ממנו הקדושה (ועי' במכתבי תורה מכ' כ"ה דרוצה לדייק דהוי דוקא במע"ש), ומבאר שם דכל ענין שהוא בכח האדם גדרה הוא שמתחדש בכל רגע מציאותה מחדש, והקדש ומע"ש הם בכח האדם לבטל דישנם בשאילה ולכן גדרם שמתחדשים תמיד והווי בכל רגע מציאות חדשה ולכן בהקדש האפר קדוש לפי שהקדש חל על אפר או עפר משא"כ במע"ש שנסרח כיון דאינו חל ע"ז, ע"ש. ועפ"ז אפ"ל דהאפר הווי בגדר חפצא דמצוה ממש כמו מילה (ורק דלא הווי ע"י ציווי).

והנה עי' ברא"ש פרק שבועת הדיינים ס"א בהא דמשביעין בנק"ח דת"ח להטיל אימה לכן נותנין לו ס"ת או חפץ של מצוה בזרועו, ועי' בשו"ע חו"מ סי' פ"ז סט"ו דחפץ זה צריך שיהי' ס"ת, וברמ"א שם מביא מהרי"ו (שלמד מדברי הרא"ש הנ"ל) דס"ת לאו דוקא אלא ה"ה שאר ספרים שיש בהם שמות (אבל עי' בערוה"ש שם סט"ז דמבאר דכוונתו רק לנ"ך הכתובה על הקלף, ודלא כדנקטו בשאר נוס"כ) ועי' בסמ"ע שם סק"מ שכ' דמוכח דסב"ל להרי"ו דשאר ספרים עדיפי מתפלין (דמבואר בגמי שבועות (לה, ב) שם דרק ת"ח משביעין לכתחלה בתפלין אבל שאר העם בס"ת דוקא), אבל עי' בש"ך וט"ז שם שהקשו על דבריו דהרי מצינו בכ"ד דתפלין חמירי משאר ספרים וספרים אין להם דמיון לקדושת תפלין, וע"ש בש"ך שנשאר בקושיא.

אך הנה בהחילוק בין תפלין לס"ת לכ' אפ"ל בב' אופנים (דלכ' תרווייהו איתנהו) והיינו דעצם קדושת התפלין קל משל ס"ת (וי"ל דעצם הקדושה הוא מה שבעיקר נוגע לההלכות דאין מוכרין זה בשביל זה וכו' וצ"ע), וכן יש הקדושה מצד תוכן המצוה דגם בזה קל תפלין משל ס"ת (וע"ד המנהג לעמוד בשעת הקריה"ת דעשה"ד וכו"ב, מצד התוכן ולא מצד עצם הקדושה, ויל"ע בההל' דאיזה מותר להניח ע"ג האחרת וכו'), אשר בהא דמשביעין בס"ת דוקא ולא בתפלין, אפ"ל בא' מב' אופנים אלו.

ואולי ניתן לומר דבזה פליגי ב' התירוצים בריש פרק שבועת הדיינים בתד"ה האי דיינא, שהק' אמאי השביע אברהם את אליעזר במילה ותי' משום דת"ח לכתחלה בתפלין, א"נ כיון דעדיין לא נצטוו יותר הוי כספר תורה לגבייהו.

ולכ' אפ"ל דאם מה דצריך ס"ת דוקא הוא (בעיקר) מצד עצם הקדושה דס"ת, אז פשיטא דמילה ליתא קדושה זו, וא"כ צ"ל דמה דאברהם השביע את אליעזר במילה הוא משום הדין דת"ח לכתחלה במילה, אולם אם הקדושה דס"ת דוקא הוא מצד התוכן שלה אז אי"צ לתי' זה, דכיון דאז לא נצטוו יותר, הרי במילא שגם בהתוכן דמצות מילה (שרק בה נצטוו) יש בה אותה תוכן (דכה"ת כולה) וק"ל ועצ"ע.

ועכ"פ יל"ע אם אפ"ל בנוגע לענינו דאף דתפלין רק בדיעבד מ"מ שאר ספרים שיש בהם שמות הם גם לכתחלה, (דכיון דשניהם הם חפצא דמצוה לכן) אף דבעצם הקדושה אין בקדושת הספרים דמיון לקדושת התפלין מיימ בנוגע לתוכן הקדושה (דאולי אפ"ל דזהו העיקר בנוגע לאימת והפחדת הנשבע) דומים יותר לס"ת, ועי"ל ועצ"ע.

והנה לכ' אפ"ל דזהו עיקר הסברא בקרבן, דכיון דכל תוכן הקרבן הוא שמקריבים בהמה וכיו"ב להקב"ה, ועד"ז ביד השוחט או יד העושה שאר העבודות, שמצד תוכנה הרי זה אמיתית הענין דחפצא דקדושה ומצוה וק"ל.

(ויל"ע אי שייך לומר דיש שני אופנים בחפצא דמצוה גופא דיש חפצא דמצוה מצ"ע מצד החפצא, ויש חפצא דמצוה (שנעשה כן) מצד תוכנה, ועי"ל בכ"ז).

והנה במה דמחלק בין יד השוחט ליד העושה שאר העבודות אף קודם מ"ת, להעיר ג"כ מצ"פ עה"ת לפר' וירא שמבאר עה"פ ויערוך את העצים, דכיון שלכמה דעות הי' אברהם כה"ג ואונן פסול לעבודה הי' פסול לכל העבודות שלאחרי השחיטה אלא שלרש"י אם התחיל גומר, אבל שחיטה לאו עבודה לכן ע"י השחיטה לא הי' יכול לגמור לכן ערך את העצים דהוי עבודה, עכ"ד ע"ש.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקפה - תנש"א)

חיוב קרבנות לע"ל על דברים שנעשו בזה"ז

ר"ד יחידות עם הרב מרדכי אליהו - ו' מ"ח תשנ"ב

בהר"ד ושקו"ט של כ"ק אדמו"ר שליט"א עם הרב מרדכי אליהו שליט"א ש.ז. (תשנ"ב) בסי"ד אמר הרב אליהו שיש חקירה בנוגע לחיוב קרבנות לע"ל על דברים שנעשו בזה"ז, דמחד גיסא י"ל שלא יהי' צורך בזה מכיון שנעשית הכפרה בזה"ז ע"י לימוד סדר הקרבנות, אבל לאידך גיסא מצינו שר' ישמעאל כתב על פנקסו לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה עכתו"ד.

והכוונה דלכ' צ"ע מכיון דמבואר שבזה"ז כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב וכו' א"כ מאחר שכבר יצא ידי"ח קרבן בזה"ז ע"י תק"ח ד"ונשלמה פרים שפתינו", א"כ אמאי כתב ר' ישמעאל על פנקסו שכשיבנה ביהמ"ק יביא חטאת שמינה? והנה לכ' הי' מקום לתרץ בזה דהעוסק בתורת וכו' הוי רק כאילו הקריב, בכ"ף הדמיון, ומ"מ אינו יוצא ידי"ח לגמרי (וראה הקס"ד בזה בלקו"ש חיי"ח ע' 413 ס"ג ובהערה 26 שם).

וע"ז אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א "חיוב הקרבן הוא כשיבנה ביהמ"ק אבל ברגע שלפנ"ז התשובה היא בשלימותה ע"י הקריאה והעסק בתורת הקרבנות" כו' והיינו דאין זה רק כאילו הקריב, כ"א "ונשלמה" שהוא (גם) מלשון שלימות. אלא דלפ"ז לכ' עצ"ע דאם התשובה הוא בשלמות בזה"ז, אמאי כתב ר' ישמעאל על פנקסו לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה?

וע"ז הביא כ"ק אדמו"ר שליט"א דוגמא מגיור ד"גיור בזמן שביהמ"ק הי' קיים נעשה ע"י מילה וטבילה וקרבן, ואילו בזה"ז שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבן ואעפ"כ ה"ה גר גמור" הרי שאף דנפעל הענין בשלימות בזה"ז מ"מ כשיבנה ביהמ"ק צריך להביא קרבן.

אלא דבזה לכ' אפ"ל ההסברה באו"א, ובהקדם, דהרי בגר לא מצינו שום ענין שהוא במקום קרבן, ואעפ"כ נפעל הגירות בשלימות בזה"ז בלא קרבן, ועפ"ז הי' אפ"ל לכ' בזה דמכיון שבזה"ז הרי "אונס" רחמנא פטרי, וא"כ ליתא להחיוב דקרבן (וידוע השקו"ט בגדר אונס ואכ"מ), ואעפ"כ גזיה"כ ד"לדורותיכם" דשייך גירות בזה"ז, וא"כ מגזיה"כ צ"ל דחלה הגירות בלא קרבן (והיינו דאין ההסברה בזה דנפעל הענין דהקרבנות קרבן ע"י ענין אחר, כ"א שמגזיה"כ - ומכיון דאונס רחמנא פטרי - חלה הגירות בלי קרבן) אבל לכשיבנה ביהמ"ק דמתבטל האונס, שוב חלה מלמפרע עיקר חובת הקורבן שמצד עיקר הגירות.

ומשא"כ בקרבנות בזה"ז, דאין ההסברה דיש גזיה"כ ד(מצד האונס דעכשיו) אין צריכים לקרבן, כ"א שיש ענין אחר שהוא במקום הקרבן (עי' בלקר"ש חי"ח שם וש"נ דהוי בגדר הקרבת הקרבן לגמרי), א"כ גם לע"ל לא יהי' חיוב דהקרבת הקרבן? וע"ז אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א דאינו כן דאם הי' ההסברה גזירות כנ"ל, הי' צ"ל הדין דלכשיבנה ביהמ"ק, דאז מסתלק האונס, שוב יהי' גירותו תלוי' בהקרבת הקרבן, דלא יהי' גר גמור עד שיקריב קרבן, ואילו הדין בזה הוא "שלא זו בלבד שבזה"ז דינו כגר גמור לכל דבר, אלא גם כשיבנה ביהמ"ק ה"ה גר גמור לכל דבר ועד שמותר באכילת קדשים כו' עוד לפני שהביא קרבן, כי הגיור שהתגייר בזה"ז הוא גיור גמור, והקרבן הוא חיוב בפ"ע" וא"כ הוי דומה לכל העוסק בתורת כו' דהענין נפעל בשלימות בזה"ז ומ"מ לע"ל יש חובה צדדית להביא קרבן.

ואואפ"ל דההסברה בזה הוא בהלשון שם "חיוב הקרבן הוא כשיבנה ביהמ"ק אבל ברגע שלפנ"ז התשובה היא בשלימותה ע"י הקריאה והעסק בתורת הקרבנות" וכו', דאואפ"ל בזה דמה דהעסק בתורת כו' הוי כאילו הקריב, הוא (מצד ו) בנוגע לדיני תשובה וכיו"ב, אבל בנוגע למצות הקרבת קרבנות שמצד דיני קרבנות, הנה כשיבנה ביהמ"ק אז יהי' מצוה להקריב הקרבן, אבל גם לפנ"ז הי' נפעל הענין בשלימות בנוגע להלכות תשובה וכפרה וכיו"ב וק"ל ועיל"ע בכהנ"ל.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תרו - תשנ"ב)

בענין חצי שיעור בהכאה

ר"ד יחידות עם הרב מרדכי אליהו - ו' מ"ח תשנ"ב

בהר"ד שם מסתפק הרב אליהו באדם שהכה את חבירו הכאה שאין בה שו"פ שלוקה, אם יכול לחזור ולהכותו הכאה שאין בה שו"פ באופן ששתי ההכאות יצטרפו לשו"פ וישלם ולא ילקה, או שכל הכאה בפנ"ע גורמת חיוב מלקות.

וע"ז השיב כ"ק אדמו"ר שליט"א: "השיעור דשו"פ הוא בנוגע לחיוב תשלומין אבל גם פחות מכשיעור שאינו חייב בתשלומין ישנו איסור, כאמור שגם חצי שיעור אסור מה"ת" עכלה"ק (כפי שנדפס זה).

ולכ' ילה"ק בתשובת כ"ק אדמו"ר שליט"א, הרי זה שאסור להכותו גם בהכאה שפחות משו"פ ה"ז איסור גמור מקרא דוה"י אם בין הכות הרשע, וכמבואר בשו"ע אדה"ז הלכות נזקי גוף ונפש ודיניהם ס"א וס"ב, ואי"ז מדין ח"ש, כי באיסור ההכאה אין שיעור וגם בח"ש עובר בלאו ולכן לוקה על הכאה כשאין בה שו"פ, וא"כ מהו דקאמר שגם פחות מכשיעור ישנה איסור דח"ש אסור מה"ת?

והנה בנוגע לגוף החקירה לכ' ב' הצדדים מבוארים, דמצד א' אפ"ל דכל הכאה בפ"ע - מכיון שאין בה שו"פ - גורמת חיוב מלקות, ומצד שני אפ"ל דכשחזר והכהו, הרי יוצא עכשיו (למפרע) דגם הכאה הראשונה היתה הכאה שיש עבודה חיוב תשלומין ולכן ממונה משלם מילקי לא לקי. ויל"ע מהו התי' וההכרעה בזה בדברי כ"ק אדמו"ר שליט"א.

והנה בנוגע ללכתחלה לכ' אין מקום להסתפק דבוודאי אין מקום להתיר לו לכתחילה להכות פעם שני' בכדי לפטור א"ע מחיוב מלקות, דזה פשוט דכל הכאה הוי איסור ועובר בלאו, ובמה יותר איסור זה? אלא שאעפ"כ שייך להסתפק כשעבר והכה פעם שנית האם נימא דעכשיו ממון משלם ומילקי לא לקי, או דילמה פעמיים ולא ישלם, (ולהעיר מהסיפור בגמ' בב"ק (לז, א) אודות חנן בישא דתקע ל' אחרינא ויהבי' ניהלי', אף דפשיטא לכ' דמן הדין ה' אסור לו לתקוע פעם שנית, וק"ל).

והנה בהשקפ"ר לכ' יש מקום לדמות זה להאיבעיא דגמ' בקידושין (ז, ב) דבעי' רבא שני בניתיך לשני בני בפרוטה מהו בתר נותן ומקבל אזלינן והא איכא ממונא, או דילמא בתר דידהו אזלינן והא ליכא דגם שם הנה אם נתחשב בכל מעשה קידושין בפנ"ע הוי כ"א בגדר קידושין בפחות משו"פ, ואם נתחשב בהנותן ומקבל (וכמו"כ נתחשב בשניהם בענין אחד) ה"ה נחשבים כקידושין בשו"פ.

דכע"ז אפ"ל בנדו"ד דאם בתר נותן ומקבל אזלינן יש לחשבן (אותן הכאות) כהכאות שיש בהן תשלומין דשו"פ וממונא משלמו מילקי לא לקו, אבל אם בתר כל

הכאה אזלינן ומתחשבין עמהן כענין בפנ"ע א"כ הרי ליכא שו"פ בכ"א ומילקא לקו ולא ישלמו אלא דכמובן דאף דשם הוא בתיקו, מ"מ אינם תלויין זב"ז דשם תלוי בגדרי קידושין וכאן תלוי בגדרי דיני הכאה.

והנה בנדו"ד לכ' אפ"ל צד שלישי, והוא דילמה פעמיים וגם ישלם, והיינו דאפ"ל דאף דיש חיוב ממון לאחר הכאות מ"מ אי"ז מפקיע החיוב מלקות שחלה על כל הכאה בפנ"ע. ועפ"ז אפ"ל גם צד רביעי והיינו דמשלם, ולוקה רק פעם אחת, מכיון דעל הכאה הב' מכיון שאז שייך כבר החיוב תשלומין (בצירוף הכאה האחת) אינו לוקה, ורק החיוב מלקות שעל הכאה הא' לא נפקע ובמקומה עומדת.

והנה לכ' יש להעיר בזה מדברי הרמב"ם (בפ"ד ה"ט מהל' חובל ומזיק) שכ' דהחובל בחבירו ביוה"כ ממון משלם, ועי' בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' כ"א אות ז') שהעיר ע"ז דברמב"ם אינו מפורש אם ילקה ג"כ או דנימא דהוי גזיה"כ דמשום רשעה אחת וכיון שמשלם עבור החבלה, לא ילקה גם עבור הלאו דיוה"כ ועי' בשו"ת אבנ"ז (חאהע"ז ח"ב סי' רפ"ז אות ז' ואילך) דר"ל דיש פלוגתא דרבוותאנה בזה ע"ש.

ולכ' אם נימא דשם אינו לוקה מצד האיסור דיוה"כ, אף דמצד איסור זה מצ"ע מן הראוי הי' להיות נלקה עבורה, מכיון דיש תשלומין מסבה צדדית דבפירוש ריביתה תורה תשלומין לחובל, א"כ יוצא לכ' ד(אין הגדר בזה דגם ביוה"כ אין מלכתחלה חיוב מלקות כ"א) החיוב מלקות דיוה"כ נפקע ע"י חיוב התשלומין שע"י החבלה, (אף דיש ענין חדש וכעין סבה צדדית המביא לידי חיוב התשלומין. וע"ד בנדו"ד - הכאה השנית), ולהצד דאף דמשלם מ"מ לוקה ג"כ מצד האיסור דיוה"כ יוצא לכ' דאין חובת התשלומין (שמצד ענין צדדי) מפקיע את חיוב המלקות שמצד מעשה האיסור מצ"ע, וק"ל ועצ"ע.

אלא דלכ' יש לחלק בין שם לנדו"ד מכיון דשם סוכ"ס הרי האיסור והלאו דיוה"כ (שעבורה מחוייב מלקות) והאיסור דחבלה (שעבורה הוא החיוב תשלומין) הם שני איסורים שונים לגמרי, משא"כ בנדו"ד דחיוב התשלומין שנגרם ע"י ההכאה השני' הוא עבור איסור ההכאה (גם הראשונה) שהיא היא אותה האיסור שגורמת לחיוב המלקות, ולאידך י"ל דגם בנדו"ד הרי החיוב תשלומין - שהוא רק בשו"פ - ואיסור ההכאה מצד לא יוסיף - שאין בה שיעור - הם שני איסורים שונים.

ואואפ"ל דראי' לאופן הראשון מכיון שח"ש אסור מה"ת גם בנוגע לחיוב התשלומין, והיינו דאין ההגדרה דבהכאה דפחות משו"פ הר"ז הכאה שאינה בגדרי תשלומין ויש בה רק דין מלקות, כ"א שאיסור הכאה דפחות משו"פ הר"ז אותה האיסור שממנה נובע הצטרפות דב' חיובי תשלומין, ורק שבפחות משו"פ חסר בהשיעור לגרום חיוב תשלומין בפועל.

ומעתה אולי בדא"פ דזהו מה שביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א, דאין איסור ההכאה דפחות משו"פ ענין בפנ"ע לגמרי דלא שייך בה גדרי תשלומין, דהרי מה דצריך שו"פ הוא רק לחיוב תשלומין בפועל, אבל מכיון שגם בזה אמרינן ח"ש אסור מה"ת, א"כ גם איסור ההכאה דפחות משו"פ הוי בגדר תשלומין (ורק דהוא ח"ש דתשלומין

שאינן בה חיוב בפועל), וכיון שכך, הרי אם איסור ההכאה הוא איסור שיש בה גדר תשלומין (והחיסרון הוא רק בהשיעור של התשלומין ולא בעצם האיסור) א"כ כשהכה עוה"פ הרי יוצא דתשלומין אלו עצמו (שהיו גם באיסור דהכאה ראשונה) נצטרפו ונעשו לשיעור דשו"פ, ושוב אין התשלומין שבהכאה הראשונה תשלומין דפחות משו"פ כ"א תשלומין דשו"פ, וממון משלם ולא לקי מגזיה"כ דבפירוש ריבית תורה חובל לתשלומין, והבן, ועוי"ל ולהאריך טובא בכ"ז ובאתי רק להעיר לע"ע.

(קובץ העו"ב שם)

הלוואה של בנ"י ממצרים

שיחת ש"פ בא תשנ"ב

בשיחת ש"פ בא ש.ז. (תשנ"ב) דיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין מה שנאמר בענין המצריים ש"וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום", שלא מצינו שבנ"י הוצרכו להחזיר הלוואה זו, וטעם הדבר – ע"פ הידוע שאפשר להיות הלוואה לצמיתות ובפרט שכאן הי' ע"י חן, ובפרט שהי' בזה פקו"נ להמצריים (והרי החומר דפקו"נ שווה אצל בנ"י ואוה"ע), וכו' עכתודה"ק כמו שנדפסה בתוכן קצה.

והנה עי' בג' סנהדרין (ע"ד, ב) דמיבעיא להו אי ב"נ מצווין על קידוש ה' או לא, וע"ש בתד"ה בן נח שהקשה הרי וחי בהם בישראל כתי', כו' כלומר שבב"נ (מכיון שאין אצלם קרא ד"וחי בהם") אין אצלם הפטור דפקו"נ כל עיקר, ומחוייבים למסור נפשם על כל המצוות שלהם,

וע"ש שמתרץ דבב"נ אי"צ לקרא דהא דצריכים קרא בבנ"י ד"וחי בהם" הוא רק שלא נילף כל המצוות מהג' עבירות דיהרג ועל יעבור, עכ"ד (שקו"ט בדבריו במנ"ח מצוה רצו', ועי' שרידי אש ח"א ע' דש').

ונמצא לכ' דהנ"מ בין קושיית התוס' ותירוצו הוא אי יש בב"נ הפטור דפקו"נ. ונהנה בהשקפ"ר לכ' הי' אפ"ל דתלוי מאיזה לימוד נלמד הפטור דפקו"נ, דאם הוא מצד וחי בהם ה"ז דין מיוחד ואפ"ל אכן דאינה שייכת בב"נ, אבל אם הוא מדין "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" א"כ ה"ז סברא, ושייכת גם בב"נ ובמצוות שלהם, (וע"ד ב' האופנים המבוארים בלקו"ש פר' לך לך ש"ז ע"ש ובהערות"ב שלאחרי').

אמנם י"ל דהמבואר בשיחה הנ"ל אינו תלוי בזה, דכל השקו"ט הנ"ל שייך רק בפקו"נ לגבי קיום מצוה, ואם המצוה נדחה מפני' או לא (דאי"ז תלוי – בדוקא – בחומר הענין דפקו"נ, כ"א בדין התורה ועי' תניא פכ"ד), ואילו בהשיחה מדובר בחומר הענין דפקו"נ מצ"ע מבלי שתהי' בניגוד לקיום מצוה (דהרי המצריים לא עברו משו"ז על שום א מהז"מ), שבזה אפ"ל דשויים ב"נ ובנ"י, די"ל דחומר זה דפקו"נ נובעת מהאיסור ד"אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש", – דנוטל את נפשו, ושווה בישראל ובב"נ.

ולכ' יש להעיר עוד בענינינו, מכיון שהמצרים עשו זאת מפחד מיתה, מהדין דתליוהו ויהיב במתנה, דמבואר ברשב"ם ותוס' לכ"ב (מז, ב) דלא הוי מתנה (דרק במכר אמרינן דזביני' זבינה), ומ"מ כתבו דאם נתן במתנה מאיום (אונס) מיתה גמר ומקנה אף בלא דמים (עי' א. ת. ע' אונס (א) הערה 105 מר"ן פ"ה בגטין, ע"ש וש"נ)

וא"כ י"ל דה"ה בנידו"ד דהוי מתנה גמורה (ומכ"ש דהוי ההשאלה לצמיתות) אף שלא (החזירו ולא) נתנו דמים].

אבל לכ' עדיין יל"ע דהרי מבואר בפירש"י ריש פר' בשלח (יד' ה' סוד"ה ויהפך) דמה דנהפך לכב המצריים לרדוף אחרי בני"י ה' עבור הממון שהשאלום, וא"כ לכ' מבואר מזה שלא ה' מדעתם שיישאר ממונם אצל בני"י לעולם?

ואואפ"ל דזה מתבאר ע"י מה שנתבאר דמה שחייב את המצריים להשאל ה' החומר דפקו"נ, [וכנ"ל דהחומר דפקו"נ דנידו"ד (התחייבות לעשות מעשה להנצל ממיתה) שוה בבני"י ובכ"נ], וא"כ הפעולה שעשו היינו שקיימו חיובם שנתחייבו בה מדין פקו"נ, אלא דהם חשבו דהפקו"נ הכריחם רק להשאל לאיזה ימים (דעל יותר מזה אינם בסכנת מיתה) ולכן אח"כ רצו לרדוף אחרי בני"י להחזיר ממונם.

וא"כ אואפ"ל דמכיון שהמעשה שעשו המצריים, – וגם דעתם וכוונתם בעשייתה, – היתה קיום החיוב דמצד פקו"נ, לכן לאח"כ כשאגלאי מילתא דהסכ"נ להמצריים ה' ג"כ לזמן מרובה, ונתגלה עי"ז דהפקו"נ דבתחלה ה' מחייבם להשאלה עולמית, א"כ בזה איגלאי מילתא למפרע דהלוואה שלהם מעיקרא (שכוונתם בה היתה מצד פקו"נ) היתה לצמיתות (כפי שהפקו"נ באמת התחייבה).

ובסגנון אחר, המעשה והכוונה של המצריים (והדין שחל עליי) לא ה' מעשה של הלוואה, כ"א מעשה וכוונה של פקו"נ ובמילא נידונית כפי ערך הפקו"נ וכנ"ל, והבן ועוי"ל בזה, ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תרטז - תשנ"ב)

בענין הנזהר ממהו חמץ

ר"ד הרה"ג רא"א יאלעס

מספרים שפעם נכנס הרה"ג רא"א יאלעס ז"ל לכ"ק אד"ש בחגה"פ ושאלו: מובא בשם האריז"ל (בבאה"ט לסי' תמ"ז, ועי' בהגדת רבינו) דהנזהר ממהו חמץ מובטח לו שלא יחטא כל השנה, וק' דהנה בגמ' איתא דהשתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כ"ש, וכ' התוס' בכ"מ (שבת יב, ב ד"ה ר' נתן וש"נ) דלא נאמר כלל זה אלא במידי דאכילה, ולכן לא מק' בגמ' גבי ר' ישמעאל דקרא והטה ועוד כמה כיו"ב.

אך לדברי האריז"ל הנ"ל הדק"ל, דמאחר דבמידי דאכילה אין נכשלים, א"כ בוודאי ה' נשמר ממהו חמץ, ועי"ז ה' צ"ל נשמר מכל חטא, והדק"ל איך אפשר שקרא והטה וכו'? ואמר לו הרבי תכ"ד דהי' בשבת חוה"מ (דהרי השמירה הוא רק עד הפסח, והשמירה דשנה הבאה מתחלת רק אחרי חגה"פ (אחרי שהי' נזהר במשך כל ימי הפסח) וא"כ בחה"פ עצמה אין שמירה ובשבת חוה"מ שפיר שייך).

(א) והנה לכ' ה' אפשר לתרץ דהנה עי' בהגדת הרבי פיס' ביעור חמץ: "האריז"ל כתב הנזהר ממהו חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה (באה"ט רסתמ"ז). - ואולי הכוונה שלא יאונה לו כל און בשוגג, שהרי בודאי בעל בחירה הוא גם אז". ועפ"ז לכ' ה' אפשר ליישב דהא דר' ישמעאל אינו נחשב שוגג, מאחר שקרא במצב של חשש, והוי עכ"פ תחלתו בפשיעה וסופו באונס, והרי הילכתא דחייב (בב"מ מב, א) וא"כ חשיב פשיעה ולא שוגג (וגם זה ה' ענין דתלוי בבחירתו ואינו בכלל השמירה הנ"ל, אך זה לא ה' מתרץ שאר הדוגמאות שהביאו התוס').

אך זה אינו - נוסף לכך דפשיטא דלא יתכן לומר ח"ו על רי"ש שהי' תחלתו בפשיעה באיסור שבת, והרי התוס' פשיטא להו דהי' צדיק, הרי - גם מדברי התוס' גופא מוכח דלא כן. דהרי הך הכרח שכ' הרבי שהשמירה הוא רק לענין שוגג, דהרי בוודאי בעל בחירה הוא, הוא גם לענין מאי דאמרינן דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, דכיון דבעל בחירה הוא ע"כ הכוונה דאין הקב"ה מביא תקלה בשוגג (או באונס) ע"י צדיקים. וא"כ אם ה' נחשב הא דרי"ש לפשיעה א"כ לא היו התוס' מק' מידי, דהרי מפשיעה ליכא שמירה, ועכצ"ל דנקטו התוס' דהוי בגדר שוגג ואונס ולא פשיעה.

ולכ' הביאור בזה ע"פ המבואר בסוגיא דשבת שם שרי"ש ה' מותר מן הדין, מאחר שהי' אדם חשוב, והחמיר על עצמו, וא"כ לא שייך בכגון זה לומר דהוי פשיעה. ועוי"ל.

(ב) עוד הי' אפשר לתרץ דהרי כ' התוס' דהא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים הוא רק במידי דאכילה, וא"כ תלוי בפ"י הא דאמר האריז"ל הנזהר ממהו חמץ, דאי נימא דהכוונה הנזהר ממהו חמץ באכילה, א"כ שפיר ק' כנ"ל, דא"כ פשיטא דצדיק נשמר מזה מכח הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים ושפיר ק' קושיא הנ"ל. אך אי נימא דהכוונה לאיסור בל יראה ובל ימצא, א"כ לא הוי מידי דאכילה, ואין הכרח שיהי' נשמר מזה ואין קושיא. ושו"ר בשער יששכר מאמרי חגה"פ אות ל"ו שכ' כן לתרץ הך קושיא (והביא שתי' כן בספר דברי תורה מהדו"ת אות קנ"ד).

אכן זה חידוש, דהמושג של "משהו" לענין חמץ מצינו באיסור אכילת חמץ, משא"כ בב"י וב"י הרי מבואר בפסחים (ו, ב) דפירורים מאליהם בטיל. ואף דקי"ל דחצי שיעור אסור מה"ת, הרי כבר כ' כמה אחרונים דאין איסור חצי שיעור בב"י וב"י (בשאג"א סי' פ"א, ובחכ"צ סי' פ"ו, ובשו"ע אדה"ז סי' תמ"ז בקו"א סקי"ז כ' על דברי הח"צ שטעם נכון הוא). ואף שיש חולקים, מ"מ דוחק לומר לכ' דהנזהר וכו' היינו שחושש רק לכמה דיעות.

זאת ועוד, הנה הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים מובא גם ביבמות (צט), דאיתא שם אמר רבי אלעזר בר צדוק מימי לא העדתי אלא עדות אחד והעלו עבד לכהונה על פי העלו ס"ד השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כ"ש אלא אימא בקשו להעלות עבד לכהונה על פי. ובתוס' שם (ד"ה העלו ס"ד) כ' "נראה דל"ג ליה דלא שייך הך פירכא אלא במקום שהחכם עצמו נכשל באכילת איסור ואין להאריך כאן".

אבל בחולין (ה, ב) ועוד כ' לקיים הגירסא, וז"ל שם (בד"ה צדיקים) "ולספרים דגרסי (בפ"ק) דכתובות (דף כח:): גבי העלה עבד לכהונה על פיו השתא בהמתן של צדיקים כו' משום דאתי לידי אכילת איסור שמאכיל בת ישראל שנשאת לו בתרומה והוא עבד ואין לו בה קדושין ומיהו ברוב ספרים לא גרסינן ליה והיינו משום דליכא למפרך אלא כשהצדיק עצמו אוכל האיסור".

ונמצא דהתוס' כ' ב' סברות בהא דאין הקב"ה מביא תקלה רק במידי דאכילה, אם הוא אכילה ממש או כל דבר המביא לידי אכילה. והשתא, לפי הסברא שהוא כל דבר שמביא לידי אכילה אפ"ל דאף אם דברי האריז"ל הם לענין בל יראה ובל ימצא מ"מ הוי בכלל הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, לפמ"ש בראשונים דטעם החומרא דב"י וב"י גופא הוא משום לתא דהאיסור אכילה [נובאמת אפ"ל דכן הוא לב' הסברות שבתוס' הנ"ל, דלא נחלקו אלא אי צריך האכילה של הצדיק עצמו או גם דאחר, אבל לשניהם אפ"ל דכולל גם דבר המביא לידי אכילה].

(ג) עוד הי' אפ"ל ע"פ המובא בספרים בטעם שהחמירו חכמים כ"כ במים שאין להם סוף, היינו משום שאם הי' הדין דמי שנטבע במים שאין להם סוף אשתו מותרת, אז הי' ע"פ תורה א"א להנצל, ולכן החמירו חכמים כ"כ (כן מובא בכ"מ בשם החידושי הרי"ם ועוד). ועפ"ז מבארים מה דאיתא בגמ' יבמות (קכא, א) "תניא אר"ג פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה ומנו רבי עקיבא וכשעליתי ביבשה בא וישב ודן לפני בהלכה

אמרתי לו בני מי העלך אמר לי דף של ספינה נזדמן לי וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי . . אמרתי באותה שעה כמה גדולים דברי חכמים שאמרו מים שיש להם סוף מותרת מים שאין להם סוף אסורה, ומבארים דזהו הפי' "כמה גדולים דברי חכמים" שזהו הכח של הדברי חכמים שניצל, וכנ"ל.

ועד"ז מבארים מה דאיתא ברי"ש (בגמ' שבת שם) "אמר ר' ישמעאל בן אלישע אני אקרא ולא אטה פעם א' קרא ובקש להטות אמר כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר", דגם שם הפי' ד"כמה גדולים דברי חכמים" והיינו דזהו הכח של הדברי חכמים דכיון דגזרו ע"ז לכן לא הי' יכול להנצל. ועפ"ז הי' אפשר ליישב דאין שייך להקשות דמובטח לו שלא יחטא מכיון דכאן מצד הכח של כמה גדולים דברי חכמים הי' מוכרח שיטה.

אבל (מלבד שגם זה יתרץ רק הך דרי"ש ולא שאר הגמרות שהביאו התוס' שם) גם זה צ"ע, דמה"ת שהכח של "כמה גדולים דברחי חכמים" יתגבר ויכריע נגד ההבטחה ד"מובטח לו שלא יחטא כל השנה" (בפרט כפי שמוכח בבאה"ט שם בל' של הבטחה).

ד) והעירני ח"א דאפשר לתרץ דבמצוות התלויות בזמן לא נאמרה הא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, ושוב לא ק' מאיסור משהו חמץ, דכיון דהוי איסור התלוי בזמן לכן אין שמירה מזה, ובמילא אין הכרח שנשמר כל השנה. והסברא לחלק משום דהרי כ' התוס' דהטעם דהאיסור הוא רק במידי דאכילה הוא משום "שגנאי הוא לצדיק ביותר" וא"כ אפ"ל דהביזיון הוא רק באיסור שאסור בעצם ומתועב, משא"כ באיסור התלוי בזמן.

אך צ"ע"ג לפרש כן, דאף דיש סברא דאיסורים זמניים הם רק איסורי גברא ולא איסורי חפצא (וכמבואר בארוכה בשיחות אחש"פ והמשכיו תשל"ז), שלפ"ז אי"ז דבר המתועב, אבל גבי חמץ משמע בכ"מ דהוא איסור חפצא, והוי דבר מתועב ודומה לע"ז וכו'.

ובאמת התוס' בחולין שם כ' "ובערבי פסחים (דף קו:): ר' ירמיה בר אבא איקלע לבי רב אסי ואשתלי וטעם קודם הבדלה אע"ג דמיתתו באסכרה התם אכילת היתר הוא אלא שאוכל בשעה האסורה", וראיתי בספר נטעי גבריאל ח"ב בהקדמה (ע' כ"ט) שמפרש דברי התוס' שבאיסור התלוי בזמן אין הקב"ה משמר הצדיקים מתקלה (אלא ששם מפרש הסברא מטעם אחר, יעו"ש, ומפרש גם לפי דבריו דשאני חמץ מטעם אחר, משום שאינו יכול להשמר מזה, ע"ש). אך פי' זה צ"ע, דהרי התוס' כ' סברתם לענין מאכל היתר אלא שאוכל בזמן של איסור, וא"כ אין הכוונה לאיסור התלוי בזמן (דהרי חמץ בפסח פשיטא שאי"ז מאכל היתר אלא מאכל איסור), והתוס' מיירי רק כשאין שום איסור בהמאכל, וכל האיסור הוא רק שבזמן זה אסור לאכול (וא"כ מדברי התוס' אלו יש להוכיח דאיסור התלוי בזמן לא שנא משאר איסורים).

ה) עוד שמעתי לתרץ דכיון דחמץ אסור במשהו, הרי על משהו אין שייך לומר הסברא דאין הקב"ה מביא תקלה, וג"כ מטעם הנ"ל, דכל מה שאין הקב"ה מביא תקלה הוא משום דהוא גנאי גדול להצדיק, אבל במשהו לא שייך לומר שהוא גנאי כ"כ.

אבל גם תי' זה צ"ע, דהרי מה דחמץ אסור במשהו, היינו דגם במשהו דחמץ יש את

כל התיעוב וכו' כמו בכזית מאיסור אחר, ואדרבא, וכמבואר בראשונים דמה דחמץ אסור במשהו הוא ע"ד ע"ז וכו', וא"כ צ"ע לחלק בזה בענין הגנאי (ותא חזי מאי עמא דבר, דהזוהירות וכו' ממהו חמץ הוא לא פחות מכזית מאיסור אחר ואדרבא).

זאת ועוד, הרי מסתבר דסברת התוס' דיש גנאי דוקא במידי דאכילה הוא משום שנעשה דם ובשר כבשרו (ועי' בגליון הש"ס לגטין ז, א שם שמציין למהריק"ש שמפרש כן לפי שנעשה חלק מהצדיק), וכן מצינו (מטעם זה) דמאכלות אסורות מטמטמים הלב ומוח וכו' יותר משאר איסורים, ובענין זה לכ' אין חילוק בין שיעור גדול לשיעור קטן, דכיון דשיעור זה הוא האיסור ונעשה חלק ממנו הרי זהו גנאי (וגם הענין דמטמטם לכ' הוא בכל שיעור).

אך ראיתי מפרשים שהטעם דמידי דאכילה הוי גנאי הוא משום שנהנה מהאיסור (וע"ד הא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה), ומפרשים שכ"ה בכל איסור שנהנה גופו מהאיסור (ולכ' כן משמע באג"ק ח"ג ע' ק"פ, ע"ש, דמשמע דלפי האמת שייך זה גם בבעילה של איסור), ולסברא זו אכן יש לחלק בין כזית לפחות מכזית.

והנה הרבי תי' שמירי בשבת חוה"מ דליכא השמירה, וכנ"ל, והכוונה ע"כ דכן הוא התי' בכל הסוגיות שהתוס' הק' משם (דאלי"כ הדק"ל). והנה הא דהק' התוס' "דהא אשכחן יהודה בן טבאי שהרג עד זומם בפ"ק דמכות (דף ה:)" ומהא ד"העלה עבד לכהונה על פיו" (לחד גירסא שם) אפשר ליישב ג"כ דמירי בחוה"מ, דהא קי"ל (מו"ק יד, ב וכן הלכה) דדנין בין דיני נפשות ובין דיני ממונות במועד, וכן הא דיבמות (צו, סב) דנקרע ס"ת בחמתן אפ"ל דמירי בחוה"מ, והא דר' ירמי' אישתלי וטעים קודם הבדלה (פסחים קו, ב), דלהשמירה להנזהר ממהו חמץ בפשטות מאינו מועיל התי' של תוס' (מירי ג"כ בהדלה של מוצאי יו"ט הראשון או שבת חוה"מ פסת).

אך בהא דר"ה (כא, א) "לוי איקלע כו' אמר בסיים תבשילא דבבלאי כיומא רבה דמערבא", דזה הרי לא אירע בפסח אלא ביוה"כ, וא"כ למה לא נשמר מזה ע"י שנזהר ממהו חמץ? אך באמת צ"ע הקושיא משם, דמה"ת דהאוכלים שם היו בגדר צדיקים, ואולי הצדיקים שבמקום אכן לא אכלו, דהרי מדבר רק בכללות המקום (ומה שהתוס' הביאו משם הי' אפ"ל דהוא רק לרווחא דמילתא, דלפי האמת גם שם הוי מאכל של היתר בזמן של איסור).

שו"ר מובא בשם רע"א שתי' שאפ"ל שנכשלו בתערובת חמץ שהתערב ברוב ומותר מעיקר ההלכה וחכמים גזרו בו דהוי דבר שיש לו מתירין. והוי איסור גברא ולא איסור חפצא, ובזה לא אומרים אין הקב"ה מביא תקלה. אך יש לדון בזה טובא (והרי מתי' התוס' בענין מאכל היתר בזמן של איסור – לסברת האחרונים דכל איסורים זמניים הם איסורי גברא – מוכח לכ' דלא כן) ואכמ"ל.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון א'עב – תשע"ד)



מאמרים



אמיתית הענין דביטול – מצד גילוי מלמעלה או מצד האדם?

מאמר ד"ה יהי ה"א עמנו תשכ"ד

במאמר ד"ה יהי ה"א עמנו תשכ"ד¹ מבאר דיוק הל' "עמנו" (דמורה שה"א הוא טפל אלינו) מכיון שיראה הוא דבר התלוי בעבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה הוא רק מסייע לעבודת האדם. ומוסיף בזה²: "והנה הטעם על זה שהיראה באה בעיקר ע"י עבודת האדם, יש לומר, כי יראה היא ביטול. ובפרט יראת המלך, שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, שהביטול דיראה זו קשור עם זה שהוא עבדו של המלך [דטבע העבד הוא שאימת ופחד האדון עליו], שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא, כי הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ולכן השינוי שנעשה בו ע"י זה הוא רק בהציור שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך".

ולא הבנתי, הרי מבואר בכ"מ דביטול בתכלית (ביטול במציאות דיראה עילאה) באה דוקא ע"י גילוי מלמעלה וא"א להגיע לזה ע"י עבודת האדם, ראה לדוגמא בד"ה אני לדודי תשל"ב³: "דיראה תתאה היא מגדולתו ית' בבריאת והתהוות העולמות. דהביטול שביראה זו הוא ביטול היש. ויראה עילאה היא מגדולתו ורוממותו ית' שלמעלה מעולמות, דכולא קמי' כלא חשיב. דהביטול שביראה זו הוא ביטול במציאות. וזהו שבכדי לבוא ליראה עילאה, הוא דוקא ע"י גילוי מלמעלה, כי זה שביכולת האדם להשיג ע"י התבוננות הוא האלקות שבערך העולמות, ובכדי שיורגש אצלו הרוממות דאוא"ס שלמעלה מעולמות הוא דוקא ע"י גילוי מלמעלה. וזהו מ"ש ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את הוי', שבכדי לבוא ליראה את הוי', יראה עילאה, א"א לבוא לזה ע"י התבוננות ורק ע"י גילוי מלמעלה שנמשך ע"י המצוות" ועייג"כ בד"ה השקיפה תשכ"ד⁴.

וכן בענין עבד, שמבואר כאן "שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא", ע"י בד"ה רני ושמחי תשכ"ז⁵: ד"אף שהביטול דקבלת

1. שנאמרה בג' תמוז לפני חמישים שנה, ונדפסה בקונ' ג' תמוז תש"נ.

2. ס"ג.

3. המצויין במאמר זה עצמו הערה 14.

4. סה"מ מלוקט ח"ד עמ' שעא ואילך.

5. קונ' ט"ו סיון תש"נ ס"ד.

עול מלכות שמים הוא (לא רק בנוגע לכח המעשה שלו, שיעשה כל מה שיצטווה, אלא גם) בעצם מציאותו, שכל מציאותו הוא זה שהוא עבדו של המלך, מלך מלכי המלכים הקב"ה, מ"מ, כיון שהקבלת עול מלכות שמים באה מצד האדם, שהוא קיבל עליו להיות עבדו של המלך, הרי בביטול זה מעורבת גם מציאותו של האדם. . ואמיתית הביטול הוא כשהביטול הוא מצד האדון. ויש לומר, דזהו מ"ש כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, דזהו ישראל הם עבדים של הקב"ה הוא (לא רק מפני שהם קיבלו עול מלכותו ית', אלא גם) מפני שהקב"ה הוציא אותם מארץ מצרים, שע"ז הם מוכרחים להיות עבדים. וענין זה נמשך בעיקר בשעת מתן תורה" (וע"ש בהערות דמבאר עפ"ז החילוק בהלכה שבין עבד שמכר עצמו לעבד שמכרוהו ב"ד, דאמיתית העבדות הוא דוקא במכרוהו ב"ד). ולכ' זהו היפך המבואר במאמר זה דענין דעבד בא דוקא ע"י עבודת האדם עצמו? ואפשר לבאר ע"פ המבואר בד"ה אני לדודי הנ"ל: "דהמעלה שבהיראה והביטול דאלול (שבאה ע"י עבודת האדם ולא ע"י גילוי מלמעלה) לגבי היראה והביטול דר"ה (שבאה ע"י גילוי מלמעלה) היא לא רק מצד החידוש שבזה, אלא גם בענין הביטול, דהביטול שע"י גילוי, כיון שהביטול הוא מפני שמכיר ומרגיש העילוי דהגילוי (שהוא באין ערוך לגבי), הרי הביטול קשור עם מציאות האדם (ההכרה שלו). ואמיתית ענין הביטול הוא בהעבודה דקבלת עול, שהוא כמו עבד, שמצד עול האדון שמוטל עליו הוא מוכרח לקיים רצון האדון".

ובלקו"ש ח"ט שיחה א' לפר' עקב (המצויין שם) ובכ"מ דהמעלה בהביטול שמצד גילוי מלמעלה (הביטול שבזמן הבית וכיו"ב, דדוקא זהו ביטול בתכלית ויראה עילאה) הוא בנוגע לכמות הביטול, "אבער בנוגע צו דעם מהות הביטול איז אדרבא, די הכנעה בזמן הגלות, וויבאלד אז כנ"ל איז זי ניט פארבונדן מיטן מציאות פון מענטשן, איז עס אמת'ער ביטול" וכו' וע"ש בהערה 20.

ועפ"ז אפ"ל דמה דמבואר במאמר זה דביטול "בתכלית" הוא רק ביטול הבא ע"י עבודת האדם, הכוונה לביטול "אמיתי" המבואר במקומות הנ"ל (ואינו דומה להל' "יראה וביטול בתכלית" שבד"ה אני לדודי הנ"ל בס"ד, דשם הכוונה לביטול במציאות הבאה ע"י (גילוי מלמעלה שב)מצוה דוקא.

וא"כ מ"ש ש"הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא. . רק בהצירוד שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שייבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך", הכוונה בכדי לבא לביטול אמיתי באיכות (בניגוד לשינוי רק בהצירוד).

אך אכתי צ"ב בנוגע לעבד, דכאן מבואר דעיקר העבדות הוא כשמקבל ע"ע להיות עבד, דלא כהמבואר במאמר ד"ה רני ושמחי הנ"ל?

ואבקש מהקוראים לבאר זה.

זה"ב מעלים ומסתיר על זה"א

מאמר ד"ה באתי לגני תשי"ד

במאמר ד"ה באתי לגני תשי"ד מבאר ש"הכח שיש לסט"א לבנות (אויפבויען) את הרוח שטות כו' עד שנפש הבהמית תוכל לכסות על נפש האלקית, הוא . . לצורך העבודה, שיוכל להיות הענין דאתכפיא סט"א, כנ"ל. וע"ד המבואר בתניא שלגבי קדושת נפש האלקית נתן לה הקב"ה (לסט"א) רשות ויכולת להגבי' עצמה כנגדה כדי שהאדם יתגבר עלי' וינצחנה, ועי"ז יוכל להיות כללות ענין העבודה, והיינו, שמצד זה שהקב"ה הוא עצם הטוב רצונו ליתן תכלית הטוב שלא יהי' נהמא דכיסופא אלא ע"י עבודה ויגיעה דוקא, וכמאמר לפום צערא אגרא, וכדי להיות נתינת מקום לענין של עבודה ויגיעה, הוצרכה להיות כללות הבריאה באופן של העלם והסתר על אלקות".

ועי"ז שואל ד"זהו רק טעם על הצורך בהעלם על אלקות כו'. אבל עדיין צריך להבין איך אפשר להיות העלם זה, שהרי נפש האלקית היא מציאות אמיתית, ואילו נפש הבהמית וכללות העולם אינם אלא כדי שיוכל להיות ענין העבודה והיגיעה באופן דלפום צערא אגרא, וא"כ, כיצד יש כח לנפש הבהמית להעלים על נפש האלקית, ובפרטיות, שהרוח שטות יוכל לכסות על האמת עד שיוכל לעבור עבירה".

ומבאר בארוכה שהתווה קדם לתיקון, שבתוהו הם אורות מרובים לא רק בכמות אלא גם באיכות ו"לכן, גם הענינים ששרשם מעולם התוהו הם באופן של קדימה, וכמו קליפה קדמה לפרי . . ועפ"ז יובן איך אפשר להיות שנפש הבהמית תוכל לכסות ולהעלים על נפש האלקית, שזהו לפי ששורש נה"ב גבוה יותר משרש נה"א, כפי שמבאר אדמו"ר האמצעי ששורש נה"ב הוא מבחי' התוהו שקדם לתיקון, וזהו גם שהיצה"ר אקדמי' טענית' . . ומזה יכול לבוא אח"כ רוח (שבאמת לאמיתו אינה אלא) שטות שתכסה על האמת - כפי שהאמת היא בסדר השתלשלות, וכפי שנמשכת בנפש האדם - להיות ששרשה מתוהו שקדם לתיקון".

ולא הבנתי, מה בכך שבשרשה תוהו קדם לתיקון, הרי סו"ס מה שמכסה על האמת דנה"א וכן על האמת דאלקות שבהעולמות הוא רוח שטות, ואיך יכולה הרוח שטות לכסות על האמת? והיינו דאם הי' מסתפק בכך שנה"ב יכולה להעלים על נה"א מפני שכך הוא רצון העליון, והקב"ה נתן לה רשות ויכולת ע"ז, א"כ לא הי' ק' מעיקרא, אבל הרי אינו מסתפק בכך, דהרי לאחר ששמבאר שהנה"ב יכולה לכסות על הנה"א בכדי שלא יהי' נהמא דכיסופא, ומשום שהקב"ה הוא עצם הטוב וכו' לכן נתן לה רשות ויכולת ע"ז, ומ"מ שואל דאכתי אינו מובן איך יכולה להיות העלם כזו, ואיך אפשר שהעולמות והנה"ב יעלימו על מציאות אמיתית דאלקות, וא"כ איך מתורץ

זה בכך שתוהו קדם לתיקון ובשרשה היא גבוה יותר?

ועי' במאמר ד"ה פתח אליהו תשט"ו (קונ' י"ט כסלו תנש"א) שמביא מה שמבואר בכ"מ דשני הדיעות דד"ע וד"ת הם אמת דשניהם יש להם שרש בעצמות אוא"ס, דזה שאא"ס הוא למטה עד אין תכלית, שהוא הגילוי דאא"ס, הוא השרש דד"ע, שמזה בא הדיעה דלמטה אין וכולא קמי' כל"ח, ומזה שא"ס הוא למעלה עד אין קץ, שהוא ההעלם דאא"ס, מזה בא הדיעה דד"ת שלמטה יש.

ושואל ע"ז באמצע ס"ד: "גם צריך להבין לאידך, במ"ש בהדרושים שגם דעת תחתון הוא אמת לפי שיש לו שרש בעצמות אוא"ס, דלכאורה, כיון שהענין דלמעלה מעלה עד אין קץ (השרש דדעת תחתון) הוא ההעלם דאוא"ס, הרי ההרגש דלמטה יש (כמו שנרגש בדעת תחתון) הוא לכאורה לא מצד אוא"ס אלא אדרבה, לפי שלא נרגש בו אוא"ס, ואעפ"כ אומרים, שהדיעה שלמטה יש (כמו שהוא בדעת תחתון) היא דיעה אמיתית". ולכ' עד"ז צלה"ב בנידו"ד, דאף שהשרש של העולמות ושל הרוח שטות הוא מהתוהו שקדם לתיקון, מ"מ הרי מה שמכסה על האמת דאלקות ושל הנה"א הוא כמו שהוא רוח שטות למטה, ודבר שאינו אמיתי, וא"כ הקושיא במקומה עומדת ד"כיצד יש כח לנפש הבהמית להעלים על נפש האלקית, ובפרטיות, שהרוח שטות יוכל לכסות על האמת עד שיוכל לעבור עבירה?"

והנה שם התי' בסוף המאמר הוא שמה שנרגש שלמטה יש הוא בכדי שע"ז יתגלה הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ, וכיון שזהו ענינו הפנימי, לכן גם הדיעה דדעת תחתון (בפנימיות) הוא ענין אמיתי. אבל לכ' אי"ז תי' בענינינו לבאר כיצד יכולים העולמות להעלים על אלקות ועל נה"א שהיא אלקות בעצם מציאותה?

ואבקש מהקוראים שי' לבאר זה.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון א'סז - תשע"ד)

ענין הבחירה בתשובה

מאמר ד"ה ויהיו חיי שרה תשמ"ה

בקונטרס כ' חשוון ש.ז. (תשנ"א. סה"מ מלוקט ח"ה ע' ס"ה) בס"ד כת' בענין מה שכל א' יכול להיות בינוני דכמו שבנוגע לכל המצות רשות לכל אדם נתונה ואין מי שיעכב בידו כמו"כ הוא בנוגע למצות התשובה שלכל אחד יש בחירה חפשית, ובהערה שם "אבל פשיטא שאין מקום לומר ששני פרקים בהל' תשובה מדברים רק בנוגע לשאר מצוות ולא בנוגע לתשובה". וע"ש שם ההמשך בהפנים.

ולכ' יל'ע אמאי הוצרך להדגיש ולהוכיח דענין הבחירה היא גם בתשובה, דלכ' מאי קמ"ל, ואמאי הוה סד"א דתשובה שונה בזה משאר מצות?

ואואפ"ל בזה בפשטות, ובהקדם, דהנה ידוע ומבואר בכ"מ שיש בתשובה ב' ענינים דתשובה היא מצוה הנמנית במנין תרי"ג, וגם תשובה היא מצוה כללית כדמוכח ממה שבכחה למלאות החסרון דשאר המצות, ובאותיות אחרות יש המצוה דתשובה שמצווה האדם לעשות - ובלשון הרמב"ם "שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתוודה", ובנוסף לכך יש הסגולה והפעולה של תשובה, וככל הדרגות שבזה דזדונות כשגגות וכזכיות וכו', וא"כ יש מקום לומר דאף שיש בחירה חפשית בנוגע למצות התשובה אבל מהיכי תיתי שיש בחירה חפשית בנוגע לענינה ופעולת התשובה - שיהי' כמו שהי' מקודם.

ובאמת מסברא לכ' היינו אומרים להיפך דהרי קודם שחטא הי' לו בחירה חפשית אם יחטא או לא, ומה שחטא היינו שבחר בבחירתו החפשית לחטוא, וא"כ איך אפ"ל דלאחרי שכבר בחר באופן א', עדיין יהי' לו בחירה חפשית בנוגע לחטא זה, הרי כבר בחר בה לחטוא?

ועפ"ז יומתק מה דבאמת יש גם בזה בחירה חפשית סו"ס ע"פ ההסברה שבפנים השיחה שבפנימיות כבר עשה תשובה וק"ל.

ובנוגע לגוף הענין דגם בתשובה יש בחירה גם אחרי שחטא אולי יש להעיר עוד מל' הרמב"ם הל' תשובה פ"ה סוף ה"ב, "ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידינו". ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקס"ד - תנש"א)

הזהירות בהזכרת וידוי בר"ה

מאמר ד"ה אדון עולם - יום ב' דר"ה תשמ"ג

בהמאמר ד"ה אדון עולם מיום ב' דר"ה ה'תשמ"ג, שזכינו השנה והוגה ע"י כ"ק אד"ש (נדפסה בקונטרס ר"ה - ה'תשמ"ז), באמצע ס"ח, כותב כ"ק אד"ש וזלה"ק "דלכאורה תמוה, הרי ידוע שבר"ה צריך ליזהר מלהזכיר ענינים ותוארים בלתי רצויים שלכן אין אומרים וידוי וכו' בר"ה, ובהער', 50 כותב וזלה"ק "שו"ע אדה"ז אור"ח סתקפ"ד ס"ב. ולהעיר ממנהגנו (וצע"ק משו"ע אדה"ז שם ס"ג), לדלג ב"אבינו מלכנו" כל ענין שיש בו הזכרת חטא ואפילו "כתבנו בספר סליחה ומחילה", עכלה"ק, והנה מקור הדין שבשו"ע אדה"ז שם הוא מהב"י סי' תקפ"ד (שהוא המקור של המג"א, המצויין בשו"ע אדה"ז שם, וכן ציין בשער הכולל ר"ה סי"ג, ושם ציין ג"כ למשנ"ח) שכ' שם בא"ד וז"ל אבל חטאנו לפניך וכל כיו"ב דבר שיש בו הודאת חטא א"א מהטעם שא"א וידוי בר"ה עכ"ל.

(והנה המג"א הביא זה בשם "ב"י" בשם הכלבו, וגם בביאור הגר"א לשו"ע שם על המלים על הסדר כ' שזה לאפוקי מדעת הכלבו, סובל בכלבו (ר"ה), קטע המתחלת ערבית שחרית ומנחה) מצאתי רק תקנת אמירת "אבינו מלכנו" (שהוא מה שמועתק בתחילת הב"י, ובב"י שלפנינו כתוב - לאחריו סיום ההעתק - עכ"ל, ונ"ל וכו', ואולי בב"י שלהם לא הי' כתוב שם המלה "עכ"ל", כ"א בסוה"ד, ולכן הבינו שהכל הוא מדברי הכלבו, ולכ' המלה עכ"ל שנמצא בב"י שלפנינו בסוה"ד הוא ט"ס, וצ"ע), אח"כ מצאתי שעמד בזה בקיצור בס' מאמר מרדכי על אתר ע"ש)

ועי' בשע"ת לשו"ע שם סק"א שכ' (שמבואר מדברי הכה"ג והפר"ח) ש"במקום שנהגו לדלג א"מ חטאנו לפניך יש לדלג סלח ומחל ומחה ג"כ" (ובספר דעת תורת על שו"ע מביא שכ"כ בפרע"ח), ולפי"ד היינו מוכרחים, לכ', לפרש דמ"ש אדה"ז בסייג, לא קאי כה"יש מדלגים" שהביא בס"ב וק"ל, ואז לכ' לא הי' ק' מה שהק' כ"ק אד"ש בחצע"ג, אבל ממה שצויין בסעי' ב' ובסעי' ג' שבשו"ע אדה"ז למג"א, מוכח דשניהם בשיטה אחת קיימי (וכן מוכח, לכ', ממה שלא הביא בסייג דיש חולקין, אבל זה אפשר, לכ', לתרץ דסומך עמ"ש כבר בס"ב, וק"ל), וכן מבואר במג"א, דבסק"ב כ' דמה שאומרים חטאנו לפניך הפי' אבותינו חטאו (דבפשטות אל"כ לא היינו אומרים כן) ומ"מ כ' בסק"ג דסלח ומחל ומחה אומרים, ועי' בספר כף החיים שהק' על המג"א מטעם זה. וילה"ב סברת המחלוקת בין אדה"ז והמג"א, והשע"ת?

ולכ' י"ל דהנה בשו"ע אדה"ז ובמג"א כתבו ד"פסוקים שיש בהם הזכרת חטא אין קפידא כיון שאינו דרך וידיוי" ע"כ דהיינו שהאיסור הוא רק בדרך וידיוי, ולפי"ז לכ' פשוט דבסלח ומחל ומחה שאינם דרך וידיוי, אין קפידא, משא"כ לפי השע"ת

לכ' צ"ל דאין הקפידא דוקא על דרך ויודי אלא גם בכל כיו"ב, (ולכי כן משמע מל' הבי"ה הנ"ל, שכ' שמה שא"א חטאנו לפניך הוא "מהטעם שא"א ויודי" (ולא כלשון אדה"ז שכ' "לפי שא"א ויודי בר"ה") ועפ"ז מדוייק לכ' מ"ש הבי"ה "אבל חטאנו לפניך וכל כיו"ב" שמרבה גם סלח וכו' כיון שלדעתו אי"צ דרך ויודי ממש, ולכ' צ"ב איך יבארו המג"א ואדה"ז מ"ש הבי"ה "וכל כיו"ב", ואולי קמפלגי עליון בזה, ואכ"מ) - כעין ויודי, ולכן כ' שמי שאוסר חטאנו, אוסר גם סלח וכו' וק"ל.

והנה כ"ק אד"ש הביא דין זה כמקור על מ"ש בפנים דאין להזכיר בר"ה "ענינים ותוארים בלתי רצויים, שלכן א"א ויודי וכו' בר"ה", ולכ' צ"ב:

(א) הרי כנ"ל, אדה"ז אסר לכ' רק דרך ויודי וא"כ איך הביא מזה כ"ק אד"ש שיש ליזהר מלהזכיר וכו'?

(ב) ביותר אי"מ דלפי"ד אדה"ז (עפ"י הנ"ל) למה כ' שא"א ויודי וכו' בר"ה" דמה מוסיף בה"וכו" כיון דרק א"א ויודי לדעת אדה"ז?

(ג) ואת"ל שההער' הוא מכח מנהגנו, א"כ לכ' אי"מ הל' "ולהעיר ממנהגינו" כיון דההער' הוא רק מכח מנהגינו?

והנה בחצע"ג כ' כ"ק אד"ש, דעל מנהגינו צע"ק ממ"ש אדה"ז בס"ג, ולכ' אפשר להבין את הצע"ק בא' משני אופנים (א) ממ"ש אדה"ז דאומרים סלח ומחל ומחה, כ"ש שאומרים כתבנו וכו' ומזה צע"ק על מנהגינו שלא לאומרו: (ב) ממ"ש אדה"ז שאומרים סלח ומחל צע"ק על מנהגינו שא"א אותו (ולכ' לשני האופנים צע"ק למה הוא רק צע"ק, ואכ"מ).

והנה לפי אופן הא', לכ' יש להעיר מהערוך השלחן סי' תקפ"ד ס"א שכ' "וא"א א"מ חטאנו לפני ולא כתבנו כו' ולא כי אין בנו מעשים כו'" ומ"מ בס"ב כ' שאומרים סלח ומחל וכו' (אף דעצ"ע הסברא, דלכ' איפכא מסתברא),

ועפ"י ד הערוה"ש אי"מ לכ' לב' האופנים, דכיוון דיש שיטה הסובר דאומרים סלח ומחל וכו' אף דא"א כתבנו וכו', א"כ לכ' רבותא הו"ל לאשמועינן דלמנהגינו מדלגים וכו' אפילו סלח ומחל, שלפי"ז הוא חידוש גדול יותר מכתבנו? ובכל אופן לכ' אי"מ, כיוון דלמנהגינו מדלגים יותר מהערוה"ש כנ"ל, א"כ למה למנהגינו אין מדלגים "כי אין בנו מעשים" שלפי הערוה"ש צריך לדלגה, ולכ' הרי"ז סברות הפוכות? (ובדא"פ, אולי יש לחלק דבאין בנו מעשים אומרים זה בסבה שבשביל זה יחננו, ולא שמבקשים מחילה ע"ז (וכפשטות הלשון, חננו ועננו כי אין בנו מעשים) ולכן לא שייך לכל הנידון, ואכ"מ).

ובעיקר אי"מ לכ', כיון דמנהגינו הוא שא"א סלח ומחל, ובשו"ע אדה"ז כ' לאומרה, הרי מבואר לכ' דבנידו"ז אין מנהגינו כשו"ע אדה"ז (וכדמצינו בכ"מ וכידוע), וא"כ לכ' איך שייך להקשות על מנהגינו זה משו"ע אדה"ז?

והנה בלקו"ש ח"ד ע' 1360 וחי"ט ע' 303 מבואר דהא דא"א ויודי בר"ה הוא משום שהוא למעלה מזה, אשר טעם זה הוא בנוגע לסלח ומחל וכו' ג"כ, אבל לכ' פשוט דאין ההל' מיוסדת רק על הטעם שעפ"י פנימיות הענינים.

והנהגה בער' 51 כ' וזלה"ק "וגם לפי מ"ש אדה"ז בשו"ע שם ס"ג דבאמירת פסוקים כו' אין קפידא - אין זה דומה לנידון זה, שמאריך בהמאמר ובפרטיות (ולא רק הזכרה בעלמא), "עכלה"ק.

ולכ' אי"מ: א) הרי מבואר במג"א ושו"ע אדה"ז, והובא לעיל, דהא דבפסוקים אין קפידא הוא משום שאינו דרך וידוי (ולפי הנ"ל בכ"י, אולי הכוונה שאינו אפילו כעין וידוי, וק"ל), וא"כ לכ' אי"מ מה שייך לחלק בזה בין אם הוא באריכות ובפרטיות או לא, כיון שאינו דרך וידוי והאיסור הוא רק דרך וידוי?

ב) כיון דלמנהגינו א"א אפי' סלח ומחל וכתבינו, אף ש(כנ"ל, לכ') אינם דרך וידוי, א"כ מבואר מזה דגם כל דבר שיש בה הזכרת וכו', אף שאינו דרך וידוי אסור, ומובן דעד"ז בנוגע להמשלים, ולמה הוצרך לחלק מסברא ולא הוכיח מדין מפורש?

ובדא"פ אולי י"ל דהקושיות מתורצות ע"י עצמם, דהנהגה כ"ק אד"ש הביא בפנים שהטעם שאין אומרים וידוי וכו' בר"ה הוא משום שיש ליזהר מלהזכיר ענינים ותוארים בלתי רצויים, וזהו לכ' כפי הנ"ל בכ"י (ובשע"ת ופרע"ח?), ועמ"ש שא"א וידוי וכו' (שביאר שהוא מטעם דאין מזכירין ענינים ותוארים בלתי רצויים) ציין לשו"ע אדה"ז סתקפ"ד ס"ב דמבואר שם דאין אומרים וידוי וכו' (וא"מ), ואף דבשו"ע אדה"ז אפ"ל (ולכ' כן משמע, כנ"ל) דהאיסור הוא רק על מה שבדרך וידוי ולא על הזכרה, לכך מעיר ממנהגינו, ולפי מנהגינו שא"א אפי' כתבנו וכו', יוצא שהדין דא"א חטאנו לפניך שכותב אדה"ז בס"ב הוא ג"כ מטעם הזכרה ודו"ק. וע"ז העיר בחצע"ג דצע"ק מסעי"ג, דממה שפסק שאומרים סלח לנו ומחל וכו', משמע שטעם הדין דא"א חטאנו לפניך שכותב אדה"ז בס"ב הוא רק לפי שהוא דרך וידוי ודו"ק. וא"ש דההער' הוא מכח שו"ע אדה"ז, ומעיר ממנהגינו (ובלשון "ולהעיר") שמזה מבואר מהו הפי' בדברי אדה"ז בשלחנו ודו"ק.

ועפ"ז לאחרי שנת' דנקט דהאיסור הוא על הזכרה, מובן לכ' דמה דעל פסוקים אין קפידא אי"ז משום שאינה דרך וידוי, אלא יש סברא מיוחדת בפסוקים, דאינה שייך כלל להנידון (וצ"ע הסברא ואכ"מ), ולכן אין קפידא, וע"ז מק' בהער' 51 דהמשל שבהמאמר יש לה גדר של פסוקים (וכנ"ל עצ"ע הסברא בזה), ולזה מחלק דכשמאריך ובפרטיות אפילו פסוקים אסור, ועפ"כ"ז נפלו רוב השאלות ודו"ק, ועצ"ע בכ"ז ואכ"מ.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון שנח - תשמ"ז)



אגרות קודש



אשו משום חציו וסברת הנמו"י בזה

אג"ק חלק א' אגרת פג

באג"ק ח"א ע' קל"ג (מכתב ער"ח תמוז תש"ג) מביא הקושיא אר"י דאמר בתענית (כט, ב) אלמלא הייתי באותו הדור קבעתיו בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף, דהרי ר"י סב"ל דאשו משום חציו ומסביר הנימו"י דהיינו שכל מעשה המבעיר נגמר בעת הדלקת האש וא"כ גם בחורבן הבית כיוון שהציתו אש בתשיעי נגמר אז המעשה ומפני מה רצו לקובעו בעשירי (וע"ע בשו"ת הר צבי ח"ב סי' קי"ז ובבית האוצר כלל רי"ד קטע המתחלת ואולם באמת וש"נ ועוד).

ומתוך דהרי בתענית דנים באיזה יום יתאבלו בני"י על הפורענות שלהם ואינו נוגע להשאלה מתי נגמרה השתתפות העכו"ם בזה, ולדוגמא המכה את חבריו ומת לאחר ימים מחמת המכה, פשיטא שקרוביו מתאבלין ביום המיתה ולא ביום ההכאה.

והיינו דזה שנחשב שנגמר המעשה בשעת ההדלקה זהו בנוגע להאדם המבעיר, אבל אין זה שייך להדבר הנבער, דלא אמרינן דהוי כנבער כבר מעת ההדלקה, או דהוי כמנא תבירא כבר (ועייג"כ בחידושי הגר"ח על הרמב"ם פי"א ה"א מהל' שכנים).

ועי' בספר חמדת ישראל בחלק נר מצות במצות ל"ת במלאכות שבת אות ל"ז (דף ע' ע"א בקטע המתחלת הנה הנימו"י הקשה) שהביא ספיקת הפרמ"ג בפתחה להל' שבת בנוגע למי ששם קדירה על האש סמוך לסיום השבת ונתבשל במו"ש אי חייב או לא.

וע"ש דרצה ליישב דעפ"י דברי הנימו"י דחשיב דנתבשל הכל מתחלה א"כ גם בנידו"ז חייב, ותמה במה שלא הזכיר הפרמ"ג את דברי הנימו"י בזה.

אמנם להנ"ל לכ' אין ראי' מדברי הנימו"י לנידון דהפרמ"ג, דספקת הפרמ"ג הוא משום ד"כל אופה ומבשל מהתחלה מחייבין לי', א"ד הואיל ובשבת רק חצי שיעור תו מיחייב חטאת, וכן נראה", וא"כ הלא הספק הוא בנוגע להדבר הנבער, דהדבר שנתבשל נתבשל רק ח"ש בשבת, וא"כ איברא דלגבי המשבל נחשב שנגמר כל המעשה בשעת ההבערה, אולם א"ז מעשה של מלאכת שבת אלא המעשה הוא מעשה של בישול דח"ש בשבת ובישול דח"ש בחול וא"כ א"ז מלאכה.

]והיינו דאם היינו אומרים סברת הנימו"י בנוגע להדבר הנבער, דנחשב כאילו נבערה בשעת ההדלקה ע"י המבעיר, אז היינו אכן צריכים לחייבו, דאז היינו צריכים לומר שגם הח"ש שנתבשלה בחול נחשבת שנתבשלה ע"י המבעיר בשבת, ונמצא דבישל שיעור שלם בשבת, אמנם לפי המבואר דבנוגע להדבר הנבער פשיטא

דנחשב לנתבשל בחול, והמבעיר מחוייב על כל האש משום המעשה שעשה, אבל לא שנחשב שעשה הכל בשעת המעשה (ורק דזהו גמר ההשתתפות שלו), א"כ החלק שנתבשל בחול לא נחשב שבישלה בשבת ושפיר פטור, וכמסקנת הפמ"ג, וק"ל].

ועי' בקצה"ח סי' ש"צ סק"א דר"ל דהרא"ש וכו' חולק על סברת התוס' ריש כיצד הרגל, ואית לי' דגם בזורק חץ אמרינן דבתר מעיקרא אזלינן, ולפ"ז מסיק דלמ"ד אשו משום חציו גם במדליק אש אמרינן דנחשב הכל כמבוער כבר, (ועפ"ז הק' בהא דמסכסת כל הבירה כולה דליחייב ח"ז על הכל כיוון דנחשב הכל כמבוער כבר משעה ראשונה).

אמנם אין מזה קושיא על הנ"ל דזהו רק לענין דיני היזק, דבזה יש סברא דבתר מעיקרא אזלינן, והוא דין בדיני היזק, וכפשטות הדין דמנא תבירא תבר דהוי סברא בשוויות החפץ ולא מצד סברת הנימו"י אלא מצד המציאות שהחפץ הולך לאיבוד, וא"כ מובן דאין זה שייך לדיני שבת שנימא מטעם זה שלענין שבת ודיני בישול יהי' נחשב למבושל, וק"ל, ובפרט לסברת התוס'.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תרסד - תשנ"ד)

בקושי התירו לדבר ד"ת בשבת (גליון)

אג"ק חלק א' אגרת צט

בגליון דשבת בראשית (תש"נ - העו"ב אה"ת תקטו) העיר הת' מ.מ.ז. בהמבואר באג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א מקור למארז"ל בקושי התירו לדבר ד"ת בשבת מספר היראה לרבינו יונה. ומק' אמאי לא ציין להירושלמי ששם איתא "עיי"ז שהפה מסריח התירו לו לעסוק בהן בד"ת". ור"ל שיש נפק"מ כי הל' בקושי התירו משמע רק בדיעבד אבל לכתחילה רצוי גם שלא לדבר ד"ת (ור"ל דגם הירושלמי סב"ל כן) וכו' עכ"ד בקיצור.

ותמוה מאד לחדש דין כזה - שההיתר לדבר ד"ת בשבת הוא רק דיעבד - שלא נזכר או נרמז בשו"ע ודאדה"ז או"ח רי"ס ש"ז, ואדרבא שם משמע ברור דהוא גם לכתחלה וכפשטות הלשון בקושי התירו, שההיתר הוא בקושי אבל בפועל יש היתר ומותר גם לכתחלה, וגם הלשון שהעתיק "ואל ירבה שיחה אם לא בדברי תורה" משמע ברור לכ' בד"ת מותר להרבות גם לכתחלה.

ובאמת הרואה יראה דמלכתחלה לא על האג"ק תלונתו, כ"א על התוס' (וכ"ה בשא"ר שם) לשבת (ק"ג, ב) ד"ה שלא יהא, שמביא שמשמע שאין כ"כ לדבר בשבת ממה דבירושלמי איתא "בטורח התירו שאילת שלום בשבת", ואם הי' המשמעות של הירושלמי שהביא הת' הנ"ל שבקושי התירו לדבר ד"ת א"כ הו"ל להתוס' להביא אותה ירושלמי שהוא חידוש יותר גדול [ואף את"ל דיש חידוש יותר בשאילת שלום (וכדמצינו בכמה הלכות דשאילת שלום מותר היכא דד"ת אסורין, אף דיש לחלק, וצ"ע), מ"מ לכ' שייך יותר להראשונים להביא הך דד"ת, דהרי באו לבאר ש"לרבות בדבור בעלמא כדרך שהוא מרבה בחול אסור", ועי' בנו"כ השו"ע שהאיסור בדיבור הוא רק להרבות, וא"כ אינו שייך כ"כ להביא מההיתר בקושי בשאילת שלום, כ"א מההיתר בריבוי ד"ת, ובכל אופן הו' להו' להראשונים להביא גם הך דד"ת]?

אלא דהאמת יורה דאין שום ראי' מהירושלמי בפט"ו ה"ג דבקושי התירו, דבקושי התירו פירושה שבאמת דבר זה עצמו הי' ראוי וצריך להיות אסור ולכן בקושי התירו (וזוהו החידוש שבמאמר זה) והירושלמי מבואר רק דכיון שהי' סיבה להתיר ד"ת לכן התירו והיינו דמלכתחלה אסרו כל דבור בכללות (ולא דבור בד"ת בפרטיות), ובכדי שלא יבא לדיבור אחר (לה"ר) שהיא עצמה ראוי' וצריכה להיות אסור בשבת, לכן התירו הדיבור בד"ת, שהיא עצמה לא היתה ראוי' וצריכה להיות אסורה, ורק דהיתה נאסרת (בלא סיבה זו) בכלל כל דיבור, ואינו מבואר מזה כלל הך דבקושי התירו, ואדרבא, אבל לכו"ע לאחר היתר ה"ה מותר גם לכתחלה, וק"ל. ובכל אופן, איך שלא תפרש הענין דבקושי התירו, הי' ענין מיוחד, ואינה מבואר מירושלמי ההיא, ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אה"ל תורה תקיז - תש"נ)

הידור מצוה דנר הנזכה

אג"ק חלק א' אגרת קכה

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' רכ"א (מכתב ט"ז טבת תד"ש) מדובר בענין השאלה אמאי מצינו בנר חנוכה מהדרין ומהדרין מן המהדרין דלא מצינו זה בשאר המצוות.

ומבאר (בעמוד רכ"ג) ד"השאלה בשינוי נ"ח משאר המצוות הוא על השינוי באיכות דבכל המצוות לא מצינו כ"א מצוה והידור מצוה וכו' משא"כ בנ"ח דמצינו סוג חדש דמהדרין מן המהדרין נוסף על סוג דהידור וכו'.

והכותב רצה לתרץ - כפיה"נ - דמצינו דוגמתה בב"ק (ט): דבמערכא אמרו עד שלישי משלו מכאן ואילך משל הקב"ה, דזהו דוגמא לשני סוגים באופן קיום המצוה, דעד שלישי הוי בדוגמת מהדרין ויותר משלישי הוי בדוגמת מהדרין מן המהדרין.

ומבאר ע"ז כ"ק אדמו"ר שליט"א באגרת שני' (ע' רכ"ו ואילך) דאינו דומה, דבב"ק א"ז שני סוגים כיון דהן שלישי והן יותר משלישי המחייבם אחד הוא (פסוק דזה א-לי גו' התנאה לפניו).

ומביא דוגמא מהא דמנחות (פו), שאף שיש כמה אופנים ודרגות בשמן למנחות (ה' מעלות בשמן), מ"מ א"ז נחשב לכמה סוגים, והיינו דבמנחות מצד החיוב להביא מן המובחר נתחייב תיכף להביא שמן שאין למעלה הימנו אם רק ישנו תח"י, כמו"כ גם בהא דב"ק אם חפצו לקיים הציווי דהתנאה לפניו במצוות הנה תיכף נתחייב - אליבא דמערכא משמי' דר' זירא - בהיותר נאה שמוצא גם אם הוא יותר משלישי.

משא"כ בנ"ח שאם רצונו להדר, אין לחייבו לעשות דוקא כמהדרין מן המהדרין כיון שהוא סוג אחר במקיימי המצוות, עכתודה"ק.

ולהעיר דחילוק זה מודגש בשינוי יסודי בלשון חז"ל כשמנו כמה דרגות באופן קיום מצוה, דהנה בכל המצוות שיש כמה דרגות באופן קיומם שזכרו באגרת הראשון, כשמנו הדרגות נמנו באופן דמלמעלה למטה, כי המצוה מלכתחלה היא באופן הכי מעולה, אלא שמצד סיבות שונות אפשרי קיומה גם באופנים אחרים הפחותים מאופן זה.

לדוגמא בשמן למנחות הלשון הוא דראשון שבראשון כו' ואח"כ מוסיף שיש למטה ממנו וכו' ולמטה ממנו כו' שבוה מודגש שעיקר המצוה מלכתחלה הוא בראשון שבראשון (ובפרט לפמ"ש בקרית ספר לרמב"ם פ"ז ח"א מהל' איסורי מזבח, דמעיקר הדין הי' צ"ל כשר רק ראשון שבראשון ורק שהתורה חסה על ממונם של ישראל).

ועד"ז בהדסים שיש כמה דרגות ואופנים בקיום המצוה, ג"כ נמנו האופנים מלמעלה למטה, שנא' דהמצוה לכתחלה בג' שלמים ובדיעבד יוצא גם וכו'.

ועד"ז בצדקה די שמונה מעלות בצדקה, דנמנו המעלות (ברמב"ם פ"י מהל' מתנות עניים) בסדר דמלמעלה למטה, די ש מעלה ראשונה בצדקה ולמטה ממנה וכו', דמזה שבכל מצוות אלו נמנו המעלות בסדר דמלמעלה למטה מדוייק דעיקר המצוה מחייב קיומה באופן המעולה ורק שביחד עם זה יש אופנים אחרים.

לאידך בנ"ח נמנו המעלות בסדר דמלמטה למעלה, מצות נר חנוכה וכו' והמהדרין כו' והמהדרין מן המהדרין כו', דבזה מדוייק שבמצות נ"ח עיקר המצוה מחייב רק נר איש וביתו ולא יותר ורק שאח"כ יש עוד אופן ודרגא בקיום המצוה שאפשר לקיימה בדרגא נעלית יותר, אופן שאינו מתחייב מחמת עיקר המצוה, וכן לענין מהדרין מן המהדרין (ועייג"כ בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם פ"ד מהל' חנוכה בנוגע לשאר מצוות, דהחיוב ד"ואנהו" מחייב מלכתחלה שיהי' באופן הכי מהודר, אמנם מ"ש בנוגע למצות נ"ח דהיסוד לומר שהוא סוג אחר הוא מגמ' ב"ק כנ"ל - אינו נכון ע"פ המבואר באגה"ק שם, וכדלהלן).

ולכאור' י"ל דמה דבנ"ח הוי מהדרין מן המהדרין סוג נוסף בקיום המצוה ואינה רק תוספת בההידור, מוכרח הוא עוד יותר לפי הידועה (טושו"ע סי' תרע"א ובסעי' ב' שם ובנו"כ שם וש"נ) דהמקיימים מצות נ"ח כמהדרין מן המהדרין עושין רק נר איש וביתו ולא נר לכאור'א, והיינו דקיום המצוה באופן של מהדרין מן המהדרין אינו נכלל בה קיום המצוה באופן של מהדרין, דמזה מוכרח לכאור' דאי"ז הו"ס פה בההידור כ"א סוג אחר בקיום המצוה.

[ואולי יש להוסיף בזה דהוא מוכרח עוד יותר לפי ההסברה במפרשים (ראה פמ"ג שם במשב"ז סק"א, ועוד) דמהדרין מן המהדרין מפרסמים ענין נוסף בהנס - "התמדת הנר", משא"כ בשאר דוגמאות של הידור מצות, שאין לכאור' בהידור גדול יותר ענין נוסף שאין בהידור הפחותה ממנה, כ"א הוא אותה ההידור בדרגא נעלית יותר].

וע"ש בהמשך האג"ק דמבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א דהך גמ' בב"ק אינו דוגמא כלל לנידוד' כי החילוק בין שלישי ויותר משליש הוא רק לענין השכר (אם משלר או משל הקב"ה, וכפשטות הסוגיא) אבל לא לענין החיוב.

ואולי יש להעיר ממה דמצינו בהוצאות בשו"ט (שו"ע אדה"ז סי' רמ"ב וכו') הענין דלוי עליו ואני פורע וכו' אף שבפשטות אי"ז נובע מחילוקים בהחיוב.

והנה לכ' יש קושיא ע"ז "שבפי" הר"ח בב"ק הביא ברייתא דנ"ח דמזה משמע קצת שהם אותו ענין, ועייג"כ בפיר"ח בשבת (כא: כ') "מהדרין פי" מהדרי המצוות כדאמרינן (ב"ק ט:) להידור מצוה עד שלישי במצוה", ומשמע לכאור' מדבריו דהך דשבת והך דב"ק ענין אחד הם, וזה נר' לכאור' כראי' אלימתא (ועיי' בחידושי הגרי"ז שם שהביא מזה יסוד לדבריו וכ' דאל"כ אינו מובן דברי הר"ח).

אמנם קושיא זו מיישב כ"ק אדמו"ר שליט"א כי בכל הש"ס לא נמצא הלשון הידור מצוה כ"א בב' מקומות אלו (היינו בשבת וב"ק), אשר עפ"ז מובן בפשטות כוונת הר"ח להביא סמוכין להלשון הידור מצוה, כיוון שנמצא רק פעם אחד נוסף בש"ס ותו לא מידי, וק"ל.

בענין זא"י וזא"י במצוות

אג"ק חלק ד' אגרת תתסט

בלקו"ש ח"י ע' 267, באג"ק מכ"א טבת ה'תשי"א, כותב כ"ק אד"ש בענין חלוקת הש"ס "ע"י השתתפותו עם שאר הלוקחים חלק בחלוקת הש"ס, יש לו שייכות גם ללימודם, וכאילו לומד כל הש"ס כולו". ובהערה שם, "ובנדו"ד יש להביא ראי' מעונשין - דמרוכה מדה טובה - דמלאכה שעשאוה שנים (שבת צג, א ושם) הלכה דאם זה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבין ודי בשיעור א' לשניהם ... וגם בנידו"ד כ"א בפנ"ע א"י ... ואכמ"ל".

ויש לציין למש"כ באבנ"ז אר"ח סי' שמ"א אות ו' (הובאו דבריו בפסק"ת ח"א סי' מ"ב) "מ"ש בפשיטות דזה אינו יכול וזה א"י אף דחייב בשבת אינו יוצא ידי מצוה במקום שצריך בעצמו. לא כן אנכי עמדי ... רק החילוק בין אם דנין על אדם העושה או על הפעולה הנעשה, שאם דנין על האדם נוכל לחשוב כאילו עשה כולו כיוון שבלעדו לא הי' נעשה, ואף דלגבי חבירו נחשב ג"כ כאילו עשאוה הוא מה איכפת לו בחבירו, אבל לגבי הפעולה הנעשית מאי חזית דשדית בתר הכשר שדיה בתר הפסול. וע"כ לענין המצוה שאנו דנין לענין העושה אם קיים המצוה או לא גם בזא"י וזא"י מהני" עכתו"ד (וע"ש שמביא ראי' מח"ע וחב"ח). ולסברא זו מובן ג"כ דשייך זה בנידו"ד.

והנה מעין סברא זו אפ"ל בביאור ספיקת הגמ' קידושין (ה, ב) לתי' בתרא, דנתן הוא ואמרה היא ספיקה היא וחיישין מדרבנן, ועי' בפרש"י דנתן הוא דמי לכי יקח ואמרה היא דמי לכי תקח [והנה בהשקפ"ר משמע מפרש"י דהספק הוא האם זהו דין חיובי דבעינן כי יקח, וא"כ גם נתן הוא ואמרה היא הוי כי יקח, או שזהו דין שלילי ופסול בכי תקח, ולפ"ז באמרה היא הרי יש פסול הזה. אמנם לפ"ז הול"ל "נתן הוא הוי כי יקח ואמרה היא הוי כי תקח, ומהלשון דמי לכי יקח או לתקח משמע קצת באו"א].

ואפ"ל בזה דתלוי ביסוד הדין דכי יקח, דאפ"ל שזהו דין בהחפצא דקידושין שצ"ל באופן דכי יקח. וכמו שמסתבר לומר בהדין דלקמן בגמ' דהאומר הריני אישך וכו' דבעינן כי יקח ולא שיקח א"ע, והיינו דבאופן כזה אי"ז קידושין, וכמו שהוא בגט שם (ובפרט לשיטת הרמב"ם והרי"ף (עי' בר"ן שם ועוד) דמירי בהנוסח הכתוב בהגט), שבאופן כזה אי"ז גט. והיינו שנוסח כזה אי"ז מעשה קידושין (וכמו בהנוסחאות דלקמן (ו, א) שאינם מועילים, והיינו שאי"ז נוסח קידושין, ולכן בעצם אי"ז קידושין. ולאידך אפ"ל שזהו דין על האדם, והיינו שהתורה אומרת שהבעל צריך לקדש ושרק הבעל יכול לעשות את מעשה הקידושין (והיינו שאי"ז דין בשם קידושין

וחפצא דקידושין ששם קידושין הוא רק כשנעשה ע"י הבעל, כ"א זהו דין בהכפועל, שהכח בפועל לקדש ניתנה רק להבעל, ולכן אם הוא אינו מקדש הרי אין הכח של קידושין ולכן אין מועיל [ומובן שאם אינו מועיל בדרך ממילא אי"ז חפצא של קידושין אבל השאלה הוא מהו העילה ומהו העלול].

ואפ"ל דבזה תלוי גם שני הצדדים בגמ' הנ"ל, דאם זהו דין בהקידושין שצריכים להיעשות ע"י הבעל, א"כ מכיון שאנו דנין על הפעולה, אפ"ל מאי חזית דשדית על הבעל שדי"י אאשה, ופסולין, משא"כ אם זהו דין על הפועל, וא"כ אנו דנין על האדם, א"כ שפיר כשרים דנחשב שהוא עשה לגמרי.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תרחצ - תשנ"ו)

הדלקת נר חנוכה כשיכבה ע"י נכרי בתוך הזמן (גליון)

אג"ק חלק י' אגרת ג' קצב

בגליון הקודם (קובץ העו"ב גליון תתקנא) העיר הרב ל.י.ה. שי' בענין הדלקת נר חנוכה כשיכבה ע"י נכרי בתוך הזמן, ומביא דברי הפוסקים (שהובאו להלכה בנו"כ השו"ע סי' תרעג) ד"אם הדליקה בפני הרוח וכבתה, צריך עוד לחזור ולהדליק במקום שאין הרוח. שהרי הואיל ואינה יכולה לעמוד בפני הרוח הרי הוא כמי שלא נתן בה שמן כשיעור". ומחלק ע"פ דברי החכמת שלמה דכאן תלוי בגדר כל הראוי לבליה, והיכא שיש מניעה צדדית חשיב ראוי לבליה כו'.

ויש לציין לדברי הרבי (באג"ק ט"ז טבת תשט"ו, נדפס בלקו"ש ח"ל עמ' 306) וז"ל: "ומ"ש אודות הדלקת נר חנוכה בנר חשמלי כבר דשו בזה רבים והם בשו"ת בית יצחק, פקודת אלעזר, לבושי מרדכי וראה ס' מאורי האש וכמדומה ששקיל וטרי בזה גם בהירחון קול תורה היו"ל בירושלים.

אבל מ"ש הוא במכתבו - וכן עד"ז הוא גם בשו"ת פקודת אלעזר - שאין יוצאים בזה משום דבעי שיעור בעת הדלקה, ואפשר שיסגרו הזרם העלעקטרי או כמו שכותב דדבר מצוי סגירה, והפסק הנ"ל לא נראה לי כלל, כיון שהסגירה והפסק באים מסיבה חיצונית של בעל בחירה ואינו ודאי כלל וכלל שמפני שני טעמים אלו אינה דומה לרוח מצוי ושכיחא וכיו"ב".

ומבואר בזה ב' דברים:

(א) דיש חילוק בין הכיבוי ע"י הרוח לכיבוי ע"י בן אדם (וזהו בדומה להסברא שכ' הרב הנ"ל בהמשך דבריו בדברי החכמת שלמה).

[ועי' בקידושין (ה, א) "...ורבנן האי כריתות מאי עבדי ליה, מיבעי ליה לדבר הכורת בינו לבינה, כדתניא הרי זה גיטיך ע"מ שלא תשתי יין על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם, אין זה כריתות, כל שלשים יום הרי זה כריתות". ובתוד"ה ע"מ שם הק' דהא אם מת אביה יכולה היא ליכנס להבית ושוב אינה נאגדת בו, ותי' "וי"ל דבית אביה קרוים כל יוצאי חלציו של אביה אע"ג שמת כדכתיב גבי תמר שבי אלמנה בית אביך אע"פ שמת אביה כדמוכחי קראי", ועד"ז תי' התוס' בגטין (כא, ב ד"ה שלא).

ולכ' צ"ע, דהא ק' גם ממכר (דמבואר ג"כ במשנה דנדרים שהזכיר התוס' דמותר), ובשא"ר (הריטב"א ושיטה לנ"ל לקידושין שם והרשב"א לגטין שם) באמת תי' באו"א שיתורן גם הקושיא ממכר, אבל בדברי התוס' צ"ע (ועי' בתפא"ש לגטין

שם)? ועי' במל"מ פ"ח מהל' גירושין שעמד ע"ז, אבל תי' צע"ג, כמבואר במ"א?
 ולכ' אפשר לבאר זה ע"ד סברא הנ"ל, דמכירה באה מסבה חיצונית של בעל
 בחירה, ולכן מצד החפצא של התנאי חשיב זה אגידא בו לעולם, משא"כ מיתה
 דהוי כמו הכיבוי של הרוח, שמצד זה נחשב כאילו התנאי גופא אינו אוגדה לעולם].

(ב) אמנם עוד מבואר להדיא דיש חילוק בין ודאי לאינו ודאי.

אלא שיש מקום לפרש כוונת הרבי בב' אופנים; או שמ"ש "שמפני שני טעמים אלו
 אינה דומה לרוח מצוי' ושכיחא וכיו"ב", היינו שדוקא מצד ב' הטעמים ביחד הוא
 דאין לדמותה לרוח מצויה. - וא"כ בנידו"ד, אף שהכיבוי בא ע"י בעל בחירה, מ"מ
 מכיון דעכ"פ הוי ודאי שיכבה שוב הוי בדומה להדליקה במקום הרוח. או שהכוונה
 במ"ש "מפני שני טעמים אלו" היינו שהם ב' טעמים אשר כ"א בפני עצמו הוי טעם
 לחלק בין זה לרוח מצויה. - וא"כ בנידו"ד, אף שהכיבוי הוא ודאי, מ"מ מכיון שבא
 ע"י בעל בחירה, אינו דומה להדליקה במקום הרוח.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תתקנב - תשס"ח)

דין "אנוהו" בלולב (גליון)

אג"ק ימי חנוכה תשל"ו

בגליון דש"פ בראשית (תש"נ - העו"ב אה"ת תקטו) העיר הרב א.י.ב.ג. בענין אגד בלולב, ומ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א (וזלה"ק: להשמועה בשם כו' דאף דלולב אי"צ אגד - האנוהו שע"י אגד לולב (סוכה לג,א) ה"ז חלק מהמצוה - בכיו"ב ע"י שינוי תיבה אחת במסירת שמועה מא' לב', אפ"ל שינוי תוכני, ואם אמתית כללות השמועה, לפענ"ד צ"ל הרי"ז חלק מנטילת הלולב (ולא חלק מהלולב - דאז הקושיא לקנוי' בשינוי מעשה סוכה לב) - בעינה עומדת) עכלה"ק. דאפ"ל ד"אנוהו" הוא דין בנטילת לולב, אבל לא בהלולב עצמה, דאז הקושיא לקנויה בשינוי מעשה (— סוכה ל): בעינה עומדת.

והקשה ע"ז בסו"ד דלכ' סו"ס אם לא אגדו אי"כ שינוי כלל, ואם אגדו הרי זה שינוי החוזר לברייתו אפי' נעשה חלק מהלולב? עכ"ה.

והנה ז"ל הגמ' בסוכה שם (אודות האוונכרי דזבני הושעני מעכו"ם, ואמר להו ר"ה דליקצו אינהו וכו', ומק' ע"ז הגמ') ולקנויה בשינוי מעשה (שאגד שלשה המינים יחד... רש"י) קסבר לולב אי"צ אגד ואת"ל צריך אגד שינוי החוזר לברייתו הוא וכו' ע"כ, וא"כ לכאורה ברור דאין כוונתו של כ"ק אדמו"ר שליט"א שהקושיא דולקנויה כו' בעינה עומדת לאחרי התי' של הגמ' דשינוי החוזר לברייתו הוא, דאז פשיטא לכ' לכו"ע דלא קני, כ"א הכוונה שלאחרי התי' הראשון של הגמ' ד"קסבר לולב אי"צ אגד" (לפני שתירצה הגמ' דשינוי החוזר לברייתו הוא), הנה את"ל ד"אנוהו" הוא חלק מהחפצא דלולב, אז הי' הקושיא בעינה עומדת, ואותו תי' של הגמ' לא הי' מובן, ולכן אפ"ל כן, וק"ל.

והנה בהתי' של הגמ' "קסבר לולב אי"צ אגד" לכאורה אפשר להבין הכוונה בזה שכיוון שאין צריכה אגד לכן לא אגדו ואין כאן שינוי כלל, (ועי' בקושיית הרש"ש כאן דמוכח דכן הבין פי' הגמ', ועד"ז בערול"נ כאן), ולפי"ז יהי' צ"ע כמו שהק' הנ"ל דאיזה נ"מ.

אבל אפ"ל באו"א קצת, דהתי' של הגמ' הוא (לא שכיון שלולב אי"צ אגד לכן לא אגדו אותו, כ"א) דכיון שלולב אי"צ אגד לכן גם אם כן אגדו לא נחשב זה לשינוי מעשה כיון דלא הוי כחלק מהלולב (וכ"פ במהר"ץ חיות וע"ש, ועפ"ז יסולקו קושיות האחרונים הנ"ל וק"ל).

ולפי פי' זה יהיה מובן לכ' דאף אם לולב אי"צ אגד, מ"מ את"ל ש"אנוהו" הוי חלק

מהחפצא דלולב, ובדרך ממילא מטעם זה שוב יהיה נחשב האגד לשינוי מעשה, אז יהיה הקושיא של הגמ' אכן בעינה עומדת, וכמשנ"ת במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א. ועצ"ע במפרשים שם ובאתי רק להעיר².

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקיז - תש"נ)

2. ועי' לעיל במדור לקו"ש "מלאכת קשירה בשבת" בסופו.

בענין שליחות בעד דלא ידע

אג"ק אייר תשמ"ב³

א.

בלקו"ש חכ"א עמ' 492: "ת"ח על הערת-הארת כת"ר היפה מדברי הראשונים בענין לבסומי בפוריא . . ומובן שהמדובר בהתוועדות שא' יתבסס עד דלא ידעי ויוציא את הרואים, אין הכוונה יוציא קיום זה (ממש) שהרי זה חיוב שבגופו, אלא (שבורדאי) [לכאו' צ"ל בדאי] אפשר יעשו עכ"פ כנ"ל . . ומכאן לחקירה הכללית - במצות שבגופו שאין יוצאים ע"י שליח - באם א"א לו לקיימם בעצמו, המוטל עליו חיוב מיוחד להשתדל לעשותם ע"י שליח. ואין הזמ"ג לעיין בזה. ואכ"מ. ולא בא אלא בתור הערה לעת מצוא". עכלה"ק.

ואולי יש להעיר בזה: הנה ידוע השקו"ט בענין מי שאין לו שיעור למצוה אם יאכל עכ"פ חצי שיעור, עיי' בזה באנציקלופדיה תלמודית חט"ז ע' חצי שיעור אות ז' בארוכה ובמה שש"נ.

והי' אפ"ל דהשאלה בנדו"ד תלוי ג"כ בזה, די"ל דהמקיים מצוה שבגופו ע"י שליח הוי בדוגמת ח"ש, דאף שאינו מקיים המצוה כתיקונה, מ"מ מקיים עכ"פ חלק ממנה, וא"כ אפ"ל דיהי' בזה מצוה (וחיוב להשתדל עכ"פ בזה) ע"ד ח"ש במ"ע. ויש לדון בזה מב' צדדים: א) לפי מה שהביא בא"ת שם (בהערה 831, מספר מחזיק ברכה) דיש מצוה מדרבנן בחצי שיעור "שלא תשתכח תורת המצוה", והיינו שאי"ז חיוב מדינא (ואינו דומה להא דח"ש אסור מה"ת) כ"א דעכ"פ מחוייב לעשות כמה שאפשר אף כשאין בזה קיום מצוה מן הדין כלל, וא"כ י"ל עד"ז בנדו"ד דהיכא דאינו יכול לקיים המצוה כתיקונה יש לקיימה עכ"פ מה דאפשר ומטעם הנ"ל. ב) אבל יל"ע עוד, להסוברים דח"ש במ"ע הוי מצוה (וחיוב) מדינא, וגם מה"ת, אי שייך סברא זו גם בקיום מצוה שבגופו ע"י שליח (שיהי' בזה קצת מצוה או אפי' חיוב), וכפשי"ת.

והנה באיסורים אף דחצי שיעור אסור מה"ת, מ"מ חצי מלאכה אינה אסורה (וכידוע מה שמבאר הרבי בארוכה בלקו"ש חי"ד וש"נ), וא"כ פשוט לכאו' דאף להצד שיש מצוה בחצי שיעור (מה"ת, דילפינן מאיסורים, או מטעמא דחזי לאיצטרופי), זהו משום שאין זה חיסרון בהאיכות של המצוה עצמה כ"א ב'כמות' ובהשיעור, משא"כ בחצי מלאכה לכו"ע אין בזה מצוה כלל (ולכן יש לבאר השאלה הנ"ל בח"ש במצוות דתלוי אם השיעור במצוות הוא ענין באיכות המצוה, דבלא זה חסר המציאות של המצוה, או שנוגע רק לכמותה), ומעתה ניחזי אנן אי נדו"ד, שעושה שליח לקיים

3. לקו"ש חכ"א ע' 492

עבורו מצוה שבגופו, דומה לח"ש או לחצי מלאכה.

ב.

חקירה אם במצוה שבגופו שלוחו כמותו רק שאינו יוצא, או שאין שלוחו כמותו כלל

והנה יש מקום לחקור בהא דאמרינן דאין שליחות במצוה שבגופו, האם הכוונה שבמצוה שבגופו לא אמרינן כלל ששלוחו של אדם כמותו, דבסוג מצוה כזו לא שייך עיקר הגדר דשליחות, או דגם במצוה כזו אמרינן דשלוחו של אדם כמותו, ומ"מ אינו יוצא י"ח המצוה, כי למצוה שבגופו אינו מספיק הא דשלוחו כמותו בכדי לצאת יד"ח (וכנ"ל בענין פחות מכשיעור להך צד דהוי מצוה, דזהו מעשה המצוה, ורק שבכדי לצאת ידי חובתו בעי שיעור שלם). ולכאור' הנפק"מ בענינינו, דאי נימא דבמצוה כזו ליתא לענין השליחות מעיקרא, א"כ לא שייך לחייב למנות שליח ע"ז (גם במקום אונס שא"א בענין אחר), דהוי כמו חצי מלאכה (וי"ל דגרוע יותר) ולא הועיל כלום. אבל אי נימא דגם במצוה כזו אמרינן דשלוחו כמותו, ורק דעדיין לא יצא י"ח, א"כ י"ל דהיכא דאינו יכול לקיימה כתיקונה, עכ"פ יתחייב לעשות כמה שאפשר לקיים ע"י שליחות (ואינו דומה - לכאור' - לצד זה לחצי מלאכה, דחצי מלאכה היינו שחסר בהאיכות של המצוה-עבירה, שמטעם זה אין כאן מציאות של מצוה או עבירה כל עיקר, משא"כ כאן הרי ע"כ יש מציאות של המצוה, ורק שהוא אינו יוצא י"ח. אלא שיש לחלוק ע"ז ולומר שלגבי אין מציאות של מצוה כלל ואכתי הוי (גם לאופן זה) חצי מלאכה או פחות מזה).

ולכאור' אפ"ל דבפלוגתא תליא, דהנה ידועים דברי הקצה"ח (בסי' קפב סק"א) בהגדרת הכלל דבמצוה שבגופו לא מהני שליחות, דבדבר שבמילא אין מועיל שליחות, ודוקא על מעשה שייך למנות שליחות (וכמ"ש הרא"ש גבי נדרים דמידי דממילא לא שייך שליחות). ולכן "בתפילין כשהשליח מניח התפילין הנחה זו שהיא עשיה חשובה כאלו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. ומש"ה בציצית ותפילין וסוכה נהי דהו"ל עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו".

אכן ידוע מה שחקר הגרי"ע (בלקח טוב כלל א) בגדר שליחות, והביאו הרבי כמ"פ (עי' בלקור"ש בהוספות לח"כ פ' לך-לך ובכור"כ מקומות), דביאר דיש בזה כמה דרגות, והדרגא העליונה הוא דגוף השליח הוא כגוף המשלח, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי, דבדרגא זו של שליחות תועיל גם על מצוה שבגופו, וכבר עמד ע"ז הגרי"ע שם (בלקח טוב שם אות ח), והביא ראי' מזה דאין גוף השליח נעשה כגוף המשלח נובשם הגר"מ מענטליק ז"ל שמעתי דבאמת אפ"ל דגוף השליח הוי כגוף המשלח, אלא שאי"ז ידו של המשלח, כ"א תוספות על הגוף שלי (שגוף השליח נעשה כתוספות על גופו של המשלח) וא"כ אינו יכול לצאת יד"ח תפילין לדוגמא, אף שמונחים על גוף המשלח, דצ"ל על ידו ואי"ז ידו].

אמנם ראה בברכת שמואל לקידושין סי' כ (בתחלתו בשם הגר"ח) בביאור תי'

התור"י, והיוצא מדבריו ביאור באו"א, דיש מצוות שענין המצוות הוא הנפעל, ובמצוות כאלו מועיל שליחות, דהוי כאילו הדבר שנפעל ע"י השליח נפעל ע"י המשלח, דשלוחו של אדם כמותו, ויש מצוות שהעיקר וה"מטרה" של המצוה הוא גוף מעשה המצוה, שהוא יעשה מעשה זה, ובזה לא שייך שליחות, דסוכ"ס לא קיים המצוה (ועייג"כ באתו"ד כלל יג בענין אונס, ואכ"מ). [ועי' כע"ז באו"ש פ"א מהל' שלוחין ושותפין בתחלתו שדן בדברי הקצות, ומבאר שם דבמצוות שכוונת התורה היא שכ"א יעשה המצוה, א"כ לא שייך שליחות, דאז יתבטל כוונת התורה, ע"ש, ועכ"פ יוצא מדבריו דבמצוות מסויימות, הנה מצד הכוונה של התורה במצוות אלו מושלל ענין השליחות מעיקרו. ועי' ג"כ בקובץ הערות סי' עו דסב"ל דמצוות שבגופו הוי חיסרון בהכח למנות שליח, וגם לפי"ד יוצא דבמצוות אלו ליתא לעיקר ענין השליחות מעיקרו ועייג"כ בחלק"י חו"מ סי' ד' בזה].

עכ"פ יוצא מזה דישנם ב' אופנים להבין הא דבמצוות שבגופו לא אמרינן שלוחו של אדם כמותו: א) הבנת הקצות דבאמת בכל המצוות אמרינן דשלוחו כמותו, ומ"מ במצוות שבגופו אינו מועיל ואינו מספיק הא דשלוחו כמותו לצאת ידי חובת המצוה עי"ז. ב) הבנה שנייה דבמצוות מסויימות יש טעם דליתא לעיקר הכלל דשלוחו כמותו, וליתא לעיקר הענין דשליחות (או שלא שייך עיקר הדין דמינוי שליח).

והי' אפ"ל דלסברת הקצה"ח, הרי אמרינן בזה שלוחו של אדם כמותו, וא"כ שייך בזה עיקר החיוב, ורק דאינו יוצא י"ח (כיון דהתפלין מונחים על ראש השליח ולא על ראש המשלח) וא"כ שפיר יש בזה מצוה עכ"פ (ולהעיר ממה שביאר הרבי בלקו"ש ח"ה פ' וירא (בהערה ובשוה"ג) בהא דאמרו בגמ' על ר"ג שקנה אתרוג באלף זוז להודיע כמה מצוות חביבות עליהם, והק' שם דמה שייך חביבות כשפטור וא"כ אי"כ מצוה, ותורף התי' הראשון דאף שעכשיו אין חיוב מ"מ כשיקנה יקיים בזה מצוה, וא"כ אפ"ל עד"ז בנידו"ה, דאף שהוא אינו יוצא י"ח, מ"מ מאחר שלגבי העושה הרי יש כאן מצוה, שפיר חשיב זה מצוה גם לגבי המשלח (מצד דין שליחות), רק שזהו מצוה שהוא אינו יוצא י"ח בה, והוי ע"ד ח"ש וכדלעיל).

אבל להסוברים דבמצוות אלו ליתא לכל עיקר חלות השליחות (אי משום דבמצוות אלו לא נאמרה בתורה פרשת שליחות, מכיון שענין המצוה הוא פעולתו של המקיים ועושה אותה, או משום שבמצוות אלו אין הכח מעיקרא למנות שליח, אבל עכ"פ מאחר דבמצוות אלו אין שלוחו של אדם כמותו), אי"כ י"ל דליכא שום ענין למנות שליח ולא הרויח כלום, דלגבי המשלח אין כאן מצוה כלל (ועדמ"ש כמה אחרונים (המצויינים בא"ת דלעיל) בענין ח"ש, דכשאינן לו השיעור אין בזה מצוה כלל). וי"ל בזה, ובאתי רק לעורר.

ג.

שליחות בשבת, דוגמא לשליחות ב"עבירה שבגופו"

ועוד יש להעיר: הנה ידוע הסברא שכ' האחרונים דלא שייך גבי חילול שבת הענין דשליחות, דיסוד איסור מלאכה בשבת הוא "תשבות", ואף אם אמרינן שלוחו כמותו מ"מ הרי גופו נח (וכמ"ש בבית מאיר אהע"ז סי' ה' ובשו"ת החת"ס או"ח סי' פד

ועוד, וכבר העירו מדברי הנמוק"י בב"ק בענין אשו משום חציו דהוא לכאור' דלא (דבריהם), ומדמים זה למצוה שבגופו שאין שייך בזה שליחות.

אמנם אדה"ז בשולחנו (בריי"ס רמג) כ' להדיא (כשיטת רש"י בשבת) גם הטעם דיש שליחות לעכו"ם לחומרא (ונת' בארוכה בהתוועדות דחגה"ש (תשכ"ד) בהצורך בכ"א מהטעמים, ע"ש). והנה אפ"ל הטעם דלית להו דעיקר הגדרת איסור שבת הוא רק תשבות (ועי' בארוכה בדברי הרש"י ז"ל (שנדפסו בסוף הספר "הערות וביאורים בקור"א לשו"ע אדה"ז" על אמירה לעכו"ם) ומה שש"נ), והיינו דאף דיש ענין בשבת דתשבות, שמצד ענין זה אין המלאכה שנעשית ע"י ששלוחו כמותו מגרע מה"תשבות", אבל יש גם ענין בהמלאכה עצמה, ומצד זה אסור לעשות המלאכה גם ע"י שלוחו.

ועפ"ז [ע"פ מה שדימו האחרונים סברא הנ"ל לענין שבת למה דאין מועיל שליחות במצוה שבגופו] אפ"ל דעד"ז במצוות (אף לסברת הברכת שמואל הנ"ל בשם הגר"ח), דאף דבמצוות אלו ענין המצוה הוא עשיית המעשה ע"י האדם (שבפרט זה שבהמצוה אין מועיל שליחות, ולכן אינו יוצא ידי"ח ע"י שליח), מ"מ גם במצוות אלו יש ענין במעשה המצוה עצמה, ומצד ענין זה יש ענין גם לעשות ע"י שליח, אף שלא יצא ידי חובתו כי חסר חלק מהמצוה, ובאתי רק להעיר.

ד.

דברי האחרונים בשו"ת בסברא זו

והנה כהנ"ל הוא לפלפולא, ומצאתי הסברא שמזכיר הרבי (לענין דינא) באחרונים, דהנה בשו"ת בנימין זאב סי' רא דן בארוכה בדין קדיש כשנאמרה שלא ע"י אבלי אב ואם, וכ' שהבן יכול להשכיר אחר לומר קדיש עבורו, ואין מזה ראי' דגם שאר קרובים אומרים קדיש, וכ' בזה "דבשלמא שליח הבן יאמר הקדיש מפני שהוא במקום הבן שהוא חייב בו דשלוחו של אדם כמותו כדאיתא בקדושין פרק האיש מקדש א"ר יהושע ב"ק מניין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל שוחטין והלא אינו שוחט אלא א' אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

ובמטה אפרים עמד על דבריו דלכאור' מה שייך בזה שליחות, והרי לכאור' זהו מצוה שבגופו (ויש להוסיף מטעם מילי לא מימסרי לשליח), ודן בזה דאולי אין אמירת הקדיש בגדר מצוה שבגופו [ועי' בזה ג"כ בשו"ת יביע אומר ח"ח - יו"ד סי' לז שהביא מכ"מ שאמירת קדיש לא הוי בגדר מצוה שבגופו, ע"ש וש"נ].

ובשו"ת עטרת פז (ח"א או"ח סי' ב) הביא הדברים, והביא מ"ש בזה המט"א הנ"ל, ואח"כ כ' ע"ז "ולכאורה עוד היה נראה לישב את דברי הבנימין זאב, ע"פ המבואר במהר"ץ חיות בחי' לנדרים (עב, ב). דהתם הביא ג"כ יסוד זה של התוס' רי"ד וביאר דבריו, ובסוף דבריו כתב המהרצ"ח דהא דחזינן בגמ' דר"ה (לה, א), דהש"צ מוציא את העם שבשדות יד"ח תפילה אע"ג שהם לא נמצאים בביהכ"נ ולא שומעים, ולכאורה איך יכול להיות שלוחם במצוה זו, הרי סו"ס זו מצוה שבגופו, שהגוף חייב בתפילה. וכתב דצ"ל שעם שבשדות היות והם אנוסים ואין להם אפשרות לבוא

לביהכ"נ, הקילו עליהם חז"ל, ע"ש.

[ועי' ביפה עינים במסכת ר"ה (לה, א) שכתב דהרוצים לצאת יד"ח מהש"צ מהתפילה בעינן שישמעו מילה במילה מהש"צ, והעם שבשדות אף שאינם שומעים יוצאים משום דאנוסי, ע"ש. וכנראה ר"ל כמו המהר"ץ חיות הנ"ל, וק"ל].

א"כ לכאורה ע"פ דבריו אלו של המהר"ץ חיות היה אפשר לישב גם את דברי הבנימין זאב, דלפי דבריו חזינן, דאפילו במצוות שבגופו דלא אמרינן שלוחו של אדם כמותו, מ"מ היכא דאיכא אונס כגון עם שבשדות שאינם יכולים לשמוע התפילה, דשפיר יוצאים יד"ח מהש"צ מדינא דשלוחו של אדם כמותו.

וא"כ גם בנידון דידן דהרי הבנימין זאב מיירי בכך הזה של הנפטר שצריך לומר קדיש, שהוא טרוד ואנוס שאינו יכול לומר קדיש, לכן באמת מהני שיעשה שליח שיאמר במקומו קדיש, מדינא דשלוחו של אדם כמותו" וא"כ כתבו סברא זו ממש דמצוה שבגופו במקום אנוס יש להשתדל עכ"פ למנות שליח. וע"ש שהאריך עוד בזה.

וכמדומה שישנה מכתב מהרבי לא' השלוחים שהי' אבל ל"ע, ולא הי' מנין במקום השליחות, והורה לו הרבי שעדיף לעסוק בהשליחות, וזה יותר זכות להנפטר מהתפלה לפני העמוד, ולענין קדיש וכו' ישכיר אחר לומר עבורו, אבל איני זוכר אם הי' מטעם אנוס (וא"כ שייך להנ"ל), או מצד הדיעות דגם מדינא מועיל להכי, ובאתי רק להעיר.

[ולהעיר שכל ענין זה נוגע למעשה בהרבה והרבה ענינים (מלבד העובדא שבשו"ת הנ"ל שאפ"ל שזהו מקרה יוצא מן הכלל), וכמו בנוסע בדרך וכיו"ב, שלפעמים נוגע לענין תפלה בצבור, קדושה וברכו וכיו"ב. וצ"ע בנוגע לפועל.

עוד להעיר שראיתי פעם אודות האדמו"ר הקודם מבעלז זצ"ל, שמשגיג לאה"ק, אף שלא ישן בסוכה (ולא רצה לישון בסוכה), מ"מ עשה שליח מיוחד וביקשו לישון בסוכה עבורו (אולי מצד מנהג המקום), ולכאור' שייך ג"כ להנ"ל].

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תתקעו - תשס"ט)

המאורעות שבהם קשורים היו"ט

מכתב כללי ח"י אלול תשמ"ו

בהמכ' כללי מ"יום ב' פי נצבים-וילך, ח"י אלול, ה'תשמ"ו" מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א חילוק בולט בין ר"ה לשאר יו"ט וזלה"ק: "כידוע, זיינען די יו"ט וכו' באצייכנט אין דער תורה אלס "מקראי קדש" וכו' אין צוגאב דערצו וכו' זיי זיינען אלע פארבונדן מיט הויפט געשעענישען אין די דברי הימים פון אידישען פאלק, סיי געשעענישען וועלכע זיינען למעלה מדרך הטבע (איבער נאטירלעך), סיי געשעענישען אין טבע, אבער דאס גופא גיט יעדען איינעם פון די שלש רגלים זיין ספעציפישן כאראקטער: פסח כו' יצי"מ כו' שבועות כו' מ"ת כו' סוכות כו' איז א דערמאנונג פון דער ספעציעלע השגחה/דיקער באציאונג כו' יוהכ"פ כו' תשובה כו' און אפילו שבת כו' איז דאך א טאג "זכר למעשה בראשית" און אויך - "זכר ליצי"מ".

"איין אויסנאם איז ר"ה, דער יו"ט ר"ה כו' איז כו' לכ' ניט פארבונדען מיט א געשעעניש אין דעם לעבען ספעציעל פון אידישען פאלק, און אויך ניט מיט א נס למעלה מדרך הטבע, נאר אדרבא די באשאפונג פון טבע" עכלה"ק.

ולכ' צ"ב: א) למה כ' בתחילה "סיי געשעענישען כו' למעלה מדרך הטבע כו' סיי געשעענישען אין טבע", והרי כל אלו שמפרט הם ענינים שלמעלה מן הטבע לכ'?

ב) את"ל דבתחילה כשכ' בין למעלה כו' בין בטבע, קאי אמש"כ לעיל מיני' דמיירי ביו"ט, שזה כולל כל יו"ט אפי' חנוכה ופורים שהיו בטבע, אבל כשמפרט אח"כ מפרט בנוגע שלש רגלים רק (כמדוייק בשינוי הלשון בפנים המכ'), מ"מ הא גופא טעמא בעי, דפתח ביו"ט, סתם, וסיים ב"שלש רגלים"?

ג) מהו האריכות הלשון שכ' בענין סוכות, דלכ' הול"ל בקיצור (בכדי שיהי' הלשון מתאים ודומה להלשון שכ' בפסח ושבועות): "סוכות איז דער יו"ט פון כו' בסוכות (ענני הכבוד) הושבתי גו' און גלייכצייטיג וכו' (ועד"ז ביוהכ"פ), ולמה האריך ושינה הלשון?

ד) מה שהק' בר"ה, שגם אינה קשורה בנס למעלה מן הטבע וכו', לכ' אי"מ, הרי כ' בתחילה שיו"ט הוא בין אם קשור במאורע למעלה מן הטבע בין אם קשור במאורע בטבע, (כנ"ל), ומהו הקושיא על ר"ה?

ה) יתירה מזו, הרי בשבת גופא א' מהענינים הוא זכר למע"ב, ולפי"ז מ"ש שבת מר"ה?

ו) ואולי י"ל בהקדים עוד תמיה, דהנה לעיל מיני', בקטע המתחלת "אזוי ווי אלע ענינים", כ' כ"ק אד"ש שבכל יו"ט, כמו איסור מלאכה, קדושה, שמחה וכו', ובין

בענינים הפרטיים שבכל יום טוב, - המצות היום של כל יו"ט וכו' עכתודה"ק.

והנה, אח"כ בקטע המתחלת "כידוע", כשמביא שמצד מה שכל יו"ט הוא "מקרא קדש" לכן ישנם הענינים הכלליים שבכל יו"ט (מצד הענין דמקרא קדש דשוה בכולם), סיים "ווי אויבן דערמאנט" - שציין למ"ש לעיל מיני' בענין זה, ולכ"צ"ב כשהביא אח"כ בנוגע עניניהם הפרטיים של כל יו"ט, למה לא ציין גם שם למש"כ לעיל מיני'?

ואולי יל"פ תודה"ק כדלהלן:

בתחילה הביא שמצד מה שכל יו"ט הם בגדר מקראי קדש לכן יש בכולם עניניהם הכלליים שבהם כולם משתווים, אח"כ מוסיף, שבנוסף לזה, יש בכולם ג"כ נקודה משותפת (אף שמצד נקודה זו אינם שוים, אף בנוגע לנקודה זו (כמו במקראי קדש שבנוגע לזה הם שוים), אבל זהו נקודה משותפת בכולם), והוא שכולם קשורים עם מאורע חשוב בדברי הימים של עם ישראל בין מאורע למעלה מן הטבע (כרוב יו"ט לכ"י) בין מאורע בטבע (כמו חנוכה ופורים) (ואף בהענין דמקראי קדש לא שייך בחנוכה ופורים, אבל נקודה המשותפת י"ל דשייכת שפיה, וק"ל).

וע"ז מוסיף דאף דענין זה הוא נקודה משותפת בכולם, אבל ("אבער") מ"מ נקודה זו גופא המשותפת, - הקשר שלהם עם מאורע חשוב בדברי ימי עם ישראל - נקודה זו גופא היא ג"כ הנותנת לכ"א מהשלש רגלים עניני' הפרטיים המיוחדים המחלקים אותה משאר הג' רגלים, בהתאם להמאורע הפרטי שהיא קשורה בהם, והבן.

ואין הכוונה כאן למצוות פרטיות דכל יו"ט (שהזכיר לעיל מיני'), דכאן מיירי בענינים הפרטיים של היו"ט הקשורים ושייכים לנקודה המשותפת, - הקשורים עם הענין שביו"ט שמצדה דומה היא לשאר יו"ט, והבן.

וי"ל, דהנה בעבודה הרוחנית של האדם, ישנם כמה ענינים כלליים בעבודה הקשורות עם מאורע מסויים, והם עבודות כלליים ותמידיים, כמו יצי"מ (דבכל דור ודור (ובכל יום ויום) חייב אדם לראות א"ע וכו' וכו') ומ"ת וכו'.

וי"ל דזהו מה שמבאר שמצד מה שפסח קשור עם המאורע הפרטי דיצי"מ, לכן "פסח איז דער יו"ט פון יצי"מ וכו'" דהיינו שפסח היא היו"ט ש(מצד הנקודה המשותפת שלו - הקשר שלה עם מאורע מסויים) יקשור במיוחד עם ענין הכללי והתמידי דיצי"מ.

ועד"ז בענין הכללי דמ"ת, שהיו"ט הקשור במיוחד עם הענין הכללי התמידי דמ"ת הוא היו"ט דשבועות (משא"כ המצוות הפרטיות וכו' דאינם שייכים אלא לאותה היו"ט בלבד, ואינם שייכים לענין כללי, וממילא אינם שייכים להנקודה המשותפת, והבן).

ועפי"ז י"ל בפשטות, דענינים כלליים אלו הם רק ביו"ט דמה"ת, משא"כ ביו"ט דרבנן (אף שיש בהם הנקודה המשותפת, בהם יו"ט מצד הקשר שלהם אם מאורע מיוחד בדברי הימים דעם ישראל מ"מ) אינם מקושרים בפרטיות לענינים כלליים תמידיים מיוחדים ועכ"פ לא באותו אופן כמו היו"ט דמה"ת, ובפשטות דהם

מקושרים (אם בכלל) לענינים כלליים שבגדר דרבנן (ועי' במכתבים כלליים לחנוכה, ואכמ"ל) וק"ל.

ולכן מובן דכשמדבר על ענינים כלליים תמידיים (באותו גדר) השייכים בפרטיות ל"יו"ט מסויים מצד הקשר של אותו יו"ט למאורע מיוחד מדבר רק על היו"ט דמה"ת (דבכולם (או רובם, וכמשי"ת בענין שבת) היו נסים למעלה מן הטבע) ששייכים לענינים כלליים תמידיים בגדר דאורייתא. (ומ"מ אי"ז מיישב מה ש"פתח ביו"ט וסיים בשלש רגלים" כ' כשפתח ביו"ט דוודאי לא הי' הכוונה לחנוכה כו' דאינם מקראי קדש, וק"ל, ועצ"ע) וק"ל.

ועפי"ז א"ש מה דבסוכות האריך ובפרטיות ולא כ' בקיצור (ובאותו לשון כמו בפסח ושבועות) שהוא "היו"ט של ישיבה בסוכה (ענני הכבוד) כו", מכיון שעצם הישיבה בסוכה (ענני הכבוד) אינה ענין כללי ותמידי (כמו יצי"מ ומ"ת), ולכן מפרש ומפרט שהענין כללי ותמידי דחגה"ס הוא ענין השגח"פ הנלמדת מישיבת בני"י בסוכה (ענני הכבוד) במדבר, והבן.

ועד"ז בנוגע יוהכ"פ, שמאריך לבאר ולפרש ולפרט מהו הענין כללי תמידי הקשור בהיו"ט דיוהכ"פ במיוחד, והבן.

עפי"ז מובן, דכשמביא אח"כ דשבת הוא "יום זכר למע"ב", אין הכוונה ששבת קשור עם המאורע של מעשה בראשית דהרי אינו ענין כללי, אלא הוא יום הקשור עם ענין הכללי והתמידי שנכלל) בזכר למע"ב (וע"ד המבואר בחולין (ה, סע"א) ברש"י ד"ה האי תנא חמירא לי' שכ' שם וז"ל "והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית" עכ"ל, דהיינו שהשייכות בין שבת למע"ב הוא עם הענין הכללי ותמידי שבה, - האמונה בכריאה וששבת הקב"ה במע"ב, וק"ל), וכפשוטו הענין דשבת קשור עם הזכרון התמידי במע"ב (- ולהעיר מפי' הרמב"ן בזכור את יום השבת קאי על כל השבוע),

ועפי"ז לכ' מובנת הקושיא בר"ה שהוא בשתי פנים:

(א) הרי ר"ה אינו קשור בשום מאורע חשוב בדברי ימי עם ישראל, וא"כ, לכ', אין לה הנקודה המשותפת דיו"ט.

(ב) כהמשך לזה, גם אינה קשור עם נס שלמעלה מן הטבע כשאר היו"ט, וממילא ג"כ אינה קשור במיוחד עם איזה ענין כללי תמידי, וזהו ממש לשונו הקדוש שם, ואח"כ מוסיף "אלא אדרבא הוא בריאת הטבע" וי"ל דבזה מוסיף ומדגיש הקושיא השני' דכיון שהוא רק בריאת הטבע איך שייך שיהי' בזה ענין ועבודה מיוחד שיהי' כללי ותמידי, והבן, וא"ש.

ועל כ"ז מתרץ מבאר בהמשך המכ' איך שבריאת הטבע וכו' הי' מאורע מיוחד הקשור - בעם ישראל, וגם קשור עם עבודה כללי ותמידי וכו', ועוי"ל בכ"ז, ועצ"ע.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון שנח - תשמ"ז)

בגליון העבר (שנח) הערתי על המכ' דח"י אלול ש.ז. (תשמ"ו) ושאלתי, בין השאר,

למה כ' "סיי געשעענישען אין טבע" בו בזמן שכל אלו שמפרט הם, לכ' למעלה מן הטבע, (וכתבתי ואולי הכוונה לחנוכה ופורים, אבל כמובן זה דוחק גדול) וע"ז העירוני דע"פ פשוטו מה שכ' געשעענישען אין טבע קאי עמ"ש אח"כ חג האביב, חג הקציר וכו' שהם ענינים בטבע.

אבל לכ' צ"ע אם אפשר לפרש כן דהרי הביא זה בהמשך למ"ש לפני"ז שהיו"ט קשורים עם "הויפט געשעענישען אין די דברי הימים פון עם ישראל" וע"ז ממשיך "סיי געשעענישען" וכו', ומשמע דהמאורעות שבטבע הם ג"כ מאורעות חשובות ועיקריות בד"ה של עם ישראל ואיך יתפרש זה בנוגע לאביב וקציר וכו', ועצ"ע בזה.
(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון שס - תשמ"ז)

ר"ה שחל להיות בשבת מהני קדושת האחד על השני

מכתב כללי מוצש"ק סליחות תשמ"ט

במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א ממוצש"ק סליחות ש.ו. (תשמ"ט) מבאר שכששני ענינים בקדושה באים ביחד הרי כ"א משפיע על השני בו חידוש, ושכ"ה בנוגע לר"ה ושבת "אז ווען ר"ה קומט אויס אום שבת קומט צו א הוספה אין ר"ה כו' און אזוי אויך בנוגע דעם שבת אז צוליב דעם וואס איז כו' שבת ר"ה איז דער שבת העכער וכו'"

ובהערה ד"ה ווען ר"ה וכו', כותב וזלה"ק "ראה זבחים צא ע"א רע"א, אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנאי (בתמי"), אטו ר"ה למוספי דידי' אהני למוספי ר"ח לא אהני (בתמי)" עכלה"ק.

והנה ז"ל הגמ' בזבחים שם (צ, א) איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהן קודם, תדיר קודם משום דתדיר, או דילמא מקודש קודם משום דקדיש, ת"ש תמידין קודמין למוספין, ואע"ג דמוספין קדישי (מוספין שם שבת עליהן, והתמידין באין אף בחול - רש"י), ומתקן, אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני, ופירש"י בד"ה לתמידין "כיון דהאינא קריבין, א"כ אף הם שם שבת עליהן" עכ"ל.

ועפ"ז לכ' צלה"ב, דהרי בפשטות התי' של הגמ' הוא - כלשון רש"י - שכיון שהמוספין קריבין בשבת לכן שם שבת הוא עליהם ג"כ, והיינו שאי"ז ששבת פועלת ביום, כ"א שהקרבן שנקרב בשבת, הרי כיוון שקריבה בשבת יש לה שייכות לשבת ג"כ, ולדוגמא בר"ח ושבת הנה אין הפי' שר"ח פועלת בשבת כ"א שר"ח פועלת בהקרבת מוסף שבת, כיון שבפועל נקרבה קרבן זו - בר"ח, וא"כ מאי מייתי מגמ' זה?

באותיות אחרות, הנה לכ' פשוט שהחידוש בהמכתב הוא לא שענינים שנעשים בר"ה שחל בשבת, אף אותם הענינים שנעשים מצד שהוא שבת - פועל בהם הענין דר"ה. [דלכ' זהו דבר פשוט, דמה נוגע הטעם בפועל לענין זה, הרי בפועל אם עושים אותו בר"ה יש לו שייכות לר"ה, ולכ' הי' אפשר להעיר לענין זה מעורר כמה ענינים], כ"א - בהלשון בהמכתב - שר"ה פועלת בעצם השבת, ושבת פועלת בעצם ר"ה, וא"כ לכ' ילה"ב ההערה מהגמ' בזבחים דשם השייכות דהמוסף לשבת או לר"ה הוא מפני שבפועל נקרבה אז, ולא מפני שהשבת או ר"ח פועלים בהיום דר"ח וכו' וכיו"ב?

ואולי אפ"ל בזה, ובהקדם, דהנה לכ' ילה"ב עוד בהגמ' שם;

(א) דהנה בהת"ש פירש"י דמוסף מקודש שהוא חובת היום משא"כ התמיד, וא"כ מהו התי' ששם שבת הוא על התמיד ג"כ, ומעיקרא מאי קסבר, ולבסוף מאי קסבר?

(ב) וע"ש בתד"ה ת"ש שכתב "בכל הני ת"ש צריך לתת טעם מאי קס"ד, מאחר דכבר שני אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהני" וצ"ב הקס"ד והחידוש ככולם?

(ג) עוד יש לדקדק בגוף האיבעיא של הגמ' לכ', דהרי בהמתני' (בדף פט, א) למדנו שני הדינים דכל התדיר מחבירו קודם את חבירו כו' וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו, וא"כ הו"ל להגמ' למיבעיא בפשיטות, בתדיר ומקודש גופא איזה מהן קודם, ותו לא, ומאי מוסיף במאי דמסביר "תדיר קודם משום דתדיר, או דילמא דמקודש קודם משום דמקודש"?

ואולי אפ"ל בזה, ובהקדם, דלכ' בהדיני קדימה דתדיר ומקודש דלמדנו (בדף פט, א) יש מקום לחקור, דאפ"ל בשני אופנים (1) שיש דין כללי - שקרבן שיש בה יותר חשיבות יש לה דין קדימה, אבל החשיבות שבהקרבן יכולה לבא מא' משני סיבות, או מתדירות או ממקודש, אבל בשניהם הקדימה הוא מצד מה שעל ידם הקרבן חשוב יותר, (2) או י"ל שהם שני דינים נפרדים דיש דין אחד דתדיר קודם מחבירו ויש דין אחר דמקודש קודם את חבירו, והם משני טעמים שונים.

וני"מ בנוגע להאיבעיא של הגמ', דאם הפי' הוא באופן הראשון, אז האיבעיא של הגמ' דתדיר ומקודש איזה מהן קודם הוא איזה מהם גורם יותר חשיבות [ולזה הי' אפשר להעיר אולי מחקירה הידוע של הגר"ע בענין כמות ואיכות איזה מהן מכריע, דהחשיבות של תדיר שייך יותר לכמות והחשיבות של מקודש שייך יותר לאיכות (ועפ"ד הי' אפשר אולי לבאר החילוק בין גמ' זו להגמ' במנחות (מט, א) עי' משה"ק בתד"ה ת"ש כאן ובמנחות שם ועוד - דאפ"ל דשם אי"ז מדין איכות וכמות (עי' ברש"י שם מה שפי' במקודש) ועצ"ע) ואכמ"ל].

ואילו לאופן השני הוי האיבעיא של הגמ' בעיא חדשה בנוגע לדין שלישי, דיש דין קדימה דתדיר והוא דין אחד, ויש דין קדימה דמקודש והוא דין שני, והשאלה הוא בנוגע לדין שלישי מהו הדין קדימה בתדיר ומקודש, והבן.

ועפ"ז הי' א"ש לשון הגמ' "תדיר קודם משום דתדיר א"ד מקודש קודם משום דקדיש" דהיינו שהאיבעיא הוא בנוגע להדיני קדימה דתדיר ומקודש גופא, האם יש דין קדימה נוספת בתדיר דקודם גם למקודש, או שיש דין קדימה נוספת במקודש שקודם גם לתדיר.

ולכ' י"ל עוד נ"מ דאם הוא באופן הראשון שאין הקדימה מפני שהוא מקודש, אלא שהקדושה נותנת בה חשיבות או כיו"ב, והחשיבות הוא סבת הקדימה, אז יהי' מקום לחלק בין כמות הקדושה, דיותר קדושה פועלת יותר חשיבות ופחות קדושה פועלת פחות חשיבות, ולפי"ז הי' אפ"ל שאף אם מקודש קודם מתדיר מ"מ כשהתדיר הוא תדיר הרבה והמקודש הוא מקודש מעט אפשר שהתדיר יפעל יותר חשיבות (אבל יש לדון בזה), ולפי"ז הי' יוצא דקושיית הגמ' ת"ש הוא דחזינן דהתדיר קודם להמקודש וא"כ הרי חזינו דהתדיר פועלת יותר חשיבות מהמקודש, וע"ז מתרץ דאטו כו' לתמידין לא אהנאי והיינו שהתמידין יש בה אותו כמות קדושה כמו המוספין אף שהמוספין באין חובה והתמידין רק שם שבת עליהן.

אבל לפי האופן השני שהדין קדימה הוא מפני שמקודש, הנה אז אין נוגע כמות הקדושה כ"א עצם הענין שהוא מקודש נורק דיש לחלק בין סוגים שונים דקדושה, שלפי אופן הראשון הפי' בכל המקודש מחבירו הוא שיש בה יותר דקדושה, ולאופן השני פירושה הוא שיש סוג גבוה יותר דקדושה וק"ל], שבזה שיש בה קדושה יש בה דין קדימה, ולפי' הנה התי' של הגמ' אטו כו' לתמידין לא אהנאי הוא שגם בהתמידין יהי' אותו סוג דקדושה כמו המוספין ולכן מצד הקדושה לא יהי' לאחד דין קדימה.

נולכ' יצא ג"כ עוד נ"מ דלפי אופן הראשון הנה למסקנת הגמ' מה דתמידין קודמים למוספין הוא מפאת הקדושה והתדירות יחד, דע"י שניהם ביחד יש בה יותר חשיבות מהמוספין, ואילו לאופן השני הנה הדין קדימה מצד הקדושה אינה נוגע לפועל כי בשניהם יש קדושה, ומה דתמידין קודמין הוא רק מפאת דתדיר, ועי' בשו"ע אדה"ז אור"ח סרפ"ו ס"ה בנוגע קדימת מנחה (שגם בה איתא בגמ' הסברא דאטו וכו') שכותב רק משום דתדיר וכו', אבל י"ל מזה, ואכמ"ל].

ואולי לפ"ז יש לבאר החידוש בשאר הת"ש, דבתחילה תי' שבתמידין יש בה ג"כ סוג הקדושה דשבת כיון שקריבין בשבת, ומ"מ הק' מר"ח ושבת דלכ' אא"ל שמוספי שבת יש בהן ג"כ סוג דקדושה דר"ח כיון שהם בסוג הקדושה דשבת, וע"ז מתרין דאפ"ל שניהם דאף שהוא מוסיף בשבת שהוא בסוג הקדושה דשבת מ"מ אפשר להיות בה הקדושה דר"ח ג"כ, ועפ"ז אפ"ל דזהו החידוש בכ"א מהאוקימתות, שכל אותם סוגי קדושות שייכים ביחד, וק"ל.

ועפכ"ז מובן בפשטות שייכות ההערה להמכתב, דהרי מגמ' זו מבואר דקדושת שבת וקדושת ר"ח שייכים להדדי שר"ח, פועלת שסוג הקדושה דשבת תהי' בה בשעה בסוג הקדושה דר"ח, ועד"ז בכלום, ולכן עד"ז בנדו"ה, דבר"ה שחל בשבת הרי זה פועל שינוי ועל"י בעצם סוג הקדושה דהשבת שהיא בסוג הקדושה דר"ה וכן להיפך, ועו"ל, ולא באתי כ"א להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה תקיב - תש"נ)

המשך להנ"ל

בגליון דהערות וביאורים דחגה"ס (העו"ב אה"ת גליון תקיד - תש"נ) השיג הת' ב"צ ק. שי' עמ"ש בגליון ר"ה אודות המכתב כללי של כ"ק אדמו"ר שליט"א ממוצש"ק סליחות ה'תשמ"ט, ור"ל שהראי' שבהמכתב הוא ברור, ומובן בפשטות, שכמו ששבת פועל ענין חדש דקדישי גם בדבר שבפ"ע כתמידין. כמו"כ בר"ה שחל בשבת הר"ז פועל ענין חדש, עכ"ד.

אבל לדידי עדיין אינו ברור ומובן כלל, ואיני יודע איך רצה ליישב השאלה במ"ש, סוכ"ס איזה שייכות יש בין הסברא המבואר בגמ' שם, שר"ה פועלת בהקרבן שקריבה בה אע"פ שהקרבן אינה באה חובה לה, דכיון דהאינדא קריבין אף הם שם שבת עלייהו"ו ובפשטות - שקרבן שקריבה ביום מסויים חל עלי' השם של אותה היום, שהיא בפועל אחד מהקרבנות של אותה היום (אף שלא באתה חובה לה), למה דמבואר בהמכתב שר"ה פועלת בהיום דשבת עצמה, וכן איפכא?

וכפיה"נ שהת' הנ"ל למד בהגמ' שהם סברות רוחניות, שר"ה פועלת קדושה בהקרבן והוא ענין רוחני, וא"כ כמו"כ תפעול אותה קדושה בהשבת, אבל בפשטות אינו כן, כ"א הוא סברא ששם ר"ה נקרא על כל הקרבנות הקריבין בה ביום ולכן כולם הם בגדר מקודש דר"ה, כי כולם הם מהקרבנות דר"ה, אבל מה זה שייך מצד זה לומר שר"ה תפעול קדושה בהשבת?

ויש להוסיף בזה דהנה לפמ"ש רש"י במנחות (מט, א) בא' מהלשנות שמקודש הוא שקרב באתו יום פשיטא דלא שייך הדמיון לכ' (וראה מה שדנו באחרונים בארוכה, ראה יד דוד לזבחים שם וש"נ, ועוד), ובזבחים פירש"י דמה דר"ח (ובפשטות עד"ז ר"ה וראה שאב"א סי' ס"ב בזה) מקודש משבת הוא משום דאיכרי מועד משא"כ שבת, וא"כ הסברא דאטו וכו' הוא דגם מוספי שבת מיקרי קרבנות מועד, אבל אין ראי' מזה שגם השבת איכרי מועד הוה בגדר מועד כשחל בר"ה, (ואדרבא, מסגנון התי' של הגמ' משמע דלא כן, דא"כ עדיפא מיני' הו"ל למימר דמצד מה דהשבת מהני למוספין דידי' הוה בגדר מקודש, כי השבת עצמה בגדר מועד כשחלה בר"ה), וכנ"ל?

ואולי אפ"ל בזה כמשנ"ת בהגליון דר"ה, [דא"ג: מ"ש בענין כמות ואיכות, ראה בלקח טוב להגרי"ע בענין זה שצייין לגמ' זו וראה שם בכלל שלאחר' שרצה לתלות ג"כ בענין ריבוי הזמן מכריע האיכות] ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה תקיז - תש"נ)

חודש ניסן – הנהגה ניסית

מכתב כללי ר"ח ניסן תש"נ

במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א מיום שלישי ר"ח ניסן ש.ז. (תש"נ) כתוב בענין מה דניסן הוי חדש הגאולה – בזה"ל "אין פשטות איז דאס פארבונדען מיט יצי"מ, ווייל אויפן נאטירלעכן וועג, כו' אפילו אן איין איינציגער קנעכט האט ניט געקענט ארויס (אנטלויפען) פון מצרים – און ביי יצי"מ איז פון דארט ארויס, ביד רמה, א גאנצער פאלק וכו'".

ובהערה ד"ה ביד רמה כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א וזלה"ק: "בשלח יד' ח'. ובתרגום אונקלוס עה"פ: בריש גלי. ובפרש"י שם: בגבורה גבוהה ומפורסמת". עכלה"ק.

ואולי אפשר לבאר זה, דהנה תוכן המכתב באה לבאר הענין דחודש ניסן מל' נס דשייכת להנהגה נסית, ומקשר זה להענין דיצי"מ היתה בחודש ניסן.

אך לכאורה יש להעיר בזה, דהנה לכאורה אפ"ל דיצי"מ עצמה לא היתה ענין של נס, כ"א הנסים היו המכות שהיו במצרים, וכתוצאה מהמכות וכו' ה' אח"כ בחדש ניסן יצי"מ בפועל.

והנה עי' בלקו"ש חט"ו שיחה ה' לפ' חיי שרה ס"ג שמביא הקושיא להמפרשים (לתרץ קושיית הב"י) הנס דחנוכה שהיה הוספה בכמות השמן דא"כ איך כשר להדלקה והרי אי"ז שמן זית כ"א שמן של נס (וע"ש ובהערה 22 והערה 38 שם, ועי' המועדים בהלכה לחנוכה ובהערה 16 שם)?

ומבאר שם בהערה 38 דאם הוא הוספה באיכות אפ"ל דלא קשה (ועי' המועדים בהלכה שם),

ואואפ"ל בדרך הערה דתלוי בהנ"ל, דאפ"ל דלאחרי שהי' הנס באיכות השמן, שוב נחשב שההדלקה עי"ז הוי הדלקה ע"י שמן זית ולא ע"י נס, או י"ל דסוכ"ס מיקרי זה הדלקה ע"י נס ולא ע"י שמן זית (ואולי זהו החילוק דהערה 22 והערה 38), וק"ל (ולהעיר קצת מלקו"ש לכי תשא ש.ז. (לקו"ש חל"א שיחה ב' לפר' כי תשא)).

אואפ"ל באו"א קצת בנדו"ד, דכיון דכל הנסים שהיו בהמכות לא היו ענין לעצמם, כ"א אמצעי ופרט ביצי"מ לכן כולם אינם נחשבים כענין לעצמם, כ"א מחשבי חלק של הנס האחד דיצי"מ, והנס דיצי"מ כוללת בתוכה כל הנסים שקדמו וגרמו לה.

וי"ל בזה, ולהעיר קצת ממלאכות שבת כגון אופה (וראה שבת ד, א. ובתוד"ה וכי ובתוד"ה קודם ועוד) שמעשה האדם הוא מה דהדביק פת בתנור, והמלאכה הוא האפייה עצמה (שלכן אם מרדה אותה קודם שתאפה לא יבא לידי איסור סקילה,

וראה שו"ת אבני"ז אור"ח סמ"ח ועוד וראה שם סרמ"ד, וראה במנ"ח מסך השבת בענין זריעה ובכו"כ ואכ"מ), וכשנאפה אז מתחייב הוא על המעשה שלו ונחשב זה להמלאכה שלו.

ומעיי"ז אואפ"ל בנידו"ד דענינם של המכות הי' יצי"מ, והגמר ושלמות שלהם הי' יצי"מ. ולכן מתי נחשבו לנסים דוקא ביצי"מ בפועל (ע"ד שהמלאכה הוא לאחרי האפייה וכו' בפועל), ויצי"מ הי' מה דנחשב ל(עיקר ושלמות) הנס.

או אוי"ל בכ"ז לאידך גיסא, דהנסים דהמכות אכן היו ענין לעצמן ונחשבים רק הגורם וסיבה ליצי"מ בפועל, ויצי"מ בפועל הי' (השלמות דהנסים והמכות שקדמוהו אבל) ענין לעצמו.

[ואולי שייך נ"מ בדא"פ אם שייך לעשות זכר להמכות לעצמן או רק כחלק מסדר ליל הפסח, ולהעיר קצת מתענית בכורות בער"פ, (זכר למכ"ב), אבל יש לחלק בכ"ז, ואכמ"ל].

ואואפ"ל דזהו החילוק בין תרגום אונקלוס עה"פ לפירש"י, דתרגום אונקלוס מפרש ביד רמה "בריש גלי", שהי' באופן גלוי, אבל בפשטות לכ' זה עצמו שהי' בריש גלי, מצ"ע, לא הי' ענין נסי כ"א דזה הי' (ע"י ו) השלמות דכל הנסים שקדמוהו.

וע"ז מוסיף כ"ק אדמו"ר שליט"א מפירש"י עה"פ "בגבורה גבוהה ומפורסמת", דלכאו' לפי זה הי' בהיציאה ביד רמה מצ"ע ענין של גבורה גבוהה ומפורסמת, ענין נסי, (בנוסף למה שהי' שלמות דכל הנסים שקדמוהו). ועוי"ל בכ"ז, ובאתי רק להעיר (קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקלו - תש"נ)



דשימזת



בענין מחילת כבוד המלך במקום מצוה

רשימות חוברת ז'

ברשימות חוברת ז' מבאר כ"ק אדמו"ר בענין קושיית התוס' בהסתירה בהא דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דבסנהדרין וכו' מבואר דמצוה שאני, ובקידושין וכתובות מבואר דזהו אפי' במקום מצוה, ודוקא בפרשת דרכים וכיו"ב שרי, ויישוב התוס' בזה וכו'.

והנה לכ' יל"ע בדברי התוס' בזה, דלכ', על קושייתם הי' אפשר לתרץ בפשטות, דהיכא שהמצוה גופא היא למחול על כבודו (כמו בהא דכלה דגוף המצוה הוא לחלוק כבוד להחור"כ - דהיינו וויתור על הכבוד שלו, וכמו"כ בהמצוה לכבוד ת"ח), מכיוון שבמלך הדין הוא דאין כבודו מחול, א"כ הרי אינו מצווה במצוה זו, ובמילא לא שייך למימר מצוה שאני, משא"כ היכא שהמצוה היא ענין בפנ"ע, והוויתור על כבודו הוא במהלך ואופן קיום המצוה, אזי אמרינן מצוה שאני.

ואין לפרש כן כוונת התוס' דא"כ לא הול"ל משום דכבודו עדיף מכבוד שלהם, או משום דגם הם נצטוו במצות שום תשים, דלחילוק הנ"ל אי"צ לזה, וא"כ לכ' צ"ב אמאי לא חילק כן?

והנה עי' בעינים למשפט לסנהדרין שם (יט, ב) שהביא פלוגתת הראשונים בהא דבמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דלדעת רבינו יונה הוא משום שאי"ז הכבוד שלו אלא דכל ישראל, ולדעת התוס' הוא משום שהכבוד הוא מצד מצות המקום ולכן אין בידו למחול.

והנה לכ' יש לחקור בהא דמבואר בגמ' דמצוה שאני, האם הכוונה בזה שהענין דמצוה דוחה הך דשום תשים (ולפ"ז הא דקאמר הגמ' "מצוה שאני" הוי בדוגמת הא דברכות (מז, א וש"נ) דזהו טעם לדחיית העשה (לכמה מפרשים). אבל צ"ע דרק עשה חמור דוחה עשה הקל (כדאיתא פסחים (נט, א)), ועוד דהו"ל להקשות גם בזה (כבברכות שם) דמצוה הבאה בעבירה הוא (שלכן הוצרך שם להא דמצוה דרבים שאני), ואואפ"ל דכמו דיש סברא דעשה חמור דוחה, כמו"כ עשה הקל נדחה),

או שהפ"י הוא שמעיקרא לא נאמרה הך דין דאין כבודו מחול כשהוא במקום מצוה (וע"ד מה דיש מפרשים הא דמתרץ בברכות מצוה שאני, שבאופן כזה אין מלכתחלה האיסור).

ולכ' הי' אפ"ל דיהי' זה תלוי בפלוגתא הנ"ל, דאם הכוונה שכבודו הוא הכבוד של כל ישראל, אז צ"ל דהא דמצוה שאני היינו שהעילוי דמצוה דוחה הענין דכבוד

המלך, ולהסביר שהוא משום מצות המקום, לכ' אפ"ל הביאור דבאופן כזה לא חשיב מחל על כבודו, והיינו דזה גופא הוא הגדר והאופן דקיום מצות שום תשים [ובמצב כזה לא נאמרה מלכתחלה האיסור לוותר על כבודו].

ולב' האופנים לכ' צ"ע מה דמל' הגמ' (כתובות יז, א וסוטה מא, ב) משמע דבאגריפס הי' זה כמו לפנים משורת הדין, ולכן שיבחוהו חכמים, ולכ' ממ"נ, הרי מאחר דכשיש פרשת דרכים וכן במקום מצוה ליתא הציווי דשום תשים עליך מלך (אי משום דנדחה ואי משום דלא נאמרה בכגון זה), א"כ הי' צ"ל הדין דמחוייב לעשות כן מצד החיוב דכבוד תורה וכבוד כלה (ואואפ"ל דאכן הי' זה מצד הדין, וזה דשיבחוהו על שעשה כדין, וזהו דקאמר בגמ' "דשפיר דמי")?

ולפי הביאור של הרבי יוצא עוד אופן בזה, שגדר המצוה דשום תשים עליך מלך הוא מה שהמלך פועל את ענין הביטול והיר"ש אצל העם, ולכן במקום מצוה, הרי אופן קיומו הוא המצוה גופא (מה שקורא בעמידה וכיו"ב), הנה זה גופא פועל ענין זה, והיינו דזה גופא הרי אופן בקיום (תוכן) המצוה דשום תשים.

ויש להוסיף בזה דהנה עי' בר"ן לסנהדרין שם שהביא בשם הר"ר דוד, דהך דינא דבמלך אין כבודו מחול, הוא דין רק על העם "שאין אחרים רשאים לנהוג בו זילותא אפי' לאחר שמחל כו", אבל אין זה דין וחיוב על המלך (ועפ"ז חילק בין חליצה לקריאה בעמידה, ועי' בעינים למשפט ובמרגליות הים לסנהדרין שם, ועי' קובץ דברי תורה (ח"י"ח) ע' קמ"ו).

ואפ"ל כעין סברא זו לשיטת התוס', דאף דיש דין וחיוב גם על המלך, מ"מ אינו דומה החיוב שעל המלך להחיוב שעל העם, דהאיסורים דלא ישבו וכו' (ברמב"ם רפ"ב מהל' מלכים), הוי הכל דין רק על העם, כפשטות הענינים, והדין וחיוב דשום תשים עליך מלך שעל המלך הוא דין וחיוב לפעול את הענין והפעולה דאימתו עליך, - ובפנימיות יותר היינו הענין דביטול ויר"ש.

ועי' ברמב"ם בפ"ב מהל' מלכים ה"ד דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי ב"ד בלבד. ולכ' צ"ע הלא איסור ישיבה בעזרה הוא גם מצד דין מורא מקדש (שתוכנה הוא המורא מהשי"ת כמ"ש הרמב"ם), שלכן כללה הרמב"ם בפ"ז מהל' ביה"ב בדיני מורא מקדש, וא"כ איך הותר זה למלך?

ועי' בספר הילכתא למשיחא סי' י"א (וש"נ) שעמד בזה וכו' ע"ז "דכיון שהמלך מקיים בזה דין מדיני המלך במה שיושב ומתנהג באופן של שררה, ממילא אין כאן חיסרון מורא מקדש וכו", ולכ' עדיין צ"ב, דאיך תידחה הדין דמורא מקדש ע"י הדין דמלך?

ועפ"ה הנ"ל יתיישב, דהנהגת המלך באופן של שררה, אי"ז ענין אחר, כ"א זה גופא הוי הקיום ופעולת הענין דמורא מקדש (דענינה המורא מהשוכן בביהמ"ק).

ועפ"ז א"ש דלא קשה השאלה הנ"ל דממ"נ, דבמקום מצוה וכיו"ב, הנה אם ירצה המלך לקרוא בעמידה, א"כ עי"ז יפעול את אותו הענין דשום תשים וגו', ואעפ"כ אינו מחוייב בזה כי גם ע"י אי המחילה פועל את אותה הענין (אלא שזהו באו"א,

ע"י מה שפועל הביטול בהעם) ויש לדון אם מה דשיבחוהו הוא מצד מעלה באופן פעולת הביטול, או שהמעלה מצידו.

וי"ל דעפ"ז מובן מה דאינן לחלק בין אם המצוה הוא הכבוד או הכבוד הוא ענין נוסף, כיון שיסוד הענין הוא שבמה שמקיים המצוה פועל אותו הענין, ולכן כ' התוס' דתלוי וכו', וע"ז ביאר כ"ק אדמו"ר דכשהכבוד הוא לכו"ד אז ליתא לתוכן ענין זה, וכמבואר שם באורך.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תרצ - תשנ"ה)

”הדברים הנ”ל” שבריש פל”ב דתניא

מ”מ הגהות והערות קצרות על התניא

בתניא פל”ב: ”והנה ע”י קיום הדברים הנ”ל להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו רק שמחתו תהי’ שמחת הנפש לבדה הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך כו”.

וב”מ”מ הגהות והערות קצרות” מהרבי בד”ה ”הדברים הנ”ל” כותב: ”בפ’ שלפנ”ז”. והמו”ל פיענחו: ”בפרק שלפנ”ז” (פרק ל”א).

ובגליון הקודם כתב הרב צ.י.ב. שאפשר לפענח: ”בפרקים שלפנ”ז”, ואז תהי’ הכוונה גם לפרקים כ”ט ל’.

והקשה שם: (א) מדוע אינו כותב בפירוש (”בפרק לא” או ”בפרקים כט - לא”). (ב) (ועוד מאי קמ”ל בציון זה. ע”ש מה שביאר בזה באריכות ובהרחבת הביאור.

ויש להעיר בזה: לכאורה שתי השאלות הם רק לפי ההנחה שאפשר לפענח כאן את ה”בפ” ל”בפרקים”. אך אם נאמר שהפענוח הנכון הוא ”בפרק”, אזי: (א) אין מקום לשאול מדוע אינו מציין בהדיא לפל”א - שהרי זהו הציון לפל”א. (ב) אין מקום לשאול מאי קמ”ל, דטובא קמ”ל - לשלול הקס”ד דהכוונה לפרקים כ”ט ל’ (וכדלהלן).

ולכאורה סתם פ” - פיענחו: ”פרק”, ולא ”פרקים”. ((ולהעיר מהסברא ב”מ ד, ב רש”י ד”ה אינו אלא) דכשאומר לשון סתמי ”ניכרים הדברים” שהכוונה על המיעוט - דאל”כ לא הו”ל לסתום אלא לפרש, דעד”ז י”ל כאן, ד”פ” סתם הוא ”פרק”, וכאשר רוצים להרבות [מ”פרק” יחיד ל”פרקים” רבים] צריכים לפרש [אבל ראה ב”מ קג, א] וברש”י ד”ה פרדיסי].

ובביאור הכוונה בהערת הרבי אפשר לומר:

בדברי התניא: ”להיות גופו נבזה ונמאס בעיניו רק שמחתו תהי’ שמחת הנפש לבדה” - אפשר לפרש בשתי אופנים:

(א) שאומר כאן ב’ ענינים: (1) שיהי’ גופו נבזה ונמאס; (2) ששמחתו תהי’ שמחת הנפש.

(ב) שאומר רק ענין א’ - שגופו יהי’ נבזה ונמאס בעיניו (לענין שלא יהי’ חשוב בעיניו כ”א ש) רק שמחתו תהי’ שמחת הנפש לבדה.

[וזה תלוי בב’ אופנים בהפ”י של גופו נבזה ונמאס: (א) שגופו נבזה ונמאס אצלו מצד חטאותיו ומה שהוא גרוע וכו’ (הענינים המבוארים בפכ”ט ול’), (ב) שיהי’ הגוף

(שלו) נבזה ונמאס (לענין) שהגוף לא יהי' תופס מקום לגבי הנפש, שלכן שמחתו תהי' מהנפש ולא מהגוף].

אשר מזה מסתעף חילוק (תוכני) נוסף:

לאופן הראשון - הענין הראשון (שיהי' גופו נבזה ונמאס בעיניו) הוא ע"י העצות המובאות בפרקים כ"ט ל'; והענין השני (שמחתו תהי' שמחת הנפש לבדה) הוא ע"י ההתבוננות המובאת בפרק ל"א.

משא"כ לאופן השני - הכל ענין אחד, והוא הענין המבואר בפרק הקודם (ל"א): "אעפ"כ תיקר נפשו בעיניו כו' שלא לבלבל כו'.

ולכאורה, בפשטות נראה לומר כאופן השני. דהרי, (לכאורה) מזה גופא שיהי' לבו נבזה ונמאס - לא יבא לידי אהבת ישראל, דהאהבת ישראל היא ע"י שנפשו עיקר וגופו טפל, אך בזיון הגוף בלבד אינו מספיק לפעול גם שנפשו תהי' עיקר (וגופו טפל).

וכדמצינו (בפרק ל) שבזיון הגוף גורם רק הענין ד"שפל רוח בפני כל האדם" - אך לא הענין דאחדות ישראל. וכן מובן מפרק ל"א, שגם לאחר שיאריך בהענינים שבפרקים שלפניו (דהיינו כללות הענין דבזיון הגוף) - אין זה מספיק לפעול שיהי' נפשו עיקר (וגופו טפל), אלא בא לידי עצבות, ולכן צריך להתבונן בהמבואר שם: "כ"ז הוא אני לבדי הוא הגוף כו' אך מ"מ יש בקרבי חלק ה' כו' תיקר נפשו בעיניו כו' שלא לערוב ולבלבל כו'".

ומסתבר שבהמשך לזה דוקא (עשיית נפשו עיקר המבואר דוקא בפרק ל"א) בא לידי אחדות ישראל באופן המבואר בפרק ל"ב.

[ואף שיש מקום לומר דהא גופא שנפשו עיקר וגופו טפל בעיניו בא (ג"כ) כתוצאה ממה שגופו נבזה ונמאס בעיניו (אף שלכאורה אין דבר זה מפורש בפרקים אלו) - מ"מ אי"ז אלא כהכנה והכשר, אבל עיקר ה"דברים הנ"ל" המביא לידי אחדות ישראל הוא המבואר בפרק שלפניו, וכנ"ל.

ולהעיר, שעפ"ז יומתק הלשון "הדברים הנ"ל" - דקאי גם על המבואר בפרקים הקודמים (אלא שרק כהכנה והכשר, כנ"ל)].

והחידוש - למשנית - בהציון לפ' שלפניו, כי הל' הזה "שיהי' גופו נבזה ונמאס שנמצא לפניו בתניא, הנה פירושה הענין דנבזה מצד החטאים וכיו"ב, המבואר בפכ"ט-ל, והחידוש שכאן פירושה שיהי' נבזה ונמאס ביחס להגוף, - לענין ש"תיקר נפשו בעיניו".

(קובץ הערות וביאורים טאראנטא גליון ז - תשנ"ח)



גאולה ומשיח



היו"ט בביאת משיח

מבואר בקרא דכימי צאתך מאר"מ אראנו נפלאות וכו', ולכא' מסתבר ופשוט דלע"ל, לאחר הגאולה האמיתית, יקבע יו"ט לחגוג את הגאולה ההיא (ע"ד ומעין היו"ט דיצי"מ, ועי' ברכות סופ"א), ויל"ע בנוגע לאותה היו"ט:

א.

דובר בכמה התוועדויות דיש לחקור אם לע"ל שיהיו מקדשין ע"פ הראי' יהיו ג"כ ב' ימים יו"ט או לא (עי' בשיחת ר"ה דשנה שעברה (תנש"א) ועוד, ועי' בגליון ההערות וביאורים דשבוע שלאחרי' ועוד), ולפי הצד שגם לע"ל יהיו ב' ימים יו"ט לכ' יל"ע אם יהי' כן גם בהיו"ט על הגאולה האחרונה ע"י משיח צדקנו, דהנה מצד א' לכ' י"ל דהרי הסברא דגם לע"ל יהיו ב' יו"ט של גליות הוא כי גם עכשיו הרי אנו בקיאים דירחא ועושין ב' ימים רק משום מנהג אבותינו בידינו (ועי' בשו"ת תורת חסד סי"ז), וא"כ י"ל דזה לא שייך ביו"ט זו דמתחילת קביעותה אין מקום לספק, וא"כ אין מלכתחלה מנהג דשני ימים (וע"ד חנוכה ופורים וכיו"ב), אכן לאידך גיסא לכ' י"ל דבזה לא גרע מחגה"ש דג"כ לא הי' בה מקום לספק מתחילת קביעותה (וכמ"ש בר"ה (יח, א) בתד"ה על ניסן) ואעפ"כ עושין בה ב' ימים כדי שלא לחלוק במועדות כמ"ש ברמב"ם פ"ג מהל' קדה"ח הי"ב (ועי' לקו"ש ח"ד ע' 1030 וש"נ ועוד), וא"כ י"ל דה"ה לנידו"ה, אכן עצ"ע בזה דהנה הסברא דכדי שלא לחלוק במועדות הוא (כמבואר בפ"י לרמב"ם שם) משום גזרה דאם יעשו עצרת רק יום א' יבואו לטעות ולעשות גם שאר יו"ט יום א', וא"כ יל"ע בזה [מלבד מה דצ"ע אם יהי' שייך הך גזרה בנידו"ה, דהרי בפשטות מסתבר דהיו"ט על גאולה האמיתית והשלימה יהי' בה צדדי ואופני השתוות לשאר מועדים ויהי' בה ענינים מיוחדים שאינם דומים לשאר מועדים, וא"כ יהיו ענינים שמצדם יהי' שייך לגזור, וכן להיפך וק"ל] ובהקדם דהנה דובר בכמה שיחות קודש דיש לחקור אם גזירות וסייגים דרבנן יהיו גם לע"ל או לא (ועי' בת' תו"ח הנ"ל ובכ"מ), ואף את"ל דיהיו גם לע"ל מ"מ לכ' פשוט דלא יגזור גזירות חדשות לע"ל, וא"כ בנידוד"ד יש לדון, דמצד א' אפ"ל דהרי גזרה ותקנה זו שלא לחלוק במועדות כבר נגזרה וא"כ יהי' גם לע"ל, אבל מצד שני י"ל דמועד זה לא הי' עדיין וא"כ לגזור גזרה זה במועד זה דשבועות הוי בגדר גזרה חדשה [ולכ' מקום לומר דתלוי בהגדר דשלא לחלוק במועדות אי הוי דין כללי, או דין פרטי בכל יו"ט, ולכ' מת' החת"ס באו"ח סו"ס קמה משמע קצת דהוי דין פרטי בכל מועד ומועד ועצ"ע ואכמ"ל] ועי"ל.

ב.

האם יהי' נהוג באותו יו"ט אמירת הלל, דהנה עי' מגילה (יד, א) כמה טעמים דאין

אומרים הלל בפורים, והנה לרבא ור"נ שם דקרייתא זוהי הלילא או דאכתי עבדי דאחשורוש אנן לכ' פשוט דלע"ל צריכים לומר (ובפרט להסברא בפוסקים דמי שאין לו מגילה בפורים צ"ל הלל), אבל להטעם משום דאין אומרים הלל על נס שבחור"ל לכ' יל"ע, דלכ' יש מקום לומר דעכ"פ בנוגע לאלו הנמצאים בחור"ל נחשבת הגאולה והנס לנס שבחור"ל (אכן עי' בטו"א בחי' למגילה שם דטעם זה לא שייך אלא בהלל שאומרים על הנס משא"כ בהלל שאומרים על החג שאומרים אותה ביי"כ, ועי' בחי' מהר"צ חיות לערכיו, ע"ש) [ואולי י"ל דתלוי בהגדר בזה אם הכוונה דאין אומרים על נס בחור"ל משום דהוי כמו חיסרון בהנס, דזה לא שייך בהנס דלע"ל, אבל י"ל דהוי דין מיוחד דאמירת הלל צ"ל על נס שבא"י דוקא (וע"ד מה דמצינו באיזה מצוות דתלויות בארץ) ועצ"ע].

ולכ' יש עוד טעם בזה מצד הסברא [בענין הלל בשש"פ (שהובא בכ"י בטור או"ח סי' ת"צ בשם המדרש ובט"ז שם סק"ג)] [דמעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, אבל (מלבד שגם שם אי"ז עיקר הטעם כ"א מפני שאין חלוקין בקרבנותיהם כמבואר בשו"ע אדה"ז שם) לכ' יש לחלק דבקי"ס הי' ההצלה גופא בעיקר ע"י "מעשי ידי טובעין בים" ולכן בזה אין לומר, משא"כ לע"ל, ועי"ל בזה.

ג.

יל"ע, להצד שבשיחות קודש הנ"ל שלע"ל יהי' רק יום א' יו"ט, באם יבא משיח צדקנו ביום א' דר"ה האם ינהגו יום השני דר"ה או לא, דלכ' י"ל דכיון דבר"ה הוי יומא אריכתא וקדושה אחת הן (עי' שו"ע אדה"ז סי' תר) א"כ כבר ביום ראשון נתקדש יום השני ג"כ, ויל"ע.

ד.

איתא בגמ' ברכות ר"פ הרוואה ובשו"ע או"ח סי' רי"ח דהרוואה מקום שנעשו בו נסים לישראל מברך כו' וכן הרוואה מקום שנעשה שם נס לעצמו מברך שעשה לי נס במקום הזה, ויל"ע אם יהי' מחוייב לברך כן גם לע"ל או לא.

ויש להסתפק בזה מב' טעמים, חדא ע"פ המבואר בגמ' ברכות (יג, א) משל לאדם וכו' אף ישראל צרות אחרונות משכחות את הראשונות, ועי' בלשון הרמב"ם פ"ב מהל' מגילה ח"ח "שכל זכרון הצרות יבטל שני' כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיניי", ועפ"ז י"ל דכיון דנשכחו הצרות שוב אין לברך על נס ההצלה מצרה, (ולכ' מל' אדה"ז בסדר ברה"נ פי"ג "כגון כו' וניצול או כו' וניצול" משמע דתקנת הברכה הוא דוקא על נס דהצלה מצרה, ויל"ע אי הוי גם בשאר נסים שנעשו לו (כגון הך דרגל של זהב וכיו"ב) שאין בהם משום הצלה). ומצד שני י"ל דאף דעכשיו נשכחו הצרות מ"מ חיוב הברכה שחלה כבר מקודם לא נעקר [ואואפ"ל דתלוי בגדר החיוב אם הוי חיוב א' כללי - שחל עליו בשעת הנס - שצריך לברך בכל פעם שמגיע לשם או דהוי חיוב חדש שחל עליו בכל פעם שרואה המקום (ע"ד החיוב בברכות אחרות) ועצ"ע].

עוד יש להסתפק בזה ע"פ המבואר בשו"ע שם סי' די"א דאין לברך כ"א על נס היוצא מדרכי הטבע וממנהג העולם (ועי' במג"א סקי"ב דלא מצא מי שחולק)

וא"כ אפ"ל דלגבי ההנהגה דלע"ל (ד"וגר זאב עם כבש" כו' וכתתו חרבותם כו' ועכ"פ לגבי ההנהגה דתקופה שני' דימוה"מ, ואכמ"ל) הנה שוב אין הנסים שלפני' נחשבים לנס היוצא מדרכי הטבע ומנהג העולם, וא"כ אולי יש להסתפק אם אזלינן בתר מנהג העולם שבשעת הנס או בתר מנהג העולם שבשעת אמירת הברכה, [ואפ"ל דתלוי בחקירה הנ"ל, דאם חיוב הברכה חלה עכשיו, י"ל דצ"ל נחשב לנס עכשיו, וק"ל ועצ"ע] ויל"ע.

ה.

הוזכר בשיחות קדש שבביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש נצטרך להביא קרבן תודה (וברכת הגומל) על הגאולה, וק"ל. והנה בפשטות הוא לכ' מצד הגדר דיוצא מבית האסורים, וא"כ לכאו' יל"ע אם יהי' א' מישראל בבית האסורים ל"ע או כיו"ב בשעת הגאולה האם יהי' מחוייב לברך ולהביא קרבן תודה גם עבור גאולתו הפרטית או דנימא דיש בכלל מאתים מנה וגאולה אחד הוא, ואת"ל דיש בכלל מאתים מנה, יל"ע בא' מישראל שיהי' חולה ל"ע או כיו"ב בשעת הגאולה שאז הרי יתרפא (כמבואר בהסוגיא בסנהדרין), ועד"ז באלו שעומדים במומן ונתרפאין) אם בכגון זה עכ"פ מחוייב לברך ולהביא תרתי מכיון דשמות חלוקין הן, או דילמא סו"ס מכיון שגם בזה הרי הרפואה היא תוצאה ופרט בכללות הגאולה לכן יש בכלל מאתים מנה, (ולכ' להדיעה דמברכים כ"ג במעין ד' אלן, שלפ"ז לכ' הברכה הוא יותר על כללות הענין דהישועה, מסתבר יותר דיש בכלל מאתים מנה) ויל"ע בזה טובא, ובאתי רק להעיר לע"ע.

ו.

ומענין לענין יל"ע באותם אנשים הקמים בתחה"מ אם יהיו מחוייבים להביא קרבן תודה מצד הענין דיוצא מבית האסורים דלכאו' י"ל דאצלם לא הי' ענין של יציאה מהגלות כי קמו מתחילה במצב של גאולה, אבל מצד שני י"ל דסוכ"ס הרי הגאולה פעלה גם עליו ובפרט דהרי מת במצב של גלות וקם לתחי' במצב של גאולה (ולהעיר קצת ממ"ש אדה"ז בסדר ברה"נ פ"ג בענין ברכת הנסים בטעם דמברכים גם יו"ח של מי שנעשה לו נס משום ש"גם הם שותפין בהנס" משום שפעלה עליהם), ואת"ל דמברך, יל"ע איך יהי' הדין במי שמת קודם הגלות ואח"כ קם לתחי', וצ"ע ואכמ"ל.

ז.

וכמו"כ יל"ע באותם הקמים לתחי' אם יצטרכו לברך מצד הענין דחולה שנתרפא (לכד מאותן שקמים במומן ומתרפאין), דלכאו' י"ל דמה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא, וצריכים לברך במכ"ש מחולה ונתרפא (ולהעיר קצת מלשון הגמ' (מגילה יד, א) - בענין שירה - ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממתה לחיים לא כ"ש), אבל לאידך י"ל דמת שאני דהוי כענין חדש לגמרי ואינו דומה לחולה שהוא עצמו ונתרפא (ולהעיר קצת מבית האוצר, אי אדם מת קרוי אדם וש"נ) ויל"ע בזה טובא ואכמ"ל, ובאתי רק להעיר לע"ע.

גדר חיוב מצוות דלעת"ל – בזמן הזה

הנה מבואר בכ"מ בשיחות קודש (וראה בפרטיות בהשיחות שנדפסו ב"לקו"ש בעניני גאולה ומשיח" וש"נ ועוד) שאחד מעניני ימוה"מ (או עיקר הענין דימוה"מ) הוא שאז הוא השלמות דקיום התומ"צ, ובפשטות דכמה מצוות שא"א לקיימם עכשיו (כמו קרבנות וכיו"ב, יובל וכיו"ב וכו') נוכל לקיימם דוקא לימוה"מ.

ועפ"ז יל"ע לכ' בנוגע להמדובר בשיחות לאחרונה (שיחות שלהי חודש ניסן תנש"א וכללות אותו תקופה) בהדגשה יתירה שיש על כאו"א מישראל האחריות להביא את משיח צדקנו, דיל"ע אם אפ"ל בנוסף לזה שיש על כאו"א (שביכלתו לעשות כן) חיוב להביא את הגאולה מכיון שהרי כאו"א מחוייב לקיים כל המצוות שבתורה, וא"כ אפשר שחיוב זה יחייב אותו ג"כ לעשות את כל מה שביכלתו להביא א"ע למעמד ומצב שבה יוכל לקיים את כל המצוות בפועל.

והנה בהשקפ"ר לכ' אפ"ל בזה דתלוי בגדר הפטור במצוות אלו בזה"ז, דהנה עי' בס' בית האוצר (להגרי"ע זצ"ל) ערך אונס שחוקר במי שאנוס מלקיים מ"ע, אם הכוונה שהוא פטור או דלמא מחוייב הוא אלא שאינו יכול לקיים חיובו (ולכן רחמנא פטרי', אבל לא שהוא פטור בעצם, וכמה נ"מ ע"ש בארוכה, ועי' בגליון דהערתו וביאורים דחה"פ ש.ז. בזה).

ועפ"ז אפ"ל ע"ד ב' אופנים אלו בנידו"ד, דאפ"ל דכל מצוות האלו שא"א לקיימן בזה"ז פטורים מהם, או י"ל דגם בזה"ז מחוייבין בהם אלא שאנוס רחמנא פטרי', דלפי אופן הב' מסתבר לומר דכיון דגם בזה"ז כ"א מחוייב בעצם בכל המצוות, לכן מחוייב לעשות כל מה שביכלתו לאפשר לעצמו את קיומן בפועל (ולבטל את המצב דאונס) והיינו שמחוייב להביא את משיח.

והנה לכ' יש מקום להביא ראיה מארז"ל כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה, וכיו"ב, דאם אין עצם החיוב בזה"ז מה מועיל מה דמעלה עליו הכתוב כאילו הקריב, ואדרבא כו', אבל י"ל בזה, וק"ל. והנה לכ' ה"י מסתבר לחלק בזה בין ב' סוגי מצוות שאינם שייכים בזה"ז, דיל"ל דמצוות כמו קרבנות וכיו"ב דאינם שייכים בזה"ז מכיון שאין ביהמ"ק, הנה אפ"ל דהם בהגדר דאונס שישנה לעצם החיוב גס בזה"ז, ולאידך ישנה סוג כמו יובל וכיו"ב, שאינה אלא בזמן שרוב יושבי' עלי', וכדו' מצוות שאינן אלא בזמן שהיובל נוהג וכדו', דאפ"ל דבסוג מצוות אלו הוי הגדר דליאת לעצם החיוב בזה"ז, וק"ל ואכ"מ.]

ועוי"ל דאף להצד דבאונס הוי הגדר דפטור לגמרי או עכ"פ דגדר הפטור שבמצוות

שפטור מהם בזה"ז הוא שפטור מהם לגמרי, מ"מ אפ"ל דמצד החיוב לקיים המצוות דלע"ל יחול חיוב על האדם גם בזה"ז (להשתדל בהבאת משיח) די"ל דתלוי בחקירה אחרת שחקר הגרי"ע ועוד (והובאה באיזהו מקומן בלקו"ש), והוא במצוה שיש לה זמן מסוים אם הגדר הוא שהחיוב הוא רק באותו זמן, או דלמא שחיובן חל תמיד לקיימן בהזמן שלהם, די"ל מהנ"מ בזה יהי' בנידו"ד דמצד זה הרי אינו דומה המצוות שפטורים מהם בזה"ז לכל אונס, דהרי סוכ"ס יהי' זמן - שנהי' מחוייבין בהם, וא"כ לצד הב' בחקירה הנ"ל אפ"ל שהחיובים שיהיו בהזמן דלע"ל פועלים וגורמים חיובים על האדם גם בהזמן דעכשיו.

(ורא' סברא יתירה מזו (אבל בעניו אחר) בלקו"ש חכ"ז פר' בחוקותי (והדרן על הרמב"ם וסיום מס' כתובות) בשוה"ג להער' 14 שמק' אמאי מותר לקצוץ אילני סרק בזה"ז הרי לע"ל יהיו אילני מאכל, עש"ה). ובאותיות אחרות קצת בנוגע לענינינו, אף שמצד החיוב דזה"ז פטור לגמרי (ובסגנון אחר בזה"ז ליתא לעצם החיוב) מ"מ מצד החיוב דלע"ל מחוייב גם בזה"ז (שהרי אותה חיוב גופא מחוייב בה תמיד), וחיוב זה כיון שחלה עליו גם עכשיו במילא מחייבתו (לאפשר לעצמו) לקיים החיוב בהקדם הכי אפשרי, ויל"ע בזה (ולא העיר מהמבואר בתשובות וביאורים סי"א סוף הער' 14, אי זהירות במצוות א"י עכשיו דוחה תחה"מ כו' עש"ה ואכ"מ).

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקפ - תנש"א)

גדרו דמלך המשיח – רב ומלך

מדובר בשיחות האחרונות (אותו תקופה תנש"א) ובכו"כ מאמרים בענין מה דבמשיח יש ב' ענינים שהוא מלך ושהוא רב וכו' (רא' שיחה דהתוועדות דשבת האחרונה (תז"מ), וראה בד"ה ונחה עליו תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב) וש"נ, ועוד).

ויל"ע בזה ע"ד ההלכה, דהנה הרי ע"ד ההלכה חלוקים הם רב ומלך בדינם, וכמו שהוא לכל לראש, לדוגמא, בההלכה דרב שמחל על כבודו כבודו מחול ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דהא דרב שמחל על כבודו כבודו מחול אי"ז רק משום שהוא בדרגא אחרת אלא הוא בדוקא כך כמבואר בגמ' שם משום דתורה דילי' הוא ולכן בהכרח שכבודו מחול.

וכן לאידך שבמלך הוי בדוקא שאין כבודו מחול, ועפ"ז יש לחקור בהגדר של מלך המשיח, דאפ"ל דהא דהוי מלך וגם רב הם ב' ענינים שונים ונפרדים (שמצ"ע הם שוללים זא"ז) שבאים ביחד במשיח, או אפ"ל דשניהם ביחד במשיח ה"ה ענין וגדר אחד דמלך המשיח.

ובסגנון אחר קצת (המצוי בנוגע לענינים אחרים) אפשר לחקור אם הגדר דמלך המשיח הוא שהוא מורכב משני ענינים שונים או שהוא מציאות חדשה אחידה (ובאותיות אחרות קצת אם הגדר דמלך המשיח הוא (בעיקר) שהוא "מלך המשיח" או שהוא "מלך המשיח" והבין).

[ולהעיר דאין להקשות עכ"ז דהרי גם בדוד מצינו שהי' גם רב, דלגבי דוד הנה כל הענינים שעשה היו מצד הגדר דמלך דגם במלך יש דינים דמלכי ב"ד דנים וכו' משא"כ במשיח דמבואר דיש בו גם הגדר דרב, וכמובן].

ולכ"י י"ל נ"מ בזה (מלבד מה שיצא נ"מ בנוגע לדיני מחילת כבודו דאם נימא שהוא מורכב משני ענינים א"כ יצא גם בנוגע למחילת כבודו שבאותם ענינים שהם מצד הגדר דמלך יהי' הדין דאין כבודו מחול ובאותם ענינים שהם מצד הגדר דרב יהי' הדין בהם דכבודו מחול, משא"כ אם הוא מציאות חדשה יהי' בו דין חדש בפ"ע), דאם הם שני ענינים שונים שבו, א"כ יצא שדין המלך שבו יהי' בה אותם גדריו ודיני מלוכה כמו בכל המלכים.

(ולדוגמא מינוי, משיחה וכו' - רא' רמב"ם פ"א מהל' מלכים) משא"כ אם הוי מציאות חדשה וגדרו הוא משיח, אז י"ל דא"צ לכל הדינים דמלך (וכפשטות ל' הרמב"ם ואם יעמוד מלך מב"ד), מכיון שדין המלך שבו אינה עניו בפ"ע כ"א פרט בהגדר דמשיח (או - הדין דמלך מסתעף (בדרך ממילא) מהדין דמשיח) ובמילא אינו

תלוי בדיני מלך כ"א בדיני (מלך ה) משיח.

(ועי' בלקו"ש ח"ח ע' 361 בהערה ד"ה יעמוד מלך, ובח"ט ע' 105 הער' 74 ובשוה"ג הראשון שם. וש"נ, ועוד ואכמ"ל). ועי"ל בכ"ז ועצ"ע ובאתי רק להעיר.

(קובץ העו"ב אהלי תורה גליון תקפ - תנש"א)

תפלת הדרך וברכת הגומל בהליכה לאה"ק

א.

הוזכר בכו"כ שיחות קודש מה דמבואר בקרא ובסוגיא דסנהדרין דבימוה"מ יהי' הגאולה באופן ד"ארו עם ענני שמיא" לאה"ק, ויל"ע בנוגע לנסיעה זו:

א) אם יהי' חיוב תפלת הדרך בשעת ה"ארו עם ענני שמיא"? והנה עי' בשו"ע אדה"ז או"ח סי' ק"י ס"ח וז"ל: "לא תקנו תפלת הדרך אלא בשיש לו לילך פרשה שהיא ח' אלפים אמה שפחות מפרסה בקרוב לעיר אינו מקום סכנה מן הסתם כו', אבל אם הוא מקום מוחזק בסכנה צריך לאומרה אפי' בפחות מפרסה" עכ"ל. (ועי' בשו"ע שם ונו"כ) ולכ' משמע מזה דיסוד החיוב דתפלת הדרך הוא משום סכנה וא"כ י"ל דהדרך דארו עם ענני שמיא מכיון שאינה נחשבת למקום סכנה, לכן אין מחוייבים לומר אז תפלת הדרך.

אמנם אפ"ל לאידך גיסא דבד"א דתלוי בהוחזק בסכנה בפחות מפרסה אבל ביותר מפרסה לא מצאנו חילוק בשו"ע בין מקום סכנה לאינה מקום סכנה, אך באמת הנה לכ' יש לחקור במה דביותר מפרסה לא מצאנו חילוקים בזה, די"ל כב' אופנים, די"ל משום דיותר מפרסה הוי ע"פ תורה מקום סכנה (אף אם לא הוחזקה כן ואף דהמהרהר בד"ת אינו מברך היינו משום דהתם אין שום פעולה רק הרהור וע"ז אין מברכים משא"כ במקרה ש"כותב" ישנה פעולה עכ"פ, ודו"ק היטב ועדיין צע"ק.

ב.

אולם, בעיקר הדברים שכתב הגר"א "וכי ליכא מצוה בהרהור והלא נאמר והגית בו וגו' ר"ל בלב כמ"ש והגיון לבי" יש לציין מדברי אדה"ז נ"ע בפרק ב' מהל' תלמוד תורה שלו הי"ב שכתב "וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו' וגו' וכמו בכל מצות התלויות בדיבור וכו'. ע"כ.

הרי מבו' להדיא מד' אדמוה"ז נ"ע שבאמת אינו מקיים מצות תלמוד תורה ע"י הרהור רק ע"י דיבור ממש ולפ"ז שפיר אתיין ד' המחבר כפשוטן דלכך אינו מברך ברכת התורה משום דבאמת לא קיים מצות תלמוד תורה.

ומה שהוכיח הגר"א מהפסוק "והגית בו יומם ולילה" תשובתו בצדה - רישא דקרא דכתיב "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך" דמשמע שצריך להוציא בשפתיו וכפי שציטט אדמוה"ז נ"ע (וספייא דקרא רק מוסיף דמלבד דיבור בפה, צריך גם להרהר בד"ת, כן נראה לפרש).

ספר זה נרפס

לע"נ

הרה"ח התמים אי"א נו"נ

הרב מיכאל עקיבא גרשון

בן הרה"ת רפאל מנחם נחום ע"ה

וגנר

מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר מה"מ

בעל מרץ ורב פעלים

החזיר עטרה ליושנה וחידש את ישיבת

ליובאוויטש טורונטו שנוסדה ע"י הרבי

ושימש בה ראש הישיבה ומשפיע

מסור ונתון לתלמידיו בכל נפשו

העמיד אלפי תלמידים חסידים ומקושרים לרבותינו נשיאינו

עסק בעבודת התפילה ובמבצעי הרבי ובמיוחד בעניני גאו"מ

הצטיין במצות הצדקה

העמיד דור ישרים יבורך מהם שלוחים

נפטר בדמי ימיו

ביום שני י"ז אייר ה'תשפ"ג

ת' נ' צ' ב' ה'