

ספר

מעשה ישראל

הערות וביאורים

בספר משנה תורה להרמב"ם

על ספר מדע

הוצאה שני'

מאת

ישראל העשיל

בלאאמו"ר הגאון החסיד מוהר"ר מאיר ז"ל

גרינבערג

מח"ס "פאר המלך" על הרמב"ם הל' תפילין, "בחירת המלך" על הרמב"ם הל' בית
הבכירה, "נר למשיחי" תירוצים לנ"ר קושיות בחנוכה, ספר "ביכורי ישראל" בעניני
ספה"ע, ביכורים ושתי הלחם, "מחשבת ישראל" על סוגיא דמחשבה בתרומה וקדשים,
"כי במ חייטני" הדרן על תלמוד בבלי, "מעשה ישראל" על מס' ברכות, "מעשה
ישראל" חידושים וביאורים בסוגית הש"ס (ד"ח), "נכנס יין-מגילת המלך" בעניני פורים
והערות בהל' מגילה, ו"מנין מצות המלך" על מנין המצות להרמב"ם (ב"ח), "מעשה
ישראל" על מס' סנהדרין (ב"ח)

שנת ה' תהא שנת עת חירותינו לפ"ג

Ma'aseh Yisroel

Notes and Commentary on Maimonides' Code of Law

The Mishneh Torah-Sefer Mada

By

Rabbi Heschel Greenberg

Published and © copyrighted by the

Jewish Discovery Center

October, 2017/Cheshvan 5778

212 Exeter Road, Williamsville, NY 14221

(716) 632-0467; (716) 245-9520

rabbigreenberg@yahoo.com

,

הקדמה

בשבח והודי' לה' הנני מוציא לאור ספר מעשה ישראל—הערות וביאורים על ספר מדע בספר משנה תורה—יד החזקה להרמב"ם – הוצאה שני'.

הערות וביאורים קצרים אלו נכתבו רק להעיר לב המעיין ולקיים במקצת הוראת כ"ק אדמו"ר ללמוד לפחות הלכה א' בעיון, בתוך לימוד ג"פ רמב"ם כל יום [וכאן הוצאה שני' הוספתי בע"ה כמה ענינים וסימנים חדשים].

* * *

כתיבת חידושי תורה בכלל ובפרט בדברי הרמב"ם יש לה חשיבות מיוחדת בזה"ז כאשר אנו מתכוונים לקבל פני משיח צדקנו. כ"ק אדמו"ר חזר כו"כ פעמים איך שאנו עומדים עכשו על סף הגאולה, וא' מההכנות להגאולה היא לימוד התורה בכלל, ובפרט עניני משיח וגאולה, וגם כתיבת חידושי תורה היא ההכנה לקיום היעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא".

ועוד דיבר בקדשו כו"כ פעמים איך שלימוד הרמב"ם בפרטיות, שבספרו נקבצו הלכות בכל חלקי התורה, דהיינו שלימות התורה, היא הכנה לימות המשיח שהוא הזמן שבו נזכה לשלימות התורה, וכמבואר ברמב"ם הל' מלכים ריש פ"א שבימות המשיח יחזרו כל הדינים וגם יתוספו הג' ערי מקלט – שיהי' שלימות התורה ומצות.

וע"י לימוד הרמב"ם הכולל כל התורה כולה מכינים את עצמנו לזמן הזה.

וזה בנוסף לזה שלימוד הרמב"ם (שכדבריו בהקדמתו כתב ספרו לקטן וגדול, דהיינו שכולנו משתווים בזה), מעניק לנו הכח לאחד כלל ישראל בלימוד התורה שאין יחוד כמוהו (תניא פ"ה), ואחדות זו מבטלת סיבת הגלות, ועוד טעמים נאמרו על ידי כ"ק אדמו"ר איך שלימוד הרמב"ם ע"י כלל ישראל במיוחד יש לה הכח לזרז את הגאולה (עיין בארוכה בשיחת כ"ק אדמו"ר אחש"פ (וההתועדיות שלאח"ז) תשד"מ (נדפס בס' "משנה תורה השלם" ע' 1213 ואילך)).

[וראה מה שיתבאר להלן בע"ה בההערה על הקדמת הרמב"ם במה שמשתמש בשם "שנער" לבבל שיש לה קשר לענין האחדות שברמב"ם].

מעשה ישראל

* * *

וידוע שיש ענין לרמז שם המחבר בשם הספר, וכבר כתבנו בס' מעשה ישראל (ח"א על סוגיות הש"ס) ששם הראשון שלי "ישראל" הוא חלק משם הספר, ושם השני שלי "העשיל" הוא בגימטריא "מעשה".

ויש לומר ע"ד הדרוש והרמז, שפירוש בהשם "מעשה ישראל" יתכן לפי דברי הרמב"ם הידועים בהל' גירושין שכל איש ישראל רוצה לקיים רצון ה' אלא שיצרו תקפו, וכשמעשים את האדם לקיים המצוה ואומר "רוצה אני", מתגלה רצונו האמיתי, וזהו הפירוש ב"מעשה" מלשון "מעשין על הצדקה" ו"גדול המעשה יותר מן העושה", וע"י המעשה והעינוי של הגלות וההסתגר (שזהו"ע "כתית", שמביא לידי "למאור" להעצם, וכמבואר במאמר הידוע ד"ואתה תצוה") מתגלה הפנימיות של כל יהודי שהוא ישראל.

* * *

ויה"ר שע"י קיום תקנת לימוד הרמב"ם והדפסת חידושי תורה—כפי שדרש כ"ק אדמו"ר שזה הכנה לגילוי תורתו של משיח שעליו נאמר "תורה חדשה מאתי תצא" כנ"ל (ויש רמז לשנה זו שר"ת שלה היא "תהא שנת חידושים עמוקים) — ובפרט בעניני משיח וגאולה (ראה להלן בהערות להל' תשובה בענין חכמת ונבואת משיח צדקנו), שבזה מתבטא שמצפים לישועה ומחכים בכליון עיניים להתגלות מלך המשיח ולהגאולה האמיתית והשלימה בבנין בית המקדש, נזכה תיכף ומי"ד ממ"ש להתגלות מלכנו משיחנו ולגאולה האמיתית והשלמה, שאז תתקיים היעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא" וכפי היעוד המובא בסיום היד החזקה: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". והוא יגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, אכ"ר

ישראל העשיל בלאאמו"ר הגה"ח מוהר"ר מאיר ז"ל גרינבערג

כ' חשון תהא שנת עת חירותינו לפ"ק

בפולו ניו יארק יע"א

הסכמות שקבלתי על ספרים הקודמים

הגאון מוהר"ר משה פיינשטיין זצ"ל

הגאון מוהר"ר ישראל יצחק פיאקארסקי זצ"ל

הגאון מוהר"ר ישראל גרוסמאן זצ"ל

הגאון מוהר"ר אהרן ברנשטיין זצ"ל

הגאון מוהר"ר בצלאל שטרן זצ"ל

הגאון מוהר"ר חיים שמואל לאפיאן זצ"ל

ומכתב ברכה מאת אאמו"ר הגה"ח מוהר"ר מאיר זצ"ל גרינבערג

ולהבלח"ט

הגאון מוהר"ר זלמן נחמיי' גולדברג שליט"א

מפתח

הקדמת הרמב"ם

סימן א' - ב' חלקים בתורה שבעל פה

אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית דינו של שבעים זקנים וכו'

סימן ב' - דיוק בלשון "מסר"

אע"פ שלא נכתבה תושבע"פ, למדה משה רבינו כולה בבית דינו לע' זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממש, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורשבע"פ וצוהו עלי'

סימן ג' - אם שמואל הי' בבית דינו של רבי

ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקבלו ממנו... ושמואל

סימן ד' - דיוק במה שקרא לבבל "שנער"

רב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי בארץ שנער וכו'

מנין המצות עשה

סימן ה' - גדר מצות תפילה

מצוה ו': להתפלל שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם, עבודה זו היא תפילה

סימן ו' - קידוש בכורות

מצוה ע"ט: לקדש בכור הבהמה הטהורה ולהקריבו שנאמר כל הבכור אשר

סימן ז' - החיוב ליטהר

מצוה קט: להיות הטהרה מכל הטומאות בטבילה במי מקוה שנאמר ורחץ במים את כל בשרו, כך למדו מפי השמועה שרחיצה זו במים שכל גופו עולה בהן בבת אחת

סימן ח' - הקשר בין ספירת העומר להבאת העומר

מצוה קס"א: לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום שנא' וספרתם לכם וגו'

מעשה ישראל

סימן ט' - נביא בזמן הזה

מצוה קע"ב: לשמוע מכל נביא שיהא בכל דור ודור אם לא יוסיף ולא יגרע שנ' אליו תשמעון

סימן יו"ד - הלואה לעשיר

מצוה קצ"ז: להלות לעני שנ' אם כסף תלוה את עמי את העני וכו', אם זה אינו רשות אלא מצוה שנ' והעבט תעביטנו

סימן י"א - לקיחת רבית מנכרי

מצוה קצ"ח: להלוות נכרי ברבית שנ' לנכרי תשיך, מפי השמועה למדו שזו מצות עשה

סימן י"ב - מצות כיבוד אב ואם, ב' מצות

מצוה רי: לכבד אב ואם שנ' כבד את אביך ואת אמך

מניין מצות לא תעשה

סימן י"ג - מנהג עובדי ע"ז

מצוה מ: שלא יעדה האיש עדי אשה וכו' מפני שזה ה' מנהג עובדי ע"ז, וכן מפורש בספרי עבודתה.

מצוה מ"א: שלא לכתוב בגוף כעובדי ע"ז וכו'

מצוה מ"ב: שלא ללבוש שעטנז כמו שלובשין כומרי ע"ז וכו'

מצוה מ"ג: שלא להקיף פאת ראש ככומרי ע"ז וכו'

מצוה מ"ד: שלא להשחית כל הזקן כעובדי ע"ז

מצוה מ"ה: שלא להתגודד כעובדי ע"ז

סימן י"ד - ישיבה במצרים

מצוה מו: שלא לשכון בארץ מצרים לעולם שנ' לא תוסיפון לשוב וכו'

סימן ט"ו - איסור דבל תשחית בשאר דברים חוץ מאילני מאכל

מצוה נז: שלא להשחית אילני מאכל וכן כל שיש בו השחתה אסור שנאמר לא תשחית את עצה.

סימן ט"ז - איבוד דברים קדושים

מצוה סה: שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות, וכן אין מוחקין את השמות המוקדשין ואין מאבדין כתבי הקודש שנאמר אבד תאבדון וכו' ואשיריהם תשרפון, לא תעשון כן לה' אלקיכם.

מעשה ישראל

סימן י"ז - הקורע פי המעיל

מצוה פ"ח: שלא יקרע המעיל שנאמר כפי תחרא יהיו לו לא יקרע

סימן ח"י - עזרא קנס ללויים

מצוה רכט: שלא לעזוב את הלויים שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי. אלא נותנין להם מתנותיהן ומשמחים אותם בהן בכל רגל ורגל.

סימן י"ט - מצות עשה ולא תעשה בצדקה

מצוה רלב: שלא ימנע (מלהלוות) מלהחיות לעני ומליתן לו מה שהוא צריך שנ' לא תאמץ את לבבך וכו'. נמצא הנותן צדקה עושה מצות עשה, והמעלים עיניו מן הצדקה יתר על שבטל עשה עבר על לא תעשה.

סימן כ' - פסול דיין שהוא רק חכם בחכמות אחרות

מצוה רפד: שלא למנות בדיינין אדם שאינו חכם בדיני תורה אע"פ שהוא חכם בחכמות אחרות שנ' לא תכירו פנים במשפט

פרטי המצות על סדר ההלכות

סימן כ"א - חלוקת הרמב"ם לי"ד חלקים

וראיתי לחלק חיבור זה לארבעה עשר ספרים.

סימן כ"ב - השמטת מצות ידיעת ה'

ספר ראשון אכלול בו כל המצות שהן עיקר דת משה רבינו וצריך אדם לידע אותן תחלת הכל כגון ייחוד שמו ברוך הוא ואיסור ע"ז

סימן כ"ג - הקשר בין מצות לימוד התורה למצות כיבוד מלמדי' ויודעי'

הלכות תלמוד תורה: יש בכללן שתי מצות עשה, ראשונה ללמוד תורה, שנייה לכבד מלמדי' ויודעי'

סימן כ"ד - סדר המצות דלא ילבש ולא תלבש

מז. שלא יעדה איש עדי אשה

מח. שלא תעדה אשה עדי איש

הלכות יסודי התורה

סימן כ"ה - דיוק בלשון "כל המצות"

מנין המצות שבכותרת: ובאור כל המצות האלו בפרקים אלו

מעשה ישראל

סימן כ"ו - מצות האמנות אלקות אי נמנה כמצוה והגדר דמצות ידיעת ה' פ"א ה"ו: וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלקיך

סימן כ"ז - גדר של "כפר בעיקר"

הלכות יסודי התורה פ"א ה"ו: וכל המעלה על דעתו שיש שם אלקה אחר חוץ מזה עבר בלא תעשה שנ' לא יהי' לך אלהים אחרים על פני וכפר בעיקר, שזה הוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו

סימן כ"ח - הכפלה ושינוי הלשונות בהא שכל הדברים הם משל ומליצה

פ"א ה"ב: הואיל והדבר כן הוא כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי הנביאים הכל משל ומליצה הם כמו יושב בשמים ישחק... על הכל אמרו חכמים דברה תורה כלשון בני אדם וכו'.

סימן כ"ט - מכל צד ומכל פנה ובכל דרך יחוד

פ"ב ה"י: הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמות שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא ב"ה הוא ודעתו וחיוו אחד מכל צד ומכל פנה... ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פנה ובכל דרך יחוד, נמצאת אומר הוא היודע והוא הדוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד, ודבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו וכו'.

סימן ל' - ג' תנאים בלימוד מעשה מרכבה

פ"ב ה"ב: ועליהן אמר שלמה בחכמתו דרך משל, כבשים ללבושיך, כך אמרו חכמים בפירוש משל זה, דברים שהם כבשונו של עולם יהיו ללבושיך, כלומר לך לבדך, ואל תדרוש אותם ברבים, ועליהם אמר יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך, ועליהן אמר דבש וחלב תחת לשונך, כך פירשו חכמים הראשונים, דברים שהם כדבש וחלב יהיו תחת לשונך

סימן ל"א - גדר של פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע במעשה בראשית ומעשה מרכבה

פ"ג ה"א: וזה שאמר דוד הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות אש וברד שלג וקטור, ענין הדברים הללו בני אדם מגבורותיו שתראו באש וברד ובשאר בראים שתראו למטה מןהרקיע שגבורתם תמיד ניכר לקטן ולגדול

סימן ל"ב

גדר של דבר קטן

פ"ד ה"ג: שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים וכו'.

מעשה ישראל

סימן ל"ג

הקשר בין אדם לחבירו לבין אדם למקום

שם פ"ד הי"ג: ועוד שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה לישוב העזה"ז

סימן ל"ד

מצות קידוש השם

פ"ה ה"א: כל בית ישראל מצוין על קדושי השם... כיצד יעבור ואל יהרג

סימן ל"ה

מצות קידוש השם בצינעא

פ"ה ה"ד: כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם הי' בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים...

סימן ל"ו

הרג באונס

פ"ה ה"ד: ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו ב"ד אפילו הרג באונס

סימן ל"ז

הסברא דמאי חזית

פ"ה ה"ה: וכן אם אמרו להם גוים תנה לנו אחת מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל וכו'"

סימן ל"ח

סדר דציצית ותפילין

פ"ה הי"א: וכן אם דקדק החכם על עצמו וכו' ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין וכו' הרי זה קדש את השם

סימן ל"ט

מחיקת השם בסוטה

פ"ו ה"ב: כל המוחק אפילו אות א' משבעה שמות אלו לוקה

סימן מ'

מעשה ישראל

השראת נבואה בדאגה או בשמחה

פ"ז ה"ד: שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה

סימן מ"א

הסיבה להקרנת פני משה

פ"ז ה"ו: ובזה הבטיחן הא-ל שנ' לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי .. ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון לפיכך פרש מן האשה לעולם ומכל הדומה לה, ונקשרה דעתו בצור העולמים, ולא נסתלק ההוד מעליו לעולם וקרן עור פניו ומתקדש כמלאכים

סימן מ"ב

נביא שקר

הלכות יסודי התורה פ"ט ה"א: לפיכך אם יעמוד איש וכו' ויעשה אות או מופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה וכו' הרי זה נביא שקר וכו' ומיתתו בחנק

סימן מ"ג

גדר של "לפי שעה" בציווי הנביא לעבור

פ"ט ה"ג: אם צו כל הנביאים לעבר לפי שעה מצוה לשמוע להם ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם מיתתו בחנק

סימן מ"ד

גדר שמיעה לנביא כשצוה לעבור על דברי תורה

שם: המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שצוה משה אבל אני היום אקריב בחוץ בדבר ה' להכחיש נביאי הבעל וכו'

סימן מ"ה

בחינת הנביא

פ"י ה"ב: ובודקין אותו פעמים הרבה

סימן מ"ו

הבטחה לטובה אינו חוזר

פ"י ה"ד: שכל דבר טובה שיגזור הא-ל אפי' על תנאי אינו חוזר.

סימן מ"ז

מעשה ישראל

הבטחה לטובה אינו חוזר (ב)

שם: שכל דבר טובה שיגזור הא-ל אפי' על תנאי אינו חוזר.

סימן מ"ח

האיסור לנסות נביא

שם ה": שנאמר לא תנסו את ה' אלקיכם

הלכות דעות

סימן מ"ט

מניין המצות שבכותרת

ובאור כל המצות האלו בפרקים אלו

סימן נ'

להתרחק לקצה האחרון בגסות הרוח

פ"א ה"ה: ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד, כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויה' שפל רוח ביותר נקרא חסיד, וזו היא מדת חסידות

סימן נ"א

מצות והלכת בדרכיו

פ"א ה"ו: ומצווים אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים וישרים שנא' והלכת בדרכיו

סימן נ"ב

דעות בינוניות

פ"ב ה"ג: ויש דעות שאסור לו לאדם לנהג בהן בבינונית אלא יתרחק עד קצה האחר, והא גובה לב וכו' וכן הכעס דעה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד קצה האחר וכו'.

סימן נ"ג

גסות הרוח וכעס

פ"ב ה"ג: ועוד אמרו שהמגבי' לבו כפר בעיקר שנא' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך

מעשה ישראל

סימן נ"ד

מעלת השתיקה

פ"ב ה"ד-ה: לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להן לחיי גופו וכו' ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים וכו' כל המרבה דברים מביא חטא ואמרו לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה וכן בדברי תורה ודברי חכמה יהיו דברי החכמה מעטים ועניניהם מרובים וכו' לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה וכו'

סייג לחכמה שתיקה, לפיכך לא ימהר להשיב ולא ירבה לדבר וכו'

סימן נ"ה

הנאה מעוה"ז

פ"ג ה"ב: וכן כשיאכל וישתה ויבעול לא ישים על לבו לעשות דברים הללו כדי ליהנות בלבד, עד שנמצא שאינו אוכל ושותה אלא את המתוק לחיך, ויבעול כדי להנאות, אלא ישים על לבו כשיאכל וישתה כדי להברות גופו ואבריו בלבד

סימן נ"ו

השמטת הרמב"ם לשם מצות עונה

פ"ג ה"ב: וכן כשיבעול לא יבעול אלא כדי להברות גופו וכדי לקיים את הזרע.

סימן נ"ז

הכוונה במצות פרי' ורבי' לבנות העולם

פ"ג ה"ג: וישים על לבו שיהי' לו בן אולי יהי' חכם וגדול בישראל

סימן נ"ח

בעילה בעמידה

פ"ד ה"ט: ולא יבעול מעומד

סימן נ"ט

עיר שאין בה רופא

פ"ד ה"ג: כל עיר שאין בו עשרה דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכו ואלו הן רופא וכו'

סימן ס'

תלמיד חכם ראוי להתנהג בקדושה

פ"ה ה"ד: אע"פ שאשתו של אדם מותרת לו תמיד ראוי לו לת"ח שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול וכו'.

סימן ס"א

נתינת דמי מקח לאלתר

פ"ה הי"ג: משאן ומתנן של תלמידי חכמים באמת ואמונה, אומר על לאו לאו ועל הין הין, מדקדק על עצמו בחשבון ונותן ומותר לאחרים כשיקח מהן ולא ידקדק עליהן, ונותן דמי המקח לאלתר, ואינו נעשה לא ערב ולא קבלן ולא יבא בהרשאה.

סימן ס"ב

ישיבה במקום שנוהגים בדרך לא טובה

פ"ו ה"א: ואם היו כל המדינות שהוא יודע ושומע שמעותן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמננו... ישב לבדו יחידי.

סימן ס"ג

מצות אהבת גרים

פ"ו ה"ד: אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה שתי מצוות עשה, אחת מפני שהוא בכלל רעים ואחת מפני שהוא גר והתורה אמרה ואהבתם את הגר צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו שנא' ואהבת את ה' אלקיך הקב"ה עצמו אוהב גרים שנא' ואוהב גר.

סימן ס"ד

תשובה על הליכה בדרך לא טובה

פ"ו ה"ז: הרואה בחבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנ' הוכיח תוכיח את עמיתך.

סימן ס"ה

מצות תוכחה

שם: הרואה את חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב... אם קבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיח אותו פעם שני' ושלישית וכן תמיד חייב להוכיח עד שיכחו החוטא ויאמר לו אינני שומע.

סימן ס"ו

מצות תוכחה (ב)

פ"ו ה"ח: המוכיח את חבריו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו

סימן ס"ז

נקימה ונטירה

פ"ז ה"ז-ח: הנוקם את חבריו עובר בלא תעשה וכו' וכן הנוטר לאחר מ ישראל עובר בלא תעשה

סימן ס"ח

גזירות וסייגים באיסורי תורה

פ"ז ה"ח: שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום לפיכך הקפידה תורה על הנטירה וכו'

הלכות תלמוד תורה

סימן ס"ט

המצוה ללמוד או גם ללמד

מנין המצות שבכותרת: "מצוה ראשונה ללמוד תורה"

סימן ע'

הגדר של חכם

פ"א ה"ב: כשם שאדם חייב ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מ ישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו וכו'

סימן ע"א

תלמוד אן מעשה גדול

פ"א ה"ד: ה' הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו, ואם ה' בנו נבון ומשכיל מה שילמד יותר ממנו בנו קודם, ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצוה ללמד את עצמו.

סימן ע"ב

אין מבטלין תשב"ר אפי' לבנין המקדש

פ"ב ה"ב: ואין מבטלין התינוקות ואפילו לבנין ביה המקדש.

סימן ע"ג

כתרה של תורה

מעשה ישראל

פ"ג ה"ז: שמא תאמר עד שאקבץ ממון ואחזור ואקרא עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי ואחזור ואקרא, אם תעלה מחשבה זו על לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם, אלא עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי, ואל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה.

סימן ע"ד

תורה לא נמצא בגסי הרוח

פ"ג ה"ח-ט: כתוב בתורה לא בשמים היא ולא מעבר לים היא, לא בשמים היא, לא בגסי הרוח היא מצוי' ולא במהלכי מעבר לים היא וכו'.

דברי תורה נמשלו כמים שנאמר הוי כל צמא לכו למים, לומר לך מה מים אינם מתכנסין במקום מדרון אלא נזחלין מעליו ומתקבצים במקום אשבורן כך דברי תורה אינם נמצאים בגסי הרוח ולא בלב כל גבה לב אלא בדכא ושפל רוח שמתאבק בעפר רגלי חכמים ומסיר התאות ותענוגי הזמן מלבו וכו'.

סימן ע"ה

זמן שינה

פ"ג ה"ג: אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשנה ואכילה ושתי' ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה.

סימן ע"ו

ללמוד תורה לתלמיד שאינו הגון

פ"ד ה"א: אין מלמדין דברי תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם, אבל אם הי' הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואח"כ מכניסין אותו לביהמ"ד ומלמדין אותו, אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס וכו'.

סימן ע"ז

השמיטת הרמב"ם החילוק בין גדול לקטן

שם: וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכים לו אין מתלמדים ממנו עד שובו למוטב.

סימן ע"ח

מעשה ישראל

הגדר של כיבוד רבו ויראתו

פ"ה ה"א: כשם שאדם מצוה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו

סימן ע"ט

כיבוד תלמידים

פ"ה ה"ב: כשם שהתלמידים חייבים בכבוד הרב כך הרב צריך לכבד את תלמידיו ולקרובם

סימן פ'

כיבוד רבו וכיבוד ת"ח

פ"ו ה"א: על ת"ח מצוה להדרו ואע"פ שאינו רבו שנאמר מפני שיבה תקום

סימן פ"א

כבוד הרב בהליכה

פ"ו ה"ה: שלשה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע גדול מימינו קטן משמאלו

סימן פ"ב

כיבוד זקנים

פ"ו ה"ט: מי שהוא זקן מופלג אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו

סימן פ"ג

פטור של ת"ח בנתינת מס

פ"ו ה"י: ת"ח אינן יוצאים בעצמם לעשות עם כל הקהל בבנין וחפירה של מדינה וכיוצא בהם כדי שלא יתבזו בפני עם הארץ, ואין גובין מהן לבנין החומה וכו' ואין מחייבין אותן ליתן המס בין מס שהוא קצוב על כל בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש ואיש שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים וכו'

סימן פ"ד

לימוד התורה למי שמוחרם

פ"ז ה"ה: יתר עליו המוחרם, שאינו שונה לאחרים ואין שונין לו, אבל שונה הוא לעצמו שלא ישכח תלמודו

הלכות עבודה זרה

מעשה ישראל

סימן פ"ה

מצות שונות בהלכות עבודה זרה

מנין המצות שבכותרת: ובאור כל המצות האלו בפרקים אלו

סימן פ"ו

מתי הכיר אברהם את בוראו ומנהג התגלחת

פ"א ה"ג: ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו.

סימן פ"ז

בעלי הוראה מלוי או מיהודה

שם: והבדיל לוי ומנהו ראש והושיבו בשיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא ישתכח הלימוד

סימן פ"ח

מעשה עבירה כשמפנה אחר ע"ז

פ"ב ה"ג: וכל הלאוין האלו בענין אחד הם, והוא שלא יפנה אחר עבודה זרה, הנפנה אחריו בדרך שהוא עושה מעשה ה"ז לוקה.

סימן פ"ט

כופר בע"ז מודה בכל התורה

שם ה"ד: וכל הכופר בעבודת כוכבים מודה בכל התורה כולה

סימן צ'

מחשבת מין לעבודה זרה

פ"ב ה"ה: ומחשבת מין לעבודה זרה

סימן צ"א

הפוער עצמו למרקוליס

פ"ג ה"ב: לפיכך הפוער עצמו למרקוליס או שזרק אבן לפוער פטור עד שיעבוד אותו דרך עבודתו

סימן צ"ב

עשיית ע"ז ע"י שליח

פ"ג ה"ט: העושה ע"ז לעצמו אע"פ שלא עשאה בידו ולא עבדה לוקה.

מעשה ישראל

סימן צ"ג

גדר של כפר קטן

פ"ד ה"ב: אין העיר נעשה עיר הנדחת... ויהיו המודחין ממאה ועד רובו של שבט וכו' לא כפר קטן ולא כרך גדול, וכל פחות ממאה כפר קטן

סימן צ"ד

גדר של עובדי ע"ז בעיר הנדחת

פ"ד ה"ו: והאיך דין עיר הנדחת וכו' בית דין הגדול שולחין ודורשין וחוקרין עד שידעו בראי' ברורה שהודחה כל העיר או רובה וחזרו לע"ז

סימן צ"ה

חזרו בתשובה בעיר הנדחת

שם: אם חזרו ועשו תשובה מוטב

סימן צ"ו

חילוק בין עדים זוממים

שם: ומכים את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב טף ונשים אם הודחה כולה, ואם נמצאו העובדים רובה מכים את כל הנשים והטף שח עובדים לפי חרב

סימן צ"ז

הגדר של כל שהוא באיסור ע"ז

פ"ד ה"ז: וכל הנהנה ממנה בכל שהוא לוקה אחת שנאמר ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.

סימן צ"ח

נביא שקר

שם ה"ז: ואסור לערוך דין ותשובה עם המתנבא בשם ע"ז, ואין שואלין ממנו אות או מופת וכו', וכן נביא השקר מיתתו בחנק אע"פ שנתנבא בשם ה' ולא הוסיף ולא גרע וכו'

סימן צ"ט

הנשבע בשם ע"ז

מעשה ישראל

פ"ה ה"א: לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית וכיוצא בזה... ואסור לגרום לאחרים שידרו ושיקיימו בשם ע"ז, ואינו לוקה אלא הנודר בשמה והמקיים בשמה והוא הנשבע בשמה.

סימן ק'

נשבע לשם ע"ז

שם: ואינו לוקה אלא הנודר בשמה והמקיים בשמה הוא הנשוכן הנביא השקרבע בשמה

סימן ק"א

איסור מצבה

פ"ו ה"ו: מצבה שאסרה תורה היא בנין שהכל מתקבצים אצלה ואפילו לעבוד את ה', שכן ה"ד דרך ע"ז שנא' ולא תקם לך מצבה אשר שנא ה' אלקיך וכל המקיים מצבה לוקה.

סימן ק"ב

ברכה בעקירת עבודה זרה

פ"ז ה"א: מצות עשה היא לאבד ע"ז ומשמי' וכל הנעשה בשבילה שנא' אבד דאבדון את כל המקומות, ונאמר כי אם כה תעשה להם מזבחותיהם תתצו וגו'

סימן ק"ג

עקירת ע"ז במקומות שכבשו

פ"ז ה"א: ובא"י מצוה לרדוף אחרי' עד שנאבד אותה מכל ארצנו אבל בחו"ל אין אנו מצויים לרדוף אחרי' אלא כל מקום שנכבוש אותו נאבד כל ע"ז שבו שנ' ואבדתם את שמם מן המקום ההוא בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריהם ואין אתה מצווה לרדוף אחריהם בחו"ל.

סימן ק"ד

זה וזה גורם באשירה

פ"ז ה"ד: ומותר ליטע תחת' ירקות בין בימות החמה ובין בימות הגשמים מפני שצ' האשירה שהוא אסור עם הקרקע שאינה נאסרת גורמין לירקות אלו למצוה, וכל שדבר אסור ודבר מותר גורמין לו הרי זה מותר בכל מקום

סימן ק"ה

סכין של עבודה זרה ומצות לאו ליהנות ניתנו

מעשה ישראל

פ"ז הי"ט: סכין של ע"ז ששחט בה ה"ז מותר מפני שהוא מקלקל ואם היתה בהמה מסוכנת ה"ז אסורה.

סי' ק"ו

מכירת דברים המזיקים לגויים

פ"ט ה"ח: כשם שאין מוכרין לגויים דברים שמחזקין ידיהן לעבודה זרה כך אין מוכרין להם דבר שיש בו נזק לרבים כגון דובים ואריות וכלי זין וכבלים ושלשלאות, ואין משחזין להם את הזין וכו'.

סימן ק"ז

איסור ניחוש

פי"א ה"ד: אין מנחשין כגוים

סימן ק"ח

חיוב מסירת נפש באביזרייהו דע"ז

פי"א הי"א: מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש.. כדי לישוב דעתו. הואיל ומסוכן הוא וכו'

סימן ק"ט

האיסור דאוחז את העינים

פי"א ה"ו: המכשף חייב סקילה והוא שעשה מעשה כשפים, אבל האוחז את העינים והוא שיראה שעשה והוא לא עשה לוקה מכת מרדות.

הלכות תשובה

סימן ק"י

מקריבין אע"פ שאין בית

פי"א ה"ג: בזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה

סימן קי"ב

חילוק בין עבירות שבין אדם לחבירו לבין אדם למקום

מעשה ישראל

פ"ב ה"ה: ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבריו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב וניחא, וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אינת שובתו גמורה שנ' מכסה פשעיו לא יצליח, בד"א בעבירות שבין אדם לחבריו אבל בעבירות שבין אדם למקום אי"צ לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם, אלא שב לפני הא-ל ב"ה ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם בפני רבים סתם.

סימן קי"ג

הגדר של מחילה

פ"ב ה"י: אסור לאדם שיהי' אכזרי ולא יתפייס, אלא יהי' נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול ימחול בלבב שלם ובנפש חפצה, ואפילו הצר לו הרבה וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון, אבל הגוים ערלי לב אינן כן אלא ועברתו שמרה נצח, וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו והגבעונים לא מבני ישראל המה.

סימן קי"ד

אם רשעים מתים מיד

פ"ג ה"ב: אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו.

סימן קט"ו

אם יש עולם הבא לאומות העולם

פ"ג ה"ה: וכן חסידי או"ה יש להם חלק לעוה"ב

סימן קט"ז

גדר של משומד

פ"ג ה"ט: והמשומד לכל התורה כגון החוזר לדתי הגוים בשעה שגוזרין שמד וידבק בהן ויאמר ומה בצע לי להדבק בישראל שהן שפלים ונרדפים, טוב לו שידבק באלו שידן תקיפה הרי זה משומד לכל התורה כולה

סימן קי"ז

האומר אחטא ואשוב

מעשה ישראל

פ"ד ה"א: עשרים וארבעה דברים מעכבין את התשובה, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מארבעתן אין הקב"ה מספיק לעשות תשובה לפי גודל חטאו ואלו הן... ד' והאומר אחטא ואשוב, ובכלל זה האומר אחטא ויוהכ"פ מכפר.

סימן קי"ח

האומר אחטא ואשוב

פ"ד ה"א: עשרים וארבעה דברים מעכבין את התשובה כו', ד' והאומר אחטא ואשוב, ובכלל זה האומר אחטא ויוהכ"פ מכפר.

סימן קי"ט

אין דבר המעכב את התשובה

פ"ד ה"ו: כל אלו הדברים וכיוצא בהן, אע"פ שמעכבין את התשובה אינן מונעין את התשובה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעוה"ב.

סימן ק"כ

כל אחד יכול להיות צדיק כמשה

פ"ה ה"ב: אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן, אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם, או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות וכו'.

סימן קכ"א

בחירה חפשית מיוסד גם על חכמה

פ"ה ה"ה: אבל נודע בלי ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לא לעשות כך ולא שלא לעשא לעשות כך, ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה

סימן קכ"ב

ברכת ברוך שפטרני

פ"ו ה"א: כתיב איש בחטאו יומת עד שיעשה איש

סימן קכ"ג

פעולת התשובה על האדם

פ"ז ה"ז: כמה מעולה מעלת התשובה, אמש ה' זה מובדל מה' אלקי ישראל...

מעשה ישראל

סימן קכ"ה

אם יש שכר לבעלי חיים

פ"ח ה"א: אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה.

סימן קכ"ו

אם ג"ע הוא א' משמות של עולם הבא

שם ה"ד: וכמה שמות קראו לה דרך משל, הר ה' ומקום קדשו ודרך הקדש וחצרות ה' ואהל ה' ונועם ה' והיכל ה' ובית ה' ושער ה' והחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה, וקורין לה בכל מקום העולם הבא

סימן קכ"ח

קיום מצות שלא לשמה

פ"ט ה"ב: ומפני זה התאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם ימות מלך המשיח כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להן לישראל לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן וימצאו להן מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא.

סימן קכ"ט

מעלת משיח ומשה רבינו

פ"ט ה"ב: מפני שאותו המלך שי עמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב ממשה רבינו וכו'

סימן ק"ל

מעלת חכמת ונבואת מלך המשיח

שם: בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב ממשה רבינו

סימן קל"א

קיום המצות שלא לשמה

פ"י ה"א: אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמה כדי שאקבל כל הברכות וכו'

סימן קל"ב

מעלת האהבה של אברהם אבינו

מעשה ישראל

פ"י ה"ב: ומעלה זו היא מעלה גדולה עד מאד ואין כל חכם זוכה לזה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבי לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שצונו הקב"ה ע"י משה רבינו שנ' ואהבת את ה' א בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך.

קונטרס אונאת דברים

הקדמת הרמב"ם

סימן א'

ב' חלקים בתורה שבעל פה

אף על פי שלא נכתבה תורה שבעל פה למדה משה רבינו כולה בבית
דינו של שבעים זקנים וכו'

שום מצוה, ולא יזה צורך ישנו
לתושבע"פ אם לא ילמדה.

ואין לומר דהחידוש הוא שהי' קס"ד
שתושבע"פ נמסר רק ליחידי סגולה,
וקמ"ל דנמסר לכל ישראל, דזה אינו,
שהרי אח"כ כתב רק שלמדה בבית דינו
של שבעים וכו', ולא זכר כאן שלמדה
"לכל ישראל".

ועיין בס' מנין מצות המלך (קונטרס
הקדמת המלך סי' ז') שדייקנו הלשון
"כולה", וביארנו עפ"י הגמ' בנדרים
(לח, א) דפלפול ניתנה רק למשה והוא
נהג עין בה טובה ונתנה כולה לישראל,

א

החידוש ב"למדה"

וצ"ע דמלשוננו כאן משמע דזה
שלמדה משה רבינו הוא חידוש, דלמרות
מה שלא נכתבה מ"מ למדה משה רבינו,
וכאילו שיש חידוש בזה שלימד
תושבע"פ, ותימה שיהי' קס"ד שלא
הורשה לו ללמדה את בנ"י, הלא זהו
עיקר הענין של תורה שבעל פה
שלומדים התורה בעל פה ומוסרים
התורה ע"י שמלמדין אותה לתלמידים,
ואם לא ילמד אותם לא ידעו איך לקיים

הדינים בכדי לפסוק, ולזה מחדש דאע"פ שאין הכרח לידע כל עניני תושבע"פ בכדי לקיים המצוות, וקס"ד דאולי לא יהא היתר ברור למסור דברים אלו, לזה כתב שאינו כן.

ובזה מובן מה שלמעלה בנוגע ל"מצוה" כותב שצוה לכל ישראל וכאן השמיטו, דלימוד וידיעת טעמי המצות אין הכרח לכל בכדי לידע את המעשה אשר יעשון, ולכן לא צוה לבני ישראל ישיר, רק דרך הזקנים אלעזר פנחס ויהושע.

ג

ביאור שינויי הלשונות

ובזה מובן כמה מהשינויי לשונות, שלמעלה בענין ה"מצוה" כתב "זקנים וליהושע ולשאר כל ישראל", ואילו כאן בנוגע ללימוד כתב: "בבית דינו לשבעים זקנים ואלעזר ופינחס ויהושע שלשלتن קבלו ממשה", וצ"ע מה שהוצרך להוסיף שהוא בב"ד ושבעים זקנים, וגם הוסיף אלעזר ופינחס.

דראה מה שביארנו שם, שכאן דקדק לכתוב בב"ד של ע' זקנים דזה הוי הגדר של סנהדרין שהם עיקר תורה שבעל פה כמ"ש הרמב"ם בריש הל' ממרים,

וזה כוונתו שמסר גם פלפול אף שלא הי' מחוייב בזה, אבל אין ליישב בזה מה שהקשינו כאן, שמשמע שמחדש שכל התושבע"פ לא רק הפילפול לימדה אע"פ שלא נכתבה, כאילו שזה חידוש שהורשה לו למסרו בע"פ.

ונראה לפי מה שביארנו שם (סי' ו') שמש"כ למעלה ש"המצוה שהיא פירוש התורה לא כתבה אלא צוה בה לזקנים וכו'" קאי אפירוש המצות איך לקיימם בפועל, אבל מה שכתב כאן "למדה משה" הוא ללימוד והבנת התורה, ועיי"ש שבוז ביארנו כמה מחילוקי הלשונות.

דלפ"ז שפיר יש לומר שקס"ד דמה שהותר למסור מה שלא נכתב הוא רק פירוש המצוה, בכדי שידעו המעשה אשר יעשון, אבל הלימוד בתור לימוד דהיינו הלימוד בעיון בטעמי ההלכות וכו' הי' קס"ד שלא הותר למסור, קמ"ל דמ"מ למדה וכו'.

ב

הרמב"ם לשיטתו

ונראה שהרמב"ם לשיטתו (עי' שו"ע אדה"ז הל' ת"ת רפ"ב בקו"א ולקו"ש חל"ו פ' שמות) שאי"צ ידיעת טעמי

מעשה ישראל

למעלה שמדבר בנוגע לצוות את פירוש
התורה לידע את המעשה אשר יעשון,
נוגע רק שהם זקנים וחכמים ויודעים
התורה, ועדיין צ"ע בכל זה.

ובדברינו כאן מוסבר יותר, דכאן דמיירי
בענין לימוד טעמי הלכות והשתמשות
במדות שהתורה נדרשת בהן לחדש
הלכות חלדשות, דבזה נוגע עמדם
כסנהדרין ולא רק כזקנים וחכמים, ואילו

סימן ב' דיוק בלשון "מסר"

אע"פ שלא נכתבה תושבע"פ, למדה משה רבינו כולה בבית דינו לע' זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממשה, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תורשבע"פ וצוהו עלי'

א

פירוש "מסר"

עי' בס' הזכרון להרגב"צ זולטי שביאר הלשון "מסר" כמו בחגיגה (יג, א) ש"אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם", שביאר המהרש"א בח"א שהכוונה שאין מוסרין להם טעמי המצות, ולכן לא קתני אין מלמדין, כ"א שאין מוסרין, ועפ"ז רצה המחבר הנ"ל לפרש כיו"ב הלשון "מסר" כאן.

אבל עי' בלקו"ש (חכ"ג ע' 184) שביאר כ"ק אדמו"ר, שבזה התייחד יהושע שהי' כמו משה שנמסרה תושבע"פ כולה להם לחוד, ודלא כמו נשיאי הסנהדרין שלאחר זה, ועיי"ש שקישר זה למה שהי' מלך, ושכח המלכות שלו הי' טפל לנשיאותו בתורה, עיי"ש.

ב

ביאור ע"ד הרמז והדרוש

עוד יש לומר ע"ד הרמז והדרוש עכ"פ, דלשון "מסר" מורה שהקנה משה רבינו את התורה ליהושע בקנין מסירה. וא' מהחילוקים בין קנין מסירה לקנין משיכה, דרנין משיכה הוא מעשה הקונה, אבל קנין מסירה הוא (גם) מצד המקנה. עי' בבא מציעא (ח, ב) דמסירה אינו מועיל במציאה או בנכסי הגר. ועי' בחי' הרי"ם (אבהע"ז כז, א) שקנין מסירה הוא מצד המוכר עצמו שהוא עצמו מוציא מרשותו ומכניסו לרשות הקונה.

ועפ"ז יש לומר, שקמ"ל שהבעלות על התורה מסר משרע"ה כולה ליהושע. ועי' בקידושין (לב, סע"א ואילך) שת"ח שמחל כבודו כבודה מחול תורה דילי' הוא.

מעשה ישראל

תושבע"פ נמסר ליהושע, שלגבי
תושבע"פ שנוגע לפסק הלכה, תורה לא
בשמים היא.

ולהעיר מהדרן כ"ק אדמו"ר על מס'
פסחים (נדפס ב"הגדה של פסח" שלו,
דיש ענינים שנשאר הבעלות בידי
הקב"ה, ויש ענינים שנמסר אלינו. דלפ"ז
יש לומר שקמ"ל כאן הרמב"ם שגדר של

סימן ג'

אם שמואל הי' בבית דינו של רבי

ואלו הם גדולי החכמים שהיו בבית דינו של רבינו הקדוש וקבלו ממנו... ושמואל

א

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ובהשגת הראב"ד: "לא הי' שמואל וכו' מבית דינו של של רבי", ועיין בכס"מ שמקור הרמב"ם הוא מזה שהי' רצה למיסמכי' אלא דלא אסתעיא מילתא (בבר מציעא פה, ב), וכיון דהוי חזי למיסמכי' למה לא יהי' נחשב מבית דינו של רבי". ועוד בפ"י הרב קאפח הביא מגיטין (סו, ב): "אמר שמואל אמר רבי", הרי שלמד אצל רבי.

ב

מעלת שמואל ששימש רבי

ועוד אפשר לומר בדעת הרמב"ם דהנה אמרו בגמ' (ב"מ שם) שהי' רופא של רבי, וגדולה שימושה יותר מלימודה, דבזה התייחד יהושע מכל שאר קמבלי

ובדעת הראב"ד יש לומר דס"ל דבזמן שהיו סומכין, רק אלו שזכו לסמיכה נחשבו שהם בבית דין של מקבל התורה שלפניו, כי שלשלת התורה נמשכה על ידי מי שהיו סומכין איש מפי איש עד

מעשה ישראל

ומתקרי חכם (כמבואר בב"מ שם), וגם למד ממנו כבגיטין שם, ודאי שהי' נחשב כתלמידו ומקבל ממנו, ונחשב בבית דינו.

התורה ממה רבינו שה' משמשו, וא' מן המקורות שאלישע הי' מקבל מאליהו הוא הגמ' בברכות (ז, ב) שלא נאמר למד אלא יצק (אף שמבואר במו"ק כו, א ובסוטה יג, א, שלמדו תורה), דמזה אמרו גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה, ולכן שמואל ששימש רבי

סימן ד'

דיוק במה שקרא לבבל "שנער"

ורב אשי הוא שחיבר התלמוד הבבלי בארץ שנער וכו'

א

דיוק הלשון "ארץ שנער"

מה שכתב הרמב"ם כאן ובעוד כמה מקומות בהקדמתו, וכן בספר היד עצמו בכ"מ, "ארץ שנער", דלכאורה אינו מובן למה לא כתב השם הרגיל "בבל", ובפרט שספרו מיוסד בעיקר על תלמוד בבלי, ולמה לא קרא לשם המקום בבל, ועוד שכאן כותב "שחיבר תלמוד הבבלי", ואעפ"כ שינה לקרותו "ארץ שנער", ואין לומר שזהו רק לשון מליצי שבחר להשתמש בו, כי בידיעת דיוק דברי ולשונות הרמב"ם, מוכרחים לומר שיש דברים בגו.

והקושיא מתחזקת לפי מדרשי חז"ל בפ' שנער: "שכל מתי מבול ננערו שם (ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, וכן במד"ר

פל"ז), ד"א שנערת מן המצות לא תרומה ולא מעשרות" (מדרש רבה ומדרש לקח טוב), או ששרי' מתים נערים, או שהעמידה שונא וער להקב"ה, ואי זה זה נבוכדנצר", (וראה בתורה שלמה שליקט כל מחז"ל אלו), א"כ כל פירושי שנער הם חסרים כל ענין של טוב. א"כ תמוה ביותר שהשתמש דוקא בשם זה.

ב

ביאור ספר שפתי חכמים בהספד על ר'

זירא

ולהעיר ממגילה (ו, א): "כי נח נפשי דר' זירא פתח עלי' ההוא ספדנא ארץ שנער הרה וילדה וכו'".

וראיתי בס' שפתי חכמים (מגילה שם), שביאר מה שנקט הגמ' לשון שנער

ג

שנער צורה על קיבוץ ענינו של הרמב"ם

ואפשר לבאר באופן אחר, שרצה לרמז על ענין הקיבוץ שנתקיים בשנער, שחיבורו של הרמב"ם מתייחד בזה שהוא קיבוץ והתאחדות, שקיבוץ ואסף הרמב"ם כל תורה שבעל פה (וכלשונו בהקדמתו: "יהי חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה"), וגם דייק לכותבו בלשון הקודש (וכידוע ששאר ספריו כתב בלשון ערבית, ורק ספר היד דקדק לכותבו בלשון הקודש), והרי שנער הוא המקום שבו נתקבצו כל האומות ודברו לשון הקודש וכמ"ש "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים".

ולהעיר עוד ששנער הוא השם בלה"ק (אף שגם תיבת בבל נמצא בתורה כא' ממקומות בשנער), אבל התרגום אונקלוס תרגם שנער כבבל, ואולי רצה הרמב"ם להשתמש בשם בלה"ק.

וכבר אמר שלמה בקהלת ד"זה לעומת זה עשה אלקים", והנה ספר הרמב"ם הוא הלעומת זה בקדושה של בנין המגדל בארץ שנער, דספר משנה תורה היא ההתקבצות של כל חלקי התורה בלשון הקודש, ודלא כבשאר ספריו, והלעומת

בהספד על ר' זירא, שרצה למעט להזכיר שם בבל הרשעה, לכן הזכיר גבי ר' זירא הצדיק שם זה שנקרא הארץ קודם החטא של דור הפלגה.

ודבריו צ"ע, שהרי ה' שם נמרוד, ואשור הוכרח לצאת משם משום רשעתו, כמבואר בדברי חז"ל, א"כ אין מעלה בשנער יותר מבבל. ואדרבה יש לומר שבהספד דוקא נקט לשון שנער מפני הקשר שלו לחורבן ומיתה בכדי לעורר הלבבות לתשובה. ועוד, דפירושו של השפתי חכמים שזה יתכן בהספד על צדיק, אבל בהלכה הלא בכל הש"ס נשנית הלשון בבל, ולמה ישנה הרמב"ם לשון חז"ל.

ואולי י"ל בדוחק, דבבל הוא רק א' מהמקומות בשנער כמפורש בתורה בסיפור דמגדל בבל: "ותהי ראשית ממלכתו בבל וארך ואכד וכלנה בארץ שנער" (נח י, י), ולכן בחר להשתמש בשנער להורות על כל המקומות שנכללים בו (וכ"ה גם בלע"ז דיש מדינה הנקרא בבל, ויש עיר במדינה זו שנקרא בבל, ובכדי להשמיענו שהכוונה לכל המדינה בחר בלשון שנער שהוא כולל הכל). אבל דוחק לומר שנטה מלשון המורגל בש"ס מפני זה.

מגדל. עוד יש לרמז, שהלא כתוב: "גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלקינו", וי"ל דקאי אגדלות ה' שניכר ע"י ספר הרמב"ם שהוא עיר אלקינו, עם המגדל, מלשון גדול.

ד

ביאור ע"ד הרמז

ולכן אולי יש לומר, לכה"פ ע"ד הצחות והרמז, מה שמנע עצמו מלהשתמש בתיבת בבל, כי בתורה מפורש שבבל היא ההיפך של ענין האחדות: "על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ", והרי ספר המשנה תורה היא ממש ההיפך מזה, שפה אחת ודברים אחדים למעליותא.

וגם על דרך הרמז יש לומר עוד, ששנער בגימטריא תר"ך-כתר 620 מספר המצות (תרי"ג וז' מצות דרבנן), והלא כל ספר היד מבוסס על תרי"ג מצות התורה ומצות דרבנן (אף שהרמב"ם לא מנה שבע מצות בפירוש), וכן הלכה היא ענין הכתר כדאיתא בגמ' (מגילה כח, ב) על המשנה (אבות פ"א מ"ג) "דאשתמש בתגא חלף": "תני ר"ל זה המשתמש במי ששונה הלכות כתרה של תורה",

זה של "דברים אחדים" היא האחדות שבדבריו, שלא הביא דעות החולקים וכמ"ש בהקדמה, ומרומז גם בשם "יד החזקה" שבסיום התורה נאמר בו "לעיני כל ישראל", שהיד החזקה שייך לכל ישראל.

ויש להוסיף, שדור הפלגה אמרו "נבנה לנו עיר גו'", אשר כל ענין של עיר היא התקבצות של בתים הבנויים מלבנים או אבנים, אשר זהו כל ענין של ספר, וכידוע מש"כ בס' יצירה שכל אות נקרא אבן, וכל תיבה היא בית, דלפ"ז ספר א' היא עיר. נמצא שהעיר שרצו לבנות בארץ שנער כמו שהוא בצד הקדושה (כי זה לעומת זה עשה אלקים כנ"ל) יכול לרמז על ספרו של הרמב"ם.

והפירוש ב"מגדל" היינו ת"ח כמבואר בפסחים (פז, א) וב"ב (ז, ב), ועיי"ש ברש"י בפסחים דקאי אבבל שגדלה עזרא הסופר, ועוד י"ל שהמגדל של דור הפלגה שרצו לעשות להם שם הוא הלעומת זה של מגדל דוד, דקאי אבית המקדש ששם נתגדל קדושת השם, ועי' באלשיך שדור הפלגה התנגדו לזה, והלא הרמב"ם הכניס כל דיני המקדש בספרו, שלא מצינו בשאר ספרי הראשונים, נמצא שהרמב"ם בספר זה בנה עיר עם

פאלק שי' מלשון הרמב"ם בריש הל' תרומות ששינה לשונו משנער ל"בבל":

דהנה בהלכה א' כתב: "ונביאים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ שנער מפני שהיא סמוכה לא"י ורוב ישראל הולכין ושבין שם", ובהלכה ו' כתב: וחז"ל נחלקת לשנים ארץ מצרים ושנער וכו'" (מה שכתב בכ"מ כאן "עולי בבל", י"ל שלא רצה לשנות מלשון הגמ').

וביאר בני שי' שכשמשוה הרמב"ם את בבל לא"י קראו שנער, וכשמחלקו ומפרידו מא"י נק' בבל. ודפח"ח וש"י.

ודיוקו וביאורו מכוון למה שכתבנו, שבכתבו שנער רצה לרמז על ענין האחדות, וזהו א' מתכונות של א"י, שאין ציבור בחז"ל כידוע, לכן כשמשוה לא"י קראו שנער, וכשמפרידו קראו בבל.

וכמבואר בס' תניא קדישא באגרת הקודש (סי כט) ובכ"מ.

והדברים מאירים יותר לפי תקנת כ"ק אדמו"ר ללמוד ספר הרמב"ם לאחד כל בני ישראל, שזהו הלעומת זה בקדושה של דור ההפלגה.

וז"ש שה' אמר "הן עם אחד ושפה אחת לכולם", שע"י לימוד הרמב"ם שנתחבר בלשון הקודש – ["שפה אחת", מתאחדים ל"עם אחד", ועי' בדברי השל"ה (פ' נח) שהמגדל של דור הפלגה הוא כנגד דלעת"ל, ושפה אחת הוא כנגד "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה", וזה רמז לזה שלימוד ספר הרמב"ם בשפה אחת יביא הגאולה], ואין שם מחלוקת – ["דברים אחדים"], ונכתב "לכולם" – [כלשון הרמב"ם בהקדמתו: "עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול", וזהו הכוונה בתיבת "הן" שענין של דור ההפלגה באופן חיובי (שזהו"ע "הן"), הוא ה"עם אחד" שבאה כתוצאה מלימוד הרמב"ם.

ה

הערה מהל' תרומות

והעירני בני הרה"ג הרה"ח ר' יהושע

מנין המצות עשה

סימן ה'

גדר מצות תפילה

מצוה ו': להתפלל שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם, עבודה זו היא תפלה

א

דיוק בחסרון תיבת "לו"

בכמה דפוסים הוסיפו תיבת "לו" או "אליו" (ראה שינויי נוסחאות בהוצאת פרנקל), ואילו בנוסחא שלנו כתוב רק "להתפלל".

ולכאורה קשה על נוסח זה, הלא מקודם לזה כתב "ליחדו", "לאהבו", "ליראה ממנו", וגם אח"כ כתב "לדבקה בו" וכו', ואילו כאן, לנוסחא זה, חסר לכאורה העיקר, שמתפללים לה'. ואין ליישב שבהביאו הפסוק ד"ועבדתם את

ה' אלקיכם" מובן שהתפלה היא לה' אלקיכם, שהלא גם במצות אחרות מביא פסוק דבו מפורש שהמצוה מיועד לה', ואעפ"כ כתב בפירוש שהמצוה היא לה'.

אבל יש מקום לקיים הנוסחא שלפנינו דחסר מלת "לו" או ו"אליו" דיש בזה כוונה, דבנוגע לשאר המצות יש מקום לומר שאין מיוחדים לה' דוקא, ויש מקום לייחסם גם לשאר מטרות, לדוגמא, לגבי מצות יחוד ה', יש קס"ד שמצות יחוד יש לייחס (גם) לישראל, שקס"ד שיש מצוה להאמין או לקבוע הידיעה באחדות ישראל, שבני ישראל הם עם אחד, וכמ"ש "גוי אחד בארץ", וגם יתכן לומר קס"ד שנצטוינו להאמין ולידע המושג

לאמצעי הרי זה כמו ע"ז, כמבואר בפיה"מ שם.

ב

ביאור שני

ועוד יש לומר, שאם הי' כותב "לו" או "אליו", היינו מפרשים שמצוה זו היא לאו הבא מכלל עשה, שאסור להתפלל לזולתו, אבל בהשמטת תיבות אלו משמענו שאין מצוה זו לשלול ע"ז, כ"א שהיא מ"ע להתפלל כענין ומצוה חיובית, וכמו שכתב הרמב"ם בארוכה בספר המצות שלו, ולא זכר שם השלילה שאסור להתפלל לאמצעי, כי אין זה מטרת מצוה זו

נמצא דבהשמטה זו, לפי נוסח זה, מורה לנו שהמצוה היא מצוה חיובית, ולא לאו הבא מכלל עשה, ובפרט ששיטת הרמב"ם שמחוייבים להתפלל בכל יום, מוכח שאי"ז רק לאו הבא מכלל עשה.

[ויתכן שנוסח זה מדויקת יותר, שהמדיפסים חשבו שיש כאן השמטה ותיקנו, אבל באמת יש בהשמטה חידוש, ומדויקת יותר, וזה מסתבר יותר מלומר שהי' כותב "להתפלל אליו" והמדיפסים חשב שתיבת "אליו" הוא טעות והשמיטו.

של אחדות התורה, שכל התורה היא תורה אחת וכו',

ועד"ז במצות אהבה, (ואי"ז רק קס"ד, אלא כן הוא אליבא דאמת), שיש מצות אהבת ישראל, וכן במצות יראה יש מצוה לירא מאב ואם ויראת ת"ח, וכן במצות ולדבקה יתכן דביקות גם בתורה ומצות או דביקות בת"ח, ויש קס"ד בכל אלו שאולי נכללים במצוה זו, לכן בכל אלו דוקא הוצרך לפרט שהכוונה **כאן** בכל מצות אלו הוא (רק) לה'.

אבל ענין התפלה שאני, שאין שייך לייחסו לשום ענין אחר ובשום מקום אחר חוץ מלה', שכל ענין התפלה אין שייך רק להקב"ה, דאסור לעשות אמצעי לה' ולהתפלל לשום נברא אחר, (שהוא יסוד החמישי שבי"ג עיקרים כמבואר בהקדמת הרמב"ם לפרק חלק, ומה שמבקשים מצדיק לברכה או להתפלל בעדנו כמבואר בדבחו"ל בכ"מ, הוא ענין אחר, וכבר האריך בזה החת"ס על יסוד הירושלמי דכל בני"ה הם קומה אחת, ואי"ז כמשים אמצעי ביננו, והדברים עתיקין, ואכ"מ להאריך בענין זה), א"כ מספיק לכתוב "להתפלל" סתם, דבתיבה זו כבר נכלל ומבואר שהכוונה להתפלל אליו ית', דמובן מעצמו, דאם יתפלל

מעשה ישראל

וכדרך זה האריך כ"ק אדמו"ר בכ"מ
דכשיש ב' נוסחאות מסתבר שהנוסח
הקשה הוא הנוסח המקורי והמדפיס
שינה, דזה יותר מסתבר מלומר שהי'
כתוב באופן המסתבר, והמדפיס שינה

לנוסח שאינו מסתבר].
ובעיקר מצוה זו, הארכנו בע"ה בס'
"מנין מצות המלך" עיי"ש, ואין צורך
להכפיל הדברים.

סימן ו'

קידוש בכורות

מצוה ע"ט: לקדש בכור הבהמה הטהורה ולהקריבו שנאמר כל הבכור אשר

א

דיוק לשון "לקדש"

יש לעיין במה שכתב "לקדש", דהנה בספר המצות שלו כתב "הוא הציווי שנצטינו בקידוש בכורות, כלומר הפרשתם והבדלתם למה שחובה לעשות בהם, והוא אומרו ית' קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה", והיינו שאין הפירוש ב"לקדש" שצריך להקדישו בפיו, כ"א שצריך להפרישו. וכן בהכותרת להל' בכורות כתב "להפריש בכורות".

אמנם בהל' בכורות (פ"א ה"ד) פסק: "מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה ויאמר הרי זה קדש שנאמר תקדיש לה'

אלקיד, ואם לא הקדישו הרי זה מתקדש מאיליו, וקדושתו מרחם היא".

דלפ"ז אפשר שבכוונה כתב כאן "לקדש בכור", להורות שיש מצוה להקדישו, ומה שכתב בספר המצות להפריש דקיי"ל דגם אם לא הקדישו דמ"מ קדוש מרחם.

אבל לפ"ז עדיין צע"ק מה שלא כתב מפורש הלשון להפריש תחת לקדש מאחר שבועל אי"צ קידוש בפיו לעיכובא, ואף שאי"ז קושיא מכיון שזה לשון הכתוב, ודרכו של הרמב"ם במנין המצות שלו להביא ולהגדיר המצוה בהתאם ללשון הכתוב מכיון שזה היסוד למנות מצוה זו כמצוה, משא"כ בהכותרות שאין מטרתו שם להתאים

כאן, והדמיון ביניהם הוא דשבת מיקדשא וקיימא, ומצות קידוש השבת הוא להזכיר קדושתה, וזהו גם מה שכאן הקדושה הוא מאיליו, אבל מ"מ יש מצוה להקדישו בפה.

ועיין ברשימת המצות שבסוף ספר "פסקי דינים" להצ"צ (שכנראה היא רשימה של מ"ע הנוהגות בזה"ז), במצות בכור כתב רק "בכור", ולא לקדש בכורות או קידוש בכורות, ואילו בשבת כתב "קידוש השבת" ולא לקדש השבת ככרמב"ם.

ונראה שבדיוק גדול כתב כן, דבמ"א הארכתי שכנראה שבכמה מצות דקדק הצ"צ לכתוב המצוה הלשון המורה על מעשה אדם, כגון "לספר ביצי"מ", ולא "סיפור יצי"מ", "לירוא מאו"א" ולא "יראת או"א", "להוכיח" ולא "תוכחה", "לאהוב רעים" ולא "אהבת רעים" "לירוא מן המקדש" ולא "יראת המקדש" וכו', ובמקומות אחרים כתב המצוה באופן סתמי כגון "פו"ר" ולא "לפרוש ולרבות", "מילה" ולא "למול", "השבתת חמץ" ולא "להשבית חמץ", "אהבת גרים" ולא "לאהוב גרים", המורה על הנפעל.

המצוה למקורו בתורה, לכן כתב שם הלשון להפריש.

ב

קידוש הגרי"ע בקדושת בכור

אמנם יומתק הדבר ביותר לפי מה שחידש הגרי"ע בגליוני הש"ס (נדריים יג, א) דאף דאי"ז חיוב להקדישו בפה, מ"מ כאשר הוא מקדישו אז נתחדש קדושת הבכור ע"י דיבור פיו דוקא, והא דאמרינן דהקדושה חל מאיליו זהו רק כשלא הקדישו בפה. כשמקדישו בפה הקדושה מתייחס להאדם, רק כשלא הקדישו בפה שאז קדוש מאליו מרחם אמו.

דבזה מבואר מחלוקת התנאים בנדריים (שם) אי בכור הוי דבר הנדור, דהמ"ד דסבר דלא ס"ל דהולכים בתר עיקר הקדושה דחל מרחם אמו, ואידך מ"ד ס"ל דמכיון שכשמקדישו בפה מתייחס הקדושה אליו הרי זה דבר הנדור.

ג

חילוק בין קידוש שבת לקידוש בכורות

והנה הרמב"ם במנין המצות (מ"ע קנ"ה) כתב "לקדש שבת, שהוא אותו הלשון

רק פרט אחד בהמצוה, שהרי במצוה זו יש עוד פרטים בנוגע להקרבה ושניתן לכהנים שהכל בכלל מצוה זו ולא רק המצוה פרטית להקדיש או אפילו להפריש הבכור.

עכ"פ מזה שבנוגע לבכור כתב "בכור", ולגבי שבת כתב "קידוש השבת", מובן לפי ה"ל דבתרוויהו אין הקידוש מקדש השבת או הבכור, דהקדושה נעשה בהם מאיליו כנ"ל, אבל מזה שבבכור לא כתב "קידוש הבכור", משמע דרצה לשלול גם זה שהמצוה קשורה בקדושתה, ושצריכם עכ"פ להזכיר קדושתה.

ונראה שהצ"צ דייק שגם למה דקיי"ל שלכתחילה צריך להקדישו בפה, הרי זה

סימן ז'

החיוב ליטרה

מצוה קט: להיות הטהרה מכל הטומאות בטבילה במי מקוה שנאמר ורחץ במים את כל בשרו, כך למדו מפי השמועה שרחיצה זו במים שכל גופו עולה בהן בבת אחת

הבה"ג דכתב במצוה (מ"ע קע"א)
"טבילה בזמנה".

וכבר הקשו עליו (ראה ס' חמדת ישראל), הא הרמב"ם עצמו פסק (פט"ז מהל' טומאת אוכלין ה"ו) דכל ישראל מוזהרין להיות טהורין ברגל, ואיך סתם כאן דליכא חיוב טהרה. ועיי"ש בתירוצו.

ב

גדר החיוב ליטרה ברגל

ואפ"ל בזה בהקדם מש"כ השאג"א (סוף סי' ס"ז) ובטו"א ר"ה (טז, ב), דלהרמב"ם עיקר החיוב לטהר עצמו ברגל אי"ז דין בטהרה כ"א דין ברגל, מצד כניסה למקדש והבאת הקרבנות,

א

אם יש חיוב ליטרה

מלשון זה יכולין לדייק שאין חיוב ליטרה, כ"א שאם ירצה להיות טהור מוכרח לטבול במקוה, מדלא כתב: "להיטרה בטבילה במי מקוה", או לשון כיו"ב, דמשמעותה שהחיוב על הגברא, ואילו הלשון כאן משתמע שהחיוב הוא על אופן הטהרה ולא על הגברא להיטרה.

ומפורש כתב כן בספהמ"צ, שהאריך שם דאין חיוב להיות טהור כ"א כשירצה ליכנס למקדש וכו' אז צריך לטבול עיי"ש. וכן פי' הרמב"ן (פרשת אמור כג, טו) דליכא חיוב ליטרה, ודלא כשיטת

בעצם דמצד גדרי טומאה וטהרה אין חיוב לטהר את עצמו.

אמנם לפירוש הצ"ח (ביצה יח, א) ברמב"ם שאין כוונתו שרק ברגל שיש בו הקרבת קרבנות חייב ליטהר, אלא גם בכל רגל (כמו ר"ה ויוהכ"פ) וגם בזה"ז, ומפרש פירוש אחר ברמב"ם עיי"ש, חזרה הקושיא לדוכתא, וצ"ע.

דלכן בר"ה ויוהכ"פ וגם בזה"ז אין שייך חיוב זה. ולכן כתב הרמב"ם שם שאין לוקין אף שנלמד מ"ונבלתם אל תגעו", כיון שגם אם ביטל קרבנות הרגל אינו בר מלקות דהא אינן אלא בעשה, א"כ אין להחמיר במטמא את עצמו ברגל וגורם לבטל חובת הרגל, יותר מטהור המבטלן, עיי"ש.

נמצא דאין חיוב בעצם לטהר עצמו רק בביהמ"ק דקרבנות הרגל מחייבים אותו ליטהר, ולכן אין החיוב על הטבילה

סימן ח'

הקשר בין ספירת העומר להבאת העומר

**מצוה קס"א: לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום שנא'
וספרתם לכם וגו'**

א

דיוק בסדר מצות ספירת והבאת העומר

יש לעיין מה שלא הכניס מצוה זו לאחר מצוה מ"ד "להקריב מנחת העומר", הקדום למצוה קס"א, ובפרט שבהל" תמידין ומוספין (פ"ז הכ"ב) כתב כן: "מ"ע לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרת לכם ממחרת השבת".

ועוד צ"ע מה שכאן במצוה קס"א כתב "לספור מקצירת העומר", וכ"ה בספר המצות, ואילו בהל" תמידין ומוספין כתב "מיום הבאת העומר".

ובפשטות הלשון מקצירת העומר מדויק יותר, שבפועל היו סופרים לאחר

קצירת העומר כמבואר במנחות (סו, א), ואילו מיום הבאת העומר יכול להתפרש באיזה זמן ביום, וזה אינו דצריך תמימות. ולמרות זה בספר היד כתב "מיום הבאת העומר", וכאן כותב "מקצירת העומר", ואם כוונתו כאן רק לרמז שהזמן הוא בלילה לאחר הקצירה וכמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש, לכאורה אי"ז מקומו כאן במנין וספר המצות לרמז על דינים שאינם נוגעים לקבוע גדר המצוה.

ועוד, אם כוונתו לרמז שצריכים לספור לאחר קצירת העומר הו"ל לכתוב: "לספור לאחר קצירת העומר", ולא "מקצירת העומר".

המצות הקשורים להקרבת העומר – כי אי"ז חיוב השייך לעצם ההקרבה עצמה.

ומדויק לשונו "מקצירת העומר", וכן מזה שלא כתב מצוה זו בסמיכות למצות הקרבת העומר, יש להעיר על מה שביאר הגר"ח שהרמב"ם שס"ל שגם בזה"ז יש מצוה לספור מה"ת, שלשיטתו אזיל, דס"ל שמקריבין אע"פ שאין בית בהל' ביהב"ח פ"ב ופ"ו, נמצא דשפיר סופרים מזמן של הקרבה, דמצות ספה"ע קשורה עם היכולת להקריב, אמנם ממה ששינה כאן לכתוב מקצירת העומר משמע דס"ל דאינו, ובעיקר ממה שהכניס מצוה זו בין מצות החגים ולא במצות השייכות לקרבנות, משמע דס"ל שאינו תלוי בהקרבה כלל.

ב

הרמב"ם לשיטתו

אכן י"ל שהרמב"ם כאן לשיטתו, שפסק שם דמצוה זו הוא "בכל זמן", דהיינו גם בזה"ז דלא מקריבין העומר ודלא כרוב הראשונים דס"ל דבזה"ז הוי רק מדרבנן, ולכן אף שבפועל סופרים מיום הבאת העומר, דהיינו שקשור עם הבאת העומר, אבל אינו תלוי בהקרבת העומר, דגם בזה"ז שאין מקריבין יש מצוה לספור.

ולכן מדייק לכתוב כאן "מקצירת העומר", להשמיענו דאי"ז דין בהקרבת העומר, דגם בלי הקרבה בזה"ז יש מ"ע לספור.

ובזה מיושב מה שהכניס מצוה זו בתוך המצות הקשורים ליו"ט ולא בתוך

סימן ט'

נביא בזמן הזה

מצוה קע"ב: לשמוע מכל נביא שיהא בכל דור ודור אם לא יוסיף ולא יגרע שנ' אליו תשמעון

א

דיוק מלשון הרמב"ם דיש נבואה

בזה"ז

מהלשון "בכל דור ודור" יש לדייק שס"ל דליכא הגבלה בנבואה, לומר שרק בזמן הבית או בתקופת הנביאים שייך נבואה, אלא בכל דור ודור יכול להיות נביא, וגם מזה שלא הביא בהל' יסודי התורה שבזה"ז ליכא נבואה מוכח דס"ל שאכן שייך נבואה גם בזה"ז. וראה באגרת תימן מה שכתב בנוגע לנביא בזמנו ושתחזור הנבואה לישראל

וכבר האריך בזה כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חי"ד פ' תצא) ובספר השיחות (תנש"א פ' שופטים) שיש דין נביא גם בזמן הזה.

ב

קושיא באריכות הלשון

ובעיקר הדבר שהוסיף "אם לא יוסיף ולא יגרע", דמאחר שכאן מטרתו לקצר, למה הוסיף פרטים אלו, והלא לא כתב שצ"ל רק לפי שעה, ושאינו יכול לפסוק דין עפ"י נבואתו וכו'.

ומוכח מזה, שזה שאין לשמוע ממנו כשמוסיף או מגרע אי"ז קשור עם הלאוין של בל תוסיף ובל תגרע שבכל התורה, שמוזהרין עליהם, כמבואר בהל' ממרים (פ"ב ה"ט).

וכן מוכח מזה שלא הקדים בהל' יסודי התורה שיש לאו דבל תוסיף ובל תגרע, וחכה עד להל' ממרים שבס' שופטים הספר האחרון להביא לאוין אלו (וכבר

יפסוק הלכה ה"ז הוספה בתורה, שגדר התורה שלא בשמים היא, וכאן הוא פוסק, נמצא דהכל נכלל ב"אם לא יוסיף ולא יגרע".

ואפשר לחדש לפ"ז שאם יוסיף או יגרע שלא יהא עובר על הלאו דבל תוסיף ובל תגרע, כ"א שמראה שהוא נביא שקר, ועדיין צ"ע.

האריך מאד ידידי הגר"א אלטיין שי' בקובץ "ונכבשה הארץ", שעיקר הלאו דבל תוסיף ובל תגרע הוא על הב"ד, עיי"ש בדבריו הנעימים), ומדוע לא כתב לאוין אלו בנוגע לנביא.

אלא מוכח מזה, שאין זה שייך לדין הכללי של בל תוסיף ובל תגרע, כ"א שאם הוסיף או גרע ה"ז היפך של כל ענין הנבואה, ובזה נכלל שאין לשמוע אליו אם לא שינה רק לשעה, וגם אם

סימן יו"ד הלואה לעשיר

מצוה קצ"ז: להלות לעני שנ' אם כסף תלוה את עמי את העני וכו', אם זה אינו רשות אלא מצוה שנ' והעבט תעביטנו

א

עיקר המצוה לעני

דייק לכתוב שהמצוה היא לעני, וכ"כ בספהמ"צ ובריש הלכות מלוה ולוה דדוקא עני.

אמנם ראה בטור ושו"ע אדה"ז שהוסיפו גם עשיר, וכבר האריך הגרי"פ פערלא בביאורו לספהמ"צ לרס"ג (מ"ע כ"ה ע' קס"ב-ו). וראה שם שהעיר מסוכה (מט, ב) דמעלת גמ"ח על צדקה הוא דשייך לעניים ולעשירים.

מיהו י"ל דקאי אביקור חולים ושאר עיני גמ"ח שבגופו, וכמ"ש רש"י שם בפירוש גמ"ח שבגופו.

מיהו צל"ע מה בשו"ע אדה"ז (ריש הל' הלואה) שכתב שהמצוה להלוות עני גדולה מצדקה, ואף שבגמ' שם מבואר שגמ"ח הוא גם לעשירים, ולדעת אדה"ז זה כולל גם גמ"ח בממונו, ומדוע הדגיש אדה"ז שדוקא להלוות עני גדולה מן הצדקה.

ובכלל צל"ע איך נדייק מהגמ' שלהלוות לעני גדולה מן הצדקה, הלא מה שגמ"ח גדולה הוא או מצד ששייך גם לעשירים, או שהוא גם בגופו או שהוא גם למתים, ואיך נדייק שעדיף להלוות עני מליתן לו צדקה מגמ' זו.

ולכן נלענ"ד שהמקור אי"ז מהגמ' בסוכה, כ"א מן הגמ' בשבת (סג, א – המצויין שם במראה מקומות) "גדול

שוב מצאתי בס' פתחי חושן (סי' א') שהחידוש בעשיר הוא שאי"צ למכור רכוש.

אבל קשה להעמיס כל זה ברמב"ם, דחידוש כזה הוצרך להשמיענו, ולמה השמיט לגמרי דברי הש"ס, וצ"ע.

ג

ביאור כ"ק אדמו"ר בס' יין מלכות

ולאחר כותבי את זה ראיתי שכבר דן בענין זה כ"ק אדמו"ר (ונעתק בס' יין מלכות סי' קעג), ושלל התירוץ שהעשיר נחשב כעני באותה שעה, דלא משמע כן מלשון הרמב"ם.

ומבאר שם בארוכה שהרמב"ם ס"ל דמה שצריכים להלוות עשיר הוא דין שילפינן מדרשא ואינו נכלל במנין המצות (וכמ"ש בספה"צ שרש ב'), ומכיון שכן מובן שהענין דהלוואה בתור מ"ע מה"ת אינו אלא בעניי ישראל, שענין זה נתפרש בכתוב, אמנם יש חיוב להלוות לעשיר מדין ואהבת לרעך כמוך שכבר הזכירו בהל' דעות, וע"ז סמך, ועיי"ש בארוכה.

[ועיין גם מה שביאר כ"ק אדמו"ר שם (סי' קע"ד – ע"ד המוסר והוראה בעבודת ה') לפי הדרך שאכן הלוואה

המלוה מן הנותן צדקה", ומן הסברא היינו לעני.

ב

ישוב לדברי הרמב"ם בגדר של עני

ונחזור לדברי הרמב"ם, וליישב דבריו באופן אחר, דגדר של עני כאן הוא במובנו הרחב, שאם העשיר יהא נצרך למעות ה"ה בגדר של עני לענין זה. ומצאתי כן בס' נר מצוה, שהקשה על הרמב"ם מדרשא מפורשת בב"מ (עא, א) דגם לעשיר, ותי' דסמך הרמב"ם אמ"ש בהל' מתנ"ע (ספ"ט הט"ו): "בעה"ב שהי' מהלך מעיר לעיר ותמו לו המעות בדרך ואין לו עתה מה יאכל ה"ז מותר ליקח לקט שכחה ופאה ומעשר עני וליהנות מן הצדקה וכו' שהרי עני היתה באותו שעה",

וצריכים להוסיף, שלפ"ז קשה למה הוצרך הגמ' לדרוש הפסוק שמצוה להלות עשירים אם הוא עני באותה שעה, דז"א קושיא, דבלי האי קרא הוי אמינא שאי"ז נחשב כעני מאחר שהוא באמת עשיר, קמ"ל דמה שהוא עני לפי שעה זה ג"כ נקרא עני ויש חיוב להלוותו.

מעשה ישראל

מצות, דאהבת ישראל ו"אם כסף תלוה",
ואילו בעשיר יש רק מצוה אחת דאהבת
ישראל.

לעשיר נכלל בכלל הלואה לעני כי עני
הוא באותה שעה, אבל העיקר ע"ד
הפשט הוא שהרמב"ם הדגיש רק הלואה
לעני כאן].

והנפק"מ לדינא הוא מה שכתוב בגמ'
דעני ועשיר עני קודם, ולא הוצרך להביא
דין זה, כי מובן מעצמו דבעני יש ב'

סימן י"א

לקיחת רבית מנכרי

**מצוה קצ"ח: להלוות נכרי ברבית שנ' לנכרי תשיך, מפי השמועה
למדו שזו מצות עשה**

א

**קושיא מהא דתשובה של מלוי בריבית
שלא ילוה לעכו"ם**

ראה ביאור שיטת הרמב"ם בזה בדבריו
(פ"ה מהל' מלוה ולוה ה"א) ובנו"כ.

ומה שהקשו ממכות (כ"ד ע"א) דאמר
דוד שלא לקח שוחד מגוי, עי' במפרשי
הש"ס שם,

עוד הקשו מסנהדרין (פ' זה בורר) לענין
תשובתו של מלוי ברבית דאפי' לעכו"ם
לא מוזפי, הלא להרמב"ם זה נחשב
כעבירה.

ב

תירויין ביסוד אדה"ז

ולענ"ד נראה בזה ע"ד מה שחידש
אדה"ז בתניא באגרת התשובה (סוף פ"ג)
ובאגרת הקודש (סי' י') שמותר לבע"ת
ליתן יותר מחומש לצדקה דלא גרע
מרפואת הגוף "שאיין כסף נחשב וכל
אשר לאיש יתן בעד נפשו" כתיב.

ועד"ז י"ל כאן, שמה שמונע א"ע מלקבל
רבית אי"ז שרוצה להנות הגוי על
חשבונו, כ"א כוונתו שתשובתו תתקבל
לרפא את נפשו, ולכן אין כאן איסור כיון
שעושה לזכות את עצמו.

ועד"ז בגמ' מכות, דמדבר אודות מי
שרוצה לזכות לעוה"ב כמבואר במפרשי
העין יעקב שם, שלאחר ירידת הדורות
העמידן דוד על י"א.

ההוא) ביסוד זה איך כרת שלמה ברית עם חירן מלך צור והכתיב לא תכרות להם ברית ולא תחנם, עיי"ש.

ועד"ז יש לומר כאן שמה שאינו מוזיף לעכו"ם זהו לטובתו, וכמושאין בזה לא תחנם ה"נ שאין בזה איסור לנכרי תגוש.

וראה מש"כ בזה בפ' הרי"פ לספהמ"צ לרס"ג (ח"א מצוה כ"ה ע' קס"ד ע"ב-ד) ועי' בשו"ת הצ"צ (יו"ד סי' פ"ט).

נמצא שמה שמונע א"ע מלקבל את הרבית ה"ז מפני שרוצה לתועלת עצמו לזכות לחיי העוה"ב, וגם זה י"ל לא גרע מרפואת הגוף.

ועוד יש לדמות ענין זה לאיסור לא תחנם, שכתבו הרשב"א והר"ן דכל שעושה לטובת עצמו לא שייך לא תחנם, ועיין לח"מ (פ"ו מהל' מלכים ה"י) שיישב קושיית התוס' ביבמות (כג ד"ה

סימן י"ב

מצות כיבוד אב ואם ב' מצות

מצוה רי: לכבד אב ואם שנ' כבד את אביך ואת אמך

א

תירוץ ס' כתר המלך מה שלא מנה

מצות כיבוד או"א לב' מצות

עי' מה שכתבנו בס' פאר המלך בישוב מה שלא מנה מצות כיבוד או"א לב' מצות. וקושיא זו קשה ביותר לשיטת הרמב"ן דמנה ק"ש בשתים, דקשה מה שלא מנה גם מצות כיבוד או"א לב' מצות.

וראיתי בס' כתר המלך על הרמב"ם שתי' שהוי כמו ציצית דנמנה לבן ותכלת כמצוה א' אף שאין מעכבים זא"ז משום שיתכן לקיימו במעשה א', וה"נ שייך לכבד אב ואם ביחד.

ולענ"ד אין הדמיון עולה יפה, שבמצות ציצית עיקר המצוה מתקיימת בעשי' אחת, שלובש תכלת ולבן ביחד, אבל

בכיבוד או"א בעיקר מקיימים המצוה לכל א' בפ"ע, רק שיש מקרה שמקיים לשניהם ביחד. [ולהעיר מהמשנה (סנהדרין עא, א) בנוגע לבן זורר ומורה: "הי' אביו רוצה ואמו אינה רוצה וכו' אינו נעשה בן סורר ומורה", שצריך שיהיו שניהם מכוונים לדעה אחת, ואי"ז מוכרח].

ב

ישוב להקושיא

ואולי יש לחדש שכשמכבד לאביו ה"ז גם כיבוד לאמו, וכיו"ב כשמכבד לאמו ה"ז כבוד לאביו, מאחר ששניהם הם שותפין, ואם יש ריוח לשותף א' הרי זה ריוח גם לשאר השותפין, דעד"ז הוא לגבי הקב"ה השותף הג', וכמחז"ל בקידושין (ל, ב): "שלשה שותפין הן

מעשה ישראל

באדם, הקב"ה ואביו ואמו, בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדוני", הרי שלכבד א' מן השותפין הרי זה כבוד גם לאידך שותפין. וראה בס' פאר המלך שם.

מנין מצות לא תעשה

סימן י"ג

מנהג עובדי ע"ז

מצוה מ': שלא יעדה האיש עדי אשה וכו' מפני שזה ה' מנהג עובדי ע"ז, וכן מפורש בספרי עבודתה.

מצוה מ"א: שלא לכתוב בגוף כעובדי ע"ז וכו'

מצוה מ"ב: שלא ללבוש שעטנז כמו שלובשין כומרי ע"ז וכו'

מצוה מ"ג: שלא להקיף פאת ראש ככומרי ע"ז וכו'

מצוה מ"ד: שלא להשחית כל הזקן כעובדי ע"ז

מצוה מ"ה: שלא להתגודד כעובדי ע"ז

א

למה כתב טעם המצוה במצות אלודוקא

הנה בכל מצות אלו שינה הרמב"ם מהרגלו שלא כתב טעמי המצוה, ודוקא כאן נימק הרמב"ם טעם המצוה שהיא ממנהגי ע"ז, וכך ביאר בארוכה בספרו

מורה נבוכים (ח"ג פל"ו), ואולי הוסיף טעם זה במצות אלו דבזה הוא מצדיק סדר המצות שנמנו ביחד עם לאוין השייכים לע"ז.

ויש להסתפק ולחדש, שאולי בזה רוצה להגדיר מצות אלו שהם בגדר של ע"ז, ואולי יהי' חיוב של מס"נ דהוי

ועוד יש לעיין באיסור בשר בחלב (מצוה קפו-קפז), שגם איסור זה מבאר במו"נ שהוא מצד לתא דע"ז, ואעפ"כ לא זכר ענין זה במנין המצות.

ואולי י"ל, ושכן כנראה מדברי הרמב"ם במו"נ, שהקשר של איסור בב"ח לע"ז הוא רק השערה של הרמב"ם (אף שדייקו מסמיכות הפסוקים עיי"ש), אבל שאר האיסורים שזכר הקשר לע"ז הי' ברור ומבוסס יותר להרמב"ם.

אבל קשה גם ממצות כלאים (הרכבת אילן) שבמו"נ שם הכניס איסור זה במצות הקשורים למנהגי ע"ז, ועד"ז מצות ערלה, ואעפ"כ במנין וספר המצות לא זכר ענין זה במצות אלו.

ובפשטות נראה לבאר שמצות בב"ח יותר מתאים להכניסו בתוך מצות של איסורי מאכלות, ועד"ז איסור כלאים וערלה יותר נכון להכניסו בתוך מצות של חיובי קרקע, אבל מצות שעטנז וכו' רצה להכניסם בהמשך לאיסור ע"ז, כי אין להם קשר (או קשר חזק) לשאר סוגי המצות, לכן הוצרך לבאר שהם קשורים לע"ז.

כאביזריהו דע"ז (וצריך חיפוש אם יש מקור לזה),

אבל אפילו אם ליכא בזה חיוב של מס"נ, מ"מ הקשר לע"ז היא דבר חמור מאד,

ולפ"ז יש להבין מה שמחמירין כ"כ אצל חסידים ואנשי מעשה שלא לגלח הזקן חוץ מהטעמים המבוארים בספרי קבלה וגם בספרי הלכה (ראה שו"ת צ"צ חיו"ד סי' צ"ג), וידוע איך שממש מסרו נפשם כפשוטו ע"ז), וצ"ע. וראה להלן בדברינו בהל' ע"ז.

ב

מה שלא זכר ענין ע"ז במצות לא תלבש

מיהו צ"ע מה שלא זכר כן גם במצוה ל"ט "שלא תעדה אשה עדי איש וכו'", שגם זה הוא מנהג עובדי ע"ז, כמבואר במו"נ שם, ובספר המצות אכן רמז לזה במצוה לט, ושוב האריך בזה במצוה מ' וכולל ב' האופנים דלא תלבש ולא ילבש, דתרווייהו קשורים בע"ז. ואין לומר שמאחר שמצוה זו יש גם עוד טעם של ניאוף כמ"ש במו"נ שם לא הוצרך להביא הקשר לע"ז, דזה אינו, שהרי בספהמ"צ הביא שיש טעם זה גם באיש, ומדוע השמיטו כאן במנין המצות. וצ"ע.

סימן י"ד

ישיבה במצרים

מצוה מו: שלא לשכון בארץ מצרים לעולם שנ' לא תוסיפון לשוב וכו'

א

הקשר לע"ז

יש להעיר במה שהכניס מצוה זו בין המצוות השייכים לע"ז וקודם למצוה שלא לתור אחר מחשבות הלב וראיית העינים (הקשור גם לע"ז), שכנראה זה מורה שלומד שיסוד האיסור לשכון בארץ מצרים הוא שלא נדמה להם.

ומה שמרמז לנו כאן מפורש הוא בספר המצוות שלו, ועד"ז בהל' מלכים (פ"ה ה"ח) שחידש ("יראה לי") "שאם כבש מלך ישראל ארץ מצרים ע"פ ב"ד שהיא מותרת", וכתב הטעם ע"ז: "ולא הזהירה תורה אלא לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד גוים מפני שמעשי' מקולקלין יותר מכל הארצות שנא' כמעשה ארץ מצרים וכו'".

דלפ"ז יהא מובן מה שהרמב"ם עצמו לא חשש לאיסור זה, וכידוע השקו"ט בזה, כי בזמנו לא היו שם עובדי ע"ז, כמו שהאריך הרמב"ם באגרת "קידוש השם" שהישמעאלים אינם עובדי ע"ז, מיהו מהלשון שבהל' מלכים משמע דלאו דוקא עובדי ע"ז כ"א שאר ענינים מקולקלים כמו עריות, והרי הרמב"ם עצמו העיד על הישמעאלים שהם שטופי זימה.

ב

מצרים נשתנה למעליותא

אכן יש לומר התירוץ לזה, שאדברה מה שמצרים היו מקולקל יותר משאר הארצות נשתנה למעליותא, שפסקו בה עובדי ע"ז, ואם שאפשר שעדיין היו מעשיהם מקולקלים בעריות, הרי בכל

[ודוחק גדול לומר שס"ל להרמב"ם שכל האומות מעשיהן מקולקלין, שפשוט שהתורה הזהירה על מצרים ביחוד. אלא שיש לדחוק, דאף ששאר אומות אינן מקולקלין כמו ארץ מצרים, אבל בכדי להסיר האיסור ממצרים צריך שלא יהא בהם קלקול כלל].

אבל לפ"ז אינו מובן במה נשתנה הדין כשכבש מלך ישראל.

ד

הקדושה מאבד את הטומאה

ואולי יש לומר, דאז נעשה חלק מארץ ישראל, והקדושה שחל עלי' מאבד את טומאת הארץ, וכמו שכיבוש א"י בזמן יהושע טיהר את הארץ למרות מה שגם על ארץ כנען נאמר אותן הלשונות שנאמרו על ארץ מצרים.

וראיתי מציינין לשד"ח (ח"ג אות י' אות מ"ו) הדין באיסור זה אם נשאר האיסור באם אין מעשיהן מקולקלין, ועיין בספרים שנסמנו בס' המפתח ועוד, ואכ"מ להאריך יותר.

העולם נעשה כן, ובנוסף לזה הרי בהרבה ארצות היו עובדי ע"ז.

והנה תירוץ כעין זה ראיתי בפ"ה הרי"פ פערלא על הס' כפתור ופרח שבעצם ה' אסור לגור בכל העולם מצד קלקול מעשיהם וע"ז, ולכן ליכא חסרון בישיבה במצרים יותר מכל העולם.

ג

צ"ע מכבש מלך ישראל

אכן שעדיין צ"ע, שמדברי הרמב"ם בהל' מלכים שחידש שאם כבש מלך ישראל שהיא מותרת, משמע דאם כבש שאר האומות שאין מעשיהם מקולקלים דנשאר האיסור, וליכא למימר שלא רצה להביא חידוש שלא נמצא בדברי חז"ל, כי כל ההלכה הוא חידוש שלו שהקדים לכתוב "יראה לי" והו"ל להוסיף שאם אין מעשיהם מקולקלים כשאר ארצות דמותר לגור שם, דמזה שלא חילק בין מעשיהן מקולקלין לאינם מקולקלים משמע שסובר שהאיסור הוא איסור עצמי החל על הארץ.

סימן ט"ו

איסור דבל תשחית בשאר דברים חוץ מאילני מאכל

מצוה נז: שלא להשחית אילני מאכל וכן כל שיש בו השחתה אסור שנאמר לא תשחית את עצה.

א

צ"ע בספהמ"צ

עיי' בספהמ"צ כאן שהוסיף "האזהרה שהזהרנו מלכרות אילני מאכל בעת הצורך על עיר כדי להציק לאנשי' ולהכאיב לבם", וצ"ע למה הוסיף פרטים אלו הלא האיסור להכרית אילן מאכל הוא גם שלא במצור.

והנה בהוצאת הרב קאפח ביאר: "כלומר שגם זהבכלל השחתה, כיון שאינו לשום צורך, לא צורך המלחמה ולא צורך אחר, אבל אם ה' בכך צורך כל שהוא כגון שה' מעכב ההתקדמות הצבא או שמפריע לפיריון אילנות אחרים ואפילו מפני שדמי עצו יקרים מותר לקוצו".

ב

ישוב להקושיא דתלוי בגדר השחתה

ונראה לענ"ד שמה שמציק להם הוא זה שרואין את אילני מאכל שלהם נחשת, נמצא דאופן לחימה הוא ע"י מעשה וכוונה להשחתה, וזה לא הותר, דכאן התועלת הוא ע"י מעשה השחתה וכוונה השחתה, משא"כ כשהאילן מונעם מהתקדמות וכיו"ב, אין הכוונה להשחית כי עדיף להם אם לא היו צריכים לזה, כי בזמן שכורתין האילן אינם מתקדמים,

מעשה ישראל

ועיין בספהמ"צ כאן שכותב שגם
השחתת שאר דברים לוקה,

וצ"ע, שבספר היד הלכות מלכים (פ"ו
ה"י) כותב שלוקה רק מכות מרדות
מדבריהם. וכבר הקשו בסתירת דבריו.

והארכתי בזה בע"ה בס' מעשה ישראל
ח"ג עיי"ש.

ועוד הארכנו שם לבאר מה דליכא איסור
באילני סרק, דמאי שנא משאר דברים,
וביארנו שאילני סרק נתהוו מקללת ה'
את אדם..

ואילו לא הי' שם אילן כלל הי' עדיף,
אבל כשמשחיתין את האילן להציקלהם
אדרבה הוא רוצה את האילן בכדי
להשחיתו, ובזה ליכא היתר.

וזהו כעין סברת התורת חסד (או"ח סי')
לגבי עיר הנדחת שאסור לאבד כתבי
קודש, אף שיש מצוה לאבד, מ"מ המצוה
היא להשחית, והתורה אסרה איבוד כתבי
קודש.

ג

הערות קצרות

סימן ט"ז

איבוד דברים קדושים

מצוה סה: שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות, וכן אין מוחקין את השמות המוקדשין ואין מאבדין כתבי הקודש שנאמר אבד תאבדון וכו' ואשיריהם תשרפון, לא תעשון כן לה' אלקיכם.

א

שיטת הרמב"ם דקדושת ביהכ"נ הוי דאורייתא

מכאן משמע דס"ל להרמב"ם דקדושת ביהכ"נ הוי דאורייתא, שהרי כלל בתי כנסיות ובתי מדרשות בתוך בית המקדש.

וכן משמע מדבריו בהל' תפלה (פי"א ה"י) שכתב: "בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתן הן עומדין שנאמר והשמותי את מקדשיכם אע"פ שהן שוממין בקדושתן הן עומדין". והוא מהמשנה במגילה (כח, א) ועי' בטו"א

שם. אלא שאפשר שהפסוק הוא רק אסמכתא בעלמא.

אמנם המבי"ט בקרית ספר הל' בית הבחירה (פ"א ה"כ) כתב שהיא דרשא גמורה.

וכן משמע מהמרדכי (פרק בני העיר סי' תקכ"ו) דכן ס"ל, שכתב אמתניתין דמגילה שם: "א"ר יהודה בית הכנסת שחרב כו' שנאמר והשמיתי את מקדשיכם – כי ביהכ"נ נק' מקדש מעט דלקמן בפרקין ולכך אסור לנתוץ דבר מביהכ"נ דתניא בספרי מנין לנתוץ אבן כו" עיי"ש,

מעשה ישראל

על בית הכנסת ובית המדרש, משמע
דאין דין יראת בהכ"נ וביהמ"ד
מדאורייתא.

ובפשטות י"ל, שיתכן שקדושת ביהכ"נ
הוא רק מדרבנן, אבל מ"מ לאבד אותו
יכול להיות שהוא אסור מדאורייתא,
ומצינו כיו"ב במקומות אחרים. ולהעיר
מסוגיא דאינו ראוי מדרבנן אי אינו ראוי
מדאורייתא, והארכת בזה **בס' מעשה**
ישראל ח"ב ליישב הסתירה, ולא באתי
כאן אלא להעיר.

הרי שקישר דין איבוד ביהכ"נ להדין
הנאמר בנוגע למקדש "מנין לנותן
כו". ועיין בשד"ח (מערכת הבי"ת אות
מ"ד שהוכיח מהיראים) (עמוד אחד עשר
סי' שכ"ד) שכן ס"ל ג"כ.

ב

סתירת דברי הרמב"ם

אמנם דעת הרמב"ם בזה צ"ע, שלכאורה
סותר את עצמו במנין המצות (מ"ע כ"א)
שכתב: "ליראה מבית זה שנאמר ומקדשי
תיראו", וכאן לא הזכיר שהחיוב קאי גם

סימן י"ז

הקורע פי המעיל

מצוה פ"ח: שלא יקרע המעיל שנאמר כפי תחרא יהיו לו לא יקרע

א

מדוע המשיט שאר בגדי כהונה

בספר נר מצוה (נסמן בס' המפתח) העיר מה שהשמיט הרמב"ם שאר בגדי כהונה, שהרי בפ"ט מהל' כלי המקדש ה"ג כתב: "והקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע, וה"ה לכל בגדי כהונה שהקורע אותם דרך השחתה לוקה", וכאן לא הזכיר שאר בגדי כהונה.

הנה בפשטות יש לומר שבמנין המצות דרכו לקצר, ומאחר שעיקר הדין נאמר במעיל לכן הביא רק עיקר הלימוד מהפסוק.

אמנם הקשה שם גם מספר המצות שהשמיט שאר בגדי כהונה, ובספר המצות דרכו להאריך יותר.

ויש לחזק קושיתו דבמקור הדברים ביומא (עב, א) איתא: "המקורע בגדי

ב

ביאור לפי חילוקו של ס' קרבן חגיגה

ונראה לפי מה שהביא שם בס' נר מצוה לשון החינוך "שכל מי שקרעו ביןאיש ובין אשה אפילו הכריתו במספרים במזיד לוקה", ותמה עליו מה שכתב "אפילו במספרים", אדרבה אם הכריתו במספרים גדול עונו שהוא דרך השחתה, ותי' בהביאו הדין בהשחתת הזקן דגילוהו במספרים פטור, הרי שאי"ז דרך השחתה.

ולא זכיתי להבין הדמיון, דבגילוח הזקן פשוט שגילוח בתער הוא השחתה אבל לא במספרים, אבל בכריתת בגד, אדרבה מספרים אינו דרך השחתה, כי אם קורע בידים שאין הקריעה יפה ונשחת הבגד,

עוד אפשר לומר ברווחא יותר דבמנין המצות וכן בספהמ"צ עיקר מטרתו של הרמב"ם הוא לבסס שיש כאן מצוה ונמנית בכלל התרי"ג מצות, לכן בשאר בגדי כהונה שעוברים רק בדרך השחתה אי"ז מצוה בפ"ע כי כבר נכללת במצות איבוד דברים הקדושים שהיא מצוה ס"ה, וכל החידוש במצוה זו שנמנית בפ"ע הוא קריעת המעיל שהוא גם באינו דרך השחתה לפי ס' קרבן חגיגה הנ"ל.

ובזה נסתלק השגת המל"מ על הק"ח, דכתבנו למעלה שהמל"מ לא ניחא לי' בחילוקו, ובפשטות השגתו הוא משום שבגמ' נשנית הקורע בגדי כהונה לוקה סתם, משמע דדינם שוים.

הנה לפי מה שכתבנו אמת הדבר שבפסוק זה נכללו כל בגדי כהונה, אבל מה שהתורה כתבה רק במעיל היינו משום דבכל בגדי כהונה נאסר מדין השחתת דברים הקדושים, שאיסור זו הוא רק בדרך השחתה, ולכן מה שהתורה חידשה דיש איסור בקריעת בגדי כהונה במעיל, בא להוסיף שבמעיל אפי' שלא בדרך השחתה, ומה שבגמ' קתני סתם משום דהגמ' שם לא נחית לבסס מנין המצות.

אבל במספרים יכולין לקרוע באופן של ישחיתו כ"א יקצרו וכו' כדרך החייטים, או שיכריתו בכדי לתקנו. וזה כדברי הקרבן חגיגה (שהביא שם בס' נר מצוה מקודם) דס"ל דקריעת המעיל הוא גם שלא בדרך השחתה [ומה שכתב המל"מ ד"לדידי ליתנהו להני מילי" כוונתו בפשטות שבמקור הדין נאמר סתם הקורע בגדי כהונה, משמע דדינם שוה].

דלפ"ז יש לומר שלא רצה להביא משאר בגדי כהונה, דהי' צריך להאריך ולחלק דשאר בגדי כהונה אינו לוקה אם קרעם במספרים שלא דרך השחתה.

[ועיין בס' מרחשת (או"ח סי' ב') שכתב שבמעיל כל השחתה הוא דרך השחתה שפוסל המעיל, אבל בשאר בגדי כהונה שהיו תופרין הבתי ידים, לא נפסל בקריעה אם קרע התפירות כי יכול לחזור לתופרן, אבל המעיל כתב הרמב"ם שלא ה' לו בתי ידים, נמצא דכל קריעה הוא דרך השחתה במעיל, עיי"ש בדבריו].

ג

עוד ישוב לקושיית ה"נר מצוה"

סימן ח"י

עזרא קנס ללויים

מצוה רכט: שלא לעזוב את הלויים שנאמר השמר לך פן תעזוב את הלוי. אלא נותנין להם מתנותיהן ומשמחים אותם בהן בכל רגל ורגל.

הקושיא איך עקרו המצוה ליתנו ללויים דוקא.

אך מזה שהריטב"א הקשה רק לדעת רע"ק משמע דלא הי' קשיא לי' איך עוקרין מצות ל"ת דלא תעזוב את הלוי.

ב

ביאור החילוק בין מ"ע לל"ת

ועלה בדעתי לתרץ שמה שכתב ה"מעיני החכמה" שהכלל שיש לחכמים הכח לעקור ד"ת בשב ואל תעשה לא שייך בל"ת דזה לא מצינו, דלכאורה הסברא בזה הוא דלא כדבריו, דאם יש להם הכח לבטל מצוה מה"ת מהי החילוק בין מ"ע למל"ת,

אלא החילוק הוא בין לבטל המצוה בשוא"ת או לבטל המצוה בקו"ע, דבוב

א

קושיית המעיני החכמה: איך קנס

עזרא

הנה בספר כתר המלך כאן הביא קושיית המעיני החכמה (פ' ראה) שהקשה, איך קנס עזרא את הלויים למנוע מהם מעשר ראשון, הלא אין לחכמים הכח לעקור מל"ת.

ותי' שם דהוי מכח הפקר ב"ד הפקר, והביא מהריטב"א ביבמות (פו, ב) שהקשה לרע"ק דס"ל דצריך לתתו ללוי דוקא, הלא לא יצאו ידי נתינה, ותי' הריטב"א דהפקיעו החכמים המעשר מן הלויים ואוקמינהו ברשות הכהנים דהפקר ב"ד הפקר ועשאו כשללם של הלויים, ועד"ז רצה בס' כתר המלך לתרץ בזה

אכן כתבו במצוה רכ"ט, וחזר עליו במצוה ר"ל. וצ"ע.

ואפשר ליישב בדוחק לפי המבואר דשפיר יש לחכמים כח לעקור מל"ת אם היא בשוא"ת, לכן השמיט שהשמר הוא לאו בכדי שלא נטעה לומר שלא הי' להם לחכמים הכח לעקור כיון שהוא מל"ת. אבל זה דוחק גדול כי אי"ז ענינו במנין המצות ליישב קושיא מן הגמ' דעזרא קנס ללויים.

ואולי יש לומר, דהמצוה של עזיבת הלוי פשוט שהוא ל"ת גם בלי לשון השמר, דעזיבה הוא לשון המורה על פעולה, ומכיון שהתורה השתמשה בלשון של פעולה פשוט שכוונת התורה לומר שהיא ל"ת, אף שמתבטא בזה שאינו נותן להם המתנות, אבל במניעת הלואה, אם לא הי' כתוב לשון של השמר המורה שהוא לאו, ליכא שום לשון של מעשה שהוזהרנו שלא לעשותו, ולא הי' נחשב ללאו אם לא הי' כתוב השמר.

ד

ישוב לעוד דיוק במנין המצות

ובזה יש ליישב עוד מה שצע"ק כל האריכות כאן "אלא נותנין להם מתנותיהן ומשמחים אותם בהן בכל רגל

ואל תעשה מה שהאדם אינו מקיים המצוה הוא אנוס מצד גזירת חכמים, אבל איך יכריחו אותו לעבור על מל"ת שהוא בקום ועשה, ולכן כאן אף דהוי ל"ת, אבל מ"מ אי"ז אלא שוא"ת שלא לתתו ללויים, ובשב ואל תעשה שפיר יש להם כח לעקור.

אמנם לאחר העיון ראיתי שהריטב"א שם אמנם הקשה קושיא זו ג"כ, וכ"ה בשטמ"ק כתובות (כ"ו סוף ד"ה ה"ג). וצ"ל דס"ל דלר"ע דס"ל שנותנין רק ללוי – זה שנותנין המעשר לכהן נקרא שעוקר בקום ועשה, שנתנית המעשר נקרא מעשה. ועי' בס' בית אהרן למס' הוריות להגרד"ב צוקרמן ז"ל (ע' פו ואילך) שחידש דעזרא קנס אותם רק לזמן מוגבל, ויכולים לעקור לשעה, עיי"ש.

ג

השטמ"ק הרמב"ם ש"כל מקום שנאמר השמר וכו'"

אמנם צ"ע מדוע לא כתב הרמב"ם כאן שכל מקום שנאמר השמר ופן אינו אלא מצות ל"ת, ומדוע נטר לכתבו להלן במצות ל"ת (מצוה רל"א), דהוי לי' להזכירו בפעם הראשון שנזכר הלשון ד"השמר", ובפרט שבספר המצות שלו

אולם לפי מה שביארנו אתי שפיר, דמאחר שלשון עזיבה מורה על פעולת איסור, הי' קס"ד לפרשו במובן אחר שיש בו ענין של פעולה, לכן הוסיף שאמנם זה מניעת נתינת המתנות וכו'.

ורגל", דמקומו לכאורה בספהמ"צ וספר היד, לא במנין המצות שלו שדרכו לקצר ואינו מביא פרטי הדינים של המצוה.

ובפשטות יש לומר, שאם הי' מקצר וכותב רק שלא לעזוב את הלוי לא הי' ברור הכוונה בזה, דמושג של עזיבה אינו ברור, ומוכרח לפרט יותר.

סימן י"ט

מצות עשה ולא תעשה בצדקה

מצוה רלב: שלא ימנע (מלהלוות) מלהחיות לעני ומליתן לו מה שהוא צריך שג' לא תאמץ את לבבך וכו'. נמצא הנותן צדקה עושה מצות עשה, והמעלים עיניו מן הצדקה יתר על שבטל עשה עבר על לא תעשה.

שנאמר פתוח תפתח את ידך, ואם יש צורך להדגיש שיש גם מל"ת למה לא הביאו בפעם הראשון שהביא מצות צדקה במ"ע.

א

מדוע הוסיף "שעושה מ"ע"

צ"ב מה שהוסיף כאן: "נמצא הנותן צדקה עושה מ"ע והמעלים עיניו מן הצדקה יתר על שבטל עשה עובר על ל"ת", למה הוצרך לו לומר שיש כאן גם מ"ע. ואין זה המקום הראשון והאחרון שיש מצות עשה ולא תעשה ביחד, וכמו במצות שבת שיש ל"ת דלא תעשה כל מלאכה", ויש גם עשה של תשבות, ואעפ"כ כשמביא הל"ת אינו מזכיר שיש גם מ"ע.

וביותר קשה, שבמנין המצות עשה (מצוה קצ"ה) כתב סתם: "לתן צדקה

ב

חילוק בין מצות צדקה לשבת ושאר מצות

ולכאורה אפ"ל דבשלמא אפ"ל דבשלמא בדיני שבת י"ל שאין כאן חידוש שיש ל"ת אחר שיש עשה שהעשה הוא בשוא"ת דהוי זה כמו הלאו ושפיר י"ל שהעשה אלימא לי' להלאו. אבל במצות צדקה הרי העשה היא בקום ועשה, והיכן מצינו שיש לאו כשלא קיים העשה המוטל עליו, ולכן הדגיש הרמב"ם שלמרות זאת יש כאן

ג

קשה ממצות מעקה ושמירת המקדש ועוד מצות

אך קשה ממצות מעקה, שיש גם לאו ו"לא תשים דמים בביתך", דכשלא עשה מעקה עובר גם א"לא תשים דמים בביתך", ודוחק לומר ששם יש סכנה, שיפול הנופל, שהוא מעשה.

עוד קשה ממצות שמירת המקדש שמנה הרמב"ם כמ"ע וגם מל"ת מבלי להעיר כלום דכשבביתל מ"ע דשמירה עובר גם אלאו.

ואולי י"ל שלכן דקדק הרמב"ם לכתוב (מל"ת ס"ז) "שלא להשבית שמירה סביב למקדש". שהלשון של "להשבית" אינו מובן, בשלמא במצות "לא תשבית מלח וגו'", כך כתוב בתורה, אבל כאן לא כתוב לשון זה, והו"ל לכתוב: "לא לבטל" כלשונו בהל' בית הבחירה (פ"ח), וכיו"ב.

וי"ל שהכוונה היא שלא רק שמנע מצות שמירה, כ"א שהשבית וסתר כבוד המקדש. ועדיין צ"ע.

אך לאחר כל זה אכתי אינו מובן, דהנה הגאון הרגצובי בס' צ"פ בהל' מת"ע פ"ז חידש שהלאו עובר רק אם ביקש ממנו,

עשה ול"ת, ולכן לא הזכירו במ"ע, כי הקושיא הנ"ל מתעוררת דוקא כשבאים למל"ת.

ואין להקשות ממ"ע דונקדשתי שיש גם לאו דולא תחללו, דשם עובר על האיסור, ויש כאן מעשה, וכן מצות ולא תשבית מלח שיש הן מ"ע והן מל"ת, דשם הרי הוא מקריב הקרבן שיש בו מעשה. אבל בצדקה הרי הוא אינו עושה שום מעשה במניעת נתינת צדקה.

וי"ל שלכן הדגיש הרמב"ם (מל"ת צט) "שלא להקריב תפל", שבזה מיושב מה שיש ל"ת גם כשביטל לכאורה מ"ע – דכאן ישנו גם מעשה שהקריב קרבן בלי מלח – לא רק שמנע עצמו מלקיים איזה דבר אלא שהשבית וסתר ההקרבה (כדיוק לשון הכתוב שהביא הרמב"ם "ולא תשבית מלח"), שזה ענין של קום ועשה.

כן אין להקשות ממצות תשביתו, דאם אינו מקיים מצות תשביתו עובר בלאו דלא יראה ולא ימצא, דהלאוין הם כל ז' ימי הפסח, ואילו תשביתו הוא רק בע"פ, ועוד שהלאוין יכולין לעבור גם במעשה כמבואר ברמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"א ה"ג) כשקנה חמץ.

מעשה ישראל

שיעורים ב"ב סי ל'. ועדיין צ"ע ממצות השבת העבוט להניח פאה וכו'. וי"ל ואכ"מ.

נמצא דגם בצדקה אינו עובר בלאו בכל פעם שעובר בעשה, א"כ לאיזה צורך האריך כאן במצות צדקה להביא הלאו. וראה בס' מעשר כספים פ"ח ורשימות

סימן כ'

פסול דיין שהוא רק חכם בחכמות אחרות

מצוה רפד: שלא למנות בדיינין אדם שאינו חכם בדיני תורה אע"פ שהוא חכם בחכמות אחרות שנ' לא תכירו פנים במשפט

א

השמטת "אע"פ שהוא חכם בחכמות אחרות" בספהמ"צ ובהל' סנהדרין

וצ"ע, מה שלא זכר ענין זה "אע"פ שהוא חכם בחכמות אחרות", לא בספר המצות ולא בהכותרת להל' סנהדרין ולא בהל' סנהדרין עצמו, דשם (פ"ג ה"ח) כתב: "כל סנהדרין או מלך או ראש גלות שהעמידו להן לישראל דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דיין אע"פ שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות הרי זה שהעמדיו עובר בלא תעשה שנ' לא תכירו פנים במשפט וכו'", שהאריך בזה מאד, ולמרות כל האריכות שמורה שנחית לכל הפרטים בענין זה, ומ"מ השמיט ענין זה שאינו

רשאי למנותו גם כי חכם הוא בחכמות אחרות (ואף שנכלל במה שכתב "אינו חכם בחכמת התורה" שזה משתמע גם כשהוא חכם בחכמות אחרות", אבל למה לא כתבו מפורש).

וזה צ"ע, כי במנין במצות ידוע שדרכו לקצר, ודוקא כאן מוסיף פרט זה ולא בשאר ספריו. ויש חידוש בפרט זה, כי מה שכתב בהל' סנהדרין מובן איך שזה חסרון אם אינו בקי בדיני ישראל, ומה מועיל שהוא איש נחמד וכו', אבל שפיר יש קס"ד שאם הוא בקי בחכמות אחרות אולי יכול לשפוט בצדק, קמ"ל כאן שאינו ראוי להיות דיין כי אינו יודע דיני ישראל, א"כ תמוה שדוקא כאן משמיענו פרט וחידוש זה ולא במקור הדברים בהל' יסודי התורה.

המינוי גם קודם שמעוות הדין. ואין צריך למצוא חידוש נוסף.

[ובעיקר הענין שכתב "חכמות אחרות" אפשר שאין כוונתו רק לחכמות אחרות שאינם שייכים לתורה, אלא החידוש הוא גם אם יש לו ידיעה בחכמות התורה כמו מעשה בראשית ומעשה מרכבה שהם חכמות אחרות לגבי דיני התורה, ואע"פ שנחשבים "כדבר גדול" לעמות דיני ישראל שהם "דבר קטן" וכמ"ש בסוף פ"ד מהל' יסודי התורה, מ"מ לגבי מינוי הדיינין צריך דוקא ידיעה בדיני ישראל ולא בשאר חכמות למרות מעלתם. אבל עדיין צ"ע למה הדגיש ענין זה כאן ולא בספה"מ צ ולא בהל' סנהדרין].

ג

מחדש גדר של מינוי דיין שאינו חכם בדיני התורה

ולאחרי העיון קצת נראה שאדברה במילים אלו מכניס כל האריכות של הל' סנהדרין במשפט אחד, כי בהל' סנהדרין אינו מובן מה שהאריך להביא מחז"ל בחסרון של מינוי דיין שאינו בקי וכו', דא"ז דרכו של הרמב"ם סתם להביא מחז"ל באגדה אם לא נוגע לדין או להגדרת הדין.

ב

לבסס שאכן יש כאן מצוה

ואפשר הי' ליישב, שכאן רוצה להסביר למה נמנה מצוה זו כמצוה בפ"ע במנין התרי"ג, שאם אינו יודע דיני ישראל ה"ה מעוות הדין ויש כבר לאו שלא לעול משפט ולשא תטה משפט ולאיזה טעם יש מצוה שלא למנות, לכן כתב שהחידוש הוא שאע"פ שבקי בחכמות ולא יהא עיוות הדין כאן, דמ"מ יש איסור למנותם.

אבל בהל' סנהדרין אין צורך להשמיענו דין זה, כי בסוף הל' סנהדרין אוסר להביא דין לערכאותיהם אף שדנים כדיני ישראל, לכן פשוט שלא מספיק מה שיודע בחכמות וישפוט בצדק לפי חכמות גםאם הם מסכימים לדיני ישראל, ובפרט שיתכן שבהרבה ענינים אין דיניהם מתאימים.

אבל קשה ליישב כן, כי פשוט שהטעם שנמנה כמצוה בפ"ע נשמר מזה הרמב"ם בעצמו בהל' סנהדרין בהדגישו "כל סנהדרין או מלך או ראש גלות שהעמידו להן לישראל דיין שאינו הגון וכו' ה"ז שהעמידו עובר בל"ת וכו' מפי השמועה למדו שזה מדבר כנגד הממנה להושיב הדיינין", הרי שהמצוה היא על עצם

בכחו לדון. וזהו דיוק בזה שהביא "כל המעמיד להם לישראל דין שאינו הגון כאילו הקים מצבה וכו'", שבזה נתכון להגדיר איסור זה שכמו שאיסור הקמת מצבה שייך גם אם לא יעשה שום דבר שם, וכן מה שהביא שזה כאילו נטע אצל מזבח, שעצם הנטיעה הוא איסור לא מה שיעבוד ע"ז שם.

מעתה יש לומר שכאן במנין המצות הכניס חידוש זה במילים קצרות באומרו "אע"פ שהוא חכם בשאר חכמות", ואפשר שלא יבוא לידי עיוות, דמ"מ אסור מפני עצם המינוי הוא האיסור ולא מה שמעוות הדין.

ונראה שאולי נתכון לחדש, שלא זו אינו משום שע"י שממנה דין שאינו חכם בדיני התורה יבוא לידי גזילה, נמצא שלא רק הדין עובר אם מעוות הדין אלא גם הממנים אותו עובר בזה, והרמב"ם כאן רצה להשמיענו שעצם המינוי הוא האיסור,

ויש בזה נפק"מ לדינא אם ימנוהו אבל יהא דיינים אחרים עמו ולעולם הם יהיו המיעוט ולא יפסקו דין על ידם, ולא יהא בזה שום עיוות, דמ"מ עצם המינוי, שיכול לבוא לזה שיזכה את החייב ולחייב את הזכאי (כלשון הרמב"ם כאן בהל' סנהדרין), הנה האיסור הוא עצם המינוי שהעמידו אותו במקום כזה שיש

פרטי המצות על סדר ההלכות

סימן כ"א

חלוקת הרמב"ם לי"ד חלקים

וראיתי לחלק חיבור זה לארבעה עשר ספרים.

א

הדגשת הרמב"ם שיש י"ד ספרים

וצ"ל למה הדגיש שנחלק הספר לי"ד ספרים. והנה, מצינו שכבר האריכו בזה שמספר י"ד חביב להרמב"ם, ולכן חילק מלת ההגיון שלו לי"ד פרקים, י"ד שרשים בספהמ"צ, י"ד סוגים של מצות במו"נ, וה"נ י"ד חלקים, וכתבו שהחביבות למספר י"ד קשורה עם יום ההולדת שלו, שלפי המסורת הי' בערב פסח לאחר חצות, שהוא יום י"ד, וידוע שהרמז להרמב"ם בתורה הוא ב' בא בתיבות "רבות מופתי בארץ מצרים" ושם בפרשה זו נאמר התאריך של יום י"ד בין בהעריבים.

ב

למה מנה י"ג עיקרים ולא י"ד

ועפ"ז קשה לכאורה למה לא מנה רק י"ג עיקרים, ולא י"ד עיקרים – דבכדי להגיע למספר זה הי' יכול לפצל איזה עיקר לשתיים, כמו האמונה בביאת המשיח, הי' יכול לחלקו לב' עיקרים: א' להאמין במשיח, ב' להאמין בגאולה.

דהנה יתכן אמונה בא' מבלי השני, דבגמ' סנהדרין (צח, ב) מבואר איך שלרב הלל הי' קס"ד ש"אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקי", אף שפשוט שהאמין בגאולה העתידה, וכמו שביארו שחשב שחזקי' קיים הנבואה דמשיח, ואילו הגאולה תבוא ע"י הקב"ה בעצמו, לזה

אנו להדגיש שאין כאן התחלקות אמיתית שא"א לומר שיש התחלקות של הקב"ה ליי"ג ח"ו אלא הוא אחדות פשוט – שזה מודגש במספר י"ג שהיא הגימטריא של אחד. וכן כל המדות שהתורה נדרשת כולם יסודתם בסיני.

ולהעיר ממה שראיתי במכתב של כ"ק אדמו"ר שציין להסוגיא של "אלו ואלו דא"ח" שהיא ב"עירובין אח"ד". שכוונתו הק' הוא לדף י"ג. דלכאורה למה הדגיש רבינו דוקא בציון זה שהיא בגי' אח"ד שלא בכל מקום שציין לדף י"ג הדגיש ענין זה.

ונראה לומר בפשטות שהדגשת רבינו הוא שאף שמדובר שם אודות חילוקי דעות ו**מחלוקות** התנאים, ו"אלו ואלו דברי אלקים חיים" לשון רבים כמבואר בהקדמת התניא – הנה בפנימיותם הם אחדות, כיון שיש תורה אחת שניתן מרועה אחד (עי' חגיגה ג, ב) ומהרש"א ב"מ (נט, ב) וכו'.

אבל כאן בס' הלכות (ועד"ז בספרי מו"נ וכו') עיקר ההדגשה היא על הפרטים והחילוקים וכמ"ש כאן וראיתי **לחלק חיבור** זה – שכוונתו לחלק מה שהי' מחובר – וכל המרבה לפרט עדיף יותר בספר זה, דבזה מתאים לחלקה **לי"ד**

קמ"ל הרמב"ם שצריכים לא רק להאמין בגאולה כ"א שהגטלה תבוא ע"י משיח, א"כ הרי זה ב' עיקרים נפרדים. ועד"ז יש מקום שמישהו יאמין שמשיח יבוא אבל לא יצליח להביא הגאולה, שמאמין במשיח אבל לא בודאות הגאולה, נמצא דב' עיקריים הם, וראה דברי הרמב"ם הל' מלכים (פי"א), והארכנו בזה בס' מעשה ישראל (ח"א סי' כ) דזהו מה שמחלק הרמב"ם בין הכפירה בהעדר אמונה במשיח וכפירה במי שאינו מחכה לביאתו, עיי"ש.

ועד"ז ה' מקום לחלק העיקר דשכר ועונש לב', דהיינו שכר ועונש ובחירה, ואף דקשורים בהדדי, ה"נ ה' אפשר לקשר כמה מהעיקריים ביחד וכמו שטען בעל ספר העקרים ועוד, הרי שנראה שדקדק הרמב"ם לתפוס בהמספר י"ג דוקא, אבל אם המספר די"ד חביב עליו כ"כ למה לא נחית לזה למצוא י"ד גם בענין זה.

ג

הדגשת מספר י"ג עיקרים וי"ג מדות הרחמים וי"ג מדות של תורה

ונראה שבדיוק נקט י"ג עיקרים בהסתמכו על מספר י"ג מדה"ר או י"ג מדות שהתורה נדרשת – ששם מוכרחים

להבין מעלת האחד צריכים לידע שיש ז' רקיעים וארץ, וד' רוחות העולם, ועכ"ז הכל אחד, ועד"ז כאן דדוקא לאחר שידעין שיש ריבוי הלכות מקבצים כולם לפונקד אחד ועושים מהריבוי אחדות).

וגדר זה של מעלת ההתחלקות בתורה ראינו כבר במשנה, שיש נפק"מ לדינא במקדש אשה ע"מ שידוע לשנות דצריך לידע ג' משניות, ואם לא הי' התחלקות במשנה, או שידוע רק ב' משניות, לא הי' מתקיים תנאי זה, ואין קידושיו קידושין, ואם קיבלה קידושין מאחר ה"ה מקדושת להשני, ויכול לבוא לידי איסור אשת איש, הרי שהתחלקות הוא ענין חשוב בהלכה. וכידוע שבמס' כלאים יש משנה שיש לה ב' מספרים, ונפק"מ לדיני קידושין, ואם לא הי' קפידא בהתחלקות לא הי' נפק"מ בזה.

שמורה על ריבוי והתחלקות. ובפרט לפי הרמז של יד ("יד החזקה") שהיא סמל התחלקות לעשר אצבעות היד, דכמו שיש שבח של הקב"ה שהוא אחדות פשוטה, הנה ביחד עם זה משבחים אותו ב"מה רבו מעשיך ה'", עד"ז י"ל שנוגע לעיקרים ההדגשה היא על האחדות, ואילו בספר של הלכות פרטיות, ההדגשה היא דוקא על הריבוי והתחלקות.

(ואי"ז סתירה למה שביארנו למעלה בהקדמה שהרמב"ם הדגיש לקרוא לבבל "ארץ שנער" שמרמז על אחדות, ושזהו גדר ספרו של הרמב"ם שאיחד כל ההלכות לפונדק אחד בלי מחלוקת – דאיה"נ עיקר ענין הרמב"ם כאן לאסוף כל עניני התורה למקום אחד, אבל זהו מעלת אחד שמאחד כל הפרטים, ולהעיר מהחילוק בין אחד ליחיד, שבכדי

סימן כ"ב

השמטת מצות ידיעת ה'

ספר ראשון אכלול בו כל המצות שהן עיקר דת משה רבינו וצריך אדם לידע אותן תחלת הכל כגון ייחוד שמו ברוך הוא ואיסור ע"ז

א

ע"ז, דנקרא כופר בעיקר, ואדרבה, יש מקום לומר שגרוע מי שכופר בעיקר מעובד ע"ז, וכמ"ש הרמב"ם באגרת "קידוש השם" שלו.

א"כ קשה, למה דלג על מצוה זו של ידיעת השם, והביא לדוגמא מצוה הב' דאחדות ה'.

והנה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"כ ע' 100) הביא לשון הרמב"ם הל' ע"ז (רפ"ב) שמצות ע"ז היא "עיקר כל המצות כולן", ובהערה (54) הביא לשון הרמב"ם במנין המצות הנ"ל, וכתב ע"ז: "ולהעיר שלא הזכיר שם שאר המצות שבספר המדע (הלכות דעות, ת"ת, תשובה)".

ויש להעיר שנתן דוגמא למצות שהן עיקר בדת וכו', ייחוד שמו ואיסור ע"ז, ואילו המצוה הראשונה שהיא ידיעת מציאותו לא זכר, והרי מצוה זו היא מצוה הראשונה, וכמו שהדגיש זה במנין המצות: **"מצוה ראשונה** ממצות עשה לידע שיש שם אלוקה", ובהל' יסודי התורה בתחילתו כתב שהוא "יסוד היסודות ועמוד החכמות", ובה"ו כתב "וידעת דבר זה מ"ע וכו' וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה-ה אחר חוץ מזה וכו' וכפר בעיקר שזה הוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו", ובפשטות בזה נכלל המצוה הראשונה לידע שיש שם אלוקה, שאם מישהו יכפור בזה אף שלא יעבוד

שנית: אולי רצה להתחיל במצוה השייך במיוחד לבני ישראל, שמצות יחוד ה' הלא היא בפסוק "שמע ישראל וגו'", דהלא גם קודם מ"ת ה' האמונה בה' ושלילת ע"ז, וכשניתנה תורה ניתוספה מצות יחוד ה'.

וזהו שדייק "שהן עיקר דת משה רבינו", ר"ל ולא עיקר דת בני נח.

ד

הקשר לשאר המצות

שלישית: שאף שאמונה וידיעת מציאות ה' היא העיקר הכי גדול, והיא היסוד לכל המצות, וכמו שהאריך בזה כ"ק אדמו"ר בס' יין מלכות (סי' ז' שלכן דקדק הרמב"ם לכתוב שהיא מצוה ראשונה לקשר מצוה זו לכל המצות), אבל במצות יחוד הקשר לכל המצות היא יותר בולט, כי אם אדם יכפור בזה, אף שמודה שיש אלוקה, מ"מ יכול לחשוב שאינו צריך לשמוע למצות התורה שבא מא-ל אחד, כי יש לו הרבה כחות שמשעובד אליהם. נמצא שבפרט א' מצות יחוד הוא יותר מקושר לקיום המצות.

וכבר אמרו חז"ל (שבועות כט, א) ש"כל הכופר בע"ז כאילו מודה בכל התורה כולה", דבהשקפה הראשונה למה לא

ונראה שכוונתו הק', שבמה שכתב הרמב"ם בהל' ע"ז שהיא "עיקר כל המצות כולן", מובן מה שהשמיט מצות מהל' דעות, ת"ת ותשובה, דאינם נחשבים כ"עיקר כל המצות", דרק יחוד השם וע"ז הוא בכלל זה,

דלפ"ז מתחזקת קושיתנו, למה לא הביא גם מצות ידיעת ה' שגם היא נכללת במצות שהן "עיקר דת משה רבינו".

ואפשר לבאר בכמה אופנים:

ב

יחוד השם מקביל לאיסור ע"ז

ראשית: מה שכותב "יחוד השם" הוא בדיוק מפני שהוא מקביל להלאו של ע"ז שמנה ראשון במל"ת, ובזה מראה איך שמנין העשין והלאוין הם מקבילים. בזה, אבל בזה נכלל גם מציאות ה', דאם ה' כותב "מציאת השם" לא ה' כולל מצות יחוד השם, ולא ה' מקביל להלאו של ע"ז, דיכולין להאמין בה' וגם בע"ז, אבל בכתבו יחוד השם גם מציאות השם בכלל.

ג

מצות השייכים לבני ישראל דוקא

רביעי בקודש: ב"יין מלכות" שם מבאר שיש ס"ד שמצות ידיעת ה' אינה נכללת במסגרת כל המצות, שהיא בסוג אחר לגמרי ולא יתכן לתארו כמצוה ראשונה, קמ"ל הרמב"ם שאינו כן, ולכן מתארו כמצוה ראשונה,

אבל במצות יחוד ה' אין כאן אפילו קס"ד שאינה נכללת במסגרת המצות.

יכול להאמין ביחוד השם ולכפור בכל המצות.

אולם נראה, שהכוונה, שאם הוא מודה שיש רק ה' אחד, אינו יכול להגיד שצריך לשמוע לא-ל אחר שמצוה אותו לבטל מצוה או לעבור עבירה, דכיון שיש לו רק מרות אחת, אף שיתכן לעבור עבירה אבל לא יבא בזה כפירה, כ"א לתיאבון.

ד

גדר של מצוה ראשונה

סימן כ"ג

הקשר בין מצות לימוד התורה למצות כיבוד מלמדי' ויודעי'

הלכות תלמוד תורה: יש בכללן שתי מצות עשה, ראשונה ללמוד תורה, שנייה לכבד מלמדי' ויודעי'

א

דיוק בלשון "ראשונה ושנייה"

כאן מדייק לכתוב "ראשונה" ו"שנייה", ואילו להלן בהל' תפלה כתב: **"אחת** לעבוד את ה' בתפלה בכל יום, שנייה לברך כהנים את ישראל בכל יום", וכן בהל' גירושין **"אחת** מ"ע והיא שיגרש המגרש בספר, שנייה שלא יחזיר גרושתו משנישאת".

ויש להבין שינוי הלשונית, דבהל' ת"ת כתב "ראשונה" ובהל' תפלה וגירושין כתב "אחת". [אבל ראה בהוצאת קאפח שהשמיט תיבת ראשונה כאן, אבל בהכותרת להל' ת"ת כתבה].

ב

הקשר בין ב' המצות

ואולי יש לומר, דבזה שקישר הרמב"ם ב' המצות דת"ת וכיבוד לומדי' בכתבו "ראשונה ושנייה" רצה להשמיענו שב' מצוות אלו קשורים בהדדי, דשניהם הם בכלל לימוד תורה, שאופן אחד של לימוד הוא ע"י כיבוד מלמדי' ויודעי'.

ונראה שהמקור לזה הוא מה שאחז"ל "גדולה שימושה יותר מלימודה" (ברכות ז, ב), שע"י שימוש הת"ח לומדים מהם הנהגה כמבואר בכ"מ. וזה נכלל אולי בכיבוד שמשמשו, ועי"ז ניתוסף אצתו בידיעת והבנת התורה.

ג

היחס של ברכת כהנים לתפלה

אבל מצות ברכת כהנים אין לה קשר פנימי למצות תפלה, ומה שכלל מצות ברכת כהנים בהל' תפלה הוא משום ענין חיצוני, שבפועל מברכים הכהנים באמצע התפלה בשעת עבודה, אבל אין לברכת כהנים גדר של תפלה.

ואין להקשות ממה דאיתא בסוטה (לח, א) "תניא אידך כה תברכו בעמידה וכו' ר' נתן אומר אינו צריך, הרי הוא אומר לשרתו ולברך בשמו מה משרת בעמידה אף מברך בעמידה", הרי שהוא שירות ויש דין של עמידה כמו בכל עבודה.

וכן פסק הרמב"ם בהל' ברכת כהנים (פט"ו ה"ג) שכתב: "וברכה כעבודה שנאמר לשרתו ולברך בשמו", אמנם הרמב"ם כנראה נשמר מזה ודייק לכתוב רק "ברכה כעבודה" בכ"ף הדמיון, אבל לא ממש עבודה.

וראי' לזה ממה דבעל מום כשר לברכת כהנים אי לאו דמסתכלין בו במגילה (כד,), ובתענית (כו, ב) מפורש שהטעם שבעל מום מברך דהא איתקיש לנזיר, ועיין במג"א (סי' קכ"ח ס"ק נ"ד,

ועי' ברכות (מז, ב) "איזהו ע"ה כו' אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה, א"ר הונא הלכה כאחרים וכו'" וברש"י שם ד"ה שלש שמש ת"ח: "הוא הגמרא התלוי' בסברא שהיו נותנים לדברי משנה טעם והיו מתאספים יחד ועוסקים סכך והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים", הרי ששימוש ת"ח הוא לימוד סברות הדינים, ואפשר שע"י כיבוד חכמים לומד מאתם. ועד"ז ברש"י סוטה (כב, א) ויומא (פא, א) וחגיגה (י, א), ועי' תוס' כתובות (יז, א. ד"ה מבטלין).

ויש לומר שבכיבוד לומדי' ויודעי' נכלל הענין של שימוש ת"ח, דבזה לומדים מאתם, עד שיקבל מהם סברות הגמרא.

נמצא דמהותה הפנימיות של ב' מצות אלו הם אחת, לכן מתאים הלשון ראשונה ושנייה.

ואולי יש לומר בדיוק הלשון "מלמדי' ויודעי'", שבשימוש ת"ח לומדים בסברות ("מלמדי'") וגם ידיעות ("יודעי'").

עבודה אבל בגבולין אי"ז עבודה עיי"ש ובחילוקו בין מקדש לגבולין כבר האריכו הרבה, עיין נו"ב (מהדו"ק או"ח סי' ו').

ד

הקשר בין ב' מצות שבפרה

ועד"ז יש לומר במצות פרה אדומה, שגם שם כתב "ראשונה דין פרה אדומה, שנייה דין טומאת מי נדה וטהרתן". (מיהו בהוצאת קאפח הוא :אחת" ולא "ראשונה").

ואולי גם כאן הדין דמי נדה וטהרתן הוא חלק עצמי במצות פרה אדומה, שכל עיקר כשרות הפרה אדומה מיועדת לדיני הזאת מי נדה.

ה

צ"ע מהל' שאלה ופקדון

אבל עדיין צ"ע מהלכות שאלה ופקדון שגם שם כתב: "ראשונה דין השואל, שניה דין שומר חנם" [מיהו בהוצאת קאפח הלשון הוא "אחת" ולא ראשונה"].

ואולי יש לומר בהקדם מה שרואים איך שחילק בין שומר שכר ושוכר משואל ושומר חנם, ומשמע דס"ל

אכן עי' בט"ז שם) ושו"ע אדה"ז (שם) סעיף מ"ד) וז"ל: "ולא הוקשה נשיאת כפים לעבודה אלא לענין עמידה כו' ולא לדבר אחר".

וכן להלן (ה"ד) כתב: "מי ששתה רביעית יין חי בב"א אינו נושא את כפיו עד שיסיר יינו מעליו לפי שהוקשה ברכה לעבודה", הרי שברכת כהנים הוא עבודה ועד"ז תפלה הוא עבודה שבלב (תענית ב, א) – דזה אינו, דדייק הרמב"ם בלשיני' שכתב: "שהוקשה לעבודה": ולא שעבודה היא עצמה.

ועד"ז במ"ש להלן (הלכה ה') ש"כהן שלא נוטל ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל ידיו במים עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה", הרי דהוי עבודה, הנה כד דייקת שפיר הרי כתב "כדרך" שמקדשין לכבודה, דהייוו שאף שאינו עבודה אלא שהוי "כדרך" עבודה.

ועיין צפנת פענח (הל' ברכת כהנים פט"ו הי"ד) שהאריך בסתירות אם נשיאת כפים בגבולין הוי עבודה ומסיק דאינו עבודה עיי"ש איך שמיישב הסתירות.

וכן ראיתי בס' בד קודש עה"ת (פ' שמיני) שביאר שיש ב' דינים בברכת כהנים, ואשר רק במקדש הוא גדר של

דלמרות מה ששומר שכר הוא בכלל הד' שומרים, אבל כללו בתוך הלכות שכירות, רק שואל ושומר חנם כללם ביחד (לאחר שהביא כבר בהל' שכירות שיש ד' שומרים והזכיר בקיצור דיני ש"ח), משמע דיש להם גדר משותפת, וצ"ע.

ומצאתי בס' יד פשוטה במבוא להלכות שכירות וכן במבוא להל' שאלה ופקדון שביאר כוונת הרמב"ם בזה שחילק הד' שומרים לב' חלקים. ובתוך דבריו ביאר שיש נקודה משותפת בשואל וש"ח, דבשניהם יש הנאה לרק א', בש"ח כל ההנאה של הבעלים, ובשואל כל ההנאה של השואל. ועיי"ש, ועדיין צ"ע.

סימן כ"ד

סדר המצות דלא ילבש ולא תלבש

מז. שלא יעדה איש עדי אשה

מת. שלא תעדה אשה עדי איש

ב

ישוב על יסוד שיש ב' טעמים

ואפשר ה' ליישב, דבספר המצות (מצוה ל"ט) כתב: "האזהרה שהוזהרנו מלכת בעקבות הכופרים במה שהנשים לובשו בגדי הגברים ועודות עדייהם", ובמצוה (מ') כתב (בהוצאת קאפח): "דע שנמעשה הזה, כלומר שהנשים עודות עדיי הגברים או הגברים עדיי הנשים יש שהוא נעשה לעורר את הטבעים לשחיתות כמי שהדבר מפורסם אצל העמים, ויש שנעשה למיני עבודת ע"ז כפי שהיא מפורש בספרים המיוחדים לכך וכו'", הרי שנתן ב' טעמים ללאוין אלו, א' משום שמביא לידי זמה, ב' מצד לתא דע"ז.

א

קושיא על הסדר

צ"ע סדר הדברים כאן (וכן בהכותרת להל' ע"ז) שהקדים הלאו ש"לא יעדה איש עדי אשה" להלאו ש"לא תעדה אשה עדי איש", והלא בתורה (כי תצא כב, ה) הסדר היא להיפך, וכן במנין וספר המצות (מצוה ל"ט-מ') הקדים הלאו דאשה קודם לאיש כסדר בתורה.

וכן בהל' ע"ז עצמה (פי"ב ה"י) כתב קודם "לא תעדה אשה עדי איש, ואח"כ לא יעדה איש עדי אשה", כסדר האמור בתורה, א"כ מאד תמוה מה ששינה בסדר הלאוין כאן וכן בהכותרת להל' ע"ז.

דעפ"ז יש לומר שמשום זה הקדים כאן האיסור שעל האיש תחילה, שזה שהיו עושים כן לצורך ע"ז, מסתבר שיש יותר קשר לאיש מבאשה.

דהנה עיין במו"נ (ח"ג פל"ז) שביאר בארוכה הקשר לכישוף וע"ז, וכתב שם שעיקר ענין הכישוף הי' אצל הנשים, שעפ"ז יש לומר שעיקר הלאו מיועד לאנשים, מפני שאנשים בעצם אינם מסוגלים לכשוף מצד טבעם ולפי דעת המשובשות של עובדי ע"ז, מוכרח הוא להידמות לאשה ע"י שילבש בגדיהן, בכדי שיועיל מעשיהם כמבואר שם במו"נ.

ולהעיר שבספהמ"צ כשביאר הקשר לע"ז אכן הקדים איש לאשה.

ועפ"ז יש לומר דבספר המצות ומנין המצות וכן בהל' ע"ז כתב הלאוין לפי הסדר שמופיעים בתורה, שהתורה הקדימה הלאו שאשה לא תלבש לאיש שלא ילבש, כי עיקר האיסור הוא מצד שלא תשב בין האנשים ושהוא לא ישב בין הנשים כמובן מהסוגיא דנזיר (נט, א) עי' כס"מ וב"י (יו"ד סי' קפ"ב) שזה עיקר הטעם, דבפשטות יש יותר רגילות לערוה אם הנשים יבואו אצל האנשים, ולכן בכל מקום הסדר הוא לאסור האשה שתלבש בגדי איש.

אבל ב"פרטי המצות על סדר ההלכות" וכן בהכותרת להל' ע"ז, נתעורר שאלה, למה הכניס דינים אלו שלא ילבש ושלא תלבש בהל' ע"ז, הלא מקומו המתאים לכאורה הי' בהל' איסורי ביאה או בהל' סוטה, הנה ישוב קושיא זו הוא כמושביאר בספהמ"צ דיש עוד טעם לאיסור זה מצד לתא דע"ז.

ספר מדע

הלכות יסודי התורה

סימן כ"ה

דיוק בלשון "כל המצות"

מנין המצות שבכותרת: ובאור כל המצות האלו בפרקים אלו

אהבה בהלכות תפלה או ק"ש, וכן לקדש שמו שהי' שייך לכללו בהל' ע"ז, מכיון דעיקר ענין קידוש ה' שייך באיסור ע"ז, ועד"ז בהמצוה שלא לאבד את שמו ששייך להל' ע"ז וגם להל' בית הבחירה, לכן הדגיש שלמרות מה שהם סוגים שונים, מ"מ הוא יבאר כל המצות האלו כאן.

ב

יסודי התורה

א

דיוק בלשון "כל"

יש לדייק מה שכותב "כל המצוות האלו", שלא כדרכו ברוב המקומות שכותב רק "ובאור המצות האלו".

הנה בס' פאר המלך על הל' תפילין ביארנו בעז"ה שבדקדוק הוסיף הרמב"ם כאן "כל" – שהלא כאן בהל' יסוה"ת הוא כולל כמה מצות מכמה סוגים שונים, שהי' קס"ד לכללם במקום אחר, כמו המצוה לאהבו שהי' יתכן לכללו בספר

הרמב"ם, וכמבואר בארוכה בתורת כ"ק אדמו"ר (ראה לקו"ש חי"ח פ' בלק) שכל ענין משיח עפ"י הלכה הוא שלימות התורה.

ואולי יש לומר שיש חילוק בין יסוד לעיקר, דבלי היסוד אי אפשר שהבנין יעמוד, למשל שאם יחסר ח"ו בידיעת אחדות ה' הרי שאין לתורה יסוד לקיומה, אבל האמונה בביאת המשיח (עפ"י הלכה) אי"ז יסוד שבלי זה יפול כל הבנין, אלא שהיא שלימות הבנין, דבלי אמונה במשיח וגאולה חסר בשלימות הבנין.

ובעיקר הדיוק בתיבות "כל המצות" ראה גם להלן בהל' דעות ועבודה זרה, שגם שם כתב הרמב"ם "כל" המצוות, וראה מה שיבואר שם בע"ה

ובזה מרמז עוד, שאף שיש כמה סוגי מצות שנכללים בהל' יסודי התורה, שיתכן לחלקם ולבארם במקומות אחרים כנ"ל, מ"מ הם קשורים בהדדי וכולם הם בכלל יסודי התורה, וכאשר נדע הגדרת מצות אלו יובהר לנו כמה הלכות.

ולהעיר ממה שהאריכו למה לא כלל כל הי"ג עיקרים בהל' יסודי התורה, הנה ליישב השמטה זו דקדק הרמב"ם שכל המצות שבהלכה זו שייכים ליסודי התורה, משא"כ כמה מהעיקריים אף שלדעת הרמב"ם הם עיקרי היהדות ועיקר האמונה, מ"מ אינם מיסודי התורה, וראה תורת מנחם (הדרנים על הרמב"ם והש"ס ע' 47) שכך ביאר כ"ק אדמו"ר.

מיהו לכאורה צ"ע ממה שהשמיט כאן האמונה בביאת המשיח שהוא מיסודי התורה שהיא א' מי"ג עיקריים לדעת

סימן כ"ו

מצות האמנות אלקות אי נמנה כמצוה והגדר דמצות ידיעת ה'

פ"א א ה"ו: וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' אלקיך

א

אי האמנת אלקות נמנה כמצוה

ידוע השקו"ט אם מונים מצות האמנת אלקות כמצוה. דהנה דעת הבה"ג הובא בהשגת הרמב"ן שאין למנות בתוך תרי"ג אלא גזירותיו אבל האמונה הוא השרש שממנו נולדו המצוות.

והנה בס' ראש אמנה להר"י אברבנאל פ"ד הביא השגת הרב חסדאי בספרו אור ה' שלא יתכן למנות האמנת אלקות כמצוה, עיי"ש.

והישוב לקושיא זו נתבאר בארוכה ב"דרך מצותיך" – ספר המצות להצ"צ – מצות האמנת אלקות בתחילתה.

ועיין מה שהארכנו בזה בספר "מנין מצות המלך" מצוה א'.

ועוד מבואר שם איך ידעינן שהיא מצוה, מלשון ציווי, מאחר שאינו כתוב בלשון ציווי כ"א הודעת דברים ש"אנכי ה' אלקיך".

אמנם אף שהרמב"ם חולק על הבה"ג וס"ל דהוי מצוה כמו שכתב כאן, מ"מ נראה שרמז לדעתם ג"כ שהא יסוד וקודם למצוה, וכמשי"ת באות הבאה.

ב

מדוע לא התחיל שהיא מ"ע

דהנה צ"ב מה שלא התחיל מיד בהלכה א' לאמר ש"מ"ע לידע שיש מצוי ראשון וכו", ע"ד שכתב בהל' קריאת שמע

במנין המצות שהיא "מצוה ראשונה", שלמרות מה שהיא למע' ממצוה, מ"מ צריכים לקיימה באופן שתהי' לה שייכות וקשר לשאר כל המצות.

ד

דיוק בלשון "זה"

ובזה שכתב "וידיעת דבר זה מ"ע" י"ל עוד, שנתכוין להדגיש שידיעת דבר זה **דוקא** היא מ"ע, אבל לא שאר ידיעות המוכרחות, דהיינו שאר י"ג העיקריים, שאף שהם יסודי הדת אינם נכללים במנין התרי"ג מצות, כי לדוגמא, לדעת הרמב"ם אף מי שאינו מאמין במשיח הוא כופר (הלכות מלכים פי"א ה"ב), מ"מ אין מ"ע לדעת הרמב"ם להאמין ולידע ענין זה (דלא כדעת הסמ"ק דמנאו כמצוה ונכלל באנכי), וכאן י"ל שהרמב"ם שולל דיעה זו.

ובכמה מקומות – ומדוע נטר עד הלכה ו'.

ואולי י"ל שרצה להשמיענו שמצוה זו הוא **יסוד** כל התומ"צ, ולאחר זה מבאר שהיא גם מצוה פרטית. דהיינו שיש צורך לבסס הכל על הנחה זו שיש אלקה קודם שמקיים ענין זה משום שהיא מצוה.

ג

ישוב לכל הסתירות בדבחו"ל

דבזה מיושב כל הסתירות בדבחו"ל אם אמונה בה' נחשב כמצוה או לא – דשתיהם אמת, דיש במצוה זו ב' רובדים. ודבר זה י"ל שנרמז בדברי הרמב"ם כאן שנטר עד להלכה ו' לקרותו מצוה.

ועיין בס' "יין מלכות" (שהבאנו למעלה) שביאר כ"ק אדמו"ר מש"כ הרמב"ם

סימן כ"ז

גדר של "כפר בעיקר"

**הלכות יסודי התורה פ"א ה"ו: וכל המעלה על דעתו שיש שם אלקה
אחר חוץ מזה עבר בלא תעשה שנ' לא יהי' לך אלהים אחרים על פני
וכפר בעיקר, שזה הוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו**

א

מדוי השמיט מי שכפר בעיקר

יש לעיין בדברי הרמב"ם מה שהשמיט שאם כפר שאין שם אלקה (ולא שחושב שיש שם אלקה אחר) שגם הוא כפר בעיקר, ואדרבה הרמב"ם באגרת "קדוש השם" כתב דכפירה במציאות ה' גרוע וחמור יותר מע"ז. ולהלן בהל' תשובה (פ"ג ה"ו): "חמשה הן הנקראין מינים, האומר שאין שם אלקה ואין לעולם מנהיג", א"כ למה השמיט ענין זה כאן.

ואפשר שפשוט הוא, ואין צ"ל שמי שאינו מאמין בבורא שכופר בהעיקר, שפשוט שמי שכפר בעיקר שכפר בעיקר, וחידושו של הרמב"ם כאן הוא לשלול קס"ד שמי שמאמין בה', אלא שחושב שיש מעלה באמונה שיש שם אלוהה אחר חוץ מזה (ולכן כותב "וכל המעלה על הדעת" וכדיוק כ"ק אדמו"ר בהדרן הידוע על הרמב"ם יובא להלן), דאף שבדעתו אינו מתכוין לכפור בה' וחושב שה' רוצה שנאמין בע"ז, דמ"מ נחשב ככופר בעיקר. וקמ"ל דמי שמאמין באלהה אחר, שנחשב כמי שאינו מאמין

שיש השתוות ביניהם, דכאשר מאמין באלקה אחר נחשב כאינו מאמין כלל, כי מצות האמונה הוא לא רק שיש בורא כ"א שהוא לבדו אמת כדברי הרמב"ם למעלה (וכמ"ש האברבנאל שהוא מחוייב המציאות), אבל אם מאמין באלקה אחר הרי שאינו מאמין שהוא לבדו האמת, אבל לשלול אמונה בכלל מציאות ה' פשוט שזה כפירה בעיקר ואי"צ להזכיר את זה כנ"ל.

ג

ביאור הלשון "וכי יעלה על הדעת" וישוב לקויית האברבנאל

והנה בהדרן של כ"ק אדמו"ר (נדפס בס' תורת מנחם – הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' נד) ביאר הלשון "וכל המעלה על הדעת" – שמי שחושב כן רוצה להגדיל ולהעלות בכבוד ה' מפני שטועה שבריאת העולם הוא ירידה והשפלה לגבי ית' לכן בא לידי סברא שיש "אלקה אחר חוץ מזה" היינו שהשי"ת המציא וברא "אלקה" שחוץ ממנו ואלקה זה ברא את העולם.

ובזה יישב (בהערה 40) קושיית האברבנאל הנ"ל, שסברא זו הוא היפך הענין ד"לידע שיש מצוי כו", עיי"ש

בה', כי אי אפשר שיהא אלקה יותר מא', דאז אין שניהם אלקה.

ב

ישוב לקושיית האברבנאל

ובזה יש ליישב גם קושיית האברבנאל בספרו ראש אמנה (פ"ה) "והנה הלאו הזה באמת הוא כנגד עשה היחוד, והי' ראוי שיביאהו הרב אחרי זכרון מצות היחוד, לא בביאור העיקר הראשון מהמציאות, כי אם היה העיקר הראשון מצות עשה שנאמין שהאלקה נמצא, הנה יהיה לא תעשה שלו, שלא נאמין מה שאמר נבל בלבו אין אלקים, לא שיש אלקה אחר חוץ מזה, כי הוא בלא ספק לא תעשה מהיחוד". ועיי"ש פ"כ מה שביאר.

ונראה ליישב קושייתו לפי דברינו (ואפשר שלזה נתכוין האברבנאל שם פ"כ), שבאמת אין הלאו ד"לא יהי' לך" ומצות היחוד של שמע ישראל שוים. דמצות היחוד, אף שבדאי שולל מציאות של אלקה אחר, עיקר החידוש הוא לשלול היחוד כיחודו של אחד מן האחדים בעולם, וכמ"ש הרמב"ם בהלכה ז', ואילו הלאו דלא יהי' לך נאמר ביחוד עם אנכי, דשניהם מפי הגבורה שמענום

מעשה ישראל

בארוכה בדבריו העמוקים והנעימים
בביאור חדש של מצוי ראשון ואינו מצוי.

סימן כ"ח

הכפלה ושינוי הלשונות בהא שכל הדברים הם משל ומליצה

פ"א הי"ב: הואיל והדבר כן הוא כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי הנביאים הכל משל ומליצה הם כמו יושב בשמים ישחק... על הכל אמרו חכמים דברה תורה כלשון בני אדם וכו'"

א

ההוספה בהלכה זו על הלכה ט'

צל"ע מה מוסיף על מה שכבר כתב בהלכה ט' "א"כ מה הוא זה שנא' בתורה ותחת רגליו כתובים באצבע אלקים, יד ה', עיני ה', ואזני ה', וכיוצא בדברים הללו הכל לפי דעתן של בני אדם הוא שאינן מכירין אלא הגופות, ודברה תורה כלשון בני אדם, והכל כנויים הם כמו שנא' אם שנותי ברק חרבי, וכי חרב יש לו ובחרב הוא הורג, אלא משל והכל משל וכו'", הרי שכבר ביאר שהכל משל

ודברה תורה כלשון בני אדם, ולמה הוצרך לכפול הדברים כאן.

ובפשטות נראה שהחילוק בין ב' ההלכות הוא: דבהלכה ט' מיירי בכינויין שנאמרו לתאר מהותו של הקב"ה כביכול: עיני ה' יד ה' וכיו"ב, ואילו בהלכה י"ב מדבר בפעולות ה', כמו: ישחק, כעסוני וכאשר שש, דכאן קמ"ל דגם הפעולות שלו אינן כמו פעולות של בני אדם. דיש מקום לחשוב ולטעות, שאף שאין לו גוף וא"א לתאר מהותו ית', מ"מ יש לו מאורעות הגוף כלשונו בהלכה י"א, וזהו ששולל כאן.

ב

שינוי לשונות בין הלכה י"ב להלכה

ט'

אבל עדיין צ"ע בכמה שינוי לשונות בין שתי הלכות אלו:

דהנה בהלכה ט' אינו מביא שדברה תורה בלשון בנ"א נאמר ע"י החכמים, אבל בהלכה י"ב כותב "על הכל אמרו **חכמים** דברי תורה כלשון בני אדם", שנראה שמחדש שלהגיד שאין לו גוף ומה שנאמר בתורה יד ה' גם שכל הפשוט מודה שאי"ז אלא משל ודברה תורה כלשון בנ"א, ואין צריך למסורת וקבלת חכמינו ז"ל,

אבל בהי"ב שמדבר אודות פעולות וכוחות של ה', שיש קס"ד שאולי לא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם, לכן הוצרך להביא ש"על הכל אמרו חכמים דברה תורה כו", שגם ענין זה בכלל, דמסברא החיצונה לא היינו מחדשים שאי"ז אלא משל, ודברה תורה כלשון בנ"א.

ועוד יש להעיר שינוי לשון בשתי הלכות אלו, שבה"ט כותב שהוא משל, ובי"ב כותב "משל ומליצה".

ואולי זה מקביל למ"ש מקודם "בתורה ובנביאים", ואילו בה"ט לא הזכיר מנביאים רק תורה, דמה שנאמר בתורה עצמה הוא רק משל, דהתורה לא השתמשה במליצות כמו הנביאים, אבל בנביאים יש גם ענין של מליצה.

אבל עדיין צ"ע לבאר החילוק בין משל למליצה בענין זה.

ואולי יש לבאר, דכשכתוב בתורה "עיני ה'", האמת היא כמ"ש השל"ה שיש לו עינים רוחניים, והעינים שלנו הוא נשתלשל ומשל הוא לעינים שלמעלה. אבל כאשר נאמר בתורה "ישחק" או "כעסוני", הרי ענינים אלו לא שייך למעלה גם בתורת שרש לעינים שלמטה, נמצא שאינם רק משל ומליצה שהם רחוקים יותר, ועדיין צ"ע.

ועיין להלן (פ"ב ה"ד) שהשתמש בלשון חידה ומשל. וצ"ל החילוק בין משל, מליצה וחידה, ולהעיר מהלכות מלכים (פי"ב ה"א) שכתב הלשון "משל וחידה" על יעודי הגאולה. ולא באתי אלא להעיר.

סימן כ"ט

מכל צד ומכל פנה ובכל דרך יחוד

פ"ב ה"י: הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמות שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתינו אחד, אבל הבורא ב"ה הוא ודעתו וחיייו אחד מכל צד ומכל פנה... ואין הדבר כן אלא אחד מכל צד ומכל פנה ובכל דרך יחוד, נמצאת אומר הוא היודע והוא הדוע והוא הדעה עצמה, הכל אחד, ודבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו וכו'.

א

**ביאור ג' לשונות: מכל צד, ומכל פנה
ובכל דרך יחוד**

יש להבין מדוע כתב ג' לשונות אלו (והביאם אדה"ז בס' תניא קדישא בשער היחוד והאמונה **פ"** בהעתקתו את דברי הרמב"ם אלו, אך נראה ששינה סדר הדברים, ואכ"מ), ולמה לא הסתפק בא' מהם.

עוד צ"ל מה שהאריך בשלילת הבנת הענין שהוא היודע וכו', ש"אין כח בפה

לאומרו, ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו", הי' לו לכתוב רק שאין בכחנו להבינו.

וי"ל שבכדי לאחד ב' דברים נפרדים יש ג' אופנים זו למעלה מזו: א' שהיחוד הוא רק בחיצוניות מן ה"צד". ב' שגם נכנס בפנימיות "פנה" – ב"כל מקום שאתה פונה" מלשון פנימיות. ג' שחודר בתוכו עד שנתעצם עמו – "ובכל דרך יחוד".

וי"ל שזהו ע"ד מה שהביא אדה"ז באגה"ת מהזהר פ' נח שבג' פעמים

ד"ה ציון במפשט תפדה, שזהו ענין ציון, וספר המאמרים תשל"ו ע' 279 ובכ"מ), הנה גם הלב אינו יכול להכיר אחדות זו.

ב

עוד ביאור

עוד אפשר לומר דאולי ג' לשונות הללו מקבילים לג' אופני יחוד שיש בהספירות עם אור הממלא כל עלמין, עם האור הסובב כל עלמין ועם עצמות אוא"ס, או היחוד דאיהו וחיהי חד (היחוד דאוא"ס עם האורות דאצילות, איהו וגרמוהי חד (היחוד עם הכלים דאצילות), או היחוד של כח הגבול שלפני הצמצום דהיינו הרשימו עם הכלים, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

עוד יש להעיר שבתחילה כותב רק "מכל צד ומכל פינה" ואח"כ הוסיף גם "ובכל דרך יחוד", וצ"ע.

אתפשט הכתם מסטרא דא לסטרא דא. עיי"ש. ועיין בביאורים ללקוטי לוי יצחק על אגה"ת סי' א'.

דלפ"ז יש להבין גם מה ששלל הבנתינו בג' לשונות:

דלגבי היחוד ש"מכל צד", שהוא יחוד חיצוני כנ"ל, כותב ש"אין כח בפה לאומרו", דאמירה הוא ענין חיצוני, שמה שמוציא בדיבור יוצא לחוץ.

ולגבי היחוד ד"מכל פנה" שמורה על יחוד פנימי כנ"ל אומר "ולא באוזן לשמעו", ששמיעה היינו שחודר בפנימיותו.

ולגבי היחוד שבתוכות "בכל דרך יחוד", שחודר בתוכו עד שנתעצם עמו כנ"ל – אומר "ולא בלב האדם להכירו על בוריו", שהלב מורה על העצם, וכמו שאמרו (סנהדרין לה, א) "תוונא דליבא לא כתבי אינשי, ופנימיות הלב מתגלה עצם הנשמה דרגת היחידה (ראה לקו"ת

סימן ל'

ג' תנאים בלימוד מעשה מרכבה

פי"ב הי"ב: ועליהן אמר שלמה בחכמתו דרך משל, כבשים ללבושיך, כך אמרו חכמים בפירוש משל זה, דברים שהם כבשוננו של עולם יהיו ללבושיך, כלומר לך לבדך, ואל תדרוש אותם ברבים, ועליהם אמר יהוה לך לבדך ואין לזרים אתך, ועליהן אמר דבש וחלב תחת לשונך, כך פירשו חכמים הראשונים, דברים שהם כדבש וחלב יהיו תחת לשונך

א

צ"ע למה הביא ג' פסוקים

הנה מביא כאן ג' פסוקים להוכיח שדברים שהם כבשוננו של עולם יהיו מכוסים: א' כבשים ללבושיך, ב' יהיו לך לבדך וגו', ג' דבש וחלב תחת לשונך. ויש להבין הטעם שהוצרך לג' פסוקים אלו.

וי"ל: שמכוון לג' התנאים שישנם בלימוד מעשה מרכבה:

ב

מקביל לג' תנאים בלימוד מעשה מרכבה

דהנה במשנה דחגיגה (יב, א) תנן "אין דורשין כו' במרכבה ביחיד", שאין לדרוש ברבים רק לאחד, וכמ"ש הרמב"ם כאן, וזוהי מש"כ כאן "יהיו ללבושיך", דהיינו לא ברבים.

התנאי השני במשנה (וכמו שפסק הרמב"ם כאן) הוא: "אלא אם כן הי' חכם ומבין מדעתו", שגם האחד צ"ל חכם

ומבין מדעתו כמבואר בגמ' שם – וזה מקביל לפסוק השני "[יהיו לך לבדך] ואין לזרים אתך", שאם אינו חכם וכו' ה"ה זר אצל חכמה זו, וכמו כהן שאם אינו לבוש בגדי כהונה הרי הוא כזר, ה"נ אם אינו חכם הרי הוא זר אצל מעשה מרכבה.

וכנגד התנאי השלישי שגם להחכם ומבין מדעתו נותנין לו רק ראשי פרקים כמבואר בגמ' (שם יג, א, וכמו שפסק הרמב"ם כאן), וזה מקביל לתיבות: "יהיו תחת לשונך", דהיינו שגם כשמדבר שזהו ענין של "לשון" – מ"מ יהי' מכוסה, שיהי' "תחת לשונך".

סימן ל"א

גדר של פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע במעשה בראשית ומעשה מרכבה

פ"ג הי"א: וזה שאמר דוד הללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהומות
אש וברד שלג וקיטור, ענין הדברים הללו בני אדם מגבורותיו
שתראו באש וברד ובשאר ברואים שתראו למטה מן הרקיע שגבורתם
תמיד ניכר לקטן ולגדול

א

הקשר לפסוקי דזמרה

כשנעיין בפרק זה (ושלאחריו) נראה
שמכוון נגד פסוד"ז, ולכן הביא בסיום
פרק זה המזמור ד"הללו את ה' מן הארץ
וגו'", שנכלל בפסוקי דזמרה, ואילו תוכן
פ"ב מכוון נגד ברכות ק"ש – דשניהם
מביאים לידי אהבתו:

ב

קושיא מסוף פ"ד

ולכאורה יש להקשות ע"ז, הלא הרמב"ם
כתב (פ"ד מהל' יסודי התורה הי"ג)
ש"אין ראוי לטייל בפרדס אלא מי
שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר

דהנה בפסוד"ז משבחים ומהללים את ה'
ע"י התבוננות במע"ב, וכמו שאומרים
"ברוך שאמר והי' העולם וכו'", שזה
מקביל לתוכן פ"ג, ולמעלה מזה היא

בכדי לבוא לידי קיום אהבת ה' שבק"ש, ואין בזה כל ההסתייגות בלימוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה.

ואם כנים דברינו מובן מה שמקדימים פסוד"ז לברכות ק"ש, כי כמבואר ברמב"ם מעשה מרכבה עמוק יותר ממעשה בראשית, ובפשטות נראה שאי אפשר להגיע למעשה מרכבה בלי קדימה להיכנס בפרד"ס במעשה בראשית.

ג

ביאור בסדר הרמב"ם

ובזה מובן מה שבפ"ב (ה"א) לאחר שכתב שהדרך לבוא לאהבתו הוא "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים (שנראה שבזה כולל מעשה בראשית ומעשה מרכבה) הנה פתח תחילה במעשה מרכבה (בפ"ב), ואילו הפרטים דמעשה בראשית הביא לאחר זה בפ"ג וד'.

די"ל שבא לרמז, שעיקר ההתבוננות שמביא לידי אהבה (ויראה) הוא ההתבוננות שבברכות ק"ש שהיא מעשה מרכבה, ולכן היא סמוכה לק"ש וצמוד עמה, וכמו שהאריכו הראשונים שברכות ק"ש הוא כמו ברכות המצות ומועיל לקיום הק"ש, והלא הרמב"ם פסק (פ"ב

זה הוא לידע ביאור האסור והמותר וכיו"ב משאר המצות וכו"), עיי"ש שהאריך, א"כ אם פסוד"ז וברכות ק"ש הם מקבילים למעשה בראשית ומעשה מרכבה איך התירו זאת לקטן וגדול.

אכן, כמובן שאי"ז קשיא, שודאי שמה שאומרים בתפלה אי"ז מעשה בראשית ומעשה מרכבה שאודותם כתב הרמב"ם כנ"ל שאין לטייל בפרדס וכו", וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר (ס' הדרנים על הרמב"ם ע' מ"ד) דאין כוונת הרמב"ם לאסור לימוד ענינים אלו כי אם זה הי' כוונתו לא הי' מקדימם לכל שאר ההלכות, אלא הדיוק הוא "לטייל" דהיינו ההעכבה והסתכלות בענינים אלו, משא"כ לימוד הענינים שבד' פרקים הראשונים (באופן של כניסה בלבד) צריך להיות לפני האיסור והמותר, והוכיח את זה ממה שאם לא ילמוד ענינים אלו נמצא שחמש מצות שהביא בפרק'ם אלו ידעום רק אלו שנתמלאו כריסם כו'.

דלפ"ז הרי פשוט שאמירת פסוד"ז וברכות ק"ש, אף שבאים בכדי שנתבונן בגדולתו במעשה בראשית ובמלאכים (שזה בכלל מעשה מרכבה), אי"ז נקרא "טיול" כ"א כניסה בעלמא, וזה מוכרח

ודבריו הק' הוא מקור לדברינו, שעיקר ההכנה לידי קיום מצות אהבת ה' בק"ש הוא מברכות ק"ש, שלפי דברינו זה מקביל למעשה מרכבה.

ד

ביאור בדברי הרמב"ם הל' תפלה

ובזה יש להבין מה שלהלן בהל' תפלה (ריש פ"ט) כתב: "סדר תפלות הציבור כך הוא, בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני הציבור ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש וכו' ואח"כ אומר ברכו וכו', ודייק הגריד"ס בספר "שעורים לזכר אבא מאיר ז"ל" (ח"ב) שמדבריו משתמע כי אין קיום ציבור בסידור שבחים אלה אלא כל אחד מהיחידים אומרם בפני עצמו וחותרם בישתבח, וכמשגיעים לברכו מתארגן הציבור ועומד ש"צ ואומר קדיש וברכו, וכמ"ש הרמב"ם שם (פ"ז הי"ז), וראיתי מביאים זה גם בשם הגר"ח.

וצ"ב למה כשתיקנו אנשי כנה"ג לומר פסוקי דזמרה לא הכניסו זה בתוך דברים שאומרים בציבור כמו ברכות ק"ש.

אולם לפי הנ"ל ניחא, שעיקר ההכנה לק"ש, שהוא עיקר התפלה (וכידוע השקו"ט מהו עיקר התפלה, ק"ש או

מהל' ק"ש הי"ג) שספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפני' ואחרי', והכס"מ תמה ע"ז, הלא הרמב"ם פסק בהל' סוכה, דבספק דאורייתא אין מברכין, ומשמע דכאן שאני שנחשב כחלק מן הק"ש, עיין בתשובת הרשב"א הובא בכס"מ שם וז"ל: "ואני אומר דאולי לדעת הרב שהוא סבור דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות לכתחילה עם ברכותי", ועוד ראיתי מביאים בשם הגריד"ס שמהירושלמי ריש פ"ב דברכות מוכח כך, שאיצטריך שם להוכיח מהמשנה דאם לא בירך דאינו מעכב, דמזה מוכח דהוא חלק במצות ק"ש.

ועיין בס' תניא קדישא (פמ"ט) שכותבו זלה"ק: "ובזה יובן טוב טעם ודעת לתקנת חכמים שתקנו ברכות ק"ש שתיים לפני' כו', דלכאורה אין להם שייכות כלל עם ק"ש כמ"ש הרשב"א ושאר פוסקים, ולמה קראו אותן ברכות ק"ש, ולמה תקנו אותם לפני' דווקא אלא משום שעיקר ק"ש לקיים בכל לבבך כו'... ואיך יבא האדם החומרי לידי מדה זו לכך סדרו תחלה ברכת יוצר אור, ושם נאמר ונשנה באריכות ענין וסדר המלאכים... עיי"ש בארוכה.

מציין להרשב"א הובא בב"י סי' נ"ט, וז"ל: "וכן מצאתי להרשב"א שכתב בתשובה הקורא ק"ש בלא ברכות" יתא דברכות אינן מעכבות, ומיהו מסתברא שחוזר ואומר ברכות בפ"ע בלא ק"ש, ואע"פ שברכות לפני קריאתה נתקנו לאו ברכות ק"ש הוא כדי שתאמר האידך יברך (דצריך לברך עובר לעשייתו), שהרי אינו מברך אקב"ו לקרות את שמע, ולפיכך אע"פ שיתא ידי קריאה ידי ברכות לא יצא וחוזר וקורא בפ"ע". וכן בוא להלכה כמבואר בשו"ע או"ח (סי' ס' ובשו"ע אדה"ז שם (ס"ב)).

דלכאורה דברי הרשב"א כאן הם ברורים דברכות ק"ש אינן ברכות המצות, ויש לברכם בנפרד מק"ש, א"כ הוא סותר את עצמו במה שהביא הכס"מ כנ"ל דביאר דעת הרמב"ם דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות לכתחילה עם ברכות. [מיהו י"ל שכך מפרש בדעת הרמב"ם ולא ס"ל כהרמב"ם].

ועוד, שהרשב"א בגיטין (מ,) כתב להוכיח שנשים מברכות במצות שהז"ג מברכות ק"ש, וז"ל: "שהרי נשים קוראות ק"ש ומברכות לפני' ולאחר' ואין ממחין בידם", דלכאורה לדעת הרשב"א שאין ברכות ק"ש נחשבות

תפלת העמידה), ולכאורה לפי מה שביארנו, שפסוקי דזמרה הוא כנגד מעשה בראשית, למה דוקא זה אומרה כל יחיד, ואילו ברכות ק"ש שהוא מעשה מרכבה, אומרה בציבור דוקא, ובפרט שבפ"ד מהל' יסודי התורה (היא"א) מבואר דיש יותר הסתייגות במעשה מרכבה ממעשה בראשית, ואם שאומרים מעשה מרכבה בציבור למה לא מעשה בראשית.

דלפי מה שנתבאר כאן מובן, דעיקר ההכנה למצות ק"ש הוא ברכות ק"ש, וכמבואר בתניא שם, ויומתק לפי מה שמבואר בספרי חסידות שפסוקי דזמרה הוא לזמר עריצים, להסיר המניעה, ושאי"ז התבוננות בשלימות רק חיצונית, מובן מה שלא נחשב כחלק מן הק"ש, ואולי משום זה לא רצו אנשי כנה"ג להכניסו בדברים שאומרים בציבור.

ה

סתירה בדברי הרשב"א

ובהאי ענינא יש להעיר שיש לכאורה סתירה בדברי הקשב"א, מצד אחד הרי הרשב"א (שהביא בתניא שם) ס"ל דאין ברכות ק"ש נחשבות כברכות המצות, שהנה הצ"צ (בהגותיו לתניא שם)

קודם שסיים הש"ץ, אם יכול לענות אמן אחר הש"ץ, שדעת הרמ"א דמותר, והטעם הביא אדה"ז מהב"י "דאין חשש במה שמפסיק בינה לק"ש, לפי שברכות ק"ש אינן דומות לשאר ברכות המצוות שהרי אין מברכין אקב"ו לקרות ק"ש, אלא ברכה בפ"ע הן ותיקנו לברך אותן קודם ק"ש, וכן המנהג פשוט במדינות אלו כמ"ש סי' ס"א [ס"ד]. ואעפ"כ הביא אדה"ז שם דעת הי"א שאסור להפסיק, וכן מנהג חב"ד שהש"ץ אומר סוף הברכה בלחש כמובא בס' המנהגים (ע' 11), בכדי שלא נפסיק באמירת אמן, וכן אין אומרים א-ל מלך נאמן, ולכאורה דעה זו ס"ל שאכן ברכות ק"ש הוי ברכות המצוות וכמ"ש הרמב"ן ברכות (כב, ב ד"ה כבר).

ועוד קשה, שבתחילת הסעיף כתב אדה"ז דאין יחיד מוציא את שאינו בקי בברכות ק"ש דלא הוי ברכות המצוות אלא ברכת שבח שרק בציבור יכול להוציא, ואח"כ מביא ב' דעות אי מותר להפסיק, ומשמע דלא פלידי בזה אם הוי ברכות המצוות או ברכות השבח, אלא דלכו" הוי בברכות השבח.

אמנם אדה"ז נשמר בזה (וכמו שראיתי בקובץ הערות וביאורים קובץ תשצ"ח

כברכות המצוות, איך יליף מזה לברכות המצוות.

דלפי דברי אדה"ז בתניא מיושב, שאיה"נ אי"ז ברכות המצוות, אבל מצד אחר ה"ה יותר מברכת המצוות, שברכת המצוות אין להם קשר להמצוה, דגם כאשר לא בירך לא חסר בהמצוה, אבל ברכות, מכיון שהברכה היא תקנה נפרדת שבא להתיר המצוה כמו ברכות הנהנין וכמו שכתב הלבוש ושכן משמע מהרמב"ם בריש הל' ברכות שכתב "**וכשם** שמברכין על ההני' כך מברכין על כל מצוה ומצוה וכו'", ואילו ברכות השבח כתב בנפרד בלי תיבת "וכשם", ואילו ברכות ק"ש, למרות מה שהן ברכות הודאה שיכולין לאמרה גם בלי ק"ש, ודלא כברכת המצוות שהוי ברכה לבטלה, מ"מ נתקן כחלק מן מצות ק"ש וכמו שביאר אדה"ז בתניא (פמ"ט כנ"ל) ובפי"ב שבא לקיום הק"ש. הנה לאחר תקנה זו נעשה מצוד לק"ש.

ו

ביאור בדברי אדה"ז בשולחנו

ובאמת הדבר מפורש בדברי אדה"ז בשלחנו הזהב (סי' נט ס"ד) שהביא ב' דעות במי שהתפלל עם הציבור וסיים ברכת "הבוחר בענו ישראל באהבה"

א', אדרבה לכאורה משם יש להוכיח להיפך, דאם סומך על מה שאין ממחין בידם, למה לא נסמוך על המנהג בשאר ברכות המצות, שאם אין מ מחין בידם הרי זה הוראה מותר, ולא צריך להוכיח מברכות ק"ש שאין ממחין, דמאי אולמא האי מהאי, ואם באמת מוחין, והרשב"א רוצה להוכיח שאין מקום בזה, דילמא סבירא להמוחין דשאני ברכות ק"ש דאינן ברכות המצוות, ומהי הראי' לברכות המצוות.

אכן נראה שכוונתו, דלמרות מה שאינן ברכות המצות, אבל מ"מ יש בהם צד השוה דכמו שברכות המצות נתקנו להסמיכם להמצוה, עד"ז ברכות ק"ש נתקן כמו ברכות המצות, ואם יכולין לברך שם ולא מיחו, למה ישתנה ברכות המצות.

שעמד בזה) וכתב: "וי"א שאחר סיום ברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה לא יענה אמן שלא שלא להפסיק בין ק"ש לברכה שלפני' כמו שאסור להפסיק בין כל דבר מצוה או דבר הנאה שמברכין עליו להברכה שלפני'", שבדקדוק גדול כתב "כמו שאסור", הו"ל מכיון שהוא ברכות המצות, אלא מזה משמע דס"ל דהוי רק דומה אבל לא ממש.

והביאור בזה הוא שאף מצד אחד ברכות ק"ש הוי ברכות בפני עצמן, מ"מ נתקנו שיהיו ביחד עם ק"ש כביאור אדה"ז בתניא מפני שהוא הכנה וקיום לק"ש.

וכן יש לומר בדברי הרמב"ם (הל' ברכות פ"א הי"ז) שדימה ברכות ק"ש לברכות המצות, שהכוונה שאף שאינן ברכות המצות מ"מ גדר א' הם בנוגע הפסק דנתקנו כענין א', וכמ"ש הרשב"א.

ומה שהרשב"א בגיטין דימה ברכות ק"ש לברכות המצוות, דמזה משמע שהן גדר

סימן ל"ב

גדר של דבר קטן

פ"ד הי"ג: שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים וכו'

א

איך קראו להלכה דבר קטן

ע' בכס"מ שכנראה התלבטו הראשונים בזה שיקראו לחלק ההלכה שבתורה "דבר קטן".

וי"ל שהכוונה בכתבו "דבר קטן", וגם מקור דברי הרמב"ם שלימוד ההלכות הנגלות נקרא דבר קטן לגבי הנסתר (מעשה מרכבה ומעשה בראשית), הוא ע"ד מה שאמרו חז"ל שהתורה שלומדים עכשיו נקרא הבל לגבי תורתו של משיח (קה"ר פי"א ח', וע' רש"י ריש קהלת), וידוע שתורתו של משיח הוא בעיקר חלק הנסתר שבתורה, וכמ"ש רש"י בפי' לשה"ש עה"פ ישקני, נמצא שחלק ההלכה שהיא עיקר הלימוד בזה"ל הוא נקרא הבל לגבי פנימיות התורה, אשר בלשון חז"ל נקרא דבר קטן.

אך בכדי להגיע להתגלות זו בימיה"מ צריכים לעבודתנו במשך זמן הגלות (תניא פל"ז) לעשות דירה בתחתונים, וזה נעשה ע"י ה"דבר קטן", שמיישב העולם ומבררו ומביאו להגאולה שלימה.

וידוע מש"כ רש"י והרמב"ן על הכתוב "למען ירבו וגו'" שהמצות שאנו עושים עכשיו הם ציונים למצות שלעתיד, נמצא שהמצות של עכשיו (ובזה נכלל לימוד ההלכה איך לקיים המצות) הם טפלים להמצות דלעת"ל והכנה אליהן, וזה כמו קטן יש ללמוד ולקיים מצות קודם שנעשה בר מצוה.

ועש"ז י"ל דנקרא קטן, לא שהתורה בעצמה היא קטן, אלא שנצרך לנו שאנחנו עכשיו בגדר של קטנים, ומעשה בראשית ומרכבה שהיא ה"טועמי" של לעת"ל כבר נקרא גדול ע"ש העתיד.

ואילו פנימיות התורה היא מעץ החיים שאינו שייך לעניני העולם.

ולהעיר מהלשון "פורים קטן" או "פסח קטן", וראה ראש השנה פ"א מ"ג וברע"ב שם, ובתויו"ט הטעם לשם פסח קטן - לפי שאינו אלא יום אחד ולא שבוע כמו פסח בניסן, ובמלאכת שלמה טעם אחר: לפי שיש בו יותר קולות מפסח ראשון. דלפ"ז ה"נ יש יותר קולות בלימוד הלכה מלימוד מעשה מרכבה.

ב

הקשר לדברי גשמיים

ועוד י"ל שדבר קטן אין פירושו שהוי טפל כ"א ששייך לדברים גשמיים שהם טפלים. (ועניני עוה"ז נקראין "מילין דהדיוטא" (ראה זח"ג קמט, ב, לקו"ת אחרי כה, ד), דהדיוט הוא ע"ד קטן). וע"ד המבואר באגה"ק (סי' כ"ו) בשם הזהר דההלכות הם מעה"ד שמעורב בו טוב ורע, מאחר שענינו לברר טו"ר,

סימן ל"ג

הקשר בין בין אדם לחבירו לבין אדם למקום

שם פ"ד הי"ג: ועוד שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה לישוב העוה"ז

א

סתירת דברי הרמב"ם

כבר הקשו על מה שכתב שהן טובה הגדולה לישוב העולם, דהתינה מצות שבין אדם לחבירו, אבל איך שייך לומר כן בנוגע למצות שבין אדם למקום.

דהה בפיהמ"ש להרמב"ם (ריש פאה), כתב (בהצאת קאפה): "כל המצות נחלקות חלוקה ראשונה לשנים חלק במצות המיוחדות לאדם בעצמו בינו ובין ה' כגון הציצית והתפלים והשבת ועבודה זרה, וחלק במצות התלויות בתקינות יחסי בני אדם זה עם זה, כגון האזהרה על הגניבה והאונאה והשנאה והנטירה והצוויו לאהוב זה את זה ושלא נרמה זה את זה ושלא יעמוד אחד ממנו על נזק

השני, ולכבד ההורים והחכמים שהם אבות הכל, אם קיים האדם המצות המיוחדות לו בעצמו במה שבינו לבין בוראו יש לו על זה שכר יגמלוהו ה' על כך לעולם הבא כמו שנבאר בפרק חלק, ואם קיים האדם המצות התלויות בתקינות יחסי בני אדם זה עם זה יש לו על זה שכר לעולם הבא על קיימו המצוה, וישיג תועלת בעולם הזה להתנהגותו התנהגות טובה עם בני אדם, לפי שאם הלך בדרך זו והלך זולתו בה יהנה גם הוא מאותה תועלת, וכל המצות שבין אדם לחבירו נכללים בכלל גמילות חסדים התבונן בהם תמצאם, הלא תראה שהלל הזקן כשאמר לו הגוי למדני תורה על רגל אחת אמר לו דעלך ביש לחברך לא תעבד".

על מצות שבין אדם למקום, שתכלית כל המצות קשורה עם אהבת ישראל, ראה שם בתניא שביאר הדבר בב' אופנים.

נמצא שאף שהדברים בין אדם למקום הם סוג אח מדברים שבין אדם לחבירו, אבל מ"מ יסוד כל המצות הוא אהבת ישראל, שזה מביא תועלת גם בעוה"ז.

ונראה שזה מקביל למ"ש הרמב"ם סוף הל' חנוכה דכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, דאף ש"כל המצות" כולל גם מצות שבין אדם למקום. וכבר האריך כ"ק אד"ש במקור הדברים.

והא דהאריך בריש פאה לחלק ולומר דמצות שבין אדם למקום אינם מביאים שכר בעוה"ז רק בעוה"ב, היינו כשנעשים באופן שאין מביאים לאהבת ישראל ולשלום דמ"מ יש בהם שכר לעוה"ב.

הרי שהטובה בעולם הזה הגביל רק למצות שבין אדם לחבירו, ואיך אומר כאן ש"הן טובה הגדולה לשוב העולם".

ובדוחק הינו יכולין לומר שלצדדין קאמר, "שהן הטובה הגדולה שהשפיעה הקב"ה לשוב בעולם הזה" דקאי אמצות שבין אדם לחבירו, ומה שמוסיף אח"כ: "כדי לנחול חיי העולם הבא" קאי אמצות שבין אדם למקום, שהשזכר בא בעולם הבא.

ב

ביאור עפ"י יסוד דברי אדה"ז בתניא

אך לפי המבואר בספר תניא קדישא (פל"ב) על יסוד דברי הלל בגמ' שבת לא, א) ד"דעלך סני לחברייך לא תעביד, זוהי כל התורה כולה ואידך פירושא הוא זיל גמור", מבואר בתניא שהכוונה גם

סימן ל"ד

מצות קידוש השם

פ"ה ה"א: כל בית ישראל מצוין על קדושי השם... כיצד יעבור ואל יהרג

בספיקת הש"ס בסנהדרין (עד, ב) דב"נ מחוייב במס"נ, וכמו שכתבו התוס' דרק בישראל נאמר וחי בהם, לכן שולל הרמב"ם סברא זו, ופוסק דעיקר הדין הוא שלא למסור נפשו כ"א יעבור ואל יהרג, וזהו כמסקנת הענין, דב"נ אינן מצויים על קידוש השם וכמו שפסק הרמב"ם בהל' מלכים (פ"י ה"ב), וכמו שביארו התוס' דהטעם שצריכים לוחי בהם הוא שלא נילף שאר מצות מרוצה ונערה המאורסה.

ב

פירוש חדש בקידוש השם

עוד אפשר לבאר, שמזה שהתחיל בעבירות שבהם אומרים יעבור ואל יהרג מלמדנו פירוש חדש בקידוש השם, שיסודו הוא שמסור לעבודת השם בתכלית עד כדי מסירת נפש, וזה כולל

א

קידוש השם במצות של "יעבור ואל יהרג"

מלשונו כאן משמע שגם כשצריך לעבור ולא יהרג שזה נחשב בכלל מצות ונקדשתי, שבהלכה א' לא מיירי כלל בנוגע למצות שצריכים ליהרג שלא יעבור, שרק בהלכה ב' מבאר באופנים שצריך למסור נפשו. ובפשטות הלכה א' הוא רק בתור הקדמה להלכה ב' דבו מיירי בדין קידוש השם, אבל לפ"ז קשה למה לא התחיל מיד בדיני קידוש השם.

ואולי ה' אפשר לבאר דבא לשלול ההוי אמינא שמצד סברא החיצונה יש למסור נפש על כל מצוה, ורק מצד הפסוק דוחי בהם אינו מחוייב למסור נפשו, וכהצד

רצונו ית', וכאשר יחי' לפי רצון השם ולא ימסור נפשו להריגה מאחר שהתורה צייתה "וחי בהם", אלא יעבור ואל יהרג ויחי' בהתאם לרצון ה', זהו ההוכחה שמקיים מצות קידוש השם בשלימות, אשר כל זה מבואר בהלכה א' –

הנה אז כשמוסר נפשו באופנים המבוארים בהלכה ב ואילך, דוקא אז נקרא קידוש השם באמת, נמצא שכשלא ימסור עצמו להריגה כשההלכה אומרת שיעבור ולא יהרג אי"ז עדיין קידוש השם, אבל כשזה היא ההקדמה למצבים שצריך שיהרג ואל יעבור שזה מוכיח דאי"ז סתם הפקרות אלא שמוסר רצונו, אז הוא קידוש השם בשלימות.

ג

הצלת חיי עצמו הוא קידוש השם

ועוד יש לומר, לפי מה שביאר אדה"ז בשלחנו הזהב שהאיסור להכות את עצמו הוא מפני שאין גופו שלו, והמקור לזה הוא דברי הרמב"ם עצמו שלכן אין הקרובים יכולים למחול על רציחה, והוסיף מפני שהוא קנין ה'. ואולי זה מיוסד על ה"וחי בהם", שאי"ז רק להורות שלא יהרג אלא יעבור, כ"א שאנו מצווים על הגוף שלנו כמו על הגוף של אחר, ומאבד עצמו לדעת הוא נלמד

גם מסירה ונתינה לקיים מצות וחי בהם, שגם זה נכלל במצות קידוש השם,

אלא שביאר זה צ"ע, ממה שבסוף הפרק כשהביא הרמב"ם דוגמא לקידוש השם מביא דוגמא מת"ח שעוסק בתורה וכו' ועושה בכל מעשיו לפנים משורת הדין וכו' הרי זה קדש את השם, דלפי מה שביארנו, הלא בכל פעם שמקיים מצוה ואינו עובר הרי זה קדש את השם, ולמה לא כתב זה מפורש כמו שכתב שם.

ואולי יש לבאר דעת הרמב"ם בזה באופן אחר קצת, שהלכה א' היא הקדמה מוכרחת להלכה ב', דס"ל דמצות מס"נ אין פירושה שמראה כחו וגבורתו, וכמו שמצינו אצל עמים אחרים להבדיל, שמסירת נפשם כביכול הוא להראות גבורתם ולא מצד התבטלותם לה', או משום שמפקירים את עצמם, שאין להם הרגש של יוקר וקדושת החיים, וזה לא נקרא קידוש השם ומסירת נפש, אלא להיפך, שמס"נ היא למסור את **רצונו** לה', וכידוע שא' מפירושים של נפש הוא רצון, ולא לעשות רצונו ולמלאות תאוותו גם כשהיא הריגת עצמו.

לכן, יש להתבונן מהו אבן הבוחן שמקיים מצות קידוש השם בשלימות, זה כשמראה שמה שעושה הוא למלאות

מעשה ישראל

השם, עד"ז כשיעבור ואל יהרג, נמצא
שהציל את עצמו מהריגה, דגם זה נקרא
קידוש השם כמו אם הציל אדם אחר.

מלא תרצח, לא תתרצח, וכמו שהביא
הגרש"י זיין בס' לאור הלכה.

מעתה יש להבין שכמו שאם יהרג ואל
יעבור בשפ"ד, הוא מקיים מצות קידוש

סימן ל"ה

מצות קידוש השם בצינעא

פ"ה ה"ד: כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר הרי זה קידש את השם, ואם הי' בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים...

א

קושית המנחת חינוך

עי' במנ"ח (מצוה רצו) שהקשה על הרמב"ם מהא דאיתא בסנהדרין (עד, א): "מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד ע"ז ואל תיהרג מנין שיעבור ואל יהרג ת"ל וחי בהם ולא שימות בהם, יכול אפי' בפרהסיא ת"ל ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי", מפורש בגמרא דבצנעא ליכא דין דקידוש השם, וגם לר"א דפליג שם ואית לי' דבג' עבירות הללו גם בצנעא יהרג ואל יעבור, הרי למד זאת מואהבת גו' בכל נפשך, ובשפיכת דמים מסברא דמאי חזית, ועריות הוקשו לשפ"ד, אבל

לעולם ליכא דין דקידוש השם בצנעא בשום עבירה.

ומוכרח מזה דעת הרמב"ם, דס"ל דהפירוש בקידוש השם הוא שנותן נפשו עבור קיום מצותיו – איזה מצוה שיהי', אמנם בכדי שתיקרא קידוה"ש צריכים לקבוע תחילה שלא מסר נפשו לחנם, וע"כ כאשר כופין את האדם לחלל שבת לדוגמא, הרי לא עבר על שום עבירה כיון שהי' באונס, ומה שיש צורך להביא מ"וחי בהם", י"ל לדעת הרמב"ם להשמיענו שלא רק שאינו מחוייב למסור נפשו, אלא שגם אסור למסור נפשו

(או"ח סי' לח), שהרמב"ם לא חילק בין נתכּוּן להעבירו והנאת עצמו בג' עבירות אלו (רק בשאר מצוות), וזהו כדעת הרמב"ן (במלחמות סנהדרין פ' סורר ומורה) החולק על הבעל המאור (שם) בזה, ונקודת פלוגתתו היא, שלדעת הבעה"מ הטעם דצ"ל יהרג הוא מצד קידוש השם, וכשעושה להנאת עצמו ליכא בזה מצות קידוש השם, ולהרמב"ן הרי זה מצד חומרת העבירה, וליכא לחלק בין הנאת עצמו לנתכּוּן להעבירו, דבין כך ובין כך הוא עובר על עבירה חמורה.

ועפ"ז קשה, שהרמב"ם הרכיב ב' שיטות הללו, דמצד אחד ס"ל כבעה"מ שהחויב למסור נפשו הוא מצד ונקדשתי, ולאידך אינו מחלק בין הבאת עצמו לנתכּוּן להעבירו כדעת הרמב"ן, הרי הוא מזכה שטרא לבי תרי.

אמנם לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם אתי שפיר, שהרמב"ם הגדיר מצות קידוש השם כמעשה מסירת נפש לקיים מצותיו ושלא לעבור על מל"ת, ומכיון שגם כשהגוי מתכּוּן להנאת עצמו, מ"מ אכתי הוי זה מעשה של ג"ע, דהלא מאחר שאונסים אותו לעבור, שבכל התורה כולה הרי זה מפקיע את מעשה

ומתחייב בנפשו. ואם ימסור נפשו הלא הי' בחנם כיון שלא הי' כאן מעשה עבירה, אבל אם נניה שהי' עבירה אי"נ דהי' צריך למסור נפשו על כל מצוה.

ויתירה מזו י"ל, שאכן מה שהתורה חייבה האדם לעבור ולא יהרג כשיטת הרמב"ם בזה, הרי זה עצמו הוא אופן המסירת נפש שלו, ולכן התחיל הרמב"ם בתיאור ענין קידוש השם באופני שאומרים יעבור ואל יהרג, וראה מה שכתבנו למעלה בה"א.

אכן בג' עבירות אלו מאחר שגם בצנעא ישנו דין שמחוייב הוא למסור נפשו, יהי' מאיזה לימוד וטעם שיהי' א"כ כשמסר נפשו הלא קיים מצות קידוש השם.

וראה בס' תניא קדישא (פכ"ג) שמה שאומרים יהרג ואל יעבור בג' עבירות אלו דוקא הוא משום חומרא שלהן כ"א מגזיה"כ, וי"ל דמוכרח הוא מאחר שעובר באונס אין כאן מעשה עבירה, ולמה צריכים למסור נפשו בהני מוכרח לומר שהוא גזיה"כ.

ב

ישוב לקויית החמדת שלמה

ולפ"ז מיושבים דברי הרמב"ם מקושיא אחרת שהקשה עליו החמדת שלמה

ואין להקשות על הבעה"מ, למה לפי דעתו, אמרינן בג' מצות אלו דיהרג ואל יעבור גם בצינעא, הלא בצינעא ליכא קידוש השם, וע"ז כשעושה להנאת עצמו,

דאי"ז קשיא, דהלא גם שלא בפרהסיא איכא קידוש השם באופן מוגבל, שמקדש שם שמיסבפני הגוי ההורגו, או שאחרים ישמעו מזה וצתקדש שם שמים, אלא שקידוש השם כזה אינו מספיק בכדי לחייב את האדם למסור נפשו בשאר מצוות התורה, ורק בג' מצות אלו יש גזיה"כ דצריכים למסור נפשו גם ברקידוש השם קלישא כשהוא בצינעא, אבל כשהגוי מתכוין להנאת עצמו גם ברבים ליכא קידוש השם.

נתבאר דעת הרמב"ם, דגדר של קידוש השם הוא כשיש מעשה עבירה צריכים למסור נפשו, אכן בשאר מצות התורה, כיון שעושה באונס לא חל ע"ז מעשה עבירה כיון שעובר באונס, אבל בג' עבירות אלו, כיון שגלתה התורה דישנו חיוב למסור נפשו בצנעא, וע"כ שהתורה החשיבה למעשה עבירה שלו כמעשה עבירה אף שהוא באונס, א"כ שוב חל ע"ז גדר קידוש השם.

העבירה, ולמרות זה כאן בג' עבירות אלו ישנו חיוב למסור נפשו, בג"ע מההיקש לרציחה ובע"ז מפסוק ואהבת, הרי מזה הוכחה ברורה שגם כשחסר התנאים הרגילים בכדי לקבוע אם איזה מעשה עבירה הוי מעשה עבירה אם לאו, מ"מ כאן יש גזיה"כ שנחשב כמעשה עבירה, א"כ הרי זה נכלל בכלל כל המצות שישנו חיוב למסור נפשו מדין ונקדשתי (אם לא יתנגד לה"וחי בהם").

ג

ביאור שיטת הבעה"מ

אמנם הבעל המאור חולק על הגדרה זו, וס"ל דהגדר של מצות קידוש השם הוא מה שמראה שהוא מוכן למסור נפשו לשמו ית', אבל לא מסירת נפש עבור קיום המצות גרידא,

א"כ לפי הגדרה זו שפיר יש לחלק, דבהנאת עצמו לא מוכח שעושה לשם קידוש השם, ואף שאכתי יש עבירה, אבל מ"מ ליכא קידוש השם, וס"ל להרז"ה שאימתי שוחים את החיוב של "וחי בהם", זהו רק כשיש דין של קידוש השם. ואילו הרמב"ם מפרש איפכא, שמתי דוחים החיוב למסור נפשו עבור קיום מצותיו כשיש חלות דין של "וחי בהם".

ד

עוד קושיא על הרמב"ם

מיהו אכתי דברי הרמב"ם צ"ע, דהנה הרמב"ם כאן פסק דמי שצריך למסור נפשו ועובר באונס אין מלקין אותו מפני שבר באונס, א"כ מוכח דגם במקום שמחוייב למסור נפשו באונס אין זה מעשה עבירה, וא"כ קשה איך שייך ע"ז גדר של קידוש השם לדעתו, כיון שאין כאן מעשה עבירה, ובנוסף לזה הרי זה קורה בצנעא.

אמנם קושיא זו לעצמה ניתן ה' ליישב, דמעולם לא נתכוין הרמב"ם לומר שאין כאן **מעשה** עבירה, רק שאין כאן עונש על מעשה העבירה שנעשתה באונס, וכפשטות משמעות הלימודים מ"הוא" ומ"ולנערה לא תעשה דבר" שהביא, וכיון שיש כאן לכל הפחות מעשה עבירה (אם שאין עונשין עלי'), שפיר יש לומר שיחול על מעשה עבירה מצות קידוש השם.

אכן, לאחר העיון נראה שאין ליישב כן, בהקדים מה שמחלק הרמב"ם בין אונס על מעשה העבירה או אונס שהביא אותו לעשות העבירה, דהנה להלן (הלכה ו') פסק: "ומתרפאין בכל האיסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים וגילוי

עריות ושפיכת דמים, שאפילו במקום סכנה אין מתרפאין בהן, ואם עבר ומתרפא עונשין אותו ב"ד עונש הראוי לו", וכבר האריכו האחרונים (חמדת שלמה, צפע"נ, או"ש ועוד, ראה בתשובות וביאורים של כ"ק אדמו"ר – נדפס באגרות קודש שלו (ח"א) ליישב הסתירה בדברי הרמב"ם – דיש לחלק בין אונס הבא ע"י האנס לבין רפואה, דכשכופים אותו להרוג את חברו, הרי האונס הוא על מעשה דופא שאונסו להרוג, ואין זה מעשה הריגה, משא"כ כשמתרפא בע"ז אין האונס על מעשה הריפו, שברצונו הולך ומתרפא בע"ז, נמצא שה' כאן מעשה עבירה.

והיוצא מזה, דכשאונסו לעבור על הג' עבירות, אין כאן מעשה עבירה, א"כ הדרא קושייתנו לדוכתא, איך נאמר שהרמב"ם יסבור שיש חלות דין של קידוש השם על הג' עבירות, מכיון שיש בהם חלות מעשה עבירה אפילו באונס – דמדברי הרמב"ם עצמו משמע כנ"ל שאין זה מעשה עבירה.

ה

ישוב להקושיא על הרמב"ם

והנראה ליישב עפ"י מה שכתב כ"ק אדה"ז בספר תניא קדישא (סוף פרק

מה דאמרינן בירושלמי (תרומות פ"ה ה') (ונפסק כאן הרמב"ם (ה"ה) דאסור למסור נפש א' מישראל לנכרים שרוצים להורגן אף שע"ז יצילו את כולם, וגם אם לא ימסרו אותו ימות הוא בלא"ה, חזינו מזה דאף שאין כאן הסברא "דמאי חזית", דהיר יהרגו כולם והוא בכלל (והמקור לזה נתבאר בס' אור גדול (סי' א') שהוקש לג"ע דשם אף בלי הסברא דמאי חזית אסור למוסרה, ועיין בפסקא הבאה ביאור אחר), דמ"מ אסור למוסרו לסייע ברציחתו, אף שאין נפק"מ כשדנין על התוצאה, דיש לומר שגם ע"ז יתכן להגדיר "כטומאת רציחה", וע"ז חל הציווי דקידוש השם שהוא לדעת הרמב"ם החיוב למסור נפשו בכל מצוות התורה כשיש אפילו רק טומאת ע"ז ג"ע ושפ"ד.

ואין להקשות דגם בשאר מצוות נימא כן, דאף שבאונס ליכא עבירה, מ"מ ישנו לטומאת העבירה, ז"א, כמובן, שרק בג' עבירות הללו ישנו לגזיה"כ זה דגם באונס ורק נגיעה בקצה טומאה של העבירה ישנו חיוב למסור נפשו, משום שלמרות האונס יש בהעברה איזה שמץ של עבירה, וממילא חל ע"ז החיוב דונקדשתי, אבל בשאר מצוות התורה אף שיתכן שיש שם איזה שמץ של עבירה,

י"ט) דבעובד ע"ז הוא מוסר נפש "אפילו שלא לעשות איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד כגון להשתחוות לעבודה זרה אף שאינו מאמין בה כלל בלבד, וכן שלא לדבר תועה ח"ו על אחדות ה' אף שאין פיו ולבו שוין רק לבו שלם באמונת ה'... שמפני אהבה זו ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה **מנגוע בקצה טומאת ע"ז ח"ו שהוא נגד אמונת ה' אחד אפילט בלבושי' החיצונים שהם דיבור או מעשה בלי אמונה בלב כלל**".

והנה כ"ק אדמו"ר ביאר דברי התניא, וזלה"ק: "דייק בלשונו **טומאת ע"ז** ולא חטא ע"ז, כי כשאנו מאמין בה כלל בלבד, אינו עובר על חטא ע"ז מכיון שאינה עובדה כלל (ראה סנהדרין סא, ב ובתוס' שם). ומדגיש בתניא שתוקף האהבה להוי' היא עד כדי כך, שמוסר נפשו שלא לנגוע גם בקצה **טומאת ע"ז**".

והיוצא מזה, דענין קידוש השם אי"ז רק על מעשה גמור של ע"ז (וכיו"ב בג"ע ושפ"ד), אלא גם על מעשה שמתארים אותה כטומאה, וכמו"כ י"ל בג"ע שגם אם מצד האונס לא נחשב כמעשה עבירה, מ"מ טומאת ג"ע שפיר יש כאן.

ואולי י"ל בשפ"ד, וכמ"ש בתורה שע"י רציחה מטמאין את הארץ, ועפ"ז מובן

האי אונס היכי דמי כו' אמר רמי בר חמא כו' כגון שאנסוהו עכו"ם והשתחוה לבהמתו דידל', מתקיף לה ר' זירא אונס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אלא אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם, וכשפרט לך הכתוב וחי בהם ולא שימות בהם יצא אונס, והדר כתבה רחמנא ולא תחללו את שם קדשי, דאפילו באונס, הא כיצד הא בצנעא הא בפרהסיא וכו'."

ובתוס' (ד"ה מתקיף) הקשו על פירכת ר"ז: "אונס רחמנא פטרי' (ואיך נאסר הבהמה), וכתבו: "נהי דפטור ממיתה בדיעבד, מ"מ לכתחילה הוא חייב למסור עצמו למיתה, וא"כ למה לא יאסר מטעם נעבד, דהא פרהסיא דבסמוך לרבא קרי לי' נעבד מטעם דחייב למסור עצמו, ואע"ג דבדיעבד פטור דכל אונס פטור, עיי"ש באריכות קושייתם.

ותירץ ר"י: דבין ר"ז ורבא לא פליגי בהא דלכתחילה חייב למסור עצמו, ור"ז הכי פריך, אונס רחמנא פטרי' דיעבד, דכתיב ולנערה לא תעשה דבר אע"ג שיש לו למסור עצמו אינלאסור בהשתחחאתו, ורבא מסיק דהואיל ובפרהסיא חייב למסור עצמו עבודת כוכבים קרינא בי', עיי"ש בדבריהם.

אבל מ"מ אין חיוב למסור נפשו ע"ז מצד החיוב ד"וחי בהם".

בסגנון אחר: הטעם שצריך למסור נפשו בג' עבירות אי"ז מפני שיש שם קצה טומאת ע"ז וכו', כ"א שיש חיוב מס"נ רק בג' עבירות הללו, מצד זה שיש חיוב למסור נפשו שלא לעבור על שום עבירה, רק שיש חיוב הנוגד מ"וחי בהם", אבל בג' עבירות הללו יש לימוד שצריכים למסור נפשו, חזרה החיוב למקומה, שצריכים למסור נפשו לקיים מצותיו, אבל אם אינאן שום עבירה כלל, אין שייך למסור נפשו, וע"ז מחדשים שישנו שמץ, קצה טומאת ע"ז וכו', אבל בשאר מצות ילפינון מ"וחי בהם" שאין צריך למסור נפשו בשבילם.

ו

צ"ע מקורו של הרמב"ם

והנה לאחר כל הנ"ל, אכתי צ"ע מקורו של הרמב"ם בזה שגם בצנעא ישנו חיוב דקידוש השם, שאף שביארנו יסוד הדברים כנ"ל בארוכה, אבל יש לידע מקור מוצאו מגמ'.

והנה בגמ' עבודה זרה (נד, א) איתא: "איזהו נעבד כל שעובדים אותו בין בשוגג ובין במזיד בין באונס ובין ברצון,

לקרות נעבד באונס כנעבד מפסוק ו"ולנערה לא תעשה דבר", דמזה מוכח דאונס אי"ז מעשה עבירה, עיי"ש בתוס', שאין הפטור באשה משום קרקע עולם, וכיון שכן א"א להחשיב נעבד באונס כנעבד כיון שאין זה מעשה ע"ז, ומה שמוסרים נפשם שלא לעבור בע"ז אי"ז מצד שהוא מ"מ מעשה עבירה גם כשהוא באונס, אלא משום שגילתה לנו התורה שיש חיוב למסור נפשו גם כשיש רק "קצה טומאת ע"ז" וג"ע, ובכדי שיקרא נעבד צ"ל מעשה עבירה.

אך רבא חולק על עיקר היסוד, ואית לי' דמה שמוסרים נפש שלא לעבור על איסור ע"ז, אי"ז מצד טומאת ע"ז גרידא, אלא דס"ל דהפסוק "ולא תחללו" מגלה שבע"ז בפרהסיא, יש כאן איסור ע"ז ממש אף שהיא באונס.

וביאור הדברים י"ל: דזהו ע"ד ההלכה ש"אין לדיין אלא מה שענינו ראות", ועונשים גם כשכלפי שמיא גליא שחסר הכוונה בעשיית העבירה וכמעשה דצלפחד, שכלפי שמיא לא הי' חייב מיתה שהי' מלשאצל"ג, והדרבים עתיקין,

וה"נ יש לומר, דס"ל לרבא, דה"ולא תחללו" מגלה לנו שיש כאן "לא

וצ"ע מסקנת התוס', דלכאורה קושייתם במקומה עומדת, דמ"מ לכתחילה מחוייב הוא למסור עצמו למיתה, למה לא יאסר מטעם נעבד, ומה נתחדש להתוס' בתירוצם.

ועוד צ"ע דלרבא, דקאי אליבא דר' ישמעאל, דבמצעא אי"צ ליהרג, וכמ"ש התוס' ד"ה הא בצנעא, הרי איפכא מסתברא, דברמת אין כאן עבירת ע"ז כלל, ולמה יאסר מטעם נעבד.

עוד הקשה הגרעק"א ביומא מהי הראי' מג"ע דאיונס אי"ז נעבד, לע"ז, דגם באונס צריך למסור את נפשו.

ותו יש לדקדק, מדוע הביא ר"ז הפסוק ד"ולנערה לא תעשה דבר" האמור בג"ע, ולא לימוד מפורש הכתוב בע"ז מהפסוק "ההוא" דכתיב גבי מולך, וכמו שהביא הרמב"ם כאן.

כן יש לעיין, מדוע הביא רבא הפסוק ד"וחי בהם" לפטור אונס, ולא הפסוק ד"ולנערה לא תעשה דבר" כר' זירא.

ז

ביאור הסוגיא במס' ע"ז

והנראה לפענ"ד לבאר סוגיא זו, דשיטתו של ר' זירא כאן הוא להוכיח דא"א

ה' – ולכן מביא רבא הפסוק ד"וחי בהם", ולא "ולנערה לא תעשה דבר", דמ"ולנערה" ה' מוכח דאין בזה מעשה עבירה, וה' זה ראי' לסתור, דכאן הלא רבא רצה להשמיענו שאדרבה יש כאן מעשה עבירה אלא דינו שפטור מצד הפטור דפיקו"נ דכל התורה, ואף שהיא גופא קשיא דמ"ולנערה לא תעשה דבר" מוכח דאין כאן מעשה עבירה – די"ל שרבא ס"ל דשאני נערה המאורסה דקרקע עולם היא, ואף שהוכיחו התוס' דא"א לומר דמהאי טעמא ליכא עונש דאז גם ברצון לא היתה מחוייבת, די"ל שרבא ס"ל דאולי אונס עם מעשה שפיר נחשב כמעשה עבירה, אף דלענין עונש העיקר תלוי ברצון.

ח

מקורו של הרמב"ם

מעתה יש למצוא מקור לדברי הרמב"ם שגם בצנעא ישנו למצות קידוש השם:

דהנה לרבא מבואר דס"ל דאי לאו הפסוק ד"וחי בהם" ה' שייך שהפסוק "ונקדשתי" או ה"ולא תחללו" שייכים גם בצנעא, ומזה נשנע דלהלכה דקיי"ל כר"א דגם בצנעא יהרג ואל יעבור, ייך גם המצוה ד"ונקדשתי". אלא דלרבא הטעם בזה י"ל דס"ל דמאחר שישנו

תעבדם", שגם באונס מקרי עבודה, דבע"ז הקפידה התורה רק על המעשה, ולכן אף דגם לדידי' אינו נהרג משום דהוי באונס, מ"מ ע"ז מקרי והוי נעבד.

ועפ"ז יסורו כל הדקדוקים:

א' – דאף שלר"ז צריך למסור את עצמו למיתה, מ"מ אי"ז נעבד, דהחויב של מס"נ לא הוי מצד לתא דע"ז, אלא משום נגיעה בקצה טומאת ע"ז.

ב' – דאף לרבא, מה שבצנעא אין חויב למסור נפשו, אי"ז מטעם שאי"ז עבודה זרה, אלא דהכתוב "וחי בהם" מלמדנו שפיקו"נ דוחה גם איסור זה דע"ז בצנעא, כמו בשאר מצות, ולכן שפיר מקרי נעבד.

ג' – גם קושיית הגרעק"א ניחא, דמהכתוב ד"ולנערה לא תעשה דבר", אין כוונת ר"ז להוכיח לענין איסור או היתר לעבור, אלא שכוונתו להוכיח, דאי"ז מעשה עבירה כשהוא באונס.

ד' – ולכן מיושב גם מה שאינו מביא הכתוב דהמולך, דמשם אין ראי' כ"א שאין מענישין באונס, אבל ר"ז רצה להוכיח דגם מעשה עבירה אינו, כמובן מתוכן הכתוב.

מעשה ישראל

דאפליגו רבא ור' זירא, אבל בזה שמצות
ונקדשתי שייך גם בצנעא מודו כו"ע,
ורק רבא פליד משום שיש לימוד דוחי
בהם.

מעשה עבירה ד"הכל בכלל לא תעבדם"
אפילו אונס, וכנ"ל ההסבר בזה, חל ע"ז
החויב דקידוש השם שצריכים למסור
נפשו לקיום כל המצוות ולשר לעבור על
שום עבירה – בתנאי שנחשב כמעשה
עבירה כנ"ל –

אבל הרמב"ם הלא פסק כר' זירא דאי"ז
מעשה עבירה כלל, ורק בזה הוא

סימן ל"ו

הרג באונס

פ"ה ה"ד: ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין צריך לומר שאין ממיתין אותו ב"ד אפילו הרג באונס

א

דיוק הלשון "אפילו הרג באונס"

מה שכתב "אפילו הרג באונס", כתבו המפרשים (ראה בספרים שנשמנו בס' המפתח), דקמ"ל שלמרות הסברא ד"מאי חזית דדמא דידך סומק טפי", דמ"מ אינו נענש באונס, דמצד הסברא יש קס"ד שאולי דמא דפלוני סומק טפי (מלבד הענין דחילול השם), א"כ אין לו שום היתר להרגו, ונמצא שאם הרגו הרי הוא רוצח גמור, ולא מיפטר מעונש, קמ"ל דאינו כן.

אבל לפ"ז קשה מה שכתב הרמב"ם שילפינן מע"ז בק"ו, ואיך ילפינן הלא ברציחה יש חומרא מצד הסברא. וצ"ע.

ואפשר, שהלימוד מע"ז הוא שאין מעשה העבירה מתייחס להאדם כשנעשה באונס, וכמו שהאריכו האחרונים בסברא זו, שאונס אי"ז רק פטור או חסרון במעשה המצוה, אלא נחשב כאילו לא הוא עבר אלא מי שאנסו, והדברים עתיקין, א"כ אין מקום לחלק בין ע"ז לרציחה, דאי אפשר להרוג אותו כיון שלא מתייחס העבירה אליו, ומאי נפק"מ אם יש סברא ברציחה שחייב גם באונס מצד חומר שיש ברציחה, דסברא זו הי' שייך לומר רק אם הוא עשה את העבירה, אבל כשאין הרציחה מתייחס אליו ליכא לעונשו. ועדיין צ"ע.

ב

ביאור שני ל"אפילו הרג באונס"

הרי שהרמב"ם בעצמו הסביר שמצד א' ע"ז חמורה משפיכת דמים, ומצד אחר הרי שפיכת דמים גרוע יותר מצד השחתת העולם (ועיין ב"ב פח, ב).

וביאר החילוק, שיש בעונשי התורה ב' דברים עונש בשביל שעבר על האיסור, ב' להבטיח קיום העולם. דלפ"ז פשוט שבענין הא' יש חומר בע"ז וג"ע, ואילו בענין הב' יש חומר בענין הב'.

ד

ישוב לקושיית המפרשים מהמשנה בסנהדרין

ובזה אולי יש ליישב קושיית המפרשים (ראה בהנסמן בס' המפתח שם) מהמשנה דסנהדרין (פ"ט מ"ה) דעונשים בכפיה גם במי ששנה בחטאו – דיש לומר דמי ששונה בחטאו, שהחטא הוא קל לעומת ע"ז וג"ע, מ"מ ההיזק שמראה שאין לו שום דבר המונעו מלעבור יכול לבוא לידי היזק לכל מאחר שממנו ילמדו וכן יעשו ר"ל.

ועפ"ז מובן מה שכתב "אפילו הרג באונס" דקס"ד דמאחר שיש בזה השחתת העולם יתחייב מיתה גם באונס, דמצד הנפגעל מה יעויל אם הי' באונס, אבל מאחר שלא התיר עצמו למיתה

ועוד יש ליישב חידושו של הרמב"ם במה שכתב "אפילו הרג באונס", והמסקנא להיפך שיש ק"ו מע"ז, שאמנם הסברא להחמיר ברציחה מצד "מאי חזית וכו'" הרי זה רק הוי אמינא, אבל לקושטא יש מקום לומר להיפך, מאי חזית דדמא דפלוני סומק טפי, ולכן שפיר יכולין ללמוד מע"ז שהחומרא שלו ברור.

ג

אופן שלישי

ובאופן שלישי יש ליישב הקס"ד והמסקנא של הרמב"ם, דהנה "דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במ"א", וכשנעניין בדבריו בהל' רוצח (פ"ד ה"ט) נראה שהרמב"ם עצמו התייחס ל"סתירה" זו, שלאחר שכתב שאין עושין העונש של כיפה רק לשפיכת דמים אבל לא לשאר חייבי מיתות, והסביר החילוק, וז"ל: "שאע"פ שיש עונות חמורין משפיכת דמים, אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכת דמים, אפי' ע"ז ואיצ"ל עריות או חילול שבת אינן כשפיכת דמים, שאילו העבירות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה, אבל שפיכת דמים מעבירות שבינו לבין חבירו וכו'", עיי"ש.

מעשה ישראל

עצמו למיתה, ואף שבא ע"י מעשה מ"מ אין המעשה עצמה האיסור, ולא דמי לקנה חמץ בפסח שהרמב"ם הלכות חמץ ומצה (פ"א ה"ג) ס"ל דלוקין מפני שעבר בבל יראה ע"י מעשה, דשם המעשה עצמה היא האיסור שהכניס חמץ לרשותו או שפעל שתחמיץ העיסה, אבל כאן באונס אין כאן איסור, רק האיסור הוא שלא מסר נפשו, אי"ז נקרא מעשה ואין לוקין עליו

נמצא שהוא גרם להשחתת העולם, קמ"ל דעונשי התורה מתייחסים לחומר האיסור ולא להשחתת העולם, ובענין זה הרי ע"ז וג"ע חמורים יותר.

ובעיקר הדבר שכתב הרמב"ם שאין מלקין כשעבר באונס, הקשה המנחת חינוך (מצוה רצ"ו אות י"ח) דלמה אין לוקין על הלאו דולא תחללו.

ואפשר ליישב דהלאו ד"ולא תחללו" הוא בשב ואל תעשה, שלא מסר את

סימן ל"ז

הסברא דמאי חזית

פ"ה ה"ה: וכן אם אמרו להם גוים תנה לנו אחת מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל וכו'"

א

סברת מאי חזית

ע'י בכס"מ ולח"מ שהקשו דכאן אין שייך סברא דמאי חזית שהרי כולם יהרגו אם לא ימסרו א' מהם, ומה שתי' הכס"מ דהסברא דמאי חזית אי"ז עיקר הטעם אלא קבלה היתה בידם, לכאורה דוחק גדול הוא וכמו שהעיר בס' אוצר המלך דבגמ' מפורש דסברא הוא.

ולענ"ד, דלולא דמסתפינא, הייתי אומר שיש מקום לומר (ואולי יש להעמיס זה בדברי הכס"מ, לו בדוחק) שהסברא דמאי חזית אין פירושה כפשוטו שאין אנו יודעין איזה מן האנשים דמו סומק טפי, דלפעמים שפיר יודעין, והרי בסוף

הוריות (יג, א) נשנה עדיפיות להחיות וכו', דאיש קודם לאשה, וכו' כהן קודם ללווי, א"כ למה לא נאמר דמאי חזית, אלא בע"כ דשפיר יש חילוקים, אלא מאחר שברוב המקריים אי אפשר לדעת מי הוא סמוק טפי, רצתה התורה שננקוט בשיטה של שב ואל תעשה עדיף **בכל** המקריים, גם אם נחשוב שאנו יודעים מי סמיק טפי.

נמצא שהסברא של מאי חזית היא באמת היסוד להסברא שננקוט בשיטה של שב ואל תעשה, אבל אין הסברא עצמה דמאי חזית מחייבת, סברא זו רק מחייב שלא לעשות שום דבר, דשב ואל תעשה עדיף בדיני נפשות, נמצא שעיקר הסיבה היא מצד שב ואל תעשה עדיף, וזה בנוי על הסברא דמי חזית.

הקבלה (שהזכיר הכס"מ) מיוסד על הסברא שהסברא מכרחת שאי אפשר לסמוך על עדיפיות וצריך לנקוט בדרך של שב ואל תעשה.

ולפי דברינו כאן יש להעיר ולדון בדברי הגר"ח בחי"ר ח"ה על הרמב"ם הל' יסודי התורה, אם מה שאמרינן מאי חזית הוא מסברא דשב ואל תעשה עדיף, או משום שפיקו"נ אינה נדחית מפני פיקו"נ של השני. וכתב שהרמב"ם ס"ל כאופן השני ולכן לדעתו גם במצב שאינו עושה פעולה דמ"מ אי"ז דוחה הפיקו"נ של האחר נדחית אם ה' דין רציחה בשב ואל תעשה. אמנם לפי דברינו יוצא כסברא הראשונה ודלא כמ"ש הגר"ח שם. ועי' בחי' ר' שלמה (ח"א) שדחה דברי הגר"ח, וכן עיין בס' שיעורי מסכתות, שאאמו"ר ז"ל האריך בזה, ודחו הראי' שלו ממה שלא כתב הרמב"ם שבקרקע עילם אין חיוב מס"נ, ואכמ"ל יותר.

ומה שכתבנו הוא בעצם שיטת התוס' בסנהדרין (עד, ב) דכשמשליכין אותו על תינוק ונתמעך דאי"צ למסור נפשו דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי דילמא דמא ידידי סומק טפי כיון דלא עביד מעשה. שהפירוש בדבריהם הוא כנ"ל, דמאחר שאין לנו הכח לקבוע איזה מן האנשים דמו סומק טפי, לכו נקבע דאפי' אם יודעין נוקטים בשיטה של שב ואל תעשה.

והשתא ליכא לחלק בין אם ישנו להסברא דמאי חזית במקרה זה או לא, דכוונת התורה (דמה דילפינן מסברא נקרא שהוא מה"ת, וכמ"ש הפנ"י בברכות לה, א, ומוכרח לומר כן דהלא ילפינן נערה המאורסה משפיכת דמים, ובע"כ שסברא זו של מאי חזית נחשב כמה"ת), שבמקום נפשות שב ואל תעשה עדיף מאחר שברוב הפעמים אי אפשר לדעת דמו של מי סומק טפי.

ב

ישוב לקושיית ס' אוצר המלך

ומיושב קושיית האוצר המלך, דבאמת

סימן ל"ח

סדר דציצית ותפילין

פ"ה הי"א: וכן אם דקדק החכם על עצמו וכו' ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה עטוף בציצית מוכתר בתפילין וכו' הרי זה קדש את השם

ויו"ט, טלית גם בשבת ויו"ט, ותפילין רק בימות החול.

והטעם שדקדק לכתוב את הדברים בסדר הזה, הוא מפני שלפני זה כותב "ולא יראה תמיד אלא עוסק בתורה וכו'", דהיינו שבכדי לקדש את השם צריך שיהי' מעשיו הטובים באופן של תמידיות שכולם יראו הנהגתו, לכן התחיל בעסק התורה, שזה יומם ולילה, ואח"כ הוא עטוף בציצית, בימות החול ושבת ויו"ט, ובתפילין התמידיות הוא שמוכתר בו כל היום.

ב

דיוק בלשון "מוכתר"

א

דיחוי ההוכחה שציצית צ"ל קודם לתפילין

ידוע מחלוקת הפוסקים אי צריך להתעטף בציצית קודם שיניח תפילין, (וראה מה שהארכתי בענין זה בס' פאר המלך בתחילתו), ולכאורה יש להוכיח מדברי הרמב"ם כאן דס"ל שציצית קודם לתפילין, שהרי כתב "עטוף בציצית מוכתר בתפילין".

אכן לאחר העיון נראה שאין להוכיח מכאן שדעת הרמב"ם שצריך להתעטף בציצית קודם שיניח תפילין — כי י"ל שמדבר כאן בסדר תדירות המצוה, שהרי מצות ת"ת מקיים גם בלילה ושבת

מספיק לקדש שמו בזה שלובש התפילין כל היום, כ"א צ"ל מוכתר בתפילין, שלא יסיח דעתו מהם וכו'.

ולהעיר מהדרן כ"ק אדמו"ר דשנת תשמ"ו (נדפס בס' תורת מנחם – הדרנים על הרמב"ם וש"ס, ע' פט ואילך) שהאריך מאד בביאור ענין "מוכתר בתורה".

ויש לעיין במה שהשתמש בלשון "מוכתר בתפילין" ולא "שמניח התפילין" או "מלובש בתפילין" (ראה סוף הל' תפילין: "מצותן ללובשן כל היום").

ואולי בזה מרמז למה שיכתוב להלן (הל' ת"ת פ"ג ה"ו): "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי לה ולהיות מוכתר בכתרה של תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים וכו'", ועד"ז רצה להשמיענו כאן, שאין

סימן ל"ט

מחיקת השם בסוטה

פ"ו ה"ב: כל המוחק אפילו אות א' משבעה שמות אלו לוקה

א

ישוב לקושיית הס' מנחות קנאות מסוטה

הקשה בס' "מנחת קנאות" סוטה (כ, א), לפי מה שהביאו בתוס' שם שלדעת ב"ה כיון שנמחק ב' אותיות במגילת סוטה מעררין אותה לשתות – הלא מבואר כאן דלוקה גם כשמוחק אות א' מהשם. ועיין בצ"פ ובס' העמק עיון על הצ"פ ובא"ש.

וי"ל שמחיקת מגילת סוטה שאני שבא להטיל שלום, וכמ"ש בתשובת הרמ"א סי' ק' – א"כ בעצם אין במחיקת השם

שום איסור שאי"ז מחיקה ואיבוד, וכמ"ש הרמ"א שם (ודלא כמבואר בס' מרחשת או"ח סי' ב' ועיין בשו"ת תורת חסד או"ח סי' ד'. ובהערות הר"ח העליר לספהמ"צ (מל"ת סב) הביא מהתשב"ץ והרדב"ז וחת"ס ואכ"מ). אבל מ"מ בזיון קצת איכא אם כבר מחקו ולא תשתה.

דבזה פליגי ב"ש וב"ה אם צריך ב' אותיות או שסגי באות א'. דלב"ה אף שאיסור מחיקה הוא במוחק אות א' אבל כאן לא הי' איסור גמור, לכן צריך שימחק ב' אותיות שאז הוי בזיון. ודו"ק.

סימן מ'

השראת נבואה בדאגה או בשמחה

פ"ז ה"ד: שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה

ואולי אין סתירה, שבשעה שנכנס לפרד"ס צ"ל לבו דואג בקרבו בכדי שימסרו לו סתרי תורה, דענין דואג בקרבו הוא ענין של תשובה הכנעה וביטול, ורק עי"ז הוא כלי לקבל סתרי תורה, אבל אח"כ צריך שיהא בשמחה כדי שנבואה תחול עליו,

ב

ע"ד המבואר באגה"ת בנוגע לתפלה

והוא ע"ד המבואר בס' תניא קדישא (אגרת התשובה סוף פרק י') ולזה"ק: "וזהו שכתבו רבותינו זכרונם לברכה במשנה און עומרין להתפלל אלא מתוך כושר ראש ופירש רש"י הכנעה והיא בחינת תשובה תתאה לעורר רחמים

א

קושיא מ"אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שלבו דואג בקרבו"

צ"ע ממה שאמרו חז"ל "אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שלבו דואג בקרבו. (חגיגה יג, א), והלא הנביא צריך "ליכנס לפרדס" כמ"ש בהלכה א, והרי ענין הפרד"ס הוא סתרי תורה ולזה צריך דוקא שלבו דואג בקרבו, א"כ ה"ז סתירה למש"כ כאן שאין הנבואה שורה אלא מתוך שמחה.

[מיהו הרמב"ם השמיט תנאי זה ושאר התנאים למעלה בביאור ענין הכניסה לפרד"ס, וצ"ע].

מעשה ישראל

הרי שגם בתפלה ישנם ב' בתכונות
שצ"ל בכבוד ראש והכנעה, ומאידך צ"ל
בשמחה.

כנזכר לעיל וכדיליף התם בגמרא מקרא
דכתיב והיא מרת נפש. אכן בברייתא שם
תנו רבנן אין עומדין להתפלל אלא מתוך
שמחה, ועכשיו בדור יתום הזה שאין
הכל יכולין להפוך לבם כרגע מן הקצה
אזי עצה היעוצה להקדים בחינת תשובה
תתאה בתיקון חצות כנזכר לעיל"

סימן מ"א

הסיבה להקרנת פני משה

פ"ז ה"ו: ובזה הבטיחן הא-ל שנ' לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי .. ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון לפיכך פרש מן האשה לעולם ומכל הדומה לה, ונקשרה דעתו בצור העולמים, ולא נסתלק ההוד מעליו לעולם וקרן עור פניו ומתקדש כמלאכים

א

מתי קרן עור פני משה

משמע שכל זה אירע בשעה שאמר ה' למשה "לך אמר להם גו' ואתה פה עמוד עמדי", ובפשטות זה קרה מיד במ"ת בשעה שאמרו ישראל שאינם יכולין לסבול ושמשה יקבל את התורה בשבילם,

וצ"ע שמה שקרן עור פניו אירע רק לאחר שהביא לוחות השניות ולא מיד אחר מ"ת, וכמפורש ברש"י עה"פ "ויהי ברדת משה מהר סיני ושני לוחות העדות ביד משה ברדתו מן ההר ומשה לא ידע

כי קרן עור פניו בדברו אתו", וכתב רש"י: "ויהי ברדת משה: כשהביא לוחות האחרונות ביום הכיפורים". וא"כ צ"ב באמת מדוע לא קרן עור פניו מיד.

ואפשר שהרמב"ם ס"ל דכן הי' מיד בשעת מ"ת, אבל קודם חטא העגל כולם היו יכולים לסבול, אבל לאחר שהביא לוחות השניות כבר לא היו יכולים להביט, או שהתורה קמ"ל שאף שהי' ירידה במשה כמ"ש "לך רד וגו'" ופירש"י "רד מגדולתך", מ"מ לא נסתלק ההוד ומה שקרן עור פניו.

אבל זה נסתר לכאורה ממה שאמרו חז"ל (תנחומא הובא ברש"י) "מהיכן זכה

ואולי הטעם שבחר דוקא בשיטה זו, הוא מפני ששיטה זו מקשר מעלת משרע"ה למעמד מ"ת, וזה הקדמה למה שיכתוב בפרק הבא, ש"האמינו בו במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר וכו' והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך וכו'", הרי שעיקר מעלת משה רבינו בא ממ"ת, ולכן א"א להכחיש נבואתו וכמבואר ברמב"ם שם, ולכן בחר הרמב"ם במדרשות המקרבים קרינת עור פניו למעמד של מ"ת, שמה שראו שקרנו עור פניו הראה להם את מעלתו ויחודו.

משה לקרני הוד, רבותינו אמרו מן המערה שנתן הקב"ה ידו על פניו שנא' ושכותי כפי", וראה רא"ם וגו' א לפרש"י ויפ"ת השלם לשמו"ר שם, יא, נסמן בלקו"ש חל"ו ע' 79.

ב

מדרשות חלוקות

אמנם עיין בתיב"ע ובשמו"ר שם ובמקומות שנסמנו בס' תורה שלמה, שמשמע ממדרשות אחרות שקרן עור פניו הוא ע"י שדיבר אתו הקב"ה, או מהלוחות שאחז בהם או מכתובה, נמצא דיש כאן מדרשות חלוקות, והרמב"ם בחר השיטה שמיד בקבלת התורה כשדיבר אתו הקב"ה כבר קרן עור פניו.

סימן מ"ב

נביא שקר

הלכות יסודי התורה פ"ט ה"א: לפיכך אם יעמוד איש וכו' ויעשה אות או מופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה וכו' הרי זה נביא שקר וכו' ומיתתו בחנק

א

מדוע לא הביא בהכותרת שיש מל"ת להתנבא בשקר

בהלכה זו (וכן בהלכה ד' וה' וכן להלן בפרק יו"ד) מאריך הרמב"ם בענין נביא שקר,

ועפ"ז יש לעיין מה שלא הביא בהכותרת להל' יסודי התורה שיש כאן מל"ת שלא להתנבא בשקר, וגם כאן בפ"ט לא הביא שיש לאו לנביא שקר, רק הביא שמיתתו בחנק, וחיכה עד להל' עבודה זרה, שכתב שם בהכותרת: "כא: שלא להתנבא בשקר ואפילו בשם ה'",

וכן הביא לאו זה שם (פ"ה ה"ז), דלכאורה הו"ל להביאו כאן ולא לחכות עד הל' ע"ז, כי עיקר הענין של שמיעה לדברי הנביא שהוא מיסודי התורה שייך בהל' יסודי התורה, ולא בהל' עבודה זרה.

ויש לחזק הקושיא, שהלא דינים אלו של איסור לנבא בשקר ובשם אלהים אחרים נאמרו לא בפ' ראה דמדבר אודות האיסור לשמוע לנביא בשם ע"ז, כ"א בפ' שופטים דשם מדבר אודות החיוב לשמוע לנביא אמת, א"כ הו"ל להביאו כאן בהל' יסודי התורה דמביא הדינים השייכים לנביא אמת שאליו נאמר החיוב ד"אליו תשמעון".

הרחקה לאכילת חמץ מצד חומר האיסור. וידוע גם מה שדימו איסור חמץ לע"ז,

מענה י"ל שאף שבכלל לא מצינו גזירות באיסורי תורה, אבל באיסור חמור כע"ז שפיר הרחיקה התורה. וזה מתאים לשיטת הרמב"ם במו"נ וכן במגן המצות שהרבה איסורי תורה הם משום לתא דע"ז כשעטנו ובב"ח, והלא בב"ח הרחיקה תורה גם בישול, ויש להאריך בפרט זה ואכ"מ].

דבזה מיושב מה שיש להקשות בסדר הכתובים בתורה, דבתחילה נאמר האיסור להתנבאות בשקר, ואח"כ האיסור להתנבאות בשם אלהים אחרים, דלכאורה האיסור להתנבאות בשם ע"ז חמור יותר, והו"ל להקדימו.

אולם לפי הנ"ל מובן שעל ידי נביאות של שקר יבוא לשמוע מן הנביא בשם אלהים אחרים.

ג

אי יש לאו לשמוע לנביא שקר

ויש לעיין מה שלא מצינו לאו לשמוע לנביא שקר אף שיש איסור לשמוע לנביא המתנבא בשם ע"ז,

והנה בפשטות ה' אפשר לומר, שמה שהרכיב הרמב"ם שניהם הוא משום שכך כתובים הם בתורה, בפרשת שופטים: "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא ציויתיו לדבר ואשר ידבר בשם אלהים אחרים ומת הנביא ההוא".

אמנם עכשיו יש להבין מדוע הרכיב התורה ב' מצות אלו ביהד, שלכאורה אינם קשורים בהדדי.

ב

גדר של נביא שקר

ואולי יש לומר, דמזה נלמוד שיסוד האיסור לנביא שקר, הוא כעין גזירה והרחקה מע"ז, שמנביאות של שקר יבוא גם להתנבא בשם ע"ז. כי מי שרוצה שישמעו אליו לעבוד ע"ז צריך שיתקבל אצל ההמון כנביא, ולכן מתנבא בענינים שאינם שייכים לע"ז, ואומר לו "עשה כך" עד שאומר "לך עבוד ע"ז", כדברי חז"ל הידועים.

[ויש להמתיק הדברים בהקדם שידוע השקו"ט אם יש גזירות וסייגים באיסורי תורה, וידוע הראי' שאכן שייך מדברי הר"ן באיסור בל יראה ובל ימצא שהוא

ויש לומר שהיא בכלל "אליו תשמעון",
ולאו הבא מכלל עשה עשה הוא, אבל
לאו מפורש אין כאן, ומאי נשתנה
מלשמוע מנביא המתנבא בשם ע"ז.

סימן מ"ג

גדר של "לפי שעה" בציווי הנביא לעבור

פ"ט ה"ג: אם צוו כל הנביאים לעבר לפי שעה מצוה לשמוע להם ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם מיתתו בחנק

א

השיעור ד"לפי שעה"

יש לעיין מהי השיעור של "לפי שעה", ומהי הדין אם אמר שעוקר למשך שנה, או דור א', או אפילו כמה דורות אי צריכים לשמוע לנביא ולעבור – דאולי מצד אחד, אי"ז נחשב "לפי שעה", אבל מאידך גיסא, גם לא עקר את המצוה לעולם.

וגם יש לעיין אם הנביא צריך לומר טעם הדבר למה עוקר המצוה לפי שעה – דבהלכה הקודמת כתב "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו נעקר מה שכתוב בתורה פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה, ה' אומר לו לא המקריב בחוץ

לעולם חייב כרת כמו שצוה משה אבל אני היום אקריב בחוץ בדבר ה' להכחיש נביאי הבעל וכו'", משמע שאם לא שאלו אותו לא ה' מחוייב ליתן טעם לדבריו. וצ"ע, ובפשטות אי לא יאמר טעם דמ"מ שומעין לו מפני שמוחזק כנביא אמת, ובודאי שיש לו טעם למיגדר מילתא, א"כ איך מותרים לשאול אותו, דזה מורה שאין מאמינים לו, ובזה לכאורה הם עוברים על הלאו דלא תנסו.

ואולי ג' השאלות קשורים בהדדי, דאם הוא עוקר רק לפי שעה, בודאי שאין לנו לשאול אותו דכבר מוחזק בנבואה, אבל אם עוקר לזמן ממושך, אף שאומר שאינו עוקר לגמרי, דאז צריך שיתן טעם לדבר למה הוצרך לעקור לזמן ארוך, דאז צריכים לשמוע לנביא, דאז נחשב כאילו

שעה, וזהו מה שפירש הרמב"ם שהי' רק לזמן.

הרי שלפי דרכו, הפירוש בלפי שעה אינו רק פעם אחת, כי עזרא קנס ללויים לכל משך חייו, הרי מזה מוכח שהפירוש לפי שעה הוא שאינו עוקרו לגמרי רק לצורך הזמן.

מיהו מש"כ דמלאכי זה עזרא צ"ע, שהרמב"ם בהקדמתו מונה אותם בנפרד, נמצא שלשית הרמב"ם מלאכי אי"ז עזרא, וצ"ל דגם עזרא הי' נביא, וצ"ע.

ג

מקריבין הקרבנות על המזבח"הזה אע"פ שאין בית"

ובמ"א (ספר מעשה ישראל ח"א) בארתי מש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל" בית הבחירה שא' מן הנביאים העידו שיכולין להקריב על מזבח הזה אף שאין בית, דמה שהוסיף הרמב"ם תיבת "זה" (ואילו בפ"ו שהביא הדין דמקריבין אע"פ שאין בית השמיטו), הוא להדגיש שמה שהקריבו אז בלי בית הי' לפי שעה, דבזה מיושב מה שנביא יפסוק הלכה שמקריבין אע"פ שאין בית, שנחלקו בזה תנאים, ואיך פסק נביא הלכה – דלפי הנ"ל באמת לא התערבו בשאלה זו, רק

מחדש העקירה כל זמן ששייך הטעם, אבל אם לא נתן טעם לדבר אפשר שאינו יכול לעבור יותר מפעם א', אבל אי"ז מוכרח, וצ"ע.

ב

עזרא קנס ללויים

ועיין בס' בית אהרן להגרד"ב צוקרמן ז"ל (אב"ד בופולו) על מס' הוריות (ע' פו) שהביא מה שכתב הרמב"ם (פ"א מממע"ר ה"ד): "ועזרא קנס את הלויים בזמנו שלא יתנו להם מעשר ראשון אלא ינתן לכהנים לפי שלא עלו עמו לירושלים", וכ' הכס"מ שם שמדבריו משמע דרק ללויים שבזמנו קנס ולא לדורות, ותמה ע"ז דמנ"ל להרמב"ם כן.

ותירץ בהקדם מה שהקשו הראשונים (שטמ"ק כתובות כו סוף ד"ה ה"ג) והריטב"א ביבמות (פו, ב) איך קנס עזרא שיתנו המעשר לכהנים לעקור מצות התורה דמע"ר הוא ללוי, הא אין חכמים עוקרין דבר מה"ת בקו"ע, ולהלן (ע' צב) תירץ דלפי מה שפסק הרמב"ם דלפי שעה שומעין לנביא לעבור על מצוה שומעין לו, מעתה לפי הגמ' במגילה (יד, א) דמלאכי זה עזרא, נמצא דעזרא הי' נביא, לכן הי' יכול לעקור לפי

מעשה ישראל

על התוס' (ראה בפיסקא הבאה) וס"ל
דלפי שעה היינו למיגדר מילתא, דבזה
שעוקרין רק למיגדר מילתא מונח שאי"ז
עקירה לגמרי.

אמרו לצורך השעה שיכולים להקריב על
המזבח **הזה**.

אכן ביאור זה יתכן רק אם נימא דלפי
שעה לאו דוקא פעם אחת, אלא לפי
צורך השעה. ואין הכרח שהרמב"ם פליג

סימן מ"ד

גדר שמיעה לנביא כשצוה לעבור על דברי תורה

**שם: המקריב בחוץ לעולם חייב כרת כמו שצוה משה אבל אני היום
אקריב בחוץ בדבר ה' להכחיש נביאי הבעל וכו**

א

**מחלוקת התוס' והרמב"ם אם צ"ל
בשם ה'**

מדברי הרמב"ם כאן משמע שנשמעים
לנביא רק משום שאומר בשם ה', וכמ"ש
"אקריב בחוץ בדבר ה'", אבל אם יעקור
הנביא לפי שעה עפ"י עצמו אין שומעין
לו.

והנה מדברי התוס' מוכח דחולק ע"ז
שהרי בסנהדרין (פט, ב ד"ה אליהו בהר
הכרמל) כתבו בתחילה: "משמע דבשם
הקב"ה הוה מתנבא לעבור וכו'", אבל
הקשו ע"ז "מאי פריך וליגמור מיני' כיון
דעפ"י הדבור הי' מתנבא", ועוד כמה
הוכחות שא"א לומר שהי' עפ"י דיבור,
ולבסוף מסקי התוס': "אלא ודאי בנביא

שעשה מדעתו קא אמרה ברייתא וכו'",
ושוב הביא התוס' דמקראי משמע דהי'
עפ"י דיבור והביא שכן פירש"י, אבל
התוס' מסקי דאי"צ שיהא עפ"י דיבור.
וכן כתבו בתוס' ישנים ביבמות (צ, ב
ד"ה כגון אליהו בהר הכרמל): "מדקאמר
לפי שעה משמע אפילו שלא במצות
המקום, דאי במצות המקום לעולם יש
לשמוע לו".

אבל הרמב"ם נשמר מקושיית התוס',
דאם דאי"צ שיתחזק בנביאות הא אפילו
בלא נביא שרי לב"ד לעבור משום מיגדר
מילתא –

דקושיא זו שייך רק אם נפרש ש"לפי
שעה" היינו שהוא לצורך השעה, אבל
הרמב"ם מפרש שהיא רק לפי שעה

ג

ביאור שיטת התוס'

ונראה לבאר לפי מה שהביא כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות חי"ד פ' ראה) מהצ"פ שמה שהקריב אליהו בהר הכרמל אי"ז דין בנבואה כ"א דין בבמה, שכשנביא מורה להקריב בבמה ע"ז לא נאמר האיסור דבמות, והרגוצובי תלה זה במחלוקת הבבלי והירושלמי, דרק להירושלמי הוא כן, אבל להבבלי, וכן הרמב"ם חולקים וסוברים דזה דין בנבואה.

אמנם כ"ק אדמו"ר ביאר שיש ב' דינים בהיתר הבמות מדין נבואה ומדין במה, וכתב שכן הוא גם להבבלי והרמב"ם, והוכיח זה מלשון הרמב"ם שכתב "לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם כו' אבל אני מקריב היום בחוץ", הרי שמתחילה לא נאסר בזה", ועיי"ש שהאריך

ועפ"ז מיישב הקושיא למה האריך הש"ס בדיני במה, מאי דהוה הוה –

דלפי החידוש הנ"ל שנביא יכול להתיר להקריב בבמה, לא בתור נבואה אלא היא הלכה בדיני במה, א"כ אף שהמציאות רחוקה שנביא בזה"ז יצוה להקריב

דהיינו לזמן מוגבל שזה נקרא שאינו עוקר, א"כ אפשר שהנביא אי"צ לעשות כן רק למיגדר מילתא, אלא אפילו יגיד ששמע מה' לעקור שבת וליכא שום טעם משום מיגדר מילתא דשומעין לו, ואילו ב"ד יכולים רק לעקור כשיש משום מיגדר מילתא.

ב

אי הנביא צריך לתת טעם

ובזה יש לפשוט ספק א' שעמדנו עליו בפסקא הקודמת, אם הנביא צריך לתת טעם, דאולי זה תלוי במחלוקת הרמב"ם ותוס', דלדעת התוס' שהוא רק למיגדר מילתא אף שאינו צריך שיהא עפ"י דיבור, אבל צריך שיהא המצב כזה שיש צורך למיגדר מילתא, ולכן צריך לתת טעם דלא עדיפי מב"ד.

אבל לדעת הרמב"ם שהוא רק לזמן מוגבל אי"צ לתת טעם דזה בא מדבר ה', רק אם יעקור שלא לשעה, אז מוכח שהוא נביא שקר שא"א לעקור דבר מה"ת.

ועל שיטת התוס' יש לתמוה, איך יכול לעקור אם אינו עושה זאת מצד נבואתו, וכי משום שהוא נביא יש לו סמכות לעקור דבר מה"ת.

הבמות ופסח שני דיכולין להקריב בבמה קטנה.

אבל בס' הנ"ל הקשה על זה, דהקושיא הוא גם על הרמב"ם שהביא דין זה, ובזה"ז תו ליכא היתר במות, ומאי דהוה הוה. ועיי"ש שדחה עוד תירוצים.

אמנם תי' לפי חידושו של כ"ק אדמו"ר דבזה"ז נמי שייך נבואה ושייך להקריב בבמה מדיני במה ולא מדיני נבואה, הנה יכול להיות שנקריב בבמה קרבן פסח גם בזה"ז.

אלא שבהערות השבי"ט בסוף הספר העיר שקרבן פסח אין מקריבין בבמה קטנה, וכתב שיש להסתפק אם הדין דאליו תשמעון בבמה נאמר גם על במה גדולה.

ונראה שהספק הוא, בשלמא אם ה' זה דין בנבואה, א"כ נביא יכול לצוות לפי שעה ולמגדר מילתא שיבנו במה גדולה ולהקריב עליו כל הקרבנות שמקריבין רק על במה גדולה, או שיכול לצוות להקריב במקום המקדש ולבשל הפסח בחמי טברי', דאז אי"ז פסח, כ"א קרבן של נבואה, שהמביא אינו יכול לשנות המציאות, ואם אי"ז קרבן פסח מפני שחסר כל התנאים לזה, אז אף אם אפשר לאכלו כמו שהי' קרבן פסח אין שם קרבן

בבמה, אבל מ"מ ה"ז א' מדיני הבמה, ואי"ז רק הוראת שעה. עיי"ש.

דלפ"ז יש לומר שהתוס' ס"ל דאי"צ שיהא עפ"י דיבור, דאי"ז דין בנביא, אלא הוא דין בבמה, דאין איסור במות כשנביא אומר שמותר להקריב, ולכתחילה לא נאמר האיסור דבמות והוי הקרבה מעליא. בשלמא אם ה' זה דין בנביא, צריך שיהא בגדר של נביא ע"י נבטאה מה', אבל עכשיו שהוא דין בבמה זהו גופא הוא הדין דאין מקריבין בחוץ, חוץ ממקרה כזה שנביא הורה להקריב.

ד

דיון בחידוש הלקו"ש בדין היתר הקרבה בבמה ע"י נביא

ובעיקר חידושו של כ"ק אדמו"ר, ראיתי בס' "שמחת מלך" שיישב בזה באופן נפלא קושיית המפרשים על הא דמבואר בגמ' פסחים (מא, א) שהמבשל פסח בחמי טברי' חייב מפני שאי"ז צלי אש.

והקשה בס' אגלי טל (מלאכת אופה אות כו-ב) היכא משכחת הדין של בישלו בחמי טברי', הרי הפסח אינו נאכל אלא בירושלים ואם בישלו בטברי' נפסל ביוצא, ותירץ דמיררי בשעת היתר

שמקריבין על המזבח הזה אע"פ שאין בית, וביארנו במ"א שזה לא ה' פסק דין, שהלא נביא אינו רשאי לפסוק הלכה, אלא שהתיר ההקרבה אז מגדר של אליו תשמעון, ושם הרי זה לא ה' במה, כ"א מקום המקדש, ואעפ"כ הקריבו כל הקרבנות, שחל עליהם גדר של קרבן עולה וכו', הרי שהנביא יכול לקבוע במקום גדר של במה גדולה.

פסח עליו, ולא ה' צורך הרמב"ם להשמיענו שאין לבשל פסח בחמי טברי'.

אבל אם נלך בדרכו של הצ"פ וכ"ק אדמו"ר שכשנביא מצוה להקריב בבמה הרי זה ממש קרבן, יש להסתפק אם חלות שם קרבן חל גם על קרבן פסח כשיקריבו אותו על במה קטנה, שיהי' כמו במה גדולה.

ולכאורה יש לפשוט ספק זה בהקדם מה שהבאנו למעלה דברי הרמב"ם (פ"ב מהל' בית הבחירה) שהנביא העיד

סימן מ"ה

בחינת הנביא

פ"י ה"ב: ובודקין אותו פעמים הרבה

א

הפירוש ב"פעמים הרבה"

כתבו המפרשים שהכוונה לג"פ – אבל לא משמע כן בהקדמתו לפיה"מ. ותו הו"ל לפרש שצריך ג"פ –

וי"ל שאי"ז תלוי רק בכמות הנבואות אלא גם באיכות הנבואה ואופני הנבואה. ועיין להלן ה"י שכתב: "שלא נהי' הולכים ומנסים לעולם", משמע שאין הגבלה בזה, רק שלאחר שהב"ד הם משוכנעים שהוא נביא אמת אסור שוב להעלות ספקות, אבל באמת אי"כ מספר, והכל לפי ראות עיני הדיין, שאין לדיין אלא מה שענינו רואות.

והוכחה לזה יש להביא ממה שבהלכה הקודמת כתב: "לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה במלאכות ה' וכו' אומרין לו אם נביא אתה אמור לנו דברים

העתידין להיות והוא אומר, ואנו מחכים לו לראות היבואו דבריו אם לא יבואו וכו' ואם באו דבריו כולם יהי' בעינינו נאמן", דמשמע דגם בנבואה אחת מספיק שיהא נאמן, וזאת משום שהוא הולך בדרכי הנביאים והוא אדם מורם מעם וכו', וגם נתקיים נבואתו. א"כ איך כותב מיד אחר זה שצריך לבדקו פעמים הרבה.

ב

ב' גדרים בקביעת שם נביא

ונראה לענ"ד, שיש בזה ב' ענינים שונים: בכדי שיהא נאמן כנביא מספיק רק קיום נבואה אחת, אבל בכדי שכל העם ידעו שהוא נביא אמת ויהיו מחוייבין לקבלו צריך לבדקו פעמים הרבה עד שיצא שמעו שהוא נביא.

כיון שנמשח ע"י שמואל אלא שלא הי' לנבל גדר של מורד במלכות עד שיצא טבעו בעולם, ועיין בס' יחי המלך (פ"ב ופ"ל) בארוכה.

ואולי י"ל כן גם בנביא דעד שיצא טבעו בעולם אין לו דיני נביא, אף שבודאי הוא נביא, ולכן מותר לבדקו.

אמנם, כמובן, שיש לחלק בין מלך שכל ענינו הוא הנהגת העם כולו, ונביא, אבל מ"מ יש מקום לומר בסברה שבכדי להטיל על דבריו נבואה שמחוייבין לשמוע אלי', דצריך שיצא טבעו בעולם.

ואולי יש לומר עוד, שבאמת אין לו כל דיני נביא עד שיבדקו אותו פעמים הרבה, אבל גם אינו בכלל המעוננים וקוסמים שאסור ללכת בהם ומותר לשאול בנביא, שרק נבואה אחת נתקיימה. וצ"ע.

וזה שהביא הרמב"ם הפסוק בשמואל, ששם נאמר "וידע כל ישראל מִדֶּן וְעַד בָּאָר שָׁבַע כִּי נֶאֱמַן שְׁמוּאֵל לְנָבִיא לַה'", שי"ל הדיוק בזה הוא שידע כל העם, שגם קודם לזה הוא נביא.

ג

אי יש חיוב דאליו תשמעון קודם שיצא טבעו בעולם כנביא

ויש להסתפק לפ"ז אם יחיד ידע שנתקיים נבואתו של נביא, אבל לא בדקו אותו פעמים הרבה, אם יש חיוב לשמוע אליו, מדין אליו תשמעון, או שצריכים לחכות עד שיצא טבעו בעולם.

ועל דרך בקביעת שם מלך, דמצינו שדוד לא הי' לו כל דיני מלך עד שיצא טבעו בעולם, ולא הי' דין של מורד במלכות כמבואר במגילה (יד, ב) ושקו"ט האחרונים בגדר זה שלא הי' לו דין מלך, והרבה כתבו שלעולם הי' מלך

סימן מ"ו

הבטחה לטובה אינו חוזר

פ"י ה"ד: שכל דבר טובה שיגזור הא-ל אפי' על תנאי אינו חוזר.

א

שמה יגרום החטא

הקשו המפרשים (הרא"ם בפ' וישלח הובא בלח"מ) מהמבואר בברכות (ד, א) שיעקב נתירא שלא תקויים הבטחת ה' משום שמה יגרום החטא. ותי' הרא"ם: "כשלא חטא אחר ההבטחה אפי' על תנאי אינו חוזר, אבל כשחטא אפילו בלתי תנאי חוזר". אך דחה ישוב זה ממה שאמר ירמי' לחנני' "הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' וגו'" – דהו"ל לחנני' למימר שיוכל להשתנות מחמת החטא.

מיהו קושיא זו לענ"ד יש לתרצה, דנבואת חנני' הלא היתה כנגד נבואת ירמי' שקרא לבנ"י שיעשו תשובה, והוא רצה להרגיע את בנ"י שאין להם לדאוג מהפרענות, א"כ בנבואת חנני' טמונה

הכוונה שלמרות מה שחטאו ולא עשו תשובה אעפ"כ לא ידאגו ויהי' טוב וכו', א"כ הנבואנ עצמה היתה שלמרות מה שחוטאים יהי' טוב להם,

מעתה, איך הי' אפשר לחנני' לטעון שנבואתו לטובה לא נתקיימה שמה גרם החטא, הלא כל עיקר נבואתו שלל סברא זו, שהלא הוא ניבא בשם ה' שהחטא לא יגרום לפרענות, והגע עצמך, אם יבוא נביא ויאמר בשם ה' שיבא איזה טובה אף אם יחטאו, פשיטא שהוא נביא שקר אם לא יבוא הטוב, דמה תאמר שמה יגרום החטא, הלא הוא בעצמו אמר שאין החטא מעכב. אבל עדיין קשה מה שהקשה הצ"ח. וראה בפסקא הבא.

ב

ביאור הרמב"ם בפירוש המשניות

מר"ע בסיומא דמכות, "שבזה שהנבואה תתקיים לא ה' אצלו שום ספק ח"ו, הספק ה' רק בנוגע לאופן הקיום – אם יה' בתכלית העילוי או לא" ועיי"ש ובהערות, ואכ"מ).

ויש להעיר שנראה בפשטות שכוונתו הק' להקשות לא רק מגמ' שלנו כ"א גם מסברא (שהרי הוסיף "ובפרט עפ"י מרז"ל"), דמצד הסברא החיצונה צ"ל דנבואה לטובה א"א שלא תתקיים.

ד

ביאור החינוך שאינו חוזר מחמת חסדו ולא מצד בחינת הנביא

דהנה עיין בחינוך (מצוה תכד בסופו): "שכל דבר טובה שיגזור הא-ל ע"י נביא שלוח אפי' על תנאי אינו חוזר לעולם, וזה מרוב טובו וחסדו הגדול, נמצא שבדברי הטובה יבחן הנביא", הרי שענין זה הוא לא משום שבוחנים בנביא בו אלא זהו מצד רוב טובו וחסדו הגדול, אלא שמאחר שכן הוא האמת יכולים לבחון נביא ע"ז.

ונראה שהמקור לזה הוא הירושלמי (פ"ב דתענית – שהובא שם בלקו"ש בהערה 22) "כתיב לא איש א-ל ויכזב, לעשות רעה ההוא אמר ולא יעשה", משמע דזהו

אבל העירו שהרמב"ם עצמו הקשה קושיית המפרשים מיעקב שחשש שמא יגרום החטא בהקדמתו לפיה"מ שלו, ותירצה שיש חילוק בין מה שהבטיח ה' לנביא ומה שציוה אותו להבטיח לשאר בנ"א שאם לא תתקיים ליכא בחינה לידע מיהו נביא אמת.

והנה משמע מדבריו שזהו כל הטעם שאינו חוזר, אבל בלא"ה ה' חוזר וכדברי הצ"ח. ועיין לקו"ש (חל"ד ע' 116) שדייק מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שאין זה מפני שהבטחה שע"י נביא בעצם אינה ניתנת לשינוי אלא מפני שהבטחות אלו אין בהם שינוי בפועל (וכמבואר ברמב"ם שם, שזהו כדי שיוכלו לבחון אם נביא אמת הוא),

ה

צ"ע בדברי הרמב"ם

וצ"ע, דהנה ב"הדרנים על הש"ס" (ח"ב הדרן על מס' מכות, ע' שלט) הקשה כ"ק אדמו"ר מסיומא דמס' מכות שאמר ר"ע "עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי'" – איך שייך ספק בנבואה שלא תתקיים ח"ו, ובפרט עפ"י דברי הש"ס כאן, עד כאן תוכן דבריו הק' (ועיי"ש ע' שמב), שכ"ק אדמו"ר ישב הקושיא

מעשה ישראל

מצד זה שהקב"ה אינו מכזב, ולא (רק) משום שבזה בוחנים את הנביא. ועייו בס' אבי הנחל (דרוש כ"ו).

א"כ דברי הרמב"ם דמשמע דרק משום הבחנת הנביא צריך שיתקיימו דברי הנביא לטובה, צל"ע.

סימן מ"ז

הבטחה לטובה אינו חוזר (ב)

שם: שכל דבר טובה שיגזור הא-ל אפי' על תנאי אינו חוזר.

א

קושיית הצל"ח

הקשה הצל"ח בברכות (ד, א) ממה דאיתא שם, שאמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא שם הלא מדברי הרמב"ם כאן, והרי כאן הבטיח הקב"ה לישראל ע"י נביאו משרע"ה לעשות נס בביאה שני' כמו בביאה ראשונה, ואעפ"כ גרם החטא לבטל ההבטחה.

ותירץ: דזה שאין הבטחה לטובה חוזרת זהו רק בכדי שיוכל להיות "בחינת הנביא", וחדש לפ"ז דבמשרע"ה אי"צ לבחינה, גם הבטחה לטובה יכולה להתבטל.

ועד"ז כתב בס' מעשה רוקח על הרמב"ם כאן.

ב

הערה בתירוץ הצל"ח

והנה תירוצו של הצל"ח מיוסד על ההנחה שהטעם שא"א שנבואה למשה תתבטל הוא אך ורק מפני שאם הי' שייך שיתבטל אז לא הי' דרך לבחון את הנביא אם הוא נביא אמת, וכבר כתבנו בסימן

לטוב ולא נתקיים, הרי כבר נתחזק כנביא אמת, והתורה עצמה העידה עליו שהוא נביא אמת, א"כ ה"ז כמו נבואת משרע"ה בענין זה שאי"צ לבחנו וגם יש איסור בזה, ולפי דרכו של הצל"ח למה לא נימא שיוכל להתבטל ע"י החטא.

אכן י"ל ששם הרי נבואת חנני' הי' בסתירה לנבואת ירמ' שגם הוא הי' נביא אמת ושוב הוכרח שלא תתבטל נבואת חנני' לטובה. ועדיין צ"ע.

הקודם שכ"כ הרמב"ם בפיהמ"ש, וצ"ע מדברי החינוך והירושלמי דזהו מצד הסברא דלא איש ויכזב, ואם מצד זה, הסברא נותנת שנבואה למשרע"ה היא יותר מובטח שלא תתבטל.

ועוד יש להעיר על דברי הצל"ח שיסוד זה דמה שנאמר לנביא לטובה א"א שתתבטל לא שייך בנבואת משרע"ה -- שהרי כל נביא אחר שנתחזק אסור שוב לבחנו, א"כ איך הרגו לחנני' מזה שניבא

סימן מ"ח

האיסור לנסות נביא

שם ה"י: שנאמר לא תנסו את ה' אלקיכם

א

האיסור לנסות ה' או נביא

מפרשי הרמב"ם ביארו שקאי על נביא שאסור לנסותו. דאם ה' זה איסור לנסות את ה' בכלל למה לא כתבו כאן רק בנוגע לנביא.

אבל עיין במנין המצות שבריש ספר היד (מל"ת סד) שכתב: "שלא לנסות את דבר ה' שנ' לא תנסו את ה' אלקיכם", ומזה שלא הכניס מצוה זו בתוך המצות השייכים לנביא, משמע דקאי על ה'.

אבל מאידך הדגיש שהאיסור הא "לא לנסות את דבר ה'".

וכן בספהמ"צ (מל"ת סד) כתב: "האזהרה שהוזהרנו שלא לנסות הבטחותיו ואיומיו יתעלה שמבטיחים לנו או מאיימים עלינו בהם נביאיו על דרך

הטלת ספק בהם אחר שידענו אמיתית נבואה אשר הודיע אותם, והוא אמרו לא תנסו את ה' אלקיכם כאשר נסיתם במסה".

הרי שהרכיב ב' הדברים ביחד, שאינו מאמין בהבטחות ה' שנאמר ע"י הנביא, משמע שהיא מצוה כללית שקאי על ה' בכלל שאסור לנסות הבטחותיו, וראי' לזה הוא סיום הפסוק שהביא: "...כאשר נסיתם במסה", וקאי על הזמן שיצאי ממצרים ואמרו "היש ה' בקרבנו", כמו שפירש"י עה"כ, משמע דקאי על ה' ולא על נביא. וזה כדעת רס"ג המובא בספהמ"צ הוצאת קאפח.

ב

ישוב לסתירה בדברי הרמב"ם

ואולי ס"ל להרמב"ם דאכן הלאו דלנסות קאי על ה', אבל לא יתכן למנות איסור

מעשה ישראל

שלא לנסות את ה' כאשר דבר ה' בא ע"י נביא, זה ענין חדש ושייך למנותו כמצוה בפ"ע במנין התרי"ג, אבל לעולם המצוה היא שלא לנסות ה' ע"י שינסה מי שבחר לדבר בשמו, דהיינו נביא אמת.

לנסות את ה' ושלא להאמין מה שמבטיח כמצוה במנין התרי"ג שהרי זה כבר נכלל בשאר מצות, דזה מורה שחסר אצלו באמונה בה' וכיו"ב, או דהוי מצוה כללית, אבל עכשיו שיש מצוה מיוחדת

הלכות דעות

סימן מ"ט

מנין המצות שבכותרת

ובאור כל המצות האלו בפרקים אלו

א

הדיוק ב"כל המצות"

בכמה דפוסים כתב הרמב"ם "כל המצות" – והנה בריש הל' יסוה"ת הבאתי ממה שהערתי בס' פאר המלך שזהו בדקדוק שלא כדרכו ברוב המקומות שכתב רק "ובאור מצות האלו" ולא "כל המצות" – דכמה מצוות בהל' דעות שייכים (גם ויותר לכאורה) להלכות אחרות, כמו שלא להלבין פנים שזה מובא גם בדיני אונאה בהל' מכירה, ושלא לענות אומללין, או איסור נקימה ונטירה שאולי שייך להכניסם בספר נזיקין.

ולכן הדגיש שלמרות זה ה"ה כוללם ומבארם כאן, דהיינו שכולם יש בהם

ב

קושיא מאונאת דברים

ולכאורה יש להקשות ממה שהרמב"ם כלל דיני אונאת דברים כאן וגם בהל' מכירה (פי"ד הי"ג).

ונראה שמה מוכח דס"ל להרמב"ם שבאמת יש ב' דינים באיסור זה: א' יש איסור מצד הל' דעות, ב' וגם יש קשר לאיסור אונאה מצד שייכותו לאונאת ממון.

וראה במשנה ב"מ (נח, ב) שהדין הראשון במשנה הוא "לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח", ואח"כ

מיהו צ"ע מה שעיקר הדין של המשנה ש"לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח" השמיט הרמב"ם, וכבר עמדו בזה נו"כ (עי' בספרים שנסמנו בהל' מכירה שם), וצ"ע.

ההלכה שלא יאמר לבכל תשובה זכור מעשיך הראשונים, דמזה משמע שאונאת דברים, אף שהיא מצוה בפ"ע ואינו נכלל באיסור דאונאת ממון" מ"מ יש בה זיקה וקשר לאונאת ממון. והדבר מפורש יותר בלשון המשנה "**כשם** שאונאה במקח וממכר כל אונאה בדברים" ועד"ז כתב הרמב"ם שם כלשון זה.

סימן נ'

להתרחק לקצה האחרון בגסות הרוח

פ"א ה"ה: ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד, כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויה' שפל רוח ביותר נקרא חסיד, וזו היא מדת חסידות

הפירוש ב"קצה האחרון"

צ"ב מה שבהדוגמא שהביא מיד אחר זה הוא: "מי שיתרחק מגבה הלב עד הקצה האחרון ויהי' שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות", דמשמע שבכדי שיהי' חסיד צריך להתרחק עד קצה האחרון ולא רק מעט, והלח"מ כתב שכוונתו רק שהוא בכיוון זה.

ואפ"ל עוד שכוונתו שעושה כן להתרחק עד קצה האחרון של שפל רוח בכדי שלא ילך בקצה האחר הלא טוב של גאווה, וע"כ הולך לקצה זו האחר, דזה רק לפי שעה עד שיתרגל להיות באמצע ולהיות חכם, או להתרחק רק קצת בכיוון האחר להיות חסיד, אבל בקביעות חסיד הוא זה שלעולם נוטה רק **קצת** לקצה האחר,

דלהתרחק הרבה לקצה האחר מועיל שישאר קצת נוטה לקצה האחר.

וביאור הדברים: שעיקר הקפידא אם ילך קצת לצד אחר או לקצה האחרון הוא לגבי התוצאה, ואם יספיק להתרחק רק קצת ולישאר כן, אז פשוט שאין ראוי ונכון להרחק לקצה האחרון, אבל בנוגע לכמה דברים כמו גאווה, בדרך לא יספיק לעקור מדה זו רק להתרחק קצת, ולכן יתרחק לרצה האחרון לשעה, בכדי שיהא חסיד להתרחק קצת לצד זה.

אלא שעדיין צ"ע קושיית הלח"מ שבפ"ב כתב הרמב"ם שצריך להתרחק עד קצה האחר, דהיינו שלא רק לפי שעה אלא בקביעות, ועיין בסי' הבא.

סימן נ"א

מצות והלכת בדרכיו

פ"א ה"ו: ומצווים אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים וישרים שנא' והלכת בדרכיו

א

צ"ע בסדר ההלכות כאן

בכמה דפוסים דברים אלו באים בסוף ה"ה, אבל צ"ב מה שדברים אלו באו בסוף ה"ה או בתחילת ה"ו, לאחר שהקדים ההלכות בענין זה, דלכאורה הו"ל להקדים תחילה שהיא מ"ע מה"ת ואח"כ להביא דיני או פרטי המצוה

ונלענ"ד שהרמב"ם משמיענו שיש צורך לקנות מדות אלו גם בלי הציווי, עפ"י מה שביאר כ"ק אדמו"ר שיש ענינים שמחוייבים אנו לקיים מצד עצמם, וע"ד משחז"ל שאלמלא ניתנה תורה היינו למידין גזל וצניעות וכו' מבהמות וחיות, אלא שאין להם המעלה של מצוה.

וזהו שמשמיענו הרמב"ם בזה שהקדים פרטי ההליכה בדרכיו, שההליכה בדרך

הממוצעת ועניני דעות בכלל צ"ל (גם) מצד טבע האדם, ולא רק מצד הציווי, דמטרת מצות אלו היא לקבוע בנפש תכונות ומדות טובות.

ב

חילוק בין חוקים למשפטים

ומקור גיזה זו של הרמב"ם הוא זה עצמה שהתורה קבעה שיש מצות שנקראין חוקים ומצות שנקראין משפטים, דלכאורה אינומובן מה רצה ה' בזה שנקראין משפטים הלא כל הצות הם חוקים שמקיימים אותם משום שזהו רצון ה'.

אלא החילוק הוא שבמצות שבסוג משפטים הלא רצון ה' הוא שלא ירצה לגזול וכו' שמניעת הגזילה וכיו"ב הוא גם מחמת זה שהוא היפך טבע האדם,

דאולי רצה להשמיענו שצריכים לקבוע בלבנו הידיעה במציאות השם ויחודו בנוסף לזה שהיא מצוה, שלא יהי' רק דבר שבקבלת עול, בלי הבנה, וזה גופא הוא תוכן מצוה זו שהיא "לידע שיש שם מצוי ראשון" ולא "להאמין" וכמו שהאריכו בזה הרבה, (וראה גם מה שהארכנו בזה בס': מנין מצות המלך" (מ"ע א'))).

דזהו גדר של ידיעה, שחודר במוחו, שאם ידיעתו תהא רק באופן של קב"ע, אי"ז ידיעה אלא קרובה יותר לאמונה, וגם אם לא חדר לדעתו אולי לא יפעל על מדותיו, והלא מטרת הידיעה ("וידעת היום") היא שיהי' "והשבות אל לבבך", וכמו שהאריך הרמב"ם בפ"ב שמביא לאהבה ויראה.

וכדברי הרמב"ם הידוע בשמנה פרקים שלו, דקר במצות שהם חוקים יש לומר אי אפשר אבל מה אעשה שאבי בשמים גזר עלי, אבל מצות שהם אמפשיים צריך שיתנגד טבע האדם לאיסורים אלו.

וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר בכ"מ דמצות אלו שהם משפטים צריכים לקיים לא רק מצד שהם ציוויי ה', אלא שזה גופא הוא רצון ה' שנקיים אותם מצד טעמם. וזהו מה שמשמיענו הרמב"ם כאן, וראה מה שיתבאר אי"ה בפרק ב'.

ג

ביאור סדר הרמב"ם בריש הל' יסודי התורה

ואם כנים הדברים יש לבאר גם מה שבריש הל' יסודי התורה נהג הרמב"ם כן, שהקדים פרטי ידיעת ה' ויחודו, ואח"כ מביא שידיעה זו היא מ"ע (וכבר ביארנו שם אופן אחר) –

סימן נ"ב

דעות בינוניות

פ"ב ה"ג: ויש דעות שאסור לו לאדם לנהג בהן בבינוניות אלא יתרחק עד קצה האחר, והא גובה לב וכו' וכן הכעס דעה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד קצה האחר וכו'.

סתירת דברי הרמב"ם מפרק א'

כל הנו"כ הקשו סתירת דברי הרמב"ם כאן למ"ש בפרק הקודם, דבפרק ראשון נקט דרך המיצוע גם למדות של כעס וגאווה, וכאן שוללם בתכלית, ועיין בלח"מ.

ונראה לפי מה שביארנו (בסימן הקודם) שיש ב' דינים במדה בינונית. הא' שצריך להטביע בעצמו מדות טובות לא מצד הציווי והלכת בדרכיו כ"א מצד שהיא דרך הישרה, ולכן הקדים הרמב"ם לבאר הדרך הישרה קודם שהביא הפסוק דוהלכת בדרכו, ומצד גדר זה יש צורך ללכת בדרך המיצוע גם בנוגע לגובה הלב.

אך יש עוד הלכה מצד המצוה, שצריך לקיים המצוה ד"והלכת בדרכיו", ויש לומר שמצד הלכה זו צריך להתרחק מכעס וגאווה עד קצה האחרון.

וביתר ביאור, שיש נפק"מ בין המדה עצמה ומה שצריך "לאדם לנהג בהם", כדיוק לשונו כאן, שאדם מן השורה צריך לכעוס לפעמים, דשלא לכעוס הוא נגד טבע שהטביע הקב"ה בעולמו מצד הבריאה – אך מצד גדרי התורה שלמעלה מגדרי העולם צריך להתגבר ע"ז.

סימן נ"ג

גסות הרוח וכעס

**פ"ב ה"ג: ועוד אמרו שהמגבי' לבו כפר בעיקר שנא' ורם לבבך
ושכחת את ה' אלקיך**

ולהעיר מדברי הרמב"ם להלן (פ"ז ה"ג)
שכתב: "כל המספר בלשון הרע כאילו
כפר בעיקר", הרי שגם כאן כותב
"כאילו" לא ממש.

ונראה לומר בהקדם מה שדייק בס'
מעשה רקח (הובא בס' המפתח שם) מה
שהשמיט כאן שהוא כמו ע"ז, דכן מובא
בגמ' סוטה (ד, ב) קודם שהובא המימרא
דהוי ככופר בעיקר, וכתב שם שנקט
החמור ביותר, דהיינו שכפירה בעיקר
חמור יותר מע"ז (ראה מש"כ למעלה
בהל' יסודי התורה פ"א).

מעתה מובן החילוק בין כעס לגסות
הרוח, דבגסות הרוח יש בו חומר של
כפירה בעיקר, אבל בכעס הדמיון היא
רק לע"ז אבל אינו כופר בעיקר.

א

**החילוק בין "כפר בעיקר" ו"כאילו"
עובד ע"ז"**

ראיתי בס' המפתח שהביא מס' מעיל
שמואל שדייק מה שהביא הרמב"ם כאן
שהמגבי' לבו כפר בעיקר, ואילו להלן
בכעס כותב הרמב"ם "כאילו עובד ע"ז",
וצ"ב החילוק.

ועוד יש לדייק, דבנוגע לגובה הלב
כותב "שכל המגבי' לבו כפר בעיקר"
ומשמיט תיבת "כאילו", למרות מה
שבגמ' סוטה שם נאמר רק "כאילו כפר
בעיקר", והרמב"ם שינה, או שהי' לו
גירסא אחרת בגמ' שם, ואילו בנוגע
לכעס שפיר כותב "כאילו", וצ"ל בשינוי
הלשונות בין גבה לב לכעס.

ב

ביאור הדמיון של כעס לע"ז

דהנה הביאור בדמיון הכעס לע"ז הוא כמ"ש בס' תניא קדישא (אגרת הקודש סי' כ"ה) וזלה"ק: "והטעם מובן ליודעי בינה לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה כי אילו ה' מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא ה' בכעס כלל", עיי"ש בארוכה.

ולכאורה הביאור מה שנקרא ע"ז הוא דאם אינו מאמין שמה' היתה זאת, אינו מכחיש מציאותו ית', כ"א שחושב שזה שעשה לו הוא בכח אחר חוץ מה', כמו אלו שאמרו עזב ה' את הארץ, והיינו ע"ז.

אבל אי אפשר לקרוא לזה כפירה בעיקר, שהרי מאמין הוא בה' ומתפלל אליו וכו', רק שאינו מאמין שההיזק שסבל הוא מה' אלא ממקום ומכח אחר.

אבל מי שמגב' לבו שוכח את ה' לגמרי, וחושב שרק אודות המציאות שלו (ואף שבודאי יודה שיש אלקה, אבל בשעה שמגב' עצמו בלבבו הוא שוכח את ה', ואילו בכעס שוכח רק שה' גרם לו הצער).

ג

דיוק במ"ש "ראוי לאדם שיתרחק" מגבהות הלב

ובזה יש ליישב גם מה שהקשו למה בגבהות הלב אומר שיש איסור ואילו בנוגע לכעס משמיט האיסור וכותב רק שראוי לאדם להתרחק ממנה.

ונראה שבכעס גם כשמסתלק ממנו האמונה, אי"ז שמאמין באלקה אחר, דאם ישאלו אותו מאיפה בא ההיזק אם לא בא מה', לא יענה שבא מאיזה כח אחר, נמצא שיש לו חסרון אמונה באופן שלילי, ששולל שבא מה', אבל פשוט שאינו מאמין בע"ז באופן חיובי ואינו מייחס מה שאירע לשום ע"ז אלא מייחס למי שהזיק לו שבבחירתו הרע הזיק אותו, ולכן נאמר "כאילו", אבל כששוכח את ה' וניכר רק מציאותו, הרי זה (בעת שיש לו גובה הלב) כפירה ממש בה'.

ולכן יש איסור גמור של גובה הלב (למרות מה שלא מנה זה בלאוין עיין בס' סדר משנה שהביא מס' דרך מצותיך להמל"מ שהוא מצוה שבכללות, והשיג עליו, אבל בעל סדר משנה תי' שהוי בכלל הלאו ד"ולא תחללו" או "לא תפנו אחר האלילים"), מפני שיש בה כפירה

בו גסות הרוח וכו'", הרי שכתב שהיא ממש כע"ז, אף שהביא אח"כ הלשון של "כאלו", וכן הרכיב גסות הרוח לכעס, ומשמע דשניהם שוים בזה.

ואולי יש לומר בשיטת אדה"ז, ובהקדם מה שהביא הדמיון לג"ע וש"ד, "שהן ממש כע"ז וג"ע וש"ד", דשם פשוט שאינו דומה ממש במציאות, כ"א דדומה בחומר העבירה, אבל הרמב"ם שינה בלשונו, ומשמע דס"ל דאכן יש חילוק, ובאתי רק להעיר].

בעיקר, אבל כעס הרי זה רק בדרך דמיון לע"ז, ולכן אין בזה איסור שלא נאמר בתורה שום לאו על כעס כ"א שצריכים לרחק ממנו מפני שדומה לע"ז.

ד

ביאור לשון אדה"ז באגה"ת

[ולהעיר מלשון אדה"ז בס' התניא (אגרת התשובה פ"ז): "בכל עונות כו' המפורסמות מדברי רז"ל שהן ממש כע"ז וג"ע וש"ד כמו כו' והמספר בגנות חבירו היא לשה"ר השקולה כע"ז וג"ע וש"ד וכל הכועס כאלו עע"ז וכן מי שיש

סימן נ"ד

מעלת השתיקה

פ"ב ה"ד-ה: לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להן לחיי גופו וכו' ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים וכו' כל המרבה דברים מביא חטא ואמרו לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה וכן בדברי תורה ודברי חכמה יהיו דברי החכמה מעטים ועניניהם מרובים וכו' לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה וכו'

סייג לחכמה שתיקה, לפיכך לא ימהר להשיב ולא ירבה לדבר וכו'

א

ב' גדרים בשתיקה

צ"ע במה שהביא אותו העניין במעלת השתיקה ומעלת הקיצור בין בהלכה ד' ובין בהלכה ה'.

ואפשר שיש ב' גדרים בשתיקה, יש שתיקה שהיא טובה לאדם, וכמו שהביא מהמשנה "לא מצאתי לגוף טובה יותר משתיקה", שהדיוק בזה שהוא טוב לגוף, וגם שזה מועיל שלא יאמר דברים בלתי נכונים ושטותים ולא יביא לידי חטא,

ולכן הביא הפסוק ד"כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברים", ועיין בפיהמ"ש להרמב"ם שכן מפרש המשנה.

אבל בהלכה ה' שהתחיל ב"סייג לחכמה שתיקה", הרי זה מצד מעלת החכמה שבאה ע"י שתיקה, ואי"ז ענין שלילי שמונע אמירת שטותים וכו"ב.

ובביאור הענין יש לומר: דלגבי מעלת השתיקה לגוף האדם הנה הדגש היא שלא יאמר דבר של שטות או דברים אסורים, וכלשון הרמב"ם שיאמר **ענינים**

בארוכה, וכן עיין בד"ה בשעה שהקדימו ח"ב ע' תתכז, וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 87 ואילך].

נמצא דאריכות הוא ענין שלילי ולא שקיצור הוא ענין חיובי מצד עצמו.

אבל בהלכה ה' מיירי בנוגע למעלת החכמה שיש בשתיקה, לא שלילת השטות (כנ"ל), שכשידבר הרבה יכשל בדבריו ויאמר דבריו של שטות, או שירבה כ"כ בדיבור שאצל התלמיד יוקלט דברים שאינם נכונים או שיתבלבל מחמת האריכות או שילך בדרך עקלתון), כ"א ששתיקה וקיצור עצמן מוסיפים חכמה.

ב

מעלת החכמה שבשתיקה

וביאור הדברים: דבקיצור יוכל להתרכז יותר בהענין בנקודת הענין, ואילו באריכות יכול להלוך בדרכים אחרים שאינם נוגעים לנקודת החכמה.

ועוד יש לבאר מעלת הקיצור לפי מה שמבואר בחסידות שבהקיצור ישנו לעצם ההשכלה ולא רק ההתפשטות, וזהו החילוק בין חכמה לבינה, שבבינה שהוא עם הרבה פרטים לא נמצא עצם ההשכלה.

הרבה, אבל לא דיבור מיותר שיכול להביא לדברים אינם רצויים, כי זה טבע האדם שכל מה שמאריך בדיבור עלול להוציא מפיו דבר שטות או חטא, שברוב דברים הוא מפסיק מלחשוב, וכשהדיבור נעתק מהמחשבה עלול לומר דברים בלתי רצויים.

ועד"ז בלימוד עם תלמידים, אם יאריך בדברם עלול להגיד דברים בלתי נכונים, או יבלבל את התלמיד מחמת ריבוי הדברים, או כמו שכתב רש"י בפירושו לפסחים (ג, ב): "לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה", שבאריכות יהא קל ביותר לשכוח מה שלמד שלא יקלוט כל הדברים, ומה שיקלוט לא יבין העומק שלה, ואף שלא קאימאניש אדעת' דרבי עד ארבעין שנין, מ"מ בכדי להגיע לזה צריך שיבין מה שימד אותו קרבו באופן נכון.

[ועיין מ"ש כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע בהמשך "יו"ט של ר"ה תרס"ו" ע' תא: "והכוונה בזה שאם יאריך לו בדברי עומק השכל בפלפולים שונים לא יוכל לקבל אמיתית הדבר מתוך ריבוי ההסבר באופנים השונים עד שיוכל לנטות מדרך נקודת האמת מהיפוך להיפוך ויקלוט הפסולת והשקר והטעות וכו', עיי"ש

אבל לאחר כך יוכל למצוא עומק השכל שטמון בתוך הקיצור, שאז יוכלו להתרכז בנקודת הענין שזה למעלה מהרחבת הפרטים, ולא רק שלא יקלוט אצלם כל הענין, וכמו מעלת לימוד המשנה שהיא בקצרה.

נמצא דענין "שתיקה" כאן הוא ענין חיובי, ולא רק למנוע ענין שלילי כבהלכה הקודמת. אבל עיין לקו"ש חכ"ז פ' אמור וצ"ע.

ועוד: שתיקה מורה על זה שיש כאן חכמה עמוקה יותר, שאינו יכול להתבטא בדיבור וכמאמר הקב"ה למשה (מנחות כט, ב) "שתוק כך עלה במחשבה", וכמו "שתיק רב" (ביצה ו, א) אף דרוב פוסקים פסקו כרב, ומבואר בחסידות (ראה ד"ה כי מנסה בספה"מ תש"ח ובהערת כ"ק אדמו"ר שם) שלא שינה דעתו כי ידע עומק הענין ולכן שתק, כי ה' למעלה מיכולת לגלות באותיות, היינו ששתיקה מורה על ענינים הנעלמים.

וכן בנוגע ללימוד עם תלמידים שלא יאריך, כי כשילמוד ממנו בדרך קצרה, אף שבתחילה זהו מפני שלא יתבלבל,

סימן נ"ה

הנאה מעוה"ז

פ"ג ה"ב: וכן כשיאכל וישתה ויבעול לא ישים על לבו לעשות דברים הללו כדי ליהנות בלבד, עד שנמצא שאינו אוכל ושותה אלא את המתוק לחיך, ויבעול כדי להנאות, אלא ישים על לבו כשיאכל וישתה כדי להברות גופו ואבריו בלבד

א

סתירה בלשון הרמב"ם "בלבד"

צ"ע שבתחילה כותב "לא ישים על לבו לישות דברים הללו כדי להנות בלבד", דמשמע שאינו רצוי אם כוונתו ליהנות בלבד, אבל באם יש לו גם כוונה נכונה למטרה אחרת שפיר דמי –

אולם מיד לאח"ז כותב "אלא ישים על לבו כשיאכל וישתה כדי להברות גופו ואבריו בלבד" דמשמע שאם יש לו גם כוונה להנאה אי"ז רצוי. ועיין תניא פ"ז.

ועיין בס' דברי ירמ' שדייק מלשון הראשון "בלבד" שאין כוונתו לשלול הנאה רק שלא יה' עיקר כוונתו להנאה, אבל לא ביאר מה שאח"כ השתמש

הרמב"ם בלשון "בלבד" דממדע שרק לשם בריאות ולא לשום הנאה כלל. ואולי יש לומר בדוחק שכוונתו בתיבת "בלבד" היא שזהו כוונתו העיקרית, דלפ"ז מובן שאם כוונתו העיקרית היא ההנאה לא יאכל אלא דברים המתוקים וכו', שנמצא שבפועל הכוונה לבריאות מתבטל מכיון שלא יאכל דברים הבריאם.

ונראה לבאר שהביאור מונח בלשון הרמב"ם "[לא] ישים על לבו", שהכוונה בזה היא שזהו כל החיות שלו, ולכן כותב שלכל הפחות לא ישים על לבו הנאה בלעדית, כי זה מושלל לגמרי, כי עי"ז לא יאכל דברים הבריאם וכו'.

ועיין בס' דברי ירמ' שם שהוכיח שבודאי יש לו לאדם ליהנות, כי רק אסור ליהנות בלא ברכה.

אבל אי"ז קושיא, שאין הפירוש רק הנאת חיד, כי גם מי שאין לו הנאת חיד וגרון מ"מ מברך בשביל הנאת מעיו, ובודאי שגם רבינו הקדוש שלא נהנה ה' מברך ברכת הנהנין.

אבל אם יכוין לשניהם, לבריאיות וגם להנאה אזי יאכל גם דברים הבריאיים וגם דשברים המתוקים.

ואח"כ כותב שהתכלית הנרצה היא שישים על לבו רק כוונה לבריאיות, שאז יאכל רק דברים הבריאיים ולא יאכל דברים המתוקים אם אינם בריאיים.

ב

דחיית הוכחת הס' דברי ירמ'

סימן נ"ו

השמטת הרמב"ם לשם מצות עונה

פ"ג ה"ב: וכן כשיבעול לא יבעול אלא כדי להברות גופו וכדי לקיים את הזרע.

א

השגת הראב"ד

ובהשגות הראב"ד: "א"א וכן למצות עונה אם היא מקפדת".

וכתב הכס"מ: "ולא חשש רבינו להזכיר כאן העונה שהוא חייב בה, ועוד יתבאר דינה בהלכות אישות, וכאן לא דבר אלא בדברים שעושה ברצונו בלא חיוב".

ואינו מובן, דלכאורה אדרבה, בזה שמכוין לדבר מצוה הרי זה יותר לשם שמים.

[אכן פשטות כוונתו דאין חידוש בזה דפשוט הוי לש"ש ואין צורך להזכירו].

ב

חילוק בין כוונה לפו"ר ולהבטיח קיום שלו

ונראה דאין הכוונה כאן בקיום מצות פו"ר או מצות "ולערב אל תנח את ירך", כ"א שכוונתו שיהא לו קיום ע"י שמעמיד ילדים, ונמצא שכוונתו להמשיך

וביארנו במ"א שאי"ז מפני שיש חשש ברכה לבטלה, כ"א שזה מורה שאין הצדקה נחשב כמעשה מצוה, והברכה לא נתקן על קיום מצוה כ"א על מעשה מצוה.

מעשה מצוה עונה, מאחר שאם אינה מקפדת אינו מחוייב בזה, נמצא שאי"ז מעשה מצוה בעצם, וס"ל להרמב"ם שאין שייך לענין של "וכל מעשיך לשם שמים", ו"בכל דרכיך דעהו", מכיון דאי"כ מעשה מצוה כלל, ומה שיבוא לידי קיום מצוה אי"ז מספיק שנחשב מה שעשה כמצוה.

אבל מצות פו"ר הרי מה שיש לו בנים, גם אם כבר קיים המצוה מ"מ יש קיום מצוה מדרבנן עכ"פ, ויתירה מזה, חידש כ"ק אדמו"ר (לקו"ש שם הערה 34) שאף שהחוב ד"לערב אל תנח את ידך" היא מדרבנן מ"מ יש בזה קיום מצוה מדאורייתא, הרי שיש מעשה המצוה בשלימות על הבעילה, משא"כ מצוה עונה יכול להיות קיום מצוה אבל לא מעשה מצוה.

את הקיום שלו, שזהו המכוון והמטרה של קיום מצות פו"ר, ועיין מה שהאריך כ"ק אדמו"ר בזה (לקוטי שיחות ח"ל ע' 24 ואילך).

ונראה לבאר החילוק בין המכוין למצוה או מכוין למטרת המצוה, כי מי שמכוין למצוה אי"ז ענין של "וכל מעשיך לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו" בשלימות, כי אין זה מעשיך ודרכיך, אלא מעשה ה' ודרך השם, אלא עיקר הגדר של "וכל מעשיך לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו" הוא, שמכוין להמטרה של ידיעת השם, וזהו לקיים זרע שהוא מטרת המצוה להבטיח בנין העולם.

ב

עוד חילוק בין מצות עונה לפו"ר

אמנם אם נלמוד כשיטת ודרך הראב"ד שהעיקר תלוי אם יש כאן מצוה, ולכן גם עונה בכלל, הנה גם לדרך זה ניתן ליישב בהקדם המבואר בכתובות (מ, א) דעשה כזה שיכולין לבטל אינו דוחה ל"ת, דזה מורה שאין כאן מצוה גמורה, וזהו יסוד הביאור בדברי הרשב"א הידועים בטעם שאין מברכין על מצות צדקה וכיו"ב, משום שהעני יכול לסרב לקבל, נמצא דגם כשמקבל אי"ז מצוה שיכולין לברך,

סימן נ"ז

הכוונה במצות פרי' ורבי' לבנות העולם

פ"ג ה"ג: וישים על לבו שיהי' לו בן אולי יהי' חכם וגדול בישראל

א

**המשמטת הרמב"ם הכוונה בפו"ר
"לבנות העולם"**

כבר העירו שבהל' אישות (פט"ו הט"ז)
כ' "שלא יבטל מלפרות ולרבות עך זמן
שיש בו כח שכל המוסיף נפש א'
מישראל כאילו בנה עולם", ולמה לא
כתב כאן שישים על לבו שיהי' לו בן
בכדי שעי"ז יבנה העולם.

ואולי י"ל שכבר הקדים בהלכה ב'
ש"צריך האדם שיכון לבו וכל מעשיו
כלם לידע את השם ב"ה", ואם הי'
כוונתו רק להיות לו בן לבנות העולם,
לא הי' זה כוונה לידע את השם, ורק
כשיהי' חכם וגדול בישראל אז הוא הביא
לידי ידיעת השם.

ויש לבאר שהפירוש ב"גדול בישראל"
כאן אי"ז סתם מליצה, וגם אין פירושה
רק שהוא גדול בלימוד הלכות התורה,
די"ל שהכוונה ב"גדול" כאן מכוון למ"ש
בהל' יסוה"ת (סופ"ד) ש"אמרו חכמים

דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן
הויית דאביי ורבא" – נמצא שע"י שיהי'
לו בן חכם וגדול בישראל יתוסף בידיעת
השם.

ב

ישוב להשגת הראב"ד

ובזה יש ליישב השגת הראב"ד בה"ב
שכ' "וכן כשיבעול: "א"א וכן למצות
העונה" –

די"ל בהקדם שבהלכה ב' הביא הרמב"ם
רק הכוונה באכילה וכו' שתהי' לצורך
קיום הגוף וכיו"ב ולא לשום הנאה, ורק
בהלכה ג' הוסיף שכוונתו בבריאות וקיום
הגוף צ"ל לכוונה נעלית יותר – לידע את
השם.

והביאור בדבריו הוא, שמתחילה (ה"ב)
מבאר שהכוונה שלו הוא בכל מעשיו
הוא לידע את השם, בזה שעושה הכל
לקיום גופו, אבל לא ביאר עדיין קיום
הגוף מביא לידיעת השם, וזהו שמוסיף

שזה נכלל בידיעת השם, שע"י הידיעה בא לידי אהבה ויראה וזה מביא לקיום כל המצות.

ועוד יש לומר, שהל' דעות בא בהמשך להל' יסודי התורה שעיקרו מבוסס על ידיעת השם, והתוצאה של אהבה ויראה, שזהו מיסודות התורה, לכן לא רצה להכניס המטרה של קיום המצות, שזה כבר יצא מגדר של יסודי התורה, ועדיין צ"ע.

בהלכה ג' שמבאר איך שקיום גופו הוא הדרך לבוא לידי ידיעת השם, וכמ"ש בסוף ההלכה, ועד"ז בריש פ"ד: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא שהרי אי אפשר שיבין או ידע והוא חולה" (וידוע הגהת כ"ק אדמו"ר שצ"ל "מדרכי ידיעת ה'", ואפילו להגירסא שלפנינו הכוונה היא ידיעת השם).

מעתה מובן שבה"ב אינו מתאים לכתוב שבועל לקיום מצות עונה – שכאן אינו נחית לבאר ענין של עשיית הדברים לשם שמים, כ"א איך שכוונתו בעשיית דברים אלו היא לצורך קיום גופו.

אלא עדיין קשה שמה שביארנו מיישב השגת הראב"ד על מה שהשמיט מצות עונה בהלכה ב', אבל עדיין קשה למה לא כ' הרמב"ם ענין זה של מצות עונה בהלכה ג' –

דלפי המבואר מיושב, כיון שאינו מפרש הלש"ש באופן שעושה לשם מצוה, כ"א שעושה בכוונה לידע את השם וכמשנ"ת.

ומה שהשמיט המעלה של היות גופו בריא בכדי שיוכל לקיים המצות, אפשר

סימן נ"ח

בעילה בעמידה

פ"ד הי"ט: ולא יבעול מעומד

א

מקור ההלכה

הנו"כ ציינו לגיטין (ע, א): "המשמש מטתו מעומד אוחזתו עוית" –

ויש להעיר מסנהדרין (לז, ב ואילך): "גמירי שאין האשה מתעברת מעומד והיא נתעברה מעומד", ועיי"ש ברש"י: "שהי' בית האסורין צר אין מקום לשכב ושילשלו שם אשה",

דלפ"ז יש להקשות למה בגיטין תלו האיסור במדת דרך ארץ כשאר ענינים המנויים שם, הלא אין האשה מתעברת ומבטל למצות פו"ר, ואחרונים שקו"ט אם מה שנאמר "אין אשה מתעברת מביאה ראשונה" אם היא רק ע"ד הרוב, ועד"ז נסתפקו כאן אם זה רק ע"ד הרוב, דלפ"ז יתכן שאין כאן איסור מצד מניעת פו"ר.

ב

אי יש קיום של מצות פו"ר

ואם נצדד כן, דאי אפשר שתתעבר, הא יש איסור מצד מניעת פו"ר דהוא מצוה רבה, ולמה תלו רק מצד מדת דרך ארץ.

ועיין בס' דרך פיקודיך (מצות פו"ר אות ח' ואות י"א) שאם הוליד בנס לא קיים מצות פו"ר, דלפ"ז גם אם קרה נס לא קיים המצוה. ויש להעיר מהחקרה אם מצות פו"ר הוא על הפועל או על הנפעל, דאם הוא הנפעל אין נפק"מ אם קיים המצוה בדרך נס, ויש להאריך ואכ"מ.

אמנם לק"מ, דדברי הגמ' בגיטין קאי למי שכבר קיים מצות פו"ר, או בזמן שהיא

מסולקת דמים בלא"ה באשה זקנה
וכיו"ב, שעדיין יש לאסור מדין דרך
ארץ,

אבל לפ"ז ק"ק על הרמב"ם שלא הביא
שזה ימנע קיום מצות פו"ר.

וצ"ל דמאחר שבגמ' לא קתני שאסור
לבעול מעומד משום זה, אין דרכו

סימן נ"ט

עיר שאין בה רופא

פ"ד הכ"ג: כל עיר שאין בו עשרה דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכו ואלו הן רופא וכו'

א

ביאור מה ששינה הרמב"ם סדר הדברים

והנה מקור דבריו הוא הגמ' בסנהדרין (יז, ב) כמו שציין הכסף משנה. וז"ל הגמ' שם: "כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין ת"ח רשאי לדור בתוכה, ב"ד מכין ועונשין וקופה של צדקה כו' ובית הכנסת ובית המרחץ וביהכ"ס רופא ואומן ולבלד (טבח), וגירסת הרמב"ם: "מים מצויין" עי' במג"ע) ומלמד תינוקות".

והנה יש לדקדק במה ששינה הרמב"ם סדר הדברים, והתחיל למנות "רופא ואומן", ואילו בגמ' נמנין דברים הללו באמצע.

כן יש לדייק מה שבגמ' מובא בית המרחץ ובית הכסא קודם רופא, והרמב"ם מביאם לאחר רופא ואומן.

וכמו"כ צריך ביאור מה ש"מים מצויין" הובא בגמ' לאחר לבלד, ואילו הרמב"ם מביאו ביחד עם בית הכסא וקודם לבלד.

אמנם שינוי הסדר בין הרמב"ם לגמ' מובן בפשטות: הסוגיא דסנהדרין קאי אמשנה (ריש סנהדרין) דמצריך ק"כ לעיר כדי שתתחייב בסנהדרין של כ"ג, ולהשלים המספר ק"כ צריך שיהיו בעיר עשרה אנשים הללו,

ולכן מובן מה שנמנה ב"ד מכין ועונשין בתחילה, מאחר דמיירי בחלות דין של עיר בנוגע לסנהדרין, ועד"ז קופה של צדקה שמתחלקת בג' דגדרו כעין ב"ד כמבואר בבבא בתרא (ח, ב) דמתחלקת בג' כדיני ממונות, ואח"כ מונה בית הכנסת ובית המרחץ דהוי מקומות ציבוריים ודומים יותר לב"ד, ומונה אח"כ בית הכסא דבזה מסיים למנות מוסדות או דברים הנצרכים לעיר, ורק אח"כ מתחיל למנות האנשים הנצרכים בעיר.

לבריאיות, מיהו אכתי תקשי שסאי צדקה גובים בשביל העניים שיהא להם מה יאכל וזה נוגע לרפואה, וצ"ע].

ב

למה הגביל הרמב"ם הדין לת"ח

וראיתי מקשים למה הגביל הרמב"ם חיוב זה לדור בעיר שיש בו כל הדברים הללו דוקא לת"ח ולא לכל ישראל,

ואף שכן הוא לשון הגמ' בסנהדרין שם, וכמו שהעירו המפרשים גם בדברי הש"ס, אבל הקושיא על הרמב"ם היא בתוקף יותר, שהלא בירושלמי (סוף קידושין) איתא סתם: "אסור לדור בעיר שאין בה לא רופא ולא מרחץ ולא ב"ד מכין וחובשין", הרי שהאיסור הוא לכל אדם, דלא קתני שם ת"ח. א"כ קשה למה בחר הרמב"ם בשיטת הבבלי, ולא נקט כשיטת הירושלמי.

ג

ביאור הס' עיון יעקב

והנה, בס' עיון יעקב על הע"י (לבעל חק יעקב ושבות יעקב) תירץ הקושיא למה נקט הגמ' ת"ח דוקא. וכתב: "אפשר מש"ה דוקא לת"ח מזהיר בזה שהם על רוב חולים שהתורה מתשת כחם, וכדאיתא בר"ה "כמאן מצלינן האידנא אקצירי ומריעי".

[אלא שאכתי צ"ע למה מנה הגמ' מים מצויין לאחר לבלר, ואפשר שלגירסת הרמב"ם אולי נמנה מקודם, ורק לגירסת הספרים שלנו דגרסי "טבח" במקום "מים מצויין" שפיר נמנה בתוך האנשים המנויים].

אולם הרמב"ם משנה סדר הדברים להתאים הדברים המנויים להענין הנידון כאן בהלכות דעות דמיירי בעניני רפואה, לכן מונה הדברים הנצרכים בעיר לת"ח כסדר חשיבותן לצורך רפואה. ומתחיל מרופא ואומן דתרויהוה הם עניני רפואה כפשטות הענינים, ואח"כ מונה הדברים המועילים ונצרכים לבריאיות הגוף, דהיינו בית המרחץ ובית הכסא ומים מצויין, ורק לאחר זה חשיב הענינים שאינם שייכים לבריאיות האדם.

[אלא שאכתי צ"ע כאן מה שכתב "מלמד תינוקות" מיד לאחר "ביהכ"נ", ואילו בגמ' חשיב למלמד תינוקות לבסוף, ובדוחק י"ל דהתועלת בביהכ"נ היא גם לבריאיות, שתפלת הציבור מתקבלת, והרי מתפללים רופא חולים, וכן מלמד תינוקות נוגע לבריאיות אבל לא בדרך ישר, כ"א שאם לא יהי' מלמד יוצרך התינוק ללכת למקום אחר ויצטרך לעבור בגשר וכו' וכמבואר בהל' ת"ת שיש סכנה בדבר, ולכן כשיש מלמד בעיר זה מסלק הסכנה, ואח"כ מונה לבלר וכו' שאין להם שום קשר

אבל עיקר תירוצו של העיון יעקב דוחק, שקשה לומר שרק מי שהוא חולה וחלש יותר צריך לשמור על בריאותו, דענין של חולאת ר"ל נמצאת בכל שכבות העם, ויש מצוה של ונשמרתם לנפשותיכם לכל ישראל.

ד

ישוב להקושיא במה שונה ת"ח מכל ישראל

ולענ"ד יש ליישב, שבאמת ליכא איסור אכל אדם, כי יכול ללכת לעיקר אחר שיש בו רופא, וא"א להטיל על כל אחד ואחד לדור דוקא במקום מסויים, כי יתכן שפסרנסתו מצוי בעיר אחרת, והרי מצינו שלצורך פרנסה מותר לעלות על האילן אף שיש בו סכנה כמבואר בב"מ (ק"ב, א): "ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו", ושומר פתאים ה'.

אבל ת"ח שאני, כי אם אם יחלה ולא ימצא רופא מיד, יגרום ביטול תורה ולא יוכל לקיים מה שהרמב"ם מאריך כאן לידע את השם אם אין גופו בריא, ולכן מי שמתענה נקרא חוטא מצד ביטול תורה.

[אבל אין לומר שת"ח אין צריך לעסוק בפרנסה ויכול לדור וללמוד באיזה מקום

ואף שתירוץ זה לא שייך אשאר מילי כ"א על רופא ואומן וכיו"ב מדברים השייכים לרפואה ובריאות הגוף, מ"מ י"ל דאשאר מילי מעיקרא לא הי' קשיא לי' מדוע נקט ת"ח דוקא, דמאיזה טעם תעלה על דעתינו שאסור לדור בעיר שאין לו ב"ד, וכי לא יוכל להלוך לעיר אחרת להתדיין,

וכן לענין ביהכנ"ס מהיכי תיתי לומר שיש חיוב לדור דוקא בעיר כזו, וכי לא יוכל להתפלל בציבור בלי ביהכנ"ס, ואף ש"אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בביכמ"ס (ברכות ו, א), מ"מ כבר ביאר הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה ה"א) ש"אין תפלתו נשמעת בכל עת אלא בביהכנ"ס", עי' בכס"מ ולח"מ,

ועד"ז מלמד תינוקות למה יהא אסור לדור בעיר שאין בו מלמד תינוקות, הלא אפשר שהוא ילמוד עם בניו בעצמו וכמו שהי' קודם תקנת יהושע בן גמלא, ועד"ז מובן בפשטות בנוגע לבלבל וגבאי צדקה שמסברא החיצונה אין מקום לאסור על האדם לגור בעיר כזו מבלעד.

אבל על הדין דרופא שפיר קא קשיא לי' למה דוקא יש איסור רק לת"ח, הלא יש חיוב ד"ונשמרתם לנפשותיכם" לכל אדם, ואיך ידור בעיר כזו שאין לה רופא. וקשה לומר דאינו עובר על ונשמרתם לנפשותיכם רק כשמזיק לעצמו.

שאמרו (ב"ק פה, א) ש"רשות ניתנה לרופא לרפאות", ועיי"ש ברש"י שיש ס"ד דרק הקב"ה מותר לרפאות, ובברכות (ס, א) ש"רב אחא אמר הנכנס להקיז דם אומר וכו' לפי שאין דרכו של בני אדם להתרפאות אלא שנהגו", ואמר אביי (שם) שלא נימא הכי עיי"ש מפני שרשות ניתנה לרופא לרפאות, הרי שיש ס"ד שהרשות הוא לא היתר גמור.

ועוד, שאכן בזמן הנביאים לא ה' רצוי ללכת לרופאים וכמו אסא, וכמו האריך הרמב"ן בפ' עה"ת פ' בחוקותי,

וכבר הקשו שהרמב"ן סתר את עצמו ממה שכתב בס' תורת האדם שיש רשות לרופא לרפאות, וידוע תיווך אדה"ז (במכתב לרופא) שרק בזמן הנביאים לא ה' רצוי להתרפאות, כי דרך הטבע אז ה' ע"י ענינים רוחניים וקיום התומ"צ, אבל בזה"ז דרך הטבע הוא ע"י רפואה, ויש חשש שהת"ח יחשוב שראוי להחמיר על עצמו ולא יסמוך על רפואה, לזה קמ"ל שאפי' ת"ח אסור לדור בעיר שאין בו רופא, וכ"ש מי שאינם ת"ח ולא הוצרך להזכירם. והארכתי בזה במ"א.

שרוצה, כי שיטת הרמב"ם כידוע שגם ת"ח צריך להתעסק במלאכה].

ה

עוד ישוב להקושיא למה דוקא ת"ח

ועוד י"ל להיפך, שקמ"ל שאפילו ת"ח מחוייב לדור בעיר שיש בו רופא וכ"ש אנשים אחרים, שבת"ח יש קס"ד שיסמוך על התורה שלו למנוע חולי, כי תורה עצמה היא רפואה ככתוב רפאות היא לשריך שאומרים בסיום מסכתא וכן בכ"מ בחז"ל כמו חש בראשו יעסוק בתורה וכיו"ב, והי' קס"ד שלא יצטרך לגור בעיר שיש בה רופא מאחר שיכול להתרפאות בתורה שלומד, שהרי הוא ת"ח,

לזה קמ"ל דאין סומכין ע"ז וצריך לדור בעיר שיש בה רופא. נמצא שאין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, דפשוט שכך אדם צריך לדור בעיר כזה, רק שהירושלמי מקצר וכולל ת"ח בכלל כל העולם, והבבלי מפרט יותר, ומוסיף שגם ת"ח צריך לדור בעיר שיש בה רופא.

ו

עוד תירוץ

או באופן אחר י"ל, שיש ס"ד שיחשוב ת"ח שעדיף לו שלא להתרפאות, וכמו

סימן ס'

תלמיד חכם ראוי להתנהג בקדושה

פ"ה ה"ד: אע"פ שאשתו של אדם מותרת לו תמיד ראוי לו לת"ח שינהיג עצמו בקדושה ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול וכו'

א

קושיות הלח"מ מהל' איסורי ביאה

עיי' לח"מ שהקשה שבגמ' בברכות (כא), (א) אמרינן שלא יהא ת"ח מצוי אצל אשתו כתרנגול, וכמו שכתב הרמב"ם כאן, ואילו בהל' איסור ביאה (פכ"א הי"א) כתב הרמב"ם "אין דעת חכמים נוחה למי שמרבה בתשמיש כו'", דדין זה נאמר לא רק בת"ח.

[ואולי הי' אפשר לומר שמה שכותב שאין דעת חכמים הכוונה שמי שהוא בדרגה של ת"ח אי"ז רצוי, ודוחק].

ועוד הקשה שכמה מן הדינים השנויין כאן בנוגע לת"ח, כגון שלא יהיו שיכורים וכו' נשנו גם בהל' ביאות אסורות (שם), ותירץ דת"ח צ"ל זהיר בהם ביותר.

ב

ב' דינים

ונראה פשוט, ואולי לזה נתכוין הלח"מ, שיש ב' דינים נפרדים כאן:

א' מצד הל' **דעות** הרי ת"ח צריך לעשות דברים המקרבים אותו לידיעת השם, ולמנוע את הדברים המרחקים אותו מידיעה זו, וזה דבר השייך בעיקר לת"ח.

ב' אבל מצד הל' ביאות אסורות, שכשמו, מדבר מצד לתא ואביזריהו דביאות אסורות שהוי כעין זנות, ובזה כל אדם שוים בזה.

ואולי זהו מה שר"ל הלח"מ דת"ח צ"ל זהיר ביותר, שהל' דעות שייך בעיקר לת"ח, מי שעוסק בדברים המביאים לידיעת ה'.

סימן ס"א

נתינת דמי מקח לאלתר

פ"ה הי"ג: משאן ומתנן של תלמידי חכמים באמת ואמונה, אומר על לאו לאו ועל הין הין, מדקדק על עצמו בחשבון ונותן ומותר לאחרים כשיקח מהן ולא ידקדק עליהן, ונותן דמי המקח לאלתר, ואינו נעשה לא ערב ולא קבלן ולא יבא בהרשאה.

א

צ"ע בהכפלת הדין

יש לדייק מה שהכפיל הרמב"ם דין זה, שהרי כבר כתבו בהל' יסוה"ת (סוף פ"ה) שאם אדם גדול בתורה ומפרסם בחסידות לוקח ואינו נותן דמי הלקח לאלתר שחלל את השם, וכאן כותב "נותן דמי הלקח לאלתר", הרי זה אותו הדין.

ויש להבין למה הכפיל הדברים, כי ידוע גודל הדיוק בדברי הרמב"ם, וגם מזה שהכפיל דין יש ללמוד הלכה.

ועוד צ"ל מה ששינה מלשון שלילה ללשון חיוב, שבהל' יסוה"ת כתב הלכה זו בלשון שלילה, שאם אדם גדול בתורה

ב

יש ב' דינים נפרדים

ונראה שהרמב"ם משמיענו שיש כאן ב' דינים נפרדים:

א': מצד הגדר של חילול השם, אם לא יתן דמי הלקח לאלתר יחלל את השם, אבל אם יתן דמי הלקח לאלתר, אי"ז עדיין קידוש השם, דזהו דרכו של רוב בנ"א.

ב': אבל כאן בהל' דעות מיירי גם אם לא יהי' חילול השם מכיון שעושה זה בצניעא, דמ"מ ת"ח נותן דמי הלקח

ואמונה", ובזה שנותן דמי המקח לאלתר
הרי זה מעלה במדת האמת גם אם לא
יצמח חילול ה' ממה שישלם אח"כ.

לאלתר דזה מורה על המדות טובות
ודעות שיש לו.

ודין זה קשור במדת האמת, שכן התחיל
ההלכה ש"משאן ומתנן של ת"ח באמת

סימן ס"ב

ישיבה במקום שנוהגים בדרך לא טובה

פ"ו ה"א: ואם היו כל המדינות שהוא יודע ושומע שמעותן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמננו... ישב לבדו יחידי.

א

היתר הרמב"ם לדור במצרים

ידוע הקושיא בראשונים ואחרונים, איך דר הרמב"ם במצרים הלא יש לאו לשוב למצרים.

ועי' בפ' הגרי"פ פערלא לס' כפתור ופרח שביאר לפ"ז היתר הרמב"ם לשכון בארמ"צ – מאחר שבלא"ה כל הארצות הם בשוה בשלילת ישוב שם בזמן הרמב"ם, ואעתיק חלק מדבריו (כפתור ופרח פרק חמישי אות ק"י):

"אין בזה סרך קושיא לדעת הרמב"ם ז"ל גופי' שהרי לדעתו לא בארת מצרים לבד אסור אלא גם בכל הארצות העמים שאיען לך עיר וקר שאין שם בית ע"ז ועוברין על הדירה בתוכן בלאו דלא ידבקבידך מאומה מןהחרם, ולאז זה חמור יותר מלאו דלא תוסיפון לשוב וגו', דלאזי דע"ז חמירי טפי כידוע, וא"כ לא

הי' מרויח הרמב"ם ז"ל כלום אם הי' הולך לארת אחרת, ואפילו לארץ ישראל, דאע"ג דלדעת הרמב"ם ז"ל ישמעאלים לאו עובדי ע"ז נינהו מ"מ בעונותינו יש שם בכל דור ודור גם עמים אחרים שיש להם בעיירות בתי תיפלה לע"ז ואנחנו תחת ידיהם, ואין היתר לדור שם אלא מפני האונס וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בפיהמ"ש, וא"כ לא עדיפי מארץ מצרים דמה"ט גם שם מותר לדור".

ב

קושיא מהא דצריך לישוב יחידי

אכן, עדיין צ"ע, הלא מיד אח"ז בהלכה זו כתב שישב יחידי, והרי הרמב"ם לא ישב יחידי.

ואולי מה שישב בתוך קהילה יהודית הי' נחשב לישוב יחידי לענין זה. או שמאחר שהיו שם ישוב גדול של יהודים שלא היו

נסע שם לדור, ע"ז שייד תירוצו של
הגרי"פ פערלא, דכל הארצות היו
אסורים לישוב שם, ועדיין צ"ע.

יכולים או מוכנים לישוב יחידי, ובאם הוא
הי' הולך משם, לא יהי' להם מורה דרך,
והוי זה כמו פיקו"נ, אלא שהלא היו
קהלות אחרות בשאר מקומות ולמה לא

סימן ס"ג

מצות אהבת גרים

פ"ו ה"ד: אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה שתי מצוות עשה, אחת מפני שהוא בכלל רעים ואחת מפני שהוא גר והתורה אמרה ואהבתם את הגר צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו שנא' ואהבת את ה' אלקיך הקב"ה עצמו אוהב גרים שנא' ואוהב גר

האזהרה על כל שבט לוי הנה עבר ניכנסו
הכהנים בכלל –

א

צ"ע כל האריכות

א"כ אמאי מנה הרמב"ם מצות אהבת גרים ואהבת רעים לשתי מצוות, הרי כשצוה על אהבת רעים הרי גרים בכלל, וכמ"ש כאן בהלכה ג', ומה ניתוסף בזה במ"ע נוספת.

ב

חילוק בין אהבת רעים לאהבת גרים

ונראה שאהבת הגר שונה בעצם הגדרתה מאהבת רעים, וכמו שהארכתי במ"א בדיוק ל' הצ"צ במנין המצוות שלו (נדפס בסוף ספר פסקי דינים – שכנראה חשב כל המצוות השייכים בזה"ז), שבנוגע למצות אהבת רעים כתב "לאהוב רעים",

יש לדקדק מה שהביא כל האריכות ש"צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו, ועוד מה שהביא הפסוק דואהבת, ועוד מה שהוסיף ביאור שה' עצמו אוהב גרים (ולכאורה רצונו לומר, שאהבה אמיתית הוא כשאוהב מי שאוהבו אוהב).

וי"ל לפי מה שראיתי מקשין שמה שחושב הרמב"ם אהבת גרים לשתי מצוות צ"ע, והוא בסתירה לכאורה למ"ש הרמב"ם עצמו בספהמ"צ (מל"ת ק"ע) שאין למנות אזהרת שבט לוי לקחת חלק בביזה ואזהרת הכהנים לקחת חלק בביזה לשני לאוין מפני שכשבאה

מעיקרא לא קשיא, שיש להבחין בין המ"ע דאהבת ישראל ואהבת גרים שיתכן שהעשה הב' מחייב שנוסיף באהבת הגר על אהבת סתם ישראל, כיון שאין המצוה ענין מעשי שנגיד מאחר שכבר חייבה התורה לעשות איזה מצוה איזה מקום יש לחייבו עוה"פ, ועד"ז במל"ת אם כבר נשלל לקיחת שלל על כהן מצד שהוא לוי לא מסתבר שנוסיף מל"ת (בחשבון התרי"ג) כיון שכבר נשלל.

ואשר לפ"ז פשוט שאין להקשות דלמה לא נמנו מצות ברכת כהנים או תפילין שיש בה כמה מ"ע –

דשם אין שייך להוסיף איזה פעולה מצד המצוה הנוספת, משא"כ כאן ששייך להוסיף באהבת הגר ביותר, או לכה"פ להשתדל שלא יגרע מאהבתו. ובפרט לפי ההסבר הנ"ל שיש ב' גדרים שונים כאן.

ואילו בנוגע למצות אהבת גרים שינה וכתב "אהבת גרים" ולא "לאהוב גרים".

וי"ל דבנוגע למצות אהבת ישראל העיקר היא הפעולה לעשות דברים המורים על אהבה ומבטאים אהבת ישראל וכמ"ש הרמב"ם כאן בהלכה ג' "לספר בשבחו וגו'" – ואילו מצות אהבת גרים בעיקר היא הנפעל, לפעול שיהא לו הרגש של אהבה.

ולכן דקדק הרמב"ם להוסיף כאן "צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו וכו'", שר"ל שצריך להתבונן בדברים המביאים לידי אהבת גרים ע"ד שכתב הרמב"ם למעלה בהל' יסוה"ת בנוגע לקיום מצות אהבת השם. וההתבוננות כאן הוא זה עצמו שהשם אוהב גרים, וזאת בניגוד למצות אהבת ישראל הכללית שאי"צ בהתבוננות כ"א לפעול הענינים המורים על אהבת ישראל כנ"ל.

ג

עוד טעם מה שנמנו אהבת רעים

ואהבת גרים לתרי מצות

ובנוסף לזה יש לומר שעיקר הקושיא

סימן ס"ד

תשובה על הליכה בדרך לא טובה

פ"ו ה"ז: הרואה בחבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנ' הוכיח תוכיח את עמיתך

והביא מקור למש"כ כאן בהל' דעות מברכות (לא, א) ממה שעלי אמר לחנה "עד מתי תשתכרין וגו'" וע"ז "א"ר אלעזר מכאן לרואה בחברו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו", וכתבו התוס' שם "פ' אע"ג דליכא איסורא דאורייתא", הרי גם בדליכא חטא, אבל אין הראי' מוכרחת שהרי אפשר שהי' איסור דרבנן, וקמ"ל דיש חיוב תוכחה מה"ת גם באיסור דרבנן.

ב

כוונת הרמב"ם לעבירות שבדעות

אבל לענ"ד נראה שהרמב"ם התכוין למה שיבאר להלן בהל' תשובה (פ"ז ה"ג): "ואל תאמר שאין התשובה אלא בעבירות שיש בהן מעשה כגון זנות וגזל וגניבה, כשם שצריך אדם לשוב מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מהן, מן הכעס ומן האיבה ומן

א

החילוק בין "חטא" ו"הלך בדרך לא טובה"

יש לדייק במה שכותב "הרואה בחבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה", מה כוונתו ב"הלך בדרך לא טובה" ומה מוסיף על זה שחטא.

והנה ראיתי בס' הזכרון להרב בצלאל זולטי ז"ל, שדייק מהלשון כאן "שחטא או שהלך בדרך לא טובה" שכוונתו שהולך בדרך לא טובה אף בלא חטא, ואילו בספהמ"צ כתב רק: "שצונו להוכיח החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו במאמר התוכחה וכו'", דמשמע דתוכחה אינה אלא במקום איסור.

ג

תאוות היתר

עוד נראה לבאר ולהשוות עם מה שכתב בספהמ"צ לפי מה דתנן באבות (רפ"ב וג') "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה", דדיקו מה זה "ידי עבירה", הו"ל לומר "שלא יבא לעבירה".

וביאר כ"ק אדמו"ר (נעתק בביאורים לפרקי אבות) דהכוונה לתאוות היתר, שיכול בוא עי"ז שמושקע בתאוות היתר לעבור עבירה.

וזהו שכתב כאן הרואה בחבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, ש"הדרך לא טובה" היא תאוות היתר שיכול לבוא מזה לחטוא.

הקנאה ומן התחרות ומן ההתול ומן רדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות ומכיצא בהן מן הכל צריך לחזור בתשובה, ואלו העונות קשים מאותן שיש בהן מעשה, שבזמן שאדם נשקע באלו קשה הוא לפרוש, וכה"א יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו".

הרי שכאן חילק הרמב"ם בין מעשה עבירה לדעות רעות, דגם מאלו צריך לשוב.

ואפשר שלזה נתכוין גם כאן שהולך בדרך לא טובה שיש בו דעות רעות, ומה שכתב "במעשיו הרעים", היינו משום שאם הדעות שלו הם רק במחשבה א"א להוכיחו ע"ז, אבל כשמבטא הכעס שלו בדיבור לדוגמא, צריך להוכיחו.

שיכולין לבוא לאיסור, או תאוות היתר כנ"ל מדברי כ"ק אדמו"ר או ממדות רעות, שמביאים לידי חטא.

שוב ראיתי מביאים מהקריית ספר שהשווה שמש"כ הרמב"ם "שהלך בדרך לא טובה" היינו מש"כ בספהמ"צ קודם החטא, שעלול לחטוא, ות"ל שכיוונתי קצת.

ובזה ישמקום להשוות בין מה שכתב לכאן למש"כ בספהמ"צ, ששם חידש דצריך להוכחו קודם שחטא, ואילו כאן השמיטו.

אבל אי נימא כמו שכתבנו שהביאור בהלך בדרך לא טובה, היינו תאוות היתר שנק' "יד לעבירה" מפני שמוביל סוכ"ס לעבור, היינו הך, דצריך להוכיח משהו עלול לחטוא מפני שעוסק בדברים

סימן ס"ה

מצות תוכחה

שם: הרואה את חבריו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב.. אם קבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיח אותו פעם שני' ושלישית וכן תמיד חייב להוכיח עד שיכהו החוטא ויאמר לו אינני שומע.

א

סתירת הסוגיות דערכין ודיבמות בחיוב תוכחה

בריטב"א כאן, ובס"ח תר"ח חילק כמו הרמ"א בין ביחיד או ברבים, ואכ"מ להאריך בזה.

ב

עוד פירוש ב"עד שיכהו"

בהשקפה הראשונה ה"נראה ליישב, די"ל דכוונת הרמב"ם במש"כ "עד שיכהו" הוא "עד ולא עד בכלל". דהיינו שכשיראה שאם ימשיך להוכיחו יבא לידי הכאה, אז אין חיוב להוכיחו, דזהו עצמו הבחינה שזהו דבר של ישמע ממנו. א"כ דברי הרמב"ם הם בהתאם לדברי הגמ' ביבמות, ועדיין צ"ע שהראשונים לא נחתו לחילוק פשוט זה.

מקור דברי הרמב"ם כאן הוא מהגמ' ערכין (טז, ב), והראשונים במס' יבמות הקשו דהלכה זו סותר לכאורה את דברי הגמ' ביבמות (סה, ב) "כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה לא לומר דבר שלא נשמע". ואיך פסק הרמב"ם: "עד שיכהו".

והריטב"א והנימוקי יוסף שם תירצו "פי' לרבים, אבל לחבירו עד הכאה כדאמרין בערכין", ועיין בשו"ע אדה"ז (סי' קנ"ו ס"ז שחילק בין יחיד לרבים כמו

ג

איך נפטר מהערבות כמשוכיח ברמב"ם

שברבים צריך להוכחו פעם אחת, ואכ"מ
להאריך יותר.

ובעיקר הדין שברבים או לרבים אי"צ
להוכיח אם יודע שלא ישמע, דאיך נפטר
מהערבות, שהלא כשמוכיחו בזה נפטר
מהערבות, אכן אדה"ז נשמר מזה וכתב

סימן ס"ו

מצות תוכחה (ב)

פ"ו ה"ח: המוכיח את חברו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימו

א

שאלה בכפילות הדין

ויש לדקדק שהרי בהלכה הקודמת כבר כתב דין זה דיוכיחו בנחת ובינן לבין עצמו ולמה כפל הרמב"ם הדין כאן בהלכה.

והארכנו בזה בס' מעשה ישראל (ח"א סי' ט"ז) שאולי י"ל שהרמב"ם מלמדנו ב' פרטים נפרדים: ראשית, מה הם גדרי תוכחה, דהיינו איך מוכיחים (בהלכה ז'), ואח"כ מלמדנו ההגבלות באופן התוכחה (בהלכה ח).

וביארנו שם, דבהלכה ז' משמיענו הדין של תוכחה – גם בלי הפסוק ד"לא תשא עליו חטא" – שמעצם גדרי מצות הוכיח תוכיח את עמיתך צריך להיות התוכחה בינו לבנין עצמו ובנחת וכו', דמאחר שעיקר התוכחה היא להחזירו למוטב, העצה הכי מועילה לזה היא לדבר אתו בנחת וכו' שיהיו דבריו נשמעים.

ומובן מזה, דבהלכה ז' אין הרמב"ם מדבר כלל בענין האיסור דהכלמת פנים הנלמד מפסוק "ולא תשא עליו חטא", כ"א איך לקיים מצות תוכחה בשלימות.

וכבר הראו המקור לזה דאמירה בלשון רכה מועילה בשבת (לד, א): "וצריך למימרינהו בניחותא כי היכי דלקבלו מיני".

ב

ביאור סוף ההלכה בעיקר גדר תוכחה

וז"ש הרמב"ם בהלכה זו בסיומה "אם קבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיחנו פעם שני' ושלישית, וכן תמיד חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע, וכל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפש בעון אלו כיון שאפשר לו למחות בהם" – שהרמב"ם ר"ל בזה דעיקר גדרו של תוכחה היא לפעול על הזולת שיחזור בו, ולכן צריך להוכיחו עד שברור הדבר הוא שלא ישמע לו.

מסתפק בזה וכותב שוב: "כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל", דבהשקפה הראשונה תמוה קצת מה שחזר עוה"פ על הדרשה, וכן מה שהמשיך בדיני האיסור להכלים אדם מישראל.

אכן להאמור ניהא דאם הי' מביא רק פי' הכתוב "ולא תשא עליו חטא" שאסור להוכיח באופן שיכלימו הי' קס"ד שזהו דין בתוכחה עצמה, שמגדרי התוכחה היא להוכיחו בינו לבין עצמו ושלא יכלימו, ועפ"ז הי' סברא לומר דאם התוכחה תועיל יותר באופן זה שיהא מותר, לזה משמיענו הרמב"ם דיש איסור נפרד דהכלמת חבירו המונע אותו בתחילה מלקיים מצות תוכחה באופן שידבר אתו קשות ויביישנו – אף אם זה יפעול עליו מיד.

ויומתק ביותר מה שהאריך הרמב"ם עוד וכותב איך שעון גדול הוא, שר"ל בזה שאין האיסור מצד זה שיהי' חסרון בהתוכחה ולא יפעול שזהו היסוד למש"כ בהלכה ז' כנ"ל, ותתבטל מצות תוכחה, אלא שמלבד עצם הענין שעדיף יותר לעשות בנחת ישנו איסור מיוחד להכלימו שחמור כ"כ שכאילו "דוחה" את מצות תוכחה ב"תחילת" התוכחה וכמו שהדגיש הרמב"ם

וכלשון הרמב"ם. וכן מה שכתב שמי שלא מיחה "נתפש בעון אלו", הטעם בזה הוא דאם הי' מיחה הי' פועל שימנעו מלחטוא, א"כ בזה שלא מיחה הי' גורם להחטא.

אשר כל זה מורה שכוונת הרמב"ם בהלכה זו היא להגדיר מטרת תוכחה שהיא להחזירו למוטב. (ועי' בהגהות מיימוניות, ואכ"מ), ובכדי לקיים זה באופן הכי טוב צריך להוכיחו בינו לבין עצמו ובנחת וכו'.

ג

החידוש בהלכה ח'

אולם בהלכה ח' נחית הרמב"ם לחדש לנו דין חדש שהיא הגבלה בקיום מצות תוכחה, דאף אם יצויר שיהי' תועלת יותר גדולה באם יכלימו וידבר אתו קשות מיד בתחילה, ומאידך אדרבה נצייר שאם ידבר אתו בנחת אולי יגרום שלא יציית לו ולא יחזור מדרכו הרעה שמדיני וגדרי התוכחה הי' מקום לומר שמותר ומחוייב הוא להוכיחו קשות, לפיכך בכדי לשלול סברא זו הביא הרמב"ם מדרשת חז"ל על "ולא תשא" לומר שגם אם יועיל יותר אסור להתחיל לדבר קשות.

ומובן עכשיו מה שהאריך הרמב"ם וכותב "לא ידבר לו קשות עד שיכלימו שנאמר ולא תשא עליו חטא", אבל אינו

התוכחה מתחילה להתוכחה לאחר שהתחיל, איך מתירים איסור חמור זה זהכלמת תבירו, ואיפה המקור לזה בתורה. ועיי"ש מה שהארכנו בישוב ענין זה.

ועיין בסוף הספר בקונטרס אונאת דברים שהארכנו בסוגיא זו דאונאת דברים, וגם לשלימות הענין העתקנו מס' מעשה ישראל כל האריכות בדברי הרמב"ם כאן.

ועיי"ש בדברינו שעדיין צ"ע המקור למש"כ שבאם לא הועיל בתחילה מותר לו לביישו אפילו ברבים וכו' בשלמא אם הדין דאין מביישין אותו הי' זה רק דין במצות תוכחה שעדיף יותר לעשות בנחת כיון שדוקא זה יועיל אז הי' אתי שפיר מה שמותר להכלימו לאחר שהוכיחו בסתר ולא הועיל מכיון שעכשיו נתברר שדוקא אופן זה מועיל, אבל לאחר שנתבאר שזה דין צדדי שכאילו "דוחה" את מצות תוכחה איך מחלקים בין

סימן ס"ז

נקימה ונטירה

פ"ז ה"ז-ח: הנוקם את חברו עובר בלא תעשה וכו' וכן הנוטר לאחר מישראל עובר בלא תעשה

בחבירו נכון תצא חידוש מזור, שאיסור נקימה שהיא חמורה יותר מנטירה שייך רק בחבירו, ואילו איסור נטירה שהוא איסוק קל יותר, הוא בכל ישראל, והרי הרמב"ם עצמו כתב כאן שאיסור מנטירה הוא שמביא לידי נקימה, הרי שנקימה חמור יותר, ובע"כ שכוונת הרמב"ם בחבירו אינו בא למעט שאר אנשים, וכמו בהולך רכיל שכתב חבירו ופשוט ששייך בכל ישראל, עד"ז כאן.

אבל לפ"ז למה דייק לכתוב חבירו ולא כל א' מישראל כמו בנטירה או להיפך.

שנית: בהדוגמא שהביא בנקימה כותב: "אמר לו חבירו השאילני קרדומך וכו'", ואילו בנטירה הדוגמא היא: "ראובן שאמר לשמעון וכו'", וזה מחזק הדיק הראשון שאינו מדבר כאן אודות חבירו כ"א אודות כל אחד מישראל, וכדייק לשון הכתוב "בני עמך", ועפ"ז מתחזק

א

דיוקים בהלכות נטירה ונקימה

בב' הלכות אלו של נקימה ונטירה יש כמה דיוקים:

ראשית: בנקימה אומר: "הנוקם מחבירו", ואילו בנטירה כותב: "וכן כל הנוטר לאחד מישראל". ובגמ' (יומא כג, א) שהוא המקור לדברי הרמב"ם לא נכתב "חבירו" בנקימה, וגם לא "לאחד מישראל" בנטירה, ומה הכריח את הרמב"ם להוסיף תיבות הללו.

ועוד, שבעיקר הדבר שכתב "חבירו" יש לעיין, ולכאורה משמע דאיסור נקימה הוא רק בחבירו וכמו במצות תוכחה לדעת אדה"ז בתניא (פל"ב), ואילו נטירה הוא בכל אחד מישראל, ומהי היסוד לחלק ביניהם. ועוד, שאם הדיק

ב

ישוב להדיוקים וביאור מה שנמנה

נטירה ונקימה כתרי מצות

אבל לענ"ד יש ליישב כל דיוקים הללו
בחדא מחתא, בהקדם מה שיש להבין,
דלכאורה למה מנו נקימה ונטירה כתרי
מצוות במנין התרי"ג הלא בכל נקימה יש
נטירה, (ואף שיש לומר שהוא להוסיף
לאו מ"מ יומתק ביותר אם נימא דמיירי
בתרי אופנים שונים), לכן הבין הרמב"ם
שנקימה שייך (בעיקר) בחבירו, שמזה
שאינו רוצה להשאל אותו יבוא לידי
נקימה דמאחר שהוא חבירו ולמרות זה
לא ישאלנו אפי' דבר קטן כקדום,
דמובן שיכול להתעורר בהרגש של
נקמה, שיחשוב שנעשה שונא, ותחת זה
שהיו חברים עכשיו הוא שונא וינקום
ממנו.

ובזה הוסיפה התורה עוד איסור, דגם אם
האחר אינו חבירו, דאז לא יתעורר בלבו
הרגש של נקמה מאחר שאי"ז חבירו
ובזה לא שייך נקמה כי למה יחשוב
שיהא מוכרח להשאלו, וגם הוא שואל
מעמו דבר חשוב כמו בית או שור, דזה
שלא ירצה לשאלו אי"ז הוכחה על רוע
לבו, ולכן יכולין לחשוב שלא יבוא
מעולם במצב כזה שינקום ממנו, אבל
מ"מ ישאר טינא בלבו עליו, ויזכירנו
כשבא לשאול ממנו, דגם זה אסרה תורה
מצד איסור נטירה, ומשמענו הרמב"ם

הדיוק למה לא כתב בנטירה אמר לחבירו
וכו'.

שלישית: בדוגמא של נקימה
אומר "השאלני קרדומך", ואילו
בנטירה אומר "השכיר לי בית זה או
השאלני שור זה", מדוע נטה מדוגמא
הראשונה של השאלני קרדומך. ובפרט
שבגמ' יומא (שם) מובא הדוגמא של
קרדומך בנטירה (ובנקימה מביא הדוגמא
של "מגלך", וצ"ע בשינוי הלשונות בגמ'
אבל הדוגמא של קרדום ומגל אינם
רחוקים א' מהשני, מהדוגמאות של
"קרדום" ו"בית ושור").

ואולי יש ליישב דיוק זה, דמזה שתפס
דוגמא אחרת ולא השאלני קרדומך
כבניקמה יש להבין שלגבי נטירה אם לא
ירצה להשאל לו דבר קטן כמו קרדומו,
דאז אפשר שאין כאן איסור של נטירה,
כי איך אפשר להיות לו קשר עם פלוני
שאינו רוצה להשאל לו אפי' דבר פשוט
כמו קרדומו, וכבר אמרו "הרחק משכן
רע", ונטירה כזו אולי אין בזה איסור
ואדברה, מחוייב להוכיחו שהוא לא
השאלו קרדומו ואילו הוא ישאלו. רק
כשירצה לשאול ממנו דבר חשוב כמו
בית או שור, כי אז אין בסירובו משמעות
שהוא אדם רע, ורק אז ישנו איסור
לנטור.

אף דאסור גם במחשבה, וכן בהל' חומ"צ (פ"א ה"ג) דלוקין על בל יראה כשעובר במעשה למרות מה שהיא לאו שאין בו מעשה בעצם.

ואולי יש לומר, דכשנוקם במעשה יעבור באיסור חבלה או בנקי ממון, וע"ז לא הזהירה תורה, וכל יסוד של נקימה הוא בשב ואל תעשה. ועדיין צ"ע.

עוד יש לעיין מה שלא כתב דאין לוקין על לאו דנטירה, וי"ל בשתיים: א' שסמך על מש"כ מקודם בנקימה, ב' שכש"כ הוא, שאיסור נטירה אין שייך במעשה כלל והכל הוא מה ששומר הדבר בלבו, ומה שמשאיל לו שהוא מעשה פשוט שאי"ז חלק בהחוא.

עוד יש לדייק מה שכותב לגבי נטירה "העושה כזה עובר בלא יטור" דמהי כוונתו ב"העושה" הלא אין כאן מעשה.

ולכאורה כוונתו לומר שאינו עובר בלא יטור אם רק יטור הענין בלבו, רק כשיגיד לו שאינו כמותו וכו' דאז הוא עובר, כי על הרגש בלב יש לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך, דזהו ההיפך מהלאו דלא תשנא ששם האיסור רק בלב וכמ"ש "בלבבך", ואילו איסור נטירה הוא דוקא כשאומר מה שיש בלבו, ועיין בספה"מ צ שכן משמע.

[מיהו עיין בשו"ע אדה"ז הלכות עוברי דרכים (סעיף י') שכתב: "שהשנאה שלא

דאף שנראה שלא יבוא לידי נקימה, אין זה בטוח, דמ"מ שייך גם במצב כזה לבוא לידי נקימה.

ג

עוד דיוקים

עוד יש לדייק, שבדוגמא של נקימה אומר "למחר" ואילו לגבי נטירה כותב: "לימים בא שמעון וכו'", ובפרט שבגמ' יומא (שם) נאמר "למחר" בין בנקימה ובין בנטירה.

ואולי יש לומר שאם בא למחר ואינו רוצה להשאילו שפיר הוי נקמה, אבל אם יבוא למחר וישאלנו אף שיאמר לו אינו כמותך דהוי נטירה, אבל אין בזה איסור נטירה כיון שקשה מאד למחר שלא ירגיש, ואי אפשר לחייב אדם דבר שהוא לגמרי היפך מטבע האדם, ואין בזה איסור נטירה (אלא שפשוט שמדת חסידות ידרוש שגם זה ישכח ויסיר מלבו כל טינא אבל אין לומר שעובר על לא תעשה).

עוד יש לדייק במה שכותב שאין לוקין על לאו זה נקימה, והטעם כתב להלן בהל' סנהדרין (פי"ח ה"א) משום דהוי לאו שאין בו מעשה, דלמה לא ילקה אם ינקום ע"י שיכנו או שיעשה איזה פעולה אחרת להזיקו, והרי שיטת הרמב"ם (ראה הל' ע"ז פ"ב ה"ג) שכל הנפנה אחר ע"ז בדרך שהוא עושה מעשה לוקה

אותו הדוגמא של קרדום בין בהראשון ובין בהשני, למרות שכתב גם "למחר", אבל זה יש ליישב שהכוונה ב"למחר" הוא לאחר זמן. אבל מ"מ אינו מובן מה שדקדק לשנות.

ואולי רצה להוציא מקס"ד שיכול להתעורר מלשון הגמ', שיש בזה חידוש שגם כששואל ממנו דבר אחר ממה ששואלו שיש כאן איסור נקימה ונטירה, והרמב"ם משמיענו דאין זה מוכרח, דיכול להיות שמה שאינו משאילו המגל למרות מה שהוא אכן השאילו את קרדומו (או להיפך) הוא דאולי המגל הוא יותר חשוב, וחושש שיפסיד ממונו, או בחלוק אפשר שחושב שיפסיד החלוק, א"כ אין לקבוע שגם באופן כזה יש איסור דנקימה ונטירה, שהעיקר הוא מה שבלבו. וראה בפיסקא הבאה.

ועדיין צ"ע בכל הנ"ל ולא באתי אלא להעיר.

כדת שנאמר לא תטור את בני עמך ואהבת וגו'", הרי שהביא הפסוק דלא תטור לשנאה, ומשמע דס"ל דבשנאה בלב עובר בלא תטור, ובכל אופן צ"ע למה לא הביא הפסוק דלא תשנא עצמו, וצ"ע].

ד

דיוק בשו"ע אדה"ז שהרכיב נקימה ונטירה

ולהעיר שבשו"ע אדה"ז (סי' קנ"ו) הרכיב נקימה ונטירה, והביא אותו הדוגמא של קרדום בשניהם, אך שינה שבתחילה כותב: "אמר לו השאילני קרדומך וכו' ולמחר בא חבירו אצלו ואמר לו השאילני מגלך", ואילו בגמ' יומא (שם) הסדר הוא הפוך, שבתחילה נכתב מגל ואח"כ כשמדבר בהנוקם אומר קרדום, ובנטירה כותב בתחילה קרדום ולאחר כך חלוקך.

אכן נראה שבדקדוק שינה הש"ס דלא שכיח שיצטרך לשאול דבר שהשאילו ביום שלפניו, אבל הרמב"ם דקדק להביא

סימן ס"ח

גזירות וסייגים באיסורי תורה

פ"ז ה"ח: שכל זמן שהוא נוטר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום לפיכך הקפידה תורה על הנטירה וכו'

א

**שקו"ט אי איסור נטירה, לא תחמוד
ובל יראה הם גזירה**

האיסור של נטירה היא א' מהמקומות שיש כעין גזירה בדברי תורה – וע"ד בלאו דלא תחמוד, וכבר האריך בענין זה אם שייך שיהא גזירה בדאורייתא בס' אתון דאורייתא להגרי"ע. ועי' בפ' הרב קאפח שהביא מהשד"ח.

ואולי יש לחלק בין הנושאים, שהתוכן של נטירה היא אותו המושג של נקימה – רק שנקמה היא חלק המעשי שלו באופן הכי בלתי נרצה, ולכן אי"ז גזירה כ"א שהתורה אסרה ב' המצבים, ומה שנטירה מביא לידי נקמה זהו הוכחה שיש ענין שלילי גם בנטירה.

ועד"ז י"ל במצות לא תחמוד שהיא הפנימיות והתוכן של מצות לא תגנוב

וכו'. ואינו דומה לחפרשת כה"ג מביתו שמא ימצא אשתו נדה וכיו"ב כמובן.

ויש לעיין גם באיסור דב"י וב"י שהר"ן כתב בריש פסחים שהיא כעין סייג. ויש מקום לומר שאין הכוונה כפשוטו שהיא גזירה וסייג, כ"א שמה שיש איסור חמור דחמץ מראה עד כמה שהיא מושלל, ולכן שללה התורה גם בבל יראה ובל ימצא, ויש לעיין בכ"ז.

ב

הנפקא מינה לדינא

ונראה שבזה שהרמב"ם משמיענו שנטירה מביא לידי נקימה, איך שנפרש, שהיא גזירה או שזה גדר של נטירה, יש בזה נפק"מ לדינא, באם אינו נוטר בלבו בשנאה רק שרוצה להדריכו שלא יעשה כן, דאז אין במעשה נטירה איסור. ולכן גם ת"ח מותר לנקום כמבואר ביומא שם, ופסקו הרמב"ם להלן בסוף הל' תלמוד

רמ"א ס"ק א'), דס"ל דלמסקנת הש"ס
לא נשאר שום חילוק בין האופן של
נקימה ונטירה, ונשאר רק חילוק א' אם
זה משום שנאה אסור בכל אופן, ואם אין
בו שנאה ליכא איסור דנקימה ונטירה.

תורה, דהוא משום כבוד התורה, דאם
ת"ח נוקם אי"ז בשנאה רק ללמדו לכבד
התורה, ואין בזה איסור.

ובזה מיושב מה שהחינוך השמיט החילוק
בגמ' בין צערו בממונו או בגופו (וכן
משמע מהרמב"ם שכן ס"ל מאחר שלא
הזכיר חילוק זה וכמ"ש המנ"ח מצוה

הלכות תלמוד תורה

סימן ס"ט

המצוה ללמוד או גם ללמד

מנין המצות שבכותרת: "מצוה ראשונה ללמוד תורה"

א

השמיטת מצות ללמד

ועיקר הטעם שמונין מצות ת"ת כמצוה בפ"ע היא מצד חלק הללמד לאחרים שבו.

אשר כל זה שייך כשרוצה לבאר למה נמנה המצוה במנין התרי"ג, אך כאן שלא נחית לבאר הטעם מה שנמנה כמצוה בפ"ע, כתב עיקר המצוה שהיא ללמוד.

אך עדיין קשה שמיד אחר זה התחיל לפרט החיוב ללמד את הבן.

ואולי י"ל קצת שבא ללמדנו דכשמלמד תורה לאחרים ה"ז שלימות בקיום מצוה ת"ת שלו. ומשמיענו בזה הרמב"ם שאם לומד ואינו מלמד לאחרים אי"ז נחשב כלימוד, דבאמת אינו שתי מצוות נפרדות. דגדר של לימוד מחייב את הללמד.

במנין המצות שבוכתר כאן מונה רק המצוה ללמוד ולא ללמד, וצ"ע שבמנין המצות שבראש הספר (מצוה י"א) כתב: "ללמוד תורה וללמדה שנ' ושננתם לבניך", וכן בספהמ"צ כתב גם ללמדה (אף שבמנין המצות דרכו לקצר, וכן אין המקום להאריך בספהמ"צ כבספר היד), וכאן השמיט שהמצוה היא גם ללמדה.

ואפשר ה' לומר, לפי מה שביארנו בספר "מנין המצות המלך" (מצוה י"א) הטעם שהביא הפסוק דושננתם לבניך במנין המצות, ובספהמ"צ גם הקדים החיוב ללמד לחיוב ללמוד, דחיוב ללמוד כבר נכלל בתור מצוה בחיוב קריאת שמע,

ב

הערה מלקוטי שיחות

אמנם עיין בלקוטי שיחות (חי"ט ע' 38 ואילך) שעמד כ"ק אדמו"ר בזה שבין הרמב"ם ובין אדה"ז התחילו הלכות ת"ת שלהם בהחיוב ללמוד עם בנו הקטן, אף שהרמב"ם בעצמו פוסק (להלן ה"ד) שהוא קודם לבנו, וגם אי אפשר להיות "ללמדה" בלי ה"ללמוד" מקודם,

וביאר שם בב' אופנים:

א': שמכיון שמה"ת מחוייבין ללמוד עם קטן, לכן פותחין הל' ת"ת בדינים אלו שמתחילים בקטנותו.

ב': הציווי העיקרי הוא מפסוק "ושננתם לבניך" שזה כולל הללמוד והללמדה, והפסוק הלא מיירי בלימוד עם בנו הקטן.

אבל הקשה שם, דזה גופא דורש ביאור שהחיוב של ת"ת נכלל בהציווי דושננתם לבניך, ועיי"ש שביאר ע"ד החסידות, דלימוד עם הקטן היא להורות שגם כשלומד בתור גדול עם הבנה והשגה

המוכרח ללמוד התורה צ"ל אצלו ביטול של קטן, ועיי"ש בארוכה בביאור הדברים.

ומכיון שכל ענינים שבפנימיות התורה משתקפים בנגלה דתורה (וכן לאידך גיסא, שכל עניני הלכה משתלשלים מתורה כפי שהיא בפנימיות), נראה לענ"ד שבאותיות של הלכה יש להסביר הדברים, כמו שביארנו למעלה, שבלי קיום ה"ללמדה", א"א לקיים המצות דלימוד התורה לעצמו בשלימות.

ראשית, דאם אינו מלמד לאחרים נמצא שכל לימודו יכול להיות שלא לשמה, או יותר גרוע דמונע בר.

שנית, הרי אמרו חז"ל "ומתלמידי יותר מכולם", נמצא שמי שלומד ואינו מלמד חסר לו מעלה זו.

נמצא דלשלימות קיום מצות ת"ת צריך להיות קיום ה"ללמדה".

סימן ע'

הגדר של חכם

פ"א ה"ב: כשם שאדם חייב ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו וכו'.

יז. מנחות עג, ב. פרש"י עה"ת שם, כה) [ובכ"מ].

א

הכפלת "חכם וחכם"

ודייק כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חט"ו ע' 136) מה שכפל הרמב"ם "חכם וחכם", וכן הוא בשו"ע אדה"ז הל' ת"ת (אבל בטושו"ע רק פ"א),

וביאר וזלה"ק: "ויל"פ כפל לשון הרמב"ם ואדה"ז "כל חכם וחכם", שכולל בזה כל סוגי חכמים – ע"ד "כל צדיק וצדיק" שבמשנה סוף עוקצין (וראה תו"ט שם. ובארוכה שיחת י"ט כסלו תשל"ח – סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 647 ואילך, "איש איש" דפ' אמור (כב),

וצריך להבין מהי כוונת כ"ק אדמו"ר שכולל בזה כל סוגי חכמים, על איזה סוגים מיירי, ולמה יש צורך להבהיר את זה, איזה ס"ד יהי' שחכם מסוג מסויים שאינו מחוייב ללמד תלמידים.

ויש לבאר שהכוונה לסוגי חכמים שמובא בגמ' סוף הוריות, סיני ועוקר הרים, דס"ד שמי שהוא עוקר הרים אינו מסוגל ללמד תלמידים ענינים פשוטים, ורק לאחר שיגדל ויבוא לדרגא נעלית בלימוד דאז הוא מחוייב ללמד את תלמידים.

ואולי יש להוסיף ביאור בהכפל, דס"ד דאם חכם א' יתנצל שאינו רוצה ללמד את בן חבירו דיש משהו אחר שילמדנו, שאי"ז היתר, מכיון שלא מכל אדם זוכה ללמוד כמבואר בעירובין (מז, א-ב), ועיי"ש בפירש"י (ד"ה שלא): "אין אדם זוכה ללמוד מכל מלמדיו יש רב שמשנהו סדורה בפיו ושונה לתלמידו דרך קצרה".

וזהו חידושו של הרמב"ם ואדה"ז, דאף שלהתלמיד יש היתר לחפש רב שיזכה ללמוד ממנו, ולכן יכול כהן לצאת לחו"ל ולהטמאות בטומאת אויר העמים מטעם זה, ואולי גם למכור ס"ת ללמוד אצל רב אחר וכו' מסברא זו, אבל אין החכם יכול לפטור עצמו מללמד בן חבירו באמרו שאולי רב אחר עדיף ממנו.

ומש"כ "חכם" עי' בקו"א לשו"ע אדה"ז דבא למעט תלמיד, ועיין בביאור הגר"מ אשכנזי ז"ל שביאר שאין כוונת אדה"ז למעט תלמיד חכם כ"א תלמיד, עיי"ש.

ועיין עירובין (יג, א) וסוטה (כ, א) דר' מאיר "מעיקרא אתא לקמי' דר"ע ומדלא מצי למיקם אליב' אתא לקמי' דר' ישמעאל וגמר גמרא והדר אתא לקמי' דר"ע וסבר סברא", וכתב רש"י ד"ה קשיא: "רע"ק הי' חריף טובא ולא מצי ר"מ למיקם אליב'", ועיי"ג כ"ב בד"ה והי': "שהי' חריף לפלפל ולדקדק במה שלמד להשיב תשובות ומשניות זו על זו ולתרוץ".

ולכן ס"ד שמי שהוא חריף לא ילמוד עם תלמידים דלא מצי למיקם אליב', קמ"ל דאינו כן, אלא תחילה ילך אצלו כמו שעשה ר"מ אף שבודאי שמע אודות חריפתו של רע"ק, ואם לא יוכל למיקם אליב', אז ילך אצל מי שילמדו גמרא, ואח"כ ישוב למי שילמדו סברא.

או יש לומר שהכוונה בב' סוגי חכם, לחכם במקרא וחכם בהלכה, או חכם שהוא מבעלי הלכה וחכם מבעלי אגדה.

ב

עוד ביאור כפל הלשון

סימן ע"א

תלמוד אן מעשה גדול

פ"א ה"ד: הי' הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו, ואם הי' בנו נבון ומשכיל מה שילמד יותר ממנו בנו קודם, ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד את עצמו.

א

ביאור הצפ"נ

מקור הדין הוא דעת ר' יהודה בקידושין (כט, ב) כמצויין בכס"מ, אבל עיין בצפנת פענח שהקשה הלא בגמ' שם לא מופיע דין זה ד"ואע"פ שבנו קודם לא יבטל הוא וכו'" בדברי ר' יהודה.

וביאר הצפ"נ ד"שם קאי לר' יהודה דס"ל בירושלמי פ"ב דסוכה ופ"א דחגיגה דמעשה קודם לתלמוד וללמד את בנו הוי מעשה, משא"כ לדידן".

ב

ביאור הרמב"ם בהלכה הקודמת

ואילולי דמסתפינא הייתי אומר שבזה יש למצוא פתרון לדברי הרמב"ם התמוהים בהלכה הקודמת (הלכה ג') דמי שלא

וכוונתו, דלדידן דתלמוד גדול גם אם בנו ממולך יותר צריך הוא ללמוד בעצמו משום דלימוד עצמו נחשב כתלמוד ואילו

אך יש לפרש דברי הרמב"ם גם בלי לשנות הגירסא ולהעביר דבריו להלכה ד', ולומר כפי שביאר בנמוקי מהרא"י כאן, שקטן יש לו ללמוד מפני שצריך לקיים המצוות ואי אפשר בלי תלמוד, דתלמוד קודם למעשה אי"ז רק בחשיבות כ"א בזמן.

ובעיקר פירוש דברי הרמב"ם בהלכה ג' – ראה ליקוטי שיחות (חל"ו ע' 17 ואילך) בביאור שיטת הרמב"ם ואדה"ז ובמה שהם מחולקים בגדר מצות ידיעת התורה, ואכמ"ל.

למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנ' ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, וכן אתה מוצא בכל מקום שהלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד", וכבר תמהו על הרמב"ם מהי הקשר בין הענינים.

אמנם לפי דברי הצפע"נ יש לבאר דבריו, שאולי נשתרבב בהלכה ג' אבל צ"ל באמת בהלכה ד', בהמשך להלכה שאף שבנו קודם מ"מ צריך הוא ללמוד, והרי זה שייך למה שכתב: "וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה וכו'", וכביאור הרגוצובי, שללמד את בנו הוא מעשה.

סימן ע"ב

אין מבטלין תשב"ר אפי' לבנין המקדש

פ"ב ה"ב: ואין מבטלין התינוקות ואפילו לבנין ביה המקדש.

א

טעם הכפלת הרמב"ם דין זה

הרמב"ם כפל הלכה זו להלן בהל' ביהב"ח (פ"א הי"ב), וידוע גודל הדיוק בדברי הרמב"ם שכאשר כופל הדין בב' מקומות הרי זה הוראה שיש כאן ב' דינים נפרדים.

ובס' "בחירת המלך" (שם) ביארתי שקמ"ל שיש ב' דינים בהא שאין מבטלין תשב"ר לבנין המקדש:

א' מצד שת"ת שלהם גדול יותר מבנין המקדש, וזהו מה שמשיענו כאן בהל' צ"ת דגדר של ת"ת דוחה את מעלת בנין המקדש.

ב' שהוא דין בהל' בית הבחירה, שעצם ההלכה של בנין המקדש מחייב שלא נבטל לתשב"ר, משום שלימוד שלהם

ב

הנפקא מינא לדינא

ועפ"ז י"ל שיש גם נפק"מ לדינא, שאם רק מצד ההלכה של בנין ביהמ"ק, דלימוד של תשב"ר גורם שלימות להמקדש, לפ"ז תצא שאם לו יצויר הי' מצב שנמנע בנין המקדש מבלעדם והי' מתבטל בנין המקדש או שיתארך הזמן כי אין מספיק גדולים, אפשר שיכולים לבטלם שהם ישתתפו בהבנין, מכיון שעיקר הטעם שאין מבטלין הוא שיהא

המצות אף כשא"א לעשותן ע"י אחר
ויתבטלו, נמצא דשפיר אין מבטלין
תשב"ר גם אם בנין ביהמ"ק תתבטל.
ועי' בשו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"א ס"י
ובהערות וציונים של הגר"מ אשכנזי
שם.

חסר בשלימות הבנין, ופשוט שהיכולת
לבנות המקדש דוחה השלימות בהבנין.

[מיהו יש להעיר בזה מלקוטי שיחות
חט"ו, פ' ויחי במחלוקת הבבלי וירושלמי
אי ההידור שלאחר זמן דוחה את החיוב
דעכשיו, ויש להאריך בזה אבל לא באתי
כאן אלא להעיר].

אבל ממה שהכניס הלכה זו בהל' ת"ת
מוכח כנ"ל שת"ת דתשב"ר מצ"ע היא
גדול יותר מבנין בית המקדש ומכל

סימן ע"ג

כתרה של תורה

פ"ג ה"ז: שמא תאמר עד שאקבץ ממון ואחזור ואקרא עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי ואחזור ואקרא, אם תעלה מחשבה זו על לבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם, אלא עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי, ואל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה.

א

גדר של כתרה תורה: תורתך קבע

במ"ש "שאם תעלה במחשבה זו אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם", אין הכוונה כפי שביארו שאם בטלת ממנה לא בנקל תחזור אלי', אלא הביאור הוא כמ"ש הרמב"ם מיד אח"ז שצ"ל "תורתך קבע", דפירושו שאם יש ענין אחר שבו שקוע אי"ז תורתך קבע ואינו שייך לכתרה תורה.

ומה שכתב אח"כ, שלא תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה – ה"ז עוד הסבר בהוספה להעיקר, שאי"ז הענין של כתרה להיות מוטרד בשאר ענינים. או שיכול לחשוב שאף שמה שלומד עכשיו

אינו ראוי לזכות עי"ז בכתרה תורה מ"מ יוכל לשנות דרכו לאחר זמן – ע"ז כותב שלא יאמר לכשאפנה אשנה.

ב

דיוק ב"תעלה מחשבה"

ויש לדקדק בהלשון "אם תעלה מחשבה זו על לבך", שידוע דיוק כ"ק אדמו"ר בלשונות כיו"ב שיש בזה ס"ד שיש כאן עילוי, וצ"ל איזה עילוי יש במה שאינו לומד.

ואולי יש לומר, שע"י שעוסק עכשיו בעסקיו בכוונה ללמוד אח"כ הרי זה מעלה בת"ת עצמה, שגם עסקיו הם בגדר ת"ת, מאחר שהם הכשר מצוה. אשר בשאר מצות שפיר יש מקום לומר שההכשר

מעשה ישראל

ובעיקר הגדר של כתר תורה, האריך בזה
כ"ר אדמו"ר בההדרן על הרמב"ם –
נדפס בס' הדרנים על הש"ס ורמב"ם.

נחשב גם כמצוה, אבל ת"ת, אף שגדר
המצוהשבת"ת אינו שונה משאר מצות
וגם ההכשר נחשב כמצוה, אבל לגבי
הגדר של כתר תורה, לא מצינו גדר זה
של הכשר מצוה.

סימן ע"ד

תורה לא נמצא בגסי הרוח

פ"ג ה"ח-ט: כתוב בתורה לא בשמים היא ולא מעבר לים היא, לא בשמים היא, לא בגסי הרוח היא מצוי' ולא במהלכי מעבר לים היא וכו'

דברי תורה נמשלו כמים שנאמר הוי כל צמא לכו למים, לומר לך מה מים אינם מתכנסין במקום מדרון אלא נזחלין מעליו ומתקבצים במקום אשבורן כך דברי תורה אינם נמצאים בגסי הרוח ולא בלב כל גבה לב אלא בדכא ושפל רוח שמתאבק בעפר רגלי חכמים ומסיר התאות ותענוגי הזמן מלבו וכו'

ולמה לא התחיל בענין של גסות הרוח שהיא מוקדם בפסוק, ואח"כ לבאר ענין של מהלכי דרכים.

ב

חילוק בין מקום התורה לתכונת התורה ועלה בדעתי לומר שבהלכה ח' מבאר איך הוא המקום של תורה, שאם הוא ממולא בחשיבות עצמו ובעניני עצמו אי"ז המקום של תורה, שעל זה נאמר תורה לא בשמים היא ולא מעבר לים

א

דיוק בהכפלת הדברים

יש לדייק מה שהכפיל הרמב"ם ענין זה שהתורה לא מצוי' בגסי הרוח.

בפשטות י"ל שבהלכה ח' נחית להביא ענין השני שלא מעבר לים היא, ושוב חזר לענין של גסי הרוח,

אבל לפ"ז קשה מה שהוצרך להביא ב' דרשות ע"ז דאינו נמצא בגסי הרוח,

ושפל רוח שמתאבק בעפר רגלי חכמים, ולכן מדייק שנמצאת במקום אשבורן ולא רק שלא נמצאת בשמים או במקום מדרון.

ד

הוספת: גבה לב

עוד יש לדייק מה שהוסיף על גסי הרוח ולא בלב כל גבה לב, דמה זה מוסיף על גסי רוח.

ואולי דמקביל לב' המקומות שהביא הרמב"ם כאן שהתורה לא נמצאת שם, בשמים ובמקום מדרון, הנה גסי הרוח הם נמצאים בשמים דרוחם עולה למעלה (וכמ"ש בתניא פ"א דכעס וגאווה מיסוד האש דנגבה למעלה), אבל גבה לב הוא אמנם לא נמצא בשמים בקשר להרגשת חשיבות עצמו, אבל מ"מ חושב עצמו שאינו צריך להתאבק בעפר רגלי חכמים כי הוא למעלה מהם ואינו נמצא על הארץ במקום עפר.

היא, שפסוק זה מדבר אודות מקומו של תורה ולא בתכונת התורה, ומשמיענו שאם הוא גס הרוח אינו נמצא במקום תורה, שהתורה היא במקום אחר ואיך יוכל להשיגו.

אמנם בהלכה ט' מדבר אודות תכונת התורה לירד למטה, ואילו מי שהוא גס הרוח הרי תכונתו הוא להיפך שרוחו עולה למעלה לא למעליותא, א"כ תכונת התורה ותכונת הגס רוח הם הפכיים, וגסות הרוח היא בסתירה להשגת התורה, ולא רק שאינו נמצא במסגרת של תורה כ"א שכל ענינו הוא היפך התורה.

אבל מלשונו לא משמע שמחלק בהכי כ"א שבשתי ההלכות מדבר בנוגע למקום שתורה לא נמצאת ואיפה שהיא נמצאת

ג

חילוק בין שלילה לחיוב

ואולי יש לומר דבהלכה ח' מדגיש רק השלילה שלא נמצאת בגסי הרוח, אבל בהלכה ט' ההדגשה היא על מקומה בדכא

סימן ע"ה

זמן שינה

פ"ג הי"ג: אע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשנה ואכילה ושתי' ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה

א

הערה ממ"ש בהל' דעות

הנה במ"ש כאן "ולא יאבד אפילו אחד מהן בשנה וכו'", אי"ז בסתירה למה ששנה למעלה בהל' דעות (פ"ד ה"ד) "די לו לאדם לישן שלישן שהוא שמנה שעות", שמש"כ שם זהו רק לסתם בנ"א שלא ישן יותר מח' שעות – אבל מי שרוצה לזכות לכתר תורה לא ישן כלל בלילה.

אבל צ"ע מברכות (ג, ב) שדוד המלך נתנמנם כסוס עד חצות, ובדואי שזכה לכתר של תורה אף שישן בלילה.

וצ"ל שדוד כבר זכה לכתר תורה, עי' בסנהדרין (צג, ב) ש"ה' עמו, הלכה כמותו" נאמר לשאול אודותיו שזה הי' קודם שמלך, אבל לאחר שמלך הוכרח למעט בלימוד בכדי להנהיג העם,

ועי' בלקו"ש (חט"ז ע' 373 ואילך) שמרדכי הי' רצוי רק לרוב אחיו שכמה מהסנהדרין פרשו ממנו (מגילה טז, ב הובא ברש"י עה"פ): "לפי שבטל מדברי התורה ונכנס לשררה", אבל ביאר שם שרוב הסנהדרין לא פרשו, וביאר שם באופן נפלא מה שהי' יסוד המחלוקת בין מרדכי ומקצת סנהדרין, אבל משמע דלצורך הנהגה יכול לוותר קצת גם על מעלת כתר תורה.

ב

מ"ע ממ"ש "ולא יישן ביום"

ואכתי צע"ק ממ"ש הרמב"ם שם (הלכה ה') ש"לא יישן ביום" – דאם לא יישן ביום מתי יישן. ודוחק לומר שהכוונה רק לאלו שישנים בלילה שלא ישנו ביום, אבל מי שזכה לכתר תורה ולא ישן בלילה מוכרח הוא לישן ביום, דעדיף טפי הלימוד בלילה וכמו שהאריך כאן בתחילת ההלכה וכן בסיומה.

ואולי היו ישנים כעין המבואר בסוכה (נג, א) בשמחת בית השואבה ד"הוי מנמני אכתפא דהדידי", אבל קשה לומר שיכולין לחיות כך למשך זמן ארוך.

ולכן נראה שאין כוונת הרמב"ם שלא יישן כל עיקר בלילה, כ"א כדיוק לשונו: "ולא יאבד אפילו אחד מהם בשנה ואכילה וכו'", דהיינו שלא ישאיר אפילו לילה א' שלא למד בקביעות בו, דאם הי'

חסר רק לילה אחת שלא למד בקביעות, הי' נחשב שאבד הלילה ואין שייך לזכות לכתר תורה. ועי' להלן סוף פ"ד שאין ישנים בביהמ"ד.

ורא' מוכחת לזה שאין הפירוש שלא ישנים כלל היא הגמ' בתענית (לא, א) וב"ב (קכא, ב) דמט"ו אב ואילך מוסיפין, ופרש"י בלילות, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בביאורים להל' ת"ת של אדה"ז, שענין זה מובא שם בהמשך לדברי הרמב"ם ב"שלא יישן וכו'", ומוכח שאין הכוונה כפשוטו שלא יישן כלל, רק שילמוד בלילה בקביעות ומט"ו אב ואילך יוסיף בזה, אבל לא שלא יישן כלל.

סימן ע"ו

ללמוד תורה לתלמיד שאינו הגון

פ"ד ה"א: אין מלמדין דברי תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו או לתם, אבל אם הי' הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה ובודקין אותו ואח"כ מכניסין אותו לביהמ"ד ומלמדין אותו, אמרו חכמים כל השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זרק אבן למרקוליס וכו'.

א

צ"ע אם התלמיד יכול ללמוד

יש לעיין אם התלמיד עצמו אם מחוייב ללמוד ורשאי ללמוד תורה.

הנה אדמו"ר הזקן בהל' ת"ת שלו (פ"ג ה"ג) פסק בת"ח המזלזל במצות ואין בו יראת שמים שהוא גרוע מע"ה ותורתו נעשה כסם המות דמ"מ "יש אומרים שאעפ"כ לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא לשמה יוכל לבא לידי לשמה ללמוד ע"מ לשמור ולעשות שהמאור שבה מחזירו למוטב וכו'"

ובקונטרס אחרון (ס"ק א) ביאר שאף שס"ד שלא ללמוד שהרי עליו נאמר "ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי, "קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף עכ"פ".

ושב הקשה ע"ז: "והא דאין מלמדין לתלמיד שאינו הגון, י"ל דהרב אינו צריך להכניס את עצמו לבית הספק, שמא לא יחזור בו נמצא זורק אבן למרקוליס, אבל הוא עצמו חייב להכניס את עצמו, דמה יפסיד, ואף ששגגות נעשים כזדונות אין הפסדו שקול כנגד

שרוצה ללמוד, ולכן שייך שיחזירו למוטב עיי"ש. הרי שהרמב"ם פסק כן בהל' רוצח, וזהו מקורו של אדה"ז לפרש כן בדעת הרמב"ם.

אבל עדיין צ"ע למה לא כתב הרמב"ם חילוק זה כאן בהל' ת"ת.

וי"ל דדבר זה שצריך ללמדו ולא לדחותו בשתי ידיים ס"ל להרמב"ם שהוא דין במצות תוכחה, ואילו לדעת אדה"ז הוי זה דין בחיוב של ת"ת, ועיין בדברי הגר"מ אשכנזי ז"ל שהאריך מאד בכ"מ בספרו הנפלא.

ג

ראי' לשיטת אדה"ז

ובעיקר דברי אדה"ז יש להביא ראי' ממה דאיתא באבות דר"נ (סוף פ"ב) על המשנה דהעמידו תלמידים הרבה שב"ה ס"ל "לכל אדם ישנה שהרבה פושעים היו בישראל ונתקרבו ללמוד תורה ויצאו מהם צדיקים וחסידים", והקשה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' ק"א) שזה סותר ספק הרמב"ם דאין ללמד לתלמיד שאינו הגון.

אמנם לפי ביאור אדה"ז מיושב, דאמת הוא דגם להרמב"ם אם אי אפשר להטיב

שכרו אם יזכה ויסור למוטב, ואם לא יזכה דמו בראשו והלעיטוהו כו"

ושוב הוסיף לחדש, "וגם הרב י"ל דצריך להכניס את עצמו לבית הספק אם א"א בענין אחר, אלא אם אפשר להחזירו תחלה למוטב, עי"ז שלא יכניסוהו לבית המדרש, מדחים אותו תחלה, ותדע דתניא לעולם תהא שמאל דוחה כו', ולא כיהושע בן פרחי".

הרי שהבין בדעת הרמב"ם שלא רק שאין איסור לתלמיד שאינו הגון ללמוד, אלא גם לאחר שדחאו ולא הועיל יש לו להכניס עצמו לבית הספק ללמדו תורה, וכן פסק אדה"ז להלן (פ"ד הי"ז).

ב

מקורו של דברי אדה"ז ברמב"ם

אבל צ"ע, איך יכולין להעמיס זה בלשון הרמב"ם, שלא הביא כלל החילוק בין היכא דאפשר או אם אי אפשר בענין אחר.

ועיין לקו"ש (צויין בהל' ת"ת של אדה"ז פ"ד הי"ז - חכ"ט ע' 35 הערה 25) שמפרש כן בדעת הרמב"ם הל' רוצח, דמגלין רבו אך שהוא תלמיד שאינו הגון משום שהוא ממבקשי'

לבית הספק דאולי יביא הלימוד לידי ערמומית, חדא דמ"מ אולי אין היא מן הרוב, אלא מן המיעוט, ואדרבה כתב הפרישה "אבל אם למדה בעצמה אנו רואין שיצאה מהרוב", אבל דברי הפרישה צ"ע שהלא יכול להיות שאדרבה מה שרוצה ללמוד הוא מפני רצונה בערמומית.

אבל לפי דברי אדה"ז מובן, דעיקר הטעם מה שאין ללמד תורה לתלמיד שאינו הגון דמכיון שאין כוונתו לשמור ולעשות הרי תורתו נעשית כסם המות, אבל אם כוונת האשה לשמור ולעשות, מותרת להכניס את עצמה לבית הספק, ואם אי"ז כוונתה אדרבה הלעיטוה וכו'.

אך ללמד אשה שאני, דמדוע יכניס עצמו לבית הספק מאחר שאין היא מצווה על לימוד התורה.

שוב מצאתי שכיונתי למה שראיתי בס' הערות וציונים להל' ת"ת שהגר"מ אשכנזי כתב לחלק בין תלמיד שאינו הגון לאשה בג' אופנים, וא' מהם כמשנ"ת, ועוד הוסיף ד"כ"ה ברוב נשים, ועוד שמוציאות דברי תורה עצמן לדברי הבאי, אבל בתלמיד שאינו הגון הרי הוא

אותו ע"י שדוחהו אז יש לו להכניס לספק וללמדו.

והנה לפי דברי אדה"ז מובן מה שכתב הכס"מ דממה שנפסק דלא כר"ג שלא הכניס רק מי שתוכו כברו, משמע דאם אין ידוע, שזה לדעתו פ' "תם" מותר להכניסו גם לכתחילה.

דלפי דברי אדה"ז מובן, דזה הוי ספק ספיקא, חדא דילמא הוא ממי שתוכו כברו, ואף אם אינו כן, מ"מ יש ספק דאולי המאור שבו מחזירו למוטב.

ד

ישוב למש"כ הרמב"ם שאשה יש לה שכר

ובדברי אדה"ז יש ליישב מה שהקשו על פסק הרמב"ם למעלה (פ"א הי"ג) שאשה שלמדה תורה יש לה שכר, ולמרות זה צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה. וכן פסק אדה"ז שם (פ"א הי"ד), והקשו אם אסור ללמדה איך היא מקבלת שכר.

אמנם לפי מה שחילק כאן אדה"ז, הרי אותו הדבר יש לומר באשה, וכמ"ש הפרישה דיש לה שכר כשלומדת בעצמה, דאף שבזה היא מכניסה עצמה

מעשה ישראל

בלא"ה כן וכשילמדו אולי יחזירו
למוטב".
ההשפעה מבחוץ, וכמו שהאריך בזה כ"ק
אדמו"ר, ואכ"מ.

אך ידוע שבזה"ז אדרבה, אם לא ילמדו
עם הנשים, יהא בהם ערמומית וכו' מצד

סימן ע"ז

השמטת הרמב"ם החילוק בין גדול לקטן

שם: וכן הרב שאינו הולך בדרך טובה אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכים לו אין מתלמדים ממנו עד שובו למוטב

א

צ"ע השמטת הרמב"ם

כבר האריכו הנו"כ ושקלו וטרו בנוגע להשמטת הרמב"ם חילוק בין קטן לגדול כמו ר"מ שלמד מאחר מפני שקליפה זרק כמבואר בגמ' חגיגה (טו, א) וכו'.

אכן נ"ל פשוט, שזהו דרכו של הרמב"ם שלא לכתוב דינים השייכים רק ליחידי סגולה.

ג

השמטת הרמב"ם האריכות במעשה בראשית ומעשה מרכבה

ועד"ז לא העתיק בהל' יסוה"ת כל האריכות בענין מעשה מרכבה ומעשה בראשית המבואר במו"נ, כיון שחיבורו נועד ל"קטן וגדול" כמבואר בהקדמה, והאריכות בזה אין שייך לקטן, ובמכ"ש מארבע שנכנסו לפרדס ורק רע"ק שנכנס

ב

השמטת הרמב"ם דת"ת גדול מבנין בית המקדש

ובזה מיושב גם מה שהשמיט הדין המבואר במגילה (טז, ב) בנוגע לעזרא שלא ה' חייב בבנין המקדש ולכן לא

מעשה ישראל

המבואר בד' פרקים הראשונים של הל' יסוה"ת מוכרח בכדי לקיים ה' מצות שהביא בריש הל' יסוה"ת, א"כ שפיר שייד לכל ישראל, רק הפרטים העמוקים יותר השאירם לספרי מו"נ וכו'.

בשלוש יצא בשלום, ולכן כתב הרמב"ם שאין לטייל בפרד"ס,

ומה שהביא ענינים אלו בכלל בספרו, כבר הבאנו למעלה ביאור כ"ק אדמו"ר שרק לטייל ולהתעכב צריך תחילה למלא כריסו לחם ובשר, אבל ליכנס באופן

סימן ע"ח

הגדר של כיבוד רבו ויראתו

פ"ה ה"א: כשם שאדם מצוה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו

א

צ"ע למה כללו בהל' ת"ת ולא בהך' ממרים

צ"ע למה כללו כאן המצוה לכבד רבו ויראתו כאן בהל' ת"ת ולא בהל' ממרים בדיני כיבוד ויראת אב ואם.

וי"ל דמשמיענו כאן דזהו עצמו חלק בהלכות תלמוד תורה, שכבוד התורה היא עצמו גדר של לימוד.

ויש בזה נפק"מ לדינא, במה שחקרו (ראה במה שנשמך ברמב"ם הוצאת פרנקל) אם נשים מחוייבות בכיבוד ויראת הרב, שהחינוך כתב דנוהג בזכרים ונקבות, אבל בצפע"נ צדד דאינן מחוייבות –

ב

ביאור הגדר של כיבוד רבו

ויש לבאר ענין זה שהוא חלק במצות ת"ת בכמה אופנים:

חדא, דבזה שמכבד רבו וירא ממנו נעשה כלי לקבל ממנו, דאם אינו מעריכו לא יהא בכח לקבל ממנו כי לא יהא משוכנע שכל מה שרבו אומר נכון הוא.

ויש לומר שזהו הפירוש במה שאמרו בגמ' שבת (ל, ב) "כל ת"ח שאין שפתותיו נוטפות מור וכו'", דמיירי לאחר שפתח בשמעתתא, והיינו שזה חלק ותנאי בהלימוד עצמו.

ויראת אביו, ולא חיוב מיוחד בשביל תלמוד תורה.

ובפשטות יש לומר דמש"כ "כשם וכו'" ר"ל שזהו מצוה מה"ת כמו כיבוד ויראת אביו. וכמו שכתב המבי"ט בקרית ספר, שבודאי הוא מה"ת דאל"כ איך יוכל לדחות מ"ע מה"ת של כיבוד או"א.

אבל ממה שכללו בהל' ת"ת מוכח דיש ב' דינים בכבוד ויראת רבו, א' מדין כיבוד או"א, שמביא אתה האדם לעוה"ב והוי כמו אביו, וכמו שאמרו שתלמידים נק' בנים וכו', ועוד יש גדר של ת"ת.

שנית, מה שמכבדו וירא ממנו ישתדל להיות בקירוב עמו, וכמו ביהושע שלא ימיש מתוך האוהל וילמד ממנו הרבה דברים שלא הי' יכול ללמוד ממנו רק בשמיעת דברי תורה שלו לפרקים, וכמו שאמרו חז"ל "גדולה שימושה יותר מלימודה".

ג

הכוונה ב"כשם שאדם מצווה בכבוד אביו"

אלא שעדיין צ"ע במה שכתב "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו וכו'", דמשמע שזהו אותו הגדר של כיבוד

סימן ע"ט

כיבוד תלמידים

פ"ה הי"ב: כשם שהתלמידים חייבים בכבוד הרב כך הרב צריך לכבד את תלמידיו ולקרבם

התלמידים הוא מפני שגם הם מחכימים את רבם ולומדים מהם "יותר מכולם".

אלא שעדיין צ"ע למה לא הוי זה – כיבוד תלמידים – חיוב מעיקר הדין, כיון שלומד ממנו יותר מרב וחבר.

ב

חילוק בין הנחת היסוד להוספה

ויש לחלק דעיקר הדין של כבוד הרב נאמר במי שנתן לו היסוד כמו כבוד האב שנתן לו היסוד בעוה"ז, כך הרב הוא זה שנתן לו היסוד לחיי עוה"ב.

וזהו שכתב הרמב"ם למעלה (ה"א): **"כשם** שאדם מצוה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו", מפני ששניהם נותנים להאדם את היסוד לחייו,

א

צ"ה בהדמיון של כיבוד תלמיד

לכיבוד הרב

צ"ע הכוונה ב"כשם שהתלמידים חייבים בכבוד הרב כך הרב וכו'", שבודאי אי"ז אותו החיוב כי ברב יש חיוב מה"ת, ואילו תלמיד שמקורו היא המשנה באבות הוי רק מילתא דחסידותא, ואיך משהו אותם וכללם ביחד.

ואולי י"ל שבהלכה ט' פסק הרמב"ם שאפילו לא למד ממנו אלא דבר א' עומד מלפניו וקורע עליו. והרי כתב בהלכה י"ג שמתלמידי יותר מכולם, נמצא שהתלמידים נחשבים באמת כרבו ובמכש"כ ממי שלמדו רק דבר א', וזהו שכתב "כשם" שמה שצריכים לכבד את

אף שחיובם אינו שוה כלל, היינו משום שיש להם גדר א', לכבד מי שלומד ממנו,

אמנם ממה שהקדים הרמב"ם לומר כשם שהתלמידים חייבין וכו' בהלכה י"ב, ורק אח"כ בהלכה י"ג הביא הענין של ומתמידי יותר מכולם, משמע דכבוד התלמידים הוא גדר אחר.

ומפורש כתב הרמב"ם שהטעם הוא: "שהם הבנים המהנין בעולם הזה ולעולם הבא",

מעתה יש לבאר בפשטות הדמיון לכבוד רבו, דהרב מביא האדם לעוה"ב, דהיינו שמהנה אותו, ועד"ז התלמיד הם המהנים בעוה"ז ובעוה"ב. ועדיין צ"ע.

וגם תלמיד חבר, עכ"פ לימד אותו דבר יסודי שלא ידע ממנו מקודם.

אבל סתם תלמיד, אף שמחכים את רבו, ומתלמידי יותר מכולם כנ"ל, אין זה כ"א מה שהוסיף חכמה לרבו בתור הוספה למה שכבר יודע, וגם מה שמוסיף בו חידושים בהענין אי"ז בדרך ישיר שמגלה לו דבר שלא ידע, כי "רבי לא שנה חייא מנין", כ"א שע"י קושיות שלו הרב נותן לב לעיין בעומק יותר בהסוגיא ומוציא ענינים שלא עמד עליהם מתחילה, א"כ הוי זה כעין גרמא, ואין החיוב דומה, אבל מ"מ מצד מדת חסידות גם בשביל הוספה זו צריך לכבדו מפני שסוכ"ס הרי ההוספה של הרב בהבנת הענין בא מתלמידו. ומה שכותב "כשם"

סימן פ'

כיבוד רבו וכיבוד ת"ח

פ"ו ה"א: על ת"ח מצוה להדרו ואע"פ שאינו רבו שנאמר מפני שיבה תקום

ואולי י"ל שרוצה לבסס שדיני כבוד רבו הוא המשך וחלק בדיני תלמוד תורה, וכמו שביארנו למעלה.

ובעיקר שיטת הרמב"ם שמנה ב' ענינים אלו כמצוה חדא ראה בפ"י הר"י פערלא לספהמ"צ לרס"ג מ"ע י"א י"ב.

שיטת הרמב"ם שכיבוד רבו וכיבוד ת"ח נכלל באותו הפסוק ונחשב כמצוה א', עיין בקרית ספר שהמקור הוא הפסוק דמפני שיבה תקום [אלא שיראת רבו נכלל במצות יראת אביו].

ועפ"ז צ"ע למה הקדים דיני כבוד רבו לכבוד ת"ח ולא כתב המקור בתורה כדרכו בכ"מ, ורק כאן כשמביא דיני כבוד ת"ח כתב המקור.

סימן פ"א

כבוד הרב בהליכה

פ"ו ה"ה: שלשה שהיו מהלכין בדרך הרב באמצע גדול מימינו קטן משמאלו

א

קושיית הברכי יוסף

והקשה החיד"א בספרו ברכי יוסף (סי' רמ"ב אות כ"ג) מהא דתנן בתמיד (לג, ב) "בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר הי' עולה בכבש והסגן בימינו", דאלמא אף דהתם תרי הוו, עם כל זה הסגן עומד על ימינו.

ותירץ דשם הוא מפני כבודו של כהן גדול כדתנן התם הי' במחצית הכבש אווחז בסגן בימינו והעלהו, ולכן הי' עולה בימינו כדי שיהיה נכון לאוחזו בימינו, וכל שהוא משום כבוד הכ"ג לית לן בה, וכדאמרין פרק בא לו דף ס"ט, שמע מינה חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב, אמר אביי כולא משום כבודו דכהן גדול היא."

ודבריו צל"ע, דאם יש יותר כבוד לילך לצד שמאל, אז הי' כבודו של כה"ג מתרבה, ואף שיצטרך לתמכו בימינו כשעלה חצי הכבש שנתייגע, מ"מ הי' אפשר לעמוד תחלה בשמאלו וכשבא לחצי הכבש יכול לשנות מקומו לימינו. או שהו"ל לתקן ששני כהנים ילכנו עמו וכמו דתנן במשנה א' שם: "בזמן שכ"ג נכנס להשתחוות שלשה אוחזין בו אחד מימינו ואחד משמאלו וכו'".

ב

חילוק בין שעת עבודה להליכה בדרך

ולענ"ד נראה ליישב דשאני בשעת עבודה דאין שייך כבוד, רק כשמהלכין בדרך, או בשעה שבא להשתחוות, שאף שעבודה היא וכמ"ש הרא"ש שם, מ"מ עיקר העבודה כאן הוא לכבודו של

בדרכו אין מטריחין לכבד, וגם כשלא יכבד לא ניכר העדר הכבוד דניכר שטרוד בדרכו, וה"נ כאן כשבא להקטיר קטורת הלא בין הכה"ג ובין הסגן טרודים בהדרך, ואין שם חיוב לכבד.

מקום, דאז שפיר יש לבוא באופן מכובד ביותר, אבל כשבא להקטיר קטורת שאי"ז עבודה של כבוד כ"א שעסוק בהעבודה עצמה, אז אין חיוב לכבד את הכ"ג, ומקום הנוח לו להסגן לעמוד הוא המקום המתאים,

ואולי יש לדמות זה להא שאין מכבדין בדרכים (ברכות מז, א), שפירשו התוס' שם וכן התוס' ישנים ביומא (לז, א) שזה במקום שהולך כל אחד ואחד לדרכו ופגעו זה בזה אין מכבדין, ששם במקרה נזדמנו ביחד, שאז עסוקין בדרכיהם שאין מקום לכבד, רק כשמהלכין ביחד, צריך שיהא ניכר כבוד הרב.

והביאור בזה הוא דכשכל אחד טרוד

סימן פ"ב

כיבוד זקנים

פ"ו ה"ט: מי שהוא זקן מופלג אע"פ שאינו חכם עומדין לפניו

א

קושיית הרי"פ בסתירת דברי הרמב"ם

ע' בכס"מ שהרמב"ם כאן פסק כאיסי בן יהודה בקידושין (לג, א): "אמר ר' יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה דאמר כל שיבה במשמע".

והנה בפ' הרי"פ פערלא לספהמ"צ לרס"ג (מ"ע יא-יב) הקשה שהרמב"ם סתר את דעת עצמו, שכאן פסק כאיסי בין יהודה ואילו במנין מצות הקצר שבריש ספר היד (עשה ר"ט) כתב: "לכבד חכמים שנאמר מפני שיבה תקום", וכן בהכותרת להל' ת"ת כתב: "עשה ראשונה ללמוד תורה, שני' לכבד מלמדי' ויודעי' וכו'", הרי דס"ל דליכא מצוה אלא בכבוד החכמים לומדי תורה, דלא כאיסי בן יהודה, ועיי"ש שתירץ באופן נכון.

ואולי י"ל עוד, דמזה שהכניס הרמב"ם דיני מצוה אלו בהל' ת"ת ולא בהל' ממרים וכיו"ב, מוכח דמצות כבוד ת"ת עצמו הרי זה גדר של תלמוד תורה,

ולהעיר ממה שארז"ל "גדולה שימושה יותר מלימודה", וראה בפסקא הקודמת.

וההסבר בזה י"ל, דע"י שמראין איך שלומדי תורה מכובדין עליו, הרי זה גופא מלמדנו חשיבות התורה, ובידעו חשיבות התורה יברך ברכת התורה וכמבואר בנדרים (פא, א) שהטעם שאבדה הארץ הוא מפני שלא בירכו בתורה תחילה, וכידוע מש"כ ר"י (הובא בר"ן שם, ועי' ב"ח (או"ח סי' מ"ז ושו"ע אדה"ז שם) שלא ה' התורה חשובה בעיניהם, נמצא שכיבוד ת"ת הוא כגדר של ברכת התורה,

שאנשים אלו מזכירים אותנו, נמצא שבלי ידיעתם ורצונם הם מזכירים ומלמדים אותנו גדלות ה'.

מעשה יש לחדש, שזה גופא הוי חלק במצות ידיעת התורה כמו שהוא כשמכבדים ת"ח, שעיקר התורה הוא ידיעת ה', וכמ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה, וכן בהל' דעות כשמדבר אודות מעלת החכם מדגיש שכל מה שעושה מביא לידי ידיעת השם, ועיין מש"כ שם.

ואין הפירוש כאן שמכבדין אותו מפני ידיעותיו, שלמד מן הרפתקאות דעו עליו, ולמד מהניסם ומופתים גדלות ה', דזה אינו, שהלא לרש"י מיירי שהוא רשע וגם הארץ, ואיך מכבדים אותו מפני שראה ניסים אם איננו בטוחים שלמד מהניסים, ואדרבה מהנהגתו נראה שלא למד כלום ולא השפיע עליו מאומה, ואפי' לדעת שאר הראשונים החולקים על רש"י וס"ל שהוא (רק) בור, הרי הוא בחזקת שלא למד מהניסים, דאין הטעם שמכבדין אותו מפני ידיעותיו, אלא שעל ידו אנו נזכרים בזה שהוא עבר כמה הרפתקאות, וזה מלמד אותנו גדלות ה', שזהו חלק במצות ידיעת השם שגם זה הוא חלק נכבד בתורה כנ"ל.

וכמו ביארו הטעם מה שלא מנה הרמב"ם ברכות התורה ושלא כדעת הרמב"ן, דברכות התורה נכלל במצות תלמוד תורה, ה"נ מצות כיבוד ת"ח הוא חלק במצות ת"ת.

ב

חילוק בין כיבוד ת"ח לברכת התורה

ואין להקשות לפי דברינו שיש דמיון בין כיבוד ת"ח לברכות התורה, למה מנה הרמב"ם כיבוד ת"ח כמצוה בפ"ע ולא ברכות התורה, כי בפועל הוא מעשה נפרד מלימוד, אבל ברכות התורה הם המתירים ללימוד התורה, דבלא זה אסור ללמוד, א"כ לימוד התורה מכריח את הברכה ולכן נמנה ביחד.

וכיוצא בזה יש לומר גם בזקן שאינו חכם, ואפילו זקן נכרי, דמזה שמכבדין אותם כטעם המבואר בגמ' (שם) "אמר ר' יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה, ר' יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו דהני", ופירש"י: "מקראות וצרות וראו נסים הרבה ומופתים", א"כ כשעומדים מפניהם הרי זה עצמו לימוד, שמלמדין את עצמינו גדולת ה' שהני סבי דארמאי מבטאים. דהיינו שאין עומדים מפניהם מפני שיש להם חשיבות, אלא שמכבדים את ה'.

ג

למה אין חיוב להדר יניק וחכים בחכמת הטבע

ובזה מיושב גם מה שליכא חיוב להדר יניק וחכם בחכמות הטבע שגם בהם רואין גדלות ה',

דלפי"ד מבואר, דאין אנו מכבדין את הזקנים (רק) מצד ידיעתם, אלא מפני שעצם מציאותם מלמד אותנו יקרות התורה וידיעת ה' שהיא תורה.

[מיהו עדיין צ"ע, לפי מה שפירש הרמב"ם דמעשה בראשית היא חכמת הטבע, למה אין חיוב להדר יניק וחכם בחכמת הטבע, גם אם אינו ת"ח בהלכה, שהלא לדעת הרמב"ם ידיעת ה' הוא ג"כ חלק בתורה. וצ"ל שאם אין לו ה"דבר קטן" ששייך לישובו של עולם, אין מעלתו בידיעת חכמת הטבע מספיק, דקודם שבאים לדבר גדול, דהיינו מעשה מרכבה (אמנם לא כתב הרמב"ם גם מעשה בראשית) צריך מקודם למלא כריסו בהלכה, ואם לא עשה זה, יש חסרון בידיעתו במעשה בראשית, ואי"צ להדרו. ועדיין צ"ע.

ולהעיר ממה שכתב הרמב"ם במנין המצות (מל"ת רפ"ד) "שלא למנות

בדיינין אדם שאינו חכם בדיני התורה אע"פ שהוא חכם בחכמות אחרות", ויש לפרש שהכוונה גם לחכמות התורה במעשה בראשיתצ ומעשה מרכבה, וכמו שפירשנו למעלה שם, ואם פירוש זה נכון לכאורה מוכח מזה דאין מקום להדר חכם בחכמות אלו אם אינו בקי גם בדיני התורה, אבל אין זה ראי' ששם י"ל שה"ט שאסור למנותו אי"ז מפני שחסר בחשיבותו כ"א אם לא ידע לפסוק עפ"י תורה יעוות הדין ויזכה את החייב ויחייב את הזכאי, ועי' מש"כ למעלה על מל"ת רפ"ד].

ד

ישוב לקושיית התוס' הלח"מ והכס"מ

ולהאמור מיושב גם קושיית התוס' (והלח"מ) בהצורך לר' יוחנן ליתן הטעם למצוה זו דמפני שיבה תקום, דהוא מטעם כמה הרפתקי עדו עלייהו – דהשתא מובן, שרק מצד זה יש חיוב בהידור, שע"י ההידור ניתוסף אצלו ידיעה בגדלות ה', וזה שייך רק מפני שראה ניסים וכו'.

ובזה מיושב גם קושיית הכס"מ, למה מחלק הרמב"ם בין שיבה ישראל שאינו ת"ח לנכרי, אם שניהם ילפינן מפני שיבה תקום, וכן קושית הטור (שהביא

הנוהגים בזה"ז, ובגוף הכתי"ק (הנפס פאקסאמליא בקובץ יגדיל תורה) כתוב: "לכבד התורה ויודעי' וזקן" בשתי שורות – שנראה שמונה זה כתרי מצות (ואף שהקיף מצוה זו בחצאי עיגול, שיש להבין מזה שנתכוין להשמיענו שלא נטעה לומר שמה שכתבם בשתי שורות לומר שב' מצות ניהו ע"כ קמ"ל בחצע"ג שמצוה אחת היא – דזה אינו דמחשבון המצות שם (כי מנה מספר המצות, וציין כל חמש מצות בצידו) נראה בעליל שמנה כאן ב' מצות נפרדות).

ואם זה נכון הרי זה חידוש גדול, שהלא הרמב"ם וכל הנמשכין אחריו מנו כאן רק מצוה אחת, ובע"כ שהצ"צ אזיל כאן בשיטת שאר מוני המצוות, כמו הבה"ג והרס"ג שחלקו את המצוה לשתיים.

אולם עדיין צ"ע, שמדבריהם משמע שחלקו המצוה להידור וקימה, ואילו מלשון הצ"צ משמע דחילקו בין כיבוד התורה ויודעי' מחד וזקן מאידך.

וצ"ל דס"ל ד"קימה" שייך רק במי ששייך לתורה, ו"הידור" שהוא פחות מקימה, שייך גם בזקן סתם, ונמצא שהולך בעקבות מוני מצות אלו. ודברי הצ"צ מיוסדים על התרגום, עי'

שם הכס"מ), למה מחלקים בין זקן לת"ח, שזקן אי"צ לעמוד מלא קומתו רק להדרו, דמאי שנא, הלא שניהם ילפינן מ"מפני שיבה תקום" –

דלפי דברינו מובן, דמה שמכבדים אותם הרי זה גופא אותו גדר החיוב של כבוד ת"ח שבזה מכבדים את התורה – אלא שיש בזה דרגות ב"כמות" הכבוד, כשמכבדים ת"ח הרי זה כבוד ישיר לתורה, אבל זקן שאינו ת"ח הוא רק מפני שראה ניסים, אבל אין בו תורה עצמו, אלא שהוא מזכיר לנו את הניסים, אבל גם בזה יש חילוק בין זקן ישראל לזקן ארמאי, שזקן ישראל בודאי שהושפע קצת מן הניסים דכל ישראל יש לו חזקת כשרות, נמצא שיש לו גם ידיעת ה', ואילו בזקן נכרי, הרי בחזקת שלא למד כלום מן הנסים, רק עצם מציאותו כזקן שעבר עליו כ"כ, מזכיר לנו שנעשה לו ניסים ומפותים, וזה מעורר אותנו להתבונן בהנסים שמביא לידי ידיעת ה'.

ה

חידושו של הצ"צ

ובהאי ענינא מצינו חידוש גדול בדברי אדמו"ר הצ"צ נ"ע, במנין המצות שלו (הנדפס בסוף ס' פסקי דינים שלו) שכנראה מהרשימה מנה כל המ"ע

שכבוד לזקן בשנים תהא נחשבת כמצוה בפ"ע, ויתכן לפרש כמו שנתבאר למעלה שהוא בגדר לימוד, או כמו שפי' הרי"פ פערלא (שם). אבל עכשיו שהגדיר רבינו הצ"צ את המצוה ככבוד התורה, אז א"א לומר שמה"ט מהדרין לזקן סתם ואפילו כותי, דהלא פשוט שאין לו שייכות לתורה.

והמקור להגדרה זו נראה יותר שהוא עפ"י הגמ' במכות (כב, ב) דיש ק"ו שצריכים לעמוד בפני ת"ח: "אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן ובצרו חדא", הרי שכבוד לת"ח מיוסד ע"ז שיש בהם לשנות מה שמפורש בתורה, דהיינו שיש לו בעלות על התורה, א"כ כשמכבדין אותו ה"ה מכבדים את התורה (ועי' בראשונים ואחרונים שהאריכו ליישב סתירת הסוגיות דמכות וקידושין).

אבל מהגמ' בקידושין אין הכרח שמה שמכבדין את הת"ח הרי זה מצד כבוד התורה עצמו, אלא יתכן שהוא מפני שיש לו זכות שלומד תורה, דדייק בלשינ' דש"ס: "מפני לומדי' עומדין" שזהו הק"ו, אם יש חיוב לכבד הגברא העוסק בתורה כ"ש החפצא דתורה עצמה, אבל

בראשונים בקידושין שם, וראה מש"כ בזה ידידי הרה"ג הרה"ח ר' אברהם אלטיין שיחי' בקובץ יגדיל תורה הנ"ל (ע' קעב).

אמנם עיקר חידושו של הצ"צ בדבריו הק' הוא שהגדיר המצוה שהוא "לכבד התורה", ואילו הרמב"ם כתב "לכבד חכמים" (במנין המצות הקצר) או "לכבד מלמדי' ויודעי'" בהכותרת להל' ת"ת, והחינוך כתב "כיבוד חכמים" –

ומש"כ ביגדיל תורה שם שהוא עפ"י הגמ' בקידושין (לג, ב) דאמרינן ק"ו שצריכים לעמוד בפני ס"ת, נלענ"ד אינו נראה שכתב לשון זה כדי לכלול קימה מס"ת, דבפסוק הלא אינו מפורש ס"ת, אמנם אין נראה שכוונת הש"ס לומר שהוא מדאורייתא, ובפרט שכל המוני מצות לא כתבו שכולל קימה בפני הס"ת, ואין סברא שהצ"צ יחדש ענין זה שלא ככל מוני המצות שלפניו.

ועל כן נראה שבזה שכתב "לכבד התורה" כוונתו להגדיר את מצוה זו שהוא כבוד התורה, והצורך להגדיר את המצוה כן, נראה שהוא מצד שבזה הוא מצדיק מה שמונה כאן ב' מצות דלא כהרמב"ם, דאם נימא שההגדרה כאן הוא כבוד ליודעי', אז אינו מוכרח לומר

עכשיו שנתבאר שמה שעומדים הרי זה לא מצד הגברא הלומד כ"א מצד יקרא דאורייתא, אם שיכול למחול על שייכותו הלומד לתורה, ד"תורה דילי' הוא" כלשון הגמ' שם, מ"מ א"א לו למחול על החפצא של תורה עצמה, וזהו כוונת הש"ס שם דמ"מ הידור בעי'.

ואולי לזה נתכוין גם רבינו הצ"צ, שא"א למחול על מצות קימה והידור כיון שזה כבוד התורה.

אך יש להקשות על דברי הצ"צ, למה לא חשיב גם מצות יראת ת"ח, שלדעת כמה ממוני המצות (עי' בפ"י הרי"פ פערלא שם) נמנית בפ"ע, וצ"ל שהצ"צ רצה להלוך בדרכו של הרמב"ם והחינוך, ועדיין צ"ע. ויש להאריך בזה, אבל אכ"מ.

מגמ' דמכות רואין דהת"ח בעצמו הוא חפצא של תורה.

ו

עו מקור לדברי הצ"צ

ועוד נראה שדברי הצ"צ בהגדרתו את המצוה בכבוד כבוד התורה יסודו בדברי השאלתות (קדושים שאילתא ק"א) שכתב: "ומאן דלא קאים מוקמינן לי' בעל כורחי' למעבד יקרא דאורייתא", וכבר האריכו לבאר הטעם שהוצרך לחדש דין זהף וכי מאי שאני מצוה זו משאר מ"ע.

ונראה שר"ל, שאם הי' המצוה סתם לכבד מי שיודעים את התורה, ע"ד שעומדים בפני עושי מצוה, שיש להאדם הגברא העושה את המצוה זכות, אז לא היו כופין מישהו שאינו רוצה לקיים מצוה זו, כיון שיכול העושה למחול על כבודו הפרטי, דחכם שמחל על כבודו כבודו מחול (קידושין לב, א), אבל

סימן פ"ג

פטור של ת"ח בנתינת מס

פ"ו ה"י: ת"ח אינן יוצאם בעצמם לעשות עם כל הקהל בבנין וחפירה של מדינה וכיוצא בהם כדי שלא יתבזו בפני עם הארץ, ואין גובין מהן לבנין החומה וכו' ואין מחייבין אותן ליתן המס בין מס שהוא קצוב על כל בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש ואיש שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים וכו'

א

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

הנה מש"כ הרמב"ם דאין מחייבין אותן ליתן מס גם כשהוא קצוב על כל איש ואיש, הראו מקורו בב"ב (ח, א) דפטורים מגולגלתא, ועי' בשו"ע יו"ד (סי' רמ"ג ס"ב ובביאור הגר"א שם אות ד').

אולם הנמוק"י הביא בשם הרמב"ן והר"ן דת"ח פטורים רק אם היו המיסים על הכלל אבל לא במס שמשלם כל אדם ואדם, והפטור דכסף גולגלתא זהו רק כשמוטל על הכלל לשלם לפי נפשות.

ויש לבאר מחלוקתם דיש לחקור בפטור של ת"ח, אם בעצם מוטל עליהם אלא שהקהל משלם בעבורם, מפני חיוב לכבדם דהיינו שהקהל מחוייב לוותר על תשלום מיסים של ת"ח, או שמלכתחילה לא הוטל עליהם לשלם מיסים.

דאם נימא שזהו מצד שמלכתחילה לא הוטל עליהם, אז ליכא נפק"מ בין מס כללי למס פרטי, שעל ת"ח ליכא חיוב לשלם מיסים.

ונראה שזוהי סברת הרמב"ם, ולכן הביא הפסוק "גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא המלך ושרים", ומשמע

בגמ' שם שת"ח אינם נמצאים באותו משא הגלות, ועיין בפירש"י שם שאם רובם ילמדו תורה אז אקבצם, משמע שמה שפטורים ממס הוא מפני שת"ח אינם נמצאים במצב של גלות כשאר העם, ויש לקשר זה עם המבואר באבות (פ"ו) שאין לך בן חורין אלא שעסוק בתורה.

אבל אי נימא שהוא מצד כבוד ת"ח, שיש לעם ישראל חיוב לכבדם ולא להכביד עליהם ולהטיל עליהם חיוב לשלם, דהיינו שחיוב מיסים מוטל על כלל ישראל מאת המלך, וכלל ישראל מטילים החיוב על כל אחד ואחד, אבל לא על הת"ח –

אבל אי נימא שהוא מצד כבוד ת"ח, שיש לעם ישראל חיוב לכבדם ולא להכביד עליהם ולהטיל עליהם חיוב לשלם, דהיינו שחיוב מיסים מוטל על כלל ישראל מאת המלך, וכלל ישראל מטילים החיוב על כל אחד ואחד, אבל לא על הת"ח –

ב

חקירה אי ת"ח פטורין ממס של צדקה

עוד יש להעיר שבחקירה הנ"ל יש לתלות השאלה אי פטורין ממס של צדקה, שבס' יפה ללב (ח"ב או"ח סי' תכט ס"ב) הביא מהחיד"א שמוכיח מדברי הפיה"מ הנ"ל דגם מזה פטור, אבל אדמוה"ז (סי' תכ"ט ס"ה) כתב מפורש דחייב –

די"ל דתלוי בהנ"ל: אם הוא פטור מחיובי הקהל הרי גם זה שהוא מס אין מטילין

אבל אי נימא שהוא מצד כבוד ת"ח, שיש לעם ישראל חיוב לכבדם ולא להכביד עליהם ולהטיל עליהם חיוב לשלם, דהיינו שחיוב מיסים מוטל על כלל ישראל מאת המלך, וכלל ישראל מטילים החיוב על כל אחד ואחד, אבל לא על הת"ח –

הנה לפ"ז יש לומר שאם המלך מחייב אגולגלתא דכל אחד ואחד, אז הנה חיוב שילום המס לא בא ישיר מכלל ישראל, אלא ישיר מהמלך, והרי המלך אין לחייבו בכבוד ת"ח, ועל כן הוא מחוייב לשלם.

מיהו מהמשך דברי הרמב"ם משמע דלא כהנ"ל אלא כהצד שזה מפני כבוד ת"ח, דהנה הביא שם אודות סחורה שמניחין אותו למכור תחילה, וכן אם ה' לו דין מקדימין אותו ומושיבין אותו דזה מצד כבוד ויראת ת"ח, ומזה שהרמב"ם

פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים, מ"מ לאחשובינהו שאני, והטעמים שאן פוסקים איתומיםלא שייךאת"ח, אבל הענין דלאחשובינהו שפיר שייך. ויש להאריך בכל זה.

על ת"ח, ומה שת"ח חייב ליתן צדקה יכול לבחור באיזה צדקה הוא רוצה לתרום, דאין לו שום חיוב לשלם שום מס, אבל אם זה מצד כבוד ת"ח, הרי אי"ז כבוד אם אינו משתתף בנתינת מעות חיטים וכיו"ב, ואדרכי כבודו הוא שנותן צדקה, ועי' ב"ב (א, ח) דאף שאין

סימן פ"ד

לימוד התורה למי שמוחרם

פ"ז ה"ה: יתר עליו המוחרם, שאינו שונה לאחרים ואין שונין לו, אבל שונה הוא לעצמו שלא ישכח תלמודו

א

צ"ע בטעם הרמב"ם

צ"ע למה הוצרך לתת טעם זה הלא הוא מחוייב ללמוד מצד מצות ת"ת. ובמקור הדברים (מועד קטן טו, א) איתא "שלא יפסיק תלמודו" וגירסת ר"ח "שלא יפסיד תלמודו", ואפילו אם הי' גירסת הרמב"ם "שלא יפסיק", מפרשו שלא ישכח. אבל כנ"ל שצ"ע למה לא פירשו שיתבטל ממצות ת"ת.

ולכאורה מכאן ראוי למ"ש למעלה ששלימות מצות ת"ת היא רק כשמלמד. ועפ"ז במקום שאי אפשר לו ללמד לאחרים מפני שהוא בנידוי אין לו מצות ת"ת, רק בסתם אדם ה"ה מקיים מצות ת"ת גם אם לא לימד לאחרים מאחר שהוא שייך ללמד, וכל הראוי לבילה אין

בילה מעכבת בו – אבל כאן אינו שייך, והוי אמינא שהוא מופקע לגמרי ממצות ת"ת. ויתירה מזו, דזה גופא מה שיכולין להפקיע ממנו מצות ת"ת שכולל בתוכו ללמוד וללמד, א"כ כמ"כ אפשר להם להפקיע גם מצות ת"ת לעצמו.

לכן הוצרך לומר שהטעם שמותר ללמוד הוא "שלא ישכח תלמודו", דיש איסור לשכוח דבר מן התורה, ואף אם ליכא מצות ת"ת אבל לא התירו האיסור דלשכוח.

ב

למה לא עקרו חכמים המצוה שלו ללמוד

מיהו יש לעיין בזה, דאם הכח של נידוי וחרם הוא שיש לחכמים הכח לעקור מצוה מה"ת בשב ואל תעשה, א"כ יכולין

שאין קצבה בודאי שישכח. עי' מאירי מו"ק שם שהרכיב דין של לימוד ביחד עם דין של עשיית סחורה בביתו בצנעא, ומשמע קצת כנ"ל שמוכרח הוא לעשות סחורה, ואינו דומה לאבל וה"נ בת"ת. ועי' בקובץ "הר המלך" ח"ה מש"כ בענין זה הגר"מ אשכנזי שי' (ז"ל).

גם לעקור לימודו שהוא בשב וולא תעשה גם כשיבוא לידי שכחה שהיא איסור, דיש להסתפק אםמה שאין לכחמים הכח לעקור איסור אם זה מפני שהוא איסור וחמור מביטול מ"ע, או משום שהוא ביטול מצוה בקום ועשה, ויש להאריך בזה, אבל אכ"מ.

אמנם י"ל בפשטות יותר שמוחרם הוי בדומה לאבל שאסור בד"ת — רק באבל אין חשש שישכח בזמן קצר, אבל כאן

הלכות עבודה זרה

סימן פ"ה

מצות שונות בהלכות עבודה זרה

מנין המצות שבכותרת: ובאור כל המצות האלו בפרקים אלו

א

דיוק בתיבת "כל [המצות]"

בריש הל' יסוה"ת והל' דעות הבאתי מה שהערתי בס' פאר המלך שבדקדוק הוסיף הרמב"ם כאן "כל" שלא כדרכו ברוב המקומות – שכאן הוא כולל כמה מצות מכמה סוגים, כמו המצות שלא לכשף ושלא להקיף פאת הראש ושלא יעדה איש עדי אשה, שלא לעשות קרחה וכו', שאף שקשורים בע"ז אינם דיני ע"ז באופן ישיר אלא הם נכללים בגללה. והי' קס"ד לכללם במ"א.

לכן הדגיש הרמב"ם שלמרות מה שהם סוגים שונים של מצות, מ"מ יכול כל המצות כאן שיש להם גדר של ע"ז וחוקות עובדי'. וראה מ"ש הרמב"ם להלן פ"ב ה"ו: "ומפני זה כללתי דין המגדף בהלכות ע"ז ששניהם כופרים בעיקר הם".

ועפ"ז יש לעיין אם ישנו גם נפק"מ לדינא כמו אם שייך לחדש שצריך למס"נ שלא יקיף פאת הראש שזהו כעין אביזרייהו דע"ז – דלא משמע כן, ואפילו בעניני כישוף וניחוש כתב הרמב"ם להלן (פי"א הי"א) שמי שנשכו עקרב או נחש

אבל בהוצאת קאפח מביא לשון המדויק:
"הלכות ע"ז וחוקות הגוים" וכמ"ש
בפירושו שזה כולל כל חוקות הגוים שזה
לאו דוקא חוקות עובדי ע"ז.

דלפי גירסא זו, יובן יותר מה שהוצרך
להוסיף תיבת "כל", שלמרות מה
שחוקות אלו אינם קשורים בעובדי ע"ז,
דמ"מ כוללם בהל' עבודה זרה מפני שיש
דמיון ביניהם.

מותר ללחש על מקום הנשיכה כדי לישב
דעתו. וראה מה שית' שם. ועדיין צ"ע.

ב

ב' גירסאות בשם של הלכה זו

ולהעיר שיש ב' גירסאות בשם המלא של
הלכה זו, בדפוסים הנפוצים היא
"עבודת כוכבים וחוקות עובדי", ששם
זה מורה שכל הענינים שייכים לע"ז,

סימן פ"ו

מתי הכיר אברהם את בוראו ומנהג התגלחת

פ"א ה"ג: וכן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו.

א

השגת הראב"ד ותיווך שיטתו עם שיטת הרמב"ם

והשיג הראב"ד: "יש אגדה כן שלש שנים שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי מנין קבץ".

והנה הכס"מ יישב ההשגה בשם הרמ"ך "שאפשר לקיים זה וזה, דבן שלש הי' כשהתחיל לחשוב ולשוטט במחשבתו להכיר בוראו, אבל כשהי' בן ארבעים השלים להכירו, ורבינו כתב העיקר שהוא גמר ההיכרא דהיינו כשהי' בן ארבעים". ועיין גם הגהות מיימוניות.

ובפשטות תיווך זה כמעט מפורש הוא בדברי הרמב"ם, בתחילת ההלכה כתב: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן ולישב ביום ובלילה

וכו", הרי שהתחיל מזמן שנגמל שנכנס לשנת השלישית שלו, אבל ההכרה לא נגמר עד שהי' בן ארבעים. שוב ראיתי שבס' מעשה רקח כתב כן, ד"אחר שנגמל" היינו שלש שנים", ולא פליגי.

אכן לכאורה משמע מדברי הרמב"ם שהתחיל מגיל ב', שהרי כתב "כיון שנגמל איתן זה וכו'", ונגמל זה בכ"ד חדש.

אמנם יש לומר שהרמב"ם נשמר מזה, שלאחר שכתב "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו", הוסיף "והוא קטן", שבהשקפה הראשונה אינו מובן מה השמעינו בזה, וכי אין אנו יודעין שתינוק שנגמל הוא קטן, (ואולי כוונתו לשלול שנת י"ג שגם זה יכול להתפרש כ"נגמל" ודוחק).

נמצינו למידין מזה שתפס כ"ק אדמו"ר שלדעת הרמב"ם לא התחיל מיד בשנת ג', ועיי"ש בפנים שביאר הענין בארוכה דכוונת הרמב"ם בפרק זה הוא לבאר איך שע"ז מופרך גם מצד השכל וטבע העולם, ולכן בחר בהגירסא שהי' בן ארבעים ולא מ"ח, כי "בן ארבעים לביתה". ועיי"ש (הערה 68) שהביא מהמאירי שמפרש דמה שאמרו בן ג' הכיר אברהם את בוראו הוא שהי' אז מזגו בהפלגה, שהוכן לזה, עיי"ש.

נמצא שלהבנת כ"ק אדמו"ר לדעת הרמב"ם אין לומר שבגיל שלש כבר הכיר את בוראו.

ואיך שננקוט בזה, זה ברור שבין להרמב"ם ובין להראב"ד, בודאי שכשהי' שלש הי' אז השרש למה שהכיר אח"כ, או שאז ממש הכיר כדעת הראב"ד או שאז הי' לו המזג כדברי המאירי.

ג

מקור חדש למנהג של תגלחת בגיל ג' שנים

ונלענ"ד שלפי זה יש למצוא מקור חדש למנהג ישראל בתגלחת של ילד כשנעשה ג' שנים.

והי' נראה שכוונתו שלא התחיל מיד שנגמל בסוף כ"ד חודש, אלא זה התחיל ברצינות לאחר כך, אבל בזמן שהי' עדיין קטן, ואולי בזה מרמז להגיל של שלש שלימות.

ב

הבנת כ"ק אדמו"ר

אבל לאחר שכתבתי את זה ראיתי שלא כן הוא הבנת כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (ח"כ פ' נח) שהקשה למה לא כתב הרמב"ם מפורש שהי' בן ג', ובהערה 39 שם כתב: "אף שי"ל שרמזו במש"כ "ונגמל", ואדרכא עי"ז מוסיף ביאור 1) למה דוקא אז התחיל כו' (כי נגמל הי' סימן גדלות) 2) בתחלת ג' שנים (נגמל הי' כד חודש) (גיטין עה, ב)."

הרי שלדברי כ"ק אדמו"ר מחשבתו התחיל לשוטט כשהי' מיד נגמל, ובמה שדייק הרמב"ם לכתוב שהי' קטן, ביאר להלן (הערה 69) וזלה"ק: "ואף שכתב כיון שנגמל איתן זה" – (ובפרט עפמ"ש בהערה 39) הרי ממשך ומוסיף "והוא קטן". היינו משך זמן אחרי שנגמל ואז התחיל כו' – כבהגה"מ הובא לעיל הערה 32.

חשיבות, ואלו שרוצים לחקות הכומרים או להיות אדוקים כמותם עושין כן.

ועוד אפשר לבאר שאולי זה חומרא במצות אלו דמה שעובדי ע"ז עושין כן יכול להיות שזה מצד מנהג אבותיהם בידיהם, אבל זה שכומרי ע"ז עושין כן מראה שזה ענין של ע"ז ממש.

הרי שמה שעושים כמריהן הוא בהוספה למה שעושים כל עובדי ע"ז ואולי חמור יותר, ועפ"ז נראה שהוא בסוג אחר מדברים שעושים רק עובדי ע"ז.

ועפ"ז יש להבין המנהג של תספורת בג' שנה, כי אז מחנכין את הילד בהנחת הפיאות, אשר לדעת הרמב"ם זה מורה על ביטול ע"ז, והרי אברהם התחיל את ההתנגדות שלו לע"ז בג' שנה, לכן מחנכין את הילד אז בענין המורה על סתירה לע"ז (ולפי מה שי"ל שהרמב"ם מפרש שזה כשנשלם לו ב' שנים שזה הפירוש ב"נגמל" אולי בזה מקור לאלו שמנהגיהם לתספורת בב' שנים).

ובאמת כבר מתחילין לחנך הקטן באמירת שמע ישראל מזמן שיודע לדבר, שהוא לאחר שנגמל, אבל כשנשלם השנה השלישית עושים דבר במעשה

ובהקדם הא שכתב הרמב"ם במנין וספר המצות להגדיר הלאו דלא תקיפו את פאת ראשכם, דז"ל במנין המצות: "שלא להקיף פאת ראשו ככומרי ע"ז שנ' לא תקיפו פאת ראשכם", הרי שיסוד האיסור דהקפת הפיאות הוא מלתא דע"ז.

ולהעיר שבנוגע להלאו דהשחתת הזקן כתב "כעובדי ע"ז", וכיו"ב במצות לא ילבש, וכתובת קעקע ושלא להתגודד, אבל כאן (וכן במצות שעטנז כותב "ככומרי ע"ז").

ולהעיר מלשון הרמב"ם להלן (הל' ע"ז פי"ב ה"א): "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושים עובדי ע"ז וכמריהן", הרי שכלל עובדי ע"ז ביחד עם כומריהן, (וראה להלן ה"ז שבנוגע להשחתת הזקן כתב רק "דרך כמרי ע"ז הי' להשחית זקנם" ולא הזכיר אם זהו גם דרך עובדי ע"ז בכלל).

ויש להבין הדיוק בכומרי ע"ז, דלכאורה אינו מובן אם כל עובדי ע"ז עושין כן מהו הדיוק בכמריהן, וצ"ל דלא כל עובדי ע"ז עושין כן בקביעות, רק כמריהן, דזה מורה שהוא ענין של

ד

רמז בתורה

ובעיקר הדבר שכתב הרמב"ם "כיון שנגמל", יש לכאר מה שמצינו בלידת יצחק "ויגדל הילד ויגמל", ומיד אחר זה כתיב: "ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק", ופירש"י "לשון ע"ז", ומיד אחר זה גרש אותו.

ונראה שבזה מרמז ענין של ביטול ע"ז מזמן שנגמל, שכמו שאברהם ביטל ע"ז מאז שנגמל, גם יצחק נתחנך בזה ע"י מה שגרש ישמעאל מן הבית.

ובזה מדויק מה שהוסיף הכתוב: "בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם", דמדוע הוצרך הכתוב להודיענו שהוא בן אברהם, אלא להראות הניגוד שלו לאברהם, שכל ענינו של אברהם הי' לבטל ע"ז, וכאן ישמעאל עושה להיפוך מאז שנגמל יצחק, לכן אמרה "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק".

(לא רק בדיבור) לעקור מן השורש ענין וכל שמץ של ע"ז מקרבנו.

[ולהעיר שבמנהגי כ"ק אדמו"ר מהרי"צ נ"ע מובא הענין של חינוך בק"ש שעל המטה, דגם זה בא להשריש ולחזק ענין היחוד וביטול ע"ז שכבר התחיל מזמן שהתחיל לדבר].

ואולי י"ל שזה גם הטעם שמחנכין אותו בלבישת טלית קטן אז (ויש מקור לזה במדרש שהרכיבו מצות מילה תספורת וציצית ביחד) – כי גם מצות שעטנז קשורה עם ע"ז כנ"ל, (ודומה להקפת הפאות שהוא מנהג של כומרי ע"ז ולא רק עובדי ע"ז כנ"ל), והרי גם בלבישת ט"ק יש רמז לענין של שעטנז וביטול הרע שבו, דהלא כלאים בציצית מותר, שזה מורה שמצות ציצית מבטל את הרע שבשעטנז, וכמו בגדי כהונה שנעשים משעטנז, ועיין בלקוטי שיחות (חכ"ט פ' כי תצא) שהאריך כ"ק אדמו"ר בטעם הדבר שיש מצוה בלבישת כלאים בבגדי כהונה.

סימן פ"ז

בעלי הוראה מלוי או מיהודה

שם: והבדיל לוי ומנהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא ישתכח הלימוד

א

צ"ע ממדרש שיהודה תיקן בית הוראה ולא לוי

צע"ק מדברי המדרש מובא ברש"י עה"ת על הפסוק "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה" – "לתקן לו ביית תלמוד שמשם תצא הוראה", הרי שיהודה הי' זה שתיקן בית הוראה ולא לוי.

ויש לומר שיעקב חשש לשלוח לוי אל יוסף מאחר שהוא הי' זה שמכרו, וחשב שאולי לא ירצה לתקן בית תלמוד מפני יראת פרעה והמצריים וכו' ואולי לא ישמע יוסף ללוי, לכך מינה את יהודה ליסד את בית הוראה כי הוא הי' זה

שהציל את יוסף, וגם את בנימין הי' מוכן למס"נ.

אמנם אף שזה מיישב מדוע שלח יהודה, לכאורה הרי זה בסתירה להמבואר כאן שזה הי' לוי.

וצריך לומר, שיהודה שהוא הי' מלך השבטים הי' לו הכח לתקן וליסד בית הוראה במצרים, אבל לאחר אשר יסדו, הראש ישיבה הי' לוי.

ואולי שליהודה ולוי הי' להם אותו הגדר של נשיא ואב בית דין המבואר בריש הל' סנהדרין, וידוע שהנשיא הי' משבט יהודה, אבל האב"ד שהי' הגדול מהשבטים, ובשבעים היו בעיקר כהנים ולוים, יכול להיות גם משבט לוי, אבל

היו משבט יהודה. וכבר קדמו בתירוקן זה בעיון יעקב יומא שם.

ועפ"ז יש לומר דמה שיעקב אבינו מינה שבט לוי אף ששלח יהודה, הוא כי ידע בנבואה שרק שבט לוי לא ישתעבדו ויהי' להם היכולת ללמד תורה, ואילו שבט יהודה אף שיש להם תכונת הנפש בעצם לפסוק, לא יהיו יכולים לעשות כן מפני השעבוד.

ג

ישוב הסתירה מיומא

ובס' הנ"ל כתבנו שלכאורה היינו יכולין ליישב הקושיא מיומא שזהו הנפק"מ בין זמן תחילת בית ראשון שהי' שבט יששכר שרויין על אדמתן, וגם שבט לוי התפרנסו ריוח מתרומות ומעשרות, אבל הגמ' בסנהדרין מיירי בעיקר בזמן החורבן במצב שיש שבט, דהיינו ריש גלותא, בבבל.

וזהו המעלה של יהודה ש"לא יסור" – שגם בזמן החורבן עיקר ההוראה יוצאת מהם, והרי יהודה עצמו תיקן בית הוראה בגלות מצרים, רואין שכחו של יהודה הוא בעיקר בזמן הגלות, וראי' לזה הוא מסנהדרין שם שעיקר הכח של יהודה הי' בבבל בריש גלותא יותר מהנשיא בא"י.

מלשון כאן משמע שלוי הי' הראש עליהם.

ב

סתירה מסנהדרין

עוד יש להעיר בזה, ממה שכתוב "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו", וכדאיתא בסנהדרין (ה, א). שקאי על ראשי גליות ונשיא שרודין את ישראל בשבט ומלמדין תורה ברבים, ובמד"ר (בראשית פצ"ח). וכן משמע מסנהדרין (צג, ב) "והוי' עמו שהלכה כמותו" דקאי אדוד המלך משבט יהודה.

ובס' "מעשה ישראל" (ח"ב, וכן ב"מעשה ישראל" לסנהדרין (שם) הבאתי מה שבס' "מרגלית הים" שם העיר מיומא (כו, א) שמבואר שבעלי הוראה הם מיששכר ולוי ולא משבט יהודה למרות מש"כ "יהודה מחוקקי", דביששכר ולוי לימוד התורה שלהם הוא אסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא. וזה סותר מה שמבואר בסנהדרין.

ועיי"ש שתירץ לפי הדיוק בלשון ביומא "צורבא מרבנן", דבשבט לוי ויששכר מצינו בהם בעלי הוראה גם כשהם צעירים מחמת שאין להם עול פרנסה על צאוריהם. אבל לעולם רובא דסנהדרין

כח ההוראה בא להם בעמל, ולכן רוב הסנהדרין בא מיהודה, וע"ד שפוסקים כהבבלי נגד הירושלמי, דא' מהביאורים בזה הוא שעל תלמוד בבלי אמרו "במחשכים הושבני", שלבוא למסקנת ההלכה צריכים לעמול.

אכן עדיין אין מתיישב, כי אדרבה ביששכר נאמר "יששכר חמור גרם וגו'" ופירש"י "סובל עול תורה", ועל הפסוק שלאחריו "ויט שכמו לסבול וגו'" הכוונה ל"עול תורה", וכ"ה במד"ר ובכמה מדחז"ל, הרי שאדרבה שבט יששכר למדו תורה בעמל.

ולכן נראה לענ"ד לומר להיפך, ששבט יששכר ה' להם הכח לפסוק מחמת היגיעה שלהם בתורה, ואילו בשבט יהודה ה' זה תכונה עצמי. ועדיין צ"ע.

[ומצאתי בס' "פרדס יוסף" עה"פ "לא יסור וגו', שהאריך בענין זה והביא כתירוצו של ה"מרגלית הים", והביא עוד כמה תירוצים שנאמרו בזה, ויש להעיר בדבריו והארכתי בזה בס' מעשה ישראל שם, ואכ"מ להאריך עוד].

אבל מהגמ' יומא שם משמע דקאי בזמן רבא בעל המימרא דגם אז רק משבט לוי ויששכר, אף שה' בזמן הגלות.

אבל לפ"ז צ"ע, מאידך גיסא, הלא בזמן רבא לא ה' שותפות בין יששכר וזבולון, [מיהו בבבל ה' נהוג תרומות ומעשרות מדרבנן]. א"כ צ"ע מהו היתרון לשבט לוי ויששכר שדוקא בהם מצינו צורבא מרבנן.

וביארנו שם דאולי י"ל שהעדיפות שלהם בא מהתכונה נפשית שנקנה בהם ונשאר בהם לעולם, וע"ד מה שמצינו בפסחים (ד, א) "ההוא דאמר דונו דיני, אמרי שמע מינה דמדון קאתי דכתיב דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל, ההוא דהוה קאזיל ואמר אכיף ימא אסיסני ביראתה, בדקו ואשכחוהו דמזבולון קאתי דכתיב זבולון לחוף ימים ישכון".

הרי שיש תכונות בשבטים שירשו מאבותיהם, וה"נ י"ל בשבט לוי ויששכר שירשו התכונה, ולכן גם כשהיו צעירים ה' בהם התכונה.

אבל שבט יהודה הוצרכו לעמול בזה בכדי להשיג מעלתן של בעלי הוראה, ומה שנאמר יהודה מחוקקי, הרי זה מורה בעיקר על כח השררה שלהם שבא להם בירושה, ולכן כתיב "לא יסור וגו'", אבל

סימן פ"ח

מעשה עבירה כשמפנה אחר ע"ז

פ"ב ה"ג: וכל הלאוין האלו בענין אחד הם, והוא שלא יפנה אחר עבודה זרה, הנפנה אחרי' בדרך שהוא עושה מעשה ה"ז לוקה.

א

איך שייך מעשה במפנה אחר ע"ז

הנה טרחו הנו"כ לבאר איך שייך כאן מעשה, הלא מה שפונה לע"ז הוא רק מחשבה.

והנה הרב קאפח בפירושו כאן כתב דהמעשה היא דפדוף בספרים.

אבל עפ"ז צ"ע בסיום ההלכה שהלאו דלא תתורו אין בה מלקות – שבפשטות ה"ט משום שאין בו מעשה, ולמה לא נחייבו מלקות כשמדפדף בספרי מינות.

ואולי אפ"ל שהלאו דלא יפנה פירושו שלא לעשות שום פעולה שיפנהו לע"ז.

אבל הלאו דלא תתורו הוא על מחשבתו ואין בו מעשה בכלל.

אבל עדיין צ"ע ממ"ש הרמב"ם בריש הל' חמץ ומצה שלוקין על בל יראה ובל ימצא כשקנה חמץ. הרי שאף שבעיקר הלאו דב"י וב"י הוא ענין דממילא, מ"מ אם עשה פעולה לקנות החמץ לוקין עליו, מאי שנא כאן.

ב

חילוק בין דפדוף בספרי ע"ז לקונה

חמץ

ויש לחלק דשם הקני' היא מעשה שסותר לבל יראה ובל ימצא, אבל דפדוף בספרים מצד עצמו אין בו שום איסור, רק מה שע"ז הוא מעיין בהם, א"כ

מעשה ישראל

תתורו הוא על המחשבה, א"כ אין הדפדוף מורה על נמחשבה של מינות. ועדיין צ"ע.

האיסור הוא העיון ולא הדפדוף, ואם הספר כבר הי' פתוח לא הי' צריך בדפדוף, ואין זה נקרא מעשה. אלא שהאיסור לפניות נאמר על ההשתדלות עצמה, ולכן שייך מלקות, אבל הלאו דלא

סימן פ"ט

כופר בע"ז מודה בכל התורה

שם ה"ד: וכל הכופר בעבודת כוכבים מודה בכל התורה כולה

א

צ"ע איך הכופר בע"ז נחשב כמודה בכל התורה

צ"ב איך הוא, בשלמא מה שאמרו שמי שמודה בע"ז הוא כופר בכל התורה מובן, דכשחסר היסוד של תומ"צ נופל כל הבנין, אבל איך אומרים גם להיפך, שכשכופר בע"ז הרי זה כאילו מודה בכל המצות, דמאן לימא לן שכשיש לו היסוד שיש לו כל הבנין, שלכאורה אי"ז מוכרח.

וגם ראינו בפועל שמצינו הרבה בנ"א שכופרים בע"ז, ואעפ"כ אינם שומרי תומ"צ ר"ל.

ב

ב' דינים בע"ז

ובמ"א כתבנו שהפירוש בזה הוא, שכשמודה בע"ז יש בו ב' איסורים יסודיים:

א' עצם הענין של ע"ז שהוא איסור חמור ביותר כפשוטו,

ב' יש עוד ענין חמור, שבזה שיש לו אלקות הרבה הרי הוא מסלק עליו עול מלכות שמים ואינו מחוייב בדעתו לשמוע לקיים שום מצוה, מכיון שיש לו אלקות הרבה,

וזהו אמנם אחד מן הטעמים שהיו להוטים אחר ע"ז וכמ"ש: איוו אלקות הרבה", דבפשטות אינו מובן מהי התאווה בזה, כי בזה נתן לאדם שרוצה לחיות חיי הפקרות האפשרות לומר שאינו מוכרח לשמוע לה' אחד, כי יש לו א-ל אחר שאומר לו לעבור, ואם ע"ז אחד לא ירצה

ולהעיר מהמשנה בברכות (פרק שני)
שתחילה מקבל עליו עול מלכות שמים
ואח"כ עול מצות, שאין הפירוש שעול
מ"ש אינו כולל כל המצות, אלא שיש
קבלה בכלל ויש קבלה בפרט.

בעבירה מסויימת יש לו עוד אלוקה
שמתיר.

אבל כשכופר בע"ז, למרות מה שיכול
להיות שיעבור על איסור לתיאבון שאינו
יכול לנצח את יצרו, אבל בזה הוא מקבל
עליו מרות של ה' אחד לשמוע לכל מה
שיצוה, א"כ זה גופא נחשב כקבלת כל
המצות.

סימן צ'

מחשבת מין לעבודה זרה

פ"ב ה"ה: ומחשבת מין לעבודה זרה

א

קושיא מהל' תשובה

צל"ע מממה שכתב הרמב"ם להלן בהלכות תשובה (פ"ג ה"ז): "ואלו הן הנקראין מינים האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג", הרי שאינו מאמין בשום א-ל, ואיך כותב שמחשבת מין לע"ז, הרי יש מין שאינו חושב אודות ע"ז מכיון שאינו מאמין כלל. ובגמ' ע"ז (כו,) פירשו של מין הוא משומד להכעיס או עובד ע"ז, (ועיי"ש בלח"מ שתמה על הרמב"ם ששינה מדברי הגמ'), אבל הרמב"ם הוסיף גם מי שאומר שאין שם אלוה.

ואולי שכאן נקט מין רק במובן המצומצם, וכמו שכתב שהמינים התרים אחרי מחשבות לבם, שאין הכוונה להמינים שמנה בהל' תשובה (ואף שם

ב

שיטת הרמב"ם דמינות חמורה מע"ז

ואולי י"ל לפי מה שכתב הרמב"ם באגרת "קידוש השם" שלו, וז"ל: (הוצאת קאפח): "ומן המפורסמות גם כן שר' אליעזר נתפס למינות אשר היא יותר קשה מעבודה זרה, והוא שהמינים יכריתם ה' יתלוצצו בדתות ואמרו אויל המתעסק בהן משוגע הלמד אותן, וגם מבטלים הנבואה לגמרי וכו' ומינות

דלפי זה פשוט שמי שאינו מאמין במציאות ה' לגמרי, אף שאינו מאמין ע"ז ג"כ, הרי הוא ממש עובד ע"ז ויותר גרוע, כי העובד ע"ז למרות שהיא כפירה בעיקר, לכה"פ מודה שיש המציאות של אלוקים, ומי שכופר לגמרי גם זה אינו מאמין.

מעשה מי שיש לו ספיקות בזה, וכלשון הרמב"ם: ש"תרים אחר מחשבות לבם בסכלות", נמצא שאינו מאמין באמת, הרי זה עצמו ענין של ע"ז, שבכלל מאתים מנה.

מיהו מה שעדיין קשה מי נימא שמי שיש לו ספיקות באמונה שכופר הוא.

ועוד צ"ע מה שהאריך לומר שעוברים על גופי תורה להכעיס בשאט נפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון, דממנ"פ אם הוא כעובד ע"ז, הלא הוא כופר בעיקר, ומדוע הוצרך להוסיף שעובר להכעיס וכו', דזה שאינו מאמין לכאורה הוא גרוע יותר, ואם הוא מאמין מדוע נקרא מין מה שעובר להכעיס.

ונראה שקושיא אחת מתורץ בירך חברתה, דזה עצמו שעובר להכעיס וביד רמה וכו', זה מראה שספיקותיו אינן רק ספיקות, ואולי יש לו אמונה, אלא שעקר

חמורה מעבודה זרה כמו שהתבאר בכל התלמוד".

ויש לעיין בטעם הדבר שיותר קשה וחמורה מע"ז, דבהשקפה הראשונה מסתבר שמי שעובד ע"ז הרי הוא עושה מעשה של בגידה בה', ואילו מי שאינו מאמין כלל הוא בשב ואל תעשה. ועוד, שמצינו שחז"ל על יסוד מה שמפורש בתורה החשיבו ע"ז כמו אשת איש שזינתה עם אחר, דזה לכאורה גרוע הרבה מאשה שאינה רוצה להיות עם בעלה או שכופרת שהוא בעלה, אבל כל זמן שאינה עוברת על איסור ניאוף אי"ז חמור כ"כ.

ונראה לבאר בפשטות: שכשאינו מאמין בה' הרי זה עצמו הוא עבודה זרה, שהלא עבודה זרה אף שאומר שמאמין גם במציאות של אלוקה, מ"מ זהו באמת בדקות כפירה במציאות ה' לגמרי, כי אם שיש ב' רשויות, אין אחד מהם באמת הבורא, ועאכו"כ אם עובד לעץ ואבן שהוא הבל, נמצא שאינו מאמין באמת במציאות של ה', א"כ חומרא דע"ז גופא היא משום כפירה במציאות ה' (אלא שניתוסף ענין של קנאה כמו באשת איש שזינתה, אבל יסוד האיסור היא כפירה בה').

מעשה ישראל

האמונה ממנו לגמרי, ולכן התיר לעצמו לעבור בשאט נפש. עליהם למוטב, ע"ז קאמר שעושה להכעיס וכו' ולא ישוב. ועדיין צ"ע.

ועוד אפ"ל, שאולי נתכוין (גם) לבאר מדוע אסור לספר עמהן, אולי ישפיע

סימן צ"א

הפוער עצמו למרקוליס

פ"ג ה"ב: לפיכך הפוער עצמו למרקוליס או שזרק אבן לפעור פטור עד שיעבוד אותו דרך עבודתו

א

למה לא חייב משום שקבלו באלוה

צ"ב מדוע לא יתחייב משום שקבלו באלוה וכמ"ש להלן סוף ה"ד: "המקבל עליו אחד מכל מיני עבודה זרה באלוה חייב סקילה, אפילו הגב' לבנה ואמר לה אלי אתה וכל כיוצא בדיבור זה חייב", והרי כאן מזה שעשה עבודה הרי זה מוכיח שקבלו באלוה ולמה לא יתחייב.

וצ"ל מאחר שעובד שלא בדרך עבודתה, ולא אמר בפירוש שמקבלו, אינו חייב, שיתכן שכוונתו לבזותה.

אבל איה"נ אם יגיד שהוא עובדן לשם עבודה, שזה נק' מקבלו כאלוה, ואז פשוט שיהא חייב.

אמנם יש להקשות, דבפשוט מה שפטור הוא גם בשאר עבודות שאינן בזיות אם אי"ז דרך עבודתה שפטור, מק"ו, דהנה בגמ' סנהדרין (סא, א) איתא שיש חידוש בפוער עצמו למרקוליס דתרוויהו הוי דרך בזיון קס"ד דחייב, קמ"ל דפטור, ומשמע דאם אינו דרך בזיון בודאי שפטור, אבל לפי מה שכתבנו, אדרבה דוקא כאן הוא פטור דמזה שעשה מעשה בזיון מוכיח שאינו מקבלו באלוה, אבל בשאר עבודות שפפיר יש מקום לחשוש שמקבלו באלוה.

וצ"ל דאין לחשוש למקבלו באלוה ע"י עבודה שאי"ז דרך עבודתה, רק אם יאמר בפירוש אלי אתה, ולא אמרין כאן דמעשיו מורים על מחשבתו. ועדיין צ"ע.

סימן צ"ב

עשיית ע"ז ע"י שליח

פ"ג ה"ט: העושה ע"ז לעצמו אע"פ שלא עשאה בידו ולא עבדה לוקה.

א

הקושיא על דברי הלח"מ

הנה בפשטות כוונתו שעשא משהו אחר לשליח לעשות ע"ז בשבילו.

והקשה הלח"מ הא הוי לאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו, ותי' "דכיון דהאחר עושה מעשה בשליחותו הוי כאילו עשאו הוא וחייב",

והקשו עליו הא אין שליח לדבר עבירה, ואיך ילקה המשלח כאשר השליח עשה את הע"ז. וכבר הקשה כן החינוך (מצוה כ"ז) על הרמב"ם הלא "מצוה משלח הוא וקיי"ל משלח פטור".

והנה המנ"ח (שם אות א') כתב שאי"ז מדין שליחות, אלא גזיה"כ שהגורם לאחר לעשות ע"ז בשבילו דלוקה, אבל

מדברי הלח"מ משמע דאכן הוא מדין שליחות, וכ"כ המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' לה) מפורש שהוא מדין שליחות מצד ריבוי הכתוב,

אבל הקשה ע"ז דלמה לא חשיב לי' הש"ס בכלל הנך דנתרבה בהם שיש שליח לדבר עבירה.

ב

ביאור דברי הלח"מ

ונראה שאין כוונת הלח"מ שיש כאן דין שליחות, כ"א שמאחר שיש כאן גזה"כ שלוקין מן הפסוק "לא תעשה וגו'", למה לא נילף מזה לעלמא שלוקין על לאו שאין בו מעשה. וע"ז תי' שאין ללמוד מכאן כיון ששפיר יש כאן מעשה של האחר שעושה בשליחותו. ואף שאין לחייבו משום זה אלא עיקר החיוב הוא

מעשה ישראל

מה שמביאו לביתו ומקיימו, והשליחות
מהני לכה"פ שלא נידון את זה כאין בו
מעשה ללמוד ממנו למקום אחר.
ועי' מש"כ כ"ק אדמו"ר נעתק בחי'
וביאורים בש"ס (ח"א סי' ל"ב ובהמצויין
שם).

סימן צ"ג

גדר של כפר קטן

פ"ד ה"ב: אין העיר נעשה עיר הנדחת... ויהיו המודחין ממאה ועד רובו של שבט וכו' לא כפר קטן ולא כרך גדול, וכל פחות ממאה כפר קטן

הוא אומר נברך ה' אלקינו וכו', הרי שיש מעלה בגדר של ציבור במאה.

ב

צ"ע מהמשנה דסנהדרין

וצע"ק מהמשנה ריש סנהדרין (ב, ב) ובגמ' שם (יז, ב) שפחות מק"כ לא מקרי עיר לענין סנהדרין דקתני: "וכמה יהא בעיר", משמע שלמרות מה שנק' עיר בפחות מק"כ, אבל לענין קביעות סנהדרי קטנה צ"ל יותר חשיבות.

ועיין שו"ת דברי נחמ' (אבהע"ז סי' כ"ב).

ובעיקר הדין של פחות ממאה ראה במנ"ח (מצוה תס"ד) שתמה על הרמב"ם שמדבריו משמע דהמספר של מאה קאי אמודחין ולא על העיר. ואולי מזה שלגבי

א

הביאור במספר מאה

הביאור במה שפחות ממאה נקרא כפר קטן יש לומר, דמספר עשרה מהווה ציבור, ובאם יש עשר פעמים עשר, נעשה גדר של ציבור בשלימות, כידוע שמספר מאה הוא מספר של שלימות,

ובפרט כפי המבואר בספרי חסידות שמאה הוא מספר של שלימות, וכמו שמצינו המספר דמאה ברכות בכל יום, וגיל מאה כאילו עבר ובטל מן העולם ומבואר בחסידות דהיינו שכבר הגיע לשימות בבירור העולם, ועוד דוגמאות כאלה.

ולהעיר מהמשנה בברכות (מט, ב) דלחד תנא משתנה נוסח ברכת הזימון: "במאה

מעשה ישראל

סי' ח' (שהאריך כ"ק אדמו"ר ביאור
מחלקתם, ואכמ"ל.

סנהדרי קטנה המספר היא ק"כ, הבין
הרמב"ם שכאן הדיוק הוא על המודחים,
כי לגבי הוואר של עיקר צריך ק"כולא
מאה.

ובעיקר מחלוקת ר' יונתן ור' יאשי' כאן
ראה "חידושים וביאורים בש"ס (ח"א

סימן צ"ד

גדר של עובדי ע"ז בעיר הנדחת

פ"ד ה"ו: והאיך דין עיר הנדחת וכו' בית דין הגדול שולחין ודורשין וחוקרין עד שידעו בראי' ברורה שהודחה כל העיר או רובה וחזרו לע"ז

א

הדיוק בלשון "חזרו לע"ז"

צ"ל מה שאומר "וחזרו לע"ז" ולא "ועבדו לע"ז", נראה שדיוק הלשון "וחזרו" מכון למ"ש בריש הל' ע"ז שמתחלה היו אבותינו עובדי ע"ז. ובהלכה ג' שם כ' "וחזרו בני יעקב לטעות העמים".

ויש לומר שבזה טמון עיקר גדול, שכשציבור עובד ע"ז נחשב כמו שחזרו למצב העולם מלפני שהי' גדר של עם ישראל. וראה להלן בפיסקא הבאה, וכמו שכתב הרמב"ם סוף הלכות שבת ובכ"מ שבע"ז הרי הוא כגוי, וכהלשון שבהגדה "לפי שכפר בעיקר הוציא את עצמו מן הכלל".

ב

ביאור בנוסח ההגדה "ועכשיו קרבנו"

ובזה יש לפרש גם מה שאומרים בהגדה "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", דמהו הדיוק בלשון "ועכשיו" ולא "ואחר כך".

דישראל יעשה עכו"ם וישראל אע"פ
שחטא ישראל הוא. ועיי"ש עוד בארוכה
מה שהאריך בדברי הגר"א ובהשגות
כ"ק אדמו"ר ועוד ספרים עליו.

עכ"פ גם אם לא נקבל ביאורו של הגר"א
יש לקיים הפירוש של "וחזרו" כנ"ל,
שחזרו להמצב קודם ש"קרבנו המקום
לעבודתו".

ונראה, שבזה מרמז שכל זמן שאנו
שוללים ע"ז נחשב כאילו עכשיו קרבנו
המקום לעבודתו, ומכלל הן אתה שומע
לאו, שאם יעבוד ע"ז, נמצא שעכשיו לא
קרבנו המקום, וחוזרים ר"ל למציאות
של "מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו",
ואע"פ שישראל שחטא ישראל הוא, מ"מ
כשהכלל עובר י"ל דחוזרים למציאתם
כמו שהי' קודם מ"ת.

ג

השגות על ביאור הגר"א

אכן ראיתי בקובץ הערות וביאורים (של
ישיבת אהלי תורה – גליון אלף-לח)
שהביא הגר"א גרליצקי שי' רשימה של
כ"ק אדמו"ר במענה לא' שהביא שיטת
הגר"א הנ"ל, וכ"ק אדמו"ר הקשה ע"ז
כמה קושיות (ובקיצור):

א' אי נימא שעשאתן התורה כעכו"ם
היינו שנעשה מציאות חדשה של
"עכו"ם", הי צריך להיות עבורם בית
הקברות בפני עצמם,

ב' איך תפסו קידושין שלהם,

ג' מיתת סייף של עכו"ם שונה ממיתת
סייף דישראל,

ד' לא מצינו בכל התורה הגדר

סימן צ"ה

חזרו בתשובה בעיר הנידחת

שם: אם חזרו ועשו תשובה מוטב

א

השגת הראב"ד

ובהשגות הראב"ד: טוב הדבר שתועיל להם התשובה אבל לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה.

ובצפצפ"נ עה"ת (פ' וירא) הביא כמקור מהתרגום יונתן בנוגע לסדום "ואם תיבין לא אתפרע" –

והקשה כ"ק אדמו"ר ב"חידושים וביאורים בש"ס" (ח"א סי' ל"א) איך למידין מקודם מ"ת. ועיי"ש ביאור נפלא בזה [ועיין בס' "מעשה ישראל" על מס' סנהדרין שהארכנו ליישב כמה קושיות ביסודו של כ"ק אדמו"ר].

ב

ישוב לקושיית כ"ק אדמו"ר

ואילולי דמיסתפינא הייתי אומר עפ"י מה שדקדקנו בהלכה הקודמת בתיבת "חזרו", שע"י שציבור נעשו עובדי ע"ז חוזרים הם להמצב שהיו קודם מ"ת בנוגע להגדרתם, וכשיטת הגר"א.

ולכן יתכן ללמוד מסדום הגם שהי' מקודם מ"ת

ובזה מיושב השגת הראב"ד שהתשובה מועלת למנוע חזרה למצב של קודם מ"ת. אבל עיין בדברינו בפיסק הקודמת מה שהבאנו מה שהקשו על יסודו של הגר"א. ובאתי כאן רק להעיר.

סימן צ"ו

חילוק בין עדים זוממים

שם: ומכים את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב טף ונשים אם הודחה כולה, ואם נמצאו העובדים רובה מכים את כל הנשים והטף שח עובדים לפי חרב

א

קושיית המנחת חינוך

הקשה המנ"ח (מצוה תס"ד) מהא דריש מכות דאין אומרים יעשה זה בן גרושה תחתיו אלא לוקה משום דכתיב "לו ולא לזרעו", א"כ כאן נמי דהזוממים רצו לחייב מיתה גם את נשיהם וטפם וא"א להענישם כך ד"ועשתם לו" ולא לזרעו כתיב.

וי"ל שבשלמא שם, שמעידים שמישהו בן גרושה ה"ז עדות לא רק על האישה בעצמו כ"א גם על זרעו, א"כ הם זממו לפסלם בזה, ואף שיתכן שלא חשבו בזה ולא זה הי' כוונתם, דמ"מ זה נכלל בעדותם.

ב

עוד ישוב

וגם לפי מה שהבאנו למעלה שגדר של עיר הנידחת היא חזרה להמצב וגדר של קודם מ"ת – יתכן ליישב קושיית המנ"ח, דא"א להביא גדר של קודם מ"ת על העדים רק העונש. ויש לפלפל בכל זה.

ואך ראיתי תירוץ מרווח יותר בקובץ "הר המלך" (ח"א ע' נה) עפ"י מה שביאר כ"ק אדמו"ר ב"חידושים וביאורים בש"ס" עיי"ש.

סימן צ"ז

הגדר של כל שהוא באיסור ע"ז

פ"ד ה"ז: וכל הנהנה ממנה בכל שהוא לוקה אחת שנאמר ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.

א

קושיית ס' חקרי לב מגמ' דשבועות

בס' המפתח הביא משו"ת חקרי לב (או"ח סי' ק"ז) שהקשה על הרמב"ם כאן מהא דמבואר בשבועות (כא, ב) על מה דתנן שם דאמרו לרע"ק היכן מצינו באוכל כ"ש שהוא חייב שזה חייב, ולא הביאו מי"נ וקרובת ע"ז כמו שהקשו מבר' ומפרש וקונמות והקדש, ושם לא הוה שייך תי' הש"ס כדשני בכל הני, ודוחק לומר דשאני הנך משום חומרא דע"ז, דמ"מ הו"ל להקשות ולשנויי בהכי, ועוד דעכ"פ לא היל' להם לומר היכן מצינו וכו', כיון דבהנך חייב בכ"ש וכו'.

ואיני מבין קושיתו, די"ל בפשטות, דמע"ז לא הוקשה להם, דהא בע"ז כתיב

מפורש "ולא ידבק בידך מאומה וגו'", שהפירוש הפשוט הוא שהתורה הקפידה על כל שהוא, ואילו בשבועה לא מצינו הקפדה כזו.

והרי מצד הפסוק דולא ידבק בידך מאומה גם אפרו של ע"ז אסור בהנאה כמבואר במס' תמורה, וגם של עיר הנידחת כמבואר בחולין (פט, א), אף שהנשרפין אפרן מותר, דמה שנשאר אף שפנים חדשות באו לכאן הרי זה מאומה ששללה התורה, לכן עאכו"כ שחייב בכ"ש.

וביאור הענין י"ל דיש חילוק עיקרי בין הדין דכ"ש בנמלה וכו' מע"ז, דמה שחייב אכ"ש בשאר ענינים קס"ד שהיינו משום שלא הקפידה תורה על שיעור, כל זמן שיש איזה מציאות וכמות של איסור

(ועיי"ש הקשר להענין דלהזהיר גדולים על הקטנים דזה בא מנקודה העצמית שאין חילוק בין קטן לגדול).

ובהערה (17) הוסיף: "שלכן ע"ז – להיותה ה"נקודה" של כל האיסורים (ראה תניא רפ"כ ופכ"ד) -- היא בכל שהוא (ראה ע"ז עג, סע"ב: משום חומרא דע"ז).

מהערה זו משמע דעיקר הענין של נקודה של כל האיסורים הוא בע"ז (ולא בשרצים), דלפ"ז מובן מה שרק בע"ז ישנו דין זה דאפרן אסור, וגם מה ששרצים אפי' כל שהוא ברי' זה רק כשהיא ברי', נמצא שלגבי ע"ז גם שרצים אינה נחשבת כנקודה העצמית של איסורים.

ועיין בצ"פ (הל' מאכלות אסורות פ"כ ה"ד) שדין שריפה בע"ז אי"ז מדין איסורי הנאה אלא משום איסור דע"ז, וזה מתאים לדברי כ"ק אדמו"ר שע"ז היא נקודת כל האיסורים, ושאינו מכל שאר איסורי הנאה.

ומצאתי שכיונתי במקצת לדברי כ"ק אדמו"ר שזולה"ק ב"חידושים וביאורים בהלכות בית הבחירה" (סי' ה) וזלה"ק:

החמירה התורה. ולכן הוקשה להו להגמ' "היכן מצינו באוכל כ"ש שהוא חייב שזה חייב", דלא מצינו שגם כמות של כ"ש יהא חייב, והלא מצינו שנמלה, והוצרכו לתרץ שאכן יש שם שיעור של ברי', ועד"ז בשאר השאלות שם.

אבל בע"ז, הרי גם מה שהוא איכות אחרת של ע"ז, דגם זה אסור, שהלא לאחר שריפה עדיין באיסורה עומד ומ"מ אסור, ועוד מצינו שכתבו התוס' (עבירה זרה מג, ב) שאסור גם שלא כדרך הנאתן מצד הפסוק ד"ולא ידבק בידך מאומה", היינו שבכל אופן ישנו להאיסור, נמצא שיש כאן גדר אחר לגמרי.

ב

ביאור הדברים על יסוד הצריכותא

ב"להזהיר הגדולים על הקנים"

ויש לבאר הענין בהקדם מה שביאר כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"ז ע' 147 ואילך) בביאור הצריכותא בגמ' (יבמות קיד, סע"א) בענין "להזהיר הגדולים על הקטנים" שהטעם שאין למילף משרצים הוא מפני ש"איסורן במשהו", וביאר שם בארוכה שהחומרא ב"משהו" מורה שהאיסור הוא הנקודה עצמית של הקליפה, שאין צורך שיהא בה שיעור.

שיעור – "מאומה", ובלשון הרמב"ם "כיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור ונאמר בעבודת כו"ם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" – עכלה"ק.

אשר בדבריו הק' מפורש שגדר של כל שהוא בע"ז שונה לחלוטין היא מכל שהוא בשאר מקומות, ואולי הביאור הוא כמו שכתבנו דע"ז היא הנקודה של כל האיסורים ובנקודה אין שיעור.

ובזה מיושב קושיית החקרי לב מה שהגמ' בשבועות לא הקשה מע"ז דשם גם כל שהוא חייב, דפשוט הוא (לא רק מצד הפסוק ד"ולא ידבק גו' מאומה", אלא גם מהבנת הפסוק) שהכוונה דליכא גדר של שיעור בע"ז (וכמו שביארנו שמשו"ז גם אם נשתנה האיכות לא רק הכמות), א"כ אי"ז באותו הגדר של כל האיסורים ואין להקשות ממנה לשבועה.

ואי"ז רק משום חומר של ע"ז, דאם רק בשביל חומרא בעלמא הי' לו להש"ס להקשות מע"ז ולתרץ דשאני ע"ז משום חומרא דאסור אף. כל שהוא וכטענת החקרי לב, אלא מה הגמ' בע"ז (עג, ב) אומר שהוא חומרא של ע"ז הכוונה שע"ז הוא בסוג אחר לגמרי שאי"צ שיעור דהיינו שאינו בכלל בגדר של

"שגדר האיסור דכל שהוא יש לפרש בב' אופנים:

(א) שזהו שיעור בהאיסור המסויים – יש איסורים ששיעורם בגרירת בכזית כו' ויש גם כאלו ששיעור האיסור בהם הוא בכל שהוא.

(ב) זהו איסור שאין לו שיעור, ולכן האיסור הוא בכל שהוא – אינו בגדר שיעור.

וזהו החילוק בין גדר כל שהוא באיסור ההוצאה בשבת לכל שהוא שבאיסור ע"ז

בנוגע להוצאה בשבת שאיסור ההוצאה בכלל יש לו שיעור, מוכן שדברים אלו שאיסורם הוא בכל שהוא זהו מפני שבהם השיעור הוא כל שהוא – אם מפני שגם "כל שהוא" מדברים אלו הוא חשוב מצ"ע, וע"ד "פלפל כל שהוא, עיטרן כל שהוא ריח טוב כל שהוא וכו'", או מפני ש"מצניעים אותם לגניזה" – בני אדם מחשיבים (מצניעים) בדברים אלו גם כל שהוא.

משא"כ בנוגע לעיר הנדחת ועד"ז בע"ז בכלל, שע"ז נאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", איסור "כל שהוא" אינו מפני ש"כל שהוא" הוא גדר של שיעור, אלא מפני שאיסור ע"ז אין לו

מעשה ישראל

ויומתק ביותר לפי מה שביארנו, דגדר
של איסור של כל שהוא בע"ז שונה היא
משאר מקומות.
ובעיקר דין זה דע"ז גם משהו חייב ראה
בפיסקא הבאה.

שיעור מפני שהיא נקודת האיסור
וכמשנ"ת
ולהעיר מדברי הגר"א (יו"ד סי' ק"י
סוף אות א) שתי' מה שלא חשיב
הרמב"ם שע"ז אוסר בכ"ש בפט"ז מהל'
מאכלות אסורות בכלל האוסרין בכ"ש,
ותי' הגר"א שהטעם אינו משום חשיבותו
אלא משום ולא ידבק כמ"ש בירושלמי.

סימן צ"ח

נביא שקר

שם ה"ז: ואסור לערוך דין ותשובה עם המתנבא בשם ע"ז, ואין שואלין ממנו אות או מופת וכו', וכן נביא השקר מיתתו בחנק אע"פ שנתנבא בשם ה' ולא הוסיף ולא גרע וכו'

א

קשיא מה שהביא דיני נביא שקר כאן

הלכה זו של נביא שקר בהלכה זו, וכן מה שהביא בהלכה הבאה ממתנבא מה שלא שמע במראה הנבואה או מי ששמע דברי נביא חבירו ואמר שדבר זה לו נאמר, דורש ביאור, וכבר הקשה בס' "ידבר שלום" לדידי הרה"ג רשד"ב וולפא שי', מדוע הכניס הרמב"ם דינים אלו של נביא שקר כאן ולא בהל' יסוה"ת שהביא שם כמה מצות השייכים לנבואה כמו לשמוע לנביא ושלא לנסותו. ומדוע לא כתב דיני נביא שקר גם שם.

ועיקר הקשיא היא מה שהכניס דינים אלו באמצע הדינים של ע"ז.

ב

ישוב להקושיא

ולענ"ד יש ליישב קושיתו, שבהל' יסוה"ת מדבר בנוגע לזה שיש נביא בישראל שזהו מעקרי האמונה, ואיך שנדע מיהו נביא אמת והחילוק בין נביא לנביאי הבעל וכו', ועיקר המטרה זם היא ליסד ענין ומצות הנבואה, הנה שם אין המקום להביא דינים שלכאורה יכולים להיות סתירה ולהטיל ספיקות בנבואה.

אבל כאן בהל' ע"ז עיקר המטרה הא להראות ביטולו של ע"ז, איך שהיא טעות ושקר, וראה בפרק ראשון (ה"ב: "אחר שארכו הימים עמדו בבבני אדם נביאי שקר וכו'") –

הגברא אף שמה שמנבא הוא אמת, וגם יכול להיות שהיא נבואה שנאמרה לנביא אחר, דמ"מ הוא מעיד שקר בשם ה'.

א"כ כאן הוא המקום להביא מנביא שקר, אלא שיש ב' אופנים בנביא שקר: א' שמדבר בשם ע"ז, שזה שקר בעצם, שהחפצא של ע"ז הא שקר כמובן ולא רק הגברא שאומר דבר שקר, ב' שמדבר שקר בשם ה', שהשקר הוא בעיקר על

סימן צ"ט

הנשבע בשם ע"ז

פ"ה הי"א: לא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד ע"ז פלונית וכיוצא בזה... ואסור לגרום לאחרים שידרו ושיקיימו בשם ע"ז, ואינו לוקה אלא הנודר בשמה והמקיים בשמה והוא הנשבע בשמה.

א

ישוב להשגת הראב"ד

והראב"ד משיג דזה רק לר"י דס"ל דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו. והכס"מ מיישב דגלי קרא בנשבע בשם שהוא לוקה אע"פ שאין בו מעשה ה"ה בנשבע לשם ע"ז. וצ"ל במאי פליגי.

וי"ל שכשמרבה התורה מלא ינקה שיש מלקות בנשבע שבועת שוא ושקר כמבואר בתמורה (ג, ב) יש לחקור אם זה גזיה"כ או שזהו מצד חומר שבועת שוא.

ב

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

וי"ל שהרמב"ם ס"ל דאי"ז גזיה"כ אלא מצד חומר האיסור, וה"נ י"ל בנוגע לנשבע בשם ע"ז.

והראב"ד י"ל דס"ל דזה גזיה"כ וצריך ריבוי מיוחד לשבועת שוא ושקר כמבואר בהסוגיא שם.

אך הרמב"ם י"ל דס"ל שלאחר שמרבינן שבועת שוא ושקר גלי לן קרא דזהו מצד חומר האיסור.

סימן ק'

נשבע לשם ע"ז

שם: ואינו לוקה אלא הנודר בשמה והמקיים בשמה הוא הנשוכן הנביא השקרבע בשמה

א

השג הראב"ד

והשיג הראב"ד: "זה לא אמרו בגמרא אלא אליבא דר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו ולית הלכתא כותי' אלא כר' יוחנן משום ר"י הגלילי דאמר כל ל"ת שבתורה וכו' חוץ מנשבע ומימר".

וכתב ע"ז הכסף המשנה בסוף דבריו: "ואפשר דטעמא דתנא משום דכיון דגלי קרא בנשבע לשם שהוא לוקה אע"פ שאין בו מעשה הוא הדין בנשבע לשם ע"ז".

ובהשקפה הראשונה אינו מובן הדמיון ביניהם, הלא שם מיירי בשבועת שקר לה, ואילו כאן מיירי בנשבע בשם ע"ז.

ב

הרמב"ם והראב"ד הולכים לשיטתם

ונראה שהרמב"ם והראב"ד הולכים לשיטתם, דהנה במנין המצות (מצוה ז)

כתב הרמב"ם "להשבע בשמו שנא' ובשמו תשבע", והראב"ד השיג: "זו אינה מן המנין שלא בא אלא להזהיר שלא ישבע בא-ל אחר, ואולי ע"ז אמר דלאו הבא מכלל עשה עשה".

ובמ"א (ספר "מנין מצות המלך") הארכתי לבאר שלדעת הרמב"ם שבועת אמת הוא ענין חיובי ולא לאו הבא מכלל עשה, ולכן בהכותרת להל' שבועות כתב "לישבע בשמו באמת" (וכן נקט רבינו הצ"צ במנין המצות הקצר שלו נדפס בסוף ספר פסקי דינים), דמטרת המצוה היא להביא כבוד לה' שיודעין שמי

מסתובבים סביב הציר של כבוד לה' ע"י שנשבע באמת או חילול ה' ע"י שישבע לשקר או לשוא. נבמנין המצוה אמנם מנה מצות שבועת ביטוי ושבועת שוא אחר מצות ברכת השם וקודם למצות חילול ה', דהם בסוג א'.

ולכן ס"ל להרמב"ם לפי ביאור הכס"מ שה"ה הנשבע בשם ע"ז שזה סתירה לאמונה באמיתית ה', ואם לוקין על שבועת שקר ה"ה לוקין על שבועה בשם ע"ז.

אולם הראב"ד ס"ל דאי"ז מצוה להשבע בשמו, ולכן גם חומר שבועת שקר הוא מצד חומר באיסור של אמירת שקר ולא מצד לתא דאמונה בה', ולכן אין לדמות שבועת שקר לשבועה בשם ע"ז, דתרי סוגי עבירות הם.

שתולה שבועותו בה' שהוא אומר אמת מכיון שה' הוא אמת, נמצא שבזה מזהיר שאין מלבדו אמת כמותו וכמו שהאריך הרמב"ם בריש הל' יסודי התורה שזהו הפירוש ב"אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו", והרי ע"י שבועת אמת הוא מכריז ומגלה ענין זה. ולכן הביא הרמב"ם מצוה זו בהמשך למצות של יחוד ה' ולדבקה בו וכו', כי גם זה מיועד לתכלית זו.

לכן יש להבין ששבועת שקר שלוקין עליו היינו מפני שזה סתירה להאמונה באחדות ה' ובאמיתותו, שזהו ההיפך ממעלת שבועת אמת, וכמו שהביא הכס"מ מדברי הגמ' בשבועות (לה, ב) אמרה תורה השבע בשמי ואמרה תורה אל תשבע, ר"ל כמו שהשבועה אשר אין צריך אלי' מוזהר ממנה והיא ל"ת, כן השבועה בעת הצורך מצוה בה והיא מ"ע.

ונראה שהרמב"ם לומד שתרווייהו

סימן ק"א

איסור מצבה

פ"ו ה"ו: מצבה שאסרה תורה היא בנין שהכל מתקבצים אצלה ואפילו לעבוד את ה', שכן הי' דרך ע"ז שנא' ולא תקם לך מצבה אשר שנא ה' אלקיך וכל המקיים מצבה לוקה.

א

חילוקים בין שיטת הרמב"ם והסמ"ג

שיטת הרמב"ם שהאיסור הוא אפי' אם אינו מקריב עלי' אלא רק מקום של קיבוץ, אבל זה דלא כשיטת הסמ"ג (לאוין מ"א) שכתב: "שלא להקים מצבת אבן להקריב עלי' אפי' לשמים וכו'", הרי שהלאו הוא רק להקים מצבה לשום הקרבה.

עוד יש חילוק בין שיטת הרמב"ם להסמ"ג, שהסמ"ג דייק לכתוב "שלא להקים מצבת אבן", דהיינו רק אבן אחת, ואילו הרמב"ם אינו מביא שהוא רק אבן אחת. וכשיטת הסמ"ג נקט רש"י והרמב"ן בפירושם עה"ת (פ' שופטים).

ב

כל החילוקים קשורים בהדדי

ונראה דכל החילוקים קשורים בהדדי, שלדעת הסמ"ג עיקר הגדר של איסור מצבה היא להרחיק מהקרבה לע"ז, ולכן לחלק בין מצבה שאסור למזבח המותר, דמצבה הוא אבן אחת ואילו המזבח נעשה מאבנים הרבה.

אבל הרמב"ם ס"ל שעיקר האיסור הוא שלא להגרר אחר ע"ז, לאו דוקא הקרבה לע"ז, א"כ עיקר האיסור הוא להקים מצבה שמתקבצין אלי' כמו שעשו עובדי

אבל לפי מה שביארנו הרי לדעת הסמ"ג
דיכא איסור אם לא נעשה מאבן אחת,
וגם לא נעשה לשם הקרבה.

אבל לדעת הרמב"ם אין היתר אם נעשה
מאבנים הרבה, אם נעשה לשם קיבוץ.

אלא שאם נכתב דברים על האבנים,
וקוראין את הנכתב לשם לימוד, אפשר
שגם הרמב"ם יודה דליכא איסור. ועדיין
צ"ע.

ע"ז, אבל אם לא נעשה למקום קיבוץ
ליכא איסור.

ולכן אין נפק"מ אם הוא אבן אחת או
כמה אבנים, העיקר הוא מטרת הבנין.

ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' כט)
שאסר מצבה לשם זכרון השואה על יסוד
דברי הרמב"ם אלו. עיי"ש שחילק בין
מצבה זו לציון שעל קברים, עיי"ש
בארוכה.

סימן ק"ב

ברכה בעקירת עבודה זרה

פ"ז ה"א: מצות עשה היא לאבד ע"ז ומשמשי' וכל הנעשה בשבילה שנא' אבד דאבדון את כל המקומות, ונאמר כי אם כה תעשה להם מזבחותיהם תתצו וגו'

א

שיטת המהרש"א שיש ברכה בעקירת ע"ז

ראה בפ"י הרב קאפח שהביא מהמהרש"א בח"א לברכות (נז, ב) הובא בתוס' רעק"א בפ"ט דברכות שמברך "אקב"ו לעקור ע"ז מארצנו" – ותמהו עליו מתשובת הרשב"א הידועה שאין מברכין על מצוה הבאה מתוך עברה.

והרב קאפך כתב דפשוט שמברך, דאם על ראיית מקום שנעקרה ממנו מברך כ"ש בעושה מצוה בגופו שמברך.

ב

חילוק בין ברכת המצות לברכת השבח

ולענ"ד יש לחלק בין ברכות השבח לברכות המצות:

דברכת המצות אין מברכים על דבר שעדיף ה' שלא ה' צורך בזה כמו מצוה הבאה בעברה שזהו סברת הרשב"א שם, ובכן ה' עדיף אם לא היינו צריכים לעקור ע"ז מפני שהם בעצמם היו מבטלים אותה או שלא היו עובדין אותה מלכתחילה – דשפיר י"ל שלא תיקנו ברכה לזה כי מהברכה משמע דשמחים אנו שה' ע"ז ועקרנו אותה, וזה אינו שבח, כי עדיף ה' שלא ה' ע"ז לעקור כנ"ל.

אבל ברכות השבח שפיר י"ל שצריכים לשבח את הקב"ה שנעקר מקום ע"ז, וכמו ברקים וכו' שכולם הם ענינים של

מעשה ישראל

לומר שירה, וה' אמר להם מעשה ידי
טובעים בים ואתם אומרים שירה, והקשו
הלא בני ישראל אמרו שירה.

והחילוק הוא, דאם משבחים את ה'
בשביל הנס והי' זה כמו ברכת השבח
שמשבחים לא על ההנאה שבא לידם כ"א
על גדלות ה' וכיו"ב, שפיר דמי, וזהו
הגדר של שירת בנ"י על הים.

אבל שירת המלאכים י"ל שהוא על הנאה
של הצלת בני ישראל, ואין מקום לשירה
זו, כי עדיף הי' שלא הרשיעו המצריים
ולא היו רודפים אחרי בני ישראל.

צער וזה סותר לכללי ברכות המצות
שאין מברכים על מיתת ב"ד – דשאני
ברכות השבח שמשבחים את ה' על זה
זהראה כחו לעקור, ולא על התוצאה
והנפעל וההנאה שבא לידינו מקיום מצוה
זו, כי ברכת המצות הם כמו ברכות
הנהנין כדמשמע מלשון הרמב"ם בריש
הל' ברכות, וכמו שביאר הלבוש, הנה
אין שייך לברך על הנאה כשעדיף הי'
שלא היו צריכים להנאה זו. אבל ברכת
השבח היא הילול להקב"ה על כחו
וגבורתו.

ואולי יש להביא דוגמא לזה, מהא
דאחז"ל שבשעת קי"ס רצו המלאכים

סימן ק"ג

עקירת ע"ז במקומות שכבשו

פ"ז ה"א: ובא"י מצוה לרדוף אחרי' עד שנאבד אותה מכל ארצנו אבל בחו"ל אין אנו מצויים לרדוף אחרי' אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל ע"ז שבו שנ' ואבדתם את שמם מן המקום ההוא בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריהם ואין אתה מצווה לרדוף אחריהם בחו"ל.

א

שיטת הגר"א

במפרשים הביאו ביאור הגר"א שבא"י צריכים לאבד גם מה שלא כבשו.

וצ"ע דבא"י בין כך ובין כך צריכים לכבוש, ואז גם בחו"ל יש חיוב לאבד. ואם אין ביכולתנו לכבוש איך נוכל לאבד ע"ז שבמקומות אלו. ולומר דמיירי לאחר החורבן דאז חסר המצוה דלכבוש אבל מ"מ ישנו חיוב לאבד דוחק גדול.

והביאור בהרמב"ם בפשטות צ"ל דבחו"ל רק אם מוצאים בפועל הע"ז צריכים לבערו, אבל אין צריך לחפשו

בכדי לבערו משא"ב בא"י שצריכים לחפשו בכל מקום שהוא תחת ידינו. וזהו הפירוש ב"לרדוף". אבל איה"נ שאי"צ לכבוש שטחים חדשים רק בשביל ביעור ע"ז.

ולפ"ז צריכים לפרש מש"כ "כל מקום שנכבוש", שאין הכוונה לכיבוש ממש שנדייק מזה שבא"י גם צריך לכבוש – אלא ר"ל כל מקום בחו"ל שאנו מוצאים בו ע"ז צריך לאבדו. ועי' בטור וב"י וב"ח יו"ד סי' קמ"ו ועי' מה שביאר ידידי הרה"ג ר' יחיאל מ"מ קלמנסון בס' אפיקי מים סי' א.

ב

דיוק לשון "לרדוף אחרי"

ועוד הי' אפשר לבאר דיוק הלשון "לרדוף אחרי" – עפ"י מה שביאר כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"ט פ' דברים) מדוע שבט גד וראובן היו בראש גייסות למרות מעלת יהודה על שאר השבטים בגבורה, ולמה לא שלחו את שבט יהודה ועפ"ז י"ל שבנוגע לאיבוד ע"ז הדבר היא להיפך שאין הקפידא רק על איבוד ע"ז כשמוצאים ע"ז דזה שייך גם בחו"ל – אלא יש מצוה נוספת שצריכים לרדוף אחרי' בכדי שלא יהא מצוי בארצנו, ואם יברחו עם הע"ז לחו"ל לא איכפת לן, ושפיר יש לנקוט בתכונות של שבט יהודה לצורך איבוד ע"ז מארצנו.

בראש בכבוש א"י – שמעלת יהודה היתה כדכתיב "ידך בעורף אויביך", מפני שהאויב ברחו מפניהם, אך מצות כיבוש א"י דורש איבוד הז' אומות ולכן דוקא שבט גד וראובן הלכו בראש הגייסות ובגבורתם פעלו "טרף זרוע אף קדקד", נמצא לפ"ז שבכבוש א"י אין המצוה לרדוף אחריהם, ואדרבה.

ובדרך רמז יומתק מה שהשם יהודה הוא ע"ש שכופר בע"ז, כמבואר במס' מגילה (יג, א), שתכונת יהודה היא לגרש ע"ז מקרבנו כי "ידך בעורף אויביך", אבל בחו"ל ליכא חיוב אפילו לרדוף אחרי'. ועדיין צ"ע.

סימן ק"ד

זה וזה גורם באשירה

פ"ז הי"ד: ומותר ליטע תחת' ירקות בין בימות החמה ובין בימות הגשמים מפני שצל האשרה שהוא אסור עם הקרקע שאינה נאסרת גורמין לירקות אלו למצוה, וכל שדבר אסור ודבר מותר גורמין לו הרי זה מותר בכל מקום

א

סברת זוז"ג דמותר

הנה הרמב"ם פסק כאן כמ"ד זוז"ג מותר כר' יוסי (עבודה זרה מט, א).

הנה בעיקר סברת המ"ד דזוז"ג מותר כתב הר"ן (שם) שהוא מדין ביטול, דלכאורה אינו מובן הלא בע"ז ליכא דין ביטול דגם כ"ש אסור, ומאי מהני זוז"ג לבטל איסור ע"ז (עיין ב"י יו"ד סי' קמ"ב ושי"ך שם סק"י, ועיין בשו"ת אבני מילואים סי' ו' שהקשה כן ועיי"ש מה שתירץ).

ואולי יש לומר לפי מה שביארנו למעלה דמה דע"ז אסור גם כל שהוא

אי"ז מפני שיש שיעור בכמות לאיסור ע"ז שהוא כל שהוא, כ"א שליכא שיעור, אבל כל זה הוא כשיש ממש בע"ז גם כשנעשה אפר, שעדיין יש ממשות של ע"ז באיכות אחרת, אבל בדליכא ממשות של איסור כמו שלהבת דאינו אסור, ה"נ בזוז"ג ס"ל להר"ן דהביטול גורם שלא יהא בו ממש של ע"ז.

דהנה באבני מילואים (שם) הביא שהתוס' חולקים על הר"ן וס"ל דהטעם שזוז"ג אינו אסור הוא משום שאין בו ממש.

ולענ"ד נראה לחדש דגם הר"ן מודה בזה, אלא שהי' קשה לו, הלא גם שאין בו ממש, אבל אם הוא גורם א' גם שם

שאינו ביטול של כמות, שבע"ז גם ביטול של איכות לא מהני שהרי אפרן אסור, וזה הוי ביטול באיכות שפנים חדשות באו לכאן, אבל זה לא מהני מכיון שעדיין יש ממשות של ע"ז לו יהא בצורה אחרת דלא כשלהבת שבמציאות אין בו ממש.

לכן נלענ"ד שצריכים להוסיף שאיסור של ע"ז שא"א שתתבטל לא ביטול של כמות ולא ביטול של איכות אין כאן, מכיון שאין כאן ממשות של איסור, אלא דעדיין יש כאן איסור אחר, של היוצא מן הטמא, דאי"ז מצד לתא דע"ז שא"א שתתבטל, לכן לזה שפיר מהני ביטול, שגורם א' מבטל לגורם השני, ואינו נחשב כיוצא מן הטמא. וסוגיא זו עדיין טעון ביאור ומה שכתבתי הוא מקופיא.

ליכא ממשות של ע"ז, וצריכים לומר, דמאחר שכל הגידול נעשה מע"ז אף דאין בו ממש אבל לא עדיפי מהיוצא מן הטמא, שאסור, ולזה חידש דמכיון שזוז"ג, זה מבטל המציאות של יוצא מן הטמא שזה רק כשהוא הגורם היחידי, אבל פשוט שאם יש בו ממש א"א לבטל.

ב

הערה בס' תפארת ציון

וראיתי בס' תפארת ציון (סי' ד') להגרמ"ד ריבקין ז"ל, שהביא מהגר"ח שההיתר דזוז"ג הוא מפני שאי"ז היוצא מן הטמא שהתורה אסרתו. ועיי"ש (ובס' שלאחריו) שהאריך מאד לבאר דברי הר"ן שהכוונה לביטול באיכות. דלפי מה שביארנו אין מספיק מה

סימן ק"ה

סכין של עבודה זרה ומצות לאו ליהנות ניתנו

פ"ז הי"ט: סכין של ע"ז ששחט בה ה"ז מותר מפני שהוא מקלקל ואם היתה בהמה מסוכנת ה"ז אסורה.

ועיי"ש איך שמיישב בזה גם השמטת הרי"ף.

ב

ביאור שיטת הרמב"ם

ובדעת הרמב"ם דחולק וס"ל דאסור גם בדיעבד – יש לומר לפי יסודו של העונג יו"ט (או"ח סי' נ') דאם המצוה היא הנאה בעצמה כמו ישיבת סוכה אז ההנאה נחשב כחלק מן המצוה, שההנאה מתבטלת בתוך המצוה ואמרינן מצלל"נ.

אך יש סברא הפכית דמצוה כזו המחייבת הנאת הגוף הרי התורה בעצמה העידה שאין מצוה זו רק עול על צאורו ושפיר ניתנה להנאת האדם, ולא אמרינן מללה"נ.

ובזה י"ל נחלקו הרמב"ם והרא"ש:

א

ביאור שיטת והרא"ש

והנה הרא"ש בחולין כ' דבדיעבד הבשר מותר גם במסוכנת. וחילק בין דין זה לנטל הימנה עצים והסיק בו תנור חדש שאסור התנור שעשיית התנור נעשית ע"י ע"ז, אבל מסוכנת כבר גדלה הבהמה ואינה חסירה כ"א להכשירה באכילה ע"י שחיטה עיי"ש.

וצ"ל במה פליגי הרמב"ם והרא"ש.

הנה בכו"פ (יו"ד סי' י' ס"ק ג') ביאר סברת הרא"ש ד"לאכול בשחיטה הוא מצוה וזבחת דלא לנחור כבמדבר רק נצטוו על מצות שחיטה וכך מברכין, וא"כ מצות לאו ליהנות ניתנו כשם שמצות לולב וכדומה מותר באשרה.

מעשה ישראל

ועי' בחי' רעק"א שם ובעונג יו"ט (יו"ד
סי' ס"א) ובאבן האזל בהשמטות שבסוף
הספר.

ויש לפלפל הרבה בענין זה והארכתי בזה
במ"א ואכ"מ עוד להאריך.

שהרמב"ם ס"ל כסברא הב' דלא שייך
כאן מללה"נ, והרא"ש שחולק ס"ל
כאופן הראשון שמכיון שמצות שחיטה
היא ענין של הנאה בעצם ה"ה נכללת
בהמצוה ושייך אצלה הכלל דמלל"נ.

סי' ק"ו

מכירת דברים המזיקים לגויים

פ"ט ה"ח: כשם שאין מוכרין לגוים דברים שמחזקין ידיהן לעבודה זרה כך אין מוכרין להם דבר שיש בו נזק לרבים כגון דובים ואריות וכלי זין וכבלים ושלשלאות, ואין משחזין להם את הזין וכו'.

מוכרין להם דבר שיש בו נזק לרבים וכו' – מהי הקשר בין ב' האיסורים.

ב

ב' דינים באיסור מכירת דברים המזיקים

ואפשר לבאר שקמ"ל שיש ב' דינים באיסור זה: חדא מה שמחזק ידיהן לעבור על איסור חמור כמו שפ"ד, ולא משום הנזק עצמו אלא משום שזה מחזק ידיהן כמו שע"ז מחזק ידיהן,

ונראה שהוציא את זה ממה שבמשנה (עבודה זרה טז, א) הכניסו הדין דאין מוכרין להם דובים ואריות וכו' עם האיסור לבנות כיפה שהיא לע"ז, שהבין מזה שיש בהם אותו הגדר של סיוע לעבירות חמורות כע"ז ושפ"ד, (ועד"ז

א

צ"ע מה שהכפיל הדברים

הנה הרמב"ם חזר על הלכה זו בהלכות רוצח (פי"ב הי"ב) וז"ל: "אסור למכור לגוים כל כלי המלחמה ואין משחזין להם את הזיין ואין מוכרין להן לא סכין ולא קילורין ולא כבלים ולא שלשלאות של ברזל ולא עששיות של ברזל הינודאה ולא דובים ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים אבל מוכרין להן תריסין שאינן אלא להגן".

וצ"ב מדוע הכפיל הלכה זו, ועיקר הקושיא שלכאורה אין מקומה בהל' ע"ז כלל.

כן צ"ע מה שכתב **"כשם** שאין מוכרין לגוים דברים שמחזקין ידיהן לע"ז כך אין

אולם בתוספתא פ"ב ה"א – הובא בבבלי (טו, ב) מבואר שאסור למכור להם זין וכלי זין, והרמב"ם יפרש שזה דין שני (אף שנכלל גם בהדין הראשון) אבל העיקר הוא משום מניעת שפיכת דמים.

ד

ביאור שינוי הלשון בין כלי זין לכלי מלחמה

עוד יש לדייק מה ששינה הלשון, דכאן קורא לזה כלי זין ושם כלי מלחמה, וצ"ע.

ואולי יש לומר לפי הנ"ל: דמצד חומר האיסור דשפ"ד אין מלחמה נחשב כ"כ חמור כרציחה כי כן דרכן של אומות, עיקר האיסור כאן הוא שמחזק הענין של שפ"ד באופן שאין היתר והצדקה כלל כמו במלחמה. ואילו בהל' רוצח כותב אודות הנזק, שבמלחמה בודאי יש יותר נזק משל אנשים פרטיים שיש להם כלי זין.

ה

עוד שינויים

עוד יש לדייק מה ששם הוסיף כמה דברים שחסר כאן כגון קילורין ועששיות

אין למכור להם בהמות מפני חשש רובע שנמצא שמחזק ידי עכו"ם בענינים חמורים אלו).

אבל בהל' רוצח הדיוק הוא מה שגורם היזק לרבים, ואי"ז שמחזק ידי עושי העבירה, אלא שהקפידא היא שלא לגרום נזק.

ג

ביאור השינויים בין כאן להל' רוצח

אבל עדיין צ"ע בכמה שינויים בין הכא להתם:

ראשית: יש שינוי בסדר הדברים: כאן מביא דובים ואריות קודם לכלי המלחמה, ושם הביא דובים ואריות בסוף.

ואולי יש לומר לפי הנ"ל, שהרי במשנה דע"ז (טז, א) תנינן "אין מוכרין להם דובים ואריות ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים", הרי שבמקור הראשון לדין זה מבואר רק דובים ואריות, וכל שאר הדברים שמזיקים נכללו בתיבות "ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים", והרמב"ם הולך בעקבות משנה זו כנ"ל שמקשר ענין זה לאיסור סיוע לבנין ע"ז.

מעשה ישראל

מדין חיזוק ידיהן, ומצד גדר של מחזקין ידיהן אין ההיתר ברור, וכמבואר בע"ז שלחד מ"ד יתכן שישתמשו בתריסין להתקיף אם לא יהי' להם עוד כלי זין, ועדיין צ"ע.

של ברזל הינדואה, וגם השמיט ההיתר למכור להם תריסין שאינן אלא להגן.

ואולי מפני שעיקר המקום להלכה זו הוא שם בהל' רוצח, וכאן מובא רק דרך אגב.

ועוד אפ"ל לפי מה שנתבאר דכאן שהוא

סימן ק"ז

איסור נישואין

פי"א ה"ד: אין מנחשין כגוים

א

קשה מה שהוסיף "כגוים"

צ"ע מה שהוצרך להוסיף "כגוים", והקשו המפרשים, הלא אין איסור זה תלוי בחוקות הגוים, דגם אם לא ינחשו מ"מ יהא אסור.

ועיין להלן (הלכה טז), שאחר שהביא כמה איסורים כמו קוסם ומעונן וכו' הוסיף שם "ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן, הן שהטעו בהן עובדי ע"ז הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהו אחריהן וכו'", הרי שכאן כלל כל הענינים שלמעלה במנהגי עובדי ע"ז לא רק איסור של נישואין.

וכן להלן (פי"ב ה"א) כתב "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי ע"ז וכמריהן", אלא שכאן הדגיש שזה לא רק

מנהג הגוים כ"א שזה מה שהיו עושין "עובדי ע"ז וכמריהן".

וכן להלן בהלכה ז' כתב: "דרך כומרי ע"ז ה' להשחית זקנם לפיכך אברה תורה להשחית הזקן".

וראה להלן הלכה י באיסור לא תלבש ולא ילבש, ולא הזכיר הקשר של איסורים אלו עם ע"ז, וצ"ע ק שהרי במנין המצות שלו אכן קישר לע"ז, ועיי"ש בדברינו.

ובהלכה יא כתב "כתובת קעקע האמורה בתורה וכו' וזה ה' מנהג הגוים שרשומין עצמן לע"ז שלהן כלומר שהוא עבד מכור להם ומורשם לעבודתה".

ובהלכה יג כתב: "גדידה ושריטה אחת היא, וכשם שהיו הגוים שורטים בבשרם על מיתתן מפני הצער כך היו חובלין בעצמן לע"ז".

להם קשר לע"ז מ"מ אינם בכלל אביזרייהו.

ובשו"ת מהר"ם שי"ק (יו"ד סי' רס"ה) הביא מדברי הר"ן בע"ז (יא,) דהלאו דבחוקתיהם לא תלכו הוא משום סרך ע"ז, אבל מ"מ הסיק המהר"ם שי"ק, שאם אינו בשעת גזירה יעבור ואל יהרג, וחילק בין אביזרייהו לסרך ע"ז.

ואולי י"ל, דאף דאין כאן דין של יהרג ואל יעבור, אבל מכיון שבכלל עבירות אלו ישנו סרך לע"ז, זה מראה על חומר האיסור, אבל פשוט שגם אם האומות ישנו את דרכיהם בהנ"ל דנשאר האיסור, והקשר לחוקות הגוים ולע"ז הוא רק להחמיר.

וכבר תמהו עליו (ראה בס' שצוינו בס' המפתח) מדוע נתן טעם למצות אלו, ובודאי שאין איסורים אלו תלויים בחוקות הגוים. וגם אם רצה ליתן טעמי המצות מדוע רק באלו ולא בשאר איסורים.

ב

קמ"ל דהוי אביזרייהו דע"ז

ואפשר ה' לבאר דקמ"ל דכל איסורים אלו הוי אביזרייהו דע"ז ויהרג ואל יעבור.

מיהו עיין במנ"ח (מצוה רצ"ה אות טו) שהוכיח מדברי הרמב"ם דלא ס"ל דיהרג ואל יעבור באביזרייהו דע"ז, ודלא כשיטת הרמ"א ביו"ד (סי' קנז, ס"א) עיי"ש, וגם אין ברור שנחשבין כאביזרייהו.

ועי' בעה"מ סנהדרין (פ"ח ד"ה אביי) שהגדיר את אביזרייהו וכתב: "כל מידי דמטי לי' לעובר העבירה בג' העבירות הללו יהרג ואל יעבור",

ועיין בס' שבט מיהודה ע' פט) שדחה הסברא שיחוד הוא בכלל אביזרייהו דעריות, דלפ"ז מכל שכן שענינים אלו של ניחוש או גילוח ולא ילבש שאף שיש

סימן ק"ח

חיוב מסירת נפש באביזרייהו דע"ז

פי"א הי"א: מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש.. כדי לישוב דעתו.
הואיל ומסוכן הוא וכו'

א

איך מותר ללחוש הלא הוי אביזרייהו דע"ז

לכאורה קשה הלא לדעת הרמב"ם האיסור כאן שייך לע"ז ואיך מותר בשביל פיקו"נ הלא גם אביזרייהו יהרג ואל יעבור.

ועיין ר"ן פסחים (כה, א) שגם אביזרייהו צריכים למסור נפשו, ועיין בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג' אות קל"ז - קל"ט), וכן בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תפ"ה) שאפילו בחולה שיש בו סכנה אין להתיר לשאול במכשפיים שכל אלו הם בכלל אביזרייהו דע"ז ויהרג ואל יעבור. ועי' שו"ע יו"ד ברמ"א (סי' קנ"ז ס"א ובש"ך שם) וסי' קנ"ה ס"ב בש"ך וביאורי הגר"א.

ב

שיטת הרמב"ם אי יש למס"נ באיזרייהו דע"ז

אמנם לפי מה שביאר בשו"ת אור גדול (סי' א - נסמן בס' אור הישר כאן) דדעת הרמב"ם דאינו מחוייב למס"נ על אביזרייהו, והוכיח את זה ממה שהשמיט הרמב"ם המימרא ד"מהכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה", דרק העתיק המימרא ד"מהכל מתרפאין חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד", דהכוונה בע"ז כאן הוא רק כשמתרפא מהע"ז עצמו, דרק ע"ז נאמר ההלכה דיהרג ואל יעבור, אבל ליכא חיוב למסור נפשו באביזרייהו דע"ז.

ועיין מנ"ח (מצוה ל"ט) שכתב שלשיטת הרמב"ם גם על עשיית צורות שהוא אביזרייהו יהרג ואל יעבור.

דרכיחה, מיהו יש לדחות דשם ליכא
סברת מאי חזית וכמו שכתבו כמה סברא
זו.

ולכאורה ראי' שכ"ה שיטת הרמב"ם
שאינ חיוב יהרג ואל יעבור באביזרייהו
הוא מזה שהשמיט הדין דהלבנת פנים
שצריך למסור נפשו כמבואר בב"מ (נט,
א), ובע"כ דהיינו שהוא רק אביזרייהו

סימן ק"ט

האיסור דאוחז את העינים

פי"א הט"ו: המכשף חייב סקילה והוא שעשה מעשה כשפים, אבל האוחז את העינים והוא שיראה שעשה והוא לא עשה לוקה מכת מרדות.

א

חילוק בין לשון "לוקה" ו"מכין" מכת מרדות

ודייקו (ראה ס' המפתח שהביא משו"ת מחנה חיים וס' עבודת המלך) מה שכתב כאן "לוקה מכת מרדות", ואילו בהלכה הקודמת וכן בה"ז ובכ"מ כותב הרמב"ם "מכין אותו מכת מרדות".

ואפשר ליישב (מיהו צריך עיון וחיפוש בכל המקומות אם הדברים מכוונים), דהנה מצינו באיסורי דרבנן ב' אופנים: א' שהוא כעין איסור של תורה, ב' שהוא מגזירה וחשש שיבא לידי

איסור תורה, ועד"ז י"ל במכות מרדות, שיש ב' אופנים:

דהנה כאשר יש איסור מה"ת אבל אין לוקין מפני שאין בו מעשה כמו בהלכה ז' בשואל מן הקוסם, והי"ד בשואל מן אוב וידעוני, היינו שאין האיסור חמור כ"כ להתחייב במלקות, אז יש חיוב על הב"ד להלקות אותו מכת מרדות, שאינו דומה למלקות שהוא מה"ת ואינו במקום מלקות שהוא מה"ת (ועיין בתוס' נזיר כ, ב ד"ה רבי יהודה אומר) ש"מכת מרדות הוא בלי מנין אלא מכין עד שתצא נפשו, או עד שמקבל עליו, וכשאינו רוצה לקיים אותה המצוה מכין אותו בלי

"לוקה מכת מרדות", הרי שגם כאן כותב לשון זה, ופשוט שאין שייך לומר שהוא משום שיש בה חומר של לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד. (ולאחר החיפוש לע"ע לא מצאתי שישמש הרמב"ם בלשון זה "לוקה מכת מרדות" אלא בב' מקומות, כאן ובאוחז את העינים כנ"ל).

לכן נראה, שעיקר החילוק הוא שהאוחז את עינים הוא פרט בעיקר האיסור של כישוף, משא"כ השואל באוב וידעוני שאי"ז אותו החטא של בעל אוב וידעוני.

מעתה, במאבד כתבי קדש לכמה שיטות ה"ז מדאורייתא, וכן משמע מדבריו במנין המצות (והארכתי בזה בס' מעשה ישראל על הרמב"ם ח"א), אבל גם אם הוא מדרבנן הרי זה נכלל באיסור של מחיקת השם.

ואין להקשות ממה שפסק הרמב"ם למעלה (שם ה"ג) דכל הנטפל לשם מאחוריו שאע"פ שנתקדשו ואסור למוחקן אינו לוקה, "אבל מכין אותו מכת מרדות", דאין מזה סתירה לדברינו – כי שם, אף להשיטות שהוא מדאורייתא, הרי מה שנטפל אינו דומה לקדושת השם, ולכן לא נכלל במחיקת השם

מספר", (ועיין בצפנ"נ הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ב, הל' איסור ב פ"א ה"ג בגדר מכת מרדות שאין צריך לשער).

אלא הגדר בזה הוא, שחכמים לא רצו שיזלזלו באיסורים אלו, כמו שלא רצו שיזלזלו באיסור דרבנן שבעיני ההמון אינן חמורים כ"כ, ולכן אדרבה חמורים דברי סופרים והעובר על דברי חכמים חייב מיתה, ולכן יש חומרא במכת מרדות שמכין אותו עד שתצא נפשו, דהטעם בזה הוא לא מצד חומרת האיסור אלא מצד שהוי רק מדרבנן לא רצו שיזלזלו בו, ולכן החמירו.

ב

גדר איסור האוחז את העינים

אבל איסור האוחז את העינים יש בו מעשה וכמ"ש הכס"מ, ונכלל באיסור מכשף, אלא שאין בו מלקות מטעם אחר, מפני שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, נמצא שהטעם שאין לוקין הוא לא מצד שאינו חמור כ"כ אלא להיפך, דאז מה שלוקין אותו מדרבנן ה"ז במקום מלקות שהוא מה"ת, ושפיר לוקין עליו, כעין דאורייתא.

ועיין בהל' יסודי התורה (פ"ו ה"ז) שהמאבד כתבי קדש ביד כותב הרמב"ם

מקומות ש"מכיו אותו מכת מרדות", ובפשטות לא מצינו שום חילוקים בש"ס.

דהנה יש הרבה חילוקי דינים בין מלקות דאורייתא ומכת מרדות דרבנן, דבמכת מרדות: אין שיעור ל"ט, וכל פרטי דינים שליש מלפניו וכו', וגם אי"צ לשער ואולי אין צורך בהתראה, (ראה רמב"ם פ"ג מהל' איסורי ביאה ה"א ובמ"מ, ועיין בר"ן כתובות טז, ב מדפי הרי"ף בשם הערוך), ואפשר גם בשבת ויו"ט (ראה פמ"ג בפתיחה לה' שבת)

ואולי הרמב"ם מחדש ומרמז בזה שבג' מקומות אלו שפיר יש כל הגדרים ופרטי דינים כמלקות של תורה בין לחומרא ובין לקולא, שאין מכין עד שתצא נפשו וכו'. ומכיון שאין לרמב"ם מקור מפורש לזה לכן לא כתבו בפירוש כ"א רמזו בשינוי הלשון, וצ"ע כי זה דבר חדש ולא מצאתי מי שיעיר בזה.

עצמו, משא"כ מחיקת כתבי קדש הרי זה בכלל מחיקת השם.

ועיין הל' מלכים (פ"ו ה"י) שכל תשחית בשאר דברים חוץ מאילנות "ואינו לוקה אלא מדבריהם", ואינו כותב "שמכין אותו מכות מרדות מדבריהם" – ונראה שקמ"ל שאיסור זה הוי מה"ת (וכמו שביארו כו"כ), אלא שאין לוקין מה"ת מכיון שאין מפורש שאר דברים, אבל מ"מ מכלל הוא, ולכן כשחכמים תיקנו עונש תיקנו שיהא במקום מלקות מה"ת, ולכן כתב "ואינו לוקה אלא מדבריהם", אבל מה שלוקין מדבריהם הוא גדר אחר של מכת מרדות דהוי במקום מלקות.

ג

ספק אם יש חילוק בפועל בין ב' סוגי מכות מרדות

אלא דלאחר כל זה יש להסתפק אם המכת מרדות בג' מקומות אלו (אוחז את העינים, השחתת כתבי קדש והשחתת שאר דברים חוץ מאילנות) שונה משאר

הלכות תשובה

סימן ק"י

מקריבין אע"פ שאין בית

פ"א ה"ג: בזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה.

א

הרמב"ם לשיטתו בהל' בית הבחירה

צ"ע מה שהוצרך לכתוב ב' הענינים א' שאין לנו ביהמ"ק וב' שאין לנו מזבח ולא הסתפק לכתוב שאין לנו ביהמ"ק –

וי"ל שה"ט משום דאזיל לשיטתו (הל' בית הבחירה פ"ב ופ"ו) שמקריבין אע"פ שאין בית, לכן כותב שלא רק שאין לנו ביהמ"ק, אלא גם מזבח. שיכולין להקריב עליו גם בלי ביהמ"ק, אין לנו, דגם לשיטת הרמב"ם דמקריבין אע"פ שאין בית היינו דוקא על המזבח כמבואר בדבריו שם.

אבל קשה לפי ביאורינו, הלא לדעת התוס' בזבחים (נט, ב) דמנחה אי"צ מזבח, עדיין אפשר להקריב מנחת חטאת, דאי"צ למקדש ולא למזבח אלא מקריבין במקום המזבח.

[בפשטות י"ל דאיה"ג, אבל אי אפשר להביא הקרבנות שצריכים מזבח להקריבם, אבל מלשון שאין לנו אלא תשובה משמע שום קרבן חטאת אי אפשר להקריב].

ועוד קשה, לפי דברינו הי' יכול לכתוב רק ענין הב' שאין לנו מזבח כפרה, ומדוע הוצרך להביא שאין לנו מקדש, הלא אין המקדש מעכב, ומשמע דגם אם

דמנחה אין שייך להביא גם אם יהי' לנו מזבח דצריכים המקדש בכדי לקדש הקומת בכ"ש.

ואם דבריו נכונים, שפיר יש צורך במקדש (אף אם אינו צריך למזבח), ולכן כותב הרמב"ם שאין לנו בית המקדש, דלפי הצ"ק זהו הטעם שא"א להקריב מנחת חוטא, וגם אין לנו מזבח להקריב שאר קרבנות.

[מיהו דבריו צ"ע, דאם יש קדושת המקדש על המקום לשאר דינים כגון אכילת קדשים, למה לא יוכלו לקדש בכ"ש במקום המקדש, וא"א שכוונתו דעכשיו אין לנו כלי שרת לקדש את הקומץ, דלפ"ז צ"ע איך מקריבין שום קרבן הא צריך לקבל את הדם בכלי שרת. ועי' בס' לפלגת ראובן (ח"ד ע' יט) שדחה דברי הצ"ק].

נקריב קרבן בזה"ז בלי מקדש לא נוכל להקריב כל הקרבנות, וזה צ"ע.

ב

הרמב"ם חולק אשיטת התוס'

ואפשר לומר שהרמב"ם חולק על שיטת התוס' הנ"ל, וס"ל להיפך, דלא רק שצריך מזבח אבל גם מקדש צריך, ואין אומרים מקריבין אע"פ שאין בית במנחה.

דהנה בס' צאן קדשים (זבחים שם) כתב דמה שכתבו התוס' דהא דמחייב ר"י מעלה בזה"ז איירי בהעלות מנחה שקמצה בכלי שרת בפנים ומקריבין אע"פ שאין בית, וביאר הצ"ק את דבריהם, דהיינו שקמצה קודם שנחרב הבית ואח"כ נחרב, דאי לאו הכי פשיטא דפטור דאינו קדוש בקדושת מנחה דכו"ע מודים דקומץ טעון קידוש בכ"ש כמ"ש במנחות (כו, א), והיינו דשיטת הצ"ק

סימן קי"א

גדר של תשובה גמורה

פ"ב ה"א: איזוהי תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו וכו'

א

צ"ע מה שהתחיל בתשובה גמורה

צ"ע מה שהתחיל בתשובה גמורה ולא בעיקר התשובה המבואר בהלכה ב', עי' בס' תניא קדישא (אגה"ת פ"א) שמבואר בדעת הרמב"ם שמצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד (ועיי"ש ובביאורי כ"ק אדמו"ר שגם חרטה על העבר ובקשת מחילה אינם עיקר התשובה). והו"ל להקדימו, וכמו בכ"מ שמתחילה מבאר קיום המצוה ביסודה, ואח"כ מוסיף בנוגע להידור המצוה, כמו בהל' תפילין ובהל' חנוכה.

ב

גדר חדש במצות תשובה ששונה

משאר מצות

וי"ל שבא לבאר יסוד, ששונה תשובה מכל שאר המצות – דבשאר המצות עיקר המצוה היא עשיית המצוה כהלכתה שעיי"ז ממלאים רצון הבורא, ומה שיש צורך בכוונה הוא להוסיף בשלימות המצוה, ובפעולת המצוה על האדם (כל' חז"ל "לא ניתנו אלא לצרף בהן את הבריות", שבדאי כמות הצירוף קשורה בכוונה).

ואילו בתשובה היא ההיפך, שעיקר המצוה היא פעולת האדם והכוונה שלו, אלא שמצד חסדו של הקב"ה הוא מקבל גם תשובה הבסיסית של עזיבת החטא בלבד.

נמצא דאף שמצות תשובה היא עזיבת החטא בלבד, אבל עיקר ענין התשובה היא עזיבה מוחלטת המבואר בהלכה זו, דהיינו שעיקר התשובה היא תשובה גמורה.

סימן קי"ב

חילוק בין עבירות שבין אדם לחבירו לבין אדם למקום

פ"ב ה"ה: ושבת גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב וניחא, וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו איתשובתו גמורה שנ' מכסה פשעיו לא יצליח, בד"א בעבירות שבין אדם לחבירו אבל בעבירות שבין אדם למקום אי"צ לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם, אלא שב לפני הא-ל ב"ה ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם בפני רבים סתם.

א

סתירה למש"כ בהל' דעות דמוכיחין ברבים

לכאורה זה סותר למש"כ למעלה בהל' דעות (פ"ו ה"ח) שכשמוכיחין בעבירות שבין אדם לחבירו אסור להוכיחו ברבים ובדברי שמים מצוה להוכיחו ברבים. בשלמא בין אדם לחבירו אבין אדם לחבירו לא קשיא – דשם מיירי בנוגע לתוכחה, ואין ראוי להוכיחו בדבר מבלי שמיעת ב' הצדדים, משא"כ בתשובה

האדם יודע חטאו, וצריך לפרסם מה שחטא בכדי להסיר התלונות והלעז מעל מישוהו אחר שביישו וכיו"ב. אבל בין אדם למקום אבין אדם למקום אכתי תקשי.

ב

חילוק בין חוטא שלא עשה תשובה למעשה תשובה

וצ"ל דבהל' דעות מיירי במי שחטא ולא עשה תשובה, וע"י התוכחה משפיעים עליו לשוב, שלכן צריכים להוכיחו

יועיל דמוכרח להוכיחו ברבים להכלימו בכדי שישוב.

אבל כאן בהל' תשובה דמיירי שכבר עשה תשובה ואין צריך למנוע מאיסור – אין סיבה לפרסם חטאו ולהגדיל החילול כבוד שמים. ועי' בהשגות הראב"ד ובכס"מ.

למנוע ממנו האיסור, שאם לא נפרסמו הוא ימשיך באולתו ויגרום לחילול כבוד שמים עוד יותר, לכן יש להוכיחו ברבים למנוע האיסור, וכמו שבמקום חילול ה' אין חולקין כבוד לרב, ועד"ז כאן שאין להתחשב במה שמפרסם החטא שיהא אזחילול ה' שהחילול ה' תגדל פי כמה אם ימשיך לחטוא.

ובאמת מבואר שם בהל' דעת דבתחילה צריך להוכיחו בסתר, ורק אם זה לא

סימן קי"ג

הגדר של מחילה

פ"ב ה"י: אסור לאדם שיהי' אכזרי ולא יתפייס, אלא יהי' נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול ימחול בלבב שלם ובנפש חפצה, ואפילו הצר לו הרבה וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון, אבל הגוים ערלי לב אינן כן אלא ועברתו שמרה נצח, וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו והגבעונים לא מבני ישראל המה.

א

צ"ע בהכפלת הדברים

והנה בהל' דעות כבר כתב הרמב"ם ענין זה בכמה שינויים, דראה שם פ"ו ה"ו שכתב: "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק כו' אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני שנא' הוכיח תוכיח את עמיתך, ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול, ולא יהא המוחל אכזרי שנ' ויתפלל אברהם אל האלקים וגו'"

וצ"ל: חדא למה הוצרך הרמב"ם לכפול הדברים, ולא הסתפק במה שאמר כבר בהל' דעות שאסור להיות אכזרי שלא למחול.

ועוד, למה שם בהל' דעות מביא הפסוק דאברהם שהי' קודם מ"ת ולא הביא מהגבעונים שהי' לאחר מ"ת, בפרט שיש כלל שאין למידין מקודם מ"ת.

והנה מקור הראי' מאברהם הוא המשנה בב"ק (צב, א), וגם על המשנה יש להקשות, איך למידין מקודם מ"ת, ולמה לא הביא המשנה מהגבעונים.

והביאור הפשוט הוא שיש ב' דינים בהחיוב למחול, א' מצד הל' דעות הבנוי על המצוה ד"והלכת בדרכי", והמצוה של "ואהבת לרעך כמוך", שמצד זה יש לו למחול, ולכן הביא הראי' מאברהם אבינו, דמחילתו של אברהם את אבימלך נמשך מדעותיו, שהי' איש החסד, הרי שמצד מדת החסד יש צורך למחול.

אמנם בהל' תשובה מיירי בחיוב תשובה, ושם ישנו דין על הבעל תשובה שצריך להשתדל ולבקש ממנו ג"פ וכו', ואם אינו מוחל אי"ז מצד רוע לבבו כ"א מצד שיתכן שאין תשובתו שלימה, נמצא שלא עשה לו טובה במה שמחל אותו מיד, אבל כל זה הוא מצד הל' תשובה שלשלימות התשובה של החוטא יש לו לבקש ג"פ, ואינו צריך למחול לו מיד.

ובזה מיושבים כל הדיוקים: חדא מה שכפל הענין, היינו משום שיש ב' דינים שונים, א' מדיני דעות ואהבת ישראל, וב' מדיני תשובה.

ומה שהביא בהל' דעות מאברהם ולא מהגבעונים, היינו משום דשם מיירי שימחל לו גם בפעם הראשונה מצד דעות, אבל אם לא מחלו אי"ז ראי' שהוא אכזרי כמו הגבעונים, אלא שאין לו

[מיהו ראה בכס"מ כאן שהביא הראי' מאברהם גם כאן בהל' תשובה, אבל הרמב"ם השמיטו כאן].

אמנם בעיקר דברי הכס"מ שהביא מעובדא דר"ח שהקשה הש"ס היכי עביד הכי והאמר רבא כל המעביר על מדותיו וכו' – כבר הקשה עליו בס' מעשה רקח שאין מזה ראי' שאולי אין כאן איסור רק מדת חסידות, ואיך מוכיח שהוא אכזרי, וכן קשה מההוכחה שהביא מאברהם]

ועוד, שמאברהם אין להוכיח שיש חיוב למחול, כי אולי באברהם הי' זה מדת חסידות שלו, אבל מהגבעונים ישנו הוכחה שהוא חיוב.

ועוד, שבהל' דעות כותב רק "שלא יהא אכזרי", ואילו בהל' תשובה כותב: "אסור לאדם שיהי' אכזרי" שיש בזה איסור.

ב

ב' דינים בחיוב מחילה

ונראה ליישב בפשטות, והמפתח לזה הוא מה שיש עוד לדייק, שבהל' דעות כתב רק שאם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול, והלא בהל' תשובה בהלכה הקודמת בהל' תשובה שצריך לבקש ג"פ.

ועיין בס' תניא קדישא (אגרת התשובה פי"א) שכתב אדה"ז: "והרי אפי' במדת בו"ד כן שצריך האדם למחול תיכף ומיד שמבקשים ממנו מחילה ולא יהא אכזרי מלמחול, ואפי' בקוטע יד חבירו כדאיתא בגמ' ספ"ח דב"ק", הרי שכתב שצריך למחול מיד, אבל לאחר זה הביא מיד וזלה"ק: ואם בקש ממנו ג"פ ולא מחל לו שוב א"צ לבקש ממנו, והגבעונים שביקש דוד המלך ע"ה מהם מחילה בעד שאול שהמית את הגבעונים ולא רצו למחול גזר דוד עליהם שלא יבאו בקהל ה' שהם רחמנים וכו' כדאי' בפ"ח דיבמות". הרי שהביא ענין הגבעונים למי שבקש ג"פ. (ועיין בביאורי כ"ק אדמו"ר על האגה"ת).

וזה מתאים לדברינו, דיש ב' דינים דמצד הל' דעות ואהבת ישראל צריך שימחול מיד, אבל מצד האיסור דאכזריות שנלמד מהגבעונים זה רק לאחר שביקש ג"פ.

וכשתמצי לומר הרמב"ם בעצמו רמז לכל הנ"ל בהל' חובל ומזיק (פ"ה ה"י): "ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול לו ואין זו דרך זרע ישראל, אלא כיון שבקש ממנו החובל ונתחנן לו פעם ראשונה ושני' וידע שהוא שב מחטאו

המעלות ותכונת ודעות של אברהם אבינו, ואף שאברהם ה' קודם מ"ת ואין למידין מקודם מ"ת, הרי זה רק ללמוד מצוה או חיוב מקודם מ"ת שניתן תורה ונתחדשה הלכה, אבל כאן זה לימוד של תכונת הנפש, שאברהם מחל והתפלל בעדו, הרי זה ראי' שמצד הל' דעות יש ענין למחול מיד.

ולכן בהל' דעות אינו כותב שאסור להיות אכזרי כבהל' תשובה, כי שם מיירי בפעם הראשונה וליכא איסור שלא למחול, כ"א שיש ענין חיובי למחול מיד, והראי' מאברהם, אף שיכול להיות שזה מצד מדת חסידות שלו, אבל הרי כאן הדיון הוא מצד מצות אהבת ישראל, ושפיר הוי הנהגת אברהם אבינו הוראה שישנו ענין של אהבת ישראל למחול מיד.

אבל מצד מצות תשובה לאחר שכבר בקש ממנו ג"פ, מצד מצות תשובה יש חיוב על הניזק למחול, כי הרי החוטא עשה תשובה כדרוש, ואם לא ימחול מבטל ממנו מצות תשובה שלו, שלא יוכל להעביר חטאו, א"כ הרי זה אכזריות שמונע ממנו תשובה, ואכזריות זו הוי איסור גמור, וגם הרי זה הוראה שאינו מזרע ישראל כמו הגבעונים.

לאחר כותבי את זה שוב נזכרתי שכ"ק אדמו"ר כבר האריך בלקוטי שיחות (חכ"ח ע'148) בענין זה וביאר באופן נפלא החילוקים בין הל' דעות, הל' תשובה והל' חובל ומזיק, ובדבריו הק' מיושב גם מה שהוסיף בהל' חובל ומזיק.

אכן בעיקר החילוק בין הל' דעות להל' תשובה כיוונתי לדעתו הק', ועיי"ש בדבריו הנעימים ביתר ביאור ועומק. אבל נשארתי את הענין כאן כי אדם חס על מעשה ידיו וגם יש כמה ענינים שהוספתי לענ"ד שבזה מתיישבים עוד דיוקים שלא עמד עליהם בלקו"ש, אך מתיישבים בעיקר יסוד החילוק בין הל' דעות להל' תשובה, וכמשנ"ת.

וניחם על רעהו ימחול לו, וכל הממהר למחול הרי הוא משובח ורוח חכמים נוחה הימנו".

ובפשטות מה שהוסיף "וכל הממהר" הוא מצד ההלכה שבהל' דעות שגם מיד יש לו למחול, ואף שאין חיוב בדבר ואינו עובר באיסור אם אינו מוחלו מיד דמ"מ הרי זה משובח וכו'.

אבל עדיין קשה מדוע הוצרך להוסיף ענין זה בהל' חובל ומזיק, מאחר שכבר כתבו בהל' דעות.

אבל להלכה יש לעיין, אם מצד מצות אהבת ישראל ימחול מיד אף אם יודע שאין תשובתו של פלוני שלימה, דנמצא שלא הועיל לו, ואם לא הועיל לו להתכפר אי"ז אהבת ישראל.

וצ"ל דאם זהו כל כוונתו שרוצה שתשובתו יהא שלימה אין כאן חסרון באהבת ישראל והלכות דעות.

סימן קי"ד

אם רשעים מתים מיד

פ"ג ה"ב: אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו.

א

השגת הראב"ד

הראב"ד השיג שיש רשעים חיים הרבה, ועיין בכס"מ שתירץ דאפשר שעשו מצוה שבעבורה ראוי שיזכה, ודברי צ"ע שהרי יש רשעים גדולים ש"האריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים (לשון אדה"ז באגה"ת פ"ד)".

אך ראיתי (כמדומה בס' המהר"ץ חיות) שהכוונה שמת הוא מצד רשעים בחייהם קרויים מתים. ואף שיצדק לומר כן בדרך הדרוש, קשה להעמיס כוונה זו ברמב"ם שהיא לכל לראש ספר הלכה

ב

ישוב לפי דברי אדה"ז באגרת התשובה

אמנם נראה שיש ליישב קושית הראב"ד לפי מה שביאר שם אדה"ז איך רואים שחייבי כריתות אינם מתים אלא האריכו

ימיהם ושנותיהם בנעימים, וביאר בארוכה (פ"ו) ש"זהו בזמן שהיו ישראל במדרגה עליונה כשהיתה שכינה שורה בישראל בבהמ"ק", אבל בזה"ז שנתלבשה החיות בע' שרים וכו', אינו מת קודם ששים או נ' שנה.

אלא שעדיין קשה שהרמב"ם הלא כתב דבריו סתם, לא רק בזמן הגלות, אלא גם בזמן הבית, א"כ הדרא הקושיא לדוכתא, איך האריכו הרשעים ימיהם, ועי' לחם משנה.

ג

לעולם הזכויות מרובים מן העבירות

ואפשר לומר לפי מה דאמרו חז"ל בסוף מס' חגיגה ד"פושעי ישראל מלאים מצות כרמון", נמצא שלעולם יש להם זכויות יותר מעבירות, וכפי שביאר כ"ק אדמו"ר שהפירוש ב"מלאים" הוא

מעשה ישראל

שהמצות ממלא כל מציאותם, ולא נשאר מקום לעבירות שלהם כ"א בחוץ ומקופיא, הנה זה עצמו הוכחה שיש לו רוב זכיות,

אלא שיש יוצאים מן הכלל, שאינן מלאים מצות כרמון, ויכול להיות שהם באמת מתים מיד (בזמן הבית) מפני שבאמת העבירות הם הרוב.

סימן קט"ו

אם יש עולם הבא לאומות העולם

פ"ג ה"ה: וכן חסידי או"ה יש להם חלק לעוה"ב

א

סתירה למש"כ בהל' איסורי ביאה

ראיתי מביאין מה שהקשה המהר"ץ חיות: הרי זה סותר למ"ש הרמב"ם (פי"ד מהל' איסורי ביאה ה"ד) שאין עוה"ב צפון אלא לישראל, ולא מצאתי תשובתו.

והנראה לענ"ד לחלק דשם נאמר זה רק בנוגע לכללות ישראל כדבר המשנה ש"כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", משא"כ כללות אומות העולם הם רשעים, וחסד לאומים חטאת כמבואר בגמ' בפ"ק דב"ב וכמו שהובא בסוף פ"א דתניא קדישא.

ובהל' איסורי ביאה נוגע להביא ענין זה מפני הגר שנכנס בכלל ישראל ויוצא מגדר של אומות העולם, לכן מודיעין אותו מעלת עם ישראל שנכנס בתוכם,

שרק עם ישראל בכללותם יש להם חלק לעוה"ב, וכמו שאמרו במשנה דחלק "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", אבל האומות בכללותם אינם זוכים לעוה"ב.

אבל כאן הלא מיירי בנוגע ליחידים מבין האומות שהם חסידי אומות העולם, דשפיר יש להם חלק לעוה"ב, וכפי שביאר הרה"ק ר' הלל מפאריטש, שדברי אדה"ז בסופ"א דתניא לא נאמר על חסידי אומות העולם שנפשם הוא מקליפת נוגה ולא משלש קליפות הטמאות, ויש להם טוב.

ב

יש לברר אם יש חלק בעולם הנשמות לשיטת הרמב"ן

אלא שכל זה הוא לשיטת הרמב"ם שמפרש ש"עולם הבא" אי על עולם הנשמות, וא"כ שפיר יש להבין איך

מעשה ישראל

שעוה"ב קאי אזמן דתחיית המתים יש
לעיין מהי שיטתו בנוגע לאוה"ע בעולם
הנשמיות, ובאתי רק להעיר.

שלמרות שבכללות אין האומות יורשים
עולם הבא, אבל יש יחידים ששפיר יש
להם חלק שם, אבל לשיטת הרמב"ן

סימן קט"ז

גדר של משומד

פ"ג ה"ט: והמשומד לכל התורה כגון החוזר לדתי הגוים בשעה שגוזרין שמד וידבק בהן ויאמר ומה בצע לי להדבק בישראל שהן שפלים ונרדפים, טוב לו שידבק באלו שידן תקיפה הרי זה משומד לכל התורה כולה

א

ישוב להשגת הראב"ד

והראב"ד השיג עליו וכתב: "ומי שחוזר לדתי הגוים הנה הוא מודה בישו והרי הוא מין".

ובכס"מ ביאר השגת הראב"ד, שהרמב"ם כבר כתב שמי שמאמין שיש לו גוף ושיש שנים או יותר הוא מין, א"כ מי שהולך בדרכי הנוצרים מאמין שיש לו גוף ובשילוש, והרי לדברי הרמב"ם עצמו למעלה, זה נק' מין.

ונלענ"ד דכוונת הרמב"ם לחלק בין הסיבה להמסובב, שהסיבה למה שמדבק בדתי האומות הוא משום שאינו רוצה להיות בכלל עם ישראל, ומשו"ה מדבק

בדתי האומות, דאין האמונה שלו בדתי הגוים ענין של אמונה, כ"א מה שרוצה באהבתם מפני שידם תקיפה וכמו שכתב הרמב"ם כאן מפורש.

ואילו מין לדעת הרמב"ם הוא מי שמאמין באמונות הגויים ומש"ה מתדבק בהם, וכאן הוא להיפך שרוצה להתדבק בהם מפני שידם תקיפה ומשום זה הולך בדתייהם.

ואין הדיוק כאן (כמו שמשמע מתירוצו השלישי של הכס"מ) שבאמת אינו מאמין, אלא שאף שמאמין מ"מ אין סיבת האמונה שלו ענין של אמונה כ"א בא בסיבת רצונו שלא יהא נרדף.

ב

עוד ישוב לשיטת הרמב"ם

אלא נראה לומר שכוונת הרמב"ם להשמיענו (שמלבד מה שהוא מין מפאת אמונתו אם בא לידי אמונה, אבל מלבד זה, קמ"ל) דזה גופא מה שעוזב את עם ישראל ומתדבק באומות העולם, אף בלי אמונה, דזה נקרא משומד, ואם יש לו גם אמונה הרי הוא מין ומשומד וכמ"ש הכס"מ בתי' השני.

אלא שמדברי הכס"מ משמע דבכדי להיות נקרא משומד צריך שיאמין, אבל לפי מה שביארנו אין גדר של משומד זה בא מפאת מה שמאמין בשילוש וכה"ג אלא מפני שעקר את עצמו מכלל ישראל באופן קיצוני.

ויש לבאר הדבר: דאמונה אם באה מסיבה אחרת ולא משום שמאמין באמת, הנה אף שמצהיר שכן אמונתו, אי"ז נקרא אמונה, ומיד כשבטל הסיבה שבעבורו אדק באומות לא ישאר אפילו שמץ מן האמונה, ולא גרע ממה שכתב הרמ"א שעכשיו הגוים מנהג אבותיהם בידיהם, ואי"ז נקרא שעובדים ע"ז, עד"ז ס"ל להרמב"ם שאם אמונה שלו באה מסיבה אחרת אף שיאמר שמאמין אי"ז נקרא אמונה בע"ז.

אבל לאחר העיון נראה שקשה לחלק בכך, דאם הוא מאמין בע"ז איך נדע מהי הסיבה ומהי המסובב, דילמא היא להיפך שמתדבק בהם מפני שמאמין בע"ז שלהם.

סימן קי"ז

האומר אחטא ואשוב

פ"ד ה"א: עשרים וארבעה דברים מעכבין את התשובה, ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מארבעתן אין הקב"ה מספיק לעשות תשובה לפי גודל חטאו ואלו הן... ד' והאומר אחטא ואשוב, ובכלל זה האומר אחטא ויוהכ"פ מכפר.

הי' בא מבלי פעולתו או העדר פעולתו, דהיינו שלא די שחטא אלא שהשריש ענין החטא.

ועד"ז היא באחטא ואשוב ואחטא ויוהכ"פ מכפר, שלקח את ענין התשובה או יוהכ"פ ועשה ממנו ענין של חטא, ובזה לא יהא מניעה לו לחטוא וישתרש בחטא, דבכלל מי שחטא הרי הוא מתנחם וירא מהעונש וכו' ולא יחטא עוד, אבל מי שסומך על התשובה הרי לא יהא לו מניעה לחטוא כי חושב שאין לו מה להפסיד, שיכול לחטוא וגם לשוב שלא יענש מפאת החטא. ודו"ק.

א

מדוע הכניס הרמב"ם אחטא ואשוב כאן

יש לעיין בזה שהכניס "האומר אחטא ואשוב" ו"אחטא ויוהכ"פ מכפר" בכלל הד' דברים שהן עון גדול, ו"גודל חטאו", דבכל שאר הג' הדברים המנויים כאן, החטא היא מה שגרם לאחר שיחטא או בדרך ישיר או ע"י שלא מיחה, וזה נקרא חטא גדול, אבל האומר אחטא ואשוב מדוע יחשב לחטא גדול, ואיזה קשר יש חטא זה לשאר הענינים שמנה כאן.

ויש לומר, שכמו במי שלא מיחה ה"ה הגורם שמישהו שלא הי' חוטא שיחטא, א"כ העביר והמשיך הרע למקום שלא

יוצא שאין לתשובה זו הכח לכפר ככל תשובה דעלמא.

וזהו הדמיון למחטיא את הרבים או מי שאינו מוחה, דשם אין תשובה מועלת כי אין תשובתו בכח לכפר על מה שעושים אחרים. שהצד השוה הוא שאין התשובה שלו בכח לכפר.

ב

ביאור לפי הסבר של הצפנת פענח

ובפשטות יותר י"ל, לפי ביאור הצפע"נ שהטעם שאין מועיל תשובה הוא משום אין קטיגור נעשה סניגור, דהתשובה או יוהכ"פ הם הגורמים לו לחטוא, א"א שאותו הגורם שיבוא ויכפר – דלפ"ז

סימן קי"ח

האומר אחטא ואשוב

פ"ד ה"א: עשרים וארבעה דברים מעכבין את התשובה כו', ד' והאומר אחטא ואשוב, ובכלל זה האומר אחטא ויוהכ"פ מכפר.

א

צ"ע מהששינה מלשון הגמ' ביומא

עיי' בלח"מ שתמה על הרמב"ם במה ששינה מלשון הגמ' ביומא (פז, א) דצ"ל תרי פעמים אחטא ואשוב כמבואר בגמ' שם דקמ"ל כרב הונא אמר רב דנעשית לו כהיתר. [ועיי' בס' תניא קדישא פכ"ה ובאגרת התשובה פי"א דמביא רק פ"א].

ביאור קושיתו, דאי"ז רק שינוי הלשון, אלא שעיקר הטעם שאין מספיקין בידו לעשות תשובה הוא מפני ששנה בחטאו, ונעשית לו כהיתר, ואילו הרמב"ם הזכיר רק פ"א.

עוד הקשו ממה שהרכיב הרמב"ם אחטא ויוהכ"פ מכפר עם אחטא ואשוב, שמהמשנה וגמרא ביומא שם משמע

דתרי ענינים הם, דלשון המשנה שם (פה, ב) הוא: "האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, אחטא ויוהכ"פ מכפר אין יוהכ"פ מכפר", הרי שהשתמש בב' לשונות נפרדים, דכאן איתא ד"אין מספיקין בידו", וכאן שאין יוהכ"פ מכפר.

אבל מלשון המשנה עצמה יש ליישב דקמ"ל דגם לרבי דעיצומו של יום מכפר, אינו מכפר אם סמך על יוהכ"פ כמבואר בגמ' (פז, א) דגם רבי מודה "דאגב שאני" ופירש"י "מאחר שעליו הוא סומך לחטוא אינו מכפר".

אבל מלשון הגמ' (שם) משמע דאחטא ואשוב הוא משום שנעשית לו כהיתר

וזהו מה שהרמב"ם מפרש שעון גדול הוא, שגדלות העון הוא מזה שלקח ענין נעלה כתשובה ויוהכ"פ והיפך את זה לשרש של החטא שלו, והוא ממש ההיפך מזדונות נעשה כזכיות, וכאן לקח ענין התשובה שהיא נעלית ביותר ועשה אותו את השרש של חטאו.

ובעל כרחך צ"ל שאי"ז תלוי במה ישנה בחטא דגם פ"א מספיק שלא יספיקו בידו לעשות תשובה, אך המשנה מרמזת בזה שכפל הלשון של אחטא ואשוב, שבזה מבואר איך שמתקיים הענין של אין מספיקין.

דהנה הרמב"ם בסוף הפרק פסק שתשובה מועלת לו, ש"אין מונעין את התשובה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא, וידוע ש"אין לך דבר העומד בפני התשובה", א"כ איך אומר המשנה שאין מספיקין?

לזה מבאר הגמ' בדיוק כפילת הלשון שכששנה בחטא נעשית לו כהיתר ושוב לא יעשה תשובה. דזהו הביאור איך לא יספיקו לו לעשות תשובה דכששנה באמירת אחטא ואשוב לא ירצה עוד לעשות תשובה, אבל גם באומר זה פ"א

ואחטא ויוהכ"פ אינו מכפר ממה שסמך על יוהכ"פ לחטאו.

ב

פירוש הגמ' לדעת הרמב"ם

ואפשר ליישב, שפשוט הוא שגם אחטא ואשוב הוא שסמך על התשובה לחטאו אין התשובה מועלת, מפני שאין קטיגור נעשה סניגור וכמו שביאר הרצובי, ולכן הרכיב אחטא ויוהכ"פ מכפר עם אחטא ואשוב.

אלא שלכאורה טעם זה נסתר מהגמ' עצמה דתלה הדבר במה שנעשית לו כהיתר, ולכן לא יספיקו לו לעשות תשובה מפני שנעשה כהיתר, וכפירש"י הנ"ל.

וצ"ל שהרמב"ם למד דלא כרש"י, דמדברי המשנה שהרכיב ב' ענינים אלו שאחטא ואשוב ואחטא ויוהכ"פ מכפר משמע דגדר א' להן, ועוד ממה שהקדים המשנה אחטא ואשוב לאחטא ויוהכ"פ מכפר, משמע, שעיקר המשנה נשנית משום דיני תשובה של יוהכ"פ, ומשמע דטעם א' להם, והטעם הוא מפני שאין קטיגור נעשה סניגור.

הלא גם בחטא ב"פ בלי אמירת אחטא ואשוב נעשית לו כהיתר גם בלי אמירת אחטא ואשוב.

אולם לפי דברינו מובן דאין כוונת הש"ס לומר שהטעם שאין מספיקין הוא משום שנעשית לו כהיתר כ"א שזה מוסבר ההיכי תמצא שלא יספיק לעשות תשובה.

ד

ישוב לקושיית ס' מלאכת שלמה

ובדברינו מיושב גם קושיית המלאכת שלמה על המשנה, דלמה לא קתני החוטא ושונה אין מספיקין.

דלפי"ד מיושב, שהרי אין כוונת המשנה לבאר שרק באומר ב"פ אחטא ואשוב אין מספיקין מכיון שנעשה לו כהיתר, כ"א שהאופן שאמירת אחטא ואשוב לא יספיק לעשות תשובה הוא משום שיבוא לכפילת החטא, אבל גם בפ"א לא יספיק לעשות תשובה משום שעון גדול הוא כלשון הרמב"ם וכמשנ"ת.

יעשה לו הקב"ה מניעות ועיכובים לעשות תשובה, שהרבה דרכים למקום (עיין ס' תניא קדישא פכ"ה "שאין מחזיקים בידו להיות לו שעת הכושר לעשות תשובה"),

אבל המשנה מרמזת לנו אופן אחד איך שאין מספיקין, ע"י ששונה בחטאו, מאחר שבדרך הרגיל מי שאומר אחטא ואשוב ישנה באולתו, כי מי שחוטא פ"א יודע שחטא ויתחרט ע"ז, אבל מי שסומך על התשובה למה לא יחטא עוה"פ הלא יש בידו לחטוא וגם לעשות תשובה ולא יפסיד כלום, דבזה מובן מה שלא יספיק לעשות תשובה מכיון שמסתבר שישנה בחטאו ואז נעשית לו כהיתר ולא ירצה עוד לעשות תשובה.

אבל באמת גם להמשנה וגמ' אי"צ לומר ב"פ, אלא המשנה מגלה לנו איך שלא יספיק לעשות תשובה, באופן שישנה בחטאו וכמשנ"ת.

ג

ישוב לקושיית ס' יד המלך

ובזה מיושב קושיית ס' יד המלך, דלמה הצריך לומר ב"פ אחטא ואשוב,

סימן קי"ט

אין דבר המעכב את התשובה

פ"ד ה"ו: כל אלו הדברים וכיוצא בהן, אע"פ שמעכבין את התשובה אינן מונעין את התשובה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעוה"ב.

א

השמטת המג"א דתשובה מועלת

למתכבד בקלון חבירו

בתוך הדברים שמעכבין את התשובה מנה גם המתכבד בקלון חבירו, אבל כשעשה תשובה יש לו חלק לעוה"ב, ועד"ז כתב למעלה (פ"ג הי"ד), שאף שמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעוה"ב, מ"מ אם עשה תשובה ה"ז מבני עוה"ב.

ועפ"ז ראיתי מתמיהין (ס' אור הישר על הרמב"ם) על המג"א סי' קנ"ו שהעתיק הדין דהמתכבד בקלון חבירו שאין לו חלק לעוה"ב מבלי להוסיף שתשובה מועלת.

ב

חילוק בין הל' תשובה להל' דעות

ולא הבנתי הקושיא, שהרי הרמב"ם הביא דין זה גם בהל' דעות (פ"ז ה"ג), וגם הרמב"ם לא הביא שם שאם עשה תשובה שיש לו חלק לעוה"ב. וגם בשו"ע אדה"ז סי' קנ"ו העתיק ענין זה שכתבו המג"א אבל הכניסו באותו הסעיף המדבר בנוגע למצות אהבת ישראל.

הרי מזה מוכח מזה שיש ב' דינים בהא דמתכבד בקלון חבירו: יש דין מצד הל' דעות, שצריכים לידע שהמתכבד בקלון חבירו הוא הקצה הכי רחוק מאהבת ישראל, עד כדי כך, שאין לו חלק לעוה"ב.

מעשה ישראל

אבחל יש עוד דין ששייך להל' תשובה, שגם בחטא הכי חמור של המתכבד בקלון שתשובה מועלת לו אף שהוא מהדברים שמעכבין את התשובה.

הרי שענין זה שמועיל תשובה אין מקומה בהל' דעות כ"א בהל' תשובה,

שם שפיר מתאים לדבר אודות ענין התשובה. וק"ל.

סימן ק"כ

כל אחד יכול להיות צדיק כמשה

פ"ה ה"ב: אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן, אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם, או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות וכו'

א

חילוק בין מעשיו לדרגתו

יש לעיין במה שכתב "כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו", שלכאורה תמוה, איך יכולין להשוות עצמינו למשה רבינו.

אלא הענין מבואר בדברי כ"ק אדמו"ר (כעת איני יודע מקומה) שמה שאמרו חז"ל (תנדב"א רבא פכ"ה בתחילתו) שכל אחד יכול לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אברהם יצחק ויעקב, שהדיוק הוא על **מעשי** ולא על דרגת צדקתם וקדושתם, ועד"ז י"ל כאן בנוגע לצדקת משה רבינו שהכוונה לצדקתו במעשה,

ב

ישוב לקושיית הגהות מיימוניות

והנה בהגהות מיימוניות הקשה מהגמ' בנדה "טפש או חכם לא קאמר", ות"י "מה שכתב חכם או סכל שמא י"ל לענין יראת שמים", והקשה עליו הכס"מ, "אין לו טעם דאין ענין סכל לענין יראת שמים, ועוד דאין זה מקביל חכם".

ולכאורה כוונת הגהות מיימוניות להפסוק ד"ראשית חכמה יראת ה' וגו'", וכן כתיב: "וכסיל לא יבין את זאת" דקאי

שמוטבע בטבע האדם מתולדתו והכריזו עליו שיהי' חכם וכו', אם ישתמש בו ליראת שמים אז נעשה זה בבחירתו.

נמצא שאין החכמה עצמה הוא ענין של יראת שמים, אלא שיש לקשרו ליראת שמים, דאם נצייר תכונה שאין שייך שיביא לידי יראת שמים או להיפך, אי"ז בבחירת האדם, אבל אם יכול להביא לידי יראת שמים או להיפך שפיר מתייחס הענין אל האדם.

אמ"ש מקודם "מה גדלו מעשיך ה'", והרמב"ם הלא כתב שהתבוננות ב"מה גדלו מעשיך וגו'" מביא לאהבה ויראה, א"כ שפיר הוי מקביל לחכם.

ובעיקר תירוצו של הגהות מיימניות, ראיתי מקשים, הלא זה אותו הענין של צדיק ורשע דביראת שמים תליא מילתא.

ונלענ"ד (בנוסף לזה שיתכן מי שהוא מקיים תומ"צ שלא לשמה בלי יראת שמים, הנה בנוסף לזה יש לומר) שאין כוונתו שחכמה עצמה הוא ענין של יראת שמים, אלא שכל דבר, אף שהוא דבר

סימן קכ"א

בחירה חפשית מיוסד גם על חכמה

פ"ה ה"ה: אבל נודע בלי ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לא לעשות כך ולא שלא לעשא לעשות כך, ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה

א

מדוע הוסיף הרמב"ם ענין זה של ראיות מדברי חכמה

צ"ע מדוע הוצרך להוסיף זה בספר היד שמיועד להלכות, וכי לא מספיק לידע שכן הוא יסוד הדת שיש בחירה.

ואפשר לומר שאם לא ה' זה דבר המוכרח גם עפ"י שכל אז ה' התנגדות ליסוד זה משכל האדם, שלא ה' חושב בשכלו עכ"פ שיש מקום לתשובה.

נמצא שכשעושה תשובה אז התשובה לא החזיר את כל מציאותו, ונשאר חלק חשוב של האדם דהיינו שכלו שאינו מקבל הענין שיש לו בחירה ושוהא אשם

בחטאו ויש לו הכח לשוב, דלפ"ז חסר במעלת השובה.

ויש למצוא דוגמא לזה ממה שביאר כ"ק אדמו"ר הטעם שציריכם לידע אחדותו ולא מספיק אמונה, כי אם אינו מבין אחדותו ית' נמצא שאחדותו ית' לא החזיר לשכל האדם, וחסר באחדות.

דבשלמא בנוגע לעצם קיום התורה והמצות ה' מספיק אמונה לפעול עליו שיקיימם, אף שאין שכלו מבין שיש לו בחירה.

אבל לענין תשובה צריך שיבין שיש בבחירתו הכח לשוב, וכל מציאותו תהא ממולא בידעיה והרגשה שהוא האחראי והכל תלוי בו, וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר

מעשה ישראל

בארוכה בלקו"ש (ח"ל ע' 198 ואילך), בהל' תשובה, כי כל ענין התשובה מיוסד
הטעם שהכניס הרמב"ם עניני בחירה על ענין זה של בחירה, עיי"ש.

סימן קכ"ב

ברכת ברוך שפטרני

פ"ו ה"א: כתיב איש בחטאו יומת עד שיעשה איש

א

קושיית הרב קאפח על המנהג לברך
ברוך שפטרני

בפי' הרב קאפח רצה לסתור המנהג
שהאב אומר "ברוך שפטרני מעונש
הלזה" כשבנו נעשה בר מצוה – שהלא
אין עונש לקטן אלא משום אביו כמבואר
ברמב"ם כאן.

אולם נראה שאין מכאן שום סתירה,
דעכ"פ האב מחוייב בחינוך בנו בת"ת
מה"ת ולשאר דברים מדרבנן, ושפיר יש
לו עונש כשלא חנך בנו כראוי ונפטר
מזה כשנעשה גדול. ופשוט.

ב

גדר של ברכה זו

ובמ"א (חידושים וביאורים למס' ברכות)
ביארנו שגדר של ברכה זו הוא ברכת
הודאה שעכשיו הבן נעשה עצמאי, אלא

שהנוסח הוא באופן שלילי כמו שברכת
שלא עשני גוי עבד ואשה כמבואר הטעם
בפוסקים דנוח לו לאדם שלא נברא, וה"נ
בזה שנעשה עצמאי אין עדיין שמחה כי
אין אנו יודעין במה יבחר, אבל השמחה
היא שעכשיו מעשי המצוה יתייחסו לו
ולא לאביו.

סימן קכ"ג

פעולת התשובה על האדם

פ"ז ה"ז: כמה מעולה מעלת התשובה, אמש הי' זה מובדל מה' אלקי ישראל...

התחיל ב"אמש הי' זה מובדל וכו'"
ואח"כ כותב "והיום הוא מודבק".

(ד) שם כתב "מקרבת את הרחוקים"
וכאן "אמש הי' זה מובדל וכו'", דצ"ל
החילוק בין רחוק למובדל.

(ה) שם כתב שהוא "שנוי לפני המקום",
ואילו כאן כותב: "מובדל מה' אלקי
ישראל"

ב

ב' מדרגות בתשובה

ואולי אפ"ל שמדבר אודות ב' מדרגות
בתשובה המקבילים לשתי עבודות
העקריות בביהמ"ק קרבנות וקטרת.

דבהלכה ו' מדבר בנוגע לתשובה כזו
שמקרב את האדם ע"ד לשון קרבנות מל'
קירוב הכוחות והחושים כמבואר בהרבה

א

צ"ע שינוי הלשונות מהלכה הקומת

צ"ע מה מוסיף כאן על מה שכבר ביאר
בהלכה הקודמת "אמש הי' זה שנוי לפני
המקום וכו'", הרי שחזר על אותן
הדברים בשינוי לשון.

ועוד יש לעיין בשינוי הלשונות וכו':

(א) שם כתב: "גדולה תשובה" וכאן
"מעולה מעלת התשובה".

(ב) שם כתב "שמקרבת את האדם
לשכינה" וכאן "היום הוא מודבק
בשכינה",

(ג) שם התחיל בענין הקירוב "התשובה
מקרבת את את הרחוקים", ואח"כ כתב
"אמש הי' זה שנאוי וכו'", ואילו כאן

בשכינה", כבר תירצנו, דכאן מדבר במעלת התשובה כמו קטורת.

(ג) מה שבה"ו התחיל ב"אמש הי' זה מובדל וכו'" ואח"כ כותב "והיום הוא מודבק", להיפך מן הסדר שבהלכה הי', דכאן מיירי גם לאחר שעשה תשובה אלא שעדיין נבדל הוא, שנשאר איזה שמץ מחטאו שהבדילו, אבל עכשיו כבר אינו שנוי וכו'.

(ד) ובזה יובן מה ששם כתב "מקרב את הרחוקים" וכאן "אמש הי' זה מובדל וכו'", דאף שכבר אינו רחוק אבל עדיין הוא מובדל.

(ה) ועד"ז מובן החילוק בין "שנוי לפני המקום", ל"מובדל מה' אלקי ישראל"

אלא שצ"ע"ק שבהלכה הי' השתמש גם בלשון של "אם תחזור בתשובה בי תדבק".

ויש ליישב, דזוהי הקדמה לב' ההלכות, ולהשמיענו עד היכן תשובה מגעת שידבק בה', ואחר זה מתחיל בדרגא הנמוכה, ועדיין צ"ע.

מאמרים ובפרט במאמרי ההילולא "באתי לגני". ועיקר פעולת הקירוב של קרבנות שייך רק בשוגג. וכאן מיירי רק בנוגע למעלת התשובה ששייך גם בחטא במזיד, אבל אין לו להחוטא במזיד הכח להפך הרע לטוב כ"א לקרב את האדם, ולכן התחיל בענין הקירוב מכיון שבדרגא זו של תשובה נעשה מקורב.

אולם בהלכה ז' מדבר בנועי למעלת התשובה שהוא כעין מעלת הקטורת מלשון קשר, ולכן כתב שאמש הי' זה מובדל שגם ע"י תשובה כזו שהיא ע"ד קרבנות עדיין הוא מובדל, שהקירוב אינו מאחדם להיותם כמו דבר א' ממש, כי עשיין יש ב' ענינים מובדלים, מי שעושה תשובה והקב"ה.

משא"כ התשובה שהיא ע"ד קטורת פועל שיהא מודבק בשכינה.

ועפ"ז יש ליישב כל הדיוקים שעמדנו עליהם.

(א) מה שכתב בה"ו "גדולה תשובה", וכאן "מעולה מעלת התשובה", דכאן מיירי במדריגה גבוהה שלמעלה מסתם תשובה אף שגדולה היא.

(ב) מה שכתב בה"ו "שמקרב את האדם לשכינה", וכאן "היום הוא מודבק

סימן קכ"ד

פ"ז ה"ח: וחטא גמור הוא לומר לבע"ת זכור מעשיך הראשונים או להזכירם בפניו בכדי לביישו או להזכיר דברים וענינים הדומין להם כדי להזכירו מה עשה, הכל אסור ומוזהר עליו בכלל הוניית דברים שהזהירה עלי' תורה, שנ' ולו תונו איש את עמיתו וגו'.

א

ב' דינים באונאת דברים

צ"ע מה הלכה זו כתבה הרמב"ם עוה"פ בהלכות מכירה פי"ד הי"ג.

וצ"ל שס"ל שיש ב' דינים בזה. דבנוסף לענין של אונאת דברים שהיא הלכה מיוחדת ומקומה בהל' מכירה שמדבר בנוגע לאונאת ממון, דגם אונאת דברים הוא היזק כמו אומאת ממון, ואדרבה גדולה יותר כמבואר בהסוגיא דב"מ (נח), (ב) דזה בגופו וזה בממונו וכו', עיי"ש,

הנה חוץ מזה יש עוד הלכה השייך להל' תשובה, שענין זה נכלל גם בגדרי תשובה, שמגדרי תשובה היא לא להזכירם, כי אם יזכירו יביישו וזה ינעול דלת מפני השבין.

ב

עוד ביאור ברמב"ם שדבריו באים להוציא מקס"ד

אמנם בפשטות יותר נראה שהכוונה כאן היא בהמשך למ"ש לעיל בתחילת הלכה, דזה שהם נכלמים זכותם מרובה ומעלתם מתגדלת ושזה מדרכי התשובה להיות שפלים וענוים,

דלפ"ז הי' קס"ד שיהא מותר ואולי גם רצוי להזכירם ממעשיהם הראשונים ולכה"פ שלא יהא חטא גמור מאחר שזה מועיל להם בתשובתם, קמ"ל כאן דחטא גמור הוא.

סימן קכ"ה

אם יש שכר לבעלי חיים

פ"ח ה"א: אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה.

א

מחלוקת הרמב"ם והרס"ג

מכאן משמע שאין לבהמה שייכות לעוה"ב.

אמנם ראה בס' אמונות ודעות לרס"ג (מאמר שלישי) שכתב: "ואם יש בשחיטה יותר צער על המות הוא היודע זה וראוי אז לתת להם שכר תמורת הצער ההיא".

ב

שכר בעוה"ז

ואולי אין כוונתו לשכר בעוה"ב, אלא

שהוא שכר בעוה"ז לכללות המין שלהם,

ונראה שמיוסד על מה שאמרו חז"ל ש"אין הקב"ה מקפח שכר כל ברי", הנאמר בקשר להפסוק "לא יחרץ כלב את לשונו", ולכן ניתן לכלבים השכר ד"לכלב תשליכון אותו" (עי' מכילתא פ' משפטים, ורש"י פסחים כב, א ד"ה אותו).

וכבכ"מ שמבואר בש"ס שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' כמו בב"ק (לח, ב וש"נ), שמדבר בנוגע לבנות לוט, לשכר יוצאי חלציהן ולא להן עצמן, וה"נ אין הקב"ה מקפח שכר מין הכלבים וכיו"ב.

סימן קכ"ו

אם ג"ע הוא א' משמות של עולם הבא

שם ה"ד: וכמה שמות קראו לה דרך משל, הר ה' ומקום קדשו ודרך הקדש וחצרות ה' ואהל ה' ונועם ה' והיכל ה' ובית ה' ושער ה' והחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה, וקורין לה בכל מקום העולם הבא

ב

מיהו י"ל לפי מה שהאריך הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לפ' חלק לשלול כל ענין גשמי מעוה"ב, ובכדי שלא לתת פתחון פה להטועים בזה שעוה"ב הוא ענין גשמי, לא רצה לשתמש בתואר גן עדן שהוא גם מקום גשמי להוציא מלבן של אלו שעוה"ב הוא ענין גשמי, ועדיין וצל"ע.

א

מה שמשמיט גן עדן

צ"ע מה שלא הביא השם הכי נודע: "גן עדן" המובא בחז"ל בהרבה מקומות כמו ברכות (לד, ב), ופסחים (צד, א), שמו"ר (ז, ג), שהש"ר (ח, טו) ועוד.

ואף שמכמה מהם משמע שהוא מקום גשמי ראה עירובין (יט, א) ותמיד (לב, ב) בסיפור עם אלכסנדר מוקדן – מ"מ מכמה מקומות בחז"ל מוכח שהוא גם מקום רוחני בשביל הנפש.

סימן קכ"ז ביטול שעבוד מלכיות

פ"ט ה"ב

ומפני זה נתאו... כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להם לעסוק
בתורה ובמצוות כהוגן וכו'

א

מהי המעלה בחזרת המלכות של
החשמונאים

עפ"ז יל"פ מש"כ בריש הל' חנוכה שא'
מהטעמים של חנוכה הוא שחזר מלכות
לישראל –

דלכאורה, לפי מה שכתב הרמב"ן
שהחשמונאים חטאו בזה שלא העבירו
המלכות לבית דוד, מהו היתרון בזה
שחזרה מלכות לישראל שנחגוג בעבור
ענין זה שהי' חטא גדול ונענשו שלא
נשאר כלום מהחשמונאים וכמ"ש
הרמב"ן.

ב

אמצעי לקיום תומ"צ במנוחה

אמנם לפי דברי הרמב"ם כאן מובן
שדבר זה עצמו שינוחו ממלכיות שאינן
מניחות להם לעסוק בתורה ובמצוות
כהוגן הוא דבר גדול, ואשר זה באמת כל
המעלה שבימות המשיח כמו שכתב להלן
"אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא
שעבוד מלכיות בלבד".

נמצא שחנוכה אנו חוגגין לא מפני עצם
ענין של החזרת המלכות, כ"א שזה הביא
שיוכלו לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן.
ועיין מה שהאכנו קצת בשיטת הרמב"ם
בס' נר למשיח, ואכ"מ להאריך יותר.

סימן קכ"ח קיום מצות שלא לשמה

פ"ט ה"ב:

ומפני זה התאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם ימות מלך המשיח כדי
שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להן לישראל לעסוק בתורה
ובמצוות כהוגן וימצאו להן מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי
העולם הבא.

א

עובד לזכות לעוה"ב

וראיתי מקשין, הלא בפרק שלאחר זה
(ה"א) כותב הרמב"ם "אל יאמר אדם
הריני עושה מצות התורה ועוסק
בחכמתה כדי שאקבל הברכות הכתובות
בתורה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא
וכו' אין ראוי לעבוד את ה' על דרך זה,
שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה
ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים
ואין עובד את ה' על דרך זה אלא עמי
הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן

לעבוד מיראה עד שתתרבה דעתן ויעבדו
מאהבה", הרי שדרך זה אי"ז דרך
הנביאים וחכמים, ואילו בפרקין כותב
שמפני זה התאו כל ישראל נביאיהם
וחכמיהם וכו'.

והנה כ"ק אדמו"ר ביאר בארוכה
(לקו"ש חל"ג שיחה ב' לפ' שלח) ענין
זה, ונקודת הביאור שלו הוא שהחילוק
הוא אם מקיים המצות בכדי שיהנה
בעוה"ב ושלא יכרת מעוה"ב שהוא
לקבלת שכר, או שרוצה לזכות לעוה"ב
בכדי להמשיך בדיעת ה', וזהו מה

עוד צ"ע בעיקר הדבר שכותב "התאוו כל ישראל", שאיך יכולין לומר שכל ישראל רוצים משיח בכדי לזכות לעוה"ב, וקשה לומר שנתכוין לפנימיותם.

עוד יש לדייק מה שכותב כאן "לימות מלך המשיח", ואילו בהל' מלכים כותב רק "ימות המשיח".

ואולי יש לומר שכותב כאן לצדדין, דמש"כ "התאוו כל ישראל", הכוונה למי שנתאוהו "לימות מלך המשיח", שכאן מיירי באלו שרוצים במלך המשיח שענינו בעיקר הוא ללחום מלחמת ה' ולסלק עול ושעבוד הגוים בכדי שינוחו ממלכות הרשעה לחוד, אבל לא מצד שירבו בחכמה, והתאוה לחכמה כדי לזכות לעוה"ב הוא רק לנביאיהם וחכמיהם, ולהם העיקר הוא לא זה שמשיח הוא מלך כ"א שמשיח הוא גם רב ויהי' "בעל חכמה יותר משלמה וכו' ולפיכך ילמד כל העם וכו'" וכמו שהאריך בסיום ההלכה. ועדיין צ"ע.

שהתאוו לימות המשיח שזה יביאם למעלת ידיעת ה'.

ואילו בפ"י הכוונה שרוצה את השכר וההנאה של עוה"ב או שלא יכרת, ועיי"ש באורך.

ורא' לזה יש להביא ממה לכאורה צ"ב במה שכותב שאי"ז אלא מיראה, בשלמא מה שירא שיכרת מעוה"ב הרי זה יראה, אבל מה שרוצה לזכות לעוה"ב הרי זה ענין חיובי שרוצה בהשכר, והול"ל שזהו מדריגה פחותה באהבה, ומשמע מדבריו שאם רצונו רק בשכר, הרי זה בעיקר מה שאינו רוצה להפסיד השכר, ולא שיש לו תאוה לידיעת ה' שאין לו מושג בידיעת ה', כ"א היתה לו תאוה זו ה' נהנה עכשיו בחכמת התורה ויכמה ויצמא לידיעת ה', אלא העיקר הוא שירא שיכרת ויפסיד השכר.

ב

שינוי לשונות מהל' מלכים

ובעיקר ההלכה יש לדייק מה שכותב כאן "מפני זה התאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם", ואילו בהל' מלכים (פי"ב ה') כותב רק "נתאוו הנביאים והחכמים וכו'", וסיים שם "כמו שביארנו בהל' תשובה".

סימן קכ"ט

מעלת משיח ומשה רבינו

פ"ט ה"ב: מפני שאותו המלך שי עמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב ממשה רבינו וכו'

וירבו בחכמה וכו', ולכן ממשיך "לפי שבאותו הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת וכו'", ובכדי להסביר למה יהי' ריבוי בחכמה ואמת כותב הלאה: "מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד וכו'", דהיינו שהטעם שאז יתרבה החכמה והדעה הוא מפני שמלך המשיח הוא יהי' מורה להם מפני גודל חכמתו, ומעלת נבואתו, שכל זה מבאר לנו איך שיהי' אפשר ללמוד עם כל העם ויתרבה דעה.

ואפשר שהריבוי בחכמה יבוא מחכמת מלך המשיח שהוא יתר משלמה, וה"אמת" יבוא ממעלת נבואתו שקרוב למשה.

ב

בהל' מלכים מגדיר תנאי משיח

א

למה לא זכר שמשיח יהיה' נביא בהל' מלכים

כבר הקשו שבהלכות מלכים (פי"א) כשמנה מעלות המשיח אינו כותב שיהא נביא רק שיהא הוגה בתורה ובמצות וכו', וגם לא כתב שם שמשיח יהי' חכם יתר משלמה. וראה בפ"י קאפח שכתב שהרמב"ם חזר בו לפסוק כרע"ק שסבר שבן כוזיבא הי' מלך המשיח אף שלא הי' מורה ודאין.

הנה לענ"ד קשה לומר שחזר בו, בפרט שאם חזר בו הי' מתקן מה שכתב כאן בהל' תשובה.

אלא הביאור הוא פשוט, דבהל' תשובה מיירי בנוגע למעלות של ימות המשיח שמפני זה נתאוו נביאים וחכמים אליו,

ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'", ומזה מובן, דלאחרי שמשיח "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", הרי אין צורך (כ"כ) בפעולת משיח בתור מלך, ועיקר תפקידו של מלך המשיח יהי' ללמד את העם ולהורתם דרך ה'", ועיי"ש.

דלפי זה יש לומר, שבהל' מלכים מטרתו לבאר עיקר פעולת משיח להביא לידי שלימות התורה כמבואר בלקוטי שיחות (חי"ט פ' בלק), כי עיקר גדר של משיח בהלכה היא שיבוא לידי קיום כל התורה ע"י בנין המקדש וקיבוץ גלויות, ולשלימות התורה יש צורך במלך שיש בידו לכפות, וצריך שהוא בעצמו יהי' לו שלימות בתורה ומצות, ויצטרך ללחום מלחמת ה' ולחזק בדקה, ויבנה ביהמ"ק ויקבץ נדחי ישראל, שכל אלו הדברים הם המאפשרים שלימות בקיום התורה ומצות וכמו שכתב בריש פי"א, ולהביא לשלימות זו אין צורך שיהא חכם יותר משלמה או נביא קרוב למעלת משה, רק שיהא עליו תורת מלך.

ואילו בהל' תשובה מיירי בפעולת המשיח להרבות חכמה בעולם שכל זה הוא מעלה שנפעל לאחר שהביא

אבל בהלכות מלכים כוונתו לכתוב התנאים של מלך המשיח, שבכדי שנדע שהוא המלך המשיח יש תנאים, שצ"ל מבית דוד הוגה בתורה ומצות כדוד אביו וכו', אבל מעלת נבואתו אי"ז תנאי בזהותו כמלך המשיח, דכל התנאים שמונה הרמב"ם שם הם מעלות של מלכות, ואילו מה שמונה בהל' תשובה כאן היא ממעלות שלו בתור רב.

ולכן אם אינו נביא אי"ז ראי' שאינו מלך המשיח, כי יתכן שבהתגלותו בתחילה לא יהי' לו דרגת החכמה ונבואה כשלמה ומשה רבינו, ומ"מ יתכן שהוא המשיח כבן כוזיבא, אלא שסוכ"ס יבוא למעלות אלו. וראה בפ"ב שהביא הרמב"ם מה שיחול עליו רוח"ק, ומשמע דזהו בתקופה מאוחרת יותר, ואינו מוכרח שתתקיים מיד.

ג

ב' תפקידי המשיח: מלך ורב

וביתר ביאור נראה לומר, לפי המבואר בלקוטי שיחות (חל"ה פ' ויגש) שיש במשיח ב' תפקידים: בתור מלך ובתור רב, ושבתחילה עיקר פעולתו כמלך, וז"ל שם בסיום הענין: "הצורך בענין המלוכה הוא (כנ"ל מהרמב"ם) כדי "להרים דת הרמת ולמלאות העולם צדק

מעשה ישראל

ועיקר ענין זה, כמדומה, שכבר האריכו הרבה בקובצים של הערת התמימים בכ"מ, ואינן תח"י.

לשלימות התומ"צ וליעוד זה נתאוו כל החכמים, וזהו המצב שיהי' בימות המשיח לאחר שכבר יגמור עיקר פעולתן כמלך, דאז מתחיל עיקר פעולתו כרב כנ"ל מדברי לקו"ש, אז יש לו צורך בחכמה ונבואה.

סימן ק"ל

מעלת חכמת ונבואת מלך המשיח

שם: בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב ממשוה רבינו

א

**קושיית הגר"ח: מאי שנא חכמה
מנבואה**

מש"כ הרמב"ם כאן, שמלך המשיח יהי' בעל חכמה יתר משלמה ונביא קרוב למשה, האריך בזה ידידי הגר"א גרליצקי בספרו הנפלא "ימות המשיח בהלכה" (ח"א סי' י"ג), והביא קושיית הגר"ח, שהלא כמו שהרמב"ם פוסק שהוא רק "קרוב ממשוה" מאחר דכתיב "ולא קם נביא עוד כמשה", וס"ל להרמב"ם כמ"ד (ר"ה כא, ב) דגם במלכים לא קם כמשה, ה"נ כתיב בשלמה: "ראה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא הי' לפניך ואחריו לא יקום כמוך", א"כ איך כתב שהוא יהי' בעל חכמה יתר משלמה.

ובפשטות נראה ליישב שבעל חכמה שאני מלב חכם, שבעלות על חכמה

משמעותה שקנה את החכמה עד שנעשה דילי, וכמ"ש בגמ' קידושין (לב, ב) דתורה דילי הוא, ולכן יכול למחול,

ואולי תירוץ זה נכלל במה שהביא שם מרמב"ם קאפח (אות כ') בשם ר"ד ערמאה "שהכנת שלמה היתה יותר גדולה, אבל זה יטרח וישיג יותר, וזה דקדוק לשונו בעל חכמה וכו'", ובס' ימות המשיח שם פירש דבריו דמצד אפשריות של שלמה הי' אפשר להיות כן, אבל לפועל מלך המשיח יטרח וישיג יותר.

ולענ"ד נראה לבאר דבריו שאיה"נ, שלמה הי' חכם יותר גם בפועל, אבל מאחר שלא בא ע"י גיעתו לפי ערך גיעת משיח, לכן לא נקרא **בעל חכמה** כמשיח.

ב

חכם ונבון או רק בעל חכמה

עוד י"ל שבנוגע לשלמה נאמר ב' המעלות דחכם ונבון, ואילו במשיח אומר רק שיהי' בעל חכמה,

ולכן י"ל ע"ד דמצינו בפירש"י עה"ת (בא י, יד) עה"כ "לפניו לא הי' כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהי' כן", והקשה רש"י ממ"ש ביואל "כמוהו לא נהי' מן העולם", וכתב ע"ז רש"י: "למדנו שהי' כבד משל משה, כי של יואל הי' ע"י מינין הרבה, שהיו יחד ארבה, ילק, חסיל, גזם, אבל של משה לא הי' אלא של מין אחד, וכמוהו לא הי' ולא יהי'", הרי שכשמצרפים כל המינין לא הי'

כמוהו, אבל של מין אחד לא הי' כבד ממשה.

ועד"ז י"ל כאן, דמש"כ בשלמה "ראה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא הי' לפניך ואחרריך לא יקום כמוך", היינו הצירוף של ב' הענינים דחכם ונבון ביחד, אבל חכמה בפני עצמה שפיר יהי' למשיח יותר משלמה.

אבל עיי"ש בס' "ימות המשיח בהלכה" שהביא מהמו"נ, שהרמב"ם מפרש שרק בדורו של שלמה נאמר, עיי"ש, ואכמ"ל.

סימן קל"א

קיום המצות שלא לשמה

פ"י ה"א: אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה
כדי שאקבל כל הברכות וכו'

א

סתירה בדברי הרמב"ם בנוגע לשלא לשמה

לכאורה זה סותר למ"ש להלן בפרק זה הלכה ה': "לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה וכו'" ועוד: "כשמלמדין את הקטנים וכו' אין מלמדין אותם לעבוד אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר וכו'" –

הרי ששפיר מותר לעסוק שלא לשמה, ואילו כאן משמע שאסור,

ואף שגם בהלכה א' ביאר שדרך זו היא בשביל ע"ה נשים וקטנים, מ"מ מהלכה ה' משמע שאין איסור בדבר לעסוק שלא לשמה.

ב

הדיוק היא באמירה

ואולי י"ל שבדיוק כתב הרמב"ם כאן "אל יאמר" דאף שמותר לעסוק בדרך זו, ה"ט משום שבלא"ה לא יעסוק כלל. אבל להצהיר שזו היא הדרך שלו שמגלה שזה המגמה שלו, זה באמת נשלל, והוי גם בזיון לתורה וסותר לכל ענין התשובה שהיא שיבה לה' ע"י לימוד תורה ולא לישאר בדרגא כזו שהוא מעוניין רק בהשכר

סימן קל"ב

מעלת האהבה של אברהם אבינו

פ"י ה"ב: ומעלה זו היא מעלה גדולה עד מאד ואין כל חכם זוכה לזה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבי לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שצונו הקב"ה ע"י משה רבינו שנ' ואהבת את ה' א בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך.

איך שייך לצוות ע"ז שגם לא כל חכם זוכה לזה.

ועיין להלן בהלכה ה' שכתב: "לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלין להן רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד שישגוהו וידעוהו ויעבדו מאהבה", דלכאורה גם זה הוא בסתירה למה שכתב למעלה שלא כל חכם זוכה לזה, ואיך ישיגוהו קטנים ועמי הארץ.

א

סתירה בדברי הרמב"ם

ולכאורה דברי הרמב"ם סותרים א"ע מיני' ובי', דתחלה כתב שאין כל חכם זוכה לזה (ומש"כ בהלכה א' שאם עובד מיראה אי"ז מעלת החכמים ונביאים, מיהו אין סתירה מזה למ"ש בה"ב דאין כל חכם זוכה לזה, שלא כתב שם בה"א שכל החכמים הם בדרגת אהבה זו, רק מי שאם עובד מיראה בודאי שאינו בכלל מעלת החכמים ומביאים), והביא מאברהם אבינו, דמשמע שזהו דרגא מאד נעלית ולא שוה לכל נפש, ומיד אחר זה כתב ש"היא המעלה שצונו הקב"ה וכו'",

ב

הרמב"ם נשמר מהקושיא

ונראה לענ"ד שהרמב"ם נשמר מקושיא זו בדבריו בההלכה האחרונה שכתב: "דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל שבעולם חוץ ממנה כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך, אלא בדעה שידעוהו, ועפ"י הדעה על פי האהבה אם מעט ואם הרבה הרבה, לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעין לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שביארנו בהל' יסודי התורה".

הרי שכתב מפורש שהכל תלוי בדעה "אם מעט ואם הרבה", דהיינו שיתכן שישנה לאדם מעט מן האהבה לפי ערך מיעוט הדעה, וגם זה נכלל במצות ואהבת.

נמצא שהציווי הוא לפי ערך האדם, וכלשון הזהיר הידוע עה"פ "נודע בשערים בעלה": "כל חד וחד לפום שיעורא דילי", לפי מה דמשער בלבו, והיינו שזאת היא תכונת המצוה שישתדל לדעת את ה' כפי כחו ויכולתו, וכמו

שכתב בסוף דבריו "כפי כח שיש באדם להבין ולהשכיל".

ג

חידוש לדינא לפי הרמב"ם

ונראה שבזה משמיענו הרמב"ם חידוש לדינא, שגדר של ידיעת השם צ"ל כפי כחו, ואף שכל אחד שונה ביכולתו, אין האדם נפטר מחיוב ידיעת ה' עד שידע כפי יכולתו, ולהעיר מהלכה האחרונה בספר היד, שבימות המשיח ידעו דברים הסתומים "כפי כח האדם", דבזה י"ל משמיענו שנקיים המצוה באופן הכי שלם.

ד

ביאור להשמטת הרמב"ם "בכל מאדך"

ובזה יש ליישב מה שיש לדייק בדבריו שהשמיט כאן "בכל מאדך", ואילו בה"ב הביאו (כ"ה בנוסחת הוצאת פרנקל, ובשאר נוסחאות נשמט).

דבהלכה ב' מדבר אודות הדרגא הכי עליונה, שאין כל חכם זוכה לזה, והיא התכלית, ואילו בהלכה ו' הוא מדבר אודות קיום המצוה ע"י כאו"א שהוא לפי כחו ויכולתו, אם מעט אם הרבה, אבל

מעשה ישראל

ויכלתו, דזהו שפרשה ראשונה של ק"ש (דכתיב ב' בכל מאדך) היא נקראת "עושין רצונו של מקום", ואילו כאן מדויק שהאהבה שלו הוא רק לפי כחו, ולכן השמיט בכל מאדך.

"בכל מאדך" היא הדרגא הנעלית ביותר, ובזה כבר דיבר למעלה, וכאן עיקר החידוש הוא שגם במעט אהבה מקיים מצות ואהבת אם זה לפי כחו ויכולתו.

ויומתק לפי מה שמבואר בספרי חסידות דבכל מאדך היינו למעלה מכחות האדם

קונטרס אונאת דברים

קונטרס אונאת דברים

סימן א'

א

ממון ע"י מרמה, אבל הסוג השני הוא רק ביוש והקנטה, ואיך שייך שב' סוגים אלו יוכלו בפסוק א'. והלא לעיל (נא, א) הוצרך ללמוד מתיבות נפרדים שיש אונאה בין במוכר ובין בלוקח, אף שבשניהם הוא אותו הסוג והגדר של אונאה, ובמכ"ש נדו"ד שהם ב' סוגים נפרדים לגמרי יש להצריך ב' קראי

ואף שה' מקום לתרץ דאונאה אין פירושה מרמה ורמאות אלא כמו שהובא ב"אוצר" שם מרש"י עה"ת ומרמב"ם בספהמ"צ ומשערי תשובה לרבינו יונה שמפרשים אונאה שהוא הקנטה וצער, ולכן נכללו כל האופנים שנשנו במשנה וברייתא בגמ' ולא חילק לן בין אופן שמחסרו ממון למקום שלא מחסרו, מכיון שהאיסור הוא ההקנטה והצער.

אבל עפ"ז תוגדל הקושיא איך מקשר התנא דמתני' אונאת דברים לאונאת ממון, מכיון דשני סוגים שונים נינהו

(א) במשנה (ב"מ נח, ב) "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים, לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח, אם הי' בעל תשובה וכו'"

ודקדקו המפרשים בלשון "כשם", ותי' בס' קול הרמ"ז (הובא ב"אוצר מפרשי התלמוד") שיש אונאת דברים שיש בה דרא דממונא, כגון בכמה חפץ זה שיכול לגרום שאחר שרוצה לקנותו הלך לו, מש"ה תני "כשם".

וראה עד"ז במאירי (הובא ב"אוצר" שם) שהסביר ההמשך כך: דמתחליה מיירי בפסידא הנגרם ע"י ממונו, או שמטריחו ואח"כ נתגלגל לאונאת דברים ע"י שביישו.

(ב) ואינו מובן לכאורה, איך שייך לכולל ב' סוגי אונאת דברים אלו, הלא סוג הראשון הוא כעין אונאת ממון שמחסרו

דאי"צ לזה, דהפירוש באונאה באמת הוא הקנטה ובישו.

אבל דבריהם צ"ע, מדוע נקט המשנה דוקא אופנים אלו, ולא אופנים שהביוש הוא בגלוי יותר, ובע"כ צ"ל כמ"ש, דאדרבה החידוש הוא דכשם שאונאה, דהיינו ההקנטה, במקח וממכר הוא **על ידי** מקח וממכר או טמון בתוכו, כמו"כ הוא ענין ההקנטה באונאת דברים, דהיינו אונאה הבאה על ידי (או מונח בתוך) הדברים].

ד) ומיושב גם מה שהעירו (הובא ב"אוצר מפרשי התלמוד" שם) דלמה לא נקט "ממון" במקום מקח וממכר, וביותר קשה, דבגמ' אכן השתמשו בלשון זה: "גדולה אונאת דברים מאונאת **ממון**", ומדוע במשנה דייקו לכתוב דוקא מקח וממכר.

אולם לפי דברינו יוצא שאין כוונת המשנה להשמיענו רק שגם בדברים יש אונאה כשם שיש אונאה בעניני מקח וממכר, דאז שפיר ה' יתכן להשתמש בלשון "ממון", ואז ה' הכוונה בתיבות "בממון" ו"בדברים", "[אונאה] **אודות** ממון" ו"[אונאה] **אודות** דברים", שהבי"ת השימושית ר"ל "אודות".

(וראה ב"אוצר" שם שהביא מ"קול הרמ"ז" שפירש אונאה שהוא גזילה, ועפ"ז ה' מיושב, אלא דזה דלא כפירש"י ור"י הנ"ל שהוא מענין צער ומציק.

ג) ולפיכך ה' מוכרח לפרש לכאורה להיפך, דפירוש אונאה הוא לצער ולהציק כפירש"י, אלא כשאומרים הלשון דאונאה אצל מקח וממכר הוי הפירוש לצער את האדם ע"י שנוטל ממנו.

דלפ"ז הפירוש במשנה כך הוא:

"כשם שאונאה במקח וממכר", זאת אומרת, **שבתוך** המכירה עצמה טמונה ענין של צער, כך יש אונאה בדברים, שבדבריו מונח ענין של צער. או כשם שעל ידי מקח וממכר יכול לבוא לידי אונאה, דהיינו ההקנטה והצער, כך יכול לבוא לידי אונאה בדברים, היינו **ע"י** דברים, דאף שאין בדבריו ענין של עקיצה בגלוי, מ"מ **על ידי** דבריו (או גם בתוכם) יש ענין של אונאה.

[והנה בקובץ "אוצר מפרשי התלמוד" שם הביא מהקרבן אהרן בתו"כ שהקשה, הלא כל הדוגמאות במשנה הם חירופים וגידופים ולא אונאה, ותרין שאומר לו לא בדרך גידוף, ובהערות שם כתבו

קמ"ל, דזהו עצמו הגדר של איסור זה, שהוא מה שמצער ומבייש את עמיתו ע"י דברים הנראים בחיצוניות כדברים בעלמא שאין בהם רמז לקינטור.

ואם כנים דברינו, תצא מזה חידוש, שאם יבייש את עמיתו בגלוי, באופן שאין מקום לפרש דבריו שלא נתכוין לביוש, דאינו עובר על הלאו דלא תונו, כ"א על איסור אחר ד"לא תשא עליו חטא", כמבואר בערכין (טז, ב), וזה דלא כמו שחידש החפץ חיים (הובא ב"אוצר מפרשי התלמוד" שם) שעובר גם על הלאו דלא תונו.

ו) וראיתי בפ"י הרי"פ פערלא לספה"מ צ' לרס"ג (מ"ע כח, ומל"ת נו) שהעיר על מה שהרס"ג מנה הלאו דאונאת דברים, וכן הלאו שלא תשא שממנו נלמד אזהרה למלבין חברו, אף שהלאו דלא תונו כולל יותר, דאפילו בלא הלבנת פנים, והלא דרכו של הרס"ג בכגון דא למנות רק הלאו הכולל יותר.

אולם לפי מה שביארנו אתי שפיר, דהכוונה באיסור דלא תונו הוא רק באופן שאין כוונת המבייש לבייש עמיתו גלוי, אבל כשהוא בגלוי לא הי' נאסר מלתא דלא תונו כ"א מלתא דלא תשא עליו חטא.

אבל לפי דברינו הכוונה באות בי"ת שבתיתבות "במקח וממכר" ו"בדברים", היא בתוך מקח וממכר ובתוך הדברים, דר"ל שלא די שבשניהם ישנו איסור, אלא גם גדריהם שוים, דבשניהם האונאה דהיינו הצער בא על ידי ומונה בתוך המעשה, ולא איכפת לן אם זה ממון או דברים, ואם הי' משתמש בלשון "ממון" תחת "מקח וממכר", הי' משתמע שכשם שיש ענין של איסור אונאה בנוגע לעניני ממון כך יש איסור אונאה בנוגע לדברים, ואז לא הי' דומה הפירוש באונאת דברים לאונאה בממון.

ולכן ניחא מה שבגמ' איתא "אונאת ממון", דבגמ' אין הכוונה להשוות אונאת דברים לאונאת מקח וממכר, והדיוק הוא להראות שאונאת ממון אי"ז חמור כ"כ כאונאת דברים, לכן שפיר משתמש בלשון "ממון".

ה) מעתה מובן שהגדר של אונאת דברים הוא צער והקנטה הבאה על ידי אבל טמונה בתוך הדברים, ולכן בברייתא בגמ' מובא ע"ז הפסוק "ויראת מאלקיך", ושחמורה גם מאונאת ממון משום זה, דאין הפירוש במה שהביא הגמ' פסוק זה רק להראות חומר הדברים שיש בה גם העדר של יראת ה', אלא יתירה מזו

וכדאיתא להלן (סא, א) דאי לא תני אונאה לא היינו יודעין איסורו מגזילה וכו' משום: "מה להנך שכן אין דרך מקח וממכר בכך" ופירש": "תאמר באונאה שהיא דרך מקח וממכר ויש בני אדם שצריכין לחפץ וקונין יותר משוויו".

ועכשיו מובן מה שהמשנה מתחלת מהדוגמא של "בכמה חפץ זה וכו'" – דהחידוש בזה הוא, אף שהוא ג"כ הדרך במקח וממכר, ואולי לא יקפיד המוכר כ"כ, שאינו נרגש כ"כ, קמ"ל דזה נקרא אונאת דברים ואסור.

מיהו לפי פירוש זה קשה, מהו שוב החידוש בבבא אחריןא: "אם הי' בעל תשובה וכו'", שהלא אין כאן דרך במקח וממכר ומהי הרבותא בזה, ובפרט שהתוס' שם כתבו דב' בבות האחרונות הולכות בדרך לא זו אך זו.

ח) אמנם יש לומר דדברי התוס' נאמרין רק בקשר לשתי בבות האחרונות, אבל לעולם י"ל שיש חידוש גדול יותר בבבא הראשונה, ואף שאי"ז מסתבר שיתחיל בחידוש היותר גדול, ואח"כ בחידוש היותר קטן, ושוב לכתוב חידוש גדול יותר, דאם כן תצא שאי"ז בסדר דלא זו אף זו ולא בסדר דזו ואין צריך לומר זו, מ"מ יש מקום לזה, ולומר דהמשנה

ואף שבהשקפה הראשונה נראה כדבר תמוה לומר דכשמביישו בדיבורים גלויים לא יאסר מלא תוננו, והלא דברים ק"ו – י"ל עפ"י המבואר בסוגיין ד"גדולה אונאת דברים מאונאת ממון, דכאן כתיב ויראת וגו'", וביארו המפרשים שזה ע"ד גנב שלא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, נמצא דאיסור אונאת דברים הוא איסור מיוחד של ביוש מפני שיש בו גם העדר כבוד שמים, ובפרט אחד היא יותר גרוע מהלבנת פנים ברבים.

ז) אמנם מדברי אדה"ז בשלחנו הזהב (הל' אונאת דברים סעיף כ"ח) נראה שלא כהנ"ל – דכתב שם דהמחרפו בדברי גנאי והמקללו יש בו משום אונאת דברים, חזינן מזה, דגם בדליכא משום "ויראת מאלקיך" יש בו איסור אונאת דברים.

דמזה תצא שיש ב' דינים באיסור אונאת דברים: א' שמצערנו, וב' שאינו משווה כבוד קונו.

ומתני' דקתני "כשם שיש אונאה במקח וממכר כך יש אונאה בדברים", בא **לחדש** דגם כשהאונאה באה ע"י (ובתוך) הדברים, שלא נרגש כוונתו לבייש, דזה גם כן אסור, ע"ד במקח וממכר,

ובאמת כד דייקת שפיר, דברי התוס' שכתבו דקתני לא זו אף זו, מוסבים על הבריייתא בגמ' ולא על המשנה, שהרי בד"ה הקודם כבר ביארו חלק מהבריייתא, ואיך יתכן שיפרש דברי המשנה לאחר שכבר ביאר חלק מן הגמ' שעל המשנה, וכבר עמדו על זה המפרשים (הובא ב"אוצר" שם).

אבל לפי דברינו מיושב, דלפי מה שנתבאר המשנה באמת לא נכתב באופן דלא זו אף זו, כנ"ל בארוכה שהמשנה יש לה מטרה אחרת להשוות גדר של האונאות, ורק הבריייתא דרך בדרך זה דלא זו אף זו.

ט) ומקור ויסוד לפירוש הנ"ל יש להביא מדברי אדמו"ר הזקן בשלחנו הזהב (הל' אונאה סעיף כ"ח) שהביא הדוגמא הראשונה והשני' שהם ענינים ששייכים למקח וממכר, שהם הדוגמא ל"חמרים וכו'" המובא בהבריייתא, וגם הדוגמא ד"לא יאמר לחבירו בכמה תמכור... והוא אינו חפץ", המובא בין במשנה ובין בבריייתא.

ובהסבר דוגמאות אלו כתב אדה"ז: "... אלא שכוונתו להטעות את חבירו, ואח"כ כשלא יקנה יכיר חבירו שנתכוין להטעותו ויצר לו".

התחילה בבבא זו מפני הקשר לאונאת מו"מ שבאה האונאה על ידי ובתוך מקח וממכר, ואחר שקישר ב' סוגי אונאה, התחילה המשנה לפרט אופנים ודוגמאות אחרים בסדר דלא זו אף זו.

ולפי פירוש זה יובן מדוע התחלת ברייתא היא לא כהתחלת המשנה – משום שכוונת המשנה היא להגדיר איסור אונאת דברים שהיא כמו אונאת מקח וממכר, וכהלשון "כשם" וכמו שנתבאר,

אבל הבריייתא לא נחתה להראות הקשר והיחס בין אונאת מקח וממכר לאונאת דברים, אדרבה הבריייתא עסוקה **להוכיח** דהכתוב "לא תונו" מיידי באונאת דברים ולא באונאת ממון, ואם ה' פותח בדוגמא של אונאת דברים שהוא מעין אונאת מקח וממכר כמו במשנה, ה' קשה איך נלמוד גם סתם אונאת דברים (שאינו לו שום קשר ודמיון לאונאת מקח וממכר).

התינה במתני' שקיצר רבינו הקדוש ולא הביא ההוכחות מן התורה שמיירי באונאת דברים, שפיר התחיל בהקשר ודמיון של ב' סוגי אונאה, אבל הבריייתא שלא בא בהמשך לדיני אונאת ממון, רצתה להביא את הדינים בדרך לא זו אך זו.

בדוגמא זו ליכא צער הגוף, רק חסרון ממון.

וי"ל, אשר משום קושיית הללו, פירש אדה"ז שגם דוגמא זו הוא בכלל אונאת דברים **שמצער** בדבריו, אלא דלפ"ז צ"ל כמ"ש, דהטעם שהמשנה מתחלת בזה הוא דיש חידוש מיוחד, דנראה שהיא בדומה לאונאת מקח וממכר מאחר שאין בדבריו דברי קינטור וצער בגלוי כמו באידך דוגמאות, ועוד כמ"ש למעלה, אולי לא יקפיד מכיון שהוא בדרך מקח וממכר.

ומפורש כתב אדה"ז, דהדוגמאות אלו הם יותר חידוש משאר דוגמאות המשנה, שהרי לאחר הביאו דוגמאות אלו כתב: "ואצ"ל שלא יאמר לו דבר קנטור וכו'", הרי שהוא חידוש יותר גדול, והטעם בזה מבואר בהדיא, דאין **ניכר** הקינטור בדבריו כ"כ ובא לאחר כך.

יא) ונראה לומר שבאמת יש ב' דינים באונאת דברים: הא' נלמד מ"ויראת מאלקיך", והב' מלא תונו איש את עמיתו", דמלא תונו אין אנחנו יכולים ללמוד רק אופן כזה שדבריו הם דברי קינטור בגלוי, אבל הסוג שלא אונאה שאין ניכר בדבריו הכוונה לקנטור נלמד מהוספת הפסוק "ויראת מאלקיך".

ורבינו הגדול משמיענו בדבריו הק' דבר חדש, דהנה הרשב"ם (פסחים קיב, ב) הסביר שנמצא שמפסידו חנם שלא יקחנו אחר, שאתה מהפך בו", וכן פירש המאירי כעין זה בסוגיין: "שהרי מתוך שהוא בוש לומר שאינו רוצה ליקח משפיל לו מקחו לומר שאינו שוה כ"כ ואחרים שומעים ונמצא גורם לו פסידא, ואפי' לא ה' אדם שם, מ"מ הוא מטריחו ומצער שחשב למכור ולא מכר", הרי שביארו **שעיקר** החסרון הוא שמחסרו ממון ע"י דיבורו, אלא (שבדברי המאירי מבואר) שיש עוד אופן בזה שמצער.

אבל רבינו כתב במפורש **שכל** החסרון הוא הצער שנגרם, משמע מדבריו שאין לזה שום שייכות לחסרון ממון.

י) ונראה דבזה מתורץ מה שהקשינו על המשנה, איך ידעינן גם אונאת דברים במקום שליכא שום חסרון ממון באם נגיד שבאמת ב' סוגים שונים באונאת דברים, ועוד, וכאשר העיר בזה הגר"נ מאנגל שי' בציונו לדברי אדה"ז, שאיך זה שייך לצער הגוף, דלפי הגמ' זהו האמת החילוק בין אונאת דברים לאונאת ממון, דלפי פירוש הרשב"ם הרי גם

בגופו היא סברת ר' אלעזר, שלפ"ז צ"ע, הרי קודם שנאמרו ב' סברות אלו מבואר עוד חילוק בין אונאת דברים לאונאת ממון באותה הסוגיא, והיא סברת ר' יוחנן בשם רשב"י: "שזה נאמר בו ויראת מאלקיך וזה לא נאמר בו ויראת מאלקיך", וגם הרמב"ם העתיק חילוק זה, ולפ"ז קשה מדוע לא כתבו רבינו, ורק בסעיף הבא הביא ענין זה להסביר האיסור בהדוגמא של "חמרים וכו'". ולכאורה היא תמיהה עצומה.

אולם לפי משנ"ת א"ש, דאדה"ז הרי חידש לנן כנ"ל, שיש ב' דינים, ומוראת מאלקיך נלמד דגם כאשר אין ניכר בדבריו שרוצה לצערו דמ"מ אסור, ולכן לא ה' יכול לומר דזהו מהחילוקים שבין אונאת דברים לאונאת ממון, שהרי לא פסיקא לי' מילתא, דלא בכל אופני אונאת דברים נאמר כלל זה.

[ונראה עוד, דהויראת מאלקיך הוא גדרו של האיסור, ואילו החילוקים הנ"ל הם רק חומרות, ולכן אינו מביא ענין זה ביחד עם שאר החומרות, אף שבגמ', בהשקפה הראשונה יכולים לחשוב שהם שוים בחומרת האיסור של אונאת דברים].

ויסוד זה מתבאר מדברי אדה"ז שהביא הפסוק דויראת מאלקיך בדוגמא הראשונה דוקא, וחילק שם בין הדוגמאות באלו שלא ניכר שבדבריו שכוונתו לקנטר, ובאלו שבדבריו ניכר (לכה"פ קצת) קינטור.

וההכרח לפרש כן למד אדה"ז ממה שבברייתא מובא הפסוק ויראת רק בקשר לדעת ר' יהודה שאמר "אף לא יתלה עיניו על המקח, שהרי הדבר מסור ללב, וכל דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלקיך", הרי שר"י הוא שחידש דין זה, וזה נלמד מויראת מאלקיך, וראה ברש"י שם, שמשמע דה"ויראת מאלקיך" קאי רק על דוגמאות אלו, ולא כ"כ על האחרים, עיי"ש.

(יב) ולפי דברינו תתיישב עוד דקדוק בדברי אדה"ז, דהנה כתב (שם הלכה כ"ז) באמצע ההלכה: "וגדולה אונאת דברים מאונאת ממון שזו ניתנה להישבון, וזו לא ניתנה להישבון, וזו בממונו וזו בגופו והצועק על אונאת דברים נענה מיד לפי שהיא צער הלב וקרוב להוריד דמעות".

הנה מקור דברי רבינו הוא מהסוגיא שם, ומש"כ שזו ניתנה להישבון היא סברת ר"ש בר נחמני, ומ"ש זו בממונו וזו

חטא כלפי חבירו כ"א חסרון בויראת, לכן הוא נענה מיד, ועוד דמי שמאנה חבירו יראה מהעונש שהוא נענה מיד.

ומה שהביא אדה"ז אחר זה טעם אחר: "לפי שהיא צער הלב וקרוב להוריד דמעות" ולא הסתפק בזה שנאמר ויראת מאלקיך, דבזה מיישב קושיא מה שיכול להתעורר, הלא לשון זה דויראת מאלקיך כבר מצינו בכ"מ בתורה, ומה נשתנה אונאה, לכן הוסיף הטעם מצער הלב וקרובה להוריד דמעות, אבל לעולם י"ל דמה שנענה מיד מיוסד על הכתוב "ויראת מאלקיך", וזהו באמת הפירוש במה שחילק רשב"י בין אונאת דברים לאונאת ממון, או כמ"ש למעלה שמאחר שזה צער הלב וקרוב להוריד דמעות הרי הוא קרוב לעונש, לכן צריך שירא מאונאת דברים מכיון שיענש ע"ז.

וקצת סיוע לפירוש זה בדברי אדה"ז יש להביא מזה שגם הטור לא הביא אותו החילוק דזה נאמר ויראת וכו', וגם לא הביאו כלל, וכבר עמד בזה הפרישה, וכן בשו"ע לא הובא הפסוק, ודורש ביאור למה השמיטו.

אולם, לפי מה שביארנו לא השמיטו, מכיון שהביאו שהצוה על אונאת דברים נענה מיד, די"ל דבזה נכלל הענין דויראת.

יג) ואפשר הי' לומר דשפיר רמז רבינו חילוק זה דבאונאת דברים נאמר בו "ויראת" במה שכתב עוד חילוק שלישי, שהצוה על אונאת דברים נענה מיד לפי שהיא צער הלב וקרוב להוריד דמעות – דצ"ב, הלא בגמ' לא הובא שם חילוק זה ביחד עם שאר החילוקים, אלא דבסוף הסוגיא הובא ענין זה בגמ' כדבר נפרד מהחילוקים הנ"ל, דלפ"ז צ"ע מה שאדה"ז אכן הכניס ענין זה בתוך שאר החילוקים בין אונאת ממון לאונאת דברים, ומאידיך השמיט החילוק המפורש בהסוגיא.

לכן נראה לענ"ד, דאדה"ז הוקשה לו על דברי הגמ' במה שאמר ר' יוחנן בשם רשב"י דגדול אונאת דברים וכו' משום דע"ז נאמר ויראת מאלקיך – איזה חילוק הוא זה, וכנראה שקושיא זו הי' קשיא לי' להמהרש"א, ותירוצו הוא שזהו ע"ד בגנב שחמור מגזלן שלא הושוה כבודו לכבוד בו"ד וגרוע הוא מגזלן, ה"נ הוא גרוע ממי שעובר על אונאת ממון, עיי"ש, אבל לפי פירושו העיקר חסר מן הספר.

אמנם אדה"ז נשמר מקושיית המהרש"א ומפרש הגמ' כפשוטו, דמאחר דכתוב בו ויראת מאלקיך נמצא דהחטא הוא לא רק

איסור כאן, מכיון שיכול להתנצל ולומר שלא נתכוין כלל להקניטו.

והרמב"ם שהשמיט דוגמא זו י"ל דס"ל דחכמים פליגי על ר"י, וטעמם הוא שמכיון שהיסוד שגם אונאת דברים אסור אף שבשעת מעשה ליכא הרגשת אונאה נלמד מאונאת ממון, ס"ל דאין ללמוד אונאת דברים מאונאת ממון, דכל הדין של אונאת דברים הוא חידוש, מאחר שאינו נוטל ממנו כלום, ואין לנו לחדש שגם כשאינו מרגיש האונאה דאסור, דאין לך בו אלא חידוש.

טו) אלא שלפ"ז קשה, איך כתב הרמב"ם (שם הי"ד) הדוגמא מחמרין מבקשין תבואה, שלכאורה גם שם אין הבזיון ניכר מיד.

ואולי יש לומר בהקדם מה שיש לדקדק בדברי אדה"ז (שם) שבדוגמא ד"חמרים מבקשין תבואה" כתב "שמתכוין להתל בו דרך בזיון", ואילו בדוגמא של "בכמה חפץ זה וכו'" כתב "שכוונתו להטעות את חבריו", ולכאורה אינו מובן למה שינה הלשון.

ונראה שבדוגמא דחמרין מבקשין תבואה עיקר כוונתו הוא להתל בו דרך בזיון, ולכן זה אסור גם אם אינו מרגיש בשעת מעשה, כיון שלכה"פ הוא עושה זאת

[ועי' ברמב"ם שהביא הפסוק דויראת, ומיד אחר זה הביא הענין דנענין מיד, והביא הפסוק "כי אני ה' ע"ז, ועדיין צ"ע].

יד) לאחר כותבי את כל הנ"ל, עלה בדעתי פירוש אחר ויותר מרווח בלשון המשנה "**כשם** שיש אונאה במקח וממכר כן אונאה בדברים", דהנה בגמ' (סא, א) מבואר דאונאה "לא ידעי ביה", שהמתאנה אינו יודע מזה, וכמו"כ מחדש לנו משנתנינו דכשם שבאונאת ממון ישנו איסור גם אם בשעת מעשה אינו יודע ואינו מרגיש החסרון, ה"נ יש איסור דאונאת דברים אף שבשעת מעשה אינו מרגיש שום צער וביוש, והדוגמא לזה היא "לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא ראינו רוצה ליקח".

ומפורש כן בשו"ע אדה"ז (שם) שכך הסביר הדוגמא: "**ואח"כ** כשלא יקנה יכיר חבריו שנתכוין להטעותו ויצר לו", הנה אף שאינו מרגיש בשעה שאומר לו "בכמה חפץ זה וכו'", דמ"מ הרי זה אסור, וזה שאין חסרון בהאיסור ממה **שעכשיו** אינו מרגיש נלמד מדין אונאת ממון, אלא שמבלי הפסוק דויראת מאלקיך לא היינו יודעין דיש בכלל

הי' כן לא היינו מחלקים בין כוונתו לצערו או לא, מכיון שבפועל בא מדבריו צער), לא הי' נאסר לדעת חכמים דפליגי אר"י – לדעת הרמב"ם עכ"פ – ושפיר יש חילוק בין דוגמא זו לדוגמא ד"חמרין מבקשין וכו'", דשם גם חכמים דפליגי אר"י מודים דאסור, ועד"ז הרמב"ם פוסק כן.

בכוונה לבזותו, דמצד הגברא יש כאן כוונה לבזותו, משא"כ בהדוגמא דהי' מוכר אין רצונו לבזותו אלא להטעותו, והחילוק ביניהם הוא, דהטעי' ההיא לצורך עצמו, שרוצה לידע בכמה תמכור מפני סיבות שונות, כמו לדוגמא, שרוצה לעמוד על השוויית כדי לידע לאח"ז אם לקנות כשיהי' לו דמים וכו"ב, וא"כ מאחר שאין בדבריו שום כוונה לצערו, וגם הצער לא בא ע"י דיבורו מיד (דאם

קונטרס אונאת דברים

סימן ב'

מפרט איזה מעשה שעשו, ואין בזה בושה כ"כ כשאומר לו בפרטיות ודרך בזיון.

ואין לפרש דקמ"ל, דאף שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולא איכפת לנו מה

שאכל ועשה מקודם שנתגייר, מ"מ אסור לומר כן – דהלא הוא אומר לו **שעכשיו** אין לו ללמוד תורה, ופשוט דזה בושה גדולה מלומר לו זכור מעשה אבותיך, א"כ חזרה הקושיא למקומה, מדוע נקטה הבריייתא דוגמא זו שהיא לכאורה אסור במכ"ש מהדוגמאות הקודמות.

ב) ובקושיא זו כבר נתעורר המהרש"א, וכתב: "במתניתין ברישא דבריייתא דמיירי תרומיהו בענין מעשים ה"ל שפיר לזא"ז, דאפי' מעשה אבותיו כו', אבל בסיפא דבריייתא דתני גר בתר בן גרים מיירי בע"א", ולא הסביר כוונתו במ"ש דמיירי בענין אחר.

ועיין בפ' הרי"ף על הע"י שתי' שיש בזה רבותא "שאסור להזכיר לו אפי' מעשים שעשה בימי גיתו שאינו כ"כ

א) בבריייתא (נח, ב): "הא כיצד, אם הי' בעל תשובה וכו' ר"י אומר אף לא יתלה עינו על המקח וכו' ויראת מאלקיך".

הנה בבריייתא זו מובאים שש דוגמאות של אונאת דברים, וצ"ל לאיזה צורך נשנו כל שש הדוגמאות, ובאיזה סדר הן נשנים, דבהשקפה הראשונה הי' נראה ממה שכתבו התוס' (ד"ה אם) דנשנו בדרך לא זו אך זו, **דכל** שש הדוגמאות הולכים בדרך זה.

אבל כשנעיין בהדוגמאות נווכח שיש לכאורה סתירה להנחה זו, דהלא לאחר שהביא הדוגמא דבע"ת ובן גרים – שהחידוש בזה הוא שגם מעשה אבותיו אין לו להזכיר כמ"ש התוס' – הביא דוגמא של גר עצמו: "אם הי' גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמר מפי הגבורה", וקשה טובא, אם כבר אמר דאין לו להזכיר מעשה אבותיו, כש"כ וק"ו דאין לו להזכיר מעשיו הוא, ובפרט שאמירה זו הוא מאד חריף וגרע הרבה מאמירה כללית "זכור מעשה אבותיך", שאינו

ועוד צ"ע שבפשטות מה שאומר זכור מעשה אבותיך לבן גרים, ולא סתם זכור מעשה אבותיך לישראל, משמע דקאי אחטאים שעשו קודם שנתגיירו, א"כ ליכא חידוש נוסף במה שאומר לו פה שאכל נבילות וכו'.

[ומה שהקשה המהרש"א בח"א דה"ל למיתני כולה בגר, ולמיתני ברישא "הי' גר אל יאמר לו זכור מעשיך הראשונים, אם הי' בן גרים וכו' – לכאורה יש לתרץ בפשיטות, דבבע"ת יש חידוש יותר, דבגר קודם שנתגייר לא עבר על שום עבירה במה שהי' נכרי, אבל הבע"ת הרי הי' חוטא מקודם, והתנא הלא רוצה לשנות תחילה החידוש.

ומה שתי' המהרש"א ד"בגר אין כאן אונאה דמה"ט הוא עדיף טפי אפי' מישראל כשר שפירש ממעשיו הראשונים ובא לחסות תחת כנפי השכינה ויצא הפסדו בשכרו זה, משא"כ בבע"ת שכבר נצטווה וחטא – לא זכיתי להבין, דאם הגר מתבייש מזה למה לא יחשב כאונאה, ובאם נאמר דכוונת האומר כן הוא לשבח, הלא זה דבר המסור ללב, וע"ז נאמר ויראת מאלקיך, ומאי נפק"מ איכא אם באמת אי"ז חסרון, העיקר הוא מה שמתבייש ומצטער.

מגונה כמו לזכור מעשים שעשה בהיותו ישראל מ"מ לא יזכירנו לומר פה שאכל נבילות וטריפות, והוי נמי רבותא יותר מלומר לבן גרים זכור מעשה אבותיך דהיינו מה שחטא לאחר שנתגייר ובגר אומר לו מה שאכל נבילות קודם שנתגייר והוי לא זו אף זו בכל החלוקות".

אבל לענ"ד קשה מאד לפרש בהכי, דבשלמא אם הי' קתני לא יאמר לו זכור מעשיך הראשונים הי' משמע דקמ"ל דלא רק שאסור לעשות כן בבע"ת שיש בזה גנאי גדול, אלא גם בגר אסור לעשות כן, אבל באמת קאמר מילתא אחריתי לגמרי, שקמ"ל שאל יאמר לו איך אתה רוצה ללמוד תורה, שבזה הוא מבזה אותו באופן הכי בולט וגלוי, שהוא עכשיו שפל כ"כ עד שאין לו ללמוד תורה, ואין לך בזיון גדול מזה. גם אם יזכירו מה שעשה הוא בגיותו או מה שעשו אבותיו או מה שעשה בע"ת, הנה בכולהו יש התנצלות שכוונתו לשבח, שעלה כ"כ ממקום שפל שהי' מקודם, ואין מעלה גדולה יותר מבע"ת ומגר שנמחלו לו כל עונותיו, אבל כשאומר לו "פה שאכל נבילות וטריפות וכו'", איזה התנצלות יכול להיות כשמבזהו ואומר לו שאינו יכול ללמוד תורה עכשיו.

מפורש נלמד במכש"כ או מספוק "ולא תשא עליו חטא" וכמו שנתבאר למעלה), ויש צורך להדגיש "ויראת מאלקיך", וכמובא בסוף הברייתא.

ועפ"ז י"ל דהדוגמא הראשונה ש"לא יאמר לבע"ת וכו'" הוא המציאות הכי פשוטה לאיסור, שהרי הוא מבזה אותו במה שמזכירו את חטאיו, אלא שמ"מ זה נכלל באונאה (ולא במבייש את חברו בגלוי) כיון שאינו אומר לו במפורש שהוא חוטא עכשיו, אלא שטמון כוונה זו בדבריו, שאפשר שלא תיקן מעשיו לגמרי.

ד) ואח"כ הולך בדרך לא זו אך זו, בדוגמא השני' יש רבותא דאסור גם לומר לבן גרים "זכור מעשה אבותיך", ונראה לפרש דמיירי במעשה אבותיך קודם שנתגיירו (דאי מיירי לאחר שנתגיירו למה נקט דוקא בן גרים, וכמו שכתבנו למעלה ודלא כפי' הרי"ף על הע"י), והא דקאמר לי' זכור מעשה אבותיך הוי נמי בזיון לו שבדבריו מרמז שבא מיחוס בזוי ומעם נבזה, וכאילו מרמזו שנשאר שמץ מתכונות אבותיו, וכידוע מה שאמרו חז"ל דלא תבזה ארמאה באפי' גר עד עשרה דורות, ולכן הוי זה בזיון גדול לבן גרים.

ועוד הלא במקום שבע"ת עומדים אפילו וכו', אטו נימא שמותר לומר לו זכור מעשיך אם כוונתו לשבח, הלא העיקר בזה הוא שמצערנו ולכן אסור, ודברי המהרש"א צ"ע.].

ועוד צ"ל בדוגמא זו "אם הי' גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל וכו'" – מה שהקשו המפרשים (הובא ב"אוצר מפרשי התלמוד"), מדוע נקט דוקא מאכלות אסורות ולא שאר עבירות.

ועוד יש לדקדק מה שנקט "שבא ללמוד תורה", מדוע רק תורה ולא מצוות או תפלה.

ועוד מדוע נקט דוקא גר, הלא דוגמא זו שייך גם בבע"ת [ובפרט לפי פירוש המהרש"א דלא שייך כן "לא זו אף זו", ואי"צ להיות כאן חידוש יותר גדול].

ג) והנראה לענ"ד בישוב כל זה, דדברי הבריייתא שפיר מתפרשין בדרך "לא זו אף זו", וכל השש דוגמאות הולכות בדרך זה:

דהנה נת"ל דעיקר גדרו של אונאת דברים, אף שאין פירושה מרמה אלא צער, מ"מ הוא צער הבא ע"י דיבור סתם, דהיינו שאינן מפורש ומבואר בדבריו הכוונה לביישו ולצערנו (דביוש

ב) ומובא ברש"י עה"ת שהיו מבזין אותו ביחסו, וביאר כ"ק אדמו"ר (לקוטי שיחות ח"ח) שכוונתם שירש תכונות אכזריות של אבי אמו, ושעל כן צריך לשמור את עצמו.

ובקיצור, אף שיש רבותא יותר בדוגמא הב', שהבזיון אינו גדול כ"כ כדוגמא הראשון, מ"מ יש צד השוה בב' הדוגמאות בזה שיש אותה ההצטלקות, שכוונתו היתה לטוב לשומרו מן החטא וכיו"ב.

ו) ועפ"ז נבוא לבאר הרבותא בדוגמא השלישי, ונאמר דאף שממבט החיצוני של הדברים נראה בעליל שישנו בזיון גדול יותר, מ"מ כפי שיתבאר ישנו גם הצטלקות גדולה יותר מב' דוגמאות הראשונות.

והוא עפ"י מה שנראה לפרש שהכוונה בזה שאומר לגר שבא ללמוד תורה "פה שאכל נבלות וכו'", אינו בא ח"ו להקניטו ולביישו ולהרחיקו, דפשוט שיש בזה איסורים נוספים על אונאת דברים ואונאת הגר, דמרחיקו מתומ"צ וגורם לו לחזור לסורו וכו', ואפשר שיביא לידי שפיכת דמים של בני"ה היל"ת, וכידוע בדברי ימי ישראל, אלא שבדאי הכוונה

אבל מ"מ יש רבותא יותר בנידון זה וחידוש לגבי הדוגמא הקודמת, דשם הלא מדבר לו אודות מעשה הבע"ת עצמו, וכאילו מרמזו שעדיין יש לו שייכות למעשים אלו, אבל בדוגמא שני' החסרונות הם מרוחקים יותר כיון שהם של אבותיו, וקמ"ל בדוגמא זו דמ"מ אסור לומר לו כן.

ה) והנה בשתי דוגמאות אלו, ישנו הצד השוה, שיש מקום להמאנה לומר שלא נתכוין לביישו, אלא אדרבה כוונתו הי' להזכירו אודות החסרונות שיש לו העלולים להביאו לידי חטא גם עכשיו, בדוגמא הראשונה מזכירו שכבר חטא (וכתורת המגיד דבע"ת אין לו לומר "אפשי ומה אעשה וכו'", אלא "אי אפשי" כיון דסורו רע, ויכול בקל לחזור לדרכו הקודם), או שכוונתו לשבחו שנתעלה כ"כ מבירא עמיקתא לאיגרא רמה, וע"ז קאי הלימוד מ"ויראת מאלקיך", דהקב"ה יודע אם זה הי' באמת כוונתו.

ובדוגמא הב' ישנו ג"כ הצטלקות, שכוונתו הי' להזכירו שיש טבע רע שהוריש מאבותיו (ע"ד פינחס שבזהו השבטים שהוא בן פוטי, דהיינו זכירת מעשה אבותיו, כמבואר בסנהדרין (פב),

על האדם באופן שלילי), לכן בכדי לנחמו אומר להגר, שהטעם שאי אפשר לו או שקשה לו לתפוס דברי תורה שיצאו מפי הגבורה, אי"ז מאשמתו אלא הוא מפני שאכל מאכלות אלו שבטבע פעלו עליו. ובזה חושב שיתנחם כי יודע עכשיו שבזה שהפסיק לאכול מאכלות אלו הנה במשך הזמן יזכך את מוחו ולבו, ויוכל לתפוס דברי תורה.

ולכן משמיענו כאן רבותא גדולה, דאף שיש לו הצטדקות זו, מ"מ כיון שזה יכול לצערו ולבזותו, דהיינו שהמקבל מרגיש צער ובזיון, אף שכוונת האומר כן הוא לגמרי לטובתו, מ"מ הרי זה אסור, ובנוסף לזה, מאחר שאין ברור לנו כוונתו באמת, וע"ז נאמר "ויראת מאלקיך" שהוא דבר המסור ללב.

ולפי זה מיושבים כל הדיוקים, מה שנקט דוקא גר שבא ללמוד תורה, ולא בעל תשובה (כי בבע"ת מה שאכל הוא באיסור, ולכן חמור יותר שמזכיר שעשה איסור), ודוקא תורה ולא מצוות (כי הפעולה של מאכלות אסורות מטמטם את המוח דזה שייך להבנת התורה בעיקר), ודוקא מאכלות אסורות ולא שאר איסורים (כי דוקא איסור מאכלות אסורות מטמטמים את המוח ולא שאר

במי שאומר כן הוא ענין וכוונה אחר לגמרי.

דהנה קורה הרבה פעמים שיהודי בא ללמוד תורה, ואין הוא מסוגל להבין, וצריך למצוא דרכים איך לפעול עליו שלא יפול ברוחו, ובגר זה מצוי ביותר שאין הוא מסוגל להבין דברי תורה כי לא הורגל בלימודים אלו בפרט בהשקו"ט בגמרא ופוסקים, ויכול ליפול ברוחו וייתייאש מללמוד תורה, ומי שרוצה לנחמו ולסעדו יכול לומר לו הטעם שקשה לו הלימוד.

ולכן אומר לו דברים אלו "לנחמו", שהטעם שד"ת אינם נכנסים ונלקטים בו הוא לא באשמתו וגם לא מטבעו שזהו דבר שאי אפשר או קשה מאד לשנות, אלא זה בא ממה שבגיותו אכל מאכלות אסורות.

ואין הכוונה שעשה איסור או שעשה דבר מאוס (וראי' מגר תושב שמצווים להחיותו, והתורה אמר שניתן לו את הנבילות, ולכן מה שכתבו המפרשים בזה (הובאו דבריהם בס' "אוצר מפרשי התלמוד" צל"ע), אלא שמכיון שמאכלות אלו מטמטמים את הלב ואת המוח מצד עצם תכונותיהן לא מצד איסורם, (ולכן יש כמה דעות דאפילו באונס הם פועלים

אך, לעומת זה, בדוגמאות ג' וד' אף שנגרש בהם הבזיון הרבה יותר מדוגמאות הקודמות, מ"מ בשניהם יחד נמצא גם הצטדקות חזק ביותר שכוונתו בה"בזיון" הוא לטובתו (ואולי זהו כוונת המהרש"א בכתבו "דמיירי בענין אחר", שכאן הענין הוא לא מדת הבזיון אלא מדת הכוונה החיובית שיש באמירתם).

ח) ושוב ממשיכה הברייתא להביא דוגמא חמישית: "אם ה' חמרים מבקשים תבואה ממנו לא יאמר להם לכו אצל פלוני שהוא מוכר תבואה, ויודע בו שלא מכר מכולם", ואחר זה מביא דוגמא הששית שהוא דעת ר' יהודה (וסתם משנתינו): "שלא יתלה עיניו על המקח וכו'".

הנה בדוגמאות אלו ניתוסף סוג שלישי שיש בסוג זה חידוש ורבותא לגבי ב' סוגים הראשונים:

דהנה בשתי דוגמאות אלו, לא ניכר בהם שום כוונה לבייש, כיון שלא אמר שום דבר שיש בה שייכות לדברי צער ובזיון כמוכר פשוט, ולכן יש בזה חידוש דאעפ"כ אסור כיון שגורם ע"י דיבורו שפלוני יתבזה ויצטער לבסוף.

ועוד יש רבותא בסוג זה במיוחד בנוגע למדת ההצטדקות שיכול לומר שלא ידע

איסורים – מיהו אכתי צע"ק מה שהקשו המפרשים, מה שנקט דוקא מאכלות אלו ולא שאר מאכלות אסורות), כן מיושב השאלה העיקרית, דהוי שפיר לא זו אף זו וכמו שנתבאר.

ז) וממשיכה הברייתא: "אם היו יסורין באין עליו וכו'" הנה לפי דרכנו משמיענו עכשיו הברייתא חידוש אף לגבי הדוגמא הג', אבל היא באותו הסוג של דוגמא הג', והיינו שההצטדקות בדוגמא זו הוא שהי' יכול לומר שרוצה להוכיח את מי שבא עליו יסורין, שזהו לטובתו, ובפרט זה הרי הוא באותו הסוג מאחר שכוונתו נראית כטובה, אבל מ"מ יש רבותא בנידון זה הד', שתוכחה היא באמת מצוה וענין רצוי, והחידוש כאן הוא דלמרות כן, אין זו הדרך לקיים המצוה במי שיסורין באין עליו, וגם אין ברור לנו כוונת המוכיח, והוי בכלל הדברים המסורים ללב שנאמר בהם ויראת מאלקיך.

ולסכם הדברים: ד' דוגמאות אלו כוללים ב' סוגים: ב' דוגמאות הראשונות קשה למצוא בהם צד הצטדקות, אבל מאידך בשתיהן אין הדברים שאומר לו מכוונים כלפי האדם כמו שהוא עכשיו, ואין בזה בזיון כ"כ.

(יא) ובעיקר דעת הרמב"ם שהשמיט דעת ר"י, אף שגם היא סתמא דמתני', נראה ליישב בעוד דרך, עפ"י מה שכתבנו למעלה (סי' א) שהרשב"ם בפסחים, וכן המאירי בב"מ הסבירו ענין זה שהיא ע"ד אונאת ממון שיש כאן חסרון בממונו.

ונראה שכך סובר הרמב"ם, ולכן השמיט מהסוג של אונאת דברים, דא"ז אונאת דברים כ"א קשור יותר לאונאת ממון אף שבא ע"י דיבור, ובע"כ צריכים לומר בזה דמפרש הדוגמא הראשונה שהובא במתני' שהיא באמת מסוג של אונאת ממון, רק שבזה המשנה מקשר ומגשר בין אונאת ממון לאונאת דברים, שיש דיבור שיכול לחסר ממון כמו באונאת ממון, ואח"כ מביא איך שיש איסור בדיבור מצד אונאת דברים, אבל באמת א"ז אונאת דברים בטהרתה. מיהו עיין בפיה"מ דלא משמע כן וצ"ע.

[אבל אדה"ז בודאי פליג ע"ז, ושפיר הביא דוגמא זו, ולשיטתו אזל שפירש אותה הדוגמא שמצער ולא משום שמחסרו ממון].

(יב) והנה אדה"ז בשלחנו הזהב (הל' אונאה סעיף כ"ה) הביא דוגמאות הבריייתא הנ"ל, אבל בכמה שינויים:

שפלוני אינו מוכר תבואה או שחשב שיש לו דמים לקנות וכו', ולמרות כל זה משמיענו התנא דבריייתא דמ"מ אסור.

(ט) וגם בסוג זה יש רבותא יותר בדוגמא הו' לגבי דוגמא הה', דאילו בדוגמא הה' הרי מיד שיראה שאין פלוני מוכר תבואה יבין שמי ששלחו הנה הוא מהתל בו ולמפרע נרגש שכל דבריון ה' כדי לצערו.

אבל בדוגמא הו' והאחרונה, גם כשלא יקנה עדיין יש לו להצטדק שהטעם שלא קנה הוא מסיבה אחרת כגון שאין לו מספיק כסף או שנתחרט ע"ז שרצה לקנות החפץ וכו', וראה למעלה סי' א'.

(י) הרי נתבאר בארוכה שיש חידוש ורבותא בכל א' מהשש דוגמאות לאונאת דברים, וכולם, בלי יוצא מן הכלל, נכתבו בסדר דלא זו אף זו, אלא שהדוגמאות מתחלקות לג' סוגים כללים.

ולפ"ז מובן שהדוגמא האחרונה שהיא דעת ר' יהודה היא הרבותא הכי גדולה, ומובן לפ"ז מה שהרמב"ם השמיט דוגמא זו מאחר שכל הדוגמאות הם בסדר דלא זו אף זו, ודעת ר' יהודה היא דעה יחידאה, ומשמע דחכמים פליגי ע"ז, ולכן לא פסק כמותו.

יג) והנה לאחר שהביא ד' דוגמאות אלו (דהיינו דוגמא ה'-ו' וא'-ב') הקדים: "או שמזכיר לו מה שהוא עתה שלא בלשון גנאי ודופי אלא בלשון תוכחה כגון אם ה' יסורים באים עליו, לא יאמר לו כדרך שאמרו חביריו לאיוב וכו'".

וגם מהקדמה זו ראי' לביאורינו, שהחידוש בדוגמא ג' הוא, שאף שאומר דברי גנאי, אבל ה"ז להוכיחו, דמ"מ אסור, וזה עדיף מדברי גנאי של העבר, דכאן הרי אין בזה גנאי כיון שמוכיחו עי"ז ומקרב, והוא סוג אחר לגמרי, אלא החידוש הוא דלמרות זה אסור, כיון שע"י התוכחה ניכר שבא לגנותו (אף שיתכן כוונה טובה) אבל בחיצוניות עכ"פ בא לבזותו.

יד) ושוב הביא אדה"ז דוגמא מה שלא נאמר בברייתא, ומקורו מהרמב"ם: "או שאמר דבר אחר שע"ז ניכר גנותו של חבירו, כגון אם נשאלה שאלה בדבר חכמה לא יאמר למי שאינו יודע באותה חכמה מה תשיב בדבר זה או מה דעתך בדבר זה, וכן כל כיוצא בדברים אלו שהם צער הלב וכו'".

וצ"ע בשתים: למה השמיט הדוגמא הג' של אם בא ללמוד תורה וכו'.

בתחילה הביא הדוגמא החמישי "היו חמרים מבקשים תבואה וכו'", ואח"כ הדוגמא הששית דהיינו דעת ר' יהודה (ודלא כהרמב"ם שהשמיט דעה זו לגמרי כנ"ל) שלא יאמר לחבירו בכמה תמכור וכו', ואח"כ המשיך לכתוב: "ואצ"ל שלא יאמר לו דברי קנטור אע"ג שאין בהם גנות ודופי שיש בו עתה, שזה אסור משום לשה"ר, אלא שמזכיר לו מה שכבר ה', כגון אם ה' בע"ת, דהיינו דוגמא הראשונה שבברייתא, ואח"כ הביא מיד הדוגמא הב' שלא יאמר "זכור מעשה אבותיך".

אשר מזה מוכח בעליל שאדה"ז ס"ל דכל הדוגמאות נשנו בדרך לא זו אף זו, וכן משמע ממה שהרכיב דוגמא ה' ודוגמא ו' (ובדוגמא ה' הביא הפסוק דויראת מאלקיך, אף שבברייתא הובא רק אחר דוגמא הו', שמזה נראה שהבין שב' דוגמאות אלו הם סוג א', וכמו שנתבאר), וכן הרכיב דוגמאות א' וב', שמשמע שהם נכנסים בסוג א', והכל זה ראי' למה שביארנו למעלה, דהחידוש בהדוגמאות האחרונות הוא אף שאין נראה וניכר כלל בדבריו שהוא מצער, דאין ענין של קנטור כלל מונחים בדבריו, דמ"מ ה"ז אסור מצד האיסור המונח ב"ויראת מאלקיך" וכן"ל בסי' א'.

דגם בדוגמא דהגר שבא ללמוד תורה, הלא ביארנו שאין כוונתו לומר לו שיש לו חסרון במה שאכל נבילות, דלא רק שמותר ה' לאכול אלא שהתורה נתנה נבילות כמתנה לגר תושב, אלא הגנות הוא שע"ז מדגיש ומגלה שאינו יכול ללמוד תורה, א"כ שני הדוגמאות אלו הם שוים ממש.

והשתא מובן מדוע לא העתיק אדה"ז הדוגמא השלישית, ותחת זה הכניס הדוגמא החדשה של הרמב"ם, דהם שוים בגדרם ובחידושם לדעת אדה"ז, ותחת שיעתיק דוגמא של הברייטא שהיא לא כ"כ מובנת איזה חלק מדיבורו הוי גנאי, וגם מציאות כזו אינו דבר רגיל, הנה במקום דוגמא זו העתיק מהרמב"ם דוגמא מובנת וברורה יותר ומאד שכיחה (והרמב"ם בודאי שהי' לו מקור בחז"ל לזה).

טז) אולם בזה נטה אדה"ז מהרמב"ם, שהרמב"ם הלא הביא גם הדוגמא דגר שבא ללמוד תורה ביחד עם ב' הדוגמאות הראשונות, ואילו הדוגמא החדשה הביא באותה ההלכה עם חמרים המבקשים תבואה דהצד השוה שבהן שע"י דיבורו הוא מתבייש אח"כ שאינו ניכר בדיבורו שום דבר של בושה.

תו קשה: שהוסיף דוגמא שלא כתוב בברייטא (שזה קשה גם על הרמב"ם).

טו) ואולי י"ל דקושיא אחת מתורצת בחברתה:

דהנה נתבאר לעיל שהדוגמא הג' יש לה צד השוה עם דוגמא הד' מחבירי איוב, שבשניהם יש לו הצטדקות שכוונתו לטובה, (בדוגמא הד' הכוונה היא להוכיחו, ובדוגמא הג' לנחמו, וכפי שביארנו ענין זה למעלה), ועוד יש צד השוה בב' דוגמאות אלו שבשניהם ניכר גנותו של חבירו, בדוגמא ד' מזהיר שיש לו עבירות שמפניהם יש לו יסורים, ובדוגמא הג' שמגלה לו שאין לו היכולת ללמוד תורה שיש לו טמטום המוח כנ"ל, דהיינו חסרון בתורתו וחכמתו (דוגמא הג') או חסרון בקיום מצותיו ומעשיו (דוגמא הד').

ועפ"ז נמצא שהדוגמא החדשה שהביא רבינו היא באותו הסוג של הדוגמא הג' בברייטא, דבשניהם המדובר הוא בענין חסרון בחכמתו (הדוגמא דגר שבא ללמוד תורה נתבאר שמסביר לו הטעם שחסר ביכולתו ללמוד תורה, ובדוגמא זו בשו"ע אדה"ז וברמב"ם מראה לו חסרון בחכמתו שאינו יודע להשיב), וכן בשניהם אין הבזיון ניכר מיד בדיבורו,

בסוטה (מג, א) ובבא בתרא (קט, ב) שהטעם שיתרו נקרא פוטיאל הוא משום שפיטם עגלים לע"ז, והקשה ע"ז, האיך מזכירו התורה בלשון גנאי שפיטם עגלים לע"ז, ותל' זה"ז שם כבוד שאע"פ שפיטם עגלים לע"ז פירש ובא לחסות תחת כנפי השכינה, והסתייע מדברי המהרש"א שהבאנו למעלה שלומר לגר זכור מעשיך אין איסור שזה שבח הוא לו.

אולם מלבד מה שהקשו ע"ז דהגר נתבזה בזה, ואם נאמר דכוונתו לשבחו מתיר האמירה, א"כ הלא זה דומה לכל הדוגמאות שהם דברים המסורים ללב, שע"ז נאמר ויראת מאלקיך – הנה מלבד זה קשה עוד קושיא שהקשה שם בעצמו, דעכ"פ איך הותר זה כיון שאכתי יש בזה משום "לא יאמר לבן גרים זכור מעשה אבותיך", ואמאי הוזכרו בנות יתרו כבנות פוטיאל.

[וראיתי במנחה חדשה (שם) שהביא מכילתא מפורש דלא כהמהרש"א, דאסור לומר לגר שכור מעשיך הראשונים, והס' הנ"ל רצה לעשות מחלוקת בזה בין הגמ' שלנו עם המכילתא, מיהו לפי דברינו אין בזה שום מחלוקת].

אבל אדה"ז, כנראה, הבין אחרת, שהיא בסוג אחר גרוע, שהביוש בא מיד, כיון שהנשאל יודע שאינו יודע מה להשיב, ונכלל בדיבורו, וכאילו אמר דברי ביוש בפירוש.

יז) אלא שאם נאמר שהכניס אדה"ז דוגמא זו תחת הדוגמא הג' בברייטא, אז תתעורר קושיא על הסדר שבדברי אדה"ז:

דהנה בברייטא נשנית הדוגמא של גר שבא ללמוד תורה קודם הדוגמא של חבריו של איוב, ואילו אדה"ז הכניס הדוגמא שהיא במקום גר שבא ללמוד תורה אחר הדוגמא של חברי איוב. ואולי מפני שלא נשנית בהברייטא לא רצה להקדימו.

[והנה בחברי איוב יש צד קולא דלפעמים מותר להוכיח כן, וכמו שהביא אדה"ז מהרא"ש ד"הם אמרו כן לאיוב לפי שהי' מצדיק עצמו ומרשיע מדת הדין" משמע דבאופן כזה מותר להוכיח כן].

חי) והנה לפי מה שביארנו דהטעם שאין לומר לבן גרים זכור מעשה אבותיך הוא משום דע"ז רוצה לרמז לו שהוא, הבן גרים, ירש תכונות הרעות אלו שלא אבותיו, תתעורר ותתחזק קושיא שראיתי בס' מנחה חדשה (מצוה ס"ג) על הגמ'

שעבד כל ע"ז שבעולם הוא, דע"ז הוא ענין של דיעות ופיטום עגלים שהיא אכזריות הו"ע של מדות, וכאן הלא נתבאר שעיקר הבזיון הוא זה שמרמזו שירש התכונות רעות של אבותיו.

ולהעיר עוד, שמה שכתב במנחה חדשה שם, דבאמת לא עבד ע"ז רק פיטום עגלים – הנה לפי דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל זה גרוע יותר, דזה מראה על התכונה האכזריות שלו וכנ"ל.

(כ) והנה במשנה, לאחר שהובא הדין דבן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך, הובא הפסוק ע"ז "גר לא תונה ולא תחלצנו", והקשו המפרשים מה מביא ראי' מקרא זה לבן גרים, דילמא גר דוקא קאמר קרא.

אולם לפי המבואר למעלה י"ל דאף שהפסוק בודאי מיירי בגר ולא בבן גרים שהוא ישראל מעליא, אולם הפסוק משמיענו דאסור להונות את הגר, ומזה נדע דאסור לומר לבן גרים זכור מעשה אבותיך.

והביאור בזה הוא: לפי מה שנתבאר ד"זכור מעשה אבותיך" הוא בזיון להבן משום שמרמזו שירש תכונות אבותיו, א"כ בכל גר יש בזיון בזה שאביו ה' גוי, והגר ירש תכונותיו, א"כ י"ל דהאיסור

מעתה לפי דברינו לכאורה תתחזק הקושיא, דהרי נתבאר הטעם שאסור לומר לבן גרים הוא דע"י שאומר לו לזכור מעשה אבותיו מרמזו שהוא, הבן גרים, ירש תכונות הרעות של אבותיו, ושגם הוא איש רע, א"כ קשה ביותר איך כתבה התורה ופירסם גנאי זה.

(ט) וצ"ל, דהיא הנותנת, מאחר שהתורה כתבה זאת, פשוט שאין כוונת התורה לבזות את בנותיו של יתרו, אלא אדרבה כוונת התורה היא דוקא לשבחם, דיתרו הפך את יצרו, ודוקא תכונה זו ירשו בנותיו. עכ"פ פשוט הוא שאין כוונת התורה התורה לבזותם, א"כ שפיר יש לומר דמותר באופן כזה, אבל בבב"ד שאין ניכר כוונת האדם ויכול להיות שכוונתו לבזותו, אף שיש לפרש דבריו באופן אחר, מ"מ ע"ז נאמר ויראת מאלקיך.

ולהעיר שלשון הגמ' היא "זכור מעשה אבותיך", ר"ל לא הדיעות שלהם אלא מעשיהם, התלוי בתכונות ומדות האדם, שדוקא ענינים אלו ניתנו בירושה לבנים ולא הדעות שלהם, וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ח פ' פינחס המובא למעלה) שהטעם שביזו את פינחס במה שיתרו פיטום עגלים לע"ז, ולא מה

אבותיו נמי הוא אונאה, מ"ט מונה זה גם ללאו יתירה שאמרה תורה בגר.

אכן לפי מה שנתבאר א"ש, דאין הכוונה בהמשנה לומר שלזה צריך קרא ד"וגר לא תונה", אלא דמכיון שיש בגר איסור אונאה, א"כ אם לא יאסר לומר לבן גרים זכור וכו' ה"ל זה בזיון לכל גר (ואולי י"ל שהכוונה דהאיסור הוא לאביו של הבן גרים, דהיינו הגר עצמו, דבזה שמבזה בנו הרי זה בודאי בזיון לאביו הגר, אבל לפ"ז לא יהא איסור לעשות כן בסתם ישראל). א"כ אי"ז שהפסוק נצרך ללימוד זה, אלא דבאמירת זכור מעשה אבותיך הרי זה עובר על האיסור דוגר לא תונה, שמבזה את כל הגרים לומר שהם גרועים בזה שירשו מאבותם תכונות רעות.

ואולי יש לומר דהפסוק "וגר לא תונה" מתאים ביותר לדרשא זו, יותר מהפסוק בפ' קדושים הנאמר בגרים, כי כאן מיד לאחר זה נאמר כי גרים הייתם בארץ מצרים (ואילו בפ' קדושים נאמר זה בפסוק שלאחריו, עיי"ש), דכוונת הפסוק לומר דאין לבייש גר במה שירש מאבותיו תכונות רעות, דהלא גם אבותינו ה' במצרים, ושגם בנו ישנם לאותן תכונות, ובאם נאמר שבמ"ת

באמירה לבן גרים מיוסד על האיסור דאונאת הגר עצמו, דאם יכול להונות בן גרים הרי זה בזיון לכל גר, ובלא"ה יש לומר דלא ה"ל נאסר כיון דלא אמר לו שהוא עצמו מגונה, אלא מפני שבזהו הוא מבזה כל גר, נאסר לומר כן גם לבן גרים. [וכך זה הוא ביאור המשנה, אבל בברייתא לא מופיע פסוק זה].

אכן יש לומר, דלאחר שאנו יודעין שיש איסור להזכיר מעשה אבותיו, שאסור לומר לשום אדם זכור מעשה אבותיך באם כוונתו לומר שירש תכונותיו, והטעם שנקט בן גרים דוקא הוא עפ"י מה שביארנו, שאין כוונת האדם שמשום שאבותיו לא היו שומרי מצות, שמשום זה גם בנו הוא אדם מגונה שאינו שומר תומ"צ, אלא שאבותיו היו להם תכונות רעים, ואין לזה שום שייכות לדיעותיהם וסתם מעשים, כ"א עניני מדות כנ"ל, וע"ד מה שאמרינן דדוקא בנ"י הם רחמנים וכו', ולכן ענין זה שייך בעיקר בבן גרים או בגר, אבל לקושטא נאמר הלכה זו בכל ונלמד מהפסוק הנאמר אצל גר.

כא) וראיתי בס' דברות משה (ב"מ סי' נ"ג ענף א') שהקשה, כיון דקרא דוגר לא תונו הוצרך להשמיענו דהזכרת מעשה

פסקה זוהמתן, ה"נ בכל גר שבא לחסות
תחת כנפי השכינה.

קונטרס אונאת דברים

סימן ג'

ויש לדקדק בדבריו למה כפל הרמב"ם הדין דהתוכחה צ"ל בנחת ובינו לבין עצמו בין בהלכה ז' ובין בהלכה ח'. (ועי' בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קנו סעיף ח' שלאחר שכתב כלשון הרמב"ם בה"ז, מיד ממשיך "ואם דיבר אתו קשות והכלימו עובר בל"ת").

(ב) ואולי י"ל שהרמב"ם מלמדנו ב' פרטים נפרדים: ראשית, מה הם גדרי תוכחה, דהיינו איך מוכיחים (בהלכה ז'), ואח"כ מלמדנו ההגבלות באופן התוכחה (בהלכה ח').

והביאור בזה י"ל: דבהלכה ז' משמיענו הדין של תוכחה – גם בלי הפסוק ד"לא תשא עליו חטא" – שמעצם גדרי מצות הוכיח תוכיח את עמיתך צריך להיות התוכחה בינו לבנין עצמו ובנחת וכו', דמאחר שעיקר התוכחה היא להחזירו למוטב, העצה הכי מועילה לזה היא לדבר אתו בנחת וכו' שיהיו דבריו נשמעים.

(א) רמב"ם הלכות דעות פ"ו הלכה ז

"הרואה תבירו שחטא מצוה להחזירו למוטב שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך המוכיח את חבירו בין בדברים שבינו לבינו בין בדברים שבינו לבין המקום צריך להוכיחו בינו לבין עצמו וידבר לו בנחת ובלשון רכה ויודיע לו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא",

ובהלכה ח' ממשיך:

"המוכיח את חבירו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל וכ"ש ברבים... בד"א בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימים אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומבזים ומקללים אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל".

באופן הכי טוב צריך להוכיחו בינו לבין עצמו ובנחת וכו'.

ד) אולם בהלכה ח' נחית הרמב"ם לחדש לנו דין חדש שהיא הגבלה בקיום מצות תוכחה, דאף אם יצויר שיהי' תועלת יותר גדולה באם יכלימנו וידבר אתו קשות מיד בתחילה, ומאידך אדרבה נצייר שאם ידבר אתו בנחת אולי יגרום שלא יציית לו ולא יחזור מדרכו הרעה שמדיני וגדרי התוכחה הי' מקום לומר שמותר ומחוייב הוא להוכיחו קשות, לפיכך בכדי לשלול סברא זו הביא הרמב"ם מדרשת חז"ל על "ולא תשא" לומר שגם אם יועיל יותר אסור להתחיל לדבר קשות.

ומובן עכשיו מה שהאריך הרמב"ם וכותב "לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא", אבל אינו מסתפק בזה וכותב שוב: "כך אמרו חכמים יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות ת"ל ולא תשא עליו חטא מכאן שאסור לאדם להכלים את ישראל", דבהשקפה הראשונה תמוה קצת מה שחזר עוה"פ על הדרשה, וכן מה שהמשיך בדיני האיסור להכלים אדם מישראל.

אכן להאמור ניהא דאם הי' מביא רק פי' הכתוב "ולא תשא עליו חטא" שאסור להוכיח באופן שיכלימו הי' קס"ד שזהו

ומובן מזה, דכאן – בהלכה ז' – אין הרמב"ם מדבר כלל בענין האיסור להכלמת פנים הנלמד מפסוק "ולא תשא עליו חטא", כ"א איך לקיים מצות תוכחה בשלימות. וכבר הראו המקור לזה דאמירה בלשון רכה מועילה בשבת (לד), א): "וצריך למימרנהו בניחותא כי היכי דלקבלו מיני".

ג) וז"ש הרמב"ם בהלכה זו בסיומה "אם קבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיחנו פעם שני' ושלישית, וכן תמיד חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע, וכל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפש בעון אלו כיון שאפשר לו למחות בהם" – שהרמב"ם ר"ל בזה דעיקר גדרו של תוכחה היא לפעול על הזולת שיחזור בו, ולכן צריך להוכיחו עד שברור הדבר הוא שלא ישמע לו. וכלשון הרמב"ם.

וכן מה שכתב שמי שלא מיחה "נתפש בעון אלו", הטעם בזה הוא דאם הי' מיחה הי' פועל שימנעו מלחטוא, א"כ בזה שלא מיחה הי' גורם להחטא.

אשר כל זה מורה שכוונת הרמב"ם בהלכה זו היא להגדיר מטרת תוכחה שהיא להחזירו למוטב. (ועי' בהגהות מיימוניות: ואכ"מ), ובכדי לקיים זה

דין צדדי שכאילו "דוחה" את מצות תוכחה איך מחלקים בין התוכחה מתחילה להתוכחה לאחר שהתחיל, איך מתירים איסור חמור זה להכלמת תבירו ואיפה המקור לזה כתורה

ו) והנראה לומר בזה בהקדם מה דאיתא בבבא מציעא (נט, א): "אמר רב חנניא בר' דרב אידי, מאי דכתיב ולא תונו איש את עמיתו, עם שאתך בתורה ובמצוות אל תונהו", הנה בדין זה ישנם כמה פירושים הובאו ב"אוצר מפרשי התלמוד": בשטמ"ק מביא בשם ר' יהונתן ז"ל, "כלומר או במצות אע"פ שאינו חכם אל תונהו כיון דמבני ישראל הוא", ובשם הריטב"א כתב "פלי עם שאתך פלי אשתך", ובנמוקי יוסף כתב, "אמר המחבר מהא דעם שאתך בתורה ובמצוות אל תונהו למדנו שלא הזהיר הכתוב באונאת דברים אלא יראי השם, ואמר במדרש אם הונה עצמו מותר אתה להונהו שזהו אינו קרי עמיתך, ואמרינן במס' מגילה האי מאן דסני שומעני' שרי לבזויי בג' ושי"ן וכו', ואמר מאן דעבר אדרבנן שרי למקריי עבריינא".

והרמ"א בחו"מ (ריש סי' רכח) פסק כמו הנמוק"י, וז"ל "וי"א דאין מצווין על אונאת דברים אלא ליראי השם".

דין בתוכחה עצמה, שמגדרי התוכחה היא להועיחו בינו לבין עצמו ושלא יכלימנו, ועפ"ז ה' סברא לומר דאם התוכחה תועיל יותר באופן זה שיהא מותר, לזה משמיענו הרמב"ם דיש איסור נפרד להכלמת חבירו המונע אותו בתחילה מלקיים מצות תוכחה באופן שידבר אתו קשות ויביישנו – אף אם זה יפעול עליו מיד.

ה) ויומתק ביותר מה שהאריך הרמב"ם עוד וכותב איך שעון גדול הוא, שר"ל בזה שאין האיסור מצד זה שיהי' חסרון בהתוכחה ולא יפעול שזהו היסוד למש"כ בהלכה ז' כנ"ל, ותתבטל מצות תוכחה, אלא שמלבד עצם הענין שעדיף יותר לעשות בנחת ישנו איסור מיוחד להכלימו שחמור כ"כ שכאילו "דוחה" את מצות תוכחה ב"תחילת" התוכחה וכמו שהדגיש הרמב"ם

מיהו לפי"ז צ"ע המקור למש"כ שכאם לא הועיל בתחילה מותר לו לביישו אפילו ברבים וכו' בשלמא אם הדין ראין מביישין אותו ה' זה רק דין במצות תוכחה שעדיף יותר לעשות בנחת כיון שדוקא זה יועיל אז ה' אתי שפיר מה שמותר להכלימו לאחר שהוכיחו בסתר ולא הועיל מכיון שעכשיו נתברר שדוקא אופן זה מועיל, אבל לאחר שנתבאר שזה

ד"אל תונו" היינו בלי הלבנת פנים רק צער גרידא.

ז) אבל אכתי דורש ביאור, הלא בפסוק "ולא תשא עליו חטא" לא נאמר הלבנת פנים אלא שכך הוא טבע הדברים כאשר מזכירים חטאו הוא מתבייש ומשתנה תואר פניו, א"כ מאן גימא לן דלא נעשה כן באונאת דברים, ובפרט שהדוגמאות המובאות בהמשנה וגמ' ב"מ שם כמו "זכור מעשיך וכו'" הוא מתבייש עי"ז, א"כ הדרא קושיא לדוכתא למה איצטריך לן ב' פסוקים.

ועוד צ"ע, מה שהרמב"ם השמיט לגמרי דין זה ד"עמיתו" היינו "עם שאתך בתומ"צ", וכבר הקשה כן הר"י פערלא על ספהמ"צ לרס"ג (מל"ת פכ"ג) הובא ב"אוצר מפרשי התלמוד" שם.

ח) וביישוב כ"ז נ"ל בהקדים מה שכתב אדמו"ר הזקן בשלחנו הזהב (הל' אונאה סעיף ל) וז"ל: "ואם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומחרפין אותו בפניו ומקללין אותו ואת יולדיו בפניו עד שיחזור למוטב, וכן כל העובר על דברי חכמים ולא חזר בו בתשובה מותר לקרותו עברייך ואין בו משום אונאת דברים, שנאמר ולא תונו איש את עמיתו, פירשו חכמים עמיתו עם שאתך בתורה ומצוות הזהירה התורה על אונאתו ולא

והנה על פירוש זה הקשה במרדכי הארוך (הביאו הב"ח ריש סי' רכח נסמן ב"אוצר" שם) וז"ל: "מדכתיב האי קרא באונאת דברים אלמא דלענין אונאת ממון אע"ג שאינו מקיים המצוות אסור לאונותו, דאל תונו איש את אחיו כתיב ולא כתיב את אחיך, א"כ מצינו אונאת ממון חמור מאונאת דברים, ואנן הא קאמרינן (ב"מ נח, ב) גדול אונאת דברים מאונאת ממון וכו'" ועיי"ש בב"ח.

(ומה שתירץ במנחת ביכורים הובא ב"אוצר" שם, שלענין את מי אסור לאונות אפשר שממון חמור... אבל האיסור עצמו גדול מאונאת ממון וכו' – לענ"ד תמוה, דאיך נסביר את העובדא שמי שאינו אתך בתומ"צ שאסור לעשות לו פעולה קלה כמו אונאת ממון, ואעפ"כ הותר לעשות לו איסור חמור יותר).

ובכללות איסור זה דאונאת דברים צ"ב: למה איצטריך לן ב' פסוקים לאסור לבייש את חבירו מ"ולא תשא עליו חטא" ומ"לא תונו איש את עמיתו", בשלמא הא דאיצטריך "ולא תשא" הוא לחדש דגם כשרוצה להוכיחו ולהחזירו למוטב אסור, אבל לאחר שגילתה לנו התורה דגם בדרך תוכחה אסור לבייש הלא כ"ש הוא, וכבר כתבו בזה (ראה "אוצר" שם)

ע"י שיביישנו, אבל כל זה הוא רק במסגרת החזרתו למוטב.

אולם צ"ע מקורו של אדה"ז דמה שמותר להכלים מי שאינו אתך בתומ"צ הוא רק כאשר הוכיחו כבר בסתר ואעפ"כ לא חזר בו, וגם זה רק כשרוצה למוטב.

ט) ונראה שמקורו הוא באמת דברי הרמב"ם כאן בהל' דעות, שמש"כ הרמב"ם שמכלימין אותו וכו' עד שיחזור למוטב, ילפינן באמת מהכתוב "לא תונו איש את עמיתו" וכדרשת הגמ' "עם שאתך בתומ"צ", וס"ל להרמב"ם דמפסוק זה אין למידין היתר לבייש מי שאינו ירא ה', אלא רק בתור קיום מצות תוכחה שאם לא הועיל בסתר דמותר לביישו גם כרכים אם זה יועיל.

(והוכחת הרמב"ם י"ל הוא מזה עצמו שיש פסוק ד"ולא תשא עליו חטא" שאסור לבייש (אפילו בכדי להוכיח) גם מי שאינו אתך בתומ"צ הרי"ז לכאורה בסתירה להדרש ד"עמיתך", וע"כ שההיתר מוגבל רק כשתוכחתו לא הועילה, ואף שיתכן לומר שאז יש לביישו אפילו אם כוונתו אינו להחזירו למוטב, מ"מ י"ל דס"ל להרמב"ם (ואדה"ז) דצריכים להגביל ולמעט ההיתר בכל מה דאפשר, ומהיכי תיתי לן

העובר עליהן ולא חזר בו אחר שהוכיחוהו בסתר ובלשון רכה כו" (והא דאסור להונותו קודם שיוכיחו בלשון רכה וכו' הוא מצד הפסוק "ולא תשא עליו חטא" כמ"ש שם בתחילת הסעיף)

מדברי רבינו הזקן אלו יוצא, שמה שאמרו "עם שאתך בתומ"צ מותר להונותו", אין הפירוש בזה שמותר להונות כל מי שאינו שומר תומ"צ ואינו ירא אלקים, אלא הפירוש הנכון בזה הוא שלאחר שהוכיחו בסתר, ובכל זאת לא שב מדרכו הרע אז מותר להכלימו.

ועוד מוכח מדבריו, דגם איש זה שמותר להכלימו – דנתמעט אונאתו מ"עמיתך" – אי"ז סתם היתר שבכל אופן שהוא מותר לצערו ולביישו וכו', כ"א כלשונו של אדה"ז: "ואם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ימחרפין אותו בפניו ומקללין אותו ואת יולדיו בפניו עד שיחזור למוטב", זאת אומרת דגם לאחר שהותר לו לאונותו אי"ז היתר מוחלט כ"א מה שלצורך החזרתו למוטב, דבתחילת התוכחה צריך למנוע אונאתו ובושתו גם כשידוע להמוכיח דבושה זו תפעול עליו להחזירו למוטב, אבל לאחר שנסה להחזירו בדרכי נועם ולא הועיל אז מותר לו להוכיחו ולהחזירו למוטב גם

הגדרת הדין שיכולים להכלים כמו וע"ד שעשו הנביאים – בכוונה להוכיחם ולהחזירם למוטב.

ובהלכות משא ומתן (או"ח סי' קנו סעיף ח) כתב אדה"ז באריכות דיני תוכחה ע"ד מש"כ כאן הרמב"ם, שבאם לא חזר בו בדברי שמים צריך להוכיחו ברבים עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל, ולכאורה קשה מה שהשמיט כאן הילפותא מ"עמיתך" דמותר להכלימו, אף שבהל' אונאה כתבו, ולמה השמיטו כאן.

יא) אכן נראה דלק"מ, דבהל' אונאה דמדבר בדיני אונאה מוכרח ה"ל להביא הדרשא דכתיב בפרשת אונאה גופא, ובכדי שלא נטעה שההיתר לאונות מי שאינו אתך בתומ"צ היא בכל אופן הוצרך להכניס בתוך דבריו דיני תוכחה (שאין מקומה כהל' אונאה, לכאורה), כדי להגביל את ההיתר לתוכחה וכמושנ"ת. אבל בהל' מו"מ שמדבר בנוגע למצות תוכחה (בקשר למצות אהבת ישראל הנידונית באותו סימן) אין טעם וסברא להביא מהל' אונאה כיון שההיתר אינו דין באונאה כשהיא לעצמה, אלא ה"ה פרט בדיני תוכחה, ומספיק מה שכתב שכן עשו הנביאים בישראל בכדי להשמיענו שמותר לעשות

להרחיבו להתיר בכל גווני, אולי לא הותר רק באופן שמחזירו למוטב).

נמצא מזה דלעולם לא השמיט הרמב"ם דרשא זו ד"עמיתך" שאתך בתומ"צ" וכתבה כאן בהל' דעות, שלאחר שכבר הוכיחו בסתר וכו' ואעפ"כ לא שב אז מותר להכלימו וכו' וכן"ל, שזה מצד דרשא הנ"ל.

אלא דאכתי יש להבין מדוע הביא הרמב"ם המקור לדין זה "כמו שעשו כל הנביאים בישראל", ולמה לא הביא הדרשא מגמ' ד"עמיתך".

י) ונראה (דמלבד שאין הדרשא מפורש כ"כ שישנו היתר להכלימו כיון שיש פירושים אחרים בהדרשא כנ"ל הנה מלבד זה י"ל) דבהבואו שכן עשו הנביאים משמיענו שאין ההיתר להכלימו היתר בלתי מוגבל שיש לו היתר להכלים כל מי שאינו שומר תומ"צ ובכל אופן, בין אם זה יטיבו אם לאו, אלא דצ"ל כמו שעשו כל הנביאים בישראל שביישו את ישראל כדי להחזירם בתשובה (ודברי הרמב"ם "כמו שעשו כל הנביאים בישראל" מוסבים לא רק על "מכלימין אותו וכו'" כ"א (ובעיקר) על תיבות "עד שיחזור למוטב" דאזילי מיני') וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ר ה"ב. ובהבואו ענין זה נתכוין לא להביא מקור הדין כ"א

ועוד נפק"מ לדינא, שבאם הכהו החוטא דתו ליכא משום תוכחה אצלו, דיהא אסור לביישו, דמכיון שנתבטל מצות תוכחה מתבטל גם ההיתר לביישו הקשור בתוכחה.

(ג) דלפי"ז מיושב היטב קושיית המרדכי, דלעולם לא הותר שום איסור שאינו אתך בתומ"צ, אלא שלצורך תוכחתו יש לנקוט גם באמצעים של דברים, אבל עצם האיסור דאונאת דברים לא הותר.

(א) אלא שאכתי יש לעיין לא הותר לו לאונותו בממון כדי להחזירו למוטב (דאם נימא אה"נ, וכמו שכתבו כמה, הרי הקושיא מעיקרא ל"ק), וצ"ל דכיון דהרי"ז רק תנאי ודין במצות צ"ל בדרך תוכחה שהיא דיבור. ויש להעיר מהפלוגתא הידועה אם הדין דכופין על נמצאות חל על כל ישראל או רק על הב"ד, ואכ"מ. ועדיין צ"ע).

וא"ש נמי לפי דברינו מה שהקשו למה איצטריך לן ב' קראי לאסור לבייש את חבריו מ"לא תשא עליו חטא" ומ"לא תונו איש את עמיתו" כאשר הבאנו למעלה – דהשתא ניחא, דאיה"נ עיקר האיסור דלבייש את חבריו יש ללמוד מ"לא תשא עליו חטא", אלא דמ"לא תונו איש את עמיתו" ידעינן דאיסור זה מוגבל רק באופן שיכול להחזירו למוטב בלי

כן (דאל"כ איך עשו הנביאים היפך התורה ח"ו), ועוד ועיקר משמיענו בזה שההיתר מוגבל **להאופן** שעשו הנביאים כנ"ל

(ב) מעתה מיושב קושיית המרדכי הארוך, דמצינו אונאת ממון חמור מאונאת דברים, דאונאת ממון אסור במי שאינו עמיתו ואונאת דברים מותר, והרי בגמ' מפורש דאונאת דברים חמור – דלפי מה שביארנו על יסוד דברי אדה"ז שליכא שום הוה אמינא שהותר האיסור של אונאת דברים במי שאינו עמיתו, דמה שהותר להכלימו הרי"ז דין במהלך מצות תוכחה, שבאם לא הצליח לשנותו למוטב ע"י תוכחה בדרכי נועם, חל עליו חיוב להוכיחו גם כשיצטרו ויביישו, א"כ נמצא, דאי"ז דין מיוחד שיש באונאת דברים שכאילו "הותר מכללו" אצל מי שאינו אתך בתומ"צ, אלא שבמסגרת קיום מצות תוכחה ישנו היתר לעשות כל מה שצריכים לעשות כדי להחזירו למוטב.

ועפ"ז יצא חידוש לדינא – שלא רק שמה שהותר לו לאונותו הרי"ז רק להחזירו למוטב ובתור תוכחה ולא סתם לשם צער בעלמא, אלא יתירה מזו – דהותר לו לביישו רק בדברים כאלו שיודע שיש מקום בסברא שיועיל.

(יד) אולם, לפימ"ש אכתי יש מקום לתירוצו של הפנ"י, דגם במקרה שמותר לבזותו ולביישו הרי"ז רק בתור קיום מצות תוכחה ומוגבל למטרה זו להחזירו למוטב, אבל בכל שאר האופנים, וכן במקום שלא יועיל למטרה זו, לא רק שאסור לביישו, אלא שיש גזיה"כ שאם הוא שיבה שצריך להראות לו כבוד, ופשיטא שלאח"ז צריך להוכיחו גם ע"י שיביישו.

(ומה שהקשו הראשונים מגיטין (לא, ב): "ומקמי פלגאה ניקום", יש לחלק, דהתם חשבו לכבדו מצד שהוא ת"ח דבזה שפיר י"ל שמאחר שפלגאה הוא שחולק על האב"ד כפרש"י הרי"ז סותר למעלת לימוד התורה שלו, משא"כ שיבה שאין הרשעות שלו סותר לשיבתו, ויש להאריך בזה ואכ"מ).

(טו) ולפי האמור, אולי ניתן הי' ליישב קושיית הלח"מ על הרמב"ם כאן, שכתב: "בד"א בדברים שבין אדם לחבירו אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים בישראל", והקשה הלח"מ, מנא לי' לחלק ביניהם. ועי' מג"ח (ר"מ), כן ראיתי מקשים, הלא מה שהנביאים דיברו לבנ"י הי' בעיקר בדברים שבין אדם לחבירו, ועוד, שגם

ביוש ואונאה, א"כ עיקר כוונת הפסוק הוא להורות היתר כשכבר הכיחו וכו' כנ"ל,

(ובאופן אחר הי' מקום לומר, דבעצם אינו מפורש בהפסוק "ולא תשא עליו חטא" שהכוונה לחטא של מבייש את תבירו, ואפשר שכוונת התורה ב"חטא" היינו החטא ד"ולא תנונו" (עי' תוס' סוטה י, ב ד"ה נוח)).

ועיין רש"י קידושין (לב, ב) שפירש זקן אשמאי "רשע ועם הארץ". והקשו עליו התוס', איך ס"ל לאיסי בן יהודה דשייך גב' החיוב ד"מפני שיבה תקום", הלא מצוה אפילו להכותו לבזותו לזלזלו (אולי צ"ל לקללו – עי' במדכ"י ובתוס' הרא"ש ואכ"מ),

ובפני יהושע תי' דרש"י ס"ל דהוא גויה"כ, דאף דצריך לענשו וליסרו, מ"מ צריך לכבדו, עיי"ש.

והר"י פערלא בפי' לספה"מ צ"ל לרס"ג (מ"ע יא-יב) תמה עליו, דמרוכ הראשונים משמע ראין הקושיא ממה שניתן להכותו אלא ממה שיכולין לבזותו, ובזה הרי א"א לומר שמצד אחד צריך לבזותו ומאידך צריכים לכבדו דתרת"י דסתרי ניהו.

מצד שאינו חושש לחבירו ומצדיק עצמו שאי"ז חטא כנגד ה' וכיו"ב, בזה לעולם ליכא היתר לביישו, כי אי"ז נכלל במיעוט הקרא "עם שאתך בתומ"צ". ועוד, דמאי אולמי' בושתו מבושת חבירו, ומה שהנביאים דברו קשות לבנ"י בעניני בין אדם לחבירו יתכן שעיקר קפידתם היתה על חלק העברה על דברי שמים שבדברים שכן אדם לחבירו גופא, ודו"ק.

[ובכללות ענין ד"עמיתך" יש להעיר ממש"כ "עמיתך" גם במצות תוכחה עצמה, ועי' בתניא פ' לב ובהגהות הצ"צ שם, ובביאורי כ"ק אדמו"ר לתניא שם ובח' המהר"מ שי"ק על המצוות (מצוה שלט) ועוד בהרבה ספרים, ואכ"מ להאריך יותר].

בדברים שבין אדם לחבירו ישנו העברה על דבר ה' שהוא בין אדם למקום.

ונראה ליישב, לפימ"ש למעלה, אבל מקודם נקדים שמש"כ הרמב"ם "אבל בדברי שמים" אין כוונתו לדברים שבין אדם למקום גרידא, דא"כ הו"ל לנקוט לשון זה וכמו שכתב בהלכה ז', ובכ"מ בהל' תשובה ועוד, אלא נראה שכוונתו גם לכלול עבירות שבין אדם לחבירו שכוללים ב' פרטים א' מה שחטא כנגד ה' וב' מה שחטא נגד חבירו, וזה משמיענו הרמב"ם, בדבריהם שבין אדם לחבירו גרידא, היינו מה שנוגע ישיר ורק לחבירו, בזה ליכא היתר לביישו וכו', וההיתר בזה הוא רק ב"דברי שמים", היינו בחלק החטא – גם בבין אדם לחבירו – שהוא בדברי שמים, שחטא כנגד ה', בזה ישנו להיתר לביישו.

טז) ולפ"ז, יש להבין מקור הדברים לחלק ביניהם, דמאחר שנתבאר שההיתר לבייש כאן נובע מהדרשא על "עמיתו" – "עם שאתך בתומ"צ", נמצא שליכא היתר לביישו כ"א כשמורד נגד ה', וכלשון הנמוק"י "שלא הזהיר הכתוב באונאת דברים אלא **יראי השם**", וכ"כ הרמ"א (כמצויין למעלה), א"כ כשהחטא הוא רק כנגד חבירו ואינו נוגע ל"דברי שמים" שאי"ז מצד פריקת עול מ"ש אלא