



קבצי הערות התמימים ואנ"ש ללקו"ש חלק י"ז שיחה ב' לפי אחרי

קובץ הערות התמימים ואנ"ש סיאטעל גליון ז (תשל"ט)

א. בלקו"ש אחרי תשל"ז ס"ה כותב וז"ל: היות אז די תורה האט אנגעזאגט צו מקיים זיין א געוויסע מצוה, וואס קען דורכגעפירט ווערן נאר דורך א באשטימטע פעולה פון הכנה דארף מען זאגן אז דאס איז אויך נכלל אין דער מצוה (או: באקומט די פעולה גופא א חשיבות מעין פון חשיבות המצוה ..) .. ובפרט ביי הולכת הדם למזבח, וואס הגם אז די הולכה איז נאר צוליב דער עבודה פון זריקת דם על המזבח, איז דער דין אז די הולכה גופא האט די חשיבות און גדר פון עבודה ביז אז "מחשבה פוסלת" בה. ובהע' 62 כ': במקום שההכשר מצוה כו' מוכרח, י"ל .. דנעשה כגדר מצוה כו'. עכ"ל.

והנה בהשקפה ראשונה צלה"ב, דסוף סוף אמאי זה נחשב כ"גדר מצוה" - הרי"ז רק הכנה להמצוה?

ואולי יש להסביר זאת ע"פ מש"כ הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג, וז"ל: כל חלקי העולם המציאם ברצונו .. וכל נמצא אמנם כיון בו עצם הנמצא הוא .. וכבר נאמר זה הדעת בספרי הנבואה, אמר (משלי טז, ד) כל פעל ה' למענהו עכ"ל.

ומסביר הרגוצובי (בצפע"נ למו"נ (נדפס בסו"ס צפע"נ דברים ח"ב)) וז"ל: ורצונו לומר דהדבר נברא בשביל שהדבר יהא, וכן גבי הולכה קיי"ל בזבחים דף י"ג ודף ט"ו וכ"מ דזה גופא הוי עבודה. וזהו ע"ד מש"כ במ"א (הובא במפענח צפונות פ"ז סו"ס א'): כל מציאות הליכה מן המקום למקום אי עיקר הכוונה ביאה למקום שני .. הוה מצוה גם עצם ההליכה .. כי כל דבר שהוא הכרחי לכאו" הכל בכוונה מכוון ומצוה ע"פ ה' עכ"ל.

דהיוצא מכ"ז: כיון ד"כל פעל ה' למענהו", שהתורה כיוונה במצוותי' גם על מקרים כאלו הנוצרים מחוץ נסיבות מיוחדות, ולכן שתוצאת הפעולה הוא המצוה (הנה הגם שהוא מקיים (עיקר ו) עצם המצוה בשעת התוצאה, מ"מ) נחשב הפעולה (אם הוא הכרחי) שמביא התוצאה, להתחלת המצוה.

ועפ"ז אולי יש להסביר לשון בשו"ע אדה"ז שלפום ריהטא צלה"ב לכאו", והוא: בשו"ע סי' תקפה ס"ד כ': קודם שיחקע יברך מעומד אקב"ו לשמוע קול שופר .. ולמה אין מברכין לתקוע בשופר לפי שהחקיעה אינה עיקר המצוה. ובסי' תקפו ס"ד כ': לפי שמצות השופר אינו אלא השמיעה בלבד עכ"ל. דלכאו" ילה"ב דתחלה כ' דהחקיעה אינה עיקר" (ולא כ' שאינה המצוה בכלל) דמשמע שהיא חלק מהמצוה, ואילו להלן כ' שהמצוה הוא השמיעה "בלבד"?

וי"ל ובהקדים: בגדר מצות שופר נחלקו הראשונים
אם המצוה היא רק שמיעת קול השופר או שפעולת התקיעה
היא ג"כ חלק מהמצוה; ואולי י"ל דאדה"ז סב"ל דהמצוה
הוא השמיעה בלבד (וכן פסק הרמב"ם בריש הל' שופר. וראה
בשו"ת שלו (פאר הדור) סי' נא), ולכן כ" שמצות השופר
אינו אלא השמיעה בלבד", אבל כיון דא"א בשום אופן
המציאות שיהי' השמיעה בלי תקיעה - נעשה התקיעה חלק
מהמצוה (ע"ד הנ"ל בהשיחה), ולכן כ" שהתקיעה אינה עיקר
המצוה".

ב. זאבלונאב

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מלבורן גליון ה (תש"מ)

סיוע האשה כמצות פו"ר

ח. בלקו"ש חי"ד (ע' 41-42) מביא מש"כ הר"ן (רפ"ב דקידושין)
"דאע"ג דאשה אינה מצווה בפרי' ורבי' מ"מ יש לה מצוה מפני
שהיא מסייעת לבעלה לקיים מצוותו", ומבאר בדברי הר"ן י"ל
כב' אופנים, א) יש לה מצוה (סתם) אבל אינן לה המצוה רבה
דפו"ר, ב) יש לה מצוה, שבנדוד"ד הוא פו"ר. ומסיק כאופן הב'.
וכן הזבא בלקו"ש אחרי תשל"ז הע' 69 בדברי הר"ן. (ולהעיר
דא"ג שבלקו"ש קדושים תשל"ח (ע' ה') מבאר שאפ"ל שלא נעשה
אצלה רק מצוה סתם ולא שיש לה חלק בקיום מצותו). *

ולכאו' מדוע לא הביא ראי' מן הנימוקי יוסף (שם)
דשם מפורשת יותר אופן קיום מצותה מדברי הר"ן, וז"ל:
"דמסעיית למצוה של פרי' ורבי'?"

הת' מרדכי שמערלינג
ישיבה גדולה - מלבורן

* הערת המערכת: עי' בזה בקונטרסי הערה"ת שי"ל בשעתו (תשל"ח)

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון קסו (תש"מ)

ב. בלקו"ש פ' אחרי תשל"ז (ס"ד) מביא מה שמקשים
על הא דאיתא בגמ' (קידושין מט, ב) "המקדש את

האשה ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא
הרהר בתשובה" – אם המדובר בשעשה תשובה מאהבה,
נמצא שהוא נעלה מצדיק "וכמרז"ל במקום שבע"ת
עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד".

"און דער דיין איז דאך אז אויך ווען "הטעה
לשבח" [צי לשבח יוחסין זאגענדיק אז ער איז א
קלענערער מיוחס ווי ער איז באמת, אדער לשבח ממוך
"ע"מ שאני עני ונמצא עשיר"] איז אינה מקודשת".

ובהערה 44 כותב: "בגמרא שם "מחלוקת (ר"ש
ורבנן במשנה) בשבח ממוך אבל בשבח יוחסין דברי
הכל אינה מקודשת", ובנדו"ד דומה לכאורה לשבח
יוחסין (אף דהטעם דמתגאה עלי' (פרש"י שם ד"ה
אבל) לא שייכא הכא)", עכלה"ק.

ולכאורה מצינו שם בגמ' (מט, א. לדעה אחת)
ש"ע"מ שיש לו שפחה מגודלת" הוי "שבח יוחסין".
והטעם אינו משום דהוא "מתגאה עלי'", אלא כמ"ש
רש"י שם ש"תשמע ממני דברים ותסדר אותם לפני
שכינותי ותתן אותי בפיהם ללעג וקלס".

ויתירה מזו כותב בעצמות יוסף (שם הלכה י"א)
ועוד כ': ש"ע"מ שאני בן כרך וכו', "לר"ש הוי
הכא טעמא משום שבח יוחסין דלא דמו יחסותא דבן
כרך ליחסותא דבן עיר". וראה גם ברש"ש (שם).

והאי טעמא שייך לכאורה גם בבע"ת שגדול
מצדיק, ודו"ק.

זרונות נעשים כזכיות

א. בלקו"ש אלול (נצו"י) תשל"ט (סעי' ד') מבואר, שבענין החטאים — ובמילא, גם בהתיקון שעליהם שנעשה ע"י תשובה — שני ענינים: (א) ע"י חטא נעשה פגם בנפש האדם ובשרשה למעלה. וע"י התשובה נעשה ניקוי הפגמים. (ב) מכיון שגם ע"י קיום מל"ת נעשה המשכת אור [ואדרבה, האור שנמשך ע"י קיום מל"ת הוא אור עליון יותר מהאור שנמשך ע"י מ"ע (לקו"ת פקודי ג, ב ואילך. ועוד)] הרי כשעובר על מל"ת ואינו מקיימה, חסר האור שהי' צריך להמשיך ע"י קיום הלאו, וע"י תשובה נמשך אור זה.

ובהמשך הענין שם (סעי' יא) מבאר, דמה שע"י תשובה זרונות נעשים כזכיות — היא, בכללות, ענין הב'. שהאור שהי' צריך להמשיך ע"י ה"זכיות" דקיום המצוות (כולל גם קיום מל"ת, כנ"ל) נמשך ע"י ה"זכיות" שנהפכו מזרונות ע"י התשובה.

ב. והנה מלשון השיחה דמה שזרונות נעשים כזכיות הוא בכללות ענין הב', מוכח לכאורה — שהענין דזרונות נעשים כזכיות שייך גם להענין דניקוי וביטול הפגמים. והיינו דאף שהענין דהפיכת הזרונות לזכיות בכללותו הוא ענין המשכת האור שהי' צריך להמשיך ע"י קיום המצוות, מ"מ ענין זה בוגע גם להענין דניקוי וביטול הפגמים. והיינו, דאמיתית הענין דביטול הפגמים לגמרי היא דוקא כשהזרונות נעשים כזכיות. וכדמשמע גם ממ"ש בד"ה תקעו עת"ר בתחלתו, דענין נושא עין (משא"כ "כובש") הוא "שמתבטל העון לגמרי ונהפך לטוב וכמו זרונות נעשים כזכיות", שמלשון זה משמע שבכדי שיתבטל העון לגמרי הוא ע"י שנהפך לטוב.

ועד"ז הוא בד"ה כל המרחם תש"ט ס"ד שמבאר שם המעלה שבמדת "ואמת" על מדת "ורב חסד", שבמדת "ורב חסד" "עצם העון לא נמחק עדיין . . . מפני שעצם הדין לא נתהפך עדיין, אמנם במדת ואמת . . . דעצם הדין נתהפך לטוב נמחל העון לגמרי . . . היינו שהעון נמחק לגמרי. וכענין שארז"ל (יומא דפ"ו ע"ב) גדולה תשובה שהזרונות נעשו לו כזכיות". הרי מפורש, שמחיקת (ביטול) העון לגמרי הוא דוקא כשעצם הדין נתהפך לטוב, הפיכת הזרונות לזכיות.

וצריך ביאור: מהי השייכות דב' ענינים אלו, ומהו ההכרח שבביל הענין דביטול העונות (והפגמים) שיהפכו לזכיות?

ג. ולכאורה הי' אפשר לומר, דב' ענינים אלו (ביטול העונות, והפיכתם לזכיות) נפעלים ע"י אותה הבחינה.

ולכן נקטו המאמרים הנ"ל ב' ענינים אלו בחדא מחתא, כי כאשר התשובה היא בדרגא כזו (תשובה מאהבה) שממשת הבחינה שמשם אפשר להיות ביטול העונות, הרי אז הם נהפכים גם לזכיות, ובאם לא נהפכו לזכיות — זה מוכיח שהתשובה היתה בדרגה כזו (תשובה מיראה) שלא המשיכה בחינה זו, ואז העונות (גם) אינם מתבטלים. וכדאיתא ביומא שם, שבתשובה מיראה זדונות נעשים (רק) כשגגות, ולא עוד, אלא שגם זה (הביטול ד"זדונות") נפעל רק מכאן ולהבא (יומא שם, סע"א).

אמנם, נוסף על מה שמהלשון במאמרים הנ"ל משמע שהשייכות דביטול העונות להפיכתם לזכיות היא (לא לפי שבשביל ביטול העונות צריך לדרגת התשובה ולדרגת האור הפועל ההפיכה לזכיות, כי אם) שביטול העונות תלוי בהענין דהפיכה לזדונות גופא. היינו שהפיכת העונות לזכיות, ענין זה גופא הוא אמיתית ענין ביטולם.

ויתירה מזו: בסה"מ אעת"ר ע' כא איתא הלשון "מתבטל החטא ועון לגמרי והיינו שנהפך לטוב". שמלשון זה משמע, שב' ענינים אלו (לא רק שהם שייכים זל"ז מצד עצם ענינם, אלא שבאמת) הם ענין אחד. דמה שהעון "נהפך לטוב" הוא הפי' — והיינו — ד"מתבטל לגמרי".

הנה מפורש להדיא בלקו"ש אחרי תשל"ז ס"ד, שב' ענינים אלו (ביטול העונות, והפיכתם לזכיות) אינם תלויים זב"ז, ואפשר להיות ביטול העונות גם כשאינם נהפכים לזכיות. וכמבואר שם בארוכה, שבתשובה מאהבה יש ב' דרגות: תשובה מאהבה (סתם) פועלת רק עקירת וביטול הזדונות, ועד שפועלת גם שיהי' "נעקר עונו מתחלתו"*; ותשובה מאהבה בכוונה [והיא מה שמצד שחטא מקודם "צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים" (תניא פ"ז, הובא בלקו"ש שם ס"ה)], שתשובה זו פועלת לא רק עקירת העונות, אלא גם הפיכתם לזכיות.

* ולהעיר מלקו"ש ח"ו ע' 236 הערה 14, שמבאר שם, שהטעם לזה מה שבתשובה מאהבה נעקר עונו מתחילתו הוא לפי שע"י התשובה מאהבה מתגלה שהכוונה בהחטא (מלכתחילה) היא העילוי מה שזדונות נעשים כזכיות (ע"ש בארוכה), דלכאורה זה בסתירה להמבואר בלקו"ש אחרי (שנעתק בפנים).

ואינו מובן: איך זה מתאים עם המבואר במאמרים הנ"ל, שב' הענינים ביטול העונות והפיכתם לזכיות תלויים זב"ז (ועד שהם ענין אחד)?

ד. ובהכרח לומר לכאורה, שבביטול העונות גופא — ב' דרגות: ביטול העונות שנעשה ע"י תשובה מאהבה סתם, עם היות שנעקרו העונות מתחילתם, מ"מ, מכיון שלא נהפכו לזכיות — אין זה אמיתית ענין הביטול, ואמיתית ביטולם הוא דוקא כשנהפכים לזכיות.

וכ"מ קצת בסה"מ אעת"ר שם (ס"ע כ) "מתבטל המנגד לגמרי עד שנהפך לטוב לגמרי". שמשון זה משמע: (א) דענין "מתבטל המנגד לגמרי" הוא גם כשלא נהפך לטוב (שהרי "עד שנהפך לטוב כו'" הוא הוספה על "מתבטל כו'"). (ב) שאמיתית הענין ד"מתבטל . . . לגמרי" הוא כשנהפך לטוב (שהרי מהלשון "עד שנהפך לטוב כו'" משמע שהענין ד"נהפך לטוב" הוא לא ענין אחר, כי אם) שלימות הענין ד"מתבטל".

ומ"ש שם בע' כא (נעתק לעיל ס"ג) "מתבטל . . . לגמרי והיינו שנהפך לטוב" — הכוונה בזה לאמיתית הענין ד"מתבטל לגמרי", שזהו דוקא כשנהפך לטוב.

ה. ואולי אפשר לבאר זה ע"פ המבואר בארוכה בהמשך בששה"ק תער"ב ח"ג ע' א'שטו ואילך (הובא בקצרה במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א — נדפס בלקו"ש ח"ו ע' 393) שבהמתקת הגבורות יש ג' אופנים:

(א) המתקתם ע"י ריבוי חסדים המתגברים עליהם. ובאופן זה "לא נשתנו (הגבורות) בעצם מהותם, רק שנמתקו ונחלשו ע"י רוב החסדים". ובדוגמת מיתוק מים הרעים במים יפים ומתוקים, דהגם שמצד ריבוי המים המתוקים ממתיקים הם את מרירות המים ונעשו גם הם מתוקים, מ"מ אין זה שינוי בעצם מהותם, דגם עכשיו הם מרים (בעצם מהותם) כמו שהיו קודם, ורק שמים המתוקים מתגברים עליהם וממתיקים אותם, וענין זה הוא בחינת "אתכפיא".

(ב) המתקת הגבורות באופן שהם עצמם נהפכים לחסדים, אבל הפיכתם זו היא לא (מצד הגבורות גופא, כי אם) מצד גילוי אור עליון שפועל בהם שיהפכו לחסדים. ובדוגמת "ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים", להדיעה (זח"ב ס, א) שעץ זה הוא בחי' עץ החיים, שמצד אחד — מובן שהשלכת העץ פעל בהמים שהם עצמם נהפכו למים מתוקים (ולא שהמתיקות בהעץ התגבר על מרירות המים, שהרי אפי' בעץ מתוק ביותר,

אינו בערך שמתיקות העץ ימתיק את המים ע"י התגברות המתיקות); אבל אעפ"כ המתקת המים היתה (לא מצד המים גופא כי אם) מצד העץ, בחי' עץ החיים, היינו: מצד גילוי אור עליון שלמעלה.

ג) שהגבורות נמתקים מעצמם שלא ע"י בחי' החסדים כלל. והוא עיקר ההמתקה האמיתית שעל זה אמרו אין הגבורות נמתקים אלא בשרשן. ובדוגמת "וימתקו המים" ע"י השלכת עץ להדיעה (מכילתא, תנחומא) שהעץ הי' דבר מר, שלפי דיעה זו — המתקת מים המרים היתה מצד ענין המרירות גופא.

והחילוק דשני אופנים אלו (הב' והג'), עם היות ששניהם הם בחי' אתהפכא (ולא רק אתכפיא), הוא: שבאופן הב' — הענין דאתהפכא חשוכא לנהורא הוא מצד האור, ובאופן הג' — הפיכת החשך לאור הוא מצד החשך גופא.

(וראה בארוכה בהמשך הנ"ל שם כמה ביאורים ודוגמאות בג' ענינים אלו. וראה גם סה"מ עטר"ת ע' יז ואילך. המשך ר"ה תרצ"ה פכ"ט ופל"ד. ד"ה ויאמר לו יהונתן תשי"א. לקו"ש ח"ז ע' 44 ואילך. וראה גם לקו"ש ח"ט ע' 63 ואילך, ושם (ע' 66) בהערה 48).

ו. והנה במכתב הנ"ל (שבלקו"ש ח"ז שם) מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א ההפרש בין מדת "ורב חסד" למדת "ואמת" (ר"ה יז, א) שגם מצד מדת "ורב חסד" נמחק עון לגמרי, בכמה אופנים:

בתחילה מבאר הענין ע"פ נגלה, ש"ורב חסד" אינו מעביר אלא עונות הראשונים וכיו"ב, משא"כ מדת אמת, אין בה הגבלה, נחלה בלי מצרים.

ואח"ז מבאר הענין ע"פ דא"ת, שגם "ורב חסד" (למ"ד זה) הו"ע אתהפכא (ולא רק אתכפיא). וההפרש בין "ורב חסד" ל"ואמת" הוא מה שבאתהפכא גופא יש ב' בחינות: אתהפכא (רק) דק"נ, ואתהפכא (גם) דגקה"ט.

ולאח"ז מבאר הענין בעבודה, שהוא ע"ד החילוק שבין המתקה דאופן הב' דלעיל, אתהפכא חשוכא לנהורא מצד האור, להתמתקה דאופן הג' דלעיל, אתהפכא מצד החשך גופא.

ולכאורה אפ"ל שלפי ביאור הענין בעבודה, החילוק בין "ורב חסד" ל"ואמת" הוא לא רק איזה עון נמחק (אם רק עונות הראשונים, או שאין בזה הגבלות) ואיזה ענין נהפך (אם רק ק"נ או גם גקה"ט), אלא גם באופן

המחיקה וההפיכה. והיינו, דגם בעונות הראשונים שנמחקים גם מצד „ורב חסד“ — מחיקתם מצד „ואמת“ הוא באופן נעלה הרבה יותר. דכאשר מחיקת העון (והפיכתו לקדושה) הוא מצד גילוי אור מלמעלה (ולא מצד עצמו) — נמצא שמצד ענינו הוא, נשאר עדיין מציאותו. משא”כ כשהפיכתו לקדושה הוא מצד ענין החשך גופא.

ז. ועפ”ז אולי אפשר לומר מה שמשמע בכ”מ שאמיתית הענין דמחיקת וביטול העון לגמרי הוא דוקא כשנהפך לזכיות — אף שבתשובה מאהבה (סתם) שהעונות לא נהפכו לזכיות מ”מ הם נעקרים מתחילתם — כי כל זמן שלא נהפכו לזכיות, עקירתם וביטולם הוא לא מצד עצמם כ”א מצד איזה ענין אחד [שהרי עקירתו וביטולו של איזה דבר הוא היפך מציאותו, ובמילא אין שייך שהעקירה והביטול תהי’ מצד ענינו של הדבר גופא. דכאשר העון נהפך לטוב — ההפיכה תהי’ מצד ענינו של העון גופא. וכמבואר בתניא פ”ו, דהטעם מה שזדונות נעשים לזכיות הוא „הואיל ועי”ז בא לאהבה רבה זו“, היינו שמתגלה הכוונה והתוכן הפנימי של העונות גופא מה שענינם הוא (ראה לקו”ש ח”ה ע’ 65 ואילך ובהערות שם, שגם ענינים אלו הם „ע”פ השגחה העליונה“) בשביל העילוי (אהבה רבה) הבא על ידם. משא”כ כשלא נהפכו לזכיות, היינו שאין בהם שום עילוי — הרי מצד עצמם הם רע, ועקירתם וביטולם הוא מצד ענין אחר שהוא היפך מציאותם**] ונמצא שמצד ענינם העצמי לא נעקרו עדיין.

ועפ”ז יומתק הלשון בסה”מ אעת”ר שהובא לעיל „מתבטל החטא ועון לגמרי והיינו שנהפך לטוב“ — שאמיתית הענין ד”מתבטל לגמרי“ הוא שלא נשאר ממנו שום רושם כלל וכלל, גם מצד ענינו גופא, וענין זה הוא דוקא כשנהפך לטוב.



** וגם לפי המבואר בכ”מ (וראה גם לקו”ש אלול (שהובא לעיל) ס”ה ואילך) שביטול החטא והפגם נעשה ע”י גילוי בחי’ „בעל הרצון“ (שלמעלה מהרצון דמצוות) שאין נוגע שם מעשה התחתונים („רבו פשעך מה תעשה לו“) — י”ל כבפנים, כי הגדר ד”עון“ הוא בבחי’ זו שנוגע שם מעשה התחתונים, ומכ”ז נמצא שמצד הבחי’ שבה היא הגדר לזכיות ועונות — העונות הם רע; ובחי’ בעל הרצון שלשם אין נוגע מעשה התחתונים (שמגילוי זה מתבטל העון) הו”ע שהוא היפך הגדר והמציאות דעונות וזכיות.

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון עד (תשמ"א)

ז. בהתוועדות כ"ד טבת ש.ז. הובהרה פיסקת הגמ' במס' קידושין - המקדש את האשה ע"מ שאני צדיק אפי' רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו.

נקודת הקושי בהנ"ל היוותה - העובדה כי בע"ת נמצא במדריגה נעלית יותר מהצדיק, וכנוסחא הידועה - "במקום שבע"ת עומדין איך צ"ג יכולין לעמוד", ובהשוואה לפסק קודם באותה סוגיא - כי גם הפרת התנאי למעליותא (ע"מ שאני עני ונמצא עשיר) מונעת את חלות הקידושין, הרי במקרה שלנו יתקבל - כי איך סיבה לחלות הקידושין ממ"נ - בין אם הוא רשע או בע"ת!?

המענה ע"כ ביסודו מושחת על ההנחה - כי במעבר מרשע - לבע"ת, בין שני קצוות נגדיים אלו נפגשים-חולפים במדריגת צדיק, ובאותו זמן חלין הקידושין.

ובתוספת הערה חשובה (שהובאה) - על אף שמדובר כאן על מפנה בדרך דילוג - על-הדרגתי (מרשע לבע"ת), ולא תהליך איבולוציוני - הדרגתי, הרי גם אז יחלוף דרך מדריגת הצדיק, אמנם לא בצורה אינטימית - פנימית (התלבשות), אלא כבדרך מעבר וכד'. (ע"כ תוכן הביאור).

ולכאורה הביאור בזה: שהרי כפי שהוזכר, המפנה של בעל התשובה הינו שלא בהדרגה, - מן הקל אל הכבד, אלא על-הדרגתי (- הרהור אחד... בשעתא חדא... ברגעא חדא...), ולכן הרי זה שולל מציאות של זמן - שישנו זמן מסוים (ולו הקטן ביותר) שהוא נמצא בו בפועל במדריגת צדיק, כי הרי זה כאילו נאמר שמפנה זה חל בנקודת זמן אחת - שאין לחלקה, והשינוי הוא קיצוני בהחלט. ובפשטות - קודם שהרהר תשובה - נמצא רשע, ומשהרהר - בע"ת, והיכן מדריגת צדיק? אלא מוכרח לומר שאפי' כשלכאו' אי"ז מתבטא בפועל, הרי בהסתכלות "עיונית" כדי לעבור שינוי קיצוני זה חייבים לעבור באמצע על מדריגת הצדיק, ואז חלין הקידושין. (ראה לקמן ביותר ביאור).

אך מה שעדיין אינו מובן לכאו':

(א) מהו המניע לומר כי בהפיכה מרשע - לבע"ת חייבים להליך על אדרגת "עדינה" - אפי' לאחר דחמרי הו"ל - שאני

הצדיק; לכאו' "מסלולו" (של בע"ת) שונה לגמרי וקיצוני בהחלט כנ"ל (ואיך שייך לכאו' מדריגת צדיק כלל באמצעותו).

(ומה שהסברנו שעכ"פ בצורה "עיונית" נתפס באמצע דרגת צדיק, הכוונה היא:

בפועל אמנם המפנה של הבע"ת לא צריך לעבור בשלבים הדרגתיים, רק מפנה על-הדרגתי, אך הרי אם ננסה להעביר תהליך זה בשלבים הדרגתיים, נצטרך לעבור משלב אחד למשנהו בדרך של - מן הקל אל הכבד, ואז נגיע ל"צדיק" קודם ה"בע"ת", רק שבמקרה זה צורת המפנה היא לא בשלבים כאלו כנ"ל, ולכן על אף שבפועל אינו מתבטא דרגת ה"צדיק", אך הרי בהסתכלות "עיונית" עברנו כאן גם את דרגת הצדיק לפני גענו לבע"ת.

אך בתשובה לכאו' אינו עובר כלל בתהליכו על מדריגת צדיק, כי כל ענינו של הבע"ת היא תפנית קיצונית - מן הקצה אל הקצה (ולכן חייב להיות המפנה של הבע"ת בצורה על-הדרגתית), כך שלכאו' "מסלולו" שונה, ולא שייך ממוצע של צדיק באמצע.

וכנ"ל בפשטות - קודם שהרהר תשובה - רשע, הרהר - בע"ת).

ב) אפי' כשנשלים עם הרעיון כי מופיעה דרגת "צדיק" באמצע תהליך זה - יש לחקור:

האם יש חוקף למציאות כזאת שחייבת לחלוף ולהשאיר את מקומה לבאה אחרי'.

ז.א. הסיבה (- תשובה) - שמביאה אותו למדריגת "צדיק", מחייבת שלא להעצר בדרגא זו, אלא להגיע לדרגת תשובה, ואז חסרונה בשתיים - א) הסיבה שמביאה לדרגא זו מחייבת שתחלוף. ב) גם כשנמצאת כנ"ל - אינה נמצאת בפועל.

וא"כ האם למציאות כזאת ישנו חוקף - שנאמר שיחולו כ הקידושי'.

ולכאורה הביאור בכל הנ"ל:

בלקו"ש אחרי תשל"ז, מביא כ"ק אד"ש ממס' יומא - כי ישנם שני אופנים בתשובה, תשובה מיראה, תשובה מאהבה; וחלוקים הם גם בהשלכותיהם. התוצאה של תשובה מיראה - נעשים לו כשגגות, תשובה מאהבה - נעקר עווננו מתחילה, וכ"ק אד"ש מחלק את תשובה מאהבה לשתי דרגות, כשבאחת מהן רק נעקר עווננו מתחילה, ובשני' עוונות נעשו לו כזכיות.

ומכריח שם כי הגמ' הנ"ל בקידושי' מיחסת למקדש הרהור תשובה מהסוג של תשובה מאהבה - דרגא הא', ולכן ספק מקודשת. כי אם נקבל שזאת היא הדרגא שאליו הגיע בהרהור ה', הרי רק נעקר עווננו מתחילה, ונשאר הוא צדיק - בלי עבירות, אך גם איננו במדריגת הבע"ת שעיקר מעלתו בכך

שזדונות נעשו לו כזכיות - איכות חדש של זכיות נעלה יותר משל הצדיק.

ולפי"ז יהי אפשר אולי להבין גם את ההסבר שניתן בהתוועדות דכ"ד טבת, שמיוסד אולי על השיחה הנ"ל (אחרי), אלא שהפעם בצורה יותר מעמיקה.

לכאור בהתוועדות רצה לחדש ולהוסיף שאף אם נאמר שהיתה כאן תשובה מאהבה בדרגא הב' (הנ"ל) - שזדונות נעשים לו כזכיות, והגיע לדרגת הבע"ת, גם אז ספק מקודשת.

(אמנם בלקו"ש הנ"ל מוכיח, שכיון שהמדובר ל"הרהור תשובה" "בשעתא חדא", א"א לומר שיתכוון לדרגא הב' בתשובה מאהבה שדורשת יותר כוונה ואריכות זמן.

אך אולי אפשר לומר שבדרך הרגיל אינו יכול להיות, וכמו שמצינו בכ"פ ואכמ"ל).

וע"כ בא ההסבר שאף אם הגיע בהרהור זה לדרגא הב' בתשובה מאהבה - ונעשה בע"ת, גם אז תהי' אפשרות לומר שיחולו הקידושיין.

וכפי שהוסבר בשיחה (כ"ד טבת), מאחר וזוהי מרשע לבע"ת - מאהבה דרגא הב', גם אם נעשית בצורה על-הדרגתית, הרי נפגשת-חולפת בדרגת צדיק, אמנם אז - לא בפועל כנ"ל אלא ב"עיון" כנ"ל (באריכות).

ולאחר הקדמה הנ"ל נעדרת שאלה הא' - היכן נמצא בתהליך המעבר בין רשע לבע"ת דרגת הצדיק, והרי בתשובה אין מקום לצדיק, - רק רשע או בע"ת כנ"ל. אך כעת מובן מפני שמצאנו שבתשובה עצמה ישנו סוג מסוים מוגבל, המוליך רק עד דרגת הצדיק - תשובה מאהבה דרגא הא'. (א"כ מובן גם כשלא נמצאת בפועל כשהתהליך הוא שלא בהדרגה, נמצא הוא אז במעבר עכ"פ וקיים הוא בהסתכלות עיונית (ברוחניות)).

גם החקירה הנ"ל (שאלה הב') האם יש למציאות זו של צדיק תוקף מאחר וחייבת לחלוף כנ"ל, נחלשה בהרבה -

ההשקפה הראשונה הנ"ל שקבעה כי אין מציאות של דרגת צדיק בפועל שייכת כלל בבע"ת, גרמה להחמיר בהביטינו על דרגת צדיק הנמצאת במעבר בין רשע לבע"ת,

אך לאור השיחה הנ"ל כי דרגא מסוימת של תשובה טוביל אותנו לדרגת צדיק, הרי גם אם בפועל הי' כאן סוג של תשובה שהעלה אותו לדרגת בע"ת, ובתהליך - לא מודרג, אבל כיון שנמצא בכוחנו להגביל את דרגת התשובה ואין זה מחויב שדרגת צדיק יהי' רק בצורת "חולף", יש יותר תוקף ונתינת מקום לדרגת הצדיק שנמצאת במעבר בין רשע - לבע"ת גם כשהיא באה בצורה "עיונית" וחולפת.

ולכאור אפשר גם לדייק כנ"ל מלשון כ"ק אד"ש בהתוועדות הנ"ל, וע"כ נצטט את דבריו מ"סרט ההקלטה" של ההתוועדות

מלה במלה - ... בשעת אבער ער גייט די דרגות ברוחניות
גייט ער דורך, דורך אלע דרגות בדוגמא ווי מ'זאגט בא
תשובה אז ס'איז דא תשובה מיראה און דערנאך איז דא תשובה
מאהבה, און דערנאך איז דא אין תשובה מאהבה גופא, ביז
אין א תשובה שלימה מאהבה, און דאס טוט זיך אפ אלץ בשעתא
חדא וברגעא חדא ... (ע"כ). ולכאור' כוונתו כנ"ל.

* * *

הסברנו לעיל, כי אף כשלא עבר בפועל את מדריגת
ה"צדיק" - כשהתפתחות התשובה באה בתהליך על-הדרגתי -
דרך דילוג, הרי יחלוף עכ"פ דרך דרגא זו בצורה "עיונית"
(ברוחניות) כנ"ל בארוכה.

א- לכאור' יש לשאול עדיין - מנין בכ"ז מגיע דרגא
זו (של 'צדיק') באמצע, הרי כל מה שנעשה במעבר מרשע -
לבע"ת היא רק מסובב מהסיבה - תשובה.

ז.א. - פעולתו כאן (- התשובה) היא הגורמת לכל
התוצאות שבהפיכתו מרשע - לבע"ת, וכשבסיבה אין אנו מוצאים
שום "רמז" לכאור' לדרגת "צדיק", אין זה יכול להופיע
במסובב.

ובפשטות - תשובתו שבאה בתהליך על-הדרגתי בצורה של
תשובה מאהבה - דרגא הב' (בלי הקדמה של אהבה דרגא הא'),
ואז זדונות נעשים לו כזכיות - דרגת הבע"ת, א"כ היכן
בפעולתו - הסיבה מונח (ולו ברמז - ב"עיון") פעולת - דרגת
"צדיק", שנוכל למצוא זאת אח"כ במסובב - התוצאות (שנתפס
בו דרגת "צדיק").

ולכן נצטרך לומר שגם בפועל ישנו (בפעולתו) דרגת
ה"צדיק", (ולא רק ב"עיון"), ואולי נגדיר א"ז כך: בפועל
נמצאת דרגא זו ב"עיון" (אבל נמצאת בפועל), ובעיון נמצאת
היא בפועל.

והביאור: אפ"ל שמה מביא אותו לדרגת ה"צדיק" - נעקר
עיונו מתחילה, הרי"ז תשובה - מאהבה - עצם בחי' האהבה
(הנפשטת מכל ציור (ז.א. מה שהיא היפך היראה)) היא
הגורמת לכך שנעקר עיונו מתחילה - דרגת "צדיק".

רק כשאהבה מתבטאת ב"ציור" נעלה מסוים ה"ה גורמת
לדרגא יותר גבוהה - זדונות נעשו לו כזכיות (- בע"ת), אך
זהו כבר דרגא באהבה, ולכן אין דרגא הב' שוללת את דרגא
הא' (שבעצם אין היא דרגא כלל אלא עצם ענין האהבה (רק
שמתבטאת בפועל בדרגא מסוימת נחותה יותר מדרגא הב'))
שהיא נמצאת בה שה"ה עצם ענין האהבה רק שנוסף בזה דרגא
נעלית יותר. וא"כ מובן וד"ל.

הרב מרדכי גלעדי
- אה"ק -

ד. בלקו"ש חי"ז פ' אחרי (ב) (ע' 182) בהערה 6
בנוגע לעבירה בשוגג וז"ל:

"דגם הוא בעי כפרה (רש"י ריש שבועות ד"ה
תולה. וראה אגה"ק סוסכ"ח. קו"א ד"ה ולהבין פרטי
פרטי) ". עכ"ל.

ועי' ג"כ בלקו"ש ח"ג פ' ויקרא ס"ז (ע' 944)
וז"ל: (ההערות בחצ"ע"ג) "קרבנות בכלל זיינען
מכפר נאר אויף חטאים וואס מ'טוט בשוגג (אגה"ק
סכ"ח. וראה ד"ה וכל אדם לא יהי' להצ"צ, ודשנת
חשכ"ג.) , ווארום אויך אן עבירה בשוגג דארף האבן
א כפרה (רש"י שבועות ב, א. ד"ה תולה). כאטש
דער עצם טאן דעם חטא איז געווען ניט ווילנדיק,
ער האט עס געטאן שלא מדעתו, אבער דאס גופא וואס
דער מענטש האט געקענט באגיין אן עבירה בשוגג
איז א באווייז אז ער איז ניט ווי עס דארף צו
זיין. . ד.ה. אז די שולד פון דעם עובר עבירה
בשוגג איז דאס וואס ער האט געלאזט זיין נפש
הבהמית צו ווערן שטארק דורך זיינע פריערדיקע,
בהמה'שע פעולות (ראה אגה"ק סו"ס כח: מהתגברות
נפה"ב. ובתניא פי"ג: הוא בתקפו. . ואדרבה
נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה
ושתי' ושאר עניני עולם הזה) (נאך איידער ער האט
געטאן די עבירה), וואס דאס האט אים געבראכט דער-
צו אז ער זאל קענען עובר זיין אן עבירה בשוגג".
עכ"ל.

ויש להעיר ע"ז דהביא מקור לדבריו דשוגג
בעי כפרה מדברי רש"י בשבועות, ולכאו' הוי לי'
להביא גם פס"ד הרמב"ם בהל' שגגות פ"ה ה"ו וז"ל:

"הבא על אשתו. . מפני שזה כאנוס הוא ולא
שוגג. שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק
יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה ולפי

שלא טרח בדרישה ובחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה".
עכ"ל. ומפורש פסק דשוגג בעי כפרה, אבל לא מטעם
שכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א (מיוסד על מ"ש כ"ק
אדה"ז באגה"ק סוסכ"ח) דבעי כפרה על שוגג מפני
שהניח להנפש הבהמית להתחזק ע"י פעולותיו
הבהמיות הקודמות, אלא דבעבירה זו גופא חטא
דהו"ל לבדוק ולדקדק וכו' "ולפי שלא טרח . .
צריך כפרה". ולא באתי רק להעיר.

מכשירי מצוה הרי הם כמצוה

ג. בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפ' אחרי ס"ה מסביר כ"ק אד"ש דמכשירי מצוה, היות והם הכרחיים לקיום המצוה מקבלים הם - לדעת הירושלמי - גדר של מצוה ומברכים עליהם וציונר - ראה בהע' 55 שם. ובהע' 56 מבאר איך שגם לדעת הבבלי שאין מברכים על עשיית עשיית לולב וסוכה, אעפ"כ "י"ל שזהו רק בנוגע לברכה אבל גם לש"ס דילן הוי מצוה" עייש"כ. והנה לפי מה דמבאר כאן דהיסוד לכך הוא הסברה שבלעדיהם א"א לקיים המצוה יקשה מש"כ רש"י (צויין בהע' 56) במכות דף ה' ע"א. דהנה בגמ' שם כתוב דחטיבת עצים לסוכה ולמערכה אינה מצוה משום ד"כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה (לחטוב) השתא (שצריך לחטוב) נמי לאו מצוה". ומפרש"י - השתא נמי - כי לא מצא חטובה אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה.

וקשה דהרי לפי סברת הגמ' גם בעשיית סוכה נאמר כן, דכיון דאם מצא סוכה עשוי' אין מצוה לעשות, גם כאשר עושה אין בזה מצוה. והנה האחרונים (הובאו באוצר מפרשי התלמוד) הקשו זה על רש"י ותירצו מה שתי' (טל תורה, חלקת יואב, בשו"ת אבנ"ז או"ח ה"ב סתנ"ט או"י - שלכאו' אינם עפ"י הלכה, ואכ"מ) ועי' בערוך לנר שמקורו של רש"י הוא מהפסוק חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים.

אמנם המבואר בשיחה דהמקור אינו מקרא אלא מסכרא סותר לכאו' להמבואר בגמ' כנ"ל. לכאו' עפ"י השיחה מוכרחים לפרש פי' חדש דסב' הגמ' הנ"ל היא רק לגבי הכנה מוכרחת בהכשר

המצוה כגון חטיבת עצים, משא"כ הכנה המוכרחת
בהחפצא של המצוה שזוהי עשיית הסוכה וזה גופא
חידושו של רש"י.

ולהעיר שאי בקטינן בחי' השני של רבא דחזר
בו (כמ"ש ר"ח ועוד ראשונים, ודלא כרש"י) הרי
גם הכנה רק בהכשר המצוה כמצוה והחדוש הנ"ל הוא
רק אליבא דחי' הא' דרבא ולפי מ"ד דלא חזר בו.
א' מאנ"ש ירושלים

קובץ הערות התמימים ואני"ש לונדון שבועות תשמ"ז

א. בלקו"ש חי"ז פ' אחרי ע' 182 ואילך כתוב אודות הענין של תשובה מאהבה בכלל וזדונות נעשה לו כזכיות בפרט. ושם מבואר שיש ג' דרגות בתשובה מאהבה והם:

(1) כמו שפרש"י ביומא (פו סע"א), וז"ל: "נעקר עונו מתחלתו ועל זה הסביר כ"ק אד"ש בהע' 70 כיון שבתשובה מאהבה יש כוונה לשוב וכו' (משא"כ בתשובה מיראה) ונתגלה עצם מהותו שהוא טוב וקדושה ומצד זה מתבטלת מציאות הזדונות (למפרע) לגמרי. וע"ז א"צ כוונה בשלימות וכן בצפנת פענח לרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב, כתב די"ש נ"מ בין ג' תשובות א' מאהבה הי' כמו חכם עוקר כו'.

(2) כמו שכתוב חדא"ג יומא (פו ע"ב) - כאשר האדם עושה תשובה מאהבה ודאי דעושה תשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון והרי אותו מע"ט שמוסיף הם נעשים לו כזכיות.

(3) בתניא פ"ז - כתב אדה"ז "עד שיעשה תשובה גדולה כ"כ שזדונות נעשה לו כזכיות ממש שהוא תשובה מאהבה מעומקא דליבא באהבה רבה וכו' להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ צי' וכו' ולזאת צמאה נפשו ביתר עז וכו' ועל תשובה מאהבה רבה זו אמר שזדונות נעשה לו כזכיות, הואיל וע"ז בא לאהבה רבה זו".

באותו שיחה מובא ההסבר לזה ע"ד ההלכה בנוגע למכשירי מצוה והיחס להמצוה עצמה, וג"כ שם יש ג' סוגים א' למעלה מחבירו והם:

(1) לדעת ר"א בשבת (קל, א) - "דכורתים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל, לעשות איזמל למילה בשבת: שכריחת עצים אע"פ שהוא רק מכשירי מצוה מ"מ הוא מיוחס למצוה עצמה כ"כ שדוה"ן את הטבת בשבילו.

2) לדעת הירושלמי ברכות פ"ט ה"ג, בנוגע להכנה והכשרה למצות סוכה, לולב, מזוזה, תפילין, וציצית ש"עושה סוכה וכו' לעצמו אומר ברוך . . . אקב"ו לעשות סוכה, לולב, וכו'". שעשיית הלולב וסוכה וכו' אע"פ שהוא רק מכשיר הוא מיוחס למצוה עצמה כ"כ שמברכין עליו בפ"ע.

3) הר"ן בקדושין (רפ"ב) כתב, דאע"ג דאשה אינה מצווה על פו"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעלה לקיים מצוותו ונתבאר בזה שכיון שא"פ בלעדה - שזהו גדר המצוה לכך יש לה מצוה רבה דפו"ר, ובסגנון אחר היא מיוחסת כ"כ להמצוה שהיא נעשית מצווה על המצוה עצמה.

והנה, בלקו"ש חכ"ב פ' תזו"מ ע' 70 ואילך מסביר כ"ק אד"ש שיש ג' מדרגות בהיחס שבין עבודת הגלות (תזריע) עם ביאת משיח (מצורע), איך שהצמיחה, שהוא ביאת משיח צדקינו, הוא פועל יוצא מהזריעה ז"א עבודתו בזמן הגלות, והם:

1) יש מי שלומד תורה ומקיים מצות ויודע שזה מביא המשיח, אבל לעבודתו הפרטית אין זה שייך כלל דלא משום הא הוא לומד תורה ומקיים מצוות או לא איכפת לי' שהגאולה תהי' בזמן מאוחר ועד לדור אחר ח"ו.

2) הוא מרגיש איך שעבודתו הוא הזריעה שמביא הצמיחה (ביאת מ"צ) אבל זהו כמו דבר אחר שנפרד ממנו. העבודה שלו בשביל "שיבא" אבל זה כמו ענין אחר ורק שע"י מעשיו בזמן הגלות מביא וממהר, ד"א, ביאת מ"צ.

3) הגאולה העתידה הוא דבר אחד עם תוכן עבודתו שביאת המשיח הוא הצמיחה ובמילא שלימות הזריעה ועבודתו בזמן הגלות (זריעה) מחוברות תמיד עם הגאולה (צמיחה) ונרגש בו בכל פרט

ופרט של עבודתו, ולא רק שגורם "שיבא" אלא שהגאולה דבר אחד עם עבודתו.

ולכאורה צריך להבין מהו התוכן הפנימי שמחלק כל הענינים הנ"ל לדווקא ג' דרגות שונות, ודווקא בהאופנים הנ"ל? ואולי אפשר לומר שכולם עולים בקנה אחד וע"י סברה אחת נוכל לפרש החילוקים שלהם, וזה בהקדים הענין שהביא הר"י ענגיל בספרו לקח טוב בעניני שליחות "שליח של אדם כמותו מהו הכוונה בזה?".

(1) אם הכוונה דהמעשה איננה מתייחסת למשלח רק לשליח ונחשב השליח עשה המעשה לא המשלח רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה לא הוא עכ"ז כיון ששלחו לכך מועלת המעשה של האחר הבירו כאלו עשאה הוא.

(2) או השליח של אדם אחר נחשב רק שהמעשה אשר הוא עושה בשליחותו עכ"פ מתייחסת למשלח ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא. ז"א שהמשלח פועל ע"י השליח.

(3) גופו של השליח נחשב כגוף המשלח, ולא רק מעשה השליח וכח מעשיו נעשה כמשלח, אלא השליח גופא נעשה מציאות המשלח כמו שהביא אדה"ז בסי' רס"ג סעיף כ"ה בקו"א - "כעושה (משלח) בעצמו ממש כו' ה"ז כאילו אוחו ידו של חברו (שליח) שנעשית כידו אריכתא.

ועפ"ז אפשר לבאר הג' שיטות בכל הסוגיות הנ"ל:

(1) בדרגא ראשונה של שליחות הרי השליח הוא דבר בפ"ע ואין שייך להמשלח אלא שהתורה מחדשת שע"י פעולת השליח יכול המשלח לקיים חיובו אבל היחס בין השליח להמשלח הוא רחוק מאוד וע"כ אין פועל שום שינוי במהות השליח כלל. וא"ל שכן הוא ההסברה בהיחס בין השני ענינים בהסוגיות הנ"ל.

(א) בדרגא ראשונה של תשובה מאהבה היחס בין הזדונות והתשובה הוא באופן דריחוק גדול שאין שייכות ביניהם אלא בזה שע"י שהוא עשה זדונות יבא למעמד ומצב שיכול לעשות תשובה (דבר אחר לגמרי) ועוקר העונות מתחלתו, אבל אין זה פועל שום שינוי בהזדונות עצמן והם לא נעשים כזכיות.

(ב) בדרגא ראשונה של מכשירי מצות היחס להמצוה עצמה הוא רחוק מאוד אבל התורה מחדשת שיש שייכות הכי כללי משום זה דוחין השבת בשבילו. לאו משום החשיבות של המכשיר מצד עצמו אלא שצד המצוה שאין המצוה פועלת שום שינוי על המכשיר גופא.

(ג) בדרגא ראשונה של היחס בין עבודתו בזמן הגלות וביאת משיח צדקינו הוא באופן שהוא מרגיש שאין שום שייכות פרטית בין עבודתו והתועלת שלו אלא הם דברים נפרדים רחוקים מאוד ורק התורה מחדשת שע"י עבודתו בא הגאולה אבל אין זה פועל שום שינוי על עבודתו משום זה.

(2) בדרגא השנית של שליחות היחס בין השליח והמשלח הוא קרוב יותר מהדרגא התחתונה אבל זה הי' רק משום הכוחות והמעשים של השליח אבל לא משום עצם המציאות של השליח שהוא עדיין דבר נפרד מן המשלח. וע"כ השליחות פועל גם על השליח אבל רק בכחותיו ומעשיו, ולא מציאותו.

(א) בדרגא שנית של תשובה מאהבה לפי' החדא"ג היחס בין הזדונות והשייכות הוא שהזדונות גורם הוספה במע"ט שלו ועילוי בהגברא שעושה תשובה. כמו שמצינו בשטר שקרא עליו ערעור ואח"כ נתקיים שהערעור גורם תקיפות יותר בהשטר, ולא שעצם הערעור פועל התקיפות אלא שע"כ כח הערעור גורם שהב"ד צריך לקיים השטר ועי"ז נעשה תקיפות יותר. וכך הוא בהזדונות שאין עצם הזדונות נעשים זביות אלא שהכח שלהם גורם הבע"ת לעשות תשובה ועושה מ"ט והכח נהפך מזדונות לזכיות.

ב) בדרגא שנית של מכשירי מצות לדעת הירושלמי שהיחס בין עשיית הסוכה והלולב וכו', והמצוה עצמה היא קרובה יותר מהנ"ל אבל זהו רק משום שכח העשי' של הסוכה ולולב גורם שאח"כ יכול לקיים המצוה שהוא עדיין דבר בפ"ע וע"כ היחס הוא רק בכח העשי' אבל לא בהעשי' ממש וע"כ הוא לא עשה מצוה אלא רק שיכול לברך על עשיית הדבר.

ג) בדרגא שנית של עבודה בזמן הגלות והיחס לביאת משיח הוא שהאדם מרגיש איך שע"י כח המעטה שלו הוא יכול לגרום לביאת המשיח אבל זה שייך רק לכח מעשיו אבל לא לעצם עבודתו שהוא עדיין דבר נפרד מהגאולה.

3) בדרגא שלישית של שליחות והיחס בין השליח והמשלח ע"פ מציאותו של השליח נעשה המשלח. עי"ז שהמשלח נעשה כהשליח מקשר הוא עצמו עם השליח ונעשה יד השליח כידו ולא רק כח ידו. וזה פועל שינוי בעצם השליח.

א) בדרגא שלישית של תשובה מאהבה ע"י שלימות הכוונה נעשה שינוי בעצם מציאות של הזדונויות שהזדונויות מעוררים עומקא דליבא מצד צמאון נפשו שפועל ע"י הזדונויות. וכיון שעצם מציאות הזדונויות פועל התשובה נעשה שינוי בהזדונויות והם נעשים כזכיות ממש.

ב) בדרגא שלישית של מכשירי מצוות והיחס להמצוה עצמה הרי במצות פו"ר לא רק שכח האשה נעשה יכולת לקיים אותו מצוה אלא שהיא מסייעת בעצם מציאותה וע"כ זה פועל שינוי בעצם מציאות פעולתה ונעשה כמו מצוה ממש.

ג) בדרגא שלישית של עבודתו בזמן הגלות והיחס וביאת משיח צדקיננו הרי עצם מציאות עבודתו הוא דבר אחד ממש עם התכלית שלו שהוא הגאולה וע"כ זה פועל שינוי בעצם עבודתו ונעשה מחובר ממש עם הגאולה ממש.

הרה"ת ה. עפשטיין

- דרום קרולינה -

גדר החשיבות ד"מכשירי מצוה"

הח' עקיבא וגנר
≈ תות"ל 770 ≈

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

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

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

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

והנה מ"ש בהערה 55 דלדעת ר"א נשאר בגדר מכשירין, לכי כן מבואר מסוגיית הגמ' (שבת קלב.) אלא היינו טעמא דר"א דאמר קרא ביום השמיני ימול בשר ערלתו ואפי' בשבת (ומילה גופא דחיא שבת אמרינן לקמן הלל"מ, אייתר ליה ביום למכשיריה -

רש"י) ע"כ, וא"כ י"ל דמזה הוא המקור דאף לר"א נשאר בגדר מכשירין, דהרי יליף מקרא דין בפני"ע דמכשירין דוחין שבת, וא"כ הרי מה דהם דוחין שבת אין זה מפני שהם המצוה אלא מפאת מה שהם בגדר מכשירין ומכשירין דוחה שבת.

אך הנה בהשקפ"ר לכו פליגי בזה ראשונים, דהנה אמתניי (קל.) בתד"ה רא"א, הקי ויביאו התינוק אצל כלי דהשתא ליכא איסור שבת דהחי נושא את עצמו, ותיי בתיי השני דשרי ר"א לעשות באופן כזה בכדי למהר המצוה, אמנם ע"ש בע"ב בד"ה שלא ברצון ר"א (אמאי דמבואר בגמ' שמה שהביאו הסכין דשבת דרק גגין וחצרות היי שלא ברצון ר"א שמתיר אפ"י דרך רה"ר) הרי מבואר בגמ' דכל מקום שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עשה דוחה ל"ת? ונשאר בקושיא (וכבר האריכו במפרשים במה דדברי תוס' נראים דסתרי אהדדי ועיי במהרש"א בע"א ובמהר"ם בע"ב מ"ש, ועוד).

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

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

אמנם בסברת ת"י הרשב"א משמע דסב"ל דאין זה גדר חדש ודין בפני"ע דמכשירין (ג"כ) דוחין שבת כ"א מה דדוחה הוא חלק ממה שהמילה דוחה - כמילה אריכתא דמיא - ולכן אין לה גדרים בפני"ע, והדיון הוא רק אם לגבי המילה אפשר לקיים שניהם או לא, ותוצאות הדין יהיו חלין בדרך ממילא גם על המכשירין, כחלק מהמילה. (ואולי יפרש הקרא באו"א קצת (ועיי בארוכה במפרשים שם. ואכ"מ) או דיפרש דהוא בגדר

גילוי מילתא ולא לימוד דדין חדש). [ומטעם זה ההכרח שכתבו האחרונים לפי התוס' (עי' בשפ"א, ובחידושי זאב בן ארי' (בסוף הגמ') ריש פירקין, ועוד) דר"א לית ליי כללא דר"ל, ליתא לפי סברת הרשב"א דאייז דין לעצמו במכשירין, וק"ל].

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

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

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

והנה בסגנון אחר קצת לכו' אפשר לבאר החילוק בין שני ההסברות, דלפי ההסברה הראשונה הוא ענין ב- ומצד -המצוה, שהמצוה והציווי חלים לא רק על גוף מעשה המצוה כ"א גם על המכשירין, לאידך ההסבר השני' הוא בעיקר **במעשה ההכשר**, שמעשה ההכשר נחשב ונכלל במעשה המצוה עצמה, ובדרך ממילא נכלל גם בהציווי (או באו"א קצת: אופן הראשון מתייחס לומתחיל מ)הדין, שהדנים חלים על וכוללים גם ההכשר, ואילו אופן השני מתייחס ומתחיל בהמציאות, שמעשה ההכשר

שייך למעשה המצוה, ובדרך ממילא מקבלת מעין אותה חשיבות (ודנים).

ובתור הערה אואפ"ל בדא"פ ני"מ בין שני ההסברים - עכ"פ להסברת התוסי' - במה זהובא בשיחת מוצאי יוה"כ ש.ז. אודות הפלא שהוכפל ברמ"א דין בניית הסוכה לאחר יו"כ, דבסיי תרכ"ד כי וז"ל "והמדקדקים מתחילים מיד במויה"כ בעשיית הסוכה כדי לצאת ממצוה אל מצוה", ובסיי תרכ"ה כתב וז"ל "ומצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יוה"כ מצוה הבאה לידו אל יחמיצנה".

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

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

אמנם להסברה הב', ובפרט לשיטת הרשב"א דכמילה אריכתא דמיא לכי הוא חלק מהמצוה דמילה עצמה, אי"כ אם בסוכה ולולב הי"ה מצוה (שזהו החידוש דהירושלמי) למה הוא לא אותו מצוה (וכמ"ש בריש ס"ו ע"ש)? וגם ילה"ב הדרגא דהולכת הדם למזבת, אמאי הוא דרגא בפני"ע ואמאי מביאה רק לאחר הסברות? ועוי"ל בזה וכפשי"ת בעזהשי"ת.

קובץ הערות התמימים ואני"ש בית מנחם גליון ה

חשיבות של האמצעי מהתכלית

הנ"ל

סוכה דף כא, ב מתניתין: הסומך סוכתו בכרעי המיטה כשרה ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמו פסולה.

ובגמ' יש מחלוקת בטעמו של ר' יהודה, ר' זירא אומר מפני שהסוכה הזאת לא מיקרי קבוע, (ור"י לטעמי' שסוכה דירת קבע בעינן, רש"י) ור' אבא בר ממל אומר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה.

וצ"ב, א) לפי ר"א בר ממל שר"י פוסל הסוכה מפני שמעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה, מהו סברת רבנן שמכשירין את הסוכה, (וב מהו ביאור פלוגתתם של ר"י ורבנן לפי ר' אבא בר ממל.

ועי' ברש"י ד"ה "שמעמידה" וז"ל: ואע"פ שלא למדנו פסול אלא לסכך הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה. ולכאורה צריך ביאור, בסברת המחלוקת כאן, דבפשטות זה שהמיטה הוא עיקרו של הסכך בזה גם חכמים מודים, וא"כ למה ס"ל להחכמים דהסוכה אינה פסולה, ובעצם טעמו של ר"י גם יש לעיין דהרי התורה חידשה לנו רק שהסכך עצמו נפסל בדבר המקבל טומאה, וא"כ אע"פ שעיקרו של הסכך הוא המטה, הרי הסכך עצמו אינו דבר המקבל טומאה וא"כ אמאי יפסל?

ויש לבאר זה ע"פ הא דמובא בלקו"ש חי"ז פרשת אחרי ב, שהרבי מבאר שם מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בענין הכשר מצוה. שלפי הירושלמי, בנוגע להכנה על הכשרה למצוות, ג"כ אומרים ברכה, שהעושה סוכה לעצמו מברך "ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעשות סוכה" וכו' וכן בלולב "לעשות לולב" וכן במזוזה, תפילין וציצית, אפי' על עשייתן מברכים, משא"כ לדעת הבבלי אינו מברך.

וסברת המחלוקת בזה מבאר הרבי, אם דבר שהוא אמצעי לתכלית יש לו חשיבות של התכלית אם לאו. דלפי הירושלמי יש לו חשיבות, ומשו"ז מברכים על עשיית סוכה אע"פ דאין המצוה אלא הישיבה בסוכה, מ"מ העשי' הוא אמצעי ויש לו חשיבות של התכלית, משא"כ להבבלי.

ובזה יבואר המחלוקת כאן בין רבנן ור"י, שלפי רבנן, הסומך סוכתו ע"ג המטה, כשר, היינו מפני שהתורה חידשה לנו את הפסול של דבר המקבל טומאה רק בסכך עצמו, ולכן אע"פ דעכשיו עיקרו של סכך אלו מעמידין, ז"א שהמטה הוא עיקרו של סכך, והוא אמצעי לתכלית, מ"מ הפסול אינו מתפשט מהסכך, שהוא העיקר, להדפנות שהם אמצעי, משום דאין לאמצעי חשיבות של התכלית, ולכן סוכה כשרה, וזהו לפי שיטת הבבלי הנ"ל.

משא"כ ר"י סבירא ל' דפסול, דאע"פ שהפסול של דבר המקבל טומאה, הוא רק בהסכך, מ"מ הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, ז"א המיטה, ובלי זה הסכך אינו שוה כלום, היינו שהם אמצעים וכמו הכשר להסכך, ולכן פסולה. דס"ל כשיטת הירושלמי, שהאמצעי מקבל חשיבות מהתכלית.

ואוי"ל לחידודי, שהחידוש במחלוקת זו לגבי המחלוקת בין הבבלי לירושלמי בהכשר מצוה, שא"ל שרק בהכשר מצוה, יסברו הירושלמי שהאמצעי יהי' לו חשיבות מהתכלית, משום דמרוכה מידה טובה וכו'. ולכן מתפשט החשיבות, משא"כ כאן שמדובר באיסור לא יתפשט, וע"ז בא ר"י לחדש ודו"ק.

בתוקף שטר שנתקיים

הת' יוסף יצחק הכהן יארמוש
שליח בישיבה

א.

בלקו"ש חי"ז (אחרי ב'), עמ' 184, מפלפל כ"ק אדמו"ר בביאור מאמר חז"ל "זדונות נעשו לו כזכויות". (ולאחר שמבאר שהזדונות הפכו לזכויות - מכיון שהזדונות הם הגורמים לתשובה), מביא וזה תכ"ד: ע"ד שמצינו בשטר שהגם שסתם שטר הוא בחזקת כשרות, הרי עי"ז שנעשה עליו ערעור ומקיימים אותו בבי"ד, מקבל השטר יותר תוקף מכמו סתם שטר, שלא הי' עליו ערעור כלל. והיוצא שהערעור הוא זה שגרם לתוקף השטר, ע"כ.

ובהערה 18 שם: "ולהעיר מהדיעה וההסברה בטור ושו"ע שם [סי' מ"ו ס"ז], סמ"ע שם (סקכ"ב) דמקיימין שטר רק משטר שקרא עליו ערעור והוחזק, דאז דקדקו בקיומו, אבל לא משטר שקיימוהו בלא ערעור".

ומהל' ההערה מובן שבפנים השיחה הוא לא מצד הסברה זו דווקא, ורק מציין להסברה זו בלשון "ולהעיר", כתוספת על העיקר. ובפנים השיחה

כוונתו בפשטות לציונו בהערה 17 "ראה טושו"ע חו"מ ר"ס מ"ו".

וכשמעיינים בשו"ע שם - והכוונה בציונו בפשטות הוא לס"א - זה לשון השו"ע: "המוציא שט"ח על חבירו כל זמן שלא נתקיים יכול הלוח לומר מזוייף הוא ומעולם לא צויתי לכתבו ואפי' אם מודה ואומר אמת שאני צויתי לכותבו אבל פרעתיו או אמנה או כתבתי ללות ועדיין לא לויתי וכל כיוצא בזה, הואיל ואם רצה אמר לא היו דברים מעולם והרי מפיו נתקיים ה"ז נאמן וישבע היסת ויפטר ואם קיימו המלוה אח"כ בבי"ד הרי הוא כשאר שטרות", עכ"ל.

ועד"ז כתב הטור וז"ל: "תקנת חכמים לקיים השטר שכל זמן שלא נתקיים לא מבעיא אם הלוח אומר שהוא מזוייף ומעולם לא צוה לכותבו שהוא נאמן אלא אפי' אם מודה שכתבו אלא שאומר שהוא שטר אמנה או פרוע נאמן במגו שהיה יכול לומר מזוייף הוא", עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, שהרי פשטות כוונת הסעיף הוא שבלי קיום יש אפשרות לערעור, אבל אם הי' קיום יש תוקף בשטר שאין אפשרות עוד לערעור, ואזי השטר הוא שטר עם תוקף רגיל, ברם מהשיחה עולה שהשטר מקבל יותר כח מסתם שטר רגיל¹.

וצ"ב מהו אכן תוקפו של שטר שנתקיים².

1. בשלמא למה שמביא בהערה 18, מובן דסתם שטר שנתקיים לא מקיימין ממנו משא"כ משטר שנתקיים אחרי ערעור, ובמילא לשטר שנתקיים אחר ערעור יש יותר תוקף.

2. עיין בליקוטי דיבורים ח"ג שיחה דח"י אלול תש"א (עמ' 554 בהמתורגם ללה"ק), וזלה"ק: "ידוע לכל ההלכה המפורשת שמדאורייתא אין השטר זקוק לקיום בי"ד. זה רק מדרבנן. ואילו שטר שיצא עליו ערעור ולאחר מכן נתקיים - יש לו, בפרטי ענינים מסויימים, תוקף רב יותר משטר שלא יצא עליו ערעור". ובזה י"ל בפשטות שבזה שאומר "פרטי ענינים מסויימים" מתכוון לס"ז בשו"ע שם. (וכן י"ל הכוונה בדברי כ"ק אדמו"ר ב"שיחות קודש" - שיחות אור לכ"ד טבת תשכ"ג ס"ד; ופרשת ויקרא תשכ"ד ס"א).

אבל בדברי כ"ק אדמו"ר צ"ב, וכבפנים.

ב.

ועוד צ"ב, בהקדים הגדר דתקנת חז"ל, שצריכים לקיים שטר (הגם ש"עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד"). דהנה התוס' (כתובות דף צ"ב ד"ה דינא), כתבו: "דראובן יכול לטעון מזוייף הוא לפי שהוא יודע בבירור אם הוא מזוייף אבל שמעון מספק אינו יכול לטעון מזוייף הוא וכו' שהרי מה"ת אין צריך שום שטר קיום וכו' כי תיקנו רבנן קיום כנגד טענת שטר מזוייף ה"מ כי אמר ליה דקים ליה בגוי' אבל יתמי ולקוחות וכו' אלא וודאי לא טענינן להו טענת זיוף אע"ג דשאר טענות טוענין ליורד וכו' **הכא מוקמינן ליה אדאורייתא כל זמן שאין הלוח עצמו פוסלו**". אבל הרמב"ן (גיטין דף ט, ד"ה "אם יש עליו"), כתב ש"בודאי כל הנפרע שלא בפניו ומן היורדים ומן הלקוחות צריך הוא לקיים שטר **דאפוקי ממונא לא מפקינן בלא שטר דמקויים**". היינו שהרמב"ן לומד דהתקנה הוא בעצם השטר דמדרבנן שטר לא מקויים חוששין למזוייף, משא"כ לתוס' עצם השטר חשיב כמקויים גם מדרבנן אלא דחכמים התקינו דצריך לקיים היכן דהנתבע טוען מזוייף (דהיינו שיש לו הכח לפוסלו).

ומפשטות הלשון בהשיחה משמע שמדבר רק לשיטת תוס' דעצם השטר חשיב כמקויים, (משא"כ להרמב"ן שיש כאן בעיה בעצם השטר), שהרי כ' שסתם שטר יש בו חזקת כשרות, וכן כותב שיש לזה יותר תוקף משטר שלא יצא עליו ערעור דהיינו שאם אין עליו ערעור זה שטר טוב, וא"כ צ"ב כי לכאורה שתי הבנות אלו של התוס' והרמב"ם הם **מחלוקת בין הטור והשו"ע (כדלקמן), וכ"ק אדמו"ר מציין לשניהם**.

ג.

ויובן כל זה בהקדים ביאור המקור להטוש"ע, ומובא בסעי' א' נאמן לומר אמנה ופרוע, דהנה יש מחלוקת (ראה כתובות דף י"ט ע"א) במודה בשטר שכתבו צריך לקיימו או אין צריך לקיימו (דהיינו אם הלוח מודה בשטר שכתבו ועל פיו נתקיימה החתימה האם המלוח צריך שוב לקיימו בעדים

החתומים בו או לא). ובתוס' בכתובות (דף י"ט ע"א) ד"ה מודה, מקשה למ"ד שא"צ לקיימו. וכלשונו: "וא"ת, ומ"ט לא מהימן במגו דאי בעי אמר מזוייף". ומתוך "וי"ל דשמא ירא לזה לומר מזוייף פן יכחישוהו וליכא מגו", וממשיך "ופירש הקונטרס במקום אחר דטעמא משום דדבר תורה א"צ קיום דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד ורבנן הוא דאצרכוהו קיום כי טעין מזוייף הוא אבל בשאר טענות כגון פרוע הוא לא הצריכוהו קיום וכן נראה לר"י, עכ"ל.

ודברי הקונטרס צ"ב וכמו ששואלים באחרונים (קו"ש ח"ב סימן ג' אות ב', ועוד), שסו"ס יש לו מגו שהי' יכול לטעון מזוייף, ומדרבנן היה נאמן, וא"כ עדיין קשה אמאי אין כאן מיגו דאי בעי אמר מזוייף.

והקו"ש על ב"ב אות תכ"ו, (וכן באבן האזל הלכות מלוה פי"ד הי"ד, כמובא באחרונים בשמו), מבאר דבאמת ב' התירוצים בתוס' משלימים זה את זה. שהרי הקושיא היא בשנים: א) שיהי' נאמן במיגו דאי בעי טעין מזוייף, ב) שיהי' נאמן מדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר דמכיון שצריך קיום א"כ באם הי' הלוח שותק, לא הי' השטר בר גביא, והרי הוא עושה השטר, א"כ הוא גם הפה שהתיר שטוען פרעתי. וע"ז בא ב' תירוצי התוס': דתוס' בא לתרץ דזה שאינו נאמן מדין מיגו הוא מפני שירא שמא יכחישוהו, והקונטרס בא לפרש למה אין כאן הפה שאסר, ומבאר שזה שתיקנו חכמים קיום זה רק כשטוען מזוייף אבל אם אינו טוען מזוייף הרי השטר בעצם הוא טוב מפני שעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, וא"כ באם היה שותק הי' השטר בר גבי', ולא הוא זה שעושהו שטר (אלא יש לו כח לבטלו).

אלא דעתה יש להסתפק בטעמא דמ"ד דס"ל דצריך לקיימו (וכן נפסקה להלכה) - האם זהו משום דפליג בסברת התי' הא' וסובר דמ"מ חשיב מגו (דלא חייש להסברא דשמא ירא וכו') או הוא משום דפליג בדברי הקונטרס וסובר דהוה הפה שאסר.

וזה תלוי: באם ס"ל שסתם שטר לא מקוים חוששין למזוייף (וכהרמב"ן) א"כ יש כאן הפה שאסר ולכן צריך המלוה לקיימו, ופליג בסברת הקונטרס. אבל באם סובר (כהתוס') שיש כאן שטר בעצם א"כ אין כאן הפה שאסר וא"כ כל הטעם שצריך לקיימו הוא משום שיש כאן מגו.³

ובהנ"ל י"ל שחולקים השו"ע והטור: השו"ע כתב דנאמן "הואיל ואם רצה אמר לא היו דברים מעולם, והרי מפיו נתקיים ה"ז נאמן". הרי זה מטעם הפה שאסר. אבל הטור כ' "נאמן במגו שהי' יכול לומר מזוייף הוא". דהיינו מטעם מגו.

וא"כ צ"ב (כנ"ל) למה הרבי מציין להשו"ע שסובר שיש כאן הפה שאסר דהיינו שיש כאן בעיה בעצם השטר.⁴

ד.

וי"ל הביאור בכ"ז, ויובן בהקדים ביאור בתקנת חכמים:

דהנה, יש לחקור האם שטר שאינו מקוים פירושו שעקרו את השטר לגמרי ואין לו דין שטר כלל, או דנימא שלא הפירוש שעקרו לגמרי את השטר, אלא השטר בעצם לא נתבטל, ואין זה אלא ריעותא בשטר ד"דילמא מזוייף הוא", ומצד ריעותא זו מתעכב הגביה והשימוש בשטר.

ויובן זה עפ"י דברי הרמב"ם (בהל' מלוה ולוה פי"א ה"א) שכתב: "אבל המלוה את חבירו בשטר צריך לפורעו בעדים ולפיכך אם טען ואמר פרעתי

3. ראה קו"ש סי' ג' אות ד' וה' מה שמבאר בזה, ודבריו צ"ע, ואכ"מ, וראה לקמן בפנים ס"ד, ובהערה 5.

4. בדוחק י"ל שהכוונה בזה ששטר בלי עוררין זה טוב, הוא עם קיום. ובזה מחדש הרבי שקיום אחרי עוררין זה יותר טוב מקיום בלי עוררין. ובזה אתי שפיר שמציין להשו"ע.

אבל זה דוחק, שהרי משמע מהלשון שם שבלי עוררין זה כשר מצד החזקת כשרות שיש להשטר וזה רק להתוס' והטור - שהשטר בעצם טוב מדרבנן כמו מה"ת.

שטר זה אינו נאמן". ונשאלת שאלה פשוטה: הלא "לפי הסברא הפשוטה אדרבה משום דאינו נאמן לטעון פרעתי משום הכי דחק הוא לפרוע בפני עדים. דבמלוה בשטר נתחדש דינא דצריך לפרוע העדים ומשום הכי אין נאמן לטעון פרעתי". דהיינו בפשטות - טענה של שטרך בידי מאי בעי הוא הוכחה שהלווה ובמילא הלוה צריך לשלם בעדים כי אינו יכול לטעון פרעתי. אבל מהרמב"ם הנ"ל משמע להיפך.

ומסביר הגר"ח שם (עי' ר"ח על הש"ס (כתובות) בענין שטרך בידי מאי בעי, וכן כ' האור שמח הל' עדות פכ"ב ה"א) דלהרמב"ם ס"ל דבזכויות ממון של מלוה שבשטר צריך לפרועו דוקא בעדים. וזהו שכתב לפיכך אינו נאמן, דהיינו זהו מהותו של השטר שכשישנה ביד המלוה יש לו כח ממוני. ולכן אין הלוה יכול לטעון פרעתי. (ועד"ז מבאר הגר"ח בתוס' ד"ה הוציא עליו בכתובות דף כ"א ע"א, ואכמ"ל).

ולפי"ז יש לחקור - האם התקנת-חכמים עוקר את האלימות הזה של שטר, או אינו עוקר ורק שיש ריעותא בשטר.

עפ"ז יש להסביר המחלוקת אם מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו או אין צריך לקיימו, דחולקים בהנ"ל - האם ע"י התקנה החלישו הכח הזה שבשטר וכנגד שטר כזה יכול הלוה לטעון פרעתי מכיון שבטלה האלימות של השטר כל זמן שלא נתקיים. (דשטר שאפשר להטיל בו ספק אינו שטר); או דתקנת חכמים שהצריכו קיום לא עקרה אלימות השטר אלא שצריכה - מפני תיקון עולם - קיום אם טוען מזוייף.

אשר לפי אופן הא' מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו מכיון שיכול לטעון פרעתי משא"כ לאופן הב' אין צריך לקיימו מפני שא"א לו לטעון פרעתי.

[ומעתה (לא רק שאינו נגד דברי התוס' אלא) לפי"ז יובנו דברי ההתוס'. דלכאורה הטעם שאין צריך לקיימו הוא משום, דאין לו מגו, משום שיירא לומר מזוייף שמא יכחישוהו (כמו שמביא בתוס').]

וצריך להבין מה סובר המ"ד שצריך לקיימו שהרי דוחק לומר שפליג במציאות אם ירא או לא⁵.

וי"ל שבעצם המגו מבטא (לשיטה זו) שמכיון שהלוח יכול לטעון מזוייף, זה מראה שאין אלימות לשטר זה, ולכן יכול לטעון פרעתי ג"כ (וכנ"ל). דהיינו למ"ד א"צ לקיימו בעצם א"א לטעון פרעתי, ושאלת התוס' הוא על השיטה הזו, ומתרץ קושייתו, אבל למ"ד צריך לקיימו מעצם הקושיא מובן סברת תוס' בגדר התקנה - שכיון שיכול לטעון מזוייף - זוהי ההוכחה שאבד תוקפו של השטר.

גם פי' הקונטרס יובן לנו שהרי אם סובר אי"צ לקיימו דהיינו שחכמים בתקנתם לא עקרו תוקף השטר ובמילא אין כאן הפה שאסר, משא"כ למ"ד צריך לקיימו דהיינו שלכאורה הוא עושה השטר ולכן יש הפה שאסר (וראה אופן-אחר בברכת אברהם בענין מודה בשטר).]

ה.

ולפי כל הנ"ל לכאורה יש להסביר כוונת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ובהקדמ השו"ע שסובר שזה הפה שאסר דהיינו שיש בעיה בהשטר בעצם. דבאם אין הלוח אומר כלום - הטעם שצריך לשלם הוא מפני שהוא מודה שחייב לו, וזה מדין הודאת בעל דין, וי"ל עד"ז לעניננו למ"ד צריך לקיימו הכוונה הוא שבאם אינו מקיים אין להשטר האלימות הזו מפני התקנה רק שמחייב את עצמו מדין הודאת בע"ד.

וראה ספר "קובץ רז"ש" עמ' 263 - (תחת הכותרת: "שיעבודא דר"נ" - הרי"ל שפירא) ושם מבאר המחלוקת אם צריך לקיימו או לא ע"ד (לא ממש) הנ"ל. ולשלימות הענין אביא מדבריו: "דהנה כשמודה בשטר שכתבו

5. שכן אפי' מגו דהעזה זה לא שאלה במציאות האם מעיז או לא אלא מה הוא גדר מגו דרק אם זה כח הטענה יעזור. אבל אפי' אם מגו זה כח הטענה, לכאורה יש לחלק בין העזה לשאלה של יראה פן יכחישוהו. וצ"ע. אבל יש לומר כבפנים.

אי"ז כשאר קיום, כ"א הוא קיום מיוסד על הכלל דהודאת בע"ד כמאה עדים, כמובן, וא"כ מועיל ההודאה על החיוב לשלם, ולא על החוב והשייכות של שטר, וא"כ כאילו יש כאן קיום רק בפרט א' של השטר, בזה שהשטר מורה שחייב לשלם אבל לא בנוגע להשעבוד ושייכות (אף שמובן בדרך ממילא), וא"כ יש מקום לומר שיהי' נאמן לומר פרעתי, כי אין (קיום ה)שטר סותרו" ע"כ, עיי"ש.

וא"כ, בדא"פ י"ל שזהו הכונה בלקו"ש שהרבי מקדים ומציין להטור והשו"ע ששם רואים שהדין הוא שצריך לקיימו דהיינו שהב"ד עשו בעי' בעצם אלימות השטר, אבל זה שהשטר מועיל (כי הוא בחזקת כשרות) זה רק בזה שמורה שחייב לשלם מצד הודאתו אבל אם יש ערעור והוא צריך לקיימו אז השטר עצמו נעשה שטר עם כל התוקף והאלימות של שטר.⁶ ולפי זה לכאו' אתי שפיר דברי הרבי בלקו"ש הנ"ל. ועצ"ע.



6. ולכאורה י"ל בדא"פ, שזהו ג"כ כוונת הגהות מיימוניות על הרמב"ם (פי"א ה"א) הנ"ל שכו' (באות א') "בשטר מקויים, ועיין לקמן פי"ד (ה"ה)". שהלכה זו היא ההלכה שבה עסקינן "הוציא עליו שטר חוב שאינו יכול לקיימו ואמר הלוח אמת שאני כתבתי שטר זה אבל פרעתי וכו'".

השתתפות במצוה, בשכרה ובחיובה

הת' שמואל גליצנשטיין

א. בלקו"ש חי"ד בשיחה הב' לפ' עקב מבאר כ"ק אדמו"ר את חלקם של הנשים בלימוד התורה של בעליהם ובניהם ע"פ הגמ' (ברכות יז ע"א) "נשים במאי זכיין, באקריוי בנייהו לבי כנישתא ובאתנוי גברייהו כו". עיי"ש אריכות הביאור.

ובהמשך השיחה מביא דוגמא לזה, ממ"ש הר"ן רפ"ב דקידושין שלאשה יש חלק במצוות הבעל 'מפני שהיא מסייעת להבעל קיים מצוותו', ובהערה 39 "וכ"ה בנוגע לברכת כהנים, שגם לבני ישראל השומעים את הברכות יש חלק בהמצוה, מאחר שהכהנים צריכים להם (כדי לקיים מצותם) — שיהיה למי לברך (וראה חרדים . . וישראל העומדים כו' ומכוונים לבם לקבל ברכתם כו' הם נמי בכלל המצוה . . ולהעיר מחידושי הרשב"א . . דליכא חיובא אישראל להתברך מצוה דכהן הוא)". עיי"ש.

ויש להעיר מספר ההפלאה למסכת כתובות דף כ"ד ע"ב וז"ל "פשוט דכמו דאיכא עשה לכהנים לברך את ישראל ה"נ איכא מצות עשה לישראל להתברך מן הכהנים וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הצווי אלא על עושה המצוה על שניהם כגון ביבם יבמה יבא עליה והמצות עשה גם עליה. תדע דהא קאמר ביבמות דף כ' דדוחה לא תעשה ואיך היא עוברת על הל"ת אם אין המצוה עליה כמ"ש התוס' בגיטין דף מ"א, עכ"ל. ואח"כ מציין לדברי החרדים שהובאו בשיחה הנ"ל.

ובאמת מדברי ההפלאה האלו משמע גדר אחר במצווה שיש על המשתתף. דהנה בשיחה שם חוקר כ"ק אדמו"ר מהו גדר המצווה שיש להאשה המשתתפת עם הבעל האם זהו שיש לה מצווה בכך שמסייעת לבעל לקיים מצוותו אבל אין לה חלק במצווה זו של פו"ר, או שיש לה חלק במצוותו של הבעל והיינו ה'מצוה רבה' דפו"ר.

אמנם מדברי ההפלאה משמע יותר מכך, דכשיש חיוב על אחד והוא אינו יכול לקיימו אלא ע"י אחר הרי החיוב חל גם על השני, והיינו שיש לו אותו חיוב בפ"ע ולא רק שנוטל חלק במצות חבירו. ועד שמסיק שם שישראל שמנע עצמו מלהתברך ע"י הכוהנים ה"ה מבטל מצות עשה.

ב. וכד דייקת נראה שכ"ק אדמו"ר בשיחה לא ס"ל כדברי ההפלאה הללו. דבהמשך השיחה שם מקשה מדוע לא הביא אדה"ז בהל' ת"ת ענין זה שהאשה משתתפת עם הבעל בקיום המצוה — על יסוד דברי הר"ן הנ"ל — כטעם לכך שגם נשים חייבות בברכת התורה, והיינו משום שיש להן חלק במצוות הבעל. וז"ל השיחה: ויובן זה בהקדים קושית המפרשים (חידושי אנשי שם) על הר"ן: איתא בגמרא: "ההיא דאתאי כו' (ותבעה את בעלה לגרשה כי לא היו לה בנים ממנו), אמר לה לא מיפקדת, אמרה לי' לא בעיא הך איתתא חוטרא לידה כו'", והקשו "אמאי לא קאמר משום דמסייע (כסברת הר"ן) דעדיף טפי.

אך הביאור: הא דמסייעת לבעל לקיים מצותו כו' הוא דבר התלוי ברצונה: אם רוצה, יכולה היא להנשא ולסייע לאיש לקיים מצותו וע"י זה יהיה לה חלק בקיום מצותו, אבל מצ"ע אינה מצווה ע"ז. ומובן שאינה יכולה לתבוע את בעלה בדין שיגרש אותה בכדי שתוכל לקיים מצוה זו, שהרי אין עלי' שום ציווי, ורק כאשר מסייעת לבעלה בפועל אז היא חולקת במצותו ומקיימת מצוה. ולכן טענתה רק "לא בעיא כו' חוטרא כו'" ד"כי הא ודאי כייפינן".

ועד"ז הוא בנדו"ד: הא דעוזרת לבעלה ולבניה שעי"ז "חולקת בשכר", ה"ז דבר התלוי ברצונה (היינו שאם רוצה יכולה להשתתף במצות ת"ת דמצווה ועושה של הבעל ובני'), אבל חיוב אין עליה בזה.

ועפ"ז מובן שלא הביא אדה"ז מה שעוזרת כו' אפילו לא כטעם נוסף בתברכנה ברכה"ת — כי מכיון שאין עליה שום חיוב ע"ז, א"א לומר אשר לכולי עלמא תברך ברכות התורה על שיכולה לעזור לבנה ולבעלה במצות ת"ת שלהם". עכ"ל השיחה.

וחזינן שאין לומר שזה שיש לה חלק במצוה והיא מסייעת לבעלה לקיימה בזה היא נעשית מחויבת במצוה, אלא רק שאם רוצה לעזור לבעלה לקיים מצותו ה"ה זוכה בחלק ממצותו, והיינו דלא כדברי ההפלאה הנ"ל שלדעתו כל שהמצוה יכולה

ליעשות רק ע"י שנים הרי בזה יש חיוב על שניהם לקיימה ובאם לא קיימו מצות הרי ביטלו מ"ע.

1. עוד יש להוכיח מדברי כ"ק אדמו"ר שלא כשיטת ההפלאה הנ"ל, והוא דבלקו"ש חי"א בשיחה הב' לפ' בא דן במצוות פדיון הבן והחיוב הברכה שיש לאב, ושם (עמ' 44) "והנה השתתפות הכהן, בזה שמקבל דמי הפדיון (ועי"ז נפדה הבכור), אין ענינה שעליו הוטל החיוב לפדות בכור מ"א, אלא שהוא חלק או תנאי במצוות הפדי': שאין הפדיון נעשה כ"א ע"י נתנת הכסף להכהן".

ובערה 17 שם: דגם אם נאמר שהנתינה להכהן היא חלק מעצם הפדי' [ולא שהנתינה לכהן הוא רק כעין תנאי...] הרי זהו רק שהפדיה נעשית ע"י והוא מסייע בהמצוה. אבל "כהן לאו מצוה קא עביד" (הרא"ש בבכורות פ"ח ס"ח). [וע"ע בהמשך השיחה ובהערות שם שמוכח שאין לכהן כל מצוה בנטילת הפדיון].

דהיינו שאף שהכהן משתתף במצות הפדיה וא"א להפדי' להתקיים בלעדיו, מ"מ אין לו בזה חיוב במצוה (שלכן אינו מברך על כך — כפי שמאריך לבאר בשיחה), ויתרה מזו — "כהן לאו מצוה קעביד" כלומר שאין לו חלק במצוה "אלא כמקבל מתנות כהונה" (ל' הרא"ש שם) שזיכתה לו התורה.

ובאמת זה גופא צ"ב, דאף אם לא נקבל את דברי ההפלאה דמי שהמצוה נעשית על ידו יש לו חיוב בהמצוה, ועד כדי כך שאם יתבטל מעשיית המצוה עובר בעשה [כפי שמאריך שם בעל ההפלאה בביאור דברי הגמ' (דכ"ד ע"ב) "אבל נשיאת כפים דאיסור עשה" — אך מ"מ די לנו בדברי הר"ן הנ"ל (דהאשה המשתתפת עם הבעל בקיום המצוה יש לה חלק במצותו) לתמוה על דברי הרא"ש ד"כהן לאו מצוה קעביד" ואינו אלא "כמקבל מתנות כהונה".

וקושייתנו תתחזק בהקדמת ההקשר בחידושו של הר"ן: דהוא על המשנה ר"פ האיש מקדש (קידושין דף מא) "האשה מתקדשת בה ובשלוחה" ובגמ' שם ילפי' מכך "מצוה בה יותר מבשלוחה", ועל כך מבאר הר"ן "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפריה ורביה מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו", והיינו שהסיוע לבעלה אינו רק עזר למצווה אלא חל בזה גדרי מצוות התורה כבשאר מצוות ש'מצוה בו יותר מבשלוחו".

מצינו א"כ ג' אופנים (דעות) בהשתתפות במצוה: א. בדין פדיון הבן דאין לכהן

כל חלק במצוות האב לפדות בנו, וכדברי הרא"ש. ב. בדין פו"ר ומצות ת"ת דיש להאשה חלק במצוות הבעל, אך אין לה כל חיוב בזה. ג. שיטת ההפלאה בדין נשיאת כפים ומצוות יבום, שלא זו בלבד שהמשתתף במצוה יש לו חלק בה, אלא שהוא מחוייב במ"ע ממש כמקיים המצוה. וצ"ב בזה.

ד. עוד יש לעיין באיזה מן המצוות חל דין זה שהמשתתף במצוה יש לו חלק במצוה וזוכה בשכרה וכו', ולדוגמא במצות צדקה לא אישתמט לומר שיש לעני המקבל את הצדקה חלק במצות הנותן, ועד"ז בשאר מתנות כהונה שהכהן המקבלם יש לו חלק במצוה.

והנה, בפשטות עצם הענין שאדם שותף במצות חבירו, מובן שאין הכוונה בזה לאדם המסיע לחבירו סתם לקיים מצוה (דאף שגדולה זכותו וכו') מ"מ לא זה הגדר ד"ש לו מצוה, וכ"ש דלא שיק' בזה חיוב), אלא מדובר במצוות כאלו שמתחלתם הם בנויות על עזרת אדם נוסף, שבזה לכאור' אדם שרק בעזרתו אפשר לקיים את המצוה, הרי יש לו חלק במצוה, ולדעת ההפלאה אף מחוייב בדבר.

ואמנם, מצות צדקה ומ"כ, אכן בנויות מתחילתן על האדם המסייע במצוה (העני או הכהן), שזהו כל גדר המצווה, ומ"מ לא מצינו שיהא חלק לעני (או הכהן) במצוות הצדקה של הנותן, ובודאי לא נמצא שיהיה לו חיוב במצוה זו. ואדרבה, מצינו בכ"מ דברים במעלת ההמנעות מנטילת צדקה.

ולכאורה אפשר לבאר החילוק בין מצות צדקה וכדו' שבהם אין למשתתף במצווה חלק במצווה (עכ"פ לא באותו אופן כבמצוות הנ"ל), לבין מצוות שבהם המסייע במצווה נוטל חלק במצווה, ועד שיש לו חיוב בזה: ע"ד שמצינו חילוק בנוגע לכמה דינים בין מצוות שהן כגדר 'חיוב', שחייב האדם לעשותן, וכגון מצוות ת"ת שבת וכו', לבין מצוות שהן 'רשות' כגון שחיטה, שאין עליו כל חיוב לאכול בשר, רק אם ירצה לאכול בשר מחוייב בשחיטה.

עד"ז אפשר לומר בענייננו דבמצות צדקה ומתנות כהונה: א. אין בזה חיוב גמור על האדם אלא דאם יש עניים שיכול ליתן להם צדקה, ה"ה מחוייב לתת להם [עי' בגמ' סוכה מט ע"ב 'צדקה לעניים' ובלקו"ש חכ"ג עמ' 269], ועד"ז רק אם יש לו פירות בא"י מחוייב בתו"מ [עי' האריכות בזה באנציקולפדיה תלמודית ערך הפרשת חלה וערך הפרשת תו"מ ובהנסמן שם]. וא"כ מובן למה אין לומר שתהיה

'התפשטות' של המצווה וחיוב על אדם אחר כל עוד החיוב על האדם עצמו איננו החלטי. ב. במצוות אלו החיוב עצמו נוצר ע"י העני או הכהן, והיינו שהם יוצרים את החיוב, א"כ מובן שאין לומר דהמצווה שישנה על האדם, יש להם חלק בה, או שהחיוב חל עליהם, כי אדרבה בנדו"ד הם אלו שיוצרים את החיוב. [ועיי"ש בא"ת בדין חלה ותרומה, אם הפרשת התרומה ונתינה לכהן הם ב' מצוות שונות, ומ"מ נתינת התו"מ לכהן באה מכוח מציאותו של הכהן].

ועד"ז הוא במצות פדיון הבן, דלכאור' קבלת הכהן הוא ע"ד תו"מ וכלשון הרא"ש (נזכר לעיל) 'אלא כמקבל מתנות כהונה'. [ולהוסיף דבדין פדיון הבן בפרט יש סברא לומר שאין להכהן חלק בהמצווה (החיוב) דבדין פדיון הבן דרשו רז"ל (קידושין דף כט ע"א) "תיפדה תפדה כל שמצווה לפדות את עצמו מצווה לפדות את אחרים וכל שאינו מצווה לפדות את עצמו אינו מצווה לפדות אחרים", וא"כ כיון שהכהן אינו מצווה לפדות א"ע אם כן א"א לשתפו בהחיוב לפדות אחרים].

ה. והנה בלקו"ש חי"ז לפ' קדושים (שיחה ד) מאריך כ"ק אדמו"ר בגדר זה, של מכשירי מצוה וסיוע למצוה שנחשב כחלק מהמצווה, ומביא לכך כו"כ דוגמאות, ולפי משג"ת שם יובנו גם דברי הר"ן במצות פו"ר, ודברי ההפלאה (ומקורו בחרדים) בדין ברכת כהנים ויבום:

הנה בשיחה שם דן כ"ק אדמו"ר במצות חינוך דמאחר שהאב נצטוה לחנך את בנו הרי שיש גם לקטן בעצמו חיוב במצוה. ומבאר זאת ע"פ הסברא בדין מכשירי מצוה שדוחין את השבת, שזהו מצד 'התפשטות' המצוה גם לדברים שאינם המצוה עצמה, ובהמשך לזה מביא כו"כ דוגמאות: ולדוגמא: הדין בהל' ת"ת, ש"מי שא"א לו ללמוד כו' יספיק לאחרים הלומדים ותחשב לו כאילו לומד בעצמו". עד"ז בנוגע לנשים . . וכידוע דברי הר"ן . . "יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת".

ואפילו במקרה, שהסיוע של האשה במצות הבעל אינה הכרח בעצם קיום המצוה, אלא לא יותר מעזרה לקיום המצוה, נפסק הדין . . "אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם".

ובהמשך השיחה מסביר את החיסרון בדינים אלו שהשתתפות במצוה היא פעולה צדדית המאפשרת את המצוה אך לא המצוה עצמה, ומוסיף: למעלה מזה, בענייננו — מצות החינוך עד"מ: השייכות והשתתפות של הקטן במצות חינוך

מתבטאת לא (רק) בכך שבלא הקטן האב אינו יכול לקיים את מצות החינוך, אלא (גם בכך) שזוהי המצוה — (שהאב יחנך כך) שהבן יעשה את המצוה.

ומביא לכך דוגמא במצוה דאורייתא, מדברי התוס' (חגיגה דף ו) שחיוב האשה בשמחת החג, היא משום מצות הבעל לשמחה, והיינו שמצד חיוב הבעל לשמח את אשתו, נעשית האשה בעצמה מחוייבת בשמחה.

ובהערה 55 מביא את דברי החרדים וההפלאה בדין ברכת כהנים ומסיים "ולא הביא [בעל ההפלאה] דברי הר"ן בנ"ל בפו"ר, כי האשה במצות יבום היא יותר מאשר בפו"ר".

ומשמע דיש חילוק בין ההשתתפות במצות ת"ת שאינה אלא סיוע צדדי לקיום המצוה, לבין מצות פו"ר שההשתתפות היא בקיום המצוה עצמה, ולמעלה מזה מצות חינוך (והדומים לה) שההשתתפות היא גופא המצוה עצמה ותכליתה. ולכאור' עד"ז הוא במצות יבום, ולכן "האשה במצות יבום היא יותר מאשר בפו"ר".

נמצאנו למדים ד' דרגות בהשתתפות במצוה:

א. מצות צדקה ומתנות כהונה, דאף שאין המצוה יכולה להתקיים אלא ע"י העני או הכהן, מ"מ לא מצינו שיש להם חלק במצוה על האדם.

ב. מצות ת"ת שיש לאשה חלק במצות הבעל, אמנם הסיוע הוא בפעולה נפרדת מעצם המצוה, ובעצם מצות לימוד תורה אין לה השתתפות.

ג. מצוות פו"ר דהמצוה נעשית ע"י שניהם, אמנם הציוי עצמו הוא לפרות ולרבות בצאצאים ואינו קשור עם האשה בעצמה.

ד. מצות חינוך, שמחת יו"ט, וברכת כהנים (ועד"ז יבום) שתכלית המצוה עצמה היא הפעולה שנעשית עם המשתתף במצוה, כנ"ל באריכות.

[במילים אחרות ניתן להגדיר את החילוק בין ג' הדרגות בהשתתפות, והשאלה היא אם גדר המצוה הוא מעיקרא חיוב על האדם — בגברא, וכמו מצות ת"ת שהחיוב הוא שהאדם ילמד תורה. או שהתכלית היא הפעולה הנפעלת ומזה נוצר חיוב על האדם, וכמו שחקר בזה הרוגצ'ובי (צפנת פענח על הרמב"ם, מהדורא תניינא דף ג' ע"א) וידועה הדוגמא לזה מענין בנין בית המקדש האם החיוב הוא לבנותו או שהחיוב הוא שיהיה בית המקדש וממילא צריך לבנותו.

ולפי זה במצות ת"ת שהחיוב הוא על האדם בעצמו, מובן שאין בזה גדר חיוב והשתתפות באדם אחר כמו במצוה שהעיקר הוא הנפעל (החפצא). כי במצוה שהיא חובת האדם הסיוע הוא לכל היותר עזרה לאדם לקיים את מצותו. אבל במצוה שעיקרה הוא הנפעל, מובן שהתפשטות החיוב והמצוה יכול להיות גם על אדם נוסף שגם לו יהיה חלק בהנפעל.

והיינו בדין פו"ר שהעיקר הוא הנפעל — קיום העולם — יכולה המצוה להתפשט גם על האשה (ולאידך, גם יותר קל לפתור עצמו מחיוב שהעיקר הוא החפצא, כדברי בן עזאי (יבמות דף סג ע"ב) שרצה ללמוד תורה ולא לישא אשה, אפשר לעולם להתקיים ע"י אחרים, ואכ"מ).

ולמעלה מזה במצוות שלא זו כלבד שהעיקר הוא הנפעל, אלא שהנפעל עצמו נעשה באדם המשתתף במצוה, וכמו מצות חינוך שהנפעל הוא בהקטן, ומצות שמחה שהמצוה הוא בשמחת האשה, וכן נשיאת כפיים שהנפעל הוא שיתברכו ישראל, ובהם מתקיימת המצוה].

1. והנה, היסוד שמביא כ"ק אדמו"ר לדין זה של השתתפות בהמצוה — התפשטות המצוה לעניינים שמחוצה לה — הוא מדין מכשירי מצוה. ואוא"ל שע"ד ד' דרגות אלו בהשתתפות במצוה מצינו גם בדין מכשירי מצוה:

בלקו"ש חי"ז לפ' אחרי (שיחה ב') מבאר כ"ק אדמו"ר את ענין תשובה מאהבה שזדונות נעשות לו כזכויות, ומביא את כיאור אדה"ז בתניא שדוקא תשובה מאהבה כיון שהגיע לאהבה זו מצד היותו רחוק מה' בתכלית, לכן הזדונות עצמם שהביאוהו לתשובה זו, הופכים לזכויות.

ומבאר הדבר ע"ד ההלכה, ע"פ היסוד הנ"ל דמכשירי מצוה, שגם דבר המסייע והגורם למצוה מקבל מחשיבות המצוה. ומונה בזה כמה דרגות: א. חרישה וזריעה ושאר ענייני הרשות שאף שהם מביאים לידי כו"כ מצוות מ"מ לא מצינו שתהיה להם חשיבות של מצוה (אפילו לא בתור מכשירי מצוה). ב. דברי ר"א דמכשירי מצוה דוחין את השבת כמו המצוה עצמה, והיינו שדבר המסייע למצוה ה"ה כחלק מהמצוה עצמה. ג. למעלה מזה דעת הירושלמי שגם הכשר מצוה טעון ברכה — "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה" (ועיי"ש בהערות שכ"ה גם במצוות שאין ציווי מפורש על עשייתן). ד. למעלה מזה

מצינו בעבודת המקדש, שבהולכת הדם מחשבה פוסלת וכו', עיי"ש באריכות.

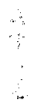
ומבאר שם דתשובה מאהבה הוא למעלה מכל אלו דשם הזדונות אינם רק מכשירים למצוה שמקבלים את גדריה של המצוה, אלא שהזדונות הופכים לזכויות ממש, ויש להתאים זאת לדרגות במדת ההשתתפות במצוה.

ולפי כ"ז מובן שאין כל מחלוקת בזה בין הרא"ש להר"ן ולהפלאה ולדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש, ויש מצות שההשתתפות בהם היא חלק מהמצוה, ויש שיוצרת חיוב גמור על המשתתף, ויש שאינה נחשבת כלל לחלק מהמצוה כפי שנתבאר לעיל.

רה"ל ורח"ר רמזיור רמנוח נוהיה להאריך וחו לחרח ויחרח עוד.

ביאור בענין זדונות נעשות לו כזכויות

הת' מנחם מענדל דרייפוס



א

הדרך להפיכת זדונות לזכויות

בלקו"ש חלק י"ז¹ מביא כ"ק אדמו"ר שבענין תשובה מאהבה נאמר בגמ'² זדונות נעשות לו כזכויות. ובחדא"ג מקשה, דאיך אפשר לומר כן שהזדונות עצמם יהפכו לזכויות - דא"כ נמצא חוטא נשכר: דהרי צדיק שכל ימיו עבד את ה' ביגיעה רבה מקבל שכר כפי מעשיו, ומאידך רשע גמור שעבר כל ימיו על איסורי התורה, ע"י תשובה הופך את כל מעשיו הרעים למצוות?

ועוד צלה"ב, דאיך אפשר שהעבירות עצמם יהפכו למצוות: מילא אם ע"י תשובה נמחקים העוונות, דע"י שהאדם הביע חרטה על מעשיו נסלח לו - אבל שהעבירות עצמם יהפכו למצוות, ע"ד ענין שהקטיגור עצמו (שענינו להרשיע את האדם ולהעמידו בדין) יהפך לסגור (שענינו לזכות את האדם מכל חטא)?

ובהמשך מביא כ"ק אדמו"ר, שהביאור בזה הוא ע"פ מה דאיתא בתניא פרק ז', דיש ב' דרגות בתשובה א' שזדונות נעשות לו כשגגות, ב' דזדונות נעשות לו כזכויות. בנוגע לדרגה הא', שהעבירה שעבר אדם כמזיד נחשבת לו כאילו הוא עבר אותה בשוגג, מבואר בזה בשם הבעש"ט - שע"י התשובה של האדם הוא מגיע לדרגה נעלית יותר של ידיעה, שיודע עכשיו דברים שלא ידע לפנ"ז. ולכן, מה שקודם היה נחשב שעשה במזיד, עכשיו שיודע דברים נוספים, נחשב לו כשוגג בהתאם לרמת הידיעה שלו.

ויש דרגה נעלית יותר, שבה לא רק שמזיד נהפך לשוגג, אלא גם האיסורים (זדונות) נהפכים לזכויות, כאופן ב'. וכדי להגיע לדרגה זו, צריך לעשות תשובה אשר צריכה היא להגיע דווקא מאהבה, ולא מיראה, ומעומק הלב. דיש תשובה שהיא רק בחיצוניות הלב - שרצונו האמיתי של האדם הוא בעניני העולם, ורק משנה את לבושי שרוצה באלוקות, אבל

1. אחרי ב'.

2. יומא פ"ו- ע"ב.

במהותו האמיתית רוצה הוא בעניני העולם. וככדי להגיע לדרגה זו דודונות נעשות כזכויות, צריך תשובה מעומק הלב - שגם רצונו הפנימי של האדם נעשה שונה, ורוצה גם בפנימיותו רק אלוקות. וגם צריך להיות באהבה רבה, שזוהי אהבה שלמעלה מהאהבה הטבעית, שנעשית מיוחדת עם העצמות, ועי"ז מגיע לחשק ורצון באלוקות למעלה מצדיק. כי הנה גם לצדיק אשר יש לו תשוקה להידבק בה' אבל היות וכל חייו הוא נמצא בקירוב לאלוקות, לא יכול להרגיש את הצימאון כמו מי שחסר לו, ודווקא בעל תשובה שכל חייו היה רחוק מאלוקות - התשוקה שלו להידבק בה' גדולה לעין ערוך מרצון הצדיק. ולכן, כל העבירות שעשה נהפכים לזכויות, מכיון שכל עבירה שעשה במהלך חייו מגבירה אצלו עכשיו את התשוקה והצימאון לאלוקות, וזה מה שגורם לו להגיע לאהבה גדולה יותר, ולכן עי"ז מעשיו הרעים נהפכים למצוות. עפ"ז יבואר, מדוע אי"ז חוטא נשכר - כי דווקא ע"י עבירות אלו הגיע לצימאון.

אך עדיין צריך ביאור, מדוע דווקא זדונות אלו יהפכו לזכויות (קטגור נעשה סניגור)? ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (שם), דכמו במכשירי מצווה דהמכשיר עצמו נהפך למצווה, ודוגמא ע"ז מובא בענין תלמוד תורה³ דמצינו בהלכה: "אע"פ שהקטן פטור מכל המצוות וגם אביו אינו חייב לחנכו במצוות מן התורה אלא מד"ס אבל תלמוד תורה מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה אע"פ שהקטן אינו חייב... ז"א שאפילו שעכשיו בזמן קטנותו אין הקטן מחויב במצוות - בכ"ז מצווה אביו לחנכו במצוות, בכדי שבשעה שיגיע לגיל מצוות יהיה מורגל בהם. והמכשיר מצווה, לאמור: ההכנה בזמן קטנותו - הם כמצווה, ומקבל שכר כאילו עשאם גדול. וכך בענין זדונות נעשות לו כזכויות, שהזדונות עצמם היות והם הגורמים לחזרתו בתשובה, דע"י מגיע הוא לצימאון רב לשוב בתשובה, ולכן מקבל הוא עליהם שכר ונהפכים כאילו הם המצווה עצמה.

ב

מציג סתירה באופן הפיכת זדונות לזכויות

והנה בלקו"ש חלק ל"ט⁴, מבאר כ"ק אדמו"ר בענין הקלקול שנגרם ממעשה החטא, ב' אופנים: אופן א' - ע"י מעשה החטא נדבק הרע בנפשו, וכיון שנשמת האדם היא "חלק שם הוי" ב"ה" נגרם עי"ז פגם גם בד' אותיות שם הוי", אופן ב' - דכיון שע"י קיום המצווה, כולל

3. שו"ע אדה"ז הלכ' ת"ת א'.

4. הוספות אגה"ת ה'.

גם מצוות ל"ת, ממשיכים אור אלוקי - וממילא ע"י העבירה נחסר האור שהיה אמור להמשך ע"י קיום המצווה (הלאו) 5.

ובהמשך לכך, מביא כ"ק אדמו"ר ב' אופנים כיצד לתקן פגמים אלו. אופן א' - תשובה תתאה (תשובה או מיראה או מאהבה זוטא) - שעניינה ניקוי הפגמים בלבד. וזהו ע"י התקשרות פנימית של הנשמה עם עצמותו ית', שנעשה אחד עם מציאותו, דשם אין פגם וממילא נעשה ע"י ניקוי כל הפגמים. אופן ב' - תשובה עילאה (תשובה מאהבה רבה) שעניינה מילוי אור שנעדר. שזהו ע"י רעותא דליבא בתוקף גדול המביאה להמשכה מבעל הרצון⁶, לא רק לניקוי כל הפגמים, אלא גם להמשיך את האור שנעדר. דמשמע מזה, דתשובה עילאה (מאהבה רבה) בשלמות הוא בדווקא כשנפעל ב' ענינים: א' ענין ניקוי הפגמים, ב' ענין מילוי החסרון. וזהו ענין דזונו נעשו לו כזכויות - היינו דאותו זדון שגרם להעדר אור, בהפיכתו לזכות ממשיך האור שנחסר, והוא הגורם לניקוי הפגמים בשלמות.

והנה בלקו"ש ח"י"ז (שם), מבאר כ"ק אדמו"ר ג' דרגות בתשובה: א' תשובה מיראה, ב' תשובה מאהבה רבה, דעונו נעקר מתחילה, ג' תשובה מאהבה רבה דזדונות נעשו לו כזכויות. ולתוספת ביאור, מביא כ"ק אדמו"ר נפק"מ בגמ'⁷: "המקדש אשה ע"מ שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת - שמא הרהר תשובה בדעתו.

וקשה ע"ז ממ"נ - אם מדובר על תשובה מיראה, שנשאר רושם מן החטא והוא לא נמחק לגמרי, האיך מקודשת לו הרי הוא אינו צדיק? ואם מדובר על תשובה מאהבה רבה, הרי ידוע מה שכתוב במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ונמצא דרגתו למעלה ממדרגת צדיק, וההלכה שאחד שהטעה אפילו לשבח אינה מקודשת⁸? אלא התירוץ בזה: "שמא הרהר בתשובה" מדובר בתשובה כאופן ב' דנעקר עונו, מתחילה אך לא כאופן ג' דזדונות נעשו לו כזכויות. כי רק על דרגה זו (אופן ג') נאמר⁹: "במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, ולכן מקודשת.

ונמצא דבאופן ב' תשובה מאהבה רבה, זהו ענין ניקוי הפגמים בלבד. ובאופן ג' תשובה מאהבה רבה, זהו ענין דזדונות וכו', ונפעל בזה ענין מילוי החסרון. דמשמע מזה, דבתשובה

5. דכיוון דע"י קיום מ"ע ממשיך האדם אור אלוקי - גם ע"י קיום הלאו, היינו דכשיש באפשרותו לעבור עבירה ואינו עובר נמשך אור אלוקי (לקו"ת פקודי מ,ב ואילך), וא"כ כשעובר על הלאו מונע את המשכת האור האלוקי.

6. דענין בעל הרצון הוא שאינו מדוד באיזה אופן להמשיך את האור היינו רק ע"י קיום מצוות בפועל אלא אפילו

כשחסר בקיום המצוות יכול להמשיך המשכה ראה המקומות המצויינים בהערה 10

7. קידושין מט-ע"ב.

8. קידושין מח-ע"ב (משנה) מט-ע"א.

9. דעת ר"א ברכות לד-ע"ב. וכ"פ הרמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ד

מאהבה רבה יש ב' אפשרויות - או ניקוי הפגמים כאופן ב', או מילוי החסרון כאופן ג'. ובשתיים זה היא תשובה מאהבה רבה בשלמות, לכאורה.

אבל בחלק ל"ט משמע, דהתשובה מאהבה רבה (תשובה עילאה) ענינה הוא ניקוי הפגמים, וגם מילוי החסרון, לאמור: זדונות נעשו כזכויות¹⁰. היינו דלצורך ניקוי הפגמים בשלמות, צריך להיות בדרגת זדונות נעשים לו כזכויות, וכל זמן שלא הגיע לדרגה זו אזי ניקוי הפגמים אינו נפעל בשלמות.

וממילא צלה"ב - האם ענין ניקוי הפגמים תלוי בזדונות נעשים לו כזכויות (ח' ל"ט), ורק כך נפעל בשלמות, או שגם כאשר הוא ענין בפ"ע, הוא נפעל בשלמות (ללא קשר לזדונות נעשו לו כזכויות ח' י"ז)?

ג

מיישב הקושיא הנ"ל ע"פ ב' דרגות ב"אתהפכא"

ואולי יש לומר הביאור בזה, ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ו¹¹ ג' אופנים בהמתקת הגבורות: א' "אתכפיא" וזהו בדרך מלחמה. והמעלה בזה שבא מצד המטה, וממילא גם הנה"ב מתעוררת ומתעלית¹², ב' "אתהפכא" - ע"י ריבוי אור של נפה"א מזדככת גם נה"ב באופן ממילא, והחסרון בזה שבא מצד המעלה דכמו במ"ת (כפה עליהם הר כגיגית), ואין לזה קיום נצחי, דאינו בדרך התעסקות עם נפה"ב ולכן אינו פועל בה בשלמות, ג' "אתהפכא" כזו שנה"ב מצ"ע צר לו ממעמדו ומצבו (ומגיע דווקא מצד נה"ב - כי אם מגיע ע"י נה"א זהו דרגת מרירות פחותה מזו של נה"ב), ע"ד קל שבקלים בשעת נעילה. וזוהי עבודת זדונות נעשו לו כזכויות.

והחילוק בין ב' האופנים דאתהפכא בהשקפה ראשונה הוא רק בדבר המתברר, ואופן הפעולה בשתיים הוא אתהפכא. היינו, דבאופן ב' האתהפכא שהיא בגילוי אור מלמעלה, מברר רק קליפת נוגה ותו לא. ובאופן ג', דהכירור הוא מצד עצמו נעלה יותר, מגיע גם לג' קליפות הטמאות.

10. באות י"א מסביר כ"ק אדמו"ר דזדונות נעשו כזכויות הוא (בכללותו) אותו הענין מה שע"י תשובה נמשך האור שנעדר ע"י החיסרון באי קיום המצוות (זכויות) וכן משמע בסה"מ תקס"ב, וכן בד"ה שובה תרע"א (עמ' ז' ואילך), בד"ה תקעו תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א קכ"ו, א, ואילך), וראה ג"כ לקו"ת ר"ה נד, ב.

11. הוספות כי תשא

12. כי ע"י מלחמה והתעסקות עם נה"ב כאשר נה"א מנצחת, פועל שינוי גם בנה"א דמתנהגת כפי המנצח

ומחדש כ"ק אדמו"ר בעומק יותר - דהחילוק ביניהם הוא, דלפי אופן ג' שזהו בירור מצד עצמו, דמברר לא רק את ג' קליפות הטמאות, אלא גם הבירור דקליפת נוגה - דרגת הבירור היא באופן נעלה יותר מאשר הבירור מאופן ב' (מצד המעלה).

ע"ד מה שמבאר כ"ק אדמו"ר¹³ במ"א ע"פ משל מבית משפט. שכשדנים את האדם, יש קטיגור ויש סניגור. ובענין ביטול טענתו של הקטיגור, ב' אופנים: אופן א' טענת הסניגור, דע"י טענותיו משפיע לא רק על דעת השופטים, אלא גם על דעת הקטיגור עד שטענותיו של הקטיגור בטלים. והחסרון בזה, דהקטיגור אינו נהפך להיות סניגור. ועוד, דבפני הדיינים הושמע גם דעתו של הקטיגור. אופן ב', דע"י זה שהמלך נכנס לבית המשפט, בטלה דעת הקטיגור לגמרי, ועד שהוא טוען טענת סניגוריה.

ובנדו"ד: בח' ל"ט זהו כפי הבירור דאופן ג', היינו דע"י תשובה מאהבה רבה דזדונות נעשים לו כזכויות - ממילא גם ניקוי הפגמים הוא באופן נעלה יותר, ובשלמות.

ובח' י"ז מדבר כפי אופן ב' שזהו אתהפכא מצד המעלה (אע"פ שזה אינו בשלמות כאופן ג'), נפעל בזה ניקוי הפגמים כפי דרגתו. אבל בעומק יותר, בהשוואה לח' ל"ט, זהו נקרא ניקוי הפגמים הלוקה בחסר. ולכן בח' ל"ט דשם זהו בשלמות, חייבים להגיע לאופן ג' דזדונות נעשו לו כזכויות, שאז דווקא גם ניקוי הפגמים נפעל בשלמות.



13. ד"ה "מחר חודש" ה'תשי"א.

במעלת תשובה מאהבה ויראה על צדיק

הת' לוי קפלן

.א

בלקו"ש חי"ד פ' וילך (שיחה א'), מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את החילוק בין עבודת התשובה דיום הכיפורים ועבודת התשובה דכל השנה, דעבודת התשובה דכל השנה היא תשובה מיראה, ועבודת התשובה דיוה"כ שהיא תשובה מעומק הלב, עבודה שמצד בחי' היחידה, היא תשובה מאהבה. וזוהי מבאר את דברי הגמרא כיומא (פ"ו ע"ב) דבתשובה מאהבה "זדונות נעשות לו כזכיות", ובתשובה מיראה "זדונות נעשות לו כשגגות", וז"ל:

"וזה גופא טעם החילוק דפעולת התשובה בהזדונות — שהיא לפי אופן ביטולו: בתשובה מיראה אינו בטל במציאות לגמרי, והביטול הוא כמו בע"כ מפני אימת האדון, ועבודתו היא בתנועה של שלילה — להעביר כל הענינים המנגדים, ולכן פעולת עבודה זו ג"כ רק ענין שלילי — שהזדונות אינן זדונות עוד (כ"א כשגגות — ו"אין מזכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין", אבל מ"מ נשאר רושם), אבל אינן נעשות מציאות חדשה של זכיות".

משא"כ בתשובה מאהבה (ובפרט אהבה דבכל מאדך), שהעבודה והביטול הן בתנועה חיובית, שמוסר עצמו אל האהוב, (ובפרט כשהיא אהבה שלמעלה מטו"ד, למעלה מהגבלות) — שרוצה לדבקה בו ית' ממש, ונעשה מציאות חדשה — מציאות הדבוקה בו ית' — הנה ע"י עבודה זו "זדונות נעשות לו כזכיות", בחי' "ויהפוך ה' אלוקיך לך את הקללה לברכה" — היינו שפועל בהזדונות שנעשים מציאות חדשה — זכיות (בדוגמת עבודתו). וכשהתשובה היא למעלה מהגבלות (בכל מאדך) יש בזה עוד ענין: שע"י עבודת התשובה שלמע' ממדידה והגבלה, מתעלים לבחינה שלמע' ממדידה והגבלה, ומצד דרגה זו "זדונות נעשים כזכיות".

ובהע' 92 שם: "כי ע"י התשובה מגיעים לבעל הרצון, שלמעלה מכל מדידה והגבלה, גם של הרצון דתומ"צ. וראה ד"ה שובה ישראל אעת"ר קרוב לסופו: "שרש ענין התשובה הוא מפני שעצמות אוא"ס אינו מוכרח ח"ו ברצונו". דהגם שהרצון דמצות הוא ג"כ "בבחי' פנימיות ועצמות אוא"ס כו' אינו מוגבל ומוכרח ח"ו בהרצון". ומובן שבעיקר ה"ז בתשובה מאהבה (דבכל מאדך) שלמעלה ממדוה"ג".

והיינו, שמצד תוכן העניין דתשובה מיראה אין שייך "זדונות נעשות לו כזכיות" כי תשובה מיראה אינה אלא תנועה של שלילה, ולכן ביכולתה רק לשלול את החסרון שבזדונות. משא"כ בתשובה מאהבה, שמצד עצם ההגדרה דתשובה מאהבה, ה"ז ענין חיובי שנוגע לבעל הרצון ואין בזה הגבלות, ודוקא משום כך זדונות נעשות כזכיות.

וביתר ביאור (ובאו"א אחר קצת) מוסבר בלקו"ש חי"ז שיחה ב' (עמ' 168) לפ' אחרי דאתר שמביא החילוק הנ"ל בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה, מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שבתשובה מאהבה גופא ישנן כמה דרגות, ומוכיח מהא דאיתא בגמ' (קדושין מט' ע"ב) המקדש אשה "ע"מ שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו".

וז"ל: (תרגום חפשי) יש להקשות ע"כ: ממנ"פ — אם מדובר כאן לגבי תשובה מיראה — הרי לא נתקיים התנאי, היות וע"י תשובה מיראה לא נהי' צדיק, כיון ש"מקצת שמו עליו", ואם זה הי' תשובה מאהבה, גם אז אינה צריכה להיות מקודשת, מכיון שבע"ת הרי נעלה יותר מצדיק, וכמרז"ל במקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד, והדין הוא הרי שגם כאשר הטעה לשבח אינה מקודשת. והתי' הוא שמא הרהר (מאהבה כזו) תשובה שפועלת רק ש"נעקר עונו מתחילתו", אך לא שזדונות נעשו לו כזכיות, שדוקא על כזו תשובה (זדונות נעשו כזכיות) נאמר "במקום שבע"ת עומדין אינו צ"ג יכולין לעמוד".

ומסביר שם במעלת בע"ת, וז"ל: "המעלה של בע"ת לגבי צדיק גמור (שמעולם לא חטא) אינה רק מצד היתרון בכמות — שנוסף על הזכיות מצ"ע ישנם לבע"ת גם את הזכיות שנעשו מהזדונות — אלא גם (ובעיקר) מצד

היתרון באיכות: "זדונות נעשו לו כזכיות", זכיות מאיכות אחרת. ולכן "במקום שבע"ת עומדין איו צ"ג יכולין לעמוד": כמה זכיות שיהי' לצ"ג ע"י עבודתו הנעלית, לא יוכל להגיע לעבודה החדשה, — איכות אחרת בזכיות. אך זה יכול להיות רק כאשר התשובה מגיעה מצד שלימות האהבה כנ"ל, ובמילא — שלימות הכוונה, שזה פועל לתקן את החטא שהזדונות עצמם יהיו זכיות".

ועל הנ"ל (מעלת איכות הזכיות בבע"ת) כותב בהערה 49: "אבל ברמב"ם הלכות תשובה שם: (פ"ז ה"ד) "כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה כו' אמרו חכמים במקום שבע"ת עומדין כו' כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשין יצום יותר מהם". ומשמע שהמעלה הוא מצד הגברא דבע"ת עצמו, ולא מצד החפצא שיש לו גם זדונות כזכיות".

המורם מכל הנ"ל: א. ישנו חילוק עיקרי בתוכן עניין התשובה בין תשובה מיראה לתשובה מאהבה. ולכן מבואר בגמ' (יומא דפ"ו) דדוקא בתשובה מאהבה שייך העניין של "זדונות נעשו כזכיות" משא"כ בתשובה מיראה. ב. דרך בתשובה מאהבה בדרגתה העליונה, הוי נעלה יותר מצדיק, וע"ז נאמר במקום שבע"ת עומדים וכו'. משא"כ בתשובה מיראה (או בתשובה מאהבה בדרגתה הפחותה) אין בע"ת נעלה יותר מצדיק. ג. מהערת כ"ק אדמו"ר נראה דמהרמב"ם משמע שכל בע"ת נעלה מצדיק, כי הוא כובש את יצרו יותר מצדיק. [ומזה מסתעף, שבכל בע"ת ישנו הענין של זדונות נעשו לו כזכיות, כי הזדונות הביאוהו למעלה גבוהה מצדיק (כפשי"ת לקמן מסה"מ מלוקט ח"ה)].

ב.

והנה בסה"מ מלוקט ח"ה עמ' רס"ג, מביא המימרא "מקום שבע"ת עומדין כו'" ובהערה 55 שם "ראה תניא פ"ז. בתניא שם, דזה שזדונות נעשים כזכיות הוא בתשובה מאהבה רבה. אבל ע"פ מ"ש בתניא שם שהטעם על זה הוא "הואיל ועי"ז בא לאהבה רבה", יש לומר, דכיון שכל בע"ת (גם כשהתשובה שלו אינה מאהבה רבה) הוא נעלה יותר מצדיק [כמובן מפס"ד הרמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד], הרי הטעם שבתניא "הואיל ועי"ז בא כו'" הוא בכל הדרגות תשובה, ולכן יש לומר שבכללות, העניין דהפיכת זדונות הוא בכל תשובה, אלא שעיקר העניין הוא בתשובה מאהבה רבה".

ובשולי הגיליון שם "דמזה שבהדין שבע"ת הוא למעלה מצדיק אינו אומר שום תנאי, מובן שמדבר בכל בעל תשובה. ועוד, דהטעם על זה שמעלת בע"ת גדולה יותר ממעלת הצדיקים הוא, "מפני שהם כובשין יצרם יותר" וטעם זה הוא בכל בע"ת (ואדרבה, כשהתשובה שלו היא "באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה" (לשון אדה"ז בתניא שם) אינו כובש את יצרו).

והיינו דבכל הדרגות דבע"ת ה"ה נעלה יותר מצדיק, וגם בבע"ת מיראה נעשים הזדונות כזכיות, כי זדונות אלו הביאוהו למדרגתו — למעלה מצדיק, אלא שעיקר העניין אינו אלא בבע"ת מאהבה רבה.

וצריך ביאור: א. כיצד מתיישב זה עם המבואר עד עתה בעניין זדונות נעשו לו כזכיות, שמצד תוכן העניין דזדונות נעשות לו כזכיות הר"ז שייך דוקא בבע"ת מאהבה, כנ"ל. ב. הרי מפורד כאן דגם בע"ת מיראה דהוא נעלה יותר מצדיק, וזה הרי סתירה גמורה, לכאורה, להמבואר בחי"ז, שבע"ת מיראה פחות במדרגתו מצדיק. ונת' שם דאפילו בתשובה מאהבה (בדרגה התחתונה) אינו למעלה מצדיק (אלא כמדריגת צדיק), והכיצד אפ"ל שגם בתשובה מיראה הוא למעלה מצדיק. ג. גם יש להבין לפי"ז מדוע אכן עיקר העניין דזדונות נעשות לו כזכיות הוא דוקא בתשובה מאהבה רבה כמבואר כתניא.

ג.

והנה בספר המאמרים תש"ט עמ' 382 מובאת המימרא "במקום שבע"ת עומדין כו", וכותב שם כ"ק אדמו"ר זי"ע בהערה 1 (נדפס גם בהוספות ללקו"ש חי"ד עמ' 161): "מובא בפשיטות בכמה מקומות בדא"ת. והוא דעת ר' אבהו בברכות (לד' ע"ב) והביאו הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז ה"ד. והנה ידועה קושית המפרשים, שהרי במחלוקת היא שנוי' בברכות שם, דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן דצדיקים גמורים גדולים מבעלי תשובה ופליגא דר' אבהו כו', ואדרבה אין הלכה כתלמיד במקום הרב. וכמה תירוצים נאמרו בדבר כו", עיי"ש אריכות הביאור בזה.

ולאחר שמביא כמה תירוצים לשאלה זו, מוסיף כ"ק אדמו"ר: "בשל"ה מצאתי בזה חידוש גדול, (בהקדמה חלק בית גדול ל"ו א. על מרז"ל ההי"ן חתי"ן) שמביא דעת ר' יוחנן ודעת ר' אבהו דברכות שם ומסיים: דע כי מר

אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי ואף שתלמודא אמר ופליגא, ר"ל הם מחולקים כ"א מדבר בענין בפ"ע כו' צדיק גמור עדיף מבעל תשובה כשהוא (הבע"ת) מיראה, ובעל תשובה עדיף מצדיק גמור כשהוא שב מאהבה. ועפ"ז מבואר פסק הרמב"ם, וגם מה שבדא"ח מובא בפשיטות דבעלי תשובה גדולים, כי הרמב"ם אינו מדבר במעלה הפחותה דבעלי תשובה, וכמ"ש (שם): אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם כו' (עיין יומא פ"ו ע"א). — ובדא"ח מפורש הדבר באגרת התשובה ספ"ח דמעלת בע"ת על צד"ג הוא בתשובה עילאה, וכן מוכח בתניא ספ"ז, ובכ"מ".

ולכאוי' הכוונה בכיבור דברי הרמב"ם (והמובא בדא"ח): שהיות והרמב"ם מדבר אודות בע"ת ש'אהוב ונחמד לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, והיינו שהוא בדרגא ש'נעקר עוונו מתחילתו, א"כ אי"ז שייך בבע"ת מיראה שבו עדין יש רושם מחטאיו, אלא מאהבה (שכנ"ל דוקא בתשובה מאהבה נעקר עוונו מתחילה), ולכן עכצ"ל שהרמב"ם מדבר אודות בע"ת מאהבה, ומשו"ה נקט בפשיטות ההלכה כר' אבהו. ועד"ז בדא"ח מוכח שמדובר דוקא בבע"ת בדרגתו הנעלית.

וג"ז צריך ביאור, דלכאוי' יש בזה סתירה בהסברת דברי הרמב"ם (באיזו מעלת בע"ת מדובר), שכאן מבואר שהרמב"ם אינו מדבר במעלה הפחותה דבע"ת (ואדרבה, מ'המשך דבריו (בהערה) נראה ש(הרמב"ם) מדבר במעלה הגבוהה ביותר של בעלי תשובה), ואילו בסה"מ מלוקט ח"ה כותב בפ"י שהרמב"ם מדבר בכל המעלות דבע"ת (ואדרבה, עיקר העניין הוא בבע"ת בדרגתו הפחותה שאצלו מודגש כיבוש היצר, ואולי אינו מדבר כלל במעלה הגבוהה דבע"ת, שהרי ככזו דרגה אינו כובש יצרו כנ"ל).

ד.

והנה, את עצם הסתירה בין המבואר בהערה (מלוקט ה), שבכל בע"ת יש הענין דזדונות נעשות כזכיות, לדברי הגמ' ביומא, דבתשובה מיראה הזדונות נעשות כשגגות, ורק בתשובה מאהבה נעשות כזכיות, מבאר שם כ"ק אדמו"ר בשוה"ג: "והא דאיתא בגמ' (יומא פ"ו ע"ב), שדוקא בתשובה מאהבה נעשים זדונות כזכיות. משא"כ בתשובה מיראה — בדוחק אולי י"ל שהכוונה שם היא

בתשובה מיראת העונש, שבתשובה זו אין גם העילוי דכובש את יצרו". דהיינו מ"ש (בסהמ"מ שם) שדעת הרמב"ם היא בכל בע"ת אין הכוונה לבע"ת מיראת העונש, דבבע"ת מיראת העונש אין כלל את הענין (של כופה את יצרו ובמילא גם לא הענין) דזדונות נעשות לו כזכיות.

ולפי"ז היה אפשר לדחוק ולומר, דבכל המקומות הנ"ל שנתבאר שבתשובה מיראה אין המעלה דזדונות נעשות כזכיות (בלקו"ש ח"ד וחי"ז, ובביאור השל"ה וכו'), הכוונה היא לתשובה מיראת העונש דוקא, אבל תשובה מיראה סתם נכללת בתשובה מאהבה, שזדונות נעשות כזכיות, או שאין מדובר בה כלל. [ולכא' משמע עד"ז בלקו"ש ח"ו עמ' 55 הע' 46, דשם כשמדבר על החיסרון שבתשובה מיראה נוקט בפירוש דהכוונה ליראת העונש, עיי"ש].

אך אין לומר כן — דנוסף לזה שמצד תוכן הענין דזדונות נעשות לו כזכיות נתבאר שזה שייך דוקא לתשובה בתנועה של חיוב — אהבה, ולא בתשובה מיראה — הרי בלקו"ש ח"ז מוכח שאפילו בתשובה מאהבה (בדרגה התחתונה), הוא רק במדרגת צדיק, ואיך אפ"ל שבתשובה מיראה (אע"פ שאינה יראת העונש) הוא יותר נעלה מצדיק. ועוד שלפי מה שמשמע בסה"מ תש"ט (שם), וכמפורש בתניא (שם), נראה בבירור שדוקא בתשובה מאהבה רבה בדרגה העליונה הוא נעלה יותר מצדיק, אך לא בתשובה מאהבה בדרגה הנמוכה, וכ"ש בתשובה מיראה. ולכא' הא בהא תליא, דאם אמרינן שזדונותיו נהפכות לזכיות הרי הוא למעלה ממדרגת צדיק, וכמבואר בלקו"ש ח"ז שם.

ה.

ואולי יש לבאר כ"ז:

דהנה, מכל הנ"ל נמצינו למדים, דישנם ב' עניינים במעלת הבע"ת על הצדיק: א. מצד עבודת הבע"ת שכופה יצרו וכו', הרי שבסוג עבודתו יש לו מעלה על צדיק. ומעלה זו ישנה בכל בע"ת, שהרי כל בע"ת הוא כובש את יצרו. ב. מצד דרגתו ומעלתו בפועל, דכיון שכל עוונותיו נתהפכו לזכיות ממש, והזכיות עצמם הינם באיכות שונה כנ"ל, הרי בפועל הוא בדרגא נעלית יותר מצדיק.

ואכן, שני עניינים אלו קשורים להטעם דזדונות נעשו כזכיות. דבזה, נאמרו ב' טעמים: א. כמבואר בתניא, שעוונותיו הביאוהו לדרגת האהבה רבה וכו', דהיינו זה שהיו לו זדונות, הוא הוא הגורם לו להתחרט עליהם, ולהגיע לאהבה רבה, ולכן הם נהפכים לזכיות, ואם לא היו לו זדונות, לא היה מגיע לחרטה ותשובה. ב. ע"י תשובה מגיע לבעל הרצון, שהוא למעלה ממדידה והגבלה וזמן ומקום, וע"י זה יכול לפעול על הזדונות שעשה בעבר, שייחפכו לזכיות ממש (וכמובא לעיל בארוכה מלקו"ש חיד"ד וחי"ז).

דמצד הטעם הא', שהעוונות הביאוהו לדרגא נעלית כיון ששב בתשובה עליהם, הרי זה ישנו גם בתשובה מיראה, כי אף שעוונותיו לא התהפכו לגמרי באופן המבואר בחיד"ד הנ"ל מ"מ הרי הם הביאוהו לעבודה נעלית יותר מצדיק — כובש יצרו וכו', אך עכ"ז בפועל לא הגיע למדריגת צדיק כיון שעכ"ז שעבודתו נעלית יותר, מ"מ כיון שתשובתו לא הפכה את הזדונות לזכיות בשלימות א"כ נשאר מקצת שמו עליו, ויש עוד רושם מהזדונות. ולכן הצדיק הינו במדרי' גבוהה יותר ממנו היות ויש לו רק זכיות; אך לטעם הב', שהזדונות נעשו כזכיות ממש (אפי' למעלה מ"נעקר עונו מתחילתו"), גם בפועל הוא נעלה יותר מצדיק כי לא נשאר שם רושם כלל, ואדרבה הזכיות שיש לו נעלית גם באיכות מזכיותיו של הצדיק. וזה מדבר בבע"ת מאהבה בדרגה העליונה.

ועפ"ז יתורצו כל השאלות אחת לאחת:

אמנם, בכל המדרי' בתשובה ישנו (בכללות) הענין דזדונות נעשו לו כזכיות. אך זהו רק בכך שע"י הזדונות מגיע לחרטה ולתשובה, ולכן כתב שעיקר הענין דזדונות נעשו לו כזכיות הוא מתשובה מאהבה רבה, כי רק אז הזדונות הופכים לזכיות חמש. וכן לא קשיא מה שכתב שבעל תשובה (אפילו מיראה) נעלה יותר מצדיק, היות ואין הכוונה שבפועל מדריגתו נעלית יותר ממדריגת הצדיק, אלא שסוג עבודתו (בכך שכובש יצרו) נעלה יותר מסוג עבודתו של צדיק (שבו אין הענין של כובש יצרו). ודווקא בע"ת מאהבה (הדרגה העליונה), נעלה גם בפועל יותר מצדיק, כיון שאצלו מתבטא הענין של זדונות נעשו לו כזכיות לא רק בסוג העבודה אלא שהזדונות נעשו כזכיות (— ובאיכות גבוהה יותר מזכיותיו של צדיק —) ממש.

וכן לא יקשה הסתירה בהסבר דברי הרמב"ם, דמה שכתב בהערה בסה"מ תש"ט, שהרמב"ם אינו מדבר על בע"ת בדרגה התחתונה אלא בבע"ת בדרגה העליונה ביותר. זהו חלקו הראשון של הרמב"ם, וכפי שמצטט שם מהרמב"ם "אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם", וזה וודאי תשובה מאהבה, שהרי בתשובה מיראה עדיין נשאר רושם ממעשיו ו"מקצת שמו עליו". ומש"כ בסה"מ מלוקט ח"ה שהרמב"ם מדבר בכל בע"ת, הוא לגבי חלקו השני של הרמב"ם, וכפי שמצטט שם שמעלת בע"ת גדולה יותר ממעלת הצדיקים, מפני שהם "כובשים יצרם יותר", וזה אכן מעלה בכל בע"ת מבצדיק¹.

ואתי שפיר כל הקושיות שהקשינו לעיל.

ולא מצד החפצא שיש לו גם זדונות כזכיות". ומזה משמע, שהמעלה של "כובשין יצרם כו" דוקא היא בכל בע"ת כיון שזהו מצד הגברא דבע"ת, שכל בע"ת כובש יצרו, אבל בהחפצא שבתשובה, שהזדונות נעשו כזכיות, עיקר ושלמות הענין בזה הוא דוקא בתשובה מאהבה בדרגה העליונה וכנ"ל בפנים.

1. ואפ"ל שזהו גם מה שכותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח' יו (שם) בהערה 49 (על מה שמסביר בגוף השיחה שמעלת בע"ת מאהבה רבה בדרגה הגבוהה הינה באיכות הזכיות שלו) "אבל ברמב"ם הלכות תשובה: ...כלומר מעלתם גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשין יצרם יותר מהם". ומשמע שהמעלה הוא מצד הגברא בבע"ת עצמו.

גדר התשובה

הת' מאיר שלמה קפלן
תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש חי"ז שיחה ב' לפר' אחרי אות ה' ואילך מבואר בנוגע למצוות התשובה לשי' אדה"ז – והרמב"ם – דעיקרה הוא עזיבת החטא בלבד ושאר הדברים – חרטה וידי' וכו' – הם לשלימות התשובה, לכפרת העבר. ומביא שם מש"כ רבינו יונה ובחובת הלבבות דחרטה וידי' הם מגדר התשובה, יסודות ותנאי התשובה דמזה נראה דחרטה וידי' הם ענינים המוכרחים בגדר התשובה ומבאר דלדעת אדה"ז עזיבת החטא הוי עצם התשובה ובזה יוצא ידי חובת המצוה וכל שאר הדברים הם גדרים ויסודות בתשובה אבל לא עצם התשובה עיי"ש בארוכה.

ובהערה 32 שם אי' וזלה"ק: "מעין דוגמא בהלכה – בלעו"ז: משהו איסור למ"ד ח"ש מותר (לאכלו) מה"ת", עכלה"ק.

והכוונה בזה לכאו' דמביא דוגמא להמבואר – דבתשובה יש עצם התשובה וגדריה, שאינם דברים נוספים אלא גדרים ויסודות בתשובה גופא – מאיסורים דאף דעצם ומהות האיסור הוא במשהו¹ מ"מ

(1) ונמצא מזה דגם למ"ד ח"ש מותר יש איסור במשהו אלא דמותר באכילה – וכדמשמע מפשטות לשון הגמ' ביומא (עד, א), בדעת ר"ל "דאכילה אמר רחמנא וליכא".

השיעור אינו ענין צדדי – בנוגע למלקות וכיו"ב כמ"ד ח"ש אסור – רק דהוי גדר בהאיסור גופא דדוקא על ידו אסור באכילה ונמצא מבואר דעל אף דהשיעור אינו עצם האיסור – דחל אף על משהו – מ"מ הוי גדר בהאיסור גופא, וכדוגמת הענין בתשובה כנ"ל.

וצ"ב דתינח באיסור דמבואר הא דהשיעור הוא גדר בהאיסור דהרי בלעדיו לא הוי אסור באכילה, אמנם בתשובה הא מבואר דבקבלה על להבא יצא ידי חובת המצוה וא"כ במאי הוי החרטה גדר בתשובה גופא ומהי הדוגמא מאיסור.

ויתירה מזה הנה בהמשך השיחה שם – ס"ו ואילך – מבואר דכל ענין החרטה ויודוי הוא לתיקון העבר ותשובה ענינה שינוי האדם מכאן ולהבא, והא דכפרה בא ע"י תשובה אינו משום ששייך הוא לתשובה אלא שבפועל הוא בא ע"י תשובה עיי"ש בארוכה.

ומהמבואר שם נראה ברור דחרטה ויודוי אינם גדרים ויסודות בתשובה ורק דברים נוספים כו', וא"כ צ"ב המבואר באות ה' דהם גדרים ויסודות בתשובה גופא.

והנה בנוגע לחרטה הי' אפשר לבאר בפשיטות דחרטה על העבר יסודו בקבלה על להבא, היינו דבלי חרטה על העבר לא יוכל להיות עזיבת החטא ונמצא דחרטה הוי דין א' עם הקבלה.

אמנם רבינו בלקו"ש (חל"ח שיחה לפר' נשא ס"ב) מבאר דשייך עזיבת החטא בלי חרטה על העבר – ומביא רא' מחו"מ סי' ל"ד ומל' הרמ"א שם ס"ג עיי"ש – ומבאר דחרטה על העבר הוא ענין נפרד מקבלה על להבא ומהשיחה דנן (בחי"ז) נראה דיסוד הדין של חרטה

והנה ידוע ביאור הרגוצ'ובי בפלוגתא דר"י ור"ל בנוגע לח"ש, דנחלקו אי הוי השיעור שיעור עצמי או מצטרף. עי' לקו"ש ח"ז (מצורע שיחה ב') ובכ"מ.

ובביאור חקירה זו אפ"ל בכ' אופנים: א. חקירה בגדר האיסור, דלמ"ד ח"ש אסור הפי' הוא דהבשר דהחלב מצ"ע הוי האיסור, ולכן גם משהו אסור כיון דהוי ג"כ חלב, וע"י מגיע השיעור כולו היינו ע"י משהו ועוד משהו עד כזית, דהרי האיסור הוא בהבשר וזה הפי' שיעור מצטרף. ולמ"ד ח"ש מותר מה"ת היינו דהאיסור אינו דהבשר אסור מצ"ע אלא דמצד התורה יש חלות איסור על הבשר ולא מצ"ע, וא"כ רק בכזית של איסור אמרה תורה שאסור ולא בפחות מזה, ונמצא דמשהו מותר. ב. דהוה חקירה בגדר השיעור, אם הוא מתחלק לפרטים ומצטרף, או דהוה נקודה דכזית ואינו מתחלק. ולביאור זה נמצא, דלאחר שישנו לכל השיעור, הנה מהות האיסור הוא (גם) המשהו, והשיעור הוא גדר בהאיסור. ומההערה בהשיחה (נעתק בפנים) מוכח כביאור הב'.

על העבר הוא לתיקון העבר (ולא תשובה שהוא השינוי מכאן ולהבא),
וא"כ הדק"ל במאי הוי גדר בתשובה גופא.

ב. והנה בהמשך השיחה שם מבאר דלמרות דענין התשובה הוא השינוי בהאדם מכאן ולהבא, אעפ"כ תיקון וכפרת העבר מסובבים הם מעצם התשובה ומצ"ז מוכרח בתשובה גם חרטה דבלעדיו אינו שייך כפרת החטא.

ובהע' 39 שם וז"ל: "ואף שעצם התשובה היא עזיבת החטא בלבד – שאינה שייכת לכפרה לכאן – מ"מ הכפרה מסובבת מעצם התשובה – שלכן יכולה היא להיות המבוקש והתכלית שלה – כי ע"י עזיבת החטא נעשה (בדוגמת) מציאות אחרת (יתירה מזו מציאות הפכית צדיק היפך דרשע) ואיך יענישוהו או אפי' יזכירוהו דבר וחצי דבר ע"ז שנעשה בהיותו אחר", עכ"ל.

היינו דמבואר דהכפרה המסובבת מתשובה הוא דמאחר שנשתנה מציאותו אין להענישו על מה שעשה בתור חוטא (ע"י לקו"ש חל"ד עקב שיחה ב' ס"ה ואילך בארוכה),

(והסיבה דמוכרח וידוי לכפרה יש לבאר עפ"י המבואר בשיחה הנ"ל (חל"ד) דמוכרח שהשינוי יתבטא גם במציאותו החיצונית דיבור וכו', ואכמ"ל).

וצ"ב מדוע אינו מספיק עזיבת החטא לכפרה (שכזה הוא שינוי האדם), ומה מוסיף ענין החרטה על העבר בשינויו על להבא שלכן מוכרח הוא לענין הכפרה.

והביאור די"ל בזה, הוא דהנה ענין החרטה בפשטות הוא שהאדם מכיר הטעות והעוולה במה שעשה, דבקבלה על להבא גרידא אינו מוכרח שמכיר ומרגיש השטות בעשייתו העבירה וזה שהוא אשם בזה וכו', וענינו רק שמשנה אופן הנהגתו ומקבל עליו עומ"ש. וענין החרטה הוא שמכיר טעותו ושטותו ומתוך זה מחליט לשנות דרכיו.

ז.א. דנקודת התשובה – עזיבת החטא – הוא שינוי האדם מחוטא למקבל עומ"ש, אמנם עדיין שייך שנותן מקום ויחס למצבו בתור חוטא (דהרי אינו מתחרט ומרגיש הרוע והשטות בזה), דאף שנשתנה מציאותו מ"מ אינו שולל מציאות העבר ועדיין קשור הוא בזה מצד הא גופא שנותן מקום ויחס למציאות הישנה.

והענין בחרטה הוא שנשתנה באופן כזה ששולל לגמרי מצבו בתור חוטא – ע"י שמכיר ומרגיש השטות בזה כנ"ל – ויצא לגמרי ממצבו הקודם.

וי"ל דזהו הביאור בהא דחרטה הוי גדר בתשובה גופא דעל אף דעצם השינוי בהאדם הוא בקבלה על להבא מ"מ החרטה הוי גדר בהשינוי גופא דענינו כנ"ל עד כמה שינה מציאותו, והיחס שלו למציאות העבר, ונמצא דהחרטה הוא גדר ב"לכאן ולהבא" (ולא רק בתיקון העבר כדלהלן).

ולפי"ז יבואר היטב הא דמבואר בהשיחה דלכפרה מוכרח גם חרטה והביאור בזה הוא כנ"ל דהכפרה הוא מצד זה שנעשה אחר, כנ"ל בהערה, ולכן בעזיבת החטא גרידא שעדיין שייך הוא למציאות העבר אין מקום להטענה ד"איך יענישוהו על מה שעשה בתור חוטא" מכיון שעדיין קשור ושייך הוא למצב זה ולכן צריך חרטה על העבר דדוקא על ידו הוי השינוי בתכלית ונעשה מציאות חדשה לגמרי ומצ"ז בא הכפרה דאיך יענישוהו עכשיו על מה שעשה בהיותו מהות אחר. (ומבו' דגם ענין הכפרה בתשובה הוא דין בהשינוי דמכאן ולהבא ועי' בארוכה לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפר' אחרי, בב' סוגי כפרה עיי"ש).

ונראה דזהו ג"כ הדוגמא מאיסורים המובא לעיל ס"א, והביאור: דמשהו איסור למ"ד ח"ש מותר לאכלו מה"ת פי' להמבואר בשיחה זו שהדבר הוי אסור מצ"ע אמנם אינו שולל קדושה, ולכן מותר לאכלו ולהעלותו לקדושה כו', דאף שמצ"ע הוי דבר האסור אינו שולל מציאות דקדושה, ודוקא ע"י השיעור הוי אסור באכילה דשולל קדושה וזהו הדוגמא להמבו' בנוגע לתשובה ג"כ דעיקר ועצם הענין הוא – היינו מהי מציאותו - איסור (או צדיק בתשובה). וגדר הענין הוא עד כמה מציאות זו שולל הפכו וחרטה בתשובה דהיינו ע"י השיעור – באיסורים.

ג. והנה עיין שם בהמשך השיחה ובהערות דמבואר דביאור זה דרבינו בגדר התשובה דעיקרה מכאן ולהבא הוא גם בשי' הרמב"ם עיי"ש (ובלקו"ש חל"ח נשא מבאר כמה ענינים ברמב"ם ביסוד זה). ולפ"ד לעיל בענין חרטה על העבר יבואר ענין א' ברמב"ם.

דהנה כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה ה"ב, וז"ל: "ומהי התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו . . ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד . .

וכן יתנחם על שעבר . . ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", עכ"ל.

(ורבינו מדייק מל' הרמב"ם "וכן יתנחם" שהחרטה אינו עיקר התשובה, ואכמ"ל).

ורבים נתקשו² בל' הרמב"ם דבתחילת וסוף ההלכה מבואר עזיבת החטא וקבלה על להבא ולמה מפסיק באמצע בענין החרטה ומהו ההמשך דעד שיעיד עליו יודע תעלומות לכל ישוב", והא מדובר בנוגע ל"חרטה" ולא על עזיבת החטא.

ולפהנ"ל יבואר דהענין דחרטה הוא כנ"ל ששולל מצבו העבר דהתוצאה מזה הוא שלא שייך כלל למציאות העבר ובעזיבת החטא גרידא עדיין קשור ושייך הוא למציאות העבר ושייך שיחזור לסורו והפעולה דחרטה הוא בהשינוי והקבלה דמכאן ולהבא הוא באופן שלא שייך שיחזור לסורו, וזהו מה דכתב הרמב"ם הענין דחרטה כפרט בהקבלה ושינוי דלהבא וממשיך שם "עד שיעיד עליו יודע תעלומות לכל ישוב עוד כו'", דהרי כנ"ל זהו כל הענין בחרטה (ומה שמוסיף על עזיבת החטא) שלא ישוב עוד לעולם לסורו היינו שאינו שייך כלל למצבו בתור חוטא כנ"ל בארוכה.

ומבואר היטב הא דהרמב"ם כלל חרטה בהקבלה, דהרי זהו יסוד הדין דחרטה (השינוי מכאן ולהבא), דבהמשך לחרטה כו' "יעיד עליו יודע תעלומות . . לכל ישוב לעולם" דענין זה אינו שייך לחטא הוא דוקא ע"י חרטה.



2) והסיקו מזה כמה דלהרמב"ם הקבלה הוא שיעור בהחרטה על העבר, ולפי"ז עיקר התשובה הוא החרטה על העבר עי' בס' הררי קדם ובכ"מ, ורבינו לומד דלא כהנ"ל ומצד דיוק הל' ד"וכן" וכן ממש"כ הרמב"ם בהל' שלאחר"ז "כל המתודה ואינו עוזב" עיי"ש בחל"ח. ואכמ"ל.

ענין התשובה

הרב יוסף קראסניאנסקי
מאנסי, ניו יורק

כתב הרמב"ם בהל' שגגות פ"ג הל' י' "אין יוהכ"פ . . מכפרין אלא על השבים המאמינים בכפרתן אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו . .".

ודין זה כתב הרמב"ם גם בהל' תשובה פ"א ה"ג "בזמן הזה . . אין שם אלא תשובה התשובה מכפרת על כל העבירות . . ועצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים וכו'" וממשיך בהל' ד' "אע"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועיצומו של יוהכ"פ מכפר, יש עבירות וכו'" ע"ש.

והנה מפשטות לשון הרמב"ם משמע שהל' ג' הוא הקדמה להל' ד' ששם הוא מפרט החילוקי כפרה, אבל ראה לקו"ש חכ"ז אחרי (ב) שמבאר שם כ"ק אדמו"ר שפי' וכוונת הרמב"ם כאן הוא ע"ד מה שכותב בהל' שגגות שם. דהיינו שהרמב"ם כאן בהל' תשובה מדבר בשני סוגי כפרה: (א) כפרה על העבירות שזה נפעל ע"י התשובה וע"י שעיר המשתלח וכו', (ב) כפרה על האדם שזהו הענין דעצמו של יוהכ"פ מכפר לשבים היינו על האדם השב.

ועפ"ז מסביר כ"ק אדמו"ר זה ששעיר המשתלח מכפר על קלות בלא תשובה ואילו על חמורות רק עם תשובה (ראה הרמב"ם הל' תשובה פ"א הל' ב') כי מכיון ששעיר המשתלח מכפר על העבירות, לכן בכחו לכפר על הקלות בלא תשובה ואילו על חמורות רק עם תשובה. משא"כ יוהכ"פ שמכפר על האדם, הרי האדם צריך לשוב, היינו שבכללותו הוא שב לה' כדי שתחול עליו הכפרה דעצמו של יוהכ"פ, אבל אין זה תשובה פרטית על חטא פרטית ע"ש.

והנה לפי ביאור זה צריך להבין ולברר ב' ענינים: (א) הנה בכל גדר של כפרה בהל' תשובה פ"א כאן מפרש הרמב"ם על מה בדיוק הוא מכפר, ואילו גבי עצמו של יוהכ"פ אין הוא מפרש כלום על מה הוא מכפר? ומסתימת לשון הרמב"ם משמע שאין שום דבר שאינו מכפר עליו, וכן הוא משמעות השיחה שגדר כפרה זו אכן מכפר על הכל וענין זה דורש ביאור, (ב) אם אכן כן הוא שכפרה על האדם גדול כחו כ"כ שמכפר על הכל, משא"כ כפרה על העבירות יש בו חילוקים והגבלות וכו' א"כ למה בזמן שביהמ"ק היה קיים היה עיקר הכפרה השעיר המשתלח שמכפר על העבירות ולא עצמו של יוהכ"פ שמכפר על האדם? וגם זה דורש ביאור.

וי"ל הביאור דבלקו"ש חל"ד עקב (ב) (וראה שם הערה 45 שמציין להשיחה דלעיל) מבאר כ"ק אדמו"ר זה שתשובה נק' שוחד כמ"ש "ושוחד מחיק רשעים יקח" ומביא מהמדרש שבעוה"ז הקב"ה לוקח שוחד מהרשעים דהיינו תשובה ומע"ט.

ומקשה שם דלכאורה שוחד הרי ענינו הוא הטיית הדין ולכאורה כיון שתשובה מתקן העון הרי אין זה הטיית הדין? וגם אם אכן ענין התשובה הוא הטיית הדין א"כ איך באמת מקבלו הקב"ה?

ומבאר שם שישנם ב' ענינים בתשובה: (א) תקון וכפרת העון, (ב) שינוי הגברא החוטא, היינו שמשנתנה החוטא ואינו עוד אותו האיש שעשה אותן המעשים ע"ש בארוכה.

ומביא שם בהערה 49 שתשובה בגדר זה שמשנה את האדם יש בכחו לתקן ענינים שמצד הגדר דתקון העון יש בהם גדרים וכו' ואילו מצד הענין דשינוי האדם בתכלית הנה מהני התשובה גם לענינים כאלו, כולל חילול השם וכו'.

ועפ"ז מבאר שם ענין השוחד שבתשובה דהיינו כאשר לא עשה תשובה גמורה שמצד הענין דתקנת החטא יהי' זה בשלימות, וגם מצד הענין דשינוי האדם הרי רק התחיל בזה ולא נשתנה לגמרי, הרי מצד שורת הדין אין כאן מצב שתבא ממנו מחילה גמורה, אבל מכיון שנקודת השינוי בהאדם כבר נעשה ואינו רק מחוסר זמן עד שזה יתפשט בכל מציאותו הרי מצד הקב"ה נפעל שנמחל לו לגמרי ואין זה בגדר דהטיית הדין מכיון שנקודת השינוי בהאדם כבר היה ואינו רק מחוסר זמן עד שכל מציאותו תשתנה.

ורואים מכאן שהענין בתשובה דמכפרת, (שינוי) ותקון האדם גדול כחו לתקן כל ענין גם ענינים כאלו שמצד הענין דתקנת העון יש בהם הגבלות וגדרים וכו'.

ועפ"ז מובן היטב סתימת לשון הרמב"ם בהל' תשובה שם לגבי הענין דעיצומו של יום מכפר, כי מכיון שענינו הוא תקון האדם, מכפר לשבים, לכן אין ענין שאין הוא מכפר עליו.

אלא שעפ"ז תגדל הקושי' הב' דלעיל דא"כ למה בזמן שביהמ"ק היה קיים היה עיקר הכפרה השעיר המשתלח שמכפר על העבירות ולא עצמו של יוהכ"פ שמכפר על האדם כיון שרואים שהכפרה על האדם גדול כחו כ"כ.

וי"ל דהנה בלקו"ש חי"ז אחרי (ג) מבאר רבינו שישנם ב' ענינים בתשובה: א) תשובה עצמה שענינה הוא עזיבת החטא בלבד, היינו רק כנוגע למכאן ולהכא ולא בנוגע להעבר, ב) תכלית התשובה שענינה הוא תקון העונות שבעבר ע"ש בארוכה.

והנה עפ"ז מובן למה בזמן שביהמ"ק היה קיים היה עיקר הכפרה השעיר המשתלח שמכפר על העבירות דמכיון שתכלית התשובה הוא תקון העבירות ולכן העיקר הוא השעיר שמכפר על העבירות עצמם.

והנה ענין זה עצמו שתכלית התשובה הוא תקון העבירות אע"פ שהענין דשינוי האדם גדול כחו כ"כ יובן ע"פ השיחה בחט"ו שיחה ב' לפ' ויחי שבאר שם הרבי החילוק בין יעקב, יוסף, ובני יוסף בנוגע עבודתם עם מצרים וגם זה שיעקב הקדים אפרים למנשה.

ומבאר שם שיעקב עומד למעלה מההעלם דמצרים ומצרים רק מגלה התוקף והבל"ג דאורו שגם במצרים הוא מאיר.

לאידך יוסף הרי הוא יורד למצרים ומברר את מצרים אלא שהוא עושה זה בכח אורו של יעקב.

משא"כ בניו של יוסף שנולדו עד בואי אליך היינו שאין מאיר אצלם אורו של יעקב והם מהפכים החשך גופא לאור ע"ד הענין דזדונות נעשו לו כזכיות.

ומבאר שם שב' הענינים דיעקב ויוסף, וכמו שהם בהאדם בירידת הנשמה למטה, הרי מעלות אלו היינו שנעשה יתרון בהנשמה עצמה, אבל ענין הג' דבני יוסף, ודוגמתו בהנשמה בירידתה, הרי ענין זה הוא מעלה גדול יותר שפה נעשה דבר חדש שלא היה בהנשמה מקודם, אשר עפ"ז מוכן למה הקדים יעקב אפרים, שענינו הוא "הפרני בארץ עניי" היינו הדבר חדש (ענין הג' דלעיל) שנעשה ע"י העבודה במצרים, לפני מנשה שענינו הוא נשני אלקים היינו העבודה ע"י הכח דבית אבי, קרוב יותר לענין הב' דלעיל.

אשר עפ"ז מוכן בפשטות למה הענין דתקון העונות הוי תכלית התשובה אע"פ ששינוי האדם גדול כחו כ"כ, כיון שדוקא בתקון העונות נעשה ענין הג' הנ"ל היינו הדבר חדש שלא היה בהנשמה מצד עצמה.

אלא שלאחרי כ"ז צריך בירור נוסף, דענין זה שהתשובה ענינו הוא רק מכאן ולהבא ולא לתקן העבר צריך בירור, וגם זה שתכלית התשובה הוא תקון העונות צריך להבין.

וי"ל בד"א דהנה ידוע סיפור החלום שחלם אדמו"ר האמצעי בנוגע להעברת הנהר ע"י המגיד וע"י אדמו"ר הזקן שאצל המגיד התנועע הקרש שעבר עליו משא"כ אדמו"ר הזקן עבר לבטח וביאר לו אדמו"ר הזקן שעיקר התעסקות המגיד היה עם צדיקים וגבי צדיקים מכיון שאין להם עסק עם רע לכן לא יודעים מה יהי' עמם אם יהי' מצב כזה שיהי' להם עסק וכו' משא"כ אדמו"ר הזקן שהוא התעסק עם בע"ת וגבי בע"ת מכיון שהיה שם לכן יכולים להיות בטוחים וכו' ראה שיחת ש"פ וארא תשח"י אות י"א.

והנה ידוע הקושיא ממה שאמר המגיד דהא שצריך לומר אפשי ומה
אעשה וכו' היינו דוקא צדיקים אבל בע"ת מכיון שחטא ופגם וכו' הרי
הוא צריך לומר אי אפשי, דלכאורה הרי זה בסתירה להביאור דלעיל?

והנה ידוע התירוץ שזה תלוי במעלת התשובה שכשאינה בשלימות
צריך זהירות וצריך לומר אי אפשי משא"כ כשהוא בשלימות אז גם הוא
אומר אפשי.

אבל ראה המשך תרס"ו ע' כ"ז "וכידוע שהבע"ת צ"ל אי אפשי וכ"ה
באמת שאינו רוצה כלל" היינו שאין זה (רק) בגדר שמירה אלא שזהו
דרגתו דהבע"ת.

והענין הוא דהנה מבואר בחסידות (ראה לקו"ש ח"ז שיחה ג' לפ'
ויקרא וראה מאמרים מלוקט ה' באתי לגני ועוד) שהשרש ומקור שנותן
מקום לחטא הוא מצד זה שאין הקב"ה נתפס בהרצון דתומ"צ דאיני יודע
באיזה מהן חפץ אלא שאעפ"כ הרי הוא בוחר בטוב ואוהב את יעקב ואת
עשו שנאתי. ומבאר בלקו"ש שם שלכן בכחה של תשובה לתקן מכיון
שתשובה מגיע לבעל הרצון שמצד דרגא זו הרי אינו נתפס ורק שבוחר
וכו' משא"כ עבודת הצדיקים שקשורה עם מציאותם הרי עבודה זו מגיע
דוקא ברצון משא"כ עבודת התשובה שקשורה עם היציאה ממציאותרו
דוקא זה מגיע בבעל הרצון.

ועפ"ז י"ל דעבודת הצדיקים הוא הכל בהציור דהרצון אשר משום זה
אומרים להצדיק שצ"ל אפשי היינו מכיון שכן הוא מצד ה' שאפשי שהרי
איני יודע ורק שהוא בוחר וכו' וע"י ענין זה שהצדיק אומר אפשי מתגלה
אצלו מעלה זו שעבודתו היא בבחירתו וישנו אצלו גם המעלה דאתכפיא
(וי"ל שגם אז סו"ס הוא אצלו בהציור דמציאותו שלכן מסיים ומה אעשה
ואבי שבשמים וכו' היינו הציור דאב ובן ראה לקו"ש ח"א שיחה א' לפ'
שמות) ראה בארוכה בבאתי לגני שם.

משא"כ בע"ת שחטא בפועל היינו לא רק שישנו אפשריות אלא שחטא
בפועל (וראה לקו"ש ח"ד ע' 1341 הע' 12 ושם ע' 1097 הע' 31 שפגם
העבירה ותיקונו מגיע למעלה גם ממקום צדיקים גמורים) הנה אצלו זה
שהוא נעשה בציור דשומר תומ"צ ובע"ת הוא מצד זה שהקב"ה בוחר
בטוב.

והנה מבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1341 הע' 17 שם ששלילת הרע בבחי' הגילויים שהוא מצד הציור שבהם שהם בציור דטוב והרע הוא הפכם הרי יש איזה נתינת מקום לרע שיכול לנגד משא"כ בהעצמות ששלילת הרע הוא מצד בחירתו הרי בבחירתו זו שולל לגמרי כל מציאות הרע ע"ש.

ועפ"ז הרי הכל עולה יפה שאצל צדיק שעבודתו הוא מצד הציור שלו ומציאותו הרי מחד גיסא אומרים לו שצריך לומר אפשרי כדי להכניס בעבודתו מציאות זו ומעלה זה שהעבודה הוא בבחירתו וכו' כמבואר לעיל. ולאידך גיסא מצד ענין זה עצמו שהוא בהציור שלו הרי אין הרע מושלל לגמרי ולכן כשבא המגיד לעבור התנועה הקרש שאין יכולים להיות בטוח שהרי אין הרע מושלל לגמרי.

משא"כ בע"ת שחטא בפועל והתשובה ומע"ט שלו הוא מצד זה שהקב"ה בוחר בטוב הרי אז הרע מושלל לגמרי ולכן הוא או' אי אפשרי וכ"ה באמת שאינו רוצה כלל שהרי זוהי דרגתו ומצד זה עצמו עובר אדמו"ר הזקן לבטח מכיון שבבע"ת הרע מושלל לגמרי.

ועפ"ז מובן היטב זה שענין התשובה הא רק מכאן ולהבא, עזיבת החטא בלבד, ולא לתקן העבר, שהרי כל ענין התשובה הוא להגיע לדרגה זו שהקב"ה בוחר במעשיהם של צדיקים ותו לא ואין זה קשור כלל בתקנת העבר אלא רק עם הבחירה בטוב אחר שעבר עבירה בפועל.

ובענין הב' שתכלית התשובה הוא תקנת העונות, הפיכת הזדונות לזכיות, י"ל דהנה ראה לקו"ש ח"ט שיחה א' לפ' תבוא בהענין שביום שנולד אדמו"ר הזקן התחיל הבעש"ט לומר קאפיטל מ"ח שמתחיל בהענין גדול ה' וגו' ואימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו.

ומבאר בענין הג' דאימתי הוא גדול וכו' שזה שעושים מרבים אחדות ומכוון לשבתו ויחודו ית' מגלה ענין הבל"ג שבאחדותו עד שגם ריבוי הוא אחד.

ובענין זה י"ל דהנה ראה ד"ה פתח אליהו מלוקט ה' דב' הדיעות היינו הדעה שלמע' יש ולמטה אין וגם הדיעה שלמטה יש ולמע' אין הנה שניהם אמת שהרי באוא"ס ישנם ב' הענינים דלמעלה עד אין קץ (אשר מצד זה, היינו מצד ההעלם דאוא"ס, הנה למטה יש ולמע' אין) ולמטה עד

אין תכלית (אשר מצד זה, היינו מצד הגילוי דאוא"ס, הנה למע' יש ולמטה אין).

וע"פ המבואר בד"ה וחזקת והיית לאיש מלוקט ג' שזה שיש גילוי דאוא"ס שלפני הצמצום ע"י הקו בעולמות מורה על פשיטות העצמות שאינו מוגדר בהגדרים דגילוי והעלם ולכן יכול להיות חיבור ענין הגילוי עם ענין העולמות שנתהוו ע"י העלם הצמצום (היינו שזהו ענין ת"ת הנעלם).

ועפ"ז י"ל שהענין דדירה בתחתונים הוא שהענין דתחתונים הוא גילוי כח הגבול, הלמעלה עד אין קץ, דאוא"ס אשר מזה נעשה תחתון שאין תחתון למטה ממנו. וכאשר ע"י עבודה ממשיתים בו האור שהאיר לפני הצמצום, שהאור שהאיר לפני הצמצום הוא גילוי כח הבלי גבול דאוא"ס, הרי זה שישנו החיבור דשני הפכים אלו, היינו כח הגבול וכח הבלי גבול ביחד היינו רק משום ששניהם הם ביטוי של שלימותו ית' שכשם שיש לו כח בכבע"ג וכו' והיינו הדירה שמתגלה שלימותו ופשיטות העצמות. וזהו ענין הגדלות כשהוא בעיר אלקינו היינו שגם הריבוי הוא אחד. וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1335 "בו דוקא מתבטא אמיתית ענין אחדותו ית' שגם כשישנו למציאות מ"מ מיוחד הוא עמו ית' בתכלית היחוד ויחוד זה הוא מצד העצמות דוקא שהוא כל יכול ונושא הפכים".

וי"ל שזהו עומק הענין דהכל לפי רוב המעשה וראה באגה"ק כ"א "ליחד יחוד עליון פעמים רבות" היינו שישנם ב' המעלות היינו היחוד עליון, ולכאורה מהו המעלה דפעמים רבות הרי הוא לכא' אותו היחוד ואם היה יחוד פעם אחת ונצחי הרי הוא יותר אמת? אלא שפעמים רבות היינו התכונה דהמטה והגבולי שיש בו התחלקות ופעמים רבות וממילא ברוב המעשה הרי מתאחדים הגבול והבל"ג ומיחדים היחוד עליון פעמים רבות.

והנה י"ל שכשם שהוא בזכיות הנה כמו"כ הוא בזדונות שנעשים כזכיות וכבע"ת שרוצים לא רק הבחירה בטוב שזהו ענין התשובה אלא שתכלית התשובה הוא הפיכת הזדונות ותקון המעשים שנעשו היינו שרוצים שפעולת התשובה תהי' גם בגדר ותכונת ומצד המעשים עצמם אלא שהוא בתנועה דתשובה היינו שבירת גוף העבירה שזה מבטא בחי'

מדת הנצח והעלאת הניצוצות שבהם (ראה לקו"ש ח"ה ע' 67 בהערות שם).

קובץ הנ"ל גליון א'לח

הכשר מצוה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. מבואר בגמרא ר"פ האיש מקדש דהא דתנן במשנה "האשה מתקדשת בה ובשלוחה" (דלכאורה אם מתקדשת ע"י שלוחה אז מהו החידוש שמתקדשת גם ע"י עצמה? אלא) הוא ללמדנו ד"מצוה בה יותר מבשלוחה". וידועים דברי הר"ן על הרי"ף בזה "דאע"ג דאשה אינה מצוה בפריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו".

והנה דברי הר"ן הללו מובאים בכו"כ מקומות בלקו"ש, ומשמשים כיסוד לדברי הרבי בסוגיית הכשר מצוה כמשי"ת. ויש לעיין ולהעיר בכוונת השיחות ובהתאמתן זל"ז כדלהלן.

ליקוט מדברי הרבי בענין: חלק יד פרשת עקב (ב)

ב. הרבי מביא (בתחלת השיחה) דברי אדה"ז בהלכות ת"ת דאשה אינה במצות ת"ת, "ומ"מ אם היא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידה". ואח"כ ממשיך "ומ"מ גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן כו".

ומקשה הרבי דלכאורה הי' צריך להקדים הא דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לפני זכותן ושכרן בזה שעוזרות לבניהן ולבעליהן, דהא בלימוד הלכות הצריכות הרי הן בעצמן לומדות תורה ולא רק שעוזרין לאחרים (ומה גם שזה שייכת לכל הנשים לא רק לאלו שיש להן בעל או בנים)?

ונקודת הביאור בזה בהמשך השיחה (אות ו - ז) הוא כך: מאחר שחיובן ללמוד הלכות הצריכות שלהן אינה מסובבת ממצות ת"ת אלא מאותן מצות שהן מחוייבות בקיומן (אשר מחמת חיוב זה חייבות גם ללמוד הלכותיהן בכדי לדעת איך לעשותן), לכן אין לימודן נכללת במצות ת"ת, משא"כ כשעוזרות לבניהן ובעליהן לקיים מצות ת"ת המוטלת עליהן, כבר יש להן שייכות וזכות במצות ת"ת עצמה.

ויסוד לדבר זה שע"י העזר לבעליהן כו' יש להן שייכות וחלק בהמצוה שלהם, מביא הרבי מדברי הר"ן דעסקינן ביה; דכמו דבפ"ר הרי החיוב מוטל רק על הבעל ולא על האשה, ומ"מ ע"י שהיא "מסייעת לבעל לקיים מצותו" לכן "יש לה מצוה" ג"כ, דהוא משום שא"א לו לקיים המצוה בלי העזר והשתתפות שלה, עד"ז הוא בענין זה שהיא עוזרת לבעלה ובנה בלימוד התורה שלהם.

וממשיך לבאר (אות ח) דבדברי הר"ן עצמם אין זה ברור שהמצוה שיש לה בזה שעוזרת לבעלה בפ"ר, הוה אותה מצוה של פו"ר דהוה 'מצוה רבה', דיתכן לפרש דאה"נ שיש לה מצוה בזה אבל אינו נחשב למצות פו"ר דהוא רק של הבעל. ועד"ז יש מקום להסתפק בשכר שיש לה כשעוזרת לבעלה ובנה לקיים מצות ת"ת שלהם, האם יש לה מצוה בלבד או חלק במצות ת"ת שלהם;

אמנם מלשון הגמרא (לגבי שכר הנשים העוזרות לבעליהן ובניהן) "פלגאן בהדייהו", ועד"ז לשון אדה"ז הנ"ל "חולקת שכר עמהם", מוכח,

דיש להן לא רק מצוה סתם אלא חלק במצת ת"ת של המחוייבים בדבר כנ"ל. ועד"ז – אומר הרבי – י"ל גם בנוגע לפו"ר, שע"י שמסייעת לבעלה לקיים מצותו ישנה חלק באותה מצוה גופא, היינו 'מצוה רבה' דפו"ר (ועיין בגוף השיחה לאריכות הביאור בכ"ז).

חלק י"ז פרשת אחרי (ב)

ג. בנוגע לזה שכתוב דבתשובה מאהבה רבה הרי "זדונות נעשין לו כזכיות" מביא הרבי (אות ה) דברי אדה"ז בתניא (פ"ז) דמאכלות אסורות כו' "הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם . . . עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונות נעשו לו כזכיות ממש שהיא תשובה מאהבה מעומקא דלבא . . . וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וציה להיות כי עד הנה היתה נפשו בארץ ציה וצלמות היא הסטרא אחרא ורחוקה מאור פני ה' בתכלית, ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים . . . ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשו לו כזכיות הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו".

אשר נקודת הענין בזה הוא, דהיות שהזדונות הן הן שהביאו את האדם לאבה רבה זו (אחרי שתוכן האהבה היא מה שצמאה נפשו ביתר שאת מחמת זה שהזדונות הרחיקוהו מה'), לכן נחשבין לזכיות. ומבאר הרבי שזהו ע"ד הענין דהכשר מצוה בכלל, אשר מחמת זה שפעולה מסויימת נצרכת בכדי לקיים עצם המצוה לכן נהי' על פעולה זו ג"כ חשיבות מיוחדת.

ובענין הכשר מצוה מביא הרבי כמה 'דרגות'; א. מכשירי מצוה בכלל, עד שלדעת ר"א (שבת קל, א) הרי מכשירי מצות מילה (כמו כריתת עצים לעשות פחמין כדי לעשות את הברזל) דוחין את השבת. ב. דעת הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) שמברכין על עשיית סוכה או לולב. והיינו שאומרים בנוסח הברכה "וציונו לעשות סוכה", או "לעשות לולב" (ובהערה מוסיף הרבי דאף דלשיטת הבבלי אין מברכין ע"ז, אין זה דהבבלי חולק ע"ז שהכשרה זו נחשב למצוה, אלא דלהבבלי אין מברכין אלא על גמר המצוה עיי"ש). ג. בעבודת המקדש: הולכת הדם למזבח הוה רק בשביל הזריקה, ומ"מ נהי' להולכה עצמה דין וגדר של 'עבודה' עד ש"מחשבה פוסלת" בה. ובכללות יותר יש ענין של עבודה שהיא מעין הכשרה, והיינו עבודה שאינה "גומרת ומתממת הדבר".

וע"ד כ"ז הוא בענין זדונות נעשין כזכיות, דהחשיבות של הזדונות באה מזה שהן אלו שהביאו את האדם לתשובה עמוקה זו כמשנ"ת.

אלא דהרבי מקשה ע"ז (אות ו) דלכאורה בכל הדרגות של מכשירי המצוה הנ"ל אף שנהי' בהם חשיבות מ"מ לא הופכים להיות מצוה אלא נשארים בדרגת 'מכשירין', וא"כ מדוע כאן הופכים הזדונות להיות זכיות? (ועיי"ש שמקשה עוד קושיא ואכ"מ).

ומבאר (אות ז) דבכל המצות ישנה ענין הכללי שבהם שבזה כולם משתווים, והוא לקיים רצון העליון, וישנה גם ענין הפרטי של כל מצוה כמו לדוגמא מילת הערלה, ישיבה בסוכה וכיו"ב. ומבאר דזה שהכשר מצוה לא נהי' כמו המצוה עצמה אלא 'נשאר' בגדר הכשר, הוה מחמת ענין הפרטי שבמצות דוקא, דבזה לא משתווה ההכשר עם המצוה עצמה (וכמו במילה, דענין הפרטי הוה כריתת הערלה ואילו ההכשר הוה ענין של כריתת עצים וכיו"ב). ואילו במצות התשובה הרי ענין הפרטי שלה היא קיום רצון ה' – עזיבת ענין החטא והחלטה לקיום תומ"צ, ושוב אין כאן ענין פרטי בכדי שנאמר שההכשר אינו דומה להמצוה, ולכן נהי' ההכשר ענין של מצוה בעצמה (כך הבנתי את הביאור עכ"פ).

ובהערה (מספר 69) כתב ע"ז: "ולפ"ז י"ל שהוא ע"ד מש"כ הר"ן (רפ"ב דקידושין) "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעלה לקיים מצותו", ונתבאר בזה [בשיחה שהעתקתי לעיל – המעתיק] כיון שאא"פ בלעדה – שזהו גדר המצוה, לכן יש לה מצוה – (רבה דפו"ר)".

חלק י"ז פרשת קדושים (ד)

ד. הרבי מביא (אות ג) כו"כ דינים שבהם רואים איך שמי שבעצם אינו (ואפילו לא יכול להיות) מחוייב בדבר הופך להחשב מחוייב בדבר, ולדוגמא: דעת הצ"צ שלהרמב"ם הרי במצות ת"ת "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא"; דעת התוספות והר"ן (ומדייק הרבי שכ"ה דעת הרמב"ם) שקטן שהגיע לחינוך נחשב למחוייב במצות מדרבנן, ולא רק שיש חיוב על אביו לחנכו (וראה בשיחה לעוד דוגמאות לזה).

ומבאר את הדבר (אות ד) בהקדמת ה'דרגות' דלעיל בענין מכשירי מצוה: מכשירי מצוה סתם; דעת הירושלמי שמברכין על עשיית המכשירין; השתתפות בלימוד התורה ע"י שעוזרים למי שלומד תורה; והשתתפות האשה במצות פו"ר. וממשיך לבאר (אות ה) דבכל אלו הרי

הצורך לההכשר הוא רק משום שלפועל ממש א"א להגיע לקיום המצוה עצמה בלי פעולה אחרת (או קודמת) מהמצוה עצמה, ולכן בההכשר ליתא חלק ופרט מהמצוה והציווי עצמה.

וממשיך (בחצא"ר) שלכן הרי הברכה על עשיית ההכשר – לדעת הירושלמי – אינו על קיום המצוה עצמה אלא על עשיית ההכשר. וגם בדברי הר"ן בענין נשים בפו"ר הרי כתב "יש לה מצוה" סתם, אשר לא מוכרח מזה שזהו גדר מצות פו"ר של האיש. ומוסיף בהערה (מספר 47) "ואפי' את"ל שזהו בגדר מצות פו"ר – הרי האיש והאשה הפכים הם בזה: האשה קרקע עולם (סנהדרין עד, ב) ובאיש – אין קישוי אלא לדעת (יבמות נג, סע"ב)".

שונה מכ"ז במצות אלו (שעל הקטנים); דהרי זה שקטן צריך ללמוד תורה או לקיים מצות אינו רק 'תנאי' מוכרח לקיום מצות החינוך שמוטל על אביו (כמו בכל עניני הכשר דלעיל שההכשר הוה תנאי מוכרח וקדום לקיום המצוה), אלא דזה גופא הוה התוכן של המצוה המוטל על האב – ללמד בנו תורה או לחנכו במצות. ומאחר דלימוד התורה וקיום המצוה של הבן הוה התוכן של המצוה המוטל על האב, לכן הופך קיום מצוה שלו להיות בגדר המצוה עצמה, ועד שנחשב הוא בעצמו – היינו הבן – מחוייב במצוה זו.

(ובהמשך השיחה (אות ו) ובה'הערות' מביא עוד דוגמאות לדבר זה: דברי התוספות דהא דאשה נחשבת 'מחוייב' בשמחת הרגל הוה משום החיוב שעל בעלה לשמחה; דעת ה'חרדים' ו'הפלאה' שיש מצוה על הישראל להתברך מהכהן, מחמת החיוב על הכהנים לברכם ועוד. עיי"ש).

חלק כ פרשת ויצא (ג)

ה. הרבי מסביר (אות ד) פלוגתת התנאים האם מכשירי מילה דוחין את השבת או לא; ר"א סב"ל שמאחר שצרכים למכשירין אלו עבור קיום המצוה, לכן נהי' עליהן חשיבות של המצוה עצמה, עד שדוחין את השבת. ואילו תנאים אחרים סב"ל דלא נהי' על המכשירין גדר החשיבות של המצוה עצמה ולכן אינן דוחין את השבת.

ומבאר הרבי, דאע"פ דבענין זה אין ההלכה כר"א, והיינו דלא נקטינן דנהי' על המכשירין גדר של המצוה עצמה, מ"מ ישנם מקרים בהלכה שכן נקטינן כסברא זו, ומביא דוגמא לדבר מדברי הר"ן דעסקינן בהו שיש לאשה מצוה בזה שמסייעת לבעלה בקיום מצות פו"ר שעליו. ומוסיף

הרבי שבזה גופא ישנם שני אופנים (כמוזכר בשיחות לפנ"ז): או שיש לה מצוה סתם בזה שמסייעת לבעלה, או יתירה מזו שנהי' על מצוה שלה גדר של מצוה רבה דפו"ר עצמה.

וממשיך לבאר (אות ה) דמדוע באמת ישנה חילוק זה בין שאר מכשירי מצוה (שבהם לא נקטינן כר"א דנהי' עליהן חשיבות של המצוה עצמה) לאשה שמסייעת לבעלה בפו"ר (שכן נהי' ע"ז חשיבות זו); בשאר המכשירים הרי ההכשר והמצוה עצמה הוה שתי פעולות נפרדות שמקיימים בשני זמנים שונים כו', ואילו סיוע של האשה בפו"ר הוה באופן דהוה חלק מפעולת המצוה עצמה ושלכן נהי' על הכשרה זו (דוקא) חשיבות המצוה עצמה.

(מובן שכל הביאורים משיחות הנ"ל הובאו כאן בתכלית הקיצור, בלי אריכות ההסבר איך שהדברים מופיעים במקור, וגם בלי להזכיר עוד הרבה דברים שנתבארו בכל אחת מהשיחות. אלא שהבאתי מה שנוגע לבירור ולביאור הענין, וכפי שהבנתי את הדברים לענ"ד).

תמיהות בהתאמת השיחות זל"ז

ו. ויש לעיין ולברר דעת הרבי בדרגת החשיבות של הכשר זו של אשה בפו"ר (לפי דברי הר"ן);

בשיחה הראשונה (עקב חי"ד) הביא ב' האופנים האם הוה מצוה סתם או גדר של מצות פו"ר (מצוה רבה), והוכיח כאופן השני, אשר מזה יוצא לכאורה שאינו בדרגת הכשר לבד אלא דנהי' בדרגת המצוה עצמה. וכן יוצא גם משיחה השניה בנידון (אחרי חי"ז), שמבאר איך שזדונות נעשין כזכיות שונה משאר סוגי הכשר מצוה בזה דשאר סוגי הכשר נשארים בגדר הכשר ואילו הזדונות נהיו כזכיות עצמן, וע"ז מעיר דהוה ע"ד ההכשר מצוה של אשה בפו"ר וכפי המבואר בשיחה ראשונה דהוה בגדר המצוה דפו"ר עצמה.

ואולם בשיחה השלישית בנידון (קדושים חי"ז) כולל הכשרה זו דאשה בפו"ר יחד עם שאר סוגי ההכשר, דבכולם הרי ההכשר לא נהי' חלק ופרט מהמצוה והציווי עצמה (לעומת הכשרה בסוג גבוה יותר, כמו חיובי הקטנים בחינוך וכו'). ולא עוד אלא שמוסיף שבדברי הר"ן שכתב "יש לה מצוה" סתם לא מוכרח מזה שזהו גדר מצות פו"ר של האיש. ומוסיף בהערה ש"אפי' את"ל שזהו בגדר מצות פו"ר – הרי האיש והאשה הפכים

הם בזה וכו". אשר מכ"ז יוצא לכאורה דהכשרת האשה במצוה זו הוה כשאר הכשר מצוה שלא נהי' חלק מהמצוה עצמה?!

ובשיחה הרביעית (ויצא ח"כ) יש בענין זה חידוש נוסף; דכאן מבאר הרבי איך שהכשרת האשה בפו"ר כן הוה בדרגא נעלית יותר משאר הכשר מצוה דעלמא (ושלכן אע"פ דבסתם מכשירי מצוה לא נקטינן להלכה כר"א דדוחה את השבת, מ"מ כאן באמת מחשיבים את פעולת הכשר כמצוה עצמה), וממשיך לומר דמצות האשה בפו"ר גופא יש לפרשו בשני אופנים האמורים; האם יש לה מצוה סתם או מצוה רבה דפו"ר. ונמצא לכאורה דלפי שני האופנים בהבנת דברי הר"ן – היינו גם אם אין לה חלק במצות פו"ר עצמה – מ"מ הר"ז דרגא' גבוה יותר מהכשר מצוה דעלמא!

נקודת השאלה בקצרה: בשתי שיחות הראשונות משמע דמעלת ההכשרה של האשה בפו"ר על סתם הכשר מצוה הוה בזה שנהי' בהכשר חלק וחשיבות של המצוה עצמה, לעומת סתם הכשר מצוה שאינו כן (חוץ מההכשרה של עונות שהביאו לתשובה מאהבה רבה). בשיחה השלישית משמע דגם ההכשרה של אשה בפו"ר הוה בסוג שאר מכשירי מצוה דבכולהו לא נהי' ההכשר חלק ופרט בהמצוה עצמה (לבד מסוג מיוחד של הכשרה כמו קטנים בחינוך וכיו"ב). ואילו בשיחה הרביעית משמע דמעלת ההכשרה של אשה בפו"ר על שאר סוגי הכשר מצוה הוה אפילו באם נאמר דלא נהי' בהכשרת האשה חלק במצוה רבה דפו"ר! וצ"ע בהתאמת כל דברים אלו.

ז. ולכאורה יש כאן תמיה נוספת בהתאמת השיחות זל"ז; בשיחה השניה והשלישית (חי"ז אחרי וקדושים) מבואר דדרגא הראשונה – והיינו הכי פחותה – בהכשר מצוה הוה הכשר מצוה דעלמא, שבזה ישנה שיטת ר"א שהיא דוחה את השבת, ולמעלה מזה ישנה שיטת הירושלמי בענין אמירת ברכה על עשיית הכשר וכו' כנ"ל. ולכאורה הרי בשיחה הרביעית (ויצא ח"כ) מבואר דאנן לא נקטינן כר"א בזה, אלא דלהלכה לא נהי' על ההכשר חשיבות של המצוה עצמה (חוץ מהכשרה של אשה בפו"ר וכיו"ב), וא"כ איך זה שבשיחות הנ"ל מחשיב דבר זה לדרגא ראשונה בחשיבות ההכשר?!

יתירה מזו: אחרי שמבואר בשיחות הנ"ל (של חי"ז) דהכשר מצוה דעלמא הוה דרגא הפחותה ביותר בענין ההכשר, א"כ אחרי שנתבאר בשיחה (של ח"כ) שלהלכה לא נקטינן כר"א בזה, אז איך זה מתאים עם

הא דלהירושלמי (וגם הבבלי לא חולק ע"ז כנ"ל) ישנה חידוש גדול ודרגא גבוה יותר בענין הכשר מצוה, אחרי שלהלכה לא קיבלנו אפילו דרגא הפחותה מזה!?

נקודת השאלה: איך מתאימה השיחה המבארת שאנן לא נקטין כר"א בענין החשיבות דהכשר מצוה (חוץ מההכשר דאשה בפו"ר), עם השיחות ש'בוני' כמה דרגות בהכשר מצוה מתחיל מהכשר זו שעליו דיבר ר"א!?

יישוב תמיה השניה

ח. והנראה לומר בכ"ז בדא"פ, דישנם שני אופנים להבין החשיבות של הכשר מצוה; דנהי' חשובה מחמת עצמה, או דנהי' חשובה מחמת זה שהיא טפלה ובטלה להמצוה שהיא מכשירה.

ביאור הדברים: לאופן הא' הרי הפירוש הוא, דמאחר שהקב"ה ציווה לעשות איזה מצוה, והרי מצוה זו דורשת שגם נעשה איזה פעולה של הכשרה לפנ"ז, הר"ז כאילו שהקב"ה ציווה גם שנעשה אותה פעולה של הכשרה. ונמצא דישנה כעין ציווי על פעולה זו כמו שישנה ציווי על פעולת המצוה עצמה. ואילו לאופן הב' הרי הפירוש הוא, דמאחר שמצוה זו דורשת פעולה זו של הכשרה, הרי פעולת ההכשרה טפילה ובטילה להמצוה עד שנחשבת לתחלת פעולת המצוה (ונמצא דלאופן הא' הרי החידוש הוא דישנה (כעין) ציווי על ההכשרה ככמו שישנה ציווי על המצוה, לעומת אופן הב' דבאמת ישנה רק ציווי על המצוה, והחידוש הוא דההכשרה נחשבת לחלק מפעולת המצוה).

ונראה דזהו עומק פלוגתת ר"א עם שאר השיטות באם הכשר מצות מילה דוחה את השבת או לא. דלכו"ע נהי' לההכשר חשיבות מסויימת מחמת זה שהיא נצרכת עבור קיום המצוה (כמבואר בהשיחות), אלא דפליגי באם חשיבותה הוה מחמת עצמו כאופן הראשון, או מחמת זה שהיא טפילה ובטילה להמצוה;

ר"א סב"ל דההכשר נחשב לתחלת פעולת המילה, ושלכן כמו שמילה דוחה את השבת כן הוה הדין לגבי ההכשר דנחשב כחלק מ'תהליך' המילה (ואכן כן מצינו בראשונים על הסוגיא שמבארים שיטת ר"א, דס"ל דהכל "כמילה אריכתא" הוא, עיין ברמב"ן ורשב"א שם ועוד).

ואילו שיטות החולקות על ר"א סב"ל דגדר החשיבות של 'הכשר' אינו שנחשב כחלק מפעולת המצוה עצמה, אלא דהוה כמו ציווי נוסף להמצוה,

וכנ"ל דכשנצטוינו על המצוה ישנה כעין ציווי נוסף לעשות אותן פעולות הצריכות עבור קיום המצוה. ולכן אע"פ דפעולת המצוה עצמה דוחה את השבת, אין זה אומר דגם מכשיריה – אף ש'נצטוינו' עליהן – נכללו בהיתר זה שגם הם ידחו את השבת.

ואשר לפ"ז מבואר בפשטות דברי הרבי בשיחה השניה והשלישית (חי"ז אחרי וקדושים) שמחשיב כל מכשירי מצוה ל'דרגא ראשונה' בענין הכשר מצוה, אף דאנן לא פסקינן כר"א? אלא דהא דלא פסקינן כר"א הוא רק לענין זה דההכשר נהי' טפלה ובטלה להמצוה, אמנם לענין זה דעל ההכשר חלה חשיבות מסויימת, ועד שישנה עליה כעין ציווי, ע"ז מעולם לא נחלק ר"א.

ט. וע"ז מחדש הרבי בשיחה הרביעית (ויצא ח"כ) דאף דבכלל לא פסקינן כר"א, מ"מ לענין ההכשרה דהאשה במצות פו"ר, כו"ע סב"ל כר"א. אשר הביאור בזה י"ל, דהכשרה זו באמת שונה משאר הכשר מצוה דעלמא; דבשאר הכשר מצוה פסקינן – דלא כר"א – שחשיבותה של ההכשר הוה כדבר בפנ"ע, וכנ"ל דישנה כעין ציווי על פעולת ההכשר, אבל לא שנהי' חלק ממעשה המצוה עצמה, אמנם גדר חשיבותה של פעולת האשה בפו"ר הוה שנחשבת לחלק ממעשה המצוה עצמה.

וביאור החילוק בזה הוא בדברי הרבי בשיחה שם (שכבר הבאתי לעיל); בשאר מכשירים הרי ההכשר והמצוה עצמה הוה שתי פעולות נפרדות שמקיימים בשני זמנים שונים כו' (ושלכן מסתבר דהחשיבות הוה כענין בפנ"ע), ואילו סיוע של האשה בפו"ר הוה באופן דהוה חלק מפעולת המצוה עצמה, ושלכן נהי' נחשב הכשרה זו (דוקא) לחלק מהמצוה עצמה.

ונמצא דבשיחה הרביעית נחית הרבי לבאר דבר שונה ממה שבא לבאר בשיחה השניה והשלישית; דבשניה ובשלישית מבאר החשיבות של ההכשר כדבר בפנ"ע, ובזה באמת אינו נוגע (כ"כ) פלוגתת ר"א וחכמים, מאחר דשניהם מסכימים בזה כמשנ"ת, ואילו בשיחה הרביעית נחית לבאר איך שההכשר טפלה ובטלה להמצוה עצמה, וזה הוה שיטת ר"א דוקא, אלא שהרבי מחדש דכו"ע יסכימו ליסוד זה בהכשרה כמו זה של האשה במצות פו"ר.

יוד. ונראה דכל הדברים האלו 'מונחים' כבר בשיחה הראשונה הנ"ל (עקב חי"ד);

דהנה תחלה מבאר שם הרבי חשיבות לימוד התורה של נשים בהלכות הצריכות להן שהן מחוייבות ללמדן, אשר מחמת חיוב זה חייבות הן לברך ברכת התורה כמבואר בשו"ע אדה"ז (ועוד); ומבאר (אות ב) דמזה שמברכין ע"ז ברכות התורה, מוכח דלימוד זה נחשב לענין של לימוד התורה, ולא רק הכשרה לאותן מצות שצריכות לקיים (ומביא – באות ג – שעד"ז מצינו לגבי לימוד תורה של נכרי בשבע מצות דידהו, שחשיבות לימודו אינו רק בגדר הכשרה לקיום המצות שלו, אלא שישנה ע"ז גדר וחשיבות של לימוד התורה).

ומבאר, דאע"פ דחיוב הלימוד נובע מזה שחייבות לקיים אותן מצות (ועד"ז בנכרי כנ"ל), מ"מ מאחר שלפועל צריכות ללמוד תורה (זו), לכן נהי' על לימוד זה גדר וחשיבות בפנ"ע, והיינו ענין של לימוד תורה, ולא רק חשיבות של קיום אותן מצות. ומביא דוגמא לזה (אות ד) מענין הולכת דם למזבח, דאע"פ דהולכה חשובה רק בכדי לקיים הזריקה שלאחריו, מ"מ מאחר שלפועל היא מוכרחת, נהי' עליה גדר של עבודה, עד שמחשבה פוסלת בה (להלכה). אשר גם כאן רואים איך שדבר שמוכרחת רק עבור דבר שני מ"מ נהי' ע"ז חשיבות בפנ"ע.

וממשיך לבאר (אות ו) דמ"מ אין לאשה בזה קשר לענין מצות ת"ת, היות וחיובה נובעת רק מחיוב של קיום מצות ולא מחיוב בלימוד התורה, משא"כ עי"ז שעוזרת לבעלה כו' ללמוד תורה שהוא מצווה עליו, נהי' לה קשר ושייכות גם למצות ת"ת.

ואע"פ דלכאנרה איזו קשר יש לה עם הלימוד של בעלה ע"י העזר שלה, ואיך זה שונה מהנותן כסף לעני ועי"ז קיים העני מצוה, האם נאמר די ש להנותן חלק באותה מצוה? אלא דהחילוק הוא – מבאר הרבי – דבעני הרי תחלה נעשה הכסף שלו, ואח"כ ה"ה מקיים מצוה עמהן, ולכן אין שייכות בין נותן הצדקה לקיום המצוה שע"י העני. משא"כ כאן הרי העזרה של האשה מתחילה הוה בלימוד התורה של בעלה, והיינו שמשתתפת במצוה שלו, ושוב יש לה חלק במצוה זו של ת"ת.

וע"ז מביא הרבי הדוגמא של הכשרת האשה בקיום מצות פו"ר של בעלה, דגם שם משתתפת בגוף קיום המצוה ולא כפעולה נפרדת לפנ"ז. עכתה"ד.

ועכ"פ רואים מכ"ז איך שהרבי ביאר כאן שני סוגים ואופנים בהכשר מצוה; תחלה ביאר ההכשר שיש בלימוד התורה של הנשים בכדי לדעת

איך לקיים המצות המוטלות עליהן, ובוה ביאר והדגיש איך שנהי' ללהכשר גדר חשיבות בפנ"ע – היינו גדר ת"ת ולא גדר של המצות שהיא באה להכשיר. וגם הביא לזה דוגמא מהולכת הדם, אשר היא ג"כ ענין של הכשר מצוה (ולעיל הבאתי איך שהרבי 'משתמש' עם 'הולכה' בשיחה השניה, כדוגמא להכשר מצוה דעלמא).

אמנם אח"כ ביאר סוג נוסף בהכשר מצוה, והוא כאשר ההכשרה היא ע"י ההשתתפות בגוף קיום המצוה עצמה, דאז לא נהי' גדר וחשיבות בפנ"ע, אלא דחשיבותה היא בזה דנחשב לחלק מאותה מצוה.

ונמצא דהן הן הדברים המבוארים בהשיחות שלאח"ז; דבשיחה השניה והשלישית מדבר הרבי בעיקר על סוג הראשון דהכשר מצוה, ואילו בשיחה הרביעית מדבר על סוג השני. ואכן הדברים מדויקים מאוד, דההכשר שמדבר עליו בשיחה הרביעית, היא הכשרת האשה בפו"ר, אשר זה היתה ההכשר המבואר בחלק השני של השיחה הראשונה כמשנ"ת.

ובקיצור: בשיחה הראשונה מדבר על שני סוגי ההכשר; בשיחה שניה ושלישית הרי ההדגשה היא על סוג הראשון, ובשיחה הרביעית מבאר היתרון של סוג השניה בהכשר מצוה וכמשנ"ת.

יישוב תמיה הראשונה

יא. והנה בשני סוגי הכשרה אלו, היינו גם זה שנהי' חשוב לענין בפנ"ע, וגם זה שנהי' חשוב מחמת זה שהיא טפילה ובטילה להמצוה שהיא מכשרת, יש מקום לחקור ב'דרגת' החשיבות של ההכשר.

בסוג הראשון דנהי' חשוב לענין בפנ"ע: האם החשיבות שלה הוה ב'דרגת' הכשר, והיינו דכשם שישנה ציווי על המצוה עד"ז ישנה ציווי על פעולת ההכשר, אמנם זה 'נשאר' הכשר; או דנאמר שנהי' להכשר חשיבות של מצוה עצמה, והיינו דכמו שישנה מצוה בפעולת המצוה כמו כן ישנה מצוה בפעולת ההכשר.

ועד"ז בסוג השני, שההכשר נהי' חשוב מחמת זה שטפילה להמצוה עצמה: האם חשיבותה היא באופן שנשארת בגדר ובדרגת הכשר (והיינו ענין בפנ"ע) אלא דמכיון שהיא מכשירה את המצוה לכן בטילה היא אליה וגם בה נהי' חשיבות מסויימת (עד שיתכן שגם היא דוחה את השבת בכדי שיוכל לקיים את המצוה); או דחל עליה 'שם' המצוה עצמה, עד שבפעולה זו ישנה החשיבות של המצוה עצמה.

והנה הרבי הביא כמ"פ (מוזכר בקצרה עכ"פ בכל ד' השיחות דעסקינן בהו, ובאריכות יותר בשיחה הראשונה והרביעית) הספק בכוונת דברי הר"ן "יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו"; האם הפירוש הוא דיש לה מצוה סתם או דיש לה מצוה (רבה) של פו"ר.

והרי לפי המבואר לעיל, הכשרת האשה במצות פו"ר הוה בסוג הכשר מצוה שחשיבותה נובעת מזה שטפילה להמצוה עצמה, ובוה גופא חוקר הרבי האם הפירוש הוא דטפילות זו 'עושה' דנחשבת כאותה מצוה שהיא טפילה אליה, או דעדיין לא נחשב כאותה מצוה.

ובשיחה הראשונה הנ"ל (עקב חי"ד) צידד הרבי כאופן השני, והיינו דענין הטפילות פועלת שההכשר נחשבת (לא לענין חשוב בפנ"ע) אלא ב'שם' אותה דבר שהיא טפילה אליה, ושלכן יש לאשה חלק במצות ת"ת דבעלה וחלק ממצוה רבה דפו"ר.

ואולם בשיחה השניה (אחרי חי"ז) כשמדבר על סוג השני של הכשר מצוה, היינו איך שההכשר נהי' חשוב בפנ"ע, בזה ביאר הרבי דההכשר נשאר בגדר הכשר ולא בגדר של המצוה עצמה, אחרי שהיא נעשית בפעולה נפרדת מפעולת המצוה עצמה, חוץ מבהא דזדונות נעשין כזכיות דאז גם בהכשר כזה נהי' עליה גדר של מצוה עצמה (מחמת הביאור שכותב שם והבאתיו לעיל).

ולכן מעיר שם הרבי דהא דזדונות נעשין כזכיות הוה ע"ד הא דהכשר האשה בפו"ר, דבשניהם הרי ההכשר נהי' בגדר של מצוה עצמה.

ונקודת הענין בקצרה: בסוג ההכשר דהוה טפילה להמצוה, מצדד הרבי דעל ההכשר חלה השם והגדר של אותה מצוה (אף דיש מקום לחקור בזה), ואילו בסוג ההכשר שנהי' חשוב מצ"ע, מבאר הרבי, דלא נהי' עליה גדר של אותה מצוה (חוץ מבהא דזדונות נעשין כזכיות כמשנ"ת).

אמנם חשוב להעיר ולציין דגם באם ננקוט בסוג השני של הכשר (היינו זה שחשוב מחמת טפילותו להמצוה), דלא נהי' עליה גדר של המצוה עצמה (והיינו שישנה לאשה מצוה סתם בזה שמסייעת לבעלה, ולא מצוה רבה), מ"מ הרי חשיבותה נובעת מטפילותה אל המצוה ולא מחמת עצמה. ולכן גם באם ננקוט כך, מ"מ יש כאן יותר קשר ושייכות בין ההכשר להמצוה עצמה מבסוג הראשון הנ"ל. וזהו הביאור בדברי השיחה הרביעית (ויצא ח"כ) דההכשר דאשה בפו"ר היא נעלית מסתם הכשר מצוה לפי ב' האופנים בביאור דברי הר"ן (באם יש לה מצוה סתם או מצוה רבה דפו"ר).

יב. והנה בכל הדרגות עד כאן בהכשר מצוה – שני דרגות בסוג הראשון (היינו הכשר שנהי' חשובה מצ"ע באופן שיש לה רק גדר של הכשר, או באופן שנהי' לה גדר של מצוה), ושני דרגות בסוג השני (היינו הכשר שנהי' חשובה מצד טפילותו למצוה, באופן שעדיין אין עליה גדר של אותה מצוה, או באופן שנהי' לה דרגא של אותה מצוה) – עדיין אין ההכשר 'הופך' להיות פעולת המצוה עצמה. והיינו דהכל הן מעלות ומדריגות בחשיבותה של ההכשר, עד שבדרגא הכי נעלית נהי' לההכשר חשיבות של המצוה עצמה, אבל מ"מ הרי היא הכשר מצוה שיש לה אותה חשיבות כמו המצוה עצמה.

וע"ז מוסיף הרבי ומחדש בשיחה השלישית (קדושים חי"ז) דישנה מצב שההכשר מפסיק להיות הכשר, והיינו דבר שני שמתבטל ונהי' טפל או דבר שני שנהי' חשוב ג"כ, אלא הופך להיות כמו מעשה המצוה עצמה, ועד שחל ע"ז גדר של מצווה ועושה ממש; וזהו בהמקרים שמדבר בהם באותה שיחה כמו חיובי חינוך דקטן וכה"ג כשפעולת ההכשרה הוה מטרת המצוה עצמה, עד שמעשה המכשיר הופך להחשב כמצווה בדבר כו' כמבואר בארוכה באותה שיחה.

ומובן שלגבי דרגא זו בהכשר הרי כל הדרגות האחרות משתווים בזה שהם לא הופכים מההכשר להיות מעשה המצוה ועד להחשב מצווה ועושה כמשנ"ת.

יג. המורם מכל האמור: בשיחות אלו מדבר הרבי על כו"כ סוגים ודרגות בענין הכשר מצוה, ובקצרה: סוג של הכשר שנהי' חשוב מחמת עצמו, ובזה גופא באופן שחשיבותו אינו אלא בדרגת הכשר (כמו ברוב מכשירי מצוה), או באופן שנהי' עליה חשיבות של מצוה (כמו בזדונות שנהיו כזכיות); סוג של הכשר שנהי' חשוב מחמת טפילותו להמצוה עצמה, ובזה גופא באופן שלא נהי' עליה שם של המצוה עצמה, או באופן שנהי' עליה שם המצוה עצמה (שהן שני האופנים בהבנת דברי הר"ן); וסוג של הכשר שמפסיק להיות הכשר והופך להיות מצוה בעצמה.

בשיחה הראשונה (עקב חי"ד) מדבר הרבי על שני סוגים הכלליים בהכשר מצוה, ומצדד שבסוג השני (היכא דהחשיבות מגיע מהטפילות) חלה על ההכשר 'שם' של המצוה עצמה.

בשיחה השניה (אחרי חי"ז) מדבר הרבי על סוג הראשון בהכשר מצוה (דחשובה מצ"ע), ובהכשר כזה מבאר הרבי דלא נהי' על ההכשר 'שם' של מצוה עצמה, חוץ מבהא דזדונות נעשין כזכיות.

בשיחה השלישית (קדושים חי"ז) מבאר הרבי איך שבשני סוגי הכשר הנ"ל עדיין אין ההכשר הופך להיות נחשב כהמצוה עצמה (עד לדרגת מצווה ועושה), אלא דנשאר בגדר בפני עצמו. שונה מזה בהכשר כזו אשר מטרת המצוה היא ההכשר כמו בחינוך וכה"ג, דאז כבר אי"ז בגדר הכשר בכלל אלא בגדר מצוה ממש.

ובשיחה הרביעית (ויצא ח"כ) מבאר הרבי המעלה בסוג השני של הכשר מצוה על סוג הראשון, ואיך ששיטת ר"א מתאים עם סוג השני, ואנן נקטינן כמותו רק בהכשר מסויים (כמו אשה בפו"ר) כמשנ"ת כ"ז לעיל.

נפלאות ה'הערות'

י.ד. ונראה להצביע על חילוק בולט בין דברי הרבי ב'הערות' בשתיים מהשיחות, אשר יתבאר להפליא ע"פ כהנ"ל;

בשיחה הראשונה (עקב חי"ד) כשהרבי מבאר ההכשר מצוה של האשה בפו"ר, דהוא מחמת זה שהיא משתתפת בגוף מעשה המצוה, מעיר ע"ז (בהערה 39) "וכ"ה בנוגע לברכת כהנים, שגם לבנ"י השומעים את הברכות יש חלק בהמצוה, מאחר שהכהנים צריכים להם (כדי לקיים מצותם) – שיהי' למי לברך (וראה חרדים (מ"ע התלויות בפה כו' . . .): וישראל העומדים כו' ומכוונים לבם לקבל ברכתם כו' הם נמי בכלל המצוה. וראה שע"ת לשו"ע . . . ולהעיר מחי' הרשב"א . . . : דליכא חיובא אישראל להתברך מצוה דכהן הוא) וכו'".

ואילו בשיחה השלישית (קדושים חי"ז) כשהרבי מבאר דרגת הכשר מצוה שהופך להיות מצוה בעצמה (מחמת זה שמטרת המצוה היא בקיום 'הכשר' זה כנ"ל), מביא בהערה (מספר 55) "עוד דוגמא לנדו"ד "ברכת כהנים", שגדר המצוה הוא שכהנים מברכים לישראל. ועפ"ז תובן דעת החרדים . . . וההפלאה . . . שיש מצות עשה על הישראל שיתברך. ובהפלאה שם: וכן מצינו בכל מקום אע"ג דבתורה אינו מפורש הציווי אלא על העושה, המצוה על שניהם, כגון ביבם יבמה יבא עלי' והמ"ע גם עלי' כו' (ולא הביא דברי הר"ן הנ"ל בפו"ר, כי האשה במצות יבום היא יותר מאשר בפו"ר)".

ולכאורה ישנם שני חילוקים בולטים (התלויים זב"ז) בין שתי ה'הערות'; א. בראשונה הרי אע"פ שכותב "שגם לבנ"י השומעים את הברכות יש חלק בהמצוה", מ"מ מביא דברי הרשב"א "דליכא חיובא אישראל להתברך מצוה דכהן הוא", ואילו בשניה מביא דעת החרדים והפלאה "שיש מצות עשה על הישראל שיתברך", ואינו מזכיר דברי הרשב"א כלל. ב. בראשונה הובא כל ההערה בקשר להמבואר בשיחה בענין ההכשר דאשה בפו"ר, ואילו בשניה מציין למצות היבמה ביבום, ושולל מצות האשה בפו"ר!

אלא דלפי מה שנתבאר בהתאמת השיחות זל"ז מבוארים הדברים היטב; דבאמת בהכשרת האשה במצות פו"ר הרי אע"פ שחלה על הכשרה זו 'שם' המצוה (רבה) דפו"ר, מ"מ אין ההכשר הופך להיות המצוה בעצמה, אלא נשארת בגדר הכשר שיש עליה שם החשיבות של אותה מצוה, וא"כ הרי הדוגמא לזה היא דברכת כהנים לדעת הרשב"א דוקא, דאע"פ דבנ"י הם בכלל המצוה מ"מ נשארה גוף המצוה על הכהן דוקא.

ואילו בשיחה השלישית מדובר על החידוש איך שלפעמים ההכשר הופך להיות פעולה של מצוה ממש כמו המצווה ועושה, והרי זה לא נאמר לגבי ההכשר דהאשה בפו"ר, ולזה הרי הדוגמא היא ברכה"נ לדעת אלו דגם על בנ"י ישנה המ"ע ממש (דלא כדעת הרשב"א).

הכשר מצוה כחלק מהמצוה

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש חי"ז פ' אחרי מבאר הטעם שבתשובה מאהבה זדונות נעשו לו כזכיות כי כמו שמצינו בהלכה הכשר מצוה שנעשה חלק מהמצוה כך בתשובה מאהבה הרי הזדונות נעשו הכשר להתשובה, עיי"ש בארוכה בכמה דוגמאות.

ולכאורה אפשר להביא סמוכים לזה (ואולי הוא אבוהון דכל הדוגמאות שמביא בהשיחה, שהרי כאן מבואר הסברא מפורש בקרא), ממצוות אכילת עיוהכ"פ. עי' שו"ע אדה"ז סי' תרד, "שציוום ויאכלו וישתו תחילה שלא יזיק להם העינוי". וממשיך "ומה שהוציא את האכילה בלשון עינוי ולא אמר בפירוש שיאכלו וישתו בתשיעי . . מעלה עליו הכתוב כאילו התענה וכו'". דהיינו שמקבל שכר כאילו קיים מצווה להתענות, שהיא גדולה יותר ממצוות אכילה עיי"ש.

ולכאורה י"ל שבזה מגלה לנו התורה שהכשר לפעולת מצווה מקבל תכונות המצווה עצמה. ולכן האוכל בעיו"כ הרי הוא כאילו מתענה בו.

אך דא עקא, כי מיד אחרי זה ממשיך אדה"ז להסביר למה נחשב האכילה לעינוי, "דכיון שיום הכיפורים בעצמו א"א לכבדו במאכל ובמשתה כדרך שמכבדין שאר יו"ט, צריך לכבדו ביום שלפניו".

ולכאורה מוסיף כאן טעם אחר למצוות אכילה בעיו"כ. ונראה שיש נפ"מ בין ב' הטעמים לגבי נשים שפטורות ממצות עשה שהזמ"ג כפי שחקר בתשו' רעק"א סי' ח'. כי לפי הטעם הראשון שהוא כדי שיוכלו להתענות, א"כ מכיון שנשים חייבות בהתענית כך חייבות באכילת עיו"כ. אך לטעם הב' י"ל דפטורות. וכן נפ"מ לכאורה בחולה הפטור מתענית, האם חייב במצוות אכילה בעיו"כ.

ואבקש מקוראי הגליון לבאר דברי השו"ע בזה.