

קובץ
הערות זביאורים
- מאנטרעאל -

גליון א' (ק"ג)

יום הגדול והקדוש י' שבט

- פרסום ראשון -



יו"ל על ידי מוערכת "הערות התמימים ואנ"ש"
שע"י ישיבת תומכי תמימים לזיכאוו יטש - מאנטרעאל
עומדת תחת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וחמשה ליצירה
- שנת הקהל -



צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופטיך" ו"ועציך" ונביא הדור, שיורה הוראות . . . עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לאלתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

(משיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א - מוגה - תרגום מאידית)

קובץ

הערות וביאורים

- מאנטרעאל -



יו"ל על ידי מערכת "הערות התמימים ואנ"ש"
שע"י ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – מאנטרעאל
עומדת תחת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים וששה ליצירה
– שנת הקהל –

חברי המערכת:

הת' שמואל שי' באטלער
הת' ישראל ארי' ליב שי' נאטיק
הת' שמואל שי' קסלמן
הת' שניאור זלמן שי' מדר

עזרו בהו"ל:

הת' שמואל מ"מ שי' צייטלין
הת' משה שמחה שי' שניאור

כתובת המערכת:

6355 Westbury Ave.

Montreal, Quebec H3W 2X5

Tel: 514-277-7770 • Fax: 514-344-9551

Email: haoros@rabbinicalcollege.ca

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יו"ד שבט, יום התחלת הנשיאות של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, ויום ההילולא – הסתלקות של כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע,

ולפי הוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח – פעמים רבות אין מספר – אשר תלמידי התמימים ש"תורתם אומנתם" ילמדו ויהגו בתורה עד לאופן ד"לאפשה לה", ויעלו את חידושיהם וביאוריהם על הכתב ובדפוס, בצורת "קובץ הערות",

הננו מתכבדים להגיש לפני ציבור לומדי התורה ושוחרי'ה בכלל, ולפני קהל התמימים ואנ"ש בפרט, "קובץ הערות וביאורים" – (חוברת א' דהאי שתא), דישיבתנו "ישיבת תומכי תמימים – מאנטרעאל".

הקובץ מכיל בתוכו חידושים, ביאורים, קושיות והערות, בכל חלקי התורה – בעניני גאולה ומשיח, תורת רבינו, נגלה, חסידות, הלכה ומנהג ושונוות.

נדפסות בקובץ זה, הינם פרי עטם ועתם של בחורי חמד דישיבתנו, העושים "לילות כימים" בלימוד התורה, מתוך יגיעה והתמסרות פנימית לרצון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח.

ידוע בשער בת רבים גודל יוקר החביבות בעיני כ"ק אדמו"ר מלך המשיח במשך השנים אל קובצי ההערות וביאורים שיצאו לאור מידי פעם תוך מסגרת הלימודים של תלמידי התמימים ברחבי תבל. וזה לשונו הק': (בשיחת ט"ו בשבט, תשמ"ח) "יש לעורר ולזרז ע"ד ההשתדלות להוסיף גם בשטח הוצאה לאור דקובצי חידושי תורה, וכפי שראו בפועל בעבר – עי"ז יתוסף בשקידה והתמדה, עיון ויגיעה כו' אצל לומדי תורה".

מטרת הגיליון היא, לשתף את מכלול התלמידים בהערותיו של היחיד, תוך כדי שאחד בונה והשני סותר, השלישי והרביעי מתרץ,

וכבר הובטחנו אשר "דיבוק חברים ופלפול התלמידים" הם מהדרכים שבתורה נקנית בהם.

"פותחין בדבר מלכות" – וע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח "שיודפס בכל חוברת איזה מאמר חסידות ושיחה (מאלו המאמרים והשיחות השייכים לבני הישיבות)" – (אג"ק ח"ז ע' שלה).

אי לזאת הדפסנו בראש הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח, בענין: פלוגתת הבבלי והירושלמי בדין ערב לאחר מתן מעות אי צריך קנין; השייכות דסוגיא זו ע"ד הרמז לסוף מס' ב"ב. (נדפס בלקו"ש חכ"ו, משפטים, שיחה א'). הדפסנו בזה שיחה שאמר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח ב"יחידות" להתלמידים דישיבת תות"ל מאנטרעאל י"ב שבט תשכ"ו.



לחביבותא דמילתא נדפס כאן מכתבים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח הנדפסים כאן ב'פרסום ראשון'.

וכן הוספנו בפעם הראשונה מאמר כ"ק אדמו"ר הצ"צ, ד"ה להבין בתוספות ביאור וכו' הנדפס באוה"ת, שם יש בו ריבוי טה"ד אשר מקשים מאוד על הלימוד בו. ומדפיסים אנו בזה את המאמר עם התיקונים לתועלת הרבים.



דובב שפתי ישנים – בסוף 'שער החסידות' נדפס ב'פרסום ראשון' 'כתבי ר' נתן', והם ביאורים בחסידות של הרה"ח הרה"ג ר' נתן גורארי' בן הרה"ח הרה"ג ר' משה גורארי' ע"ה, שרשם לעצמו במשך שנים רבות.

וזאת למודעי: מפני קוצר הזמן לא הי' ביכולותינו לבגוק ולהגיה כל החומר, ע"כ מחובתינו להדגיש אשר האחריות הוא על כותבי ההערות בלבד, ובאם ישנם הערות או הארות על דברי הכותבים, נא לשלחם למערכת, להגדיל תורה ולהאדירה.



תודתנו נתונה להנהלת הישיבה ולכל תלמידי התמימים, וכאן המקום להודות ולהעיד, על העושה מלאכתו באהבה לשם שמים, הלא הוא, ראש ישיבתנו, הרב ארי' ליב קפלן שליט"א, אשר לא חס מזמנו וממונו, לעודד כל אחד ואחד מתלמידי הישיבה, באשר הוא, להוסיף מרץ וחיל בלימוד התורה הקדושה, וכבר העמיד תלמידים הרבה, וברכתנו לו נתונה אשר ימשיך לראות פירות ופירי פירות בעמלו.

כמו כן, לחברי המערכת שיחיו, עבור השתדלותם והתמסרותם בהוצאת קובץ זה, ואמינא לפעלא טבא יישר חילא.

ויה"ר שתיכף ומיד "יחיש ה' גאולתנו ופדות נפשנו" – ויוציאנו מן המיצר אל המרחב, ונזכה לחזור ולראות באור פני מלך חיים, וישמיענו נפלאות מתורתו של משיח "תורה חדשה מאיתי תצא", תיכף ומיד ממש.

המערכת

ימים הסמוכים ליו"ד – י"א שבט ה'תשע"ו
מאנטרעאל, קאנאדא.

מפתח ענינים

11 דבר מלכות

שער עניני גאולה ומשיח

19..... משיחת שבת פ' משפטים ה'תשנ"ב

שער תורת רבינו

27..... בירור מדינת צרפת.
הת' שמואל שי' באטלער

29..... עקב אשר שמעת בקולי (גליון).
הת' ישראל ארי' ליב שי' נאטיק

שער חסידות

33..... כמה הערות במאמר באתי לגני תשט"ז.
הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מאיר שי' גורארי'

35.....ביאור החמלוקות של הרקנטי והמרעכת בנוגע לכלים דאצי'.....
הת' שמואל שי' קסלמן

38.....כתבי ר' נתן.....

שער נגלה

51.....מחלוקת הרמב"ן והקצות בדין חזקת ג' שנים.....
הרב ארי' ליב שליט"א קפלן

55.....בדין נאמנות שותפים בכותל שבחצירים.....
הרב שמואל ראובן שי' שוחאט

60.....ביאור בתוס' ד"ה שלשה חדשים.....
הת' אבא שי' אמזלג

61.....שקו"ט בגדר חזקת ג' שנים רצופות.....
הת' עמנואל ש. דוד שי' הכהן כהן

62.....ביאור בתוס' ד"ה חזקת הבתים.....
הת' שניאור זלמן שי' מדר

שער הלכה ומנהג

67.....שיטת שוע"ר באיסור לידחות מילה שלא בזמנה.....
הרב חיים אליעזר שי' אשכנזי

72.....טלטול מוקצה.....
הת' מנחם מענדל שי' טימסיט

75.....דין נאמן הוא לאסור על עצמו בנוגע להל' טריפות.
הרב שלום דובער שי' פייגעלשטאק

77.....בדין כתיבת אותיות חוץ לדרך תתפילין ובס"ת.
הת' שמואל מ"מ שי' צייטלין

שער שונות

81.....הקול קול יעקב ע"פ פירש"י.
הת' שניאור זלמן שי' מדר

הוספות – פירסום ראשון

85.....מאמר ד"ה להבין בתוספות ביאור וכו'.

102.....מכתבים מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח ומזכיריו.



דבר מלכות

פּוֹתְחִים בְּדַבַּר מַלְכוּת ... מִיטַן רַבִּינ'ס א וואַרט
(משיחת ליל ב אייר השי"ת)

מוֹרַח שׂיּוֹדֶפֶס בְּכָל חוֹבֶרֶת וְתוֹבֶרֶת אִיזָה מֵאִמֵּר אִו שׂיחָה (מֵאֵלֹו
הַמֵּאִמֵּרִים וְהַשׂיחוֹת הַשׂיִימִים לְבְנֵי הַיְשִׁיבוֹת)
(מִמַּכְתָּב ז מנ"א תשי"ג)

י' שבט תשע"ו

משפטים*

דוקא חנוק וקנו מידו משתעבד, און אויך ניט דער ווייטערדיקער המשך ב"ז, והלכתא ערב בשעת מתן מעות כו' אחר מתן מעות בעי קנין כו' — און אנשטאט דעם איז דער ירושלמי מסיים: א"ר יוסי ואת שמע מיני בר נש דהוה צייד לחברי בשוקא אתא חד ומר שבקי' ונא ירב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי.

לערנט דער פני משה אז דברי ר' יוסי איז, כמתמי": אויב מ'זועט אננעמען, אף בחנוק הלכה כר' ישמעאל" דארף אויסקומען, אז ווען איינער איז, צייד לחברי' בשוק (מלשון) צודה לקחת נפשו" און א צווייטער קומט און זאגט, שבקי' ואנא ירב לך" — דארף דער מלוה גובה זיין **ניט** פון דעם לוח, נאר פון דעם וואס, אמר שבקי" — ווי קען מען אזוי זאגן?! ווארום — במה נעשה זה בעל חוב שלו דלא ה"י מתכוון אלא להציל את זה וקסבר מצוה קעבד"8.

לויט זיין פירוש קומט אויס, אז די מסקנא אין ירושלמי בנדון זה איז אזוי ווי די מסקנא אין בבלי (ווי ער זאגט אין מראה הפנים דארט) אז בא חנוק איז די הלכה **ניט** ווי ר' ישמעאל וועלכער זאגט אז מ'שעבד נפשי' אן א קנין9.

ס'איז אבער א דוחק גדול צו מפרש זיין באופן זה בדברי ר' יוסי בירושלמי: נניח אז, אף בחנוק הלכה כמותו" און דער וואס זאגט, שבקי" איז משעבד נפשי", איז אבער מני"ל אז דאס מיינט אז ער איז זיך משעבד ב"ז צו ווערן דער, **בעל חוב** (אז מ'איז גובה פון אים און ניט פון לוח, ווי דער פני משה איז מפרש תמיהת ר' יוסי) און ניט ווי ס'איז משמע פון דער סוגיא, אז זיין שיעבוד איז בתור ערב, והיינו אז דער חוב ליגט אויך ווייטער אויפן לוח [און צום ערשטן דארף דער מלוה תובע זיין דעם חוב ביים לוח (ווי מפורש במשנה10 די פרטי דינים בזה)].

זאת ועוד: לפי פ"ה הפני משה איז תמיהת ר"י מיוסדת אויף דעם טעם וואס, לא ה"י מתכוין אלא להציל את זה" — איז עס דאך הוא הטעם פון בן ננס אין דער משנה: ,,הרי החונק את אחד בשוק בוי" — ובמה חידושו?

ולכן מסתבר יותר לומר, אז דברי ר' יוסי בירושלמי איז א המשך צו פריער, אף בחנוק הלכה כרבי ישמעאל"11,

א. אין סיום מס' בבא בתרא — אין דער לעצטער משנה1 — שטייט: ערב היוצא לאחר חיתום שטרות גובה מנכסים בני חורין. מעשה ובה לפני ר' ישמעאל ואמר גובה מנכסים בני חורין, אמר לו בן ננס אינו גובה לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים בני חורין. אמר לו למה אמר לו הרי החונק את אחד בשוק ומצאו חבירו ואמר לו הנח לו [ואני אתן לך]2 פטור, שלא על אמונתו הלוהו, אלא איזה הוא ערב שהוא חייב, הלוהו ואני נתן לך חייב, שכן על אמונתו הלוהו.

און די משנה איז מסיים: ואמר רבי ישמעאל הרוצה שיהכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה גדול מה' והן כמעין הנובע הרוצה שיעסוק בדיני ממונות ישמש את שמעון בן ננס.

אויף דער מחלוקת אין דער משנה זאגט די גמרא4, וז"ל: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן אף על פי שקילס רבי ישמעאל את בן ננס — הלכה כמותו (כר' ישמעאל).

דערנאך איז די גמרא ממשיך: איבעיא להו בחנוק מה לי אמר ר' ישמעאל (דלמא משום צערא דחברי' שנחנק נמי גמר ומקנה, או דילמא מתכוין הוא להצילו מחניקה ומצוה הוא דקא עביד ולא מדי חסרי' ולא הוי ערב. רשב"ם). תא שמע דאמר ר' יעקב אמר רבי יוחנן חלוק ה"י ר' ישמעאל אף בחנוק. (פרעגט די גמרא) הלכה כמותו (בחנוק) אין אין הלכה כמותו, תא שמע דכי אתא רבין אמר ר' יוחנן חלוק ה"י רבי ישמעאל אף בחנוק, והלכה כמותו אף בחנוק.

די גמרא איז אבער מסיים: ,,אמר רב יהודה אמר שמואל חנוק וקנו מידו משתעבד, מכלל דערב בעלמא לא בעי קנין . . והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין"5. דאס מיינט אז ביי חנוק ווערט דער וואס ,,אמר הנח" משועבד דוקא מיט א קנין. ע"כ דברי הגמרא (אין בבלי).

ב. אין ירושלמי דארט זאגט די גמרא: ר' יסא בשם ר' יוחנן אמר אע"פ שקילסו ר' ישמעאל את בן ננס — על מדרשו קילסו. אבל אינה (הלכה) כבן ננס. שמעון בר ווה בשם ר' יוחנן אף בחנוק הלכה כרבי (ישמעאל"6). אבער אין ירושלמי ווערט ניט געבראכט די מירא פון שמואל אז

(7) ע"פ ל' הכתוב — ש"א כד, יב.
(8) לשון הפני משה שם.

(9) כ"ה במראה הפנים שם בירושלמי, ובכ"ה אולא המסקנא דחכא כדתם דאין בלחא חפנים בחנוק כמותו. וכנראה מפרש דל"י ישמעאל בחנוק אין צורך קנין, והוא כמשמ"מ כ"ב בסופו. אבל מפיהמ"ש להרמב"ם כאן, נמוקי יוסף, מאירי (במשנה) ועוד* משמע, דל"י דמתני' בחנוק בעי קנין לליגב' מבני חורין, ולבן ננס לא מהני אפילו בקנין. וראה גם ריטב"א (בלו, תשי"ד. ירושלים, תשל"ח) בסיום כ"ה. ח"צ צ"א כבן במשנה. ועוד.
(10) בבבלי קנע, סע"א ואלך ובירושלמי ה"ח.
(11) ראה גם מרח"א פיראד ושהו חידושי לירושלמי כאן.

* וכן משמע ברע"ב במשנה, וראה תו"ט שם.

(*) סיום מס' ב"ב — בבלי ירושלמי.

(1) קנה. ב.
(2) כ"ה במשנה שבבבלי, שנתפס בחצאירבוע. וליחא במשנה שמשניות. וראה שינוי נוסחאות למשניות. וש"נ.

(3) כ"ה גירסת הבי"ח. וכ"ה במשנה שבמשניות ובירושלמי. ובמשנה שבבבלי — בתורה יותר מתן.

(4) קנע. סע"א.
(5) ומסיים, ערב דבית דין לא בעי קנין דבהאי הנהא דמהימן ל"י גמר ורואה רשב"ם, תוד"ה והלכתא קאפ — בהנהא) — כמותי הגירסאות בסיום

המסכת. וראה ח"צ על הש"ס כאן סוף המס'. ואכ"מ.
(6) כ"ה צ"ל, ככדפוס קושטנרנא. וכ"ה בפני משה שם.

י' שבט תשע"ו

באוייזט אז דער מלוה איז סומך דעתו אויף דעם מענטשן — דאס גופא ויורקט אויפן ערב ער זאל זיך משעבד זיין.

(ב) דער שעבוד הערב טוט זיך אויף, בההיא הנאה דקא מהימן לי", מצד דעם וואס **דער ערב** איז **מקבל** א הנאה, ובמילא איז דאס גופא ע"ד ווי א קנין²⁰, וואס צוליב דעם איז, גמר ומשעבד נפשי".

פון די נפק"מ ביניהם איז לגבי חנוק: אויב מחסרי"ו ממן איז סיבת השעבוד, דארף אויסקומען אז מיט, אמר שבקי"ו ביי חנוק, וואס, לאו מידי חסרי"ו (ווארום דער מלוה האט ניט געגעבן ממון על פיו), איז ניטא (אויף אזויפיל) די נאמנות וסמיכות דעת פון מלוה אויף אים, ובמילא איז ער **ניט**, גמר ומשעבד נפשי"ו [און אין דעם פאל ווערט ער משעבד נאר דורך א קנין];

אויב אבער דער שעבוד איז פארבונדן מיט זיין קבלת הנאה — יש לומר אז אויך ביי חנוק איז דער, אמר שבקי"ו גמר ומשתעבד נפשי", ווי געזאגט פריער, ווארום אויך דאס וואס ער נעמט אראפ צע"י דחברי' שנחנק²¹ איז א הנאה וואס ער איז מקבל, וגמר ומשתעבד נפשי"ו²².

ד. עפ"י יש לומר אז אין דעם באשטייט דער חילוק צווישן מסקנת הבבלי אז חנוק בעי קנין און מסקנת הירושלמי אז ער דארף ניט קיין קנין:

שיטת הבבלי איז — כפירוש רבינו גרשום והנמוקי יוסף — אז, בההיא הנאה דקא מהימן לי"ו איז ניט קיין טעם מספיק אז דער ערב זאל זיין, גמר ומשתעבד נפשי"ו (עס איז נאר גענוג אויפצוטאן אז עס זאל ניט הייסן קיין אסמכתא), ווייל אזא הנאה (וואס מהימן לי"ו) איז ניט כחה יפה צו שאפן דעם שעבוד בא דעם ערב²³. און די סיבת השעבוד איז דאס וואס הוציא ממון על פיו ומחסיר ממון בפועל. דעריבער בא חנוק, וויבאלד אז, לאו מידי חסרי"ו, איז ניטא זי סיבה וואס זאל שאפן דעם שעבוד, ובמילא — דארף מען האבן א קנין.

אבער שיטת הירושלמי איז, אז די סיבה אויף דעם שעבוד הערב (בשעת מתן מעות) איז ניט דער חסרי"ו ממן פון דעם מלוה, נאר די **קבלת הנאה** של הערב, דקא מהימן לי", און דעריבער איז (מעין זה) אויך בא אן ערב אין פאל פון חנוק לאחרי מתן מעות.

ויש לומר, אז דאס קומט ר"י בירושלמי מסביר זיין: ואת שמע מיני' בר נש דהוה צייד לחברי' בשוקא אתא חד ומר שבקי' ונא ירב, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי:

דאס וואס ר"י יוס' זאגט, מן אהן גביי ומן אהן לא גביי", איז ניט א מסקנה — אז ער מאנט אויף פון דעם וואס

ר' יוסי קומט מסביר זיין פארוואס אויך ביי חנוק איז משתעבד בלי קנין (כדלקמן). והיינו, אז אין ירושלמי איז די מסקנה (ניט ווי אין בבלי) — אז ביי חנוק איז דער „אמר שבקי"ו משעבד נפשי"ו אויך אן א קנין.

ויש לומר, אז די פלוגתא צווישן בבלי און ירושלמי — צי ערב לאחרי מתן מעות בעי קנין — איז א פלוגתא כללית אין דעם גדר וסיבת השעבוד פון ערב.

ג. בנוגע אן ערב בשעת מתן מעות זאגט רב אשי¹², בההוא הנאה דקא מהימן לי' גמר ומשתעבד נפשי"ו — ובפשטות מיינט עס (וכמשמע פון כמה פוסקים¹³), אז די הנאה וועלכע ער איז מקבל פון זיין מהימן איז גענוג צו אויפטאן דעם „משתעבד נפשי"ו¹⁴.

אבער דער נמוקי יוסף אין סיוס המסכת (בנוגע ערב בשעת מתן מעות) זאגט, אז דאס וואס „משתעבד בלא קנין" איז „כיון דעל פיו הוציא מעותיו מתחת ידו" און מיט מער הסברה זאגט ער דאס אין א פירערדיקער סוגיא¹⁵: „ואע"פ שאיך שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד לי', דמצי א"ל המלוה אם לא היית אתה לא היית מלוה אותו כלל" (ועד"ו שטייט אין רבינו גרשום בסוף המס': „דמצי אמר לי' לא יאו את לא נפיק זווי מתחת ידי"). און דאס וואס רב אשי זאגט, בההיא הנאה דקא מהימן לי' גמר ומשעבד נפשי"ו, זאגט דער נמוקי¹⁶ אז דאס איז א טעם אויף דעם וואס, ללא הוי אמסתא¹⁷.

ולפ"ז קומט אויס, אז דער טעם וואס דער ערב איז משעבד נפשי"ו בלי קנין, קען מען טייטשן אויף צוויי אופנים¹⁸:

(א) שעבוד הערב איז בעיקר (ניט דערפאר וואס ער איז מקבל א הנאה וכיו"ב, נאר) צוליב דעם וואס „על פיו הוציא מעותיו", וואס דער ערב האט גורם געווען א חסרון ממון ביים מלוה — וכמובן פשטות הגמרא, אז דאס מיינט ניט אז דער חובב הערב איז מצד דיני גדרמי וכיו"ב (וכאילו נאמר אז דער עצם גרם חיסור ממון שאפט אויף אים א סיבה¹⁹). נאר דאס איז א סיבה צו פועל זיין דעם שעבוד נפשי"ו פון דעם ערב: דאס וואס דער מלוה האט מציא ממון געווען אויפן סמך פון דעם ערב'ס רייד - וואס

12 קעג. ב.

13 ראה ריטב"א קידושין ז, רע"א. וראה גם ריטב"א ב"ב שם.

14 וכמו ב, מתנה שומר שבר להיות כשואל' דאין צריך קנין ד, בההיא הנאה דקא נפיק לי' קלא דאניש מהימנא הוא גמר ומשעבד נפשי"ו (ב"מ צד, א).

15 לדרך קעז, א ד"ה אמר רב הונא.

16 שם.

17 ובפשטות המשנה גמ' (שם קעג, ב) דרברי רב אשי באו לתרין ,הא מעשים כלל יום דאסמכתא לא קניא" (ועד"ו הוא בטור ח"מ (רמ"ם קנט). וראה לשון הרשב"ם (שם בסופו) ד"ה גמר, בבלב שלם" (ומשית' ושלוחתא דערב קא עביד מלוה כאלו הוא עצמו הלוח). וראה מתנה אפרים הל' ערב ס"א.

18 וראה עזר הסבורות בגדר ערב — בראשונים (ומפרשים) קידושין ז, רע"א. שם ח, ב. וראה ר"ן קידושין שם (ח, ב) ד"ה וכתב הרמב"ן קידושין מדין לערב וכיו"ב — אז הוא דוקא, בהוציא ממון מרשות ולהשת אתר בן דעת לפי שבוכותו של זה מתחייב זה מדין ערב או שספיקים סא ההיא הנאה שהוציא ממון על פיו — גם שחוקין לים.

19 כדמשמע בההיא פשטות הלשון בנמוקי יוסף שם. ועד"ו מראה דינר שלוחתא דחייב (שיע' ח"מ"ט ש"ו ס"ו) (וראה שם ח"מ"ב). וראה שם ס' קנט בש"ן סק"ז. אבל ראה ס"ע שם פק"ו. נתי"מ שם סק"ב. ביאור הגר"א שם סק"א ס"ו. ועוד.

20 ראה ריטב"א קידושין ז, רע"א. מתנה אפרים שם ד"ה אבל ובחל'

ריבית ס"א.

21 או בההיא הנאה דקא מהימן לי' ושביקי' מלאתך.

22 ראה ש"ב"ם (קעו סע"א) — הובא לעיל ס"א) ונמוקי"ו סוף ב"ב.

23 דער ש"ב"ם, ערב דבית דין' דבההיא הנאה הב"י מהימן לי', הוי הנאה חשובה יותר מזה דמהימן לי' המלוה. ולהעני מרמב"ם הל' מלוה ולוה פכ"ה ה"ב שכתב בההיא הנאה כו' רק לגבי ערב דב"ד ולא לגבי ערב בשעת מתן מעות.

הערות וביאורים - מאנטרעאל

וּלְכֵן³³ רַק שֶׁעָבְרוּ הַיּוֹדֵן, אִזּוּ כִּמוֹ מִצִּיאוֹת אַחַת, וְחַל עֲלֵיהֶם עֲרֻבוֹת³⁴.

און אײַפֿיֵּי אַז לאַחֲרֵי שֶׁעָבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן און קִבְלוּ עֲלֵיהֶם עֲרֻבוֹת, אִזּוּ דֵי עֲרֻבוֹת זִנְט דאַן גְּעוואָרן באַ אִידן אויף שֶׁטֵּענדיק³⁵ און **אומעטום**, וואו זיי זאלן זיך נאר געפֿינען (וואס דערפֿאַר קען אַ אִיד מוֹצִיא זײַן אַ צווייטן בכל זמן וּבְכָל מָקוֹם מִיַּט בְּרַכַּת הַמִּצְוֹת³⁶) — פֿונדעסטוועגן, פֿון דעם וואס „אין תִּצַּב בְּבִבְלָא“, הִיִּית סִיאֵי דאַרְטֵן נִיטאַ קיין (שְׁלִימוֹת פֿון) גַּדְר צִיבּוֹר, אִזּוּ מוֹבֵן, אַז דער עֵיקֶר (שְׁלִימוֹת) הֶעֱרַבוֹת אִזּוּ דוֹקאַ בִּי אִידן וועלכע זײַנען אִין אײַ³⁷.

און דערצײַער: אִין תְּלֻמוּדָה שֶׁל בָּבֶל (וואו די עֲרֻבוֹת וְאַחַדוֹת פֿון אִידן אִזּוּ נִיט אויף אַזױפֿיל בְּתוֹקֶף³⁸), אִזּוּ מֵעַן מֵעַר נוֹטָה צו זאַגן אַז בְּכַדִּי צו אױפֿטאַן דֵי עֲרֻבוֹת פֿון אִיין אִיד פֿאַרן צווייטן פֿאַדערט זיך אַ מעשָׂה כּפּוּעֵל³⁹ — צי בשעת מֵתָן מֵעוֹת וואס דער עֲרַב טוט אויף באַמִּירְתוֹ אַז דער מְלוּה זאל כּפּוּעֵל זײַן חֶסֶר, אַדער לאַחַר מֵתָן מֵעוֹת, ווען לאו מִיִּדִי חֶסֶר⁴⁰, ווען דער עֲרַב קען זיך מִשְׁעַבֵּד זײַן נאַר דוֹרֵךְ אַ קִנְיָן **בּוּעֵל** מִמֶּשׁ.

מִשְׁאִ״כּ בִּי אַמּוּרָאִים פֿון תְּלֻמוּד יְרוּשְׁלַמִי, תְּלֻמוּדָה שֶׁל אײַ (וואס דאַרְטֵן זײַנען אִידן אַ גַּדְר) צִיבּוֹר, וּבְמִלְאָל בִּעֲרֻבוֹת וּבְהַתְּאַחַדוֹת⁴¹ לֵיִנְט זיך אַ שְׁעוֹב הֶעֱרַב מוֹז נִיט זײַן דוֹקאַ דוֹרֵךְ אַ פֿעֲלָה וואס האָט דעם תּוֹקֶף פֿון אַ מעשָׂה כּפּוּעֵל, סִיאֵי עֲנֻגוֹ אויף דעם די הִנְאָה וואס ער אִזּוּ מִקְבֵּל.

1. וע״ד הַמוֹסֵר (וּבְהַמְשֵׁךְ לַהֲנִיל סֵיפֵי ד):

בשעת אִידן זײַנען בְּמִקּוֹמָם וּבְדִירְתָם, אִין אײַ — אִינעם אַרְט וואו זײַער צִיּוֹר אַלס קוּמָה אַחַת שְׁלִימָה⁴⁰, אִיין (אַנצער) צִיבּוֹר, אִזּוּ בִּי זײַ אַנְטֶפֿעֶלֶקט — דַּעֲמַלְטֵי⁴¹ אִזּוּ עַס אִין אַן אױפֿן אַז יַעֲדֵה זָךְ וואס רִירַט אַן אִיין אִידן, אִפֿילו

„אַמֵּר שְׁבִקִי“ און פֿון דעם לױה אִזּוּ עַר כִּלְל נִיט גוֹבֵה²⁴ — נאַר²⁵ דאַס אִזּוּ אַ טַעַם וְסִיבָה אויף דעם שְׁעוֹב הֶעֱרַב: וּיִבְאַלֵּד אַז מִיִּט זײַן אַמִּירָה, (שְׁבִקִי וְנָא יִבֵּי, פּוּעֵלִיט עַר זױבאַל זאל מֵעֲרִיטֵיט מֵאַנְעֵן (און מִצַּר זײַן) דעם לױה, און אַנְשַׁטַּט דעם מֵאַנְט עַר בִּיַּים עֲרַב (ע״פֿ בשעה זוּ), אִזּוּ עַר דַּעֲרַמִּיט גּוּפָא מִקְבֵּל אַ הִנְאָה און בְּהִיאָה הִנְאָה אִזּוּ עַר גַּמֵּר וּמִשְׁתַּעֲבֵד נַפְשִׁי.

ה. וִישׁ לַהֲמַתִּיק וְלַהֲסִבִּיר הַנִּיל — אַז דאַס אִזּוּ פֿאַרבוֹנֵדן מִיִּט דעם חִילוֹק כִּלְלִי צווישן בְּנֵי בָבֶל און בְּנֵי אײַ:

דער גַּמֵּר וּמִשְׁעַבֵּד נַפְשִׁי בִּי אַן עֲרַב אִזּוּ כְּמוֹבֵן פֿאַרבוֹנֵדן מִיִּט דעם וְהִנְהַגוֹת בְּנֵי אַדָּם (און ווי מֵעַן גֵּפִילֵיט שֶׁלַּא בְּשַׁעַת „אַם נִהְיֵה סוֹסְרוּהִים לַהֲתַקֵּינָא בְּלֵא קִנְיָן אִפֿילוֹ שֶׁלַּא בְּשַׁעַת מֵתָן מֵעוֹת מִנְהַגָּם מִנְהַגָּם²⁶) — וְעַפִּ״ז יֵשׁ לִמְרֵ, אַז דער חִילוֹק הַנִּיל צווישן בָּבֶלִי און יְרוּשְׁלַמִי אִזּוּ תְּלוּי אִין, אַדַּעַת בְּנֵי אַדָּם וּבְהַתְּאַם מִיִּט דֵי חִילוֹקִים אִין דֵי מִקּוֹמוֹת — בָּבֶל און אײַ:

דִּי גַמְרָא²⁷ זאַגט אַז עֵיקֶר עֵינֵי הֶעֱרַבוֹת פֿון אִידן (דאַס וואס אִידן זײַנען עֲרַב אִינְעֵר פֿאַר דֵי אַנְדֶּרע) דאַס זיך אויפֿגעטאַן בִּשְׁעָה שֶׁעָבְרוּ בְּנֵי אֶת הַיַּרְדֵּן, און זײַנען אִין אײַ גְּעוואָרן מֵעוֹרְבִים וּמֵאַחַדִּים. וואס דערפֿאַר, לֹא²⁸ עִנֵּשׁ עַל הַנְּסֻתוֹרַת עַד שֶׁעָבְרוּ יִשְׂרָאֵל אֶת הַיַּרְדֵּן²⁹, און ווי דער רַאגאַט־אֶרְעֵי³⁰ אִזּוּ אַמְבַּא אַז וּיִבְאַלֵּד, כִּלְל יִשְׂרָאֵל הוּהַ כְּמוֹ מִן יְחִיד . . . לֹא בְּגַדְר נִפְרֵד . . . לִכְךָ מִהֵנִי עֲרֻבוֹת³¹, מִשְׁאִ״כּ ווען זיי זײַנען נִיט קיין מִצִּיאוֹת אַחַת אִזּוּ נִיטאַ קיין עֲרֻבוֹת.

און דאַס אִזּוּ דער חִילוֹק צווישן אײַ און בָּבֶל: דִּי גַמְרָא³¹ זאַגט „אִין אֹוּלוֹסַא בְּבִבְלָא“, וְרִילֵי דִלִּכְאַ צִיּוּרֶף³⁰ און „אִין תְּעִינֵי צִיבּוֹר בְּבִבְלָא³²; מִשְׁאִ״כּ אִין אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל דַּאֲרְטֵן זײַנען אִידן גְּעוואָרן אַ מִצִּיאוֹת פֿון אִיין צִיבּוֹר,

24) דלפ"ז א"ז בגדר ערב — ראה מאירי ב"ב כאן ד"ה חכמי נרבוני שאם „אמר הערב שלא בשעת מתן מעות פטור את הלוה . . . שאינו צריך קנין, ואין זו צריך לפנים שהרי זו אינו נכנס בכלל תורת ערבות אלא חוב הגמור“ אבל ראה חידושי תלמידי הרשב"א 'קידושין' שם, (דכיון דהשתא הוא דחסר שמעון כמנוה ע"פ ראובן בשעת מתן מעות מיקרי . . . וכן דנו חז"ל חכמי נרבוני). ר"ט ב"ב כ"ב שם ד"ה ואמר לו ובסוף המסכת. ר"מ א"ח ח"מ סק"ט ס"ג (ממרבכי פרק איהוה נשך* וחוסתא). וראה שו"ת ה"צ ח"מ ס"כ. ובהגדה הבאה.

25) ובמרבכי שם (פי' שלח) מלמד: ועוד לאו מטעם ערבות הוא ולא שייך אלא במקום שאין הלוה נפטר לגמרי אבל הכא שמסתלק כפי הדין חייבין גמורין ולא מטעם ערבות.

26) וראה גיטת ירושלמי לירושלמי כאן ובס"פ איהוה נשך. ולהעיר מרא"ש ב"מ פ"ט ס"מ ג' בפי' הירושלמי (גבי הנוני על פנקס) ובכלפולא הירפתא שם. תומים ס"י קבו סק"ה. ועוד. **ואנכי**.

27) כנסת הגדולה ח"מ סק"ט (הגהות לטור אות ל') — הובא בבאר היטב שם סק"ב.

28) מהנהדרין גמ, ס"ב (בפרש"ש שם ד"ה ער שערבו). פרש"ש נציבים כט, תל.

29) מהנהדרין שם.

30) וראה ירושלמי סוטה פ"ז סוף ה"ה — הובא בתה"ד ערום (סוטה לר).

31) צפ"פ למהנהדרין שם.

32) ברכות נח, א.

33) פסחים נד, ב.

[ווי רש"י זאגט אויפן פסוק⁵¹, אלאה פקודי המשכן משכן העדות: — „רמז למקדש **שנתמשכן** בשני חורבנין": דער ענין פון די „חורבנין" איז ניט אז דער מקדש ווערט ח"י **בטל**, נאר עס איז בלויז אין אן אופן פון „**משכן**", וואס בלייבט גאנץ, נאר עס געפינט זיך לפי שעה ברשות המלוה⁵².]

— קומט לפ"ז אויס, אז מס' בבא בתרא איז כנגד גלות זה האחרון.

און דאס איז דער חילוק פון תחילת המסכת און סיומ המסכת.

תחילת המס' איז „השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר": ברותניות זיינען זיי „שותפין — כביכול, דער אויבערשטער מיט אידן — און דער ענין פון גלות איז, וואס מישטעלט אויף א **מחיצה** צווישן די שותפין⁵³, ס'איז דא א דבר המפסיק, „ביניכם לבין אלקיכם"⁵⁴.

משא"כ **סיומ** המס' — דער **סיומ** פון גלות — איז בדיני **ערב**, וואס דאס איז מרמז אויף דער **אחדות** וואס ווערט דעמאלט (אויך) **נתגלה** צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן: דורך דער הנהגה בלתי רצויה במשך זמן הגלות ווערן אידן משועבד ר"ל צום צד שכנגד, אבער מצד דעם וואס אידן זיינען עם קרובו, ווערט דער אויבערשטער אן „ערב" פאר אידן, און נעמט אויף זיך דעם שעבוד כביכול, צו געבן אידן די כחות הדרושים אויף פטור ווערן פון דעם שעבוד הלעו"ז.

ח. און דאס איז דער ביאור (פנימי) אין דער פלגותא הנ"ל צווישן בבלי און ירושלמי:

ווי ידוע, איז דוקא בסוף זמן הגלות, בעקבתא דמשיחא, איז דער חושך הגלות אין אן אופן פון חושך כפול ומכופל, ווי די גמרא איז מתאר בארוכה (בסיומ מס' סוטה) דעם חושך רוחני וחושך גשמי באם סוף זמן הגלות.

און דאס איז דער רמז, וואס דער סיומ פון מס' בבא בתרא איז וועגן דעם דין פון „תנוק" — וואס דאס איז דער מצב ר"ל פון אידן בסוף זמן הגלות, אז דער חושך הגלות איז אזוי שטארק אז מ'פילט זיך אינגאנצן דערשטיקט ר"ל דורך דעם חושך הגלות.

אויף דעם זאגט די גמרא, אז דאס איז ברור — הן לויטן בבלי און הן לויט דעם ירושלמי — אז „אף בתנוק הלכה כר' ישמעאל", אז דער ערב ווערט משועבד און מ'איז גובה פון דעם ערב. וואס ברוחניות מיינט דאס: ניט קוקנדיק וואס מצד מדת הדין איז דא אן ארט צו זאגן אז אידן דארפן אליין באצאלן דעם „חוב", איז די הלכה ווי ר'

נאר א צער וכיו"ב, איז גענוג צו פועל זיין⁴² אז א צווייטער איד זאל זיך איבערגעבן און זיך משעבד זיין בכדי צו אראפנעמען דעם צער, ביז אז דאס ווערט זיין הגאה — ער איז מקבל הגאה פון דעם וואס ער נעמט אראפ א צער פון א צווייטן אידן, ווייל ער מיט צווייטן אידן זיינען (ניט קיין צוויי באזונדערע, נאר) איין זאך. און ווי עס שטייט אין **ירושלמי** (במ"א)⁴³, אז דאס איז ווי צוויי הענט פון **איין גוף**.

אין בבא אבער, וואו די אחדות פון אידן אלס איין ציבור, איז ניט אויף אזוי פיל בגלוי — כדי אז דארט זאל איין איד זיך משעבד זיין און זיך איבערגעבן צו א צווייטן אידן, איז דאס דוקא ווען ביי דעם צווייטן אידן ווערט א חסרון, עס פעלט ביי אים עפעס, אין פאל אבער ווען „לאו מידי חסרי", דארף דעמאלט זיין ביים אידן א מעשה בפועל בגלוי (מעשה הקנין), וואס זאל ווייזן אז ער מיינט זיך משעבד זיין פאר א צווייטן אידן. און דוקא דעמאלט איז דא די גמירת דעת פון דעם מלוה אויף צו אננעמען דעם שעבוד הערב פאר דעם לווה.

ז. דער ענין בעבודה רוחנית:

ס'איז ידוע דער כלל בנוגע די דריי בבות — ב"ק ב"מ וב"ב — אז כולה נזיקין חתא מסכתא היא⁴⁴, זיי זיינען אלע דריי בבות פון איין מסכתא.

דער ענין פון „נזיקין" ברוחניות (בכלל) ווייזט אויף **גלות**; דעמאלט הערשן די „נזיקין" (פון לעו"ז) וועלכע שטערן א אידן אין און פון עבודת ה'⁴⁵, און **מסכת** „נזיקין" — די הלכות נזיקין **אין תורה** — איז דער לימוד וועלכער איז **מבטל**

ווי"ל אז דאס איז דער טעם פנימי וואס נזיקין איז אויסגעשטעלט די זזיקין⁴⁶, ובמילא ווערט דורכדעם אויס גלות און עס קומט די גאולה. אין **דריי** בבות — ווייל זיי זיינען (כמובן מזהרה⁴⁷) כנגד די „ג' גאלות"⁴⁸, פארבונדן מיט די ג' בתי מקדש⁴⁹. און דערפאר איז כולה נזיקין **חדא** מסכת היא — ווייל, ווי גערעדט כמה פעמים⁵⁰, זיינען די דריי בתי מקדש ניט קיין באזונדערע בתים, נאר ס'איז דער **זעלבער** בית וואס איז „נאבד" געווארן און דער אויבערשטער קערט **אים** אום

42) ראה נמוקי יוסף סוף מס' ב"ב במשנה (בשם הגאון בשעריו) "פי' הי' חונק הוא שמחזיק בבטל חובו שפרעו". והיינו כי שם שמצער ולא ענין של חנוק.

43) נדרים פ"ח ה"ד.

44) ב"ק קב, ע"א. ע"ז ז. א. ולהעיר מוח"צ (קצח, א) שכולם מרומים בפסוק „על כל דבר פשעו גו' " (פרשתנו כב, ח).

45) להעיר מוח"צ גו'.

46) להעיר ממרמ"ל משכה לביהמ"ד (קידושין ל"ב, סוכה בריש ע"ב).

47) חז"ק שם.

48) ראה לקו"ת מטות פג, (מזח"א קסט, א): "שלשה גאלות הן.

49) ראה לקו"ת ש"ט ע' 26 הערה 13. וש"נ.

50) ראה לקו"ת חכ"א ע' 161. וש"נ.

51) ר"פ פקודי.

52) וראה לקו"ת שם ע' 262. וש"נ.

53) ע"ד הקבלה ראה — לקו"ת לוי"ז לחז"ק שם (ע' תא).

54) ישעי' נט, ב. אגה"ת פ"ה.

הערות וביאורים - מאנטרעאל

ישמעאל — כהן (גדול)⁵⁵, איש **החסד**⁵⁶ — אז דער אויבערשטער איז זיך משעבד צו אידן און „צאלט“ כביכול אונזערע חובות.

דער חילוק איז נאר אין וואס פאר אן אופן ווערט דער „שעבוד“:

מצד בבלי, וואו דער חושך הגלות הערשט מיט א תוקף, ובמילא איז אויך די אחדות וערכות צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן ניט אזוי פיל בגלוי, פאדערט זיך א „קנין“: אידן דארפן כביכול מאנען ביים אויבערשטן אז ער זאל זיך „אריינלייגן“ במצבם של ישראל און זיך כביכול „משעבד“ זיין;

משא"כ מצד (למוד) ירושלמי, א מצב פון **אור** — איז די „שותפות“ פון אויבערשטן מיט אידן אויף א מער ליכטיקערן אופן, במילא דארף מען נאר „דערמאנען“ דעם אויבערשטן אויף „**צערא חבתי**“⁵⁷, דער צער וואס אידן גיין דורך במיצר ושבי' פון גלות [וואס דאס דריקט זיך אויס אין זייער תפילה ותביעה „עד מתי?!“ און ווי מזאגט אין סליחות⁵⁸, אל תתנו דמי לו עד יכונן ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ"] — און דאס איז שוין די הותר אז דער אויבערשטער איז זיך משעבד צו עם קרובו⁵⁹, און ברענגט גלייך די גאולה דורך משיח צדקנו,

וואס יכנה מקדש (השלישי וה„בתרא“) במקומ⁶⁰ — ו„גדול“⁶¹ יהי כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון⁶² — ובמהרה בימינו ממש.

(משיחת ט"ו בשבט תשמ"ה)

55) חולין מט, סע"א. ראה לקו"ש ח"א ע' 107 (ועוד). וש"נ.

56) זח"א בהשמטות רנו, סע"ב. ובכ"מ. תניא רפ"ג.

57) להרשב"ם (ונמוק"י) ב"ב שם—הובא לעיל סעיף א.

58) דשבעה עשר בתמוז (מישע"י סב, ז).

59) ראה לעיל הערה 41.

60) רמב"ם הל' מלכים ספ"א.

61) חגי ב.ט.

62) בב"ב בתחלתה (ג. סע"א ואל"ך)—דהאחרון קאי אביהמ"ק השני.

אבל בוח"א (כחא) דקאי אביהמ"ק השלישי. ראה לקו"ש ח"ט ע' 28

הערה 29 החיוון בין שני הפירושים.

י' שבט תשע"ו



שער
עניני גאולה
ומשיח

ה"דרך ישרה" (הקלה והמהירה ביותר מבין כל דרכי התורה). . . כדי
לפעול התגלות וביאת המשיח. . . הוא לימוד התורה בעניני מלך
המשיח ובעניני הגאולה. . . בתורת רבותינו נשיאינו, ובפרט בתורתו
(מאמרים וליקוטי־שיחות) של נשיא דורנו.

(משיחת ש"פ תו"מ תנש"א)

י' שבט תשע"ו

. . ח. ועוד ועיקר - שגם בפרשת משפטים עצמה מרומז הקשר והשייכות לסיום זמן הגלות והתחלת הגאולה - ע"פ המבואר ב"פירושה" (של פרשת משפטים) בתושבע"פ:¹

פרטי הדינים שבפרשת משפטים בהענינים שבין אדם לחבירו נתבארו בתושבע"פ בסדר נזיקין, ש"כולה נזיקין חדא מסכתא היא"², ו"חלק המסכת הראשונה לשלשה חלקים, והתחיל בבבא קמא וענינה לדבר על נזיקין כגון שור ובור והבער ודין החובל, ואין השופט רשאי להקדים דבר קודם שיסיר ההיזק מבני אדם ומפני זה הקדים אותה בראשונה על שאר הדינים, ואח"כ בבא מציעא וענינה לדבר על הטענות והפקדונות ושכירות ודין השואל והשכיר . . . כמו שעשה הכתוב (בפרשת משפטים) שאחר דיני שור ובור והבער, וכי ינצו אנשים, דיבר על ארבעה שומרים, ואח"כ בבא בתרא, וענינו לדבר בחלוקת הקרקעות והדינים בענין הדירות המשותפות . . . וסידר החלק הזה באחרונה בשביל שכולו קבלה ודברי סברות ולא התבאר מן התורה"³.

ומודגש בדברי הזהר⁴ - "תלת בבי דינין תקינו (רבנן) בסדרי מתניתא, חדא קדמיתא בארבע אבות נזיקין השור וכו', תניינא תלית דאשתכח, תליתאה שותפין ורזא דאבידה . . . אורח דקרא נקטו דכתיב⁵ על כל דבר פשע . . . על שור על חמור על שה דא בבא קמא, דהכי הוא באינון מלין, על שלמה דא בבא מציעא, על כל אבדה דא בבא תליתאי"⁶, היינו, שג' הכבות דנזיקין מרומזים בפסוק "על כל דבר פשע וגו'" שבפרשת משפטים.

1) כדרשת חז"ל על הפסוק "התורה והמצוה" שבס"פ משפטים (ברכות ה, א. הקדמת הרמב"ם לספר הי"ד)

2) ב"ק קב, סע"א.

3) הקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש (ד"ה והחלק הששי).

4) ח"ג קצח, א.

5) פרשתנו כב, ח. - ולהעיר, שפסוק זה הוא השירה דזאב טורף (פרק שירה פ"ה), שרומז על השירה שמצד ביטול והפיכת הענינים הבלתי-רצויים ע"י זאב טורף דקדושה.

6) בניצוצי אורות שם: "קשה דכל דיני אבידה בבבא מציעא בפרק ב', א"מ*. ובהערות אאמו"ר (לקוטי לוי"צ לזח"ג ע' תא): "פירש כל אבדה על שותפין, והיינו כל הוא יסוד הנק' כל, והוא דכורא, אבדה הוא מל' נוקבא, כי אשה נקראת אבדה כדאיתא בריש מס' קידושין, וכל אבדה הוא חיבור זו"ן, והיינו שותפין, כי חיבור איש ואשה נק' שותפות, כמא' שלשה שותפין באדם, אביו ואמו כו, 'והיינו ג"כ מה שאמר לעיל

* ובניצוצי זוהר שם: "הגר"א בביאורו לתקו"ז עשיראה (קמ"ז סע"א) כ' להגי 'תנינא תלית דאשתכח ורזא דאבידה, תליתאה שותפין כו' על שלמה על כל אבדה כו' דא אבדה בבא מציעא", ומסיק ש"בבא תליתאי", שותפין", נרמז בסיום

וביאור הענין⁷:

"נזיקין" - רומז על כללות זמן הגלות (ונחלק לשלש בבות, כנגד שלש גלויות הכלליות)⁸, כשישנם בעולם ענינים בלתי-רצויים ("נזיקין"), החל מ"ארבעה אבות נזיקין" ב"בבא קמא" והגלות, ועד"ז עניני מריבה ומחלוקת ("זה אומר אני מצאתי" וזה אומר אני מצאתי" . יחלוקו") ב"בבא מציעא" והגלות, ועד ל"בבא בתרא" (סיום וגמר) והגלות - שהתחלתה ב"השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר", שמרצון הטוב, ללא הכרח ("טעמא דרצו הא לא רצו אין מחייבין")⁹, מתדברים ביניהם ע"ד מניעת היזק ראי' איש מרעהו; וסיומה ב"הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות" . בתורה¹⁰, התגברות חכמת התורה ("סיני"¹¹) באופן שחודרת גם בגדרי העולם ("דיני ממונות", "משפטים"), שע"ז בטלה ונשללת האפשרות לענינים בלתי - רצויים ("נזיקין") - בסיום וגמר הגלות, שאז מתחילה הגאולה האמיתית והשלימה (גאולה השלישית והמשולשת שמהפכת שלש הגלויות, ועד"ז ביהמ"ק השלישי והמשולש שכולל המשכן, בית ראשון ובית שני, ומהפך חורבנם לבנין ומשוכלל).

ולהוסיף, שבמסכת בבא בתרא (סיום וגמר הגלות) מרומזת גם הגאולה האמיתית והשלימה¹² ע"י משיח צדקנו¹³ - בהסוגיא הידועה¹⁴ שבה נתבארו כו"כ מהיעודים דלעתיד לבוא, ומהם: "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לוי"תן", "עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לוי"תן", "ושמתי כדכד

תליתאה שותפין ורזא דאברה, רזא יסוד, כמ"ש במאור"א מע' רו ע"ש, אברה מל" - עיי"ש בארוכה, ומסיק: "ועתה מסולק קושיית א"מ שבנצוצי זהר."

(7) בהבא לקמן - ראה גם לק"ש חכ"ו ע' 150 ואילך.

(8) גלות מצרים, הגלות שלאחרי חורבן בית ראשון, והגלות שלאחרי חורבן בית שני.

(9) ב, ריש ע"ב.

(10) קעה, ב - במשנה.

(11) כולל ובמיוחד התגברות גילוי והפצת פנימיות התורה באופן של הבנה והשגה בתורת חסידות חב"ד - כמרומז גם בס"פ משפטים: "ויחזו את האלקים וגו'", כנ"ל ס"ה.

(12) נוסף על קירוב הגאולה ע"י מצות הצדקה, כדלקמן סי"י.

(13) להעיר שבמסכת ב"ב (עה, ב) נתבאר ש"משיח" * נקרא על שמו של הקב"ה, "דכתיב (ירמ' כג, ו) וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו" *.

(14) עד, סע"ב ואילך.

הפסוק "עד האלקים יבוא דבר שניהם". ולכאורה דוחק גדול להג"י בדברי הזהר - ובשמים, שינוי הסדר שבזהר (ושינוי כפול: הן בהתחלת הענין והן בסיומו), והוספת סיום הפסוק שלא נזכר בזהר שלפנינו - בגלל קושיא זו (ובפרט שקושיא זו יש לתרצה ע"פ ביאור אאמור"ר שבפנים ההערה).

(* נוסף לכך ש"עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה" (שם).

(** להעיר מזה"ב לח, א: "מאן פני האדון ה' (כמ"ש גם בפרשתנו כג, יז) דא רשב"י" (וראה הנסמן בנצו"ז שם).

וי"ל שהחידוש ברשב"י לגבי שאר צדיקים הוא מפני ש"הי" מאיר בו . . מבחי' הארת אורו של משיח" (סידור עם דא"ח) (שער הל"ג בעומר שז),

שמשותיך¹⁵ (באבנים של חומות ירושלים) . . חז אמר שהם וחד אמר ישפה, אמר להו הקב"ה להוי כדין וכדין", "עתיד הקב"ה להגביל את ירושלים ג' פרסאות למעלה, שנאמר¹⁶ וראמה וישבה תחתי' . . ושמא תאמר יש צער לעלות, ת"ל מי¹⁷ אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארובותיהם", וכן הסוגיא¹⁸ אודות חלוקת ארץ ישראל¹⁹ לעתיד לבוא²⁰.



(15) ישעי' נד, יב.

(16) זכרי' יד, יו"ד.

(17) ישעי' ס, ח.

(18) קכב, א.

(19) ולהעיר שגם לאחר חלוקתה לשבטים שייכת ארץ ישראל כולה לכלל ישראל - ע"ד וברוגמת

"השותפין שרצו לעשות מחיצה כו", שגם עשיית המחיצה היא באופן ד"שותפין".

(20) ועד"ז בפרשת משפטים (בשיעור דיום הש"ק) בנוגע לגבולות הארץ - "ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר", "פרת" (כג, לא ובפרש"י), כפי שהובטח לאברהם אבינו* בברית בין הבתרים (לך לך טו, יח-כא).

(* ולהעיר מבבא בתרא ק, א: "הלך בה לארכה ולרחבה קנה מקום הילוכו . . דכתיב קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתגנה . . כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו"

י' שבט תשע"ו



שער

תזרת רבינו

השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שין אני מכירו פנים . .
. . ההתקשרות האמיתית היא על ידי לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי
הסידות שלי, קורא את השיחות ומתחבר עם ידידי אנ"ש ותלמידי התמימים יחזו
בלימודם ובהתוועדותם . . הנה בזה היא ההתקשרות.
(היום יום כד סיון)

י' שבט תשע"ו

בירור מדינת צרפת

הת' השליח שמואל שי' באטלער

בשיחת ש"פ וישב תשנ"ב הזכיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח הפסוק "וגליות החל הזה לבני גו' עד צרפת גו' ירשו את ערי הנגב, ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו" (עובדי א, כ"א).

ומבאר כ"ק אדמו"ר מהי השייכות של הפסוק זו שמדובר על הגאולה עם יעוד שמדובר על התחלת הגלות כמעט אלפיים שנה לפני"ז!

ומבאר שם בארוכה שחלק מהגאולה תלוי בהבירור של בני במדינת צרפת, כמבואר מהפסוק הנ"ל "והיתה לה המלוכה". וכפי שרואים במוחש השינוי במדינת צרפת מן הקצה אל הקצה בענין היהדות.

כידוע שבימי אדה"ז בעת מלחמת נאפאליאן [צרפת] עם הצאר אלכסנדר [רוסיה].

אדה"ז החזיק עם הצד של הצאר [רוסיה]. מפני התועלת של המצב הרוחני (לא כפי כמה מגדולי ישראל שהחזיק עם הצד של צרפת ובראשם ר' שלמה מקארלין¹).

ובלשונו הק' אם ינצח ב"פ² [בונפארט- נאפאליאן] יורבה העושר בישראל ויורם קרן ישראל, אבל יתפרדו ויתרחקו לבן של ישראל אביהן שבשמים, אם ינצח א' [אלכסנדר] אם כי יורבה העוני בישראל ויושפל קרן ישראל אבל יתקשרו ויתחברו ויתעקדו לבן של ישראל אביהן שבשמים. (ובכלל החילוק בין שיטות הפילוספיים של מדינת צרפת ורוסיה).

כדי להבין דברי אדה"ז צריכים לעיין במה שמציין כ"ק בהערה לאג"ק של אדמו"ר האמצעי (חלק א עמ' רל"ז מכ' ח). מכתב מיוחדת איך שמצייר

¹ יש אומרים שזה היה מגיד מקוזניץ. ראה המסע האחרון להר"י ע"ה מונדשיין עמ' 67
² להעיר שבהמכתב של אדמו"ר האמצעי מדמה לו לסנחריב כפי שהוא אמר "כחי ועוצם ידי ומסלק ההשגחה וממונה"

אדמו"ר האמצעי להחסידי הר' משה מייזליש¹ המסע האחרון של אביו אדה"ז בחיים חיותו בעלמא דיין.

בתחילת המכתב מובא דברי אדה"ז "אך מובטחני שלא יתקיים, וכמ"ש "תמותת רשע רעה כו" (תהלים ל"ד, כב) כי חסד אל כל היום והחסד גובר לעולם על הדין כמ"ש כי גבר [עלינו] חסדו כו' (תהלים קי"ז, נב) ע"כ שבחוהו כל האומים (תהלים קי"ז, א), כי כולם נוטים ומתאחדים יותר בקו הימין של חסד. ובפירושו אמר ששרש מלכות יון מבחי' החסד, והוא מלך הצפון, כי כל השפע מצפון כמ"ש שולחן בצפון כו' (ב"ב כ"ה, ב). והרוצה ... שיעשיר יצפין וסימנך ושתוקף החום העדר כל הדרום כו' והמלחמה דחו"ג כמו מלחמה שלחן בצפון). דאש ומים והחסד גובר, ולזאת כל המלאכים יהיו לעזר לאדונינו הקיר"ה [הקיסר יורם הודו] בודאי בלי שום ספק וס"ס.

כדי להבין איך חסד הוא מלך הצפון מצאתי מש"כ אדה"ז בלקו"ת פ' תזריע (עמ' 38) "אשר דרום הוא חסד וצפון גבורה" משא"כ מש"כ אדמהאמ"צ בהמכתב הנ"ל וממשיך שם בלקו"ת "שחסד וגבורה מתכללים זה מזה ושיש גבורה בחסד וחסד בגבורה".

מענין לענין יש שאלה עד"ז שמובא בכמה מקומות בחסידות, למה אין ישוב בנ"א בדרום [חסד] וששם מאיר השמש בתוקף החום כו' משא"כ בצפון [גבורה] שנמצא רחב הצמיחה וכו'. עיין במאמרי אדה"ז כתובים - א עמ' נ ומאמרי אדמהמ"צ נ"ך עמ' קכ"א ואילך.

ומהי השייכות בין רוסיא ל"מלכות יון"²?

ומצאתי מש"כ ברמב"ם הל' חנוכה פרק ג' "שמלכי יון גזרו גזירות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתומ"צ ופשטו ידם בממונם וכו'.

¹ נשלח כשפיאן [מרגל בלע"ז] ע"פ הוראת אדה"ז. ראה ספה, ש תרפ"ז עמ' 111-112. אג"ק ג עמ' שיי"ג-ד. ליובאוויטשער רבי'ס זכרונות חלק ג' 45-52. סי' התולדות אדה"ז חלק ד, פרק מ"ד עמ' 1025.

² ע"פ פ"י הפשוט כותב הר' יהושע ע"ה מונדשיין שבית המלכות הרוסי ראה את עצמו כממשיכה של קיסרות רומי וביזנטיון (היא תרבות יוון ורומי) ומוסקבה אף אף הוכתבה על ידם כרומא השלישית. גם הכנסייה הרוסית – פרובלית היא משפחת הכנסייה הייונית – אורדוכסי.

אף כי כל מלכויות הנוצרים נכללים "כמלכות אדום" – הוא עשו הוא רומי – ובדרך פרט קיימת גם "גלות יון" שקדמה ל"גלות אדום".

אשר לכאן ה"ז בדיוק מה שמדינת רוסיה היה אז הפוך לגמרי משיטת הפילוסופי של נאפאליאן. "וחשך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותה".

והנראה בעיני כתבתי, ויש לעיין עוד בכ"ז.

ולהעיר שבהשיחה הנ"ל כ"ק גם קישר הענין של צרפת והבירור שלה עם מדינותינו מדינת קוויבעק. אלא שזה לא נדפס לפועל בהשיחה המוגה. מפני הוראה שהיה ממזכירות במוצש"ק להשמיט זאת. (אולי י"ל בגלל היחס שלה לא עבר אז בפר"מ).



„עקב אשר שמעת בקולי“ (גליון)

הת' ישראל ארי' לייב שי' נאטיק
תלמיד בישיבה

בקובץ „לאפשה לה“ גליון ג' (ט)¹ שאל אחד מהתמימים על מה ששאל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שיל"ו בשיחת ש"פ עקב תנש"א (ספר השיחות ה'תנש"א ח"ב ע' 760) על פירוש רש"י הידוע על הפסוק (עקב ז, יב), והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמתם ועשיתם אותם וכו"ו, והיה עקב תשמעון: אם מצות קלות שאדם דש בעקביו תשמעון, וזלה"ק:

„די שאלה איז אויך אויף פרש"י עצמו: עס שטייט שוין פריער אין תורה „עקב אשר שמע אברהם בקולי (תולדות כו, ה)“, און רש"י איז דאָרטן גאָרניט מפרש, ויילע עס איז פשוט מעצמו, דער פירוש הפשוט אין „עקב“ איז – „בעבור“ אָדער „בגלל“ (בעבור זה וואָס „שמע אברהם בקולי“ באַקומט ער דעם שכר). וואָס איז מכריח רש"י'ן בפרשתנו צו אַרויסנעמען דעם וואָרט „עקב“ פון פירושו הפשוט און מפרש זיין אַז „עקב“ דא מיינט „מצות קלות שאדם דש בעקביו“. עכלה"ק.

¹ שיצא לאור עי"י ישיבת תומכי תמימים לויבאוויטש קווינס, לרגל חג הגאולה כ"ח סיון – ג' תמוז ה'תשע"ג.

ושאל הת' הנ"ל, הרי מצינו בתורה עוד לפני פרשת תולדות המילה „עקב“, והוא בפרשת העקידה (וירא כב, יח), „עקב אשר שמעת בקלי“, וא"כ למה לא שאל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שיל"ו משם? ובפרט שבהנחה הבלתי מוגהת של השיחה (שיחות קודש ה'תנש"א ח"ד ס"ג ע' 193) נדפס „החל מ„עקב אשר שמע אברהם בקולי““?

והנה בפשטות אינו מובן שאלתו כלל וכלל, שהרי הפשט בהפסוק „עקב אשר שמעת בקלי“ הוא, בפשטות (עד שרש"י לא היה צריך לפרשו) בגלל ששמעה אברהם בקול ה' ועשה העקידה. וא"כ אינו שייך לפרש שם „מצות קלות שאדם דש בעקביו“. משא"כ בפרשת תולדות „עקב אשר שמע אברהם בקולי, וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורת“, הפירוש בפשטות הוא ששמע אברהם בקול הקב"ה בכל מה שהוא צוה לו לעשות (ועיין בפירש"י). ועל פסוק זה אכן יש מקום לפרש „מצות קלות שאדם דש בעקביו“, דהיינו שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה – אפילו מצות קלות שאדם דש בעקביו“.

וע"כ נשאלת השאלה, כפי ששאל כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שיל"ו, למה פירש רש"י פה „מצות קלות שאדם דש בעקביו“ הרי אין זו פשט"מ, כמובן ממה שלא הי' פירש כן שמה.

וכל זה הוא רק בדרך אפשר.

שער

חסידות

ויתרה מזו, לימוד פנימיות התורה ישנו גם בנוגע לכך, שלכל אחד מכם ניתן הכת לחדש בתורה - 'לאפשה לה', ועד להידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד"תלמיד ותיק" שהירש חידוש אמיתי בתורה.

(מיחידות לתלמידי הישיבות - בדר"ח חשון תשנ"ב)

י' שבט תשע"ו

כמה הערות במאמר לגני ה'תשט"ז

הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מאיר שי' גורארי'
משפיע ראשי בישיבה

באות ב כ':

"ובהקדים הביאור בענין השם (שהרי הלשון "קרש" הוא שם הדבר) שעל ידו היא התהוות הדבר, חיותו וקיומו." וממשיך לבאר את ענין השם שהוא האותיות מהעשרה מאמרות המהוות מחיות ומקיימים את כל הנבראים ע"י חילופים ותמורות וכו'. ומביא את נקודת הביאור ופירוש הבעש"ט בהכ' לעולם ה' דברך נצב בשמים כו' וכמו שמבואר בארוכה בשער היחודה"א בתחילתו. ומכיון שכן-ששמו הוא צירוף דאותיות הרי ממשיך לבאר שגם אותיות הפרטיים שבתבית קרש הם מכוונים לתוכן המכוון בשם הכללי "קרש", וכפי שהולך ומבאר במאמר.

ויש להעיר בזה, שהכתוב כאן הוא חידוש (לכאור'), שהרי ממה שכ' בתניא בשם הבעש"ט יודעים רק את זה- ששמו העצמי של כל דבר היינו שמו אשר יקראו לו בעצם- הוא הוא הצירוף פרטי מהעש"מ השייך אליו והוא חיות הדבר שממנו נתהווה וחי וקיים. אבל בעניננו הרי שמו העצמי של קרש זה הוא -"עצי שטים" אבל ענין "קרש" הוא כבר נעשה ע"י בנ"א. ובזה מלמדנו רבינו שגם השינוי שנעשה באיזה דבר לאחר שכבר נברא, - שלכאור' הוא רק גילוי ההעלם מחומרו הפשוט לבוא לצורה פרטיית כו'- הרי גם שם של הנפעל הזה הוא מפני שיש לו אותיות מיוחדות מהעש"מ כדי שיהי' ממשיך להיות מתהווה ולחיות כו' בצירוף הזה. וכל המעלות המבוארים בשייכות הדבר לשמו, נמצאים גם בשמו החדש של הדבר הנעשה במעשה ידי אדם.

- וכמובן שכל זה הוא בהוספה על אותיות של שמו העצמי, ע"ד בענינו הרי קרשים אלו עדיין נקראים עצי שיטים, עם הלימוד המיוחד בזה כמבואר במאמרים אלו -

יש להעיר שעד"ן מצינו באוה"ת על נ"ך ע' תסט, וז"ל: "...ע"ד מספר בלה"ק, כי לה"ק יש לו מעלה, כי כל הדברים הנקראים יש להם שורש גבוה מעל גבוה כמ"ש האלשיך בענין ואהי' אצלו אמון אומן א"כ **כששח בלה"ק ואומר לחם, ממשיך על הלחם מבחי' הלחם שלמעלה, וכן באמרו שלחן, ממשיך מבחי' שלחן שלמעלה...**" עכ"ל.

והרי גם לחם וגם שלחן הם דברים שנעשו בידי בנ"א לאחר הבראם, אלא הכוונה היא הנ"ל.

שהגם שמכללות המדובר שם היינו יכולים לומר רק זה שמילה פלונית בלה"ק היא רק מרמזת על ענין כזה בעולמות עליונים, אבל ממה שהקדים "כי כל הדברים הנקראים יש להם שורש גבוה מעל גבוה" רואים בכוונתו שהענין הזה בהגשמי **מושרש** בבחי' עליונה ע"י שמו אשר יקראו לו.

ומ"מ עדיין מש"כ כאן הוא חידוש גם על הכ' באוה"ת הנ"ל מצד אמרו שדבר הנקרא בשם זה גם מתהווה וחי וקים משם זה דוקא.

ולהעיר גם ממש"כ בד"ה באתי לגני תשל"ב ס"ט "דזה שקרבנות הו"ע ההעלאה, מובן גם מזה שנקראים בשם קרבן. [ובפרט ע"פ תורת הבעש"ט (עה"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים) דשמו אשר יקראו לו בלה"ק מורה (לא רק על ענינו אלא גם) על החיות אלקי שבו]. דקרבן הוא מלשון קירוב, שמתקרב לאלקות". הרי שגם שם (בלה"ק) של **פעולה** הוא אמיתות מציאות הפעולה.

ב. (עו"ש) בתורת הרב המגיד "בשלמא בדורות הראשונים שקראו בניהם על שם המאורע (כדאיתא במדרש) היו יודעים שורש נשמת הבן, והיינו דכיון שידעו המאורע שיארע עם הבן הילוד לאחר זמן, וקראוהו על שם מאורע זה, הרי מזה גופא ראי' שידעו מה נעשה בשרשו ומקורו, שבזה תלויים המאורעות שיארעו עם הנשמה במשך הזמן...."

וי"ל שתורת הרב המגיד הנ"ל היא המקור למה שכ' הרה"ח הרב הלל נ"ע מפאריטש בפלח הרמון על שיר השירים בד"ה קול דודי הב' (דף כו ע"ב) וז"ל:

...וענין השם הו"ע עליות צירופי אותיות של החיות המלוּבש בפרטי הנבראים שצריכים להתברר על ידם,, וע"י שתרגיש אותם הנפש והיתרון שתקבל על ידם שהו"ע העליות שיהי' מעין הירידה לברר אותם עי"ז יתעורר ברצון להחיות. "עכ"ל.

שר"ה נ"ע מוסיף ביאור בתורת הרה"מ הנ"ל, שאי"ז רק שבהשם נרמז המאורע שיהי' לו להאדם, אלא שמאורעות אלו הם הבידורים הפרטיים שרק עליו לבררם בכל משך ימי חייו, וצירופי אותיות שם האדם הוא כלול מהמכוון בבריאת נשמתו הפרטיית בעוה"ז.



ביאור החמלוקות של הרקנטי והמרעכת בנוגע לכלים דאצי'

הת' שמואל שי' קסלמן*
תלמיד בישיבה

ידוע המחלוקת בקבלה בנוגע להכלים דאצילות, שלשיטת המערכת¹, הכלים בבחינת גילוי ההעלם ולשיטת הרקנטי² הם בבחינת בריאה.

ולכאורה צריך להקדים תחלה מה הוא ענין של ציור בנוגע להקב"ה. האם ציור הוא ביטוי של הקב"ה או לא? זאת אומרת, האם ציור אומר לנו דבר חדש בנוגע להמציאות של הקב"ה שלא היינו יודעים אם אנו אומרים רק שהקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות.

כתיב (מלאכי ג,ו) "אני הוי' לא שנית", ולכאורה י"ל שהענין של ציור הוא שינוי לגבי הקב"ה, כי לפני זה לא היה מצוי באופן כזה, ועכשיו הוא נשתנה לבא באופן מסויים. ולפיכך, הקב"ה שהוא למעלה מכל שינוי, למעלה גם מציור. זאת אומרת, כל ציור שיש, אינו מחוייב במציאות, ולפיכך המציאות של הציור אינו הוא בעצמו, אלא מפני שהוא כל יכול, הוא יכול לעשות ציור, אבל לא שיש ערך להציור מצד עצמו. ולפי זה צריך לומר שכל

¹ נרשם מתוך שיעור שנשמר עי"י אחד המשפיעים בישיבה, ועל אחריות המעתיק בלבד.
(1 ח"א רפ"ג

ציור או מדה שמצינו בתורה בנוגע להקב"ה אינו ביטוי שלו, אלא היא ביטוי של הענין, שמפני שאין לו ציור פרטי הוא יכול לעשות כל מה שהוא רוצה.

זהו שיטת המהר"ל³ שהקדוש ברוך הוא, קדוש ומובדל מכל ציור, בל"ג, בלי לומר עליו שום דבר מפני ש"לא שנית". משא"כ שיטת הרמב"ם שכתב⁴ "הוא המדע..." וכמ"ש "ממך הכל". זאת אומרת, מפני שהוא תכלית השלימות, לפיכך כל דבר שיש בכל הסדר השתלשלות, אינו פשט שנתהווה מהקב"ה, אלא אמיתית המציאות של כל ציור נמצא בעצמו. ע"ד מה שכתוב בהתחלת הרמב"ם "מאמיתית המצאו נמצאו כל הנמצאים" זאת אומרת שיש לו בעצמו הכל, והמציאות הפרטית של כל ענין זה רק כמו גילוי מעצמו.

ממילא הרמב"ם הוא כמו שיטת המערכת, מכיון שסוברים שהענין של ציור אינו חידוש, מפני שיש לו הציור בעצמו. וכמו"כ יובן בהכלים דאצילות, למשל חכמה דאצילות אינו נתהווה "יש מאין", אלא יש לו בעצמו הענין של חכמה בהעלם, ואצילות הוא ה"מקום" שמגלים את חכמה זו.

זאת אומרת, יש שתי אופנים להבין הענין של ציור, מעלה או חסרון. אפשר לומר שכל גבול אינו ביטוי שלו אלא כל ענין הגבול הוא כמו חסרון בהבל"ג שלו, ולא פשט שיש לו איזה ענין ושייכות בגבול. אבל לאידך גיסא י"ל שהענין של ציור או כחות מוגבליים הוא מעלה לו, ולפיכך מפני שיש לו כל המעלות, יש לו ג"כ המעלות האלו של ציור וכחות מוגבליים, כמו שיש לו כחות בלתי מוגבליים. זאת אומרת שיש תוכן, ענין, ומעלה בהענין של גבול. כמו שאמר העבודת הקודש⁵ "כשם שיש לו כח בבלתי בעל גבול כך יש לו כח בגבול". דהיינו שהקב"ה אינו מתגלה רק בהענין של בל"ג, אלא יכול לגלות עצמו אפילו בגבול. ומסתברא לומר כן, כי בפשטות אמיתית הבל"ג אינו מוגבל בהבל"ג שלו.

ולכאורה י"ל שזהו ג"כ הפשט בהמחלוקות בנוגע להאלוקות שבבית המקדש, אם הי' באופן של התלבשות או מעבר. כי בפשטות האלוקות שבא

(2) ספר טעה"מ שלו

(3) בהקדמה לספר גבורת הי'

(4) הלי יסוה"ית פי"ב הי"י

(5) שער אי פרק ח'

בהתלבשות בגשמיות היא דרגא נמוכה ביותר, כי איזה חלק של הקב"ה יכול לירד ממש להתלבש בגשמיות? לכאורה דוקא דרגא תחתונה ביותר. אבל האלוקות שנמשכת רק בדרך מעבר, ז"א שהיא באין ערוך למעלה מהגשמיות, לכאורה מדובר בדרגא עליונה יותר. אבל באמת, אדרבא: דוקא החלק של הקב"ה שאינו מוגבל אפילו בהפשיטות שלו ובהבל"ג שלו יכול להתלבש בהגשמיות. ע"ד כוחות הנפש, שיש לומר שבכוחות, אין הנפש נרגש בכלל וזהו ירידה מהנפש, אבל גם יש לומר שדווקא בכחות שהם "רחוק" כביכול מעצם הנפש, דווקא שם אנו רואים את הבל"ג של הנפש שיכול אפילו להיות בכוחות פרטיים.

ולפועל המחלוקת היא אם אומרים שהמציאות של הקב"ה היא מתבטאת במעלת הפשיטות, ולפיכך כל ציור וגבול הוא ירידה, או שאומרים שהגבול וציור הוא גילוי האמיתיות שלו שהוא יכול להיות נמצא בכל דבר.

ובזה יובן שיטת המערכת, כי בפשטות א"א לומר שלהקב"ה יש ענין בגבול והוא שייך לציור, כי הקב"ה הוא תכלית הפשיטות ובל"ג, ואינו מוגבל ח"ו כי בפשטות מעלות גבוליים הם ירידה לגבי בל"ג. ובעומק יותר י"ל, לא שהגבול הוא ירידה לו, אלא בגבול עצמו נתגלה אמיתית הבל"ג שלו, זאת אומרת מפני שהוא פשוט בתכלית הפשיטות, הוא יכול לבוא באיזה אופן שרוצה אפילו בציור, ולפי זה י"ל שהמערכת מדבר בהגילוי עצמי שלו כמו שהוא.

אבל לפי שיטת הרקנטי לכאורה י"ל שכמו שהקב"ה יכול לגלות את עצמו עד אין קץ כמו"כ יכול הוא להעלים את עצמו עד אין קץ. מפני שהוא בעצמו פשוט וכל ענין הציור הוא העלם עליו, ולפיכך הפשט בהכלים הוא לא שגילה את עצמו באופן גבולי אלא שהעלים את עצמו, ולפיכך נקראת הכלים בשם בריאה מפני שהוא מהווה אותם, אבל לא שיש לו ענין בהם. וזהו המקור לנבראים ממש בעולמות ב"ע שהם באמת מציאות נפרד.

ולמסקנא אין מחלוקת כאן בין המערכת והרקנטי אלא מדברים בב' דרגות או בב' אופנים בהקב"ה.



כתבי ר' נתן

נתגלגלה זכות לידינו, שקיבלנו רשימות בענינים בחסידות שרשם לעצמו הרה"ח המשכיל ר' נתן בן הר' משה גורארי ז"ל.

ובהמשך להקובץ דאשתקד, הננו מוציאים¹ אותם בלשונם כפי שרשמם לעצמו בלי שום עריכה מצדנו. ומובן כיון שהם רשימות שרשמם לעצמו יכול להיות שבכמה מקומות הענינים לא מבוארים כל צרכם מ"מ לא השמטנו שום ענין והשארנו את הכל כפי שהוא כתבם.

נודע גודל התמסרותו ללימוד החסידות, הגם שלא שימש באופן רשמי כמשפיע ור"מ לדא"ח ופרנסתו היתה משחיטה ועסקים, חיותו הפנימית היתה בלימוד חסידות ובמסירת שיעורים בחסידות.

ולכן אנו מקוים שהלומדים ברשימות אלו יתוסף להם הבנה בענינים המבוארים ברשימות אלו.

כנ"ל לא הוגהו הדברים והאחריות על המערכת לבד.



עזרת דף י"ח מובן משם, שגם ספירות אין קץ הם בבחי' אורות וכלים וביאורו כי גם ספירות אין קץ זה דוקא גילוי (או המשכה) מן עצם האור (וא"כ עצם האור העלם וסתימות העצמי ה"ה למע' גם מן בחי' ספירות אין קץ) ולהיותו גילוי והמשכה רק, הרי לכאורה מובן שיש "הכח הכלי" של הספירה והאור של הספירה כלומר דביקותו

¹ בקובץ זה רק חלק מהם, ואי"ה בקובצים הבאים נוציא יותר.

"בהעצם" (שלמע' מן ספירות בכלל (ואפילו מאין קץ ספירות) בלקו"ת ביאור ע"פ שחורה אני ונאווה דף ח' עמוד א' (לפני סוף העמוד) בענין אור כמו שמו של האדם שאינו בערך עצם האדם וכן אורו ית' אינו תופס מקום ואינו בערך מקורו ומכש"כ אורו הכלול בו ית' ומביא ע"ז שער היחוד שבהיותו כלול כו' רק שם אין ואפס עיין בהמאמר באורך, וא"כ האין ערוך ואי תפיסת מקום מורגש גם בהאור עצמו כו' עיי"ש באורך ויש ל? (הסביר) שבהיות מורגש בו האין והאפיסה ואי תפיסת ערך אז דווקא הוא בדביקות הכי? (מופל) אה בהעלם העצמי ממש מצד הענין שבהיותו קמי' דווקא (כלומר כלול בהמאור כו') או דווקא הכלא ודווקא בהכלא חשיב ה"ה דוקא קמי' ??? בההעלם העצמי וד"ל

בהמשך באותו המא' דף ח' וז"ל שמתחלה נמשך ומתלבש בחי' תחתונה שבהאור והזיו בשרש הע"ס כו' - עד - וגם כוללן יחד. עכ"ל, וכלומר "שרש הע"ס" (בחי' "עליונה שבנאצלים" התכללותן יחד הוא דוקא מצד נקודה אחת הכוללות אותן וא"כ פרטי הספירות סוף סוף התכללותן וביטולן רק שאינם ניכרים ע"ד ענין אחד שהו"ע התאחדות וביטול פרטים בהנקודה (וגם בזה יש ב' דרגות א' פרטים) הכלולים ובטלים בכלל שהכלל והנקודה הוא מהפרטים, או כ' למע' מזה התאחדות פרטים כלומר ביטול והתכללות של חלקי פרטים באור עליון) העולה על כולנה ואינה בערך אל הפרטים אבל כ"ז הרי הפרטים והחלקים נכללים ובטלים אפילו בהאור המופלא הזה העולה על כולנה משא"כ "בחי' תחתונה שבמאציל" הרי העשר ספירות שם הם "עצמיותן" ע"ד שנת' בביאור יביאו לבוש מלכות ששני המשכות המה המשכה בבחי' א"ס (ספירות אין קץ) אור מעין המאור, אור דבוק במאור וזה שאין קץ להגילויים, המשכה הב' גילוי אור בבחי' עשר ספירות, המשכה בבחי' מדה וגבול. וגם ההמשכה הזו כלומר הב' שבמדה וגבול היא ג"כ אור הדבוק במקורו כלומר כוונת המאציל בהאצלת "עשר" הספירות" כמו שהם בבחי' אור דבוק במקורו, חלקי הספירות דשם אינם חלקים כלל אלא יחידות עצמיות, דרגת יחיד כלומר כוונת המאציל בדירה בתחתונים שטח המקבל שסוף סוף תקבל בקבלה פנימית ועצמית שטח הבלתי מוגבל של המשפיע והעצם א"ס ב"ה אין זה ניתן לחלקים ואפילו לא לחלקים שנמצאו בבחי' נקודה אחת שסוף סוף כוללת פרטים "ומאחדן" לענין "אחד" אלא יחידות עצמית וא"כ העשר ספירות המה יחידות עצמית למע' מכל תואר וגילוי כו'. כלומר "אור אין בו מן העצם" וזהו שיש ענין ספירות (רק שהם אין קץ) אבל לאידך גיסא "אור דבוק בהעצם" כלומר דבוק בהעצמי (שסתום מצד עצמו) וזה שהספירות (אפילו האין קץ) המה רק כלים ואותיות, (זה בקשר להמא' בעזרת דף יז' ודף יח') והאור הוא חיוהי. ואחרי כל הנ"ל כ"ז הוא עדיין בבחי' התפשטות האור כלומר אתה הוא הוי', הוא שמו התפשטות האור שגם בבחי' הזו נאמר ב' הענינים אור אין בו מן העצם, וזהו ספירות (אין קץ) ואותיות וכלים, אור דבוק בהעצם, למע' מספירות ואותיות וזהו העלי' של הנשמה מבחי' גרמוהי לבחי' חיוהי ואח"כ ממשיך עוד בעומק יותר שהעלי' היא לא רק בזה כנ"ל, אלא אפילו חיוהי עצם האור אתה, הוא הוי', העלי' היא בבחי' הוא עצם האור העלם בתכלית. כ"ז בקשר למא' עזרת כ"ז בדרך ספק כלומר פשט במא'

תורה ומצות הוא האור הזרוע כלומר זרע הקב"ה תו"מ כו', וכמו שבגשמיות הזרע זרעוני גינה אין בהם טעם (וע"ה שמהם יצמחו האילנות שיש בהם טעם ותענוג) ולמע' הו"ע זה שתורה ומצוות נתן השם בגשמיות (אין בהם טעם). מצוות זרע בחי' מ"ן, תורה זרע בחי' מ"ד, מקום הזריעה היא בנש"י מצד הביטול שיש בהם ולכן היא כלי מוכשרה להיות בה וע"י תהי' הצמיחה, של התורה והמצוות (עד הצמיחה להעלם העצמי דא"ס) הביטול דנש"י הו"ע ששרשם האמיתי היא אותיות החקיקה דא"ס עד רום המעלות, עיי' מאמר קדש ישראל ס"ו

עיי'ן מאמר צהר תעשה לתיבה תר"פ וכלומר אותיות בעיקרם הוא הבאת האור שיהי' בבחי' לא בהתכללות במקורו ע"ד הפתילה שענינה בעיקר כי אחרת האור מסתלק לשרשו כלומר הכח והענין שיהי' האור בבחי' מציאות ולא בהתכללות משא"כ כלים (ובפרט לפי המבואר מא' פתח אליהו) הרי ענינו חיבור האור עם הכלי ע"ד תכשיט, עד התאחדות פנימי כלומר להאיר את הכח באור נפשי וד"ל כלומר חיבור ויחוד ההעלם והגילוי וד"ל

במא' תפילין דמארי עלמא נג' אות ז' בענין שיש שיטות במקובלים ששייך ספירות אפי' באור, עיי"ש, כי לכאור' זה לא לפי המבואר במא' עולת תמיד, אבל היות כי לפי מה שחסידות מבארת את השיטה הזו מצד שיש שורש לענין להאיר בגבול לא רק כוחו בגבול אתה הוא הוי', הכוונה עצם האור הוא בחי' הוא (עבה"ק) אלא להאיר בגבול (ומסתמך מהביאור יביאו לבוש כו') בתו"א וא"כ הרי זה מתאים כמבואר בעולת תמיד שהאור הוא פשוט והכלי הוא החכ' וחסד, כי הרי החכ' והחסד כמו שהם בבחי' להאיר מאיר ונמשך עד עולם האצי' ועד בכלל בהתלבשותו בכלים כי ה"ז גילוי ההעלם (דייק ההעלם) מבחינת להאיר במדה וגבול בשרשו שהו"ע ע"ס הגנוזות, וכן בהמשך האות ז' באותו המא' להשיטה שהאורות פשוטים אינם פשוטים לגמרי אלא יש שייכות לכל אור עם הכלי עיי"ש כלומר כפי שחסידות מבארת את השיטה הזו (שהאורות פשוטים) כלומר שאורות של הספירות שרשם בענין האור הבל"ג אנת הוא חד ולא בחושבן ספירות אין קץ אפילו לפי שיטה זו חסד בספירות אין קץ י"ש לה שייכות" (לשון המא') עם ספירות החסד כמו שזה בענין של כלי וכח עד שבאים בהתאחדות פנימית (תיקון כמבוא' בהמא') (ולא שהתאחדותם אור וכלי כמשל המים הנתונים בכלי אדומה וכו') והנקודה העיקרית כלומר שייכות של חסד מאנת הוא חד ולא בחושבן ספירות אין קץ עם ספירות החסד כמו שהוא מצד כוחו בגבול הוא בזה ששניהם הם כוחות א"ס בבחי' כל יכול וכוללם יחד בעצם ובהעלם העצמי ולכן כשבאים לעולם האצילות עולם הגילוי והמספר ה"ה מתקשרים בפנימית. וד"ל. מוצש"ק ג' אייר תשד"מ)

דבכל חלקי השכל מאיר אור העצמי שלו (מאמ' מן המצר ס"א) דייק חלקי השכל ובנמשל הו"ע פנימית וחינונית שבאור¹ משא"כ ענין חד ובמילא לא בחושבן (כהאי בוצינא וכו') ה"ז עוד למע' מזה כלומר לו נאמר אפילו, שהיות שזה ענין של אור וגילוי א"ס (שבא ע"י העכבה (עיי'ן תורת שלום) ולכן יש בו אפילו זה שלפי דעת המקבל ה"ז

¹ כלומר בעלות הרצון להשפיע שרק אז מרגיש המשפיע את האין ערוך הן מצד עצמית דרגתו והן מצד אור המקבל (חינונית האור) שכלל ובטל בעצמית דרגת המשפיע

פנימית ועצמי' אור העצמי של המשפיע, ויש ג"כ ענין של אור וכלי (אופן הקבלה של מקבל ומציאות) בכ"ז "בכל חלקי השכל" ה"ה משתוים בזה שהאור העצמי מאיר בשווה, משא"כ חד ולא בחושבן ה"ז למע' מחלקי האור, ויש לעיין היטב כ"ב מנ"א יא"צ מי הוא המחלק והמבדיל שהאור החיצוני (חיצוניות האור) זאל נישט צוקומען נכלל ווערן בהפנימית האור (כי הרי פנימית וחיצונית הם ב' ענינים רק בחיצונית, בפנימית הרי פנימית וחיצונית הוא חד, כלומר א"א לתאר יחוד בעולם האצילות יחוד עשר פרטים רק, בלי להגיע: כלומר להתכלל באמיתת היחוד עד דרגת אנת הוא חד בוצינא בלחודוהי, והריחוק הוא רק בחיצונית אבל בפנימיות מתכללים ומתאחדים ורק מי הוא הגורם שיהיו בלי התכללות (כלומר חיצונית האור לפנימיות האור), ושיהיו נק' בענין (אור) [אין] ערוך של דרגין ולא יגשו ויתכללו, ה"ה הכח הגבול שהמשפיע ממציא בעצמו בעת רגע ותנועת הצמצום כלומר אם רק באים לבחינת יחוד דביקות והתכללות (אצילות) הרי הענין הזה בעצמו ציט צו העכער ביז צו אמיתת הדביקות, אמיתת ההתכללות, אמיתת היחוד, בח' אנת הוא חד ולא בחושבן, כלומר החיצונית נכלל ובטל בהעצמות ובהפנימית ורק שהכח הגבול שבא"ס מחלקם.

נקודת הענין שייכות וקשר של אור הקו (יחוד של ספירות ודרגין) לענין של אמיתת יחודו ית' אנת הוא חד איז שבפנימית הענינים זיינען זיי ענין אחד בפנימי איז חיצונית ופנימית א יין ענין (כמבואר שיחוד והתכללות ציט ארויף ביז ענין אנת הוא חד) אין חיצונית איז דא פנימית וחיצונית אין פנימית איז דאס אלץ פנימית וכלשון המאמר "בכל חלקי השכל מאיר אור העצמי שלו" תרס"א מן המיצר וא"כ גם לתאר את האין ערוך בין היחוד כמו שהוא בעולם האצילות (אדם העליון) וכמו שהוא בעצם ביטול ויחוד של אנת הוא חד ולא בחושבן ולחלקם עד כדי לאמר את האין ערוך ביניהם, הרי גם זה אפי' הוא ענין של כח הגבול וצמצום, כי מצד עצם המשפיע: מהדרגא הזו עצמה יחוד עולם האצילות אדם העליון הרי אור המשפיע ואור המקבל כלומר (חלקי הפנימית והחיצונית שבו) ה"ה כולא חד ובשווה, כלומר שווים במהותם העצמי ומשתווים במהות, וכנ"ל בהסבר,

אור השייך אל העולמות

למעלה מעלות הרצון א הו"ע אנת הוא חד ולא בחושבן¹ חד בעצם ג עלות הרצון הו"ע פנימית מעורב בהחיצונית בכל חלקי האור מאיר העצמי שלו כו', ג ע"י הצמצום (ואח"כ המשיך מהאור העליון בנוסחא אחרת מהאור העיגול) אור הקו אור חיצוני שחל עליו ענין חיצונית² האור שנבדל ע"י כח הגבול מהפנימית מתלבש בההבדלה הזו אבל אינו נתפס, וכל הנ"ל הוא בעצמות המשפיע למעלה מאורות וכלים (מקבל) וואס שטייט אין די צוויי הפכים שזהו פלא אלקי שהגם שנתקרב לענין ההשתלשלות בזה שנבדל כנ"ל בכ"ז אין שום מקור ותפיסא לכל ההשתלשלות של עשר ספירות אלא חזר והאיר האור העצמי שלו אור של אנת הוא חד ולא בחושבן חד בעצם בכל חלקי השכל בלי הבדל אם זה חלק העליון (פנימי) או חלק התחתון (חיצוני) מאיר האור העצמי ע"ד דוגמא שחכם גדול מראה ונראה חכמתו בחכמת אלקות עד בכל החכמות ועד חכ' שבעשי' שאפילו

¹ כלומר ספירה אחת בספירות אין קץ
² אבל דבוקים כמו פנימית וחיצונית

בעשי' אינה דומה העשי' של סתם עשי' או עשי' ופעולה הבאה מחכם גדול, והחכם בהסתכלותו איך שחכמתו ניכרת בכל הדרגות והענינים הרי בהדבר הקטן ישנו בו כל העצמית ופנימית בלי הבדלה ורק כח נגדי וכנ"ל כח הגבול מחלק. וא"כ מלכות דאוא"ס עשי' שבאצילות דכללית קודם עלות הרצון מלכות ספירה בהאין סוף ספירות אפי' למעלה מענין הנ"ל שהמשפיע רואה ענינו בכל החלקים אדרבה ספירת המלכות ה"ה ספירת בהאין סוף ספירות שהו"ע אנת הוא חד בעצם, מצד עלות הרצון להשפיע שתיכף ומיד שעלה ברצונו להשפיע מיד משפיע אבל בלי הצמצום וההלבשה של כח הגבול והמחלק ה"ה בכל חלקי האור מאיר האור העצמי, ע"י הצמצום כח הגבול המחלק בכ"ז נשאר ענין שנתלבשת כבי' בענין ההשתל' אבל אינו נתפס ועדין בפנימית האור עצמות הקו מאיר ונמשך ונושא בו את עצם האור אפילו כמו קודם שנעשה עלה ברצונו להשפיע

קיצור - מלכות דא"ס, - למעל' מעלות הרצון הרי היא ספירה בספירות א"ק - בעלות הרצון היא חיצונית שמעורבת עם שאר הספירות שהם הפנימית והעצמית - ע"י הצמצום הרי אלקות¹ נתלבש בענין של מדידת האורות והכלים שיהי' בהמקבל אבל עדין יש בה במהותה הדרגות הקודמות לה, חיצונית מעורב בהפנימי ועד ספירה אחת בספירות האין קץ וכנ"ל בהפלא האלקי שאין קדוש כהו' המשך תעור"ב ד א'רס"ז בסוף העמוד שהאין סוף שבהאור הוא לא רק א"ס להתפשטותו. אלא אין סוף ממש שאינו בגדר הספירות כלל עיי"ש

בקשר להמא' ויהי בימי אחשוורוש, וא"כ למעלה מעלות הרצון הרי אור האלקי המהווה עולמות והשתל' (משפיע) שבכללתו הוא ספי' המלכות וכנ"ל ה"ה ספירה אחת בספירות אין קץ, בעלות הרצון (משפיע) ה"ה ענין של חיצונית האור אבל מעורב הפנימית, "שבכל חלקי השכל מאיר האור העצמי (לשון מא' תרס"א), ע"י עצם ענין הצמצום ואח"כ החזר והאיר, נמצא החיצונית שלא בהתערבות אלא אור האלקי המהווה, הוא חיצונית של הפנימית וקשורים ומיוחדים יחד, חיצונית ופנימית (ע"ד מהות ומציאות וצ"ע). אבל ע"י כח הגבול והרשימה, הרי נבדל החיצונית מן הפנימית ובכ"ז הרי באור הקו אפי' בהתלבשותו ברשימה ישנו הפלא הזה שני ההפכים מודד אורות וגם כלים, ומיוחד אותם לנקודה אחת אנת הוא (אור הקו) דקשיר לון כו' אנת הוא דקשיר לון (אור הקו שעם היותו עשר או' בעשר כלים בכ"ז הם כלולים זה מזה וזה עם זה, עד שאין לחלק ביניהם ובאמצעות יחד הו"ע אדם (העליון) שאין לחלק בין חלקיו למרות שיש ראש גוף ורגל וכו' אבל מצד עיגול הגדול² שסובב עד תחתית העשי' מתחת זרועות עולם הרי היחוד בסדר השתל' הוא למע' מאורות וכלים לגמרי ויש לעיין).

ד"ה ויהי בימי אחשוורוש ס"ט, דף קמ"ח בענין העילוי שיש בחיצונית האור לפני הצמצום, עיין בההג"ה שיש לומר בדרך אפשר שהפשט שם שלא זו בלבד ש ה איר אור רב (פנימית האור) בחיצונית האור אלא עוד זאת שחיצונית גופא (דייק גופא) במעלה ומדריגה גבוה שעל זה יש לומר שהכוונה שבכל חלקי השכל מאיר אור העצמי שלו

¹ עצם המשפיע
² סובב כל עלמין

(לשון מאמר מן המיצר ס"א) כלומר מיוחדים כאחד, כלומר לא רק כמו בכוחות הנפש שבחכמה מאיר אור רב (בקיורב מקום) ובבינה מאיר לא כ"כ אור רב (בריחוק מקום) ובז"א עוד למטה מזה, שהפירוש שחכ"ה היא כלי (להיות נקודה-) (שישנה חכ"ה ובה מאיר אור הנפש- לאור רב (וא"כ ה"ז כמו אור וכלי המתאחדים) משא"כ בינה להיותה כבר פרטים הרי רק כלי לאור שבריחוק מקום, משא"כ המדובר בפנימיות וחיצוניות הרי החיצוניות הוא מחלקו וענינו של כללות האור הפנימי והעצמי וצ"ע.. וזה ג"כ הפירוש (באותו הדף שורה האחרון) "שאינה מציאות ניכרת בפ"ע" אבל כנ"ל שאחרי כל העילוי של פנימיות וחיצוניות שהאור העצמי מאיר בכל חלקיו, ה"ז דוקא בעלות הרצון להשפיע משא"כ למע' מזה יהי' ההסבר ש כ ל אור המקבל הוא ספירה בספירות אין קץ. וצ"ע.

באותו המא' דף קמ"ו וז"ל והגם דבאוא"ס שלפה"צ יש ג"כ מדרי', שיער בעצמו בכח, לכא' מדוע אינו מתרץ כפי המבואר כמו שמתרץ במא' ולקחתם לכם סח' דף כו בההג"ה עי"ש, וי"ל בדרך אפשר כי במאמר ויהי בימי כו' מבאר שאפילו מצד ההשערה בכח עצמה אין שם מעלה ומטה, ועל אחת כמה וכמה מצד התפשטות אור אין סוף שמפני שהתפשטותו הוא בכל מקום ודאי שמתפשט גם בההשערה בכח ואז בוודאי אין מעלה ומטה מצד התפשטות האור בההשערה אבל כנ"ל לבד זאת הרי בההשערה עצמה (שבכללותה הו"ע כח הגבול ושרש הכלים) אין שם מעלה ומטה והמשל בזה בכוחות הנפש שגילוי כוחות הנעלמים אפילו, אין בהם מעלה ומטה וכל שכן שבהיותו בעולם נפשו. ובדוגמא כזו הוא בההשערה שכלולה באורו ית' ואולי שני הענינים יתאים לפי המבואר במא' ויגדלו הנערים, וכן במא' כי תשא רפ"ח שהכוחות בהיותם כלולים בהנפש. אינם אותם המציאות של הכוחות של כוחות הגלויים אלא ההיולי של כל כח (כדוגמא כח האש בחלמיש ולא אש) ולכן בהתגלות הכוחות הנעלמים אינם מתגלים במעלה ומטה, והב' שהם מתבטלים ונכללים בהנפש. (דייק בהנפש) ושדבוקים בענין של נפש שאינו אפי' היולי של הכוחות וד"ל, ולמע' הו"ע שדבוקים באור האין סוף שאין סוף להתפשטותו, וזהו אולי ג"כ שני הפירושים¹ שאין מספר לספירות (כת"י הר"פ) שהע"ס אינם מחולקים זה מזה וא"א לספרם (כמו המספר שכל מספר יהי' נוסף על המספר שקודם לו ומחולק ממנו) וכמובן שאין שם מעלה ומטה, והפירוש הב' אין מספר לספירות הו"ע ספירות אין קץ חד ולא בחושבן שההשערה בכח דבוקה בו כי אין סוף להתפשטותו. ומתפשט בכל גם בהאין מספר של הע"ס כמו שהם בבחי' שאין מספר כלומר אין לספרם אחד אחד כי מיוחדים וכלולים הם. וצ"ע.

הגהות למא' פתח אליהו דף נ"ו וז"ל ולפי שהאוא"ס פשוט בתכלית הפשיטות לכן בבחי' ההתפשטות ה"ה בבחי' ספירות אין קץ כו' עכ"ל וכלומר הא"ס ספירות שבהאור להיות שאור הו"ע רק התפשטות שאין בו ראש וסוף כלומר אין ראש לראשיתו ואין סוף לסופו. כלומר הפלאת ענין ספירות אין קץ כמו שבא באור וגילוי די הפלאה פון ספירות אין קץ, זאגט זיך אויס בזה שא"ס להתפשטותו (שבכל מקום משמים ושמי השמים עד ארץ כולל כו' כמבואר במאמרי רש"ב) בלי ראש וסוף עיין המשך תערי"ב ג' דף א'רס"ז,

¹ עיין במא' בביאור פתח אליהו

וא"כ נראה בד"א שענין ספירות אין קץ הנזכר בדא"ח בהרבה מאמ', יש בזה ב' כוונת א' להוציא שכל המשכה והתפשטות באה בציור עשר ספירות כלומר ראשית ההמשכה חכ', סיומה מלכות וא"כ ספירות אין קץ מבאר ומסביר "שאינן ראשית ואין סיום" והכוונה הב' שספירות העצמיים (לא ספירה שפירושה ציור באופן ההמשכה) הם בלי מספר ואין קץ לספירות, אלא רק שהאין מספר של הספירות ((שאינן)) מתבטא בזה שהתחלתו אינו בבחי' ראש (כלומר אין ראשית להתחלתו) ובהמשכתו ובהתפשטותו אינו בא לכלל סוף. נמשך חל על המשכה נעלמת, התפשטות חל על המשכה גלוי' מתחלק חל כמו שהאור בא לגילוי בכלים ולבושים אבל העצם כמו שהוא בעצמותו למע' מהמשכה הנעלמת, ומכ"ש מהמשכה גלוי', ומהתחלקות שבא ע"י ובכלים. וא"כ יש אין ויש (כללות סדר ההשתל' נחלק לג' בחי') חיבור וההשוואה בין ב' בחי' היש, הוא ענין "האין באמצע" שבו מתחברים ומתאחדים באופן פלאי בזה שאפי' היש הנברא קשור ודבוק ביש האמיתי למע' מע' (מכל?) מתפיסא וגילוי והאין באמצע הוא אמיתת האין סתום שבא"ס ישת חושך סתרו שבהנקודה הזו מתחבר ב' ב' יש, ולא זו בלבד ועוד זאת שהאין עצמו מחובר ומיוחד ע"ה שמחולק בג לוי ב' בחי' אין, ואין ערוך כלל ביניהם והנקודה המקשרת אותם (אפילו בהיותם מחולקים) הו"ע היש שענינו יש האמיתי כלומר גליא שבא"ס גילוי עצמי, אור עצמי, יש האמיתי, וזוהי החיבור בין בחי' אין, וא"כ בכדי ליחד ולדבק יש הנברא במקורו הראשון והקדום בתכלית הוא ע"י גילוי האין האמיתי וגם ע"י גילוי האמיתי יש האמיתי וכ"ז בקשר להמבואר במא' ביום השמיני עצרת רנ"ט שבין אין ולאין נמצא יש באמצע עיי"ש

וכלומר בגילוי ענין יש האמיתי שהו"ע פנימיות ענין הצמצום "שהמאור הוא בהתגלות" עד שלית אתר פנוי מיני' בהנקודה הזו מתבטלים ומתאחדים ב' בחי' אין שאין ערוך ביניהם ומ"מ מתכללים ומתאחדים אז עס ווערט רעכט ומשתווים כלומר יש ששרשו מהיש האמיתי משווה את ב' בחי' האין ודו"ק החסר בהסבר, קו עשוי מריבוי נקודות, היינו שהספירות כמו שהם בעצמות הקו כל ספירה היא ספירה עצמית (ולא ספירה שענינה חלקי המעלה ומטה) אבל היות שהספירות נתגלו מהעלמם (שבנקודת הרשימה) הרי כל ספירה יש בה גם האור והגילוי שלה אלא שאורה הוא אור עצמי (ולא אור שמשתלשל מדרג' לדרגא) ובקיצור זה שבכתר וחכמה האור הוא בקירוב מקום, בבינה בריחוק מקום בו"א רק דרך חלון ובמלכות האור הוא רק בדרך נקב, חילוקי האור המה חילוק עצמי כמו שהספירה היא עצמית גם אורה היא אור עצמי ופשוט עיין כל הנהנה רנ"ב, כלומר אור עצמי מחבר את כל כל חילוקי אורות שבהספירות כמו שעצמיות הספירות מיוחדים, כמו כן אורם גם כן מיוחדים בהאור עצמי שבהם וביניהם, (ואולי) הדוגמה שמבשרי אחזה כו' ע"ז יהי' כמו שבנפש האדם בכדי שיהי' הנקודה הזו שנקראת אדם שענין אדם הו"ע נקודה עצמית (כלומר אינה מתחלקת לחלקים כי חלק מאדם רק, האט אנגיווארין דעם ענין אדם לגמרי) בכל זאת מה שעושה את נקודת ענין "האדם" הוא החכ' (מעלה) וכח עשי' (מטה) וא"כ הרי מהחילוקים האלה, מביניהם יוצא ענין של אדם וא"כ האור הנפשי שיש בכח המעשה הוא מטה ומחולק מכח מאור של כח החכ' הנקרא מעלה אבל לאיך גיסא היות שכל חלק מהכוחות משתתף ארויס בריינגען את ענין האדם הרי האור אפילו כשבא בבחי' מטה אור נפשי מועט (כח המעשה) יש

בהאור המועט הזה אור פשוט לגמרי ואינו רק הז' אחרונות של הכח הקודם לו כי עצמית האור שיש בכל בחי' ובחי' (כלומר בכל כח וכח מהנפש) אינו משתלשל מדרג' לדרגא אלא קישורו¹ הוא בהנקודה העצמית היוצא בהם ומביניהם, ודו"ק נקודת וקיצור הענין שהספירות כל בחינותיהם המעלה ריבוי אור, או המטה מיעוט האור יש בהם האור העצמי המופלא שאינו מתחלק לאורך ורוחב ואינו בא בשום תפיסא, כל גילוי, ואור שבא מן מקור, מקורו הוא פשוט ממנו לגמרי עד אפילו אור שמעין המאור הרי לאידך גיסא אור אין בו מן העצם.

כל אור וגילוי רץ למקורו ליכלל למקור ואינו נח במקומו ומדריגתו, כי רץ הוא אל מקורו הנעלם והסתום עד סתום בעצם, ואילוילי האותיות שהם ענין (כמו הפתילה שאילוילי הפתילה הי' האור מסתלק) העלם לגבי האור המלוּבש בהם, אבל ההעלם הזה הו"ע המשכת העצמי (מקור האור והגילוי) ואז דווקא חל ענין של גילוי ואור, ולמע' שפנימית ועצמית האור שאפילו בהיותו בגילוי (וציור) דבוק הוא אל מקורו הנעלם והסתום. ע"ז לא חל צמצום ושינוי וזהו שאותיות לא נגע הצמצום וא"כ האותיות (מל' אתא בוקר) דווקא ע"י ביטולם והתכללותם בהאור עד התכללות באופן אותיות החקיקה אז לאידך גיסא ה"ה מגלים את האור ואולי ע"ד דווקא ע"י כליון הפתילה בהאור אז דווקא הפתילה אוחזת האור שלא יסתלק. וכנ"ל דיבור העליון, מלכות, הקשר ביניהם, השפעה פנימית דורך נעמען דעם עצם המקבל און בייטען אים מן הקצה אל הקצה, (כי הרי המקבל יש לו אורותיו, וכיליו) ולעשותו כלי לקבלה (ע"ד כלי ריקן מחזיק) הוא דווקא ע"י ביטול המקבל, וביטול המקבל הו"ע גילוי התנשאות המשפיע (העצם). שאז דווקא הוא ביטול המקבל הן באורותיו והן בכליו שיכול להיות דווקא כלי (ריקן) לעצמות הרב, כי אילוילי זאת הרי משפיע בעצם ומקבל בעצם ה"ה הפכים וא"כ תחילת בנין המקבל הוא ביטולו שלית לי' מגרמי' כלום, כאלו שאינו כלי לקבלה² 42 ביטול בעצם. בסוד שורש ונקודה כלומר ביטול המציאות של הכלי שלית לה מגרמי' כלום וההרגש הזה בהמקבל שנעשה בבחי' ביטול ונקודה ומיעוט הרי, האור שבזה הוא כתר עליון ביטול המקבל הוא כלי (שלא בדרך כלי) לכתר עליון "לעצמיות הכתר" התנשאות המשפיע, וזה כעין הכנה להפרצוף שבמלכות שדווקא אחרי היותו המקבל בבחי' ביטול לגמרי נקודה ה"ה כלי לגילויים של הספירות שמהם דווקא בנינה וכמבואר ע"ד שמלכות שבחסד ווערט נתקבל חסד במלכות וכהאי גונא ביתר קבלת הספירות. וא"כ מלכות בבחי' יסוד שורש הוא נקודה והט' ספירות הם תוספות, פירושו שכלי המלכות כלי אחת, כלי עצמית. עצם הביטול לאור עצמי' הוא כתר שבכתר, וזה שמלכות נקודה תחת היסוד הו"ע כתר, תחילת קבלתה של הט' ספירות היא בבחי' נקודה וביטול לצורך קבלתה ע"ד טריד למיבלע, (הגה"ה, אף על גב שמבואר בביאורי הזהר ג"כ הטעם שמלכות בסוד שורש נקודה ע"ד טריד למיבלע, מ"מ יש לומר שהם ב' ענינים ועדיין צריך עיון ולמצוא מקורם בדא"ח)

¹ דביקותו

² רק כלי אחת ולא יוד כלים

וא"כ בקיצור מלכות בסוד שורש נקודה הו"ע ביטול המקבל עצם המקבל עצם הכלי לעצם המשפיע ולמע' הו"ע ביטולו לכתר עליון, עצמית הכתר עצמית המאציל, (כי כתר עליון איהו כתר מלכות וד"ל) וא"כ כתר מלכות מהותה מלכות נקודה תחת היסוד נקודת המלכות כלומר הכלי המקבל נעשה בבחי' נקודה לצורך קבלת האור הנשפע וזהו שהוא נקודה תחת היסוד שהו"ע השפעה וכו' וכנ"ל שכ"ז בדרך אפשר רק, ועוד זאת מלכות הוא הגילוי של כל ספירה (ליקוטי תורה מסעי) כלומר מלכות מגלה כל ספירה וספירה בבחי' מציאות ומבדילה מספירה השני' (באופן של מעלה ומטה או קדימה ואחור שבהם) וזה דוקא חל שדביקות והרגשת מקורם ועוד יותר אפילו התכללותם במקורם הוא באופן שמקורם מתנשא עליהם אז יש נתינת מקום לגילוי כל ספירה במהותה, ולא רק שזה סיבה ונתינת מקום אלא שגילוי כל ספירה בהתחלקות הוא הוא התנשאות העצמי. וד"ל. (לג בעומר מ"ד)

באותיות הדיבור הרי האור מצומצם ביותר כי הלא הוא לזולתו (ע ס) אבל העצמי בכל זאת נרגש אפילו (בהזולת) בהעם בהרגש התנשאות כלומר התנשאות העצמי (אבל בכ"ז הרי רק התנשאות בערך הזולת בניגוד להתנשאות העצמי ממש, כתר עליון כו') תו"ח דף סה אות ז' שם הוי' הכללי לכאו' הכוונה שם הוי' שבתפארת (כי הלא ממשיך שם שהוא מקור לכל בחי' שם הוי' שבכל הספירות שההפרש הוא בהניקוד וכו') כלים ואורות, שם אל בחסד, שם אלק' בגבורה שמות הם ממוצעים בין האורות והכלים, כי הרי כלי, רופט ארויס דעם אור לפי מהותה (ע"ה שהאור הוא פשוט וכו') (לשון מא' שאו מרום עיניכם פ"ח) וא"כ זה, דאס וואס ווערט ארויס גירופען אין כתר עליון דעם אור זהו ענין השם, שם אל בחסד, וכו'.

עיינ המשך תער"ב דף תקנ"ו וז"ל והו"ע הנקודות דשם הוי' שזהו בחי' הלבוש וכו' והן פרטי השמות דע"ב, ס"ג, מ"ה כו' דהנקודות הם במלואי השם דהוי' עכ"ל השייך לדלעיל.

עיינ במא' לך לך ע"ט (דף נ"ו) ובעיקר דף נ"ז וז"ל ונק' האורות בשמות אלו מפני שהם כמהות הכלים ופועלים ופעולת הכלים ובהמשך שם וז"ל וכשמתרחב האור ומסתעפים ענפים אזי הוא שם הוי' בניקוד, ובהמשך לזה וכאשר הוא בבחי' ריחוק יותר אזי הוא בבחי' פעולה ונקרא בשמות אל אלקים כו' וא"כ לפי המבואר שהאור בעיקרו ובשרשו הוא שם הוי' הוא פשוט, אך כשבא לכלל מילוי (שם ס"ג ע"ב וכו') והעיקר בניקוד אז נקרא אפי' האור בשם אל אלקים, וכו'

עיינ מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ח דף רכ"ז בהגה"ה והשגות הנשמות בג"ע היינו באמצעות כלי דווקא ולתווך איך יתאים עם מאמר נשא תרע"ב אורות פשוטים בדוגמא השגת הנשמות עיי"ש [א"ה עיינ מא' לך אמר לבי עת"ר ועייג"כ באורך בד"ה ואברהם זקן תשל"ח]

תרנ"ט ד"ה פנים בפנים שורה האחרונה דף ק"צ וז"ל שזהו בחי' העליונה שבהמתורגמן עצמו הוא למע' מחושי השגה שלו שמצ"ע כ"א שביכולתו לקבל את ההשפעה ע"כ וראה באריכות שם. ונ"ל בד"א זה מה שביכולתו לקבל את ההשפעה אע"פ שזה למע' מכליו והחושים שלו שהוא מצד הביטול אל המשפיע ה"ה מתעצם עם דרגת המתורגמן למע' מכל ענין של אור בכלי, אלא התעצמות ודביקות, ועיינ בשער היחוד אות י"ד וז"ל

וכמשל התלמיד לפני רבו דאידי דטריד למבלע ונעשה כנקודה בצמצום כל עצמותו (של התלמיד) כו', לא פליט עכ"ל, ואדרבה בזה הוא כלי שלא בדרך כלי אפילו לפנימית ועצמיות האור, וזה מתאים להמבואר פה במא' פנים בפנים שהמתורגמן מקבל את העצמית ג"כ ודו"ק, ובד"א האור והכלי של הגילוי הפרטי שמתגלה ממקורו העצמי והנעלמי הו"ע חד ויחיד כלומר האור והכלי זהו המהות והפנימית של המציאות בהתגלותו ומיוחדים בקשר אמיץ חד ויחד ממש כי הנמצא בהתגלותו ממקורו הנעלם והאין ערוך רץ ליכלל כי הלא אין להגילוי שורש ומקור המשך ס"ו תקי"ד וז"ל והיינו מה שהעצמות כולל בעצמו כבי' מציאות האור עכ"ל וי"ל בד"א כלומר למע' עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית בנקודה חדא (משא"כ לעילא מזה הו"ע יכולתו להאיר יכולתו שלא להאיר שהו"ע היכולות וכו') והו"ע יחיד שבצמצום, למע' אפילו מספירות אין קץ, אחד הו"ע גילוי האור ספירות אין קץ (וע"ז מבאר כ"ק אד"ש במאמרי יוד שבט שאין קץ עולמות וספירות הם מספירות עד אין קץ עד עולמות בגלגלתא יתבין כו' עד מה רבו ומה גדלו מעשיך ה', שנמשך עד למטה אפילו לאחר הצמצום בריבוי וגדולי הנבראים אין קץ) ועוד שההתפשטות הוא עד אין קץ כלשון מא' ס"ו אדם כי יקריב ובכל מקום הוא אין סוף להתפשטותו וכו' כלומר כלים מכלים שונים מתלבש בכלים, הפרסא ואותיות עד חילופי ותמורי האותיות והא"ס נמצא בסוף דרג' ההתפשטות כמו בהתחלתו, האור נמצא במילואו בהתלבשותו בחכ' או במלכות, כלומר התפשטותו מעילה לעילה עד אין קץ ובשווה בכולם.

תרס"ט דף קס"ג בענין ואנכי עפר כו' בהגה"ה שם (היינו רק בבחי' א"ס להתפשטותה). וישלח תרנ"ה ד"ה ויצב שם מזבח בענין הז' שמות ויש לעיין שם היטב וליטב ולכאורה דביקות וההתקשרות בין אורות לכלים הו"ע דביקות והתקשרות גלו' ע"ה שפלא הדבר אבל הוא הפלא דממלא כ"ע, למעלה מזה הוא דביקות בדרך מקיף העילה כולל בתוכו את העלול ע"ה שאינו מתלבש בו (ע"ד מרגישים זה את זה, רק עצמית העילה מצד עצמיותה כוללת את העלולים ממנה ע"ס דאצילות, כלול בכתר עליון וכו') ובשרש שרשו הו"ע עיגול הגדול הכולל מצד פשיטותו כל סדר ההשתלשלות, שזוהו הפלא האלקי כמו שהוא מצד סובב כל עלמין. למעלה מזה הו"ע דביקות בלתי ניכרת, דביקות עצמית, שלמע' גם ממקיף כלומר דביקות הגילוי בהעצם כמו שהוא למע' גם ממה שהמקיף (העצמי) כולל אותו, אלא בלתי ניכרת וגלו' לגמרי, כלומר דביקות עצמית שענינו עצם כח הגבול ששרשו וענינו יכולתו שלא להאיר שלא נגע בו הצמצום כלל ולכן מבחינה זאת למע' גם מעיגול הגדול (שרק מקיף לסדר ההשתל) שנגע בו הצמצום לכל הפחות שנמצא בבחי' עיגול ומקיף. עיין וירד ה' תרמ"ג. (נר א' דחנוכה מ"ו)



י' שבט תשע"ו



שער נגלה

לימוד לעיון - הפירוש במה שקשור לנגלה: שבכל מקום
שיזכר ענין בגמרא, בפרש"י ובתוס' וכו' ממקום אחר בש"ס
וכו"ב - יש לפתוח את הספר ואכן לעיין בו ועי"ז ניתוסף
בהבנת הענין (וקישורו) על אתר
(מיחידות שנת תשט"ו)
מען דארף לערנען נגלה און טאקע לערנען
(משיחת ש"ק וישלח תשי"ד)

י' שבט תשע"ו

מחלוקת הרמב"ן והקצות בדין חזקת ג' שנים

הרב ארי' ליב שליט"א קפלן
ראש הישיבה

**/מביא דברי הרמב"ן והקצות / שואל על הרמב"ן
/ומתרץ / מקשה על הרמב"ן / מבאר שיטת הרמב"ן /
עפ"ז מתרץ הקושיאות / מתרץ שאלת הקצות**

[א]

איתא במסכתין (דף כט.) שקו"ט בנוגע להדין של חזקת שלש שנים. שלשיטת חכמים לומדים הדין מהסברא של רבא "שתא קמייתא . . דפי לא מיזהר". וידוע שאלת קצות החושן (סי' ק"מ סק"ב) שלכאורה סברת רבא מובנת היטב, אבל אינו מסביר איך הקרקע קם מהרשות של המרא קמא לרשות של המוחזק. שזה שהמוחזק יש לו סיבה למה אין לו שטר, אינו הוכחה שהקרקע שלו?

ולתרץ קושיא זו מביא שם שיטת הרמב"ן (מדף מב. ד"ה הא תניא) שפעולת החזקה לשנות הקרקע מרשות לרשות היא "כיון דהאי שתק, רגלים לדבר", זאת אומרת שבאמת חזקה בקרקע היא ממש לאלתר. שמיד כשאדם נכנס לשדה חברו ועושה שם "כל מיני ענינים להקרקע" ואכילה חשובה אחת (כמ"ש בתוס') בלי מחאת הבעלים, לכאורה יש ראי' שודאי מכר לו. אבל בפועל אין הקרקע נהי' רשות של המוחזק עד אחר שלש שנים בגלל שבתוך שלה שנים יכול המערער לטעון "אחוי שטרך". והקצות עצמו חולק על הרמב"ן, וסובר שבאמת הענין של חזקת שלש שנים היא רק תקנת חכמים, שלאחר שלש שנים המחזיק נהי' ה"מרא" של שדה זו, והטעם שחכמים עשו

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נרשם ע"י אחד מהת' שי' ועל אחריותו בלבד.

תקנה זו היא מפני דברי רבא (שטפי משלש שנים לא מזדהר איניש בשטריה) לתועלת המחזיק.

[ב]

לכאורה יש להקשות על שיטת הרמב"ן שהקנין של החזקה היא לאלתר כשאין מחאה אלא שצריך שלש שנים לסלק הריעותא של "אחוי שטרך". שיש דין ידוע וגם מוכרח בסברא שהמחזיק צריך עדים שהוא החזיק בשדה זו שלש שנים כדרך הבעלים (כמ"ש בהדיא בהנמ"י הראשונה על פרק חזקת הבתים). (וכפשטות הגמ' בדף לג: עיין שם.) אבל לשיטת הרמב"ן, אמאי צריכים עדים לכל השלש שנים, לכאורה מספיק בעדים שהמרא קמא לא מיחה לאלתר, ועכשיו שלש שנים אחרי כן שלא שייך טענת "אחוי שטרך", לכאורה הקרקע שלו?

ואולי י"ל שידוע שהמרא קמא יכול למחות במשך כל השלש שנים, כי לפועל החזקה היא שלש שנים (וגם משמעות הרש"י הראשון על ח"ה). ואם אין למחזיק עדים שהוא ישב בהקרקע ההוא במשך כל השלש שנים, יכול המרא קמא לטעון שלא ראיתי אותך בהקרקע שלי כשבאתי לשם ולפיכך לא מחיתי, אבל אם הייתי רואה אותך הייתי מוחה. ולכן צריך המחזיק להביא עדים שנשאר שם לשלש שנים.

[ג]

ועוד יש להקשות על שיטת הרמב"ן:

א. בגמ' בדף כט. לפני שאומרת הגמ' טעם החזקה ששלש שנים מזדהר כו', הגמ' אומרת שאולי לומדין דין שלש שנים בסברת "שתא קמייתא, לא קפיד איניש . . . תלת קפיד" ומקשינן בגמ' שא"כ "נתת דברך לשיעורין" שיש אנשים כמו הני דבי בר אלישיב שמקפידים בפחות משלש שנים. ולפי שיטת הרמב"ן לכאורה אין שום שאלה כלל כי לשיטתו שלעולם החזקה היא לאלתר והשלש שנים היא רק לשטר, מה היתה סברת הגמ' שדבי בר אלישיב יהי' מוחזק לאלתר, יש הריעותא של "אחוי שטרך"? אבל לפי שיטת הקצות מובן היטב, כי סברת הגמ' היתה שמפני שתלת קפיד, לפיכך תקנת החכמים היתה רק

לאחר שלש שנים. ואם כן אם יש מישהו שמקפיד מפחות משלש, לכאורה החזקה בקרקע שלו, מדין תקנת חכמים, צ"ל בפחות משלש שנים?

ב. אם אנו סוברים שכל עצם החזקה היא מפני שהמרא קמא לא מיחה בשנה הראשונה, אמאי אמרינן שלאחרי שלש שנים צריך המרא קמא להביא עדים שערער? לכאורה על המחזיק להביא עדים, לא רק על הענין שהשתמש בהקרקע במשך השלש שנים, אלא גם על ההעדר מחאת המערער בשנה הראשונה. כי זהו כל עיקר הראי' שהקרקע שלו ומכח זה מוציאים הקרקע מרשות המרא קמא. ולפי הקצות אין שאלה בכלל, כי לשיטתו החזקה היא בעיקר ממה שנשאר שם במשך השלש שנים, ולפיכך צריך להביא עדים רק על ענין זה.

[ד]

ואולי י"ל ההסבר בשיטת הרמב"ן היא דיוק לשונו וז"ל "אלא כיון דהאי שתק, רגלים לדבר" ומשמעות הלשון היא, שההעדר של מחאת המרא קמא בשנה הראשונה היא לא רק ראי' ולא קנין, אלא רגלים לדבר, וזה כמו ריעותא בחזקת המרא קמא. זאת אומרת, כמו יסוד.

ובהקדים:

מבואר במשנתנו שלעבדים יש דין של חזקת שלש שנים. ובגמ' דף לו. "אמר רבא אם הי' קטן מוטל בעריסה, יש לו חזקה לאלתר", והסיבה היא מפני שאנן סהדי ש"אימא לא מנשיא ברא", אם הקטן נמצא ברשותו בודאי שהוא שלו. ועל דרך זה אמרינן בדף לה: "א"ר אבא אי דלי ליה איהו גופיה צנא דפירי לאלתר הוי חזקה (אם יש עדים שהגביה המערער צנא דפירי מקרקע זו על כתפיו של זה המחזיק שטוען לקוחה היא בידי. מאחר שסייע לו להוליך הפירות לביתו, שוב לא יכול לטעון ולומר לא מכרתיה לו, שלא הי' לו לסייעו בלקיטת הפירות, אלא הי' לו למחות. ומדסייע לו הפסיד וכמודה שמכר לו דמי. רשב"ם.)".

וע"פ שני הדינים האלו, יש להקשות על דברי הרמב"ן שאיך אפשר שיהי' חזקה לאלתר. לכאורה עדיין יש הריעותא של "אחוי שטרך"?

ולפיכך צריך לומר שהרמב"ן מודה שיש ענין של ראי' טובה וברורה שמסלק הריעותא של "אחוי שטרך", והמחזיק נהי' מוחזק לאלתר. אבל בראי' שאינה כל כך ברורה וחזקה אמרינן "אחוי שטרך" עד שלש שנים. ובזה יש לתרץ שאלה א' וצריך לומר שדבי בר אלישיב היא כמו קטן המוטל בעריסה (וכמ"ש בהקצות עצמו) ודלי ליה היא חזקה מאד, ולפיכך אף הרמב"ן מודה שיהי' חזקה לאלתר. ולפיכך מקשה הגמ' "א"כ נתת דבריך לשיעורין".

אבל בנוגע לפשטות החזקה של שלש שנים אומר הרמב"ן שההעדר של מחאת המערער היא "רגלים לדבר" ולא ראי' חזק וברורה, ולכן צריך שלש שנים לסלק הריעותא של "אחוי שטרך".

[ה]

ובכדי לתרץ שאלה ב' יש להקדים עוד ענין כללי בנוגע לדין של חזקת שלש שנים. והיא שיש מחלוקת בין תוס' והרמב"ן אם אמרינן מיגו נגד חזקת שלש שנים. תוס' (בבא מציעא דף ק"י. ד"ה א"ל רבינא) אומר בפירוש וז"ל "וי"ל שהוי מיגו במקום עדים, דאנן סהדי אם הי' בא בגזל לא הי' שתיק". זאת אומרת שהחזקה של שלש שנים היא בכח של אנן סהדי – עדים. והרמב"ן (בבא בתרא דף ל"ה: ד"ה והני מילי) אומר בפירוש וז"ל "ודבר ברור הוא ודאי דחזקה לאו כעדים דמיא ומיגו במקום חזקה אמרינן מכל מקום".

וכמבואר בחידושי רעק"א על אתר שאומר שם שאם יש ענין שלמחזיק אין עדים והמרא קמא טוען "לפירות הורדתיו" וכדומה, הנאמנות של המרא קמא תלויה במחלוקות זו. ולפי זה רואים עוד פעם שהחזקה של שלש שנים להרמב"ן שמיוסד על העדר מחאת המערער, אינו ראי' חזקה וברורה, , אלא היא כמו ריעותא של המרא קמא, ולכן אמרינן מיגו כנגדה. וע"כ לאחר שלש שנים צריך המרא קמא להביא עדים שמחה כי העדר המחאה סותר חזקתו בקרקע.

(ויש להדגיש כאן שהרמב"ן הולך לשיטתו כמו שמבאר בשיטת רבי ישמעאל שלומדים דין חזקה משור המועד, שמבאר שם שהחזקה מועיל רק

לסלק חזקת המרא קמא. ועיין שם על אתר.) ועכשיו לאחר הסילוק של הריעותא של "אחוי שטרך" הקרקע מוחזק ברשות המחזיק, והמרא קמא, עליו להביא הראי' בטעם "המוציא מחבירו עליו הראי'"

[ו]

ולפי כל הנ"ל אפשר לתרץ שאלת הקצות על הרמב"ן. הקצות מקשה לפי שיטת הרמב"ן אמאי אמרינן בגמ' שאע"פ שהמרא קמא "דלי ליה וכו'", אפשר לטעון "לפירות הורדתי" והמחזיק הוא רק אריס בתוך שלש שנים אבל לא לאחר שלש שנים. ולפי שיטת הרמב"ן אינו מובן מה החילוק? ויש לתרץ שבתוך שלש שנים יש ריעותא על המרא קמא שלא מיחה בראשונה. ויש גם הריעותא על המרא קמא "דדלי ליה. אבל יש גם שתי ריעותא על המחזיק: אחוי שטרך, ו"לפירות הורדתי". ולכן הכל שווה ואמרינן נלך אחרי המחזיק הראשון – המרא קמא. אבל לאחר שלש שנים יש רק ריעותא אחת על המחזיק. ולכן לפי ששה שמה שלש שנים ונהי' המחזיק, מעמידין הקרקע ברשותו.



בדין נאמנות שותפים בתשלום כותל שבחצירם

הרב שמואל ראובן שי' שוחאט
ראש ישיבת חב"ד – קוט ס' לוק.

א. בנוגע לבניית כותל בחצר של ב' שותפים כותבת המשנה בב"ב דף ה' ע"א, שעד ד' אמות בחזקת שנתן (הנתבע) עד שיביא (התובע) ראי' שלא נתן, ולמעלה מד' אמות, כשסמך לו כותל אחר (שאז גילה דעתו שניחא לי' בזה) - בחזקת שלא נתן (הנתבע) עד שיביא (הנתבע) ראי' שנתן.

מפשט לשון המשנה הי' לנו לומר שהמשנה מדברת כשידוע לנו (ע"י עדים וכדו') שהתובע בנה את הכותל, והוא תובע את השני להשתתף אתו בתשלום הכותל שנתחייב בו.

אלא שהצ"צ בחידושויו על אתר, מצא לנכון דוקא לדייק מרש"י בסוגייתנו דף ה' ע"ב ד"ה אילימא, שחידוש המשנה במקרה של בניית כותל של ד' אמות הוא, שאפילו כשידוע שא' מהם בנה הכותל, ושהשני סירב

להשתתף בתשלום בתחילת בנייתו, יש לנתבע הטוען בסיום בניית הכותל ששילם נאמנות בחזקת שנתן, עד שיביא התובע ראיה שלא נתן, (וכן מדייק הצ"צ שם מדברי הרמב"ם בהל' שכנים פ"ג הלכה ב'). ע"ש.

זאת אומרת, שהיינו חושבים באמת שפי' המשנה הוא, דוקא כשאין ידוע לנו שא' בנאו לבד, אז אומרים שיש לנתבע חזקה ששילם חלקו, אבל אם ידוע לנו שהא' בנאו, היינו אולי אומרים שאין לנתבע חזקה. וע"ז באים רש"י ותוס' לומר לנו, שחידוש המשנה הוא שעד ד' אמות אפילו כשידוע שרק א' בנה את הכותל, והשני לא השתתף בעצם הבנייה ואף סירב בהתחלה לשלם עבור הבנייה (ויש לנו עדים בזה), וזה שבנה תובע את השני לשלם לו חצי תשלום הבני', והנתבע אומר לו שכבר שילם, הרי הנתבע מוחזק ששילם, ובפועל אין ראיה מזה שסירב לשלם בהתחלה שלא שילם במשך הבנייה או בסוף הבנייה.

ובנוגע ללמעלה מד' אמות מצינו ברש"י דף ה' ע"א ד"ה סמך לו כותל, ובתוס' שם ד"ה מארבע, שמשנתנו מדברת במצב שידוע לנו (ע"י עדים) שהאחד בנה לבד והשני לא רצה לסייעו.

זאת אומרת, שהיינו חושבים שמשנתנו אומרת לנו שבכל מצב אמרינן שאין חזקה לנתבע ששילם חצי מתשלום המשך הכותל מעל לד' אמות, ואפילו כשלא ידוע לנו שא' בנה והשני לא רצה לסייעו, ועל זה באים רש"י ותוס' לומר לנו, שהחידוש במשנתנו הוא שמעל לד' אמות, רק כשידוע לנו שא' בנאו והשני לא השתתף בבנייה, וזה שבנה תובע את השני כשסמך לו כותל אחר לשלם לו חצי מתשלום המשך הכותל, והנתבע אומר לו ששילם כבר, אז אומרים שאין הנתבע נאמן וחזקה היא שלא שילם, אבל אם לא ידוע לנו שהא' בנאו אזי הנתבע נאמן ששילם.

ויש לברר מה מאחורי דין זה, ומה התוקף שמאחורי חזקות אלו? שאפי' כשידוע לנו שא' בנאו – בכותל של ד' אמות, ובלמעלה מד' אמות – דוקא כשידוע לנו שא' בנאו, אמרינן דיש חזקה בדבר?!

ב. והנה הגמ' כאן רוצה לייסד דין משנתנו בפסק ריש לקיש, דהקובע זמן לחבירו ואומר לו פרעתיק בתוך זמני אינו נאמן ולואי שיפרע בזמנו, דהיינו שהגמרא מלמדת אותנו שהגדר של המקרה במשנתנו הוא חוב של הנתבע לתובע שחייב לו בשביל בניית הכותל, שהרי ידוע שרק התובע בנאו ומשלו, והחידוש של משנתנו הוא שאפילו כשאמר לו הנתבע שפרע לו בשביל הכותל כשהיה באמצע בניית הכותל, ויש סברא לומר שזה נקרא בתוך זמנו, הרי כל שפא ושפא זימני' הוא, וזה נקרא בזמנו ולא בתוך זמנו, ומתי נקרא

בתוך זמנו, אם אמר לו הנתבע ששלם לו בשביל הכותל עוד לפני שבנאו, (וראה שם בסוף תוד"ה כי היכי).

ובאמת היינו אומרים זאת גם בנוגע להמשך הכותל שלמעלה מד' אמות כשסמך לו כותל אחר. דהרי גם כאן תשלום המשך הכותל הוא חוב עליו כשסמך לו הכותל, והיה צריך להיות נאמן כשתוען ששילם, דהיינו כשתוען ששילם לו במשך זמן הבני' ובודאי בסופו דהרי כל שפא ושפא זימני' היא והרי הוא טוען ששלם בזמנו, אם לא משום "דאמר (הנתבע) מי יימר דמחייבו לי רבנן", ולכן לא מאמינים לו ששלם.

דהיוצא מכל זה, דדין משנתנו מיוסדת על דין חזקת פרעון חוב בזמנו, כי כאן תשלום הכותל הוה חוב עליו, כותל ד' אמות משום היזק ראי', ולמעלה מד' אמות כשסמך לו כותל אחר משום דגילה דעתו שניחא ליה בהגבהה זו, וראה כל הפרטים בזה בסוגיא שם.

אלא שבאמת לענ"ד נראה לומר שלא בזה מסתיים היסוד דין במשנתנו, ויש לדייק זאת מכמה מהראשונים על הסוגיא שפירשו את המשנה באופן אחר, וכדלהלן:

ג. כשרש"י מבאר את המשנה הוא מתעלם כביכול מביאור הגמ' הנ"ל, ומסביר שנקודת יסוד החזקה כאן היא, דעד ד' אמות "מכיון דחובה עליו לסייעו, ומשפט זה לכל גלוי לא היה הבונה (התובע) משלו, אלא היה צועק עליו בב"ד" (לשון רש"י בד"ה עד שיביא), ומעל לד' אמות "אין משפט זה גלוי לכל ועד שיחייבוהו ב"ד אינו עשוי ליתן" (לשון רש"י בד"ה בחזקת).

ז"א דנאמנותו וחזקתו באם שילם או לא, תלוי' באם משפט התחייבות התשלום גלוי' לכל, ואז יש חזקה לנתבע ששילם כבר, מכיון שבלאו הכי לא יוכל להשתחרר מזה. ובאם משפט ההתחייבות אינה גלוי' לכל אזי אדרבא, חזקה היא לנתבע שלא שילם עד שב"ד יחייבוהו לשלם.

וכן מדייק התומים (ח"מ סי' ע"ח ס"ק ד') בדברי רש"י, ע"ש.

הנ"י גם מבאר כמו רש"י, וגם מוסיף שבנוגע לכותל ד' אמות "אנן סהדי דלא ייהב איהו (התובע) ושיצטרך לאחר מכן לבוא עמו לדין" ומוסיף עוד "ואע"ג שהתחיל אידך (התובע) לבנות משלו וזה (הנתבע) מסרב לבנות עמו".

ז"א בגלל שדין זה גלוי לכל, הנתבע בחזקת ששילם, ואפילו שבתחילת הבנין מסרב להשתתף עמו, ואנו יודעים זאת, אנן סהדי שהתובע לא גמר את הכותל מבלי לקבל מהנתבע חלקו.

ויש לברר האם רש"י והנ"י רוצים ללמדנו שבמשנה יש חידוש יותר גדול מאשר מה שהגמ' מבארת, שדין המשנה דומה לדין חזקה אדם פורע בזמנו ואינו פורע תוך זמנו? וא"כ במה זה מתבטא?

נכון שהרשב"א על המשנה, מסביר כמו רש"י בנוגע לחזקה שיש כשהמשפט גלוי לכל, אבל מסיים "וכדאמרינן בגמ' כל שפא ושפא זימניה הוא ונאמן הוא לומר פרעתיך בזמני". אבל עדיין יש לברר האם זה שרש"י והנ"י לא הביאו את דברי הגמ' הנ"ל כשהסבירו את המשנה, זה אומר שהם רוצים לחדש לנו משהו כאן!?

ד. והנה ראיתי בביאורים על דברי הצ"צ הנ"ל, בספר הביאורים על חידושי הצ"צ על הש"ס שיצא לאור ע"י מכון אהלי שם (עמ' נ"ה סוף ד"ה וכן משמע בפירוש רש"י) שמבארים, שהחידוש של רש"י הוא שאפילו במצב שידוע לנו שהנתבע סירב בתחלת הבני' ולא רצה להשתתף בבניית הכותל, כשהתובע גמר הכותל ותובעו לשלם חצי הכותל, והנתבע טוען שכבר שילם, הרי יש לו חזקה ששילם ונאמן. וחידוש זה לא היינו יודעים אם היינו אומרים שמשנתנו מוגבלת לדין פריעת חוב, כי היינו אומרים שבמצב כזה שידוע לנו שסירב הנתבע בתחלת הבני' להשתתף בתשלום הכותל, ה"ה הפסיד את חזקתו שפרע בזמנו, כי עצם זה שסירב מוכיח לנו שכבר אין לו חזקה ששילם, ואפי' בסוף הבני', ולכן רש"י בא לומר לנו שמשנתנו מחדשת לנו שגם במצב כזה נאמן, ע"ש.

ז"א שחידוש דין משנתנו הוא, שבכותל ד' אמות, בגלל שמשפט גלוי הוא ששניהם צריכים לשלם בשביל זה, לא משנה מה הי' בתחלת הבני', ואפי' סירב הנתבע, הרי חזקה לו ששילם, כיון דהתובע לא הי' בונה את כל הכותל לבד ומשלם על זה לבד אם הנתבע אינו רוצה לשלם, כי הי' יכול לקחת אותו לדין ולחייבו לשלם. משא"כ בלמעלה מד' אמות כשסמך לו הנתבע כותל אחר, אין לו חזקה ששילם על חלק זה של הכותל, כיון שמתחילה אין חיוב על הנתבע לבנות יותר מד' אמות, וע"כ כשהתובע בנאו לבד, בודאי הוא גם שילם את כולו ועכשיו שסמך לו הנתבע כותל אחר וגילה דעתו שניחא ליה בזה, אזי כבר אין סיבה לומר שנאמן הנתבע כשאומר ששילם מכבר ע"ז, כיון דמשפט זה אינו גלוי וידוע לכל. וזה דוקא כשידוע לנו שהתובע בנאו (כמבואר לעיל). (וראה בביאורים על הצ"צ הנ"ל עמ' נ"ד). [וראה עוד ביד רמ"ה על סוגייתנו, שמבאר מה יהי' הדין באם לא ידוע לנו שהתובע בנאו לבדו והוא סירב להשתתף עמו בהבני'].

אלא דעדיין קצת קשה לומר שע"פ דברי הגמ' לא היינו יודעים דברים אלו, ואדרבא היינו חושבים להיפך כנ"ל, ורש"י צריך לבוא ולומר לנו שמשנתנו דוקא מחדשת לנו דברים אלו?!

וע"כ הייתי רוצה לומר לענ"ד שרש"י והנ"י באים לחדש לנו, דכוונת המשנה היא לומר לנו דמתי שמדובר בדין גלוי וידוע לכל ובנקל לתובע לקחת את הנתבע ולחייבו בב"ד, וכמו בדין כותל ד' אמות, אזי אין מצב שהנתבע לא יהי' נאמן ששילם בכבר, והרי זו חזקה מעלייתא שאפי' מיגו נגד זו לא תעזור, ועוד יותר לפי דברי הנ"י שמדייק לומר שיש כאן "אנן סהדי", והתוס' כבר בדף ב' עמ' א' ד"ה לפיכך בסופו אמרו לנו דלא אמרינן מיגו במקום אנן סהדי, וכן מדייק רש"י אצלנו בד"ה עד שיביא, שהנתבע נאמן ששילם "עד שיביא התובע עדים שתבעו ולא נתן לר", דהיינו שרק עדים יעזרו להכחיש חזקה מעליא זו.

ומתי שמדובר בדין שאינו גלוי וידוע לכל, ולכן דין זה לא יוודע להנתבע עד שיביאו לדין, וכמו בדין כותל למעלה מד' אמות, אזי אדרבא, חזקה היא שהנתבע לא שילם ואינו נאמן.

ודברים אלו לא היינו יודעים אם היינו אומרים שמשנתנו מוגבלת לדין פריעת חוב, וחזקה לבעל חוב שפורע בזמנו ולא בתוך זמנו, וכל שפא ושפא זימנא הוא, כי אז לא היינו נותנים כ"כ תוקף לחזקה זו וכמו שהגמ' מקשה שם האם מיגו יכול להכחיש חזקה זו דאדם פורע בזמנו, והגמ' נשארת בקושייתה, כי בחזקה הנ"ל אין את הגדר דדין ומשפט הגלוי לכל שנותן משנה תוקף לחזקה, אלא היא חזקה רגילה שספק לנו אם מיגו מועיל נגדה.

ויש עוד לברר יסוד זה בגדרי חזקה, ותן לחכם ויחכם עוד. וראה בביאורים על הצ"צ הנ"ל עמ' נ"ה שמחלק בין דברי רש"י לדברי הנ"י האם החזקה שמדוברת עלי' במשנתנו ככותל ד' אמות היא בגדר אומדנא או בגדר אנן סהדי, והנפק"מ לזה בנוגע לדין שבועת היסת, ע"ש.

ביאור בתוס' ד"ה שלשה חדשים

הת' אבא שי' אמזלג
תלמיד בישיבה

בתוס' במסכתין (דף כ"ח. ד"ה שלשה חדשים) הקשו על מה שפירש רש"י בשיטת ר' ישמעאל במשנתינו, שאפשר להחזיק בשדה בית הבעל חזקה מעולה ב"ח חודש, ופירש שלשיטתו המחזיק צריך לזרוע ולקצור בשלשה חדשים בשנה הראשונה ובשנה השלישית, ושנה שלימה ביניהם.

והקשו על זה בפשטות, כי בדף כח: אמרינן בגמ' שלשיטת ר' ישמעאל אפשר להחזיק בקרקע בשלשה חדשים ע"ז שהוא זורע וקוצר אספסתא (מין זרע הוא ולסוף ל' יום הוא נגמר ועוקרין אותו וזורעין אחר במקומו. רש"י) לשלשה חדשים רצופים. ובדף ל"ו: אומרת הגמ' ששיטת ר' ישמעאל היא שצריכין „פירא רבה“, ז"א שהחידוש של ר' ישמעאל במשנתינו היא, שאי אפשר לעשות חזקה אלא באופן שזורע וקוצר בדבר חשוב, כמו חטים ושעורים וכדומה.

לכאורה צ"ל איך אפשר לשיטתו להחזיק בקרקע בשלש זריעות וקצירות של אספסתא (ותוס' מסביר שיטת ר' ישמעאל באופן אחר לגמרי, שאין שאלה בכלל, עיי"ש).

ומבואר ברשב"א על אתר, תירוץ לשאלה זו, שיש לחלק בין דף כ"ח: שמדבר בשדה הראויה לאספסתא, לדף ל"ו: שמדבר בשדה שאינה ראויה לאספסתא. ולפיכך בדף ל"ו: כתיב שצריך פירא רבה, כי לשיטתו חזקה היא דוקא כשהמחזיק משתמש בקרקע כדרך הבעלים.

ולכאורה יש ליישב שאלת התוספות על רש"י באופן אחר. ובהקדים: בדף כ"ח: כשמדברים בנוגע לשיטת ר' ישמעאל שלומדים חזקת שלש שנים משור המועד, מקשינן בגמרא וזה הלשון „ולר' מאיר דאמר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כל שכן, אכלה תלתא פירא בחד יומא כגון תאנה, ליהוי חזקה?". והגמרא מתרץ שם ענין צדדי. ואחר כך ממשיך הגמרא לקשות כמה שאלות באופן שעושים חזקה בזמן קצר מאד. ולמסקנא אמרינן שאין הכי נמי לר' ישמעאל אפשר להחזיק בקרקע אפילו בשלשה חדשים

באספסתא. וידוע המחלוקת בין הרשב"א לרב האי גאון ורש"י אם השאלות האחרונות של הגמרא בנוגע לאספסתא הם רק לר' מאיר או אפילו לר' יהודה שסבירא לי' קירב נגיחותיו אינו מועד. שהרשב"א סבירא לי' שרק השאלה הראשונה שייכת דוקא לר' מאיר ואחר כך מדברת הגמרא לכולי עלמא. ורש"י ורה"ג סוברים שכל השקו"ט היא רק לר' מאיר.

ולפי זה יש לתרץ שאלתנו ולומר שלפירוש הקונטרס הגמרא בדף כ"ח: בנוגע לאספסתא היא לר' מאיר ובדף ל"ו: מדבר לשיטת ר' יהודה.

ועדיין צריך עיון קצת, דלכאורה כל ההבדל הוא דלר"מ מספיק שלש אכילות ואינו נוגע שנים, ולר' יהודה (לרש"י) צריך שלש שנים. ואם אומרים שבדף ל"ו: מסבירים ר' ישמעאל ור' עקיבא אליבא דר' יהודה, היינו דגם אליבא דר' יהודה אפשר לחשוב שלש שנים על ידי חלק משנה א', כל שנה ב' וחלק משנה ג', למה שלא נאמר שאספסתא וכו' הצומחת בחודש אחד הוא מייצג שנה ראשונה גם אליבא דר' יהודה, כמו תבואה הצומחת בשלש חדשים מייצג שנה אחת אליבא'.

אלא די"ל דאם צריכים רק שם אכילה (אליבא דר' יהודה), כל אכילה שלמה אפי' אספסתא של חודש נחשבת. אבל אם האכילה צריכה לייצג כל השנה (לר' יהודה), צריך יותר חשוב, במשך יותר זמן.

וכ"ז לפי עניות דעת, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכל זה.



שקו"ט בגדר חזקת ג' שנים רצופות

הת' עמונאל שי' כהן
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין פרק שלישי דף כט. בנוגע לדין חזקת ג' שנים, "אמר ר' הונא והוא שאכלן רצופות"? ואח"כ מקשה הגמ' מדין חזקה בבתים, ששם רק אפשר להביא עדות על הימים, ואיך אפשר להחזיק לר' הונא אם יש עדים רק על הימים, לכאורה זהו מפוזרות? ומתרץ אביי שהשכנים יכולים

להעיד על הימים והלילות. ורבה מתרץ שהשוכרים יכולים להעיד על הימים והלילות. ואח"כ כתב בגמ' אמר מר זוטרא "ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובלילא טענתיה טענה.

ויש מחלוקת בין הרשב"ם על אתר ור"ת המובא בתוס' על אתר, בנוגע להפשט במר זוטרא. שרשב"ם סובר, שמר זוטרא בא להגיד לנו, שאע"פ שיכול המחזיק להביא עדים, כאביי ורבא, שאינו עדות גמורה לכל רגע ורגע של הג' שנים, אלא סתם עדות שדר שם במשך הג' שנים. מ"מ אם טען המ"ק טענת בריא נגד החזקה, צריך המחזיק להביא עדות על הימים והלילות. ור"ת סובר שמר זוטרא רק בא להגדיש שלכו"ע אין המחזיק צריך להביא עדות על הימים והלילות.

ולכאורה יש להקשות מהסברא של רשב"ם על סברת ר"ת, מה יהי' הדין במקרה שהמרא קמא בא בטענת בריא שהמחזיק לא נשאר בקרקע זה במשך השלש שנים. מי אמרינן שהסתם עדות של אביי ורבא סגי, או דילמא צריך המחזיק להביא עדות גמורה כמו שפירש רשב"ם? וצ"ע. ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בכ"ז.



ביאור בתוס' ד"ה חזקת הבתים

הת' שניאור זלמן שי' מדר
תלמיד בישיבה

כח ע"א תוס ד"ה "חזקת הבתים ובית הבדים":

אומר תוס' שאע"פ ששינינו במסכת חגיגה "עברו הגיתות והבדים" ומשמע מזה שלבית הבדים יש זמן קבוע, היינו שרוב העולם דורכים אז בזמך הלקיטה, אבל יש בנ"א שמצניעין כל השנה ודורכין במעט מעט (עכ"ל).

ופשוט שתוס' מדבר אליבא דהולכי אושא, ושואל למה לא יהי' דין בית הבדים כמו כל שאר הדברים משנה שחזקתם לפי אכילות, והרי יש להם זמן קבוע. (אך אליבא דרבנן לא שייכת שאלה זו מכיון שלטעם שלאחר ג שנים אין אדם נזהר בשטרו יותר, אין נוגע אם יש לה זמן קבוע).

והנה בקובץ שיעורים נעמד על תוס' זה וז"ל: וצריך טעם למה לא יכול המחזיק לומר אני מרוב העולם שיש להם זמן קבוע ואינו צריך להחזיק ג שנים מיום ליום למ"ד הולכין בממון אחר הרוב. עכ"ל.

וי"ל בפשטות, שכאן גם למ"ד שבממון הולכין אחר הרוב, לא יועיל זה שהמחזיק הוא מרוב העולם, כיון שמוכח מתוס' במהלך הסוגיא שהחזקה היא הוכחה משתיקת הבעלים, וכיון שכך (שהחזקה מצד שתיקת הבעלים) יכול המערער לומר קים לי בנפשאי שאני מן המיעוט.

ועי' בתוס' צב. "ולחזי אי דמי רדיא וכו' . . מפרש ר"ת".



י' שבט תשע"ו

שער

הלכה ומנהג

יש להרעיש עולמות הכל כדי שנהגו בישיבות את לימוד חלק או"ח! ואפילו אם לא רוצים שהלימוד יהיה בזמן דסדר הישיבה, שאז רוצים לעסוק בענינים מיוחדים – ג' בבות וזו"מ – ע"פ דברי המשנה "הרוצה שיחבים יעסוק בדיני ממונות" – אזי שילמדו זאת לפחות שלא בסדר הישיבה... נכון אמנם ש"הרוצה יעסוק בדיני ממונות" – אזי שילמדו זאת לפחות שלא בסדר הישיבה... נכון אמנם ש"הרוצה יעסוק בדיני ממונות", אבל יש דברים שעליהם יהי האדם, ועליו לדעת את כל פרטי הדינים".

(משיחת ליל י"ג ניסן תשמ"ג)

י' שבט תשע"ו

שיטת שוע"ר באיסור לדחות מילה שלא בזמנה

הרב חיים אליעזר שי' אשכנזי
מחשובי אנ"ש

[א]

ברמב"ם הלכות מילה פ"א ה"א: "מצוה על האב למול את בנו כו'. עבר האב כו' ולא מל, בטל מצות עשה. ואינו חייב כרת, שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו. ובית דין מצווין למול את אותו הבן כו' ולא יניחו ערל" כו'. ובה"ב: "לא מלו אותו, כשיגדיל הוא חייב למול את עצמו, וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד", והראב"ד חולק (והסכים עמו בטור יו"ד סי' רסא) "וכל יום עומד באיסור כרת".

הרמב"ם כתב בסתם שכשהאב לא מל בנו ביטל מ"ע, ואפשר ללמוד בדעתו שהאב עובר פעם אחת, כאשר (נתעצל למול ו)אחר מל בנו (שרק לענין מילת עצמו הזכיר ביטול מ"ע בכל יום). אבל הסמ"ק סי' רנז כתב: "למול את בנו כו', ואמרו רבותינו שאם נתעצל האב עובר בכל יום בעשה", וכ"ה בכלבו סי' עג (ועוד ראשונים), הובא בדרכי משה יו"ד שם: "ובכלבו כתב, והוא הדין אב או בית דין כל יום שמעכבים עוברים בעשה".

וכן בשו"ע יו"ד שם מדבר בחיוב האב או בית דין או הערל הגדול במילה וברמ"א: "ובכל יום עוברים בעונשים אלו", ובלבוש: "ובכל יום שמשהין אותו כל הנזכרים חייבים בעונשים הנזכרים, דהיינו אב או הבית

דין עוברים בעשה, והבן לכשיגדל עובר בעונש כרת בכל יום". וכך נקטו אחרונים רבים¹.

[ב]

בסי' תמד ס"ז מובא דין המשנה פסחים מט ע"א בהולך בערב פסח לדבר מצוה כגון למול את בנו או לעשות סעודת מצוה ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו (ובאם יחזור לביתו לבער יפסיד את המצוה), ואמרו שיבטל בלבו (וימשיך לעשיית המצוה ולא יחזור לבער), שבמקום קיום מצוה העמידו חכמים את דין השבתת חמץ כדאורייתא שביטול מועיל (כמבואר בגמ' שם ד ע"ב). וכתב המ"א סק"א, דהמשמעות שבנזכר לאחר תחלת שש וכבר אינו יכול לבטל (כמבואר בגמ' ז רע"א), שיחזור מיד לבער (ואפילו שיפסיד את המצוה שהלך לעשותה). והטעם: "משום דהאי עשה והאי עשה, ועשה דתשביתו חמיר טפי, שכל שעתא עובר עליו, משא"כ במילה ואינד".

והביאו רבינו שם סט"ז: "אבל אם לאחר שהגיע זמן הביעור נזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו שאז אינו יכול לבטלו כו', חייב לחזור לביתו מיד כדי לבער החמץ מן העולם לגמרי כו', ואע"פ שאחר כך לא יהיה לו שהות לילך ולקיים המצוה [היינו לילך למול את בנו או לאכול סעודת מצוה (שם סט"ו)], מכל מקום אין שום מצות עשה דוחה מצות עשה דהשבתת חמץ, שהרי כל רגע ורגע שאינו מבער החמץ הוא עובר על מצות עשה של 'תשביתו שאור מבתכם' משא"כ בשאר כל מצות עשה". והיינו שהולך למול את בנו בערב פסח, צריך לחזור לקיום מצות תשביתו ואפילו שתידחה מילת הבן מיום זה,

¹מקורות למצוות שאין קבוע להם זמן, שמבטלים בכל יום: מביאים מרש"י שבת קלא, רע"ב, שכתב לענין מי שיש לו טלית ומשהה אותה בלא ציצית (ולמ"ד במנחות מא, א "כלי קופסא חייבים בציצית"), שעובר בעשה בכל יום. וכן מגמ' ר"ה ו, ב, שאמרו לענין בל תאחר, שעובר בכל יום. ויש להוסיף: אולי לענין מילה (אפי' שלא בזמנה) החיוב מחולק לימים כיון שבליילה אסור למול ומפנ"ז כל יום הוא חיוב חדש, ראה סוכה מה, סוע"ב: "לולב דמפסקי לילות מימים, כל יומא מצוה באפי נפשא הוא" (ועד"ז בשו"ע סי' ח סט"ז, שוע"ר סכ"ז), וכ"כ אחרונים בטעם שחיוב תפלין מחולק לימים, ואכ"מ.

אבל יש לומדים שהערל הגדול עובר במילת עצמו בכל רגע, שהמצוה היא שהמילה תהיה חתומה בבשרו (שיהיה נימול), ובכל רגע שאינו נימול מבטל מצוה זו. ראה הגש"פ מבית לוי ח"א עמ' לא מהגר"ח מבריסק, פי' הר"י פערלא לסהמ"צ לרס"ג (ח"ג דפים קעט-קפ).

ויש מחמירים ע"פ פיה"מ לרמב"ם שבת סופי"ט, שאפי' במילה שלא בזמנה לבן עובר בכל רגע, ראה שער הציון סי' תמד סקכ"ד, שו"ת דבר אברהם ח"א סי' לג אות ב וח"ב סי' א-ב, שיעורי ר"ש רוזובסקי מכות אות תיב, ועוד.

מפני שעובר על תשבתו בכל רגע מחצות ואילך, ואילו על דחיית מילת הבן לא יעבור בכל רגע (אפי' ביום הבא שהוא מאוחר מהיום השמיני), כדברי הרמ"א הנ"ל.

[ג]

בשו"ע ורמ"א או"ח סי' רמט ס"ב נפסק, שאין לקבוע אפי' סעודת מצוה בערב שבת מפני כבוד השבת (שיאכל סעודת שבת לתיאבון), אא"כ זמנה בערב שבת כברית מילה או פדיון הבן (שאסור לאחרם). וכתב הרמ"א סק"ה שעושים גם מילה **שעבר זמנה** בערב שבת, "דכל שעתא ושעתא זימניה הוא, דאסור להניחו ערל".

ורבינו כתב שם ס"ו: "וכן המילה אף אם אינה בשמיני ללידתו א"א לדחותה ליום אחר, שאסור להניחו ערל אפילו יום אחד, לפיכך מותר לעשות הסעודה גם כן בו ביום" כו'. כלומר: מפרש מ"ש הרמ"א "דכל **שעתא ושעתא** זימניה הוא", שעובר על כל יום (אבל לא על כל רגע). ומדבר בפשטות בחיוב אב של מילת בנו התינוק, וע"פ הסמ"ק והרמ"א וסייעתם הנ"ל. ואולי רוצה גם ליישב, שאין סתירה מהרמ"א סי' תמד הנ"ל, שכתב, שבתשבתו "כל שעתא עובר עליו, **משא"כ במילה**" (במילת הבן), עם הרמ"א סי' רמט הנ"ל (ראה מחצית השקל סי' תמד שנשאר בקושיא), ולומד שתשבתו חמור שעובר בכל רגע (כדבריו סי' תמד סק"א) משא"כ במילה עובר רק על כל יום (וגם אם כשידחה אותה מערב פסח, יצטרך לדחותה עוד ימים (מלבד הדחיה מפני שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט), אי"ז מגיע לעבירת תשבתו שהיא בכל רגע)¹.

[ד]

¹א. וראה שו"ע"ר שם סי"ח (ע"פ הרמ"א), שפדיון הבן שלא בזמנו קל ממילה שלא בזמנה, ואין עושים סעודת פדיון הבן שלא בזמנו בערב שבת (ויש חילוקי גירסאות בשו"ע"ר, אם למעשה יפדה בלא סעודה או ידחה את הפדיון). אבל בסידורו (סדר פדיון הבן) כותב רבינו: "מצות עשה לפדות כל איש ישראל את בנו שהוא בכור לאמו הישראלית מיום שלשים ולמעלה דהיינו ביום ל"א בחמשה סלעים, ואם פדאו קודם אינו פדוי, מכאן ואילך עובר בעשה", ובשער הכולל פט"ו אות ב למד ככוונתו, שהאב עובר בכל יום בעשה, וראה גם בהגהת כ"ק אדמו"ר זי"ע לשם, ואכ"מ. ב. ראה שער הציון סי' תמד סק"ד שכתב חומרא בתשבתו ביחס למילה גם אם במילה שלא בזמנה עובר בכל רגע, והיא סברת התוס' שבת קלא, א ד"ה ושויין, עיי"ש.

אבל במקו"א דן רבינו אם כלל יש איסור לדחות מילה שלא בזמנה, בהקדים: באו"ח רס"י רמח מדובר (מגמ' שבת יט, א) באיסור להפליג בספינה בתוך שלשה ימים קודם לשבת מפני ביטול עונג שבת (ו"א מפני שיצטרך לחלל את השבת מחמת פקוח נפש בהפלגה). והתירו להפליג לצורך מצוה וגם יפסוק עם הגוי שישבות ולא יוליך את הספינה בשבת, ואם הגוי אינו שובת אח"כ, אין בכך כלום.

ודעת רבינו ס"א וקו"א סק"א, שהחיוב לפסוק עם הגוי הוא רק לכתחילה, ובמקרים מסוימים אפשר להקל ולהפליג לצורך מצוה גם אם א"א לפסוק עם הגוי. ומביא כמה ראיות, ביניהם: הש"ך יו"ד סי' רסו סק"ח מביא, שדעת התשב"ץ שאין מלים מילה שלא בזמנה ביום חמישי, מפני שביום השלישי למילה יצטרכו לרחצו ולחלל שבת (ראה שבת פו, א. קלד, ב) והרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת. אבל הש"ך מתיר זאת כפי שמותר להפליג בספינה לצורך מצוה אפי' בתוך ג' ימים קודם השבת (ורואים שמותר להתחיל במצוה קודם שבת ויגרום שיבטל דיני שבת). ומבאר רבינו, שמראית הש"ך רואים שלומד שהחיוב לפסוק עם הגוי הוא רק לכתחילה, דאל"כ אין השגה מההיתר להפליג לצורך מצוה על איסור התשב"ץ במילה (דשם אין שייך לפסוק, ראה אליה רבה או"ח סי' רמח סק"ה שתי' כן קושיית הש"ך). וכותב שהמקור לכ"ז מהדין שמותר לצור על עיירות גויים במלחמת מצוה (אפילו בשבת עצמה, ראה טור רס"י רמט, ואכ"מ), ורואים שלצורך מצוה מותר להתחיל קודם שבת ואין מוכרח ההיתר לפסוק עם הגוי (ששייך רק בהפלגה).

ובהמשך הקו"א: "אבל אין לומר דהתם שאני, ד[בהיתר מלחמת מצוה נלמד ש]בכל יום ויום שהם מוכנים לצור ואינן צרין עוברים על מצות 'כי החרם תחרימם' [שופטים כ, יז. ראה רמב"ם הל' מלכים רפ"ה], וכן בנדון הש"ך [בהיתר למול מילה שלא בזמנה ביום חמישי, נלמד ש]אסור להניחו ערל, [ולפי כל זה, התירו להתחיל מצוה קודם שבת ויגרום אח"כ לחילול שבת (כנ"ל), רק במצוה שעובר עליה מפני דחייתה קודם שבת, אבל בהפלגה קודם שבת לצורך מצוה שאינו עובר עליה עכשיו, צריך לפסוק עם הגוי. אבל אין לומר כן], דא"כ בכל המצות שאין קבוע להם זמן נמי נימא הכי דכל שעה שיש בידו לקיימן ואינו מקיימן עובר על ציווי המחייבו לקיימן [אבל למעשה לא מצאנו דין כזה (אלא רק יש הידור מצוה להקדים את המצוה וכיו"ב), ואלא שהתירו בדינים דלעיל להתחיל בסמיכות לשבת אפי' שלא יעברו מפני דחיית המצוה]. ועוד דבהדיא מבואר במ"א סי' תמ"ד סק"א [הובא לעיל] 'משא"כ במילה כו' [ואינך' שאינו עובר עליהם ב'כל שעתא' כמו תשבינו].

ומיהו צ"ע ממ"ש [המ"א] בס"י רמ"ט [לענין היתר סעודת מילה בערב שבת דכל שעתא ושעתא זימניה הוא, דאסור להניחו ערל' (הובא לעיל)] ותקס"ח [שמותר לעשות סעודת מילה אפי' שלא בזמנה בחול המועד, ש'מילה אע"פ שעבר זמנה כל שעתא ושעתא זמנה הוא דאסור לעמוד ערל'"], ע"כ הנוגע לעניננו.

[ה]

וכו"ב במקו"א, בהקדים: בשבת כד, סוע"ב אמר רבא, שמהפסוק "הוא לבדו יעשה לכם" (שמלאכות לצורך אוכל נפש מותרות ביו"ט), לומדים "לבדו' ולא מילה שלא בזמנה" (שאסורה ביו"ט), ואפילו שהיה אפשר ללמוד בק"ו מעבודה שדוחה שבת ויו"ט, שגם מילה שלא בזמנה תדחה שבת ויו"ט. והגמ' אומרת שזה גם לימוד ששריפת קדשים אינה דוחה יו"ט. ומפרש רש"י: "וממילא שמעינן מינה [מהדין שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו"ט] דמצוה שאין זמנה קבוע ויכול לעשותה למחר אינה דוחה יו"ט, והוא הדין לשריפת קדשים טמאים". ועד"ז בגמ' ורש"י פסחים פד, רע"א.

ובס"י שלא ס"ד כתב רבינו: "מילה שלא בזמנה כו' אינה דוחה את השבת, שאפשר למולו אחר השבת ולא יהיה שום חיסור מצוה בזה, שהרי בלא זה אינה בזמנה", היינו שלומד ברש"י, שהפסוק ממעט מילה שלא בזמנה דוקא מפני שיכול לעשותה למחר (ולא נלמד שזה גזיה"כ במילה שאינה דוחה אע"פ שאסור לדחותה למחר, ורק לומדים בדרך ק"ו למצוה שאין זמנה קבוע). ומבאר, שאותה מצוה שהיה מקיים במילה שלא בזמנה בשבת, יקיים במילה לאחר השבת (משא"כ בדחיית מילה מיום השמיני, שמבטל מצות "ביום השמיני", ואכ"מ).

ובמקו"א לומד דין נוסף מההבנה הנ"ל, שמבאר, שלכאו' היה אפשר להתיר מילה שלא בזמנה ביו"ט, מטעם שכיון שהותרה חבורה לצורך אוכל נפש (בשחיטה) הותרה אף שלא לצורך או"נ אלא לצורך מצות מילה, וכן לענין שריפת קדשים נאמר שמתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש הותרה גם לצורך שריפת קדשים, אלא הפסוק מלמד שלא אומרים "מתוך" להתיר מלאכה לצורך מצוה שאינה עוברת כמילה ושריפת קדשים שאפשר לעשותם לאחר יו"ט, ראה סי' תמו קו"א סק"ג, סי' תצה ס"ג וקו"א סק"ג.

[וכן משמע בכמה פוסקים, שלא היה מוחלט להם שבדחיית מילה שלא בזמנה לבן עובר במצות מילה (אלא צריך להקדים רק מדין זריזין

מקדימין ואין מחמיצים את המצוות וכי"ב), ראה שו"ת דבר שמואל סי' קצ"ב, נודע ביהודה יו"ד מהדו"ת סי' קסו (ואולי זוהי שיטתו גם באו"ח מהדו"ק סי' ל, ואין את קושיית דברי נחמיה דלהלן), הגהות חת"ס לש"ך יו"ד סוס"י רסו].

ויש לעיין בכ"ז מהמבואר בכ"מ שיש איסור להניח ערל, כנ"ל בהרחבה (בדברי נחמיה יו"ד סי' כב אות ג-ו, דיבר בהבנת רש"י ורבינו סי' שלא), ואכ"מ.



בגדר מוקצה מחמת חסרון

הת' השליח מנחם מענדל שי' טימסיט
שליח בישיבה חב"ד – קוט ס. לוק

מבאר בשו"ע אדה"ז סימן ש"ח סעיף ד' הגדרת "מוקצה מחמת חסרון כיס". וז"ל "וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהן שום תשמיש... שלא יפחתו דמיהם אסור לטלטל בשבת... וזהו הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס", עכ"ל.

ובסעיף ה', וז"ל "וכן סכין של שחיטה ושל מילה ואיזמל של ספרים וסכין של סופרים שמתקנין בו הקולמוסים כיון שמקפידים שלא להשתמש בהם תשמיש אחר המותר בשבת אסור לטלטלם" עכ"ל.

וכן בסעיף וא"ו, וז"ל "וכן קורנס שדחין בו בשמים במקומות שמקפידין עליו שלא להשתמש בו תשמיש אחר שלא יתלכלך הרי זה מוקצה מחמת חסרון כיס אבל במקומות שאין מקפידין עליו מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו כשאר כלי שמלאכתו לאיסור כמו שיתבאר וכן נייר חלק העומד לכתובה הוא מוקצה מחמת חסרון כיס שמקפיד עליו שלא להשתמש עליו שום תשמיש שלא יתלכלך ועוד שכיון שמקפיד עליו שלא להשתמש בו אין עליו תורת כלי כלל כמו שיתבאר" עכ"ל.

יש לחלק בשלש מקרים (חוץ מהגדרה הכללית).

• סעיף ה': סכין של שחיטה, מילה, ספרים, וסופרים.

• סעיף ו"א: קורנס שדחין בו בשמים.

• ונייר חלק העומד לכתובה

וצ"ל לכאורה שהרי כל המקרים האלו נכללים בהגדרה הכללית של מוקצה מחמת חסרון כיס (סעיף ד'). דהיינו, כלים שמקפידים עליהם "שלא יפחתו דמיהם", ומשום מה צריך להביא דוגמאות? ובפרט בשתי סעיפים אחרים?

ואפשר לומר שבכל מקרה יש כמה פרטים מיוחדים שלא היינו לומדים את דינם מההגדרה הכללית.

סכין של שחיטה

אפשר לומר שהקפדת סכינים האלו מיוחדת בזה שלמרות שתשמישים אחרים לא יגרום פיחות דמים, (למשל להניח הסכין על דף כדי שלא יעף). מ"מ ישנה הקפדה, כי החפץ מיועד למטרה מסויימת שמייחסים חשיבות עבודה, עד שאפילו תשמיש רגיל (בימי השבוע) מושלל, ולמרות שאין בזה שום קלקול כלשהו מכיון שמיועד למטרה חשובה.

ולא היינו יכולים ללמוד דין זה מהכלל שבסעיף ב', כי כאן ההקפדה היא לא משום "פיחות דמים" אלא בגלל היחס של האדם כלפי החפץ.

[ואולי י"ל שסדר הענינים בסעיף ה' הולך מן הכבד אל הקל.

א. סכין של שחיטה - שצריך להיות בלי שום פגם (שאז יש הקפדה יתירה).

ב. סכין של מילה - שמיועד למצוה חשובה וגם מבחינה ביטחונית צריך שהסכין לא יהי' מסוכן, למרות שההלכה לא מחייבת סכין חלק כמו של שחיטה.

ג. איזמל של ספרים - גם מבחינת ביטחונית צריך שיהי' כדבעי (שאז היה זה כמו הגילוח שבימינו וצריך שהאיזמל יהי' חלק, כדי לא לחתך את מי שמספרים)

ד. סכין של סופרים – שמתקנים בו קולמוסים, חשוב כי מיועד לדבר מצוה אבל אין לו את כל הבעיות הנ"ל].

קורנס של בשמים

מיוחד בזה שדין החפץ (אם הוא "מן הסתם" מוקצה) תלוי במקום. שוב אין כאן בעיה דווקא של "פיחות דמים" (כמ"ש בהדרישה על אתר "ואפשר לדחות ולומר, דהא דאסרינן בשל בשמים לאו משום חסרון כיס כי אע"פ שמתלכלך ונמאס הבשמים, מ"מ אין בכך חסרון כיס"). אלא הכל תלוי מה המצב בשטח אם מקפידים על שימוש אחר או לא.

ולכן הביא אדה"ז גם את המקרה הזה, כי בהיות שיש לו פרט מסויים שלא נזכר בכלל הקודם בהגדרה הכללית של "מוקצה מחמת חסרון כיס", וחוצץ מזה שאין דווקא הקפדה משום הפסד דמים, וגם הייחס שלו (מן הסתם) תלוי בהמקום, לא היינו יודעים את דין זה.

נייר חלק

שונה בזה שאין ההקפדה משום חשיבות החפץ, כי הוא כלי זול וקל למצוא, ואין הקפדה בגלל שהחפץ מיועד למטרה חשובה. אלא ההקפדה היא שלא להשתמש תשמיש אחר בו בגלל שצריך לחפץ לדבר שכבר קבע מראש ואינו רוצה לטרוח ולחפש אחר נייר אחר. כמו כל חפץ שאינו עולה יקר, מ"מ אין אדם רוצה לטרוח ללכת לחפשו בשעה שהוא צריך אותו.

וגם מקרה הזה נושא פרטים שונים ולא היינו לומדים אותו מהמקרים הקודמים.

ואפשר לומר שהמיקרים מופיעים מן הכבד אל הקל, (דהיינו מקרים שההקפדה היא יותר חמורה, ואח"כ מקרים שההקפדה היא פחות חמורה):

א. סכינים שההקפדה באה כתוצאה מיחוס חשיבות לכלי.

ב. קורנס של בשמים שההקפדה תלויה בהמקום אם הם מייחסים חשיבות או לא.

ג. נייר חלק שצריך החפץ למטרה קבועה (ולא מיוחס למטרה חשיבות)

רואים אנו שהמקרה של הסכינים מופיע בהלכה נפרדת (מהכלל שבסעיף ד') אבל צ"ע למה השני מקרים האחרונים (קורנס ונייר חלק) מופיעים באותו הלכה.

ואולי י"ל, שזה משום שיש סברה לומר שהמקרה של נייר חלק יותר חמור משל קורנס כי ההקפדה היא יותר ברורה (ולא תלוי'ה במצב בשטח) וגם אין לו תורת כלי (היות שכבר שלל בו תשמיש אחר).



דין נאמן הוא לאסור על עצמו בנוגע להל' טריפות

הרב שלום דובער שי' פייגעלשטאק
חבר כולל

בספר בית דוד על הל' טריפות (ס' מ"א סעק"י) מביא תשובת הלבוש שרד (שם סי' כ"ב) וז"ל:

מעשה בא לפניו באחד שקנה חתיכת כבד מטבח והניחו בביתו, ואחר ב' או ג' שעות מצא מסמר תתוב בסמפון א' שבו', וצד העב מהמסמר הי' לצד חלל הבהמה וחודו לצד הראש. והביאו הקונה להטבח והשיב הטבח שאינו ידע, רק שקצת תימא אם הי' מתחילה, איך לא הרגיש. ואותו המסמר לא הי' בו חלודה, והקונה אמר שיש לו בביתו למכור מסמרים כאלו, ודמות מסמרים אלו ממש כמותם. והורה דהבהמה מותרת, והקונה אסור לאכול ממנה, ואותו חתיכת הכבד אסור לכל אדם. עכ"ל.

וצ"ל אם מטריף הוא לו הכבד משום דין מחט בכבד, (שמצד הדין אם נמצא מסמר בכבד וחוששים שבא דרך הוושט או דרך הריאה וכו'), מטריפים כל הבהמה, עיין לפרטי הדין שם ב"ד), איך הוא התיר את כל הבהמה חוץ מהכבד שהוא אסור? אם במקרה כזאת הדין הוא שהבהמה טריף, למה לא יהי' כולו אסור? ואם זה מותר למה לא התיר לכולם, גם להקונה?

ולכאורה י"ל הביאור בזה מכמה פרטי המעשה, שמביא כמה דברים שבהם שאפשר לתלות לומר שלא בא המסמר אלא לאחר השחיטה:

- המסמר לא הי' בו חלודה ובדרך כלל מסמר שהי' בכבד הרבה זמן מקבל חלודה.
- הקונה אמר שמצוי אצלו בביתו מסמרים כגון אלו ממש.
- הטבח מתמי' למה לא אפי' לא הרגיש בו כשבדקו?

ולכן אין בכח הקונה בספיקתו, שהשאלה קרה ברשותו, לאחר כמה שעות משלקחו מהטבח והביא לביתו, ושיש בו הרבה על מה ליתלות, כדי להוציא הבהמה מחזקת כשרות שהטבח שבדקו אמר שכשר, שהרי אין זה ברי וברי אלא שמא ושמא, שאין בדבריו ברירות להטריף. וגם הטבח לא אמר שברור לו אלא תימא למה לא הרגיש, לכן אין בכוחו של הקונה להפריך החזקת הכשרות שיש להחתיחת מצד הטבח.

אבל עדיין אינו מובן שהרי מצד הדין „ספיקא דאורייתא לחומרא“, וא"כ הי' צריך להחמיר מצד הספק שבו, ולהטריף הבהמה?

ועוד אינו מובן שהלבוש שרד סבירה ליה כשיטת רשי בענין זה כמו שהוא כותב בסימן ע"ו, ושיטת רש"י היא (חולין דף מ"ח עמוד ב) שמחט שנמצא בכבד אם צד העב הוא כלפי חלל הבהמה וחודה לצד הסימפון כלומר לצד הראש, אז זה המקרה של "קפא לבר" לשיטתו ואסור, וכאן המסמר היא על דרך זה, ולפי זה היא עליו לאסור הבהמה משום זה?

ולכאורה י"ל דמכיון שיש לה כבר במה לתלות כמו שביארנו לעי"ל שלושה הסברות לתלות שנעשה לאחר השחיטה.

ועוד שנאמן אדם לאסר על עצמו אבל לא על אחרים כדמצאינו בכמה מקומות (ולדוגמה גיטין דף נ"ד עמוד ב בנוגע לסופר שאומר ללוקח לאחר זמן שהס"ת שכתב לו, האזכרות שבו אינן כתובים לשמן, שאומרים לו נאמן אתה להפסיד שכרך ואין אתה נאמן להפסיד הס"ת. ורש"י ד"ה ואין אתה נאמן: הואיל ואין בידך. משמע שכל מה שאינו בידו אינו נאמן להפסיד את אחרים).

ולכן, מכיון שהבהמה היתה בחזקת כשרות, והוא בא להטיל ספק, אז נאמן הוא להפסיד עצמו. ולכן החתיכת כבד שקנה מהטבח, נאסרת לכל

העולם מדין אדם נאמן על שלו, והוא עצמו אסור בכל הבהמה. אבל אינו נאמן לאסור לאחרים, ולכן כל שאר הבהמה מותרת לאחרים.

ותיקוונתי שכיוונתי לדעתו.



הת' שמואל מנחם מענדל שי' צייטלין
תלמיד בישיבה

[א]

בשו"ע או"ח בהלכות תפילין סימן ל"ב סעיף ל"ג דן בנוגע לכתבת תפילין שלכתחילה כל השורות צריכים להיות ישר, שכל השורות צריכים לגמור בקו ישר. שלא תהי' אפילו שורה אחת בולטת חוץ מהשרטוט. ולפחות לא יכתוב שלש אותיות חוץ לשיטה, (אבל באמת אם כתב יותר לא פסל). ודין זה מיוסד ע"פ שיטת הרא"ש בהלכות ס"ת סוף סימן ט'.

אבל, בשו"ע יורה דעה בהלכות ספר תורה סימן רע"ג סעיף ד', כתוב "נזדמנה לו תיבה בת יו"ד אותיות או פחות בסוף השיטה, ואין מקום לכתוב כל התבה באותו שיטה, אם יכול לכתוב חצי התבה בתוך הדף וחצי התבה מחוץ לשרטוט, יכתבנה. אבל אם אין די מקום לכתוב חצי' בתוך השיטה, צריך להניח המקום פנוי ולכותבה בהשיטה התחתונה". ודין זה מיוסד ע"פ שיטת הרמב"ם בהלכות ספר תורה פרק ז' הלכה וא"ו.

[ב]

ולכאורה יש להקשות, מדוע בהלכות תפילין פסק המחבר כהרא"ש, שלא יכתוב ג' אותיות או יותר מחוץ לדף בשום אופן, ובהלכות ס"ת פסק כהרמב"ם, שיכול לכתוב כמה אותיות מחוץ לדף אם נשאר חצי התבה בתוך הדף?

מובא בשו"ת כנסת יחזקל סי' מ' תירוץ לשאלה זו, שבאמת תבה שיש לה וא"ו או ז' **אותיות שרשיות** (דהיינו אותיות מהתבה עצמה ולא אותיות שימושיות) בתחילתה, מסתבר שתלוי ברוב, ואפילו אם חצי' מחוץ לדף, כשר לכתחילה. אבל בנוגע לתבה שיש **אותיות פעילות** (כגון ב', ה', וא"ו, מ' וכו') בתחילתה, מסתבר שאינו יכול לכתוב חצי' בפנים וחצי' בחוץ, כי עי"ז העיקר נשאר בחוץ.

ולפיכך בנוגע לס"ת אפשר לומר שיש "מאה" תיבות בתורה ששרשה גדול והשרש גם בתחילת התבה, ולפיכך בהלכות ס"ת פסק המחבר כהרמב"ם. אבל בנוגע לתפילין, יש רק שלש תבות כאלו, "והיבוס" "הוציאנו" "לאבותינו", והתיבות האלו אינם שייכות להיות בסוף השיטה, כפי סדר השיטות המובא בלבוש אורח חיים בסי' ל"ה ולפיכך בהלכות תפילין פסק המחבר כהרא"ש.

אבל לכאורה יש להקשות על סברת הכנסת יחזקאל, שהלבוש עצמו כתב שם שהסדר הזה אינו לעיכוב ואין מקפידין עליו. וא"כ בתפילין אפשר להיות מקרה שתיבות אלו נשארו בסוף השיטה?

[ג]

ויש תשובה אחרת המובאת באו"ח סימן ל"ב במגן אברהם שם ס"ק מ"ו, שדין זה אינו בא לחדש לנו שאסור לכתוב יותר מג' אותיות מחוץ לשיטה. אלא בא ללמדנו, שדין זה אינו רק תלוי ברוב, ויש מקרה שיכול לכתוב רוב תבה חוץ לדף, אם היא פחות מג' אותיות. כמו תבה בת שלש אותיות שיכול לכתוב א' בפנים וב' בחוץ.

[ד]

ואולי יש לתרץ באופן אחר, ע"פ דין אחר שכתב ברמב"ם שם הלכה ד', הטעם למה אין עושין הדפין בס"ת ארוכות יותר, וז"ל "כדי שלא יהו עיניו משוטטות בכתב" זאת אומרת שיהי' קשה לקרותה.

והרא"ש כתב במס' מנחות, וז"ל "שלא יהא מגניא", זאת אומרת שיהי' נוי. ועל פי זה י"ל, שהטעם שבאו"ח פסק כהרא"ש, אע"פ שאין התפילין נקראים תדיר, ולכאורה יש לומר שאינם צריכים להיות נאים, מ"מ מובא בשו"ע אדה"ז סימן ל"ב סעיף וא"ו שתפילין צריכים להיות כהבית המקדש שצריך להיות נוי מבחוץ ומבפנים. אבל י"ל, שהטעם שביו"ד פסק כהרמב"ם, הוא כי ספרי תורה נקראים בתמידות, ואם חצי התבה מחוץ לדף קשה יותר לקרותה, והוי כמו עיניו משוטטות. ובגלל זה באו"ח (הלכות תפילין), פסק כהרא"ש, וביו"ד (הלכות ס"ת), פסק כהרמב"ם (ועצ"ע).

[ה]

וגם י"ל בפשטות, מפני שבאמת אין שיעור בתפילין ובדיעבד אפשר לתפילין להיות קטנים ביותר, (שו"ע אדה"ז שם סעיף ס"ג). וגם מובא בקסת הסופר סימן כ' סעיף ד' בנוגע לתפילין של יד, וז"ל "יהי' ריוח גליון בין פרשה לפרשה כמו ב' טתי"ן או פ"ה וט"ת מאותו כתב (ב"ש)", עכ"ל. ולפיכך אם כותבים הרבה אותיות מחוץ לשרטוט אפשר שדף אחד נראה מחובר לדף אחר ע"י שיטה זו. ולפיכך פסק המחבר כהרא"ש בהלכות תפילין. אבל בנוגע לס"ת כתוב בשו"ע סימן רע"ג סעיף א' שם, שהשיעור בין העמודים בס"ת, שתי אצבעות. ולפיכך יש מקום די לכתוב הרבה אותיות, ולפיכך ביו"ד (הלכות ס"ת), פסק כהרמב"ם.

ולהלכה מובא בקסת הסופר סוף סימן י"ד (ע"פ הש"ך יו"ד על אתר), שלהלכה יש להחמיר כדברי שניהם.



שער שיונות

ורואים במוחש שאלו התלמידים שהתעסקו בהאמור, נתוסף להם חיות עכ"פ בלימוד העניינים אודותם כתבו, ולא עוד אלא שיהמשיכו כמה מחבריהם לזה.

(ממכתב כ' טבת תש"כ)

כמה תורה שיהודי כבר למד, תמיד שייך להוסיף בזה, עד באופן של חידוש - שכן התורה הינה בלי גבול "ארוכה מארץ מדה

ורחבה מני ים.

(משיחת ש"פ לך לך התשנ"ב)

י' שבט תשע"ו

הקול קול יעקב ע"פ פירש"י

הת' שניאור זלמן שי' מדר
תלמיד בישיבה

מסופר בפ' תולדות (כז, א ואילך) "כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות ויקרא לעשו . . ויאמר . . שא נא כליך תליך וקשתך וצא השדה וצודה לי ציד . . בעבור תברכך נפשי . . " (רבקה מגדת ליעקב שילך הוא לקבל הברכות וכן עשה). ובפסוק י"ח: ויבא אל אביו ויאמר אבי ויאמר הנני מי אתה בני (י"ט) ויאמר יעקב אל אביו אנכי עשו בכרך עשיתי כאשר דברת אלי קום נא שבה ואכלה מצדי בעבור תברכני נפשך

ובפרש"י על פסוק י"ט אינו מסביר רש"י שום דבר שהי' נראה ליצחק מוזר או שיגרום לו לחשוב שזה לא עשו, אלא תמה ע"ז שמהר לחזור מהציד וע"ז עונה לו יעקב באותו פ' (כ) "כי הקרה ה' אלקיך לפני (כ"א) ויאמר יצחק אל יעקב גשה נא ואַמְשֶׁך בני האתה זה בני עשו אם לא".

ועל זה פירש"י "גשה נא ואמשך: אמר יצחק בלבו, אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו, וזה אמר כי הקרה ה' אלקיך". זאת אומרת שסיבת המישוש היתה מכיון שאמר יעקב "כי הקרה ה' אלקיך", והתפלא יצחק דהרי אין דרך עשו להיות "שם שמים שגור בפיו" וע"כ החליט לממשו.

אבל בפסוק אח"כ (כ"ב) ויגש יעקב אל יצחק אביו וימשהו ויאמר הקל קול יעקב והידים ידי עשו, פרש"י "קול יעקב: שמדבר בקול תחנונים, קום נא, אבל עשו בלשון קנטוריא דיבר, יקום אבי"

ולכאורה תמוה: מאחר שסיבת המישוש היתה מכיון שאמר "כי הקרה ה"א" (כפרש"י) (וע"ז תמה יצחק אין דרך עשו וכו'), ובאמת כבר לפני שאמר

יעקב "כי הקרה ה"א" אמר "יקום אבי", וע"ז לא אמר יצחק "גשה נא אלי" וגם רש"י לא פירש כן אלא רק אח"כ שאמר "כי הקרה ה"א" רק אז אמר יצחק גשה נא.

כלומר שרק אז תמה (בפשטות, שאל"כ מדוע לא אמר לו "גשה נא ואמשך" מיד כשאמר לו המשפט הקודם: "יקום אבי"), שממילים אלו לא הי' נשמע לו שזה עשו. מדוע לאחמ"כ כשמפרש רש"י "קול יעקב" אומר שמוסב על "יקום אבי", והרי לא מצינו כלל שיצחק תמה ע"ז (וגם רש"י לא פירש ככה), ומה שראינו שתמה זה על "כי הקרה ה"א" (וכן פירש"י) (כלומר הקול הי' נשמע לו מוזר), ולכאורה הי' צ"ל ש"קול יעקב" נסיב על "כי יקרה ה"א", ומדוע מפרש רש"י שמוסב על "יקום אבי" (והרי לא משמע שקול זה הי' נשמע ליצחק מוזר, לא ממהלך הפסוקים ולא מפירש"י)? וצ"ע.





הוספות

י' שבט תשע"ו

מאמר ד"ה להבין בתוספות ביאור וכו'

הקדמה

במאמר "מצות אחדות ה'" שבספר דרך מצוותיך מבאר הצ"צ הענין ד"ה' הוא האלקים אין עוד" בג' שלבים: (1) עפ"י נגלה – שלילת ענין השיתוף כפשוטו, ש"אין עוד אלוהה ח"ו". (2) ביאור הזהר בזה ב"עמוק יותר" – יחוד ב' השמות דהוי' ואלקים, סוכ"ע וממכ"ע, היינו שלילת ענין השיתוף בדרגות באלקות ע"י הידיעה ש"הוי' הוא האלקים – יחוד סוכ"ע וממכ"ע. (3) הפירוש בזה "ביותר הפלא ופלא" ע"פ עומק יסוד הבעש"ט נ"ע בזה"ק – התוצאה מיוחד ב' השמות הוי' ואלקים, סוכ"ע וממכ"ע, בנוגע להעולמות הוא הידיעה ש"אין עוד ממש אפי' בנבראים!"

ביאור הענין דיחוד סוכ"ע וממכ"ע (שלב הב' הנ"ל) כפי שהוא במאמר "אחדות ה'" הוא בקיצור. ביאור זה עצמו מפורט ומבואר באריכות בד"ה "להבין בתוספות ביאור ענין המבואר ע"פ יביאו לבוש מלכות וכו'" להצ"צ, נדפס באוה"ת מגלת אסתר ע' פב ואילך. מאמר זה מבאר ביסודיות (משנ"ת בקיצור ב"מצות אחדות ה'") את ענינם של אור הסוכ"ע ואור הממכ"ע, חלקם בהתהוות העולמות, ואשר בעצם, גם מה שמתהווה בכח אור הסוכ"ע ה"ז באמצעות אור הממכ"ע, וגם הקיום של אור הממכ"ע גופא ומה שמתהווה בכחו ה"ז בגלל יחודו באור א"ס הסוכ"ע.

אך דא עקא: המאמר ד"ה להבין בתוספות ביאור וכו' כפי שנדפס באוה"ת שם יש בו ריבוי טה"ד אשר מקשים מאוד על הלימוד בו. תודנתו נתונה בזה למערכת ההר"ל של "אוצר החסידים" שהמציאו לנו צילומים של ב' כתבי יד מעתיקים (מביכל 2115, ומביכל 2128) ממאמר זה, שזה איפשר לנו להשוות בין המאמר כפי שנדפס לכת"י ולמצוא את טה"ד ולתקנם, ומדפיסים אנו בזה את המאמר עם התיקונים לתועלת הרבים.

הדפסנו את המאמר בפנים בכלל כפי שזה נדפס באוה"ת, שדומה יותר לנוסח הכת"י מביכל 2128. והערנו בשוה"ג בכל המקומות שמצאנו שבנוסח הכת"י מביכל 2115 ישנו נוסח שמוכן יותר (לענ"ד). במקומות שמצאנו בב' הכת"י את אותו נוסח אחר מהנדפס אבל מוכן יותר – הדפסנו כך בפנים המאמר בלי להעיר (בכמה מקומות מצאנו שבנוסח הכת"י מביכל 2128 ישנו נוסח שמוכן יותר מהנדפס, והערנו ע"ז בשוה"ג בציון מספר הכת"י זה). לא עברנו על כל המאמר אלא אותם מקומות שהיתה טה"ד בולטת או קושי בהבנת הסגנון במאמר הנדפס, וברוב הפעמים אכן נראה מהכת"י שזה טה"ד.

וזאת למודעי: כל מה שהערנו הוא בדרך אפשר בלבד ועל אחריותנו, ו"שגיאות מי יבין" ויכול להיות שטעינו בהבנת הדברים.

כל הנ"ל נלקט ונערך ע"י משפיע בישיבתנו הרה"ת צבי הירש שי' גורארי'

בס"ד

להבין בתוספות ביאור ענין המבואר ע"פ יביאו לבוש מלכות בתירוץ מארז"ל שמבטלים מת"ת למצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, וכל הלומד שלא ע"מ לעשות נח לו שתתהפך שלייתו כו' שנאמר שכל טוב לעושיהם ללומדיהם לא נאמר כו' שהוא מפני שהמעשה גדול שמעורר וממשיך מבחי' סוכ"ע שממש דוקא נתהווה העשי' גשמיות והוא למעלה מעלה מהחכמה שהוא בחי' ממכ"ע ראשית חכמה והוא בחי' ת"ת דאורייתא מח"ע נפקת, דלכאורה הרי נת' לעיל עוד שגם החכמה עצמה יש בה חיות מאור א"ס ב"ה הסוכ"ע שלולי חיות זה לא יכול להיות התהוות החכ' בבחי' יש אלא היתה בביטול ממש במקור חוצבה, וכן החסד ה' בטל בחכמה כטבע העלול כו' ושיהיו מתהוים בבחי' יש ודבר כדי שיוכל להאיר למטה זהו ע"י חיות מא"ס ב"ה הסוכ"ע שבהם שהוא הכל יכול, וא"כ מה יתרון בקיום מצוה מעשיות יותר מבת"ת והשגות החכמה הרי שניהם יש בהם חיות ממלא ומסובב, ואם נאמר שמפני שלמטה היש גדול יותר על היות חלק מחיות הסוכ"ע למטה בריבוי יותר משלמעלה הרי גם זה אינו מובן כי הרי מבואר בע"ח שהסובב מקיף לד' עולמות בשוה ואם נמשך ממנו ולמטה חלק יותר גדול משלמעלה וכן בכל עולם התחתון לגבי העליון הימנו שהוא בחי' יש יותר ממנו היינו מפני שהסובב מאיר ומשפיע בו חיותו יותר א"כ אינו בשוה כו'.

אך הענין יובן בהקדים להבין ענין סובב וממלא שנזכר לעיל שהם ב' מיני חיות אחד המתלבש בעלמין בפנימיותם ממש ואחד המאיר עליהם מלמעלה, מה ענין הארה זו שלמעלה שהוא מבחי' סוכ"ע שממנו הוא עיקר התהוות הנברא איך הנברא יכול לחיות מהארה זו שאינה מתלבשת בו כלל, כי הרי נת' שם שפי' וענין הארה שבבחי' מקיף היינו מ"ש שם כבוד מלכותו כמשל המלך שאינו מתפשט חיות עצמותו בתוך המדינה רק שהם עבדיו והוא מתנשא עליהם, וכך למעלה מהתנשאות זו שהוא ית' מתנשא עלינו מזה עיקר החיות שלנו, ובאמת כי זה בלי הבנה כלל, איך יתהווה הנברא מן ההתנשאות של הבורא שהוא שמתנשא עליו' הרי אין בזה שום השפעה אליו, עם היות שהבורא כל יכול הוא היינו שברצותו איזה דבר יהי' כן ובהשפעתו יוכל להיות כל דבר ולא יבצר ממנו כל אשר ירצה לעשות אבל מאחר שאינו מאיר ומשפיע כלל ואין המשכה ממנו להתהוות הנמצאים איך יתהוו, שהרי קודם שנבה"ע היה הוא ושמו בלבד ולא היה שום נמצא בעולם לפי שלא הי' עדיין המשכה² ממנו להתהוות הנמצאים³, וכמו"כ לכאורה גם עתה אין מקום להתהוות ממדת מלכותו ית' שמתנשא עליהם שיהיה מזה עיקר התהוותם כי הרי בהתנשאות על העם אין בזה שום המשכה

¹ מההתנשאות של הבורא שמתנשא עליהם.

² עדיין שום המשכה.

³ בכת"י נשמט תיבת "הנמצאים".

מהמתנשא על מי שמתנשאים עליו כמשל ענין ההתנשאות של המלך על עמו שאין בזה שום כח ממנו רק אדרבה מהעם¹ דהיינו מה שהם מתייראים ממנו ומקבלים עול מלכותו, וזה גופא הוא ענין התנשאות, ואלו היו מסירים הפחד והעול בלבם אזי בטילה גם ההתנשאות א"כ בהם הדבר תלוי כו' ואינו המשכה כח עצמיות ממנו וד"ל, וא"כ אם נצייר כן למעלה ענין התנשאות ומדת מלכותו ית' כן עלינו² שעצם בחי' זו אינה שום המשכה וגילוי החיות ממנו אלינו ע"כ אין מקום כלל להתהוותינו מבחי' זאת, וגם מ"ש בלק"א ביאור ענין סוכ"ע שרק הארה בלבד מאיר אלינו³ בבחי' מקיף ומזה התהוות עצם הנבראים עם היות כי זה דבר קרוב אל השכל יותר מענין הנ"ל דמדת מל' כנ"ל שהרי מ"מ יש הארה עכ"פ אל הנבראים מלמעלה שיהיו חיים וקיימים מזה אבל אינו מובן על הנמשל למעלה ענין הארה ברוחניות כו'.

ב) והנה מתחלה צ"ל עיקר פי' ענין ממלא וסובב למה התחלקו להיות עולים בב' שמות הלא הממלא נמשך מהסובב כידוע דהקו וחוט המתלבש בעלמין הוא נמשך מא"ס ב"ה הסוכ"ע וא"כ מדוע חלק זה שמא"ס הסוכ"ע מתחלק להיות נק' בשם בפ"ע ממכ"ע. אמנם הענין כי עיקר ההפרש ביניהם הוא ההבדל שבין הגבול לא"ס כי ההארה הנקרא ממלא עם היותה נמשכת ג"כ מהסובב אבל לגבי א"ס הוא נק' בשם גבול משא"כ עצמותו ית' הסובב בלתי מוגבל. וביאור ענין א"ס הוא כי באמת היה יכול להיות ממנו התהוות ריבוי רבבות ספירות שונות זה מזה לאין קץ ותכלית ממש ע"ד שעתה הם הי"ס חו"ב כו' שהן כחות מובדלים זמ"ז ועשר ולא ט' ולא י"א וכל ריבוי הנמצאי' שבעולם אינו אלא מהם ולא נמצא בהם כח זולתם רק שהריבוי הוא מחמת שינוי המזיגות וזהו בחי' גבול יחשב לגבי א"ס ב"ה עם היות הספירות כ"א בבחי' א"ס אבל מ"מ מאחר שבכללותם נמצא עשר ולא י"א כו' משא"כ א"ס ב"ה כשמו כן הוא בלתי בע"ג ובלתי בעל תכלית והיה יכול להיות ספי' שונות לאין קץ ממש והיינו לפי שבאמת מהו"ע ית' אינו בערך מהות הספי' כלל והי' יכול להמציא מכחו מהות ספי' אחרות שאינו⁵ מהות חכמה ובינה כו' ולא מיני' ולא מקצתי' ומה שעכ"פ⁶ לא נתהוו רק יו"ד⁷ שזהו בחי' גבול ומדה איך יכול להיות כן מהשפעתו מאחר שהוא בעצמותו בלתי מוגבל, אך הענין כי סיבה זה הוא לפי שהחיות המגיע להספי' מעצמות אורו ית' הבלתי מוגבל אינו בדרך גילוי והתלבשות שתהי' הארתו ית' מתלבשת ונתפסת בהם ומתגלית עליהם כמו ענין עו"ע שהאור והשפע מן העילה מתלבשת ממש בהעלול כי אילו היה כן באמת לא הי'⁸ הספי' כלל מוגבלים

¹ רק אדרבה מהעם : כן הוא בכת"י.

² אולי הכוונה : כן עלינו לצייר. ובכת"י 2115 נשמט תיבות "כן עלינו".

³ עלינו.

⁴ לעצמותו.

⁵ שאינם.

⁶ שאעפ"כ.

⁷ בכת"י: עשר.

⁸ היו.

במציאותם ע"ד שהם עתה אלא היו באמת א"ס ובלו מהות ומציאות כלל כמו שעצמותו ית' אין לו תחלה כו' ופשוט בתכלית כו' אלא הארה זו הוא בבחי' מקיף עליהם ממעל¹, ואין הכוונה בחי' מקיף כמו בגשמיות עיגול הסובב ע"ג דבר שמובדל ממנו ואינו נוגע בו מאחר שבאמת הם קיימים ממש מחיות זו א"כ הרי הוא אור וחיות להם ממש, אלא שבאמת הוא מחיה אותם רק שאעפ"כ הוא מובדל מהם ממציאותו² שהרי האור והחיות הוא א"ס ממש והם חיים ומתהוים בחיות זה להיות בבחי' הגבול כו' שהרי הם מוגבלים במציאותם חו"ב כו', ואעפ"י שענין זה לכאורה הוא סותר זה לזה וכב' הפכים בנושא אחד, אמנם באמת אחר העיון היטב יובן הדבר לאשורו, והוא כי אור וחיות זה שמא"ס ב"ה שבבחי' מקיף ואשר הוא הנק' סוכ"ע הנה הוא בחי' רצה"ע ב"ה ופי' רצון הנק' בזהר³ רעוא רכל רעוין ורצון זה הוא החיות של כל העולמות ואעפ"כ הוא בעצמו בבחי' מקיף עליהם כי ענין הרצון הזה הוא הנק' ג"כ מחשבה הקדומה דהיינו מה שעלה במחשבה לפניו לברוא כל העולמות הנאצלים והנבראים היצורים והנעשים שבחי' מחשבה זו נק' רצון שרצה הוא ית' בהם להיות נאצלים ונבראים יצורים⁴ ונעשי' אותן העולמות הנ"ל דאבי"ע ומזה גופא הם חיים וקיימים כי הרי הוא ית' הוא כל יכול ורצונו ית' שרוצה בהתהוות איזה דבר יש בו היכולת הזה להיות מתהווה מזה גופא אותו הדבר אבל לא כמחשבותינו מחשבותיו שרצון ומחשבה שלנו באיזה דבר עם היותו המשכה לאותו הדבר אעפ"כ לא יפעול התהוות הדבר אבל מחשבתו ורצונו ית' לא ישוב ריקם כ"א מיד מתהווה כפי שברצונו, וזהו כל אשר חפץ הוי' עשה אשר חפץ דוקא. והנה באמת מובן מזה מהות הרצון עם היותו המשכה להעולמות אבל מ"מ אינו ענין התלבשות הארה מבעל הרצון בפנימי' כלל כמשל אדם שנתאוה אליו עכ"ז המונח לפניו עם היות כי חושבו במחשבתו ורצונו ונפשו מתאוה אליו עכ"ז אין החפץ מקבל עי"ז שום הארה בפנימיותו ובמקומו הוא עומד וזה נק' בחי' מקיף שהרי מ"מ יש המשכה מהנפש לאותו הדבר רק שאינה מתלבשת בפנימיותו ונק' הארה שמלמעלה, וכמו"כ עד"מ זה למעלה ענין רצה"ע ב"ה להתהוות העולמות כי לא מחשבותיו כמחשבותינו כי פעולת רצונו ית' אינו מערך פעולת רצון שלנו, שרצון שלנו עם היותו הארה בבחי' מקיף אין הדבר הרצוי מתפעל מזה משא"כ בהארה שמבחי' מקיף שממנו ית' יש בה די ודי שיתהוו ממנו מה שעלה ברצונו אבל מ"מ נוכל ליקח משל מרצון שלנו להבין ענין הרצון למעלה, והוא שגם הרצה"ע שהוא ית' רוצה בהתהוות העולמות בשגם כי אין⁵ ענין השפעה בתוכיות העולמות כנ"ל במשל (ויובן ההפרש אם אדם חפץ בחבירו בשגם כי חבירו מבין חפצותיו ותשוקותיו⁶

¹ מלמעלה.

² בכת"י: במציאותו.

³ ב"ה ובחי' רצון הכללי הנק' בזהר.

⁴ ונוצרים.

⁵ אינו.

⁶ חפיצתו ותשוקתו.

אליו הרי מ"מ אין בזה השפעה אליו משא"כ כשמשפיע לו שכל ודבר חכמה הרי אותו המושכל ניכר¹ בפנימיותו) מ"מ הוא ענין המשכה מבעל הרצון ית' ולפיכך יש בזה יכולת וסיפוק להיות מזה התהוות העולמות ובזה סרה הקושיא הנ"ל איך יכול להיות התהוות הנבראים ממדת מלכותו והתנשאות כו' כי מדת ההתנשאות על הנברא אין זה באמת שום השפעה על הנברא משא"כ הרצון להנברא הרי הוא המשכה אליו ממש ויש בו די להתהוות הנברא וזהו מ"ש בלק"א על ענין הסובב בלשון הארה כי כמו בגשמיות הארת השמש על איזה דבר מקפת עליו ואינו נכנס בפנימיותו כן ממש הוא בחי' הרצון שהוא ענין המשכה בבחי' מקיף ולפיכך הוא מחיה אותן ממש ומ"מ אינו נכנס בפנימיותו וד"ל.

ובזה מובן ג"כ איך יכול להיות התהוות הבע"ג ממנו ית' הבלתי בע"ג ובלתי בעל תכלית לפי שהתהוות זו הוא ע"י רצונו ית' שרוצה באיזה דבר וזה אינו מהנמנע כ"א היותו² ית' ורצונו בלתי מוגבל מ"מ יוכל להיות נמשך הרצון להתהוות בדבר³ המוגבל. אמנם מ"מ גם מ"ש במ"א דבחי' סוכ"ע הוא מדת מל' והתנשאות כו' גם זה אמת אלא שאין הענין שהמלוכה וההתנשאות גופא הוא המחי' את העולמות שעליהם ההתנשאות אלא שהחיות הוא מרצה"ע הנ"ל, רק שתכלית הרצון וסיבתו הוא בחי' המלוכה וההתנשאות כמאמר אנא אמלוך כלומר שעל מה ולמה רוצה בהתהוות העולמות הנ"ל היינו כדי שתתפשט מדת ההתנשאות עליהם כי בכך חפצו וכך הוא הרצון להיות ההתנשאות ואין מלך בלא עם ורוצה בהתהוותן ומזה הם חיים וקיימים כנ"ל והיינו כי בחי' המלוכה וההתנשאות גופא הוא בחי' מל' דא"ס והוא סוף כל דרגין של הרצון העליון שבבחינת אין סוף עצמו וד"ל.

ג) והנה בזה יובן היטב מ"ש בפרע"ח שהסובב מקיף לכל הד' עולמות בשוה כי כל העולמות כאחד עלו במחשבה הקדומה ית' הנק' בשם רעוא דכל רעוין ומחשבה זו כוללת כולם כאחד ובהשוואה א' ממש, עם היות כי בסדר התהוותן נתהווה תחלה אצילות ואח"כ בריאה כו' עד עשי' היינו בהתמשכותה⁴ בבחי' גילוי אבל במחשבה כולם כלולים כאחד והרי זה עד"מ הפרש⁵ בין דיבור למחשבה כשמדבר איזה ענין שיש בו כמה מלות שונות בהכרח שכ"א מוקדמת או מאוחרת לחברתה כי בחי' הדבור הוא בבחי' התחלקות לפרטים להיות⁶ בבחי' גילוי משא"כ המחשבה יוכל להיות סוקר בסקירה א' כל אותן הדיבורים הללו והמה כלולים ונתפסים בהשוואה א' ממש ברעיון מחשבתו, כך עד"מ בהתהוות העולמות שבהתמשכותן בבחי' גילוי שזהו במציאותן מן הכלל לפרט בקבלתם הארה מבחי' ממכ"ע שהוא

¹ נכנס.

² כי עם היותו.

³ דבר.

⁴ בהתמשכותם.

⁵ ההפרש.

⁶ לחיותו.

דבר ה' ורוח פיו ית' המחיה אותם אזי המה יוצאי' בסדר המדריגות זה אחר זה, משא"כ בהתכללותן במחשבה עליונה שעלה לפניו ית' להיות התהוות העולמות ומיד כאשר עלה הרי תומ"י נמצאו במח' כנ"ל דכל אשר חפץ כו' הרי שם נמצאו ושם היו כולם כלולים בהשוואה א' ובסקירה אחת ממש עלו במח' והרי א"כ הרצון כולל לכל הד' עולמות ופרטי פרטיהן בשוה ממש מבלי קדימת זע"ז כלל, וענין שסובב לד' עולמות בשוה, בלבד¹ מה שבשוה הוא על ענין הקדימה והאיחור שאין לא' קדימה על חבירו אלא כולם עלו במחשבה ונז' כא' כנ"ל, הנה עוד נתפרש בענין בשוה והוא העיקר, והוא שאור הסובב על אותן העולמות הנמצאים ממנו הוא בשוה ואין לא' תוס' או מגרעת מחבירו גם באיכות קבלת ההארה עם היות הנמצאים גבוהים זה על זה לאין ערוך ממש, מ"מ הוא בשוה בעליון שבעליונות כמו שהוא בתחתונים, לפי שאין הארה ענין השפעה בפנימיות המקבל רק בבחי' מקיף דהיינו מה שרוצה להיות התהוות העולמות, ומה שהחכמה גדולה במעלה מזולתה היינו לגבינו וזה בא מסיבת ההשפעה דממכ"ע שמתחלקת לחלקים והחכמה שהוא ראשית האצי' מקבלת הארה יותר גדולה כו', ואעפ"כ חלקה שמקבלת מהסובב שהוא מה שעצמותו ית' רוצה בהתהוות העולמות הוא בשוה לחלק של העשייה גשמיות דהיינו מה שעצמותו רוצה בהתהוות גשמיות כי קמי' שניהם שוים ויש לו רצון שוה להתהוות שניהם ורצון זה יש בו די סיפוק כח ויכולת להיות נמשכת² כאו"א ולהיות נמשך בגילוי בבחי' ממכ"ע אלא שהשינוי במעלת ומדריגות הנבראים הוא מסיבת הארה ממכ"ע שבו כו' כמשי"ת עוד לקמן. וז"ש דהע"ה למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם ואלקינו בשמים כו' כלומר למה יאמרו שאלקינו הוא בבחי' איה שאינו מושג לנו כי על השמים כבודו של מקום, ובאמת אינו כן כי כל אשר חפץ ה' עשה גם בעשייה הגשמיות שהרצון כולל לד' עולמות אבי"ע בשוה³ וכן הוא מ"ש ה' מלך גאות לבש כו' כדי להיות אף תכון תבל בל תמוט דהיינו להיות התהוות עולם הגשמי הלז ממדת מלכות דא"ס הסוכ"ע כנ"ל וד"ל.

ד) והנה יש עוד המשכת החיות מא"ס ב"ה בעולמות בדרך אחרת ואופן אחר ממש והוא הקו"ח הנמשך ממל' דא"ס ע"י צמצום ומקו"פ כי הנה כך היתה רצון המאציל ב"ה להיות נמשכים ב' מיני השפעות אלו דוקא ובאמצעות שניהם הוא שנשלם התהוות עולם⁴ כראוי כי מהארתו בבחי' מקיף בלבד עם היותו כי הארה⁵ מעצמותו ית' הסוכ"ע וכל יכול הוא להיות הנבראים גם ע"י הארה זו שבבחי' מקיף בלבד כנ"ל וגם עתה מהארה זו דוקא הוא עיקר התהוותם כמ"ש כל אשר חפץ עשה כנ"ל, אבל אם לא היתה רק הארה זו בלבד אזי היו כל העולמות במעלה ומדריגה א' מבלי יתרון זע"ז כלל מאחר שהארה זו מאירה בבחי' מקיף ולכולם בשוה ולא כן היתה כוונת

¹ מלבד.

² להיות ישות.

³ 2115 : לד' עולמות בשוה. 2128 : לד' עולמות.

⁴ עולמות.

⁵ עם היות כי הוא הארה.

המאציל ב"ה שרצה להיות דוקא בחי' השתלשלות המדריגות זה למטה מזה עד שיתהווה עולם השפל כו' וזה הי' ע"י השפעת חיות הנמשך ממנו ית' ע"י קו"ח שהשפעת חיות¹ מתלבשת בעולמות בתוכיותם ובפנימיותם ממש והיינו לפי שנמשכת ע"י צמצום ומקו"פ בתחלה שהוא שינוי המהות לגמרי עד שנמשך רק כמו קו דק עד"מ דהיינו שהוא בחי' השפעה מוגבלת שמגבילה² ע"י הצמצום כנ"ל ולהיותה בחי'³ גבול לכן יכולה היא שתתלבש בעולמות בבחי' פנימי' ממש והם משיגים ותופסים ממש הארה זו, ולכן יש מצד זה חילוקי מדרגות העליון תופס הארה יתירה ושלמטה הימנו תופס ומשיג בפחות ממנו וכן הולך ומשתלשל כו' ונמצא בחי' ראש ורגליים כו' ולצד זו הוא שנק' חכמה ראשית כי התלבשות הארה זו בבחי' פנימי' הוא בחכמה דוקא וגם בהתלבשותו בעולמות שלמטה ממנו הוא ג"כ ע"י בחי' החכמה שבאותן עולמות כי בכל דבר יש בחי' חכמה כמו באדם נאמר אשר יצר את האדם בחכמה דהיינו ניתוח האברים והילוך וסיבוב הדם הוא הנפש ורוח החיים שבו שמהותו בחכמה⁴ נפלאה וכן חכמת התכונה שהיא חכמה גדולה מהלך וסיבוב הגלגלים ומזלות כנראה מס' התכונה והם לא השיגו רק מעט מזעיר ממה שראו בעיני בשר כו' ע"י כלי הבטה כידוע ויותר מזה הרבה מאד יש חכמה נפלאה בזה וכן עד"ז בשאר חכמו' שבגשמיות ומכ"ש ברוחניות ובכל עולם ועולם התלבשות א"ס ב"ה בבחי' חכמה שבו ומחכמה נמשך אח"כ לבינה כו' והיינו רק מהארת א"ס ב"ה שע"י קו וחוט שממנו הוא שנתהווה י"ס אלו כמו שהן עתה ראשית חכמה ואח"כ בינה כו' עד עשר ולא ט' ולא י"א לפי שהוא הארה מוגבלת ולפי יתרון מעלת הארה שבחכמה על שבבינה כן יתרון מעלת החכמה על הבינה וכן מבינה על המדות כו', והיינו לפי שהארה זו מתלבשת בפנימיותן לכן יש חילוקי מדרגות באיכות התגלות⁵ אם רב אם מעט. והנה עם היות כי התהוות י"ס הנ"ל הוא מהארה זו דא"ס ב"ה שבבחי' קו"ח המתלבשת בפנימיותם מ"מ הם⁶ כלא שהוא מפקח להוהותם ולקיימם ממש כי אם לא היו מקבלים רק מהארה זו בלבד אזי היו הי"ס המתהווים ממנו בטלים בתכלית במקור חוצבן כטבע העלול שדבק בעילתו ואינו יש בפ"ע כלל, והמאציל ית' לא רצה כן אלא שיהיו בבחי' יש דוקא כדי שיוכל האחד להשפיע לשלמטה הימנו כי אם היתה החכמה בבחי' ביטול לגמרי במקור חוצבה לא הי' יכול⁷ להשפיע להחסד שלמטה הימנו המתהווה ממנו כי החסד ענף החכמה הוא כנודע ולא הי' התהוות החסד בעולם כו' וא"א להיות התהוות החסד אם לא ע"י שהחכמה נגבלת בעצמותה ונעשית יש ודבר ואז תוכל להשפיע לענפים המקבלים הימנה,

¹ חיות זו.

² שנגבלה.

³ בבחי'.

⁴ שזהו בחכמה.

⁵ התגלותה.

⁶ מ"מ לא שהיא מספקת להוהותם.

⁷ יכולה.

והגבלה וישות זו הוא הנק' כלי החכמה והתהווה הוא מא"ס ב"ה הסוכ"ע שהוא ית' כל יכול וכאשר חפץ שיהי' התהווה הי"ס מהקו"ח בבחי' יש דוקא אזי כן הי', נמצא שישות של הי"ס מתהווה מא"ס הסוכ"ע דוקא כנ"ל.

והנה' כ"ז הוא בבחינת השתלשלות העולמות הרוחני' שעצמיותו² הרוחני' נמשך ומתהווה מהקו"ח כנ"ל רק שישותו והגבלתו נמשך מא"ס ב"ה הסוכ"ע דוקא כנ"ל, אבל להיות התהווה העולם השפל שלנו וכל אשר בו משמים ועד לארץ מתחת ממש³ מא"ס הסוכ"ע דוקא דהיינו שגם מהותם ועצמותם של הנמצאים האלו הוא מסוכ"ע כי הרי בהשתלשלות א"א להיות מרוחניות גשמיות בשום פנים כנ"ל שאפילו ישות של הרוחני א"א להיות כ"א ע"י כח ועוז של הא"ס ב"ה הסוכ"ע מכ"ש להיות התהווה הגשמיות ממש שא"א להיות כ"א ע"י כח ועוז מא"ס ב"ה הסוכ"ע דוקא כנ"ל ומ"מ גם בגשמיות יש בו הארה והשפעה מן הממכ"ע כי הנפש רוחני מדצח"ם הוא מבחי' ממכ"ע וכנזכר כמה פעמים באריכות על מארז"ל⁴ אין לך עשב⁵ שאין לו מזל כו' וזהו בצומח וכמ"כ בחי' נה"ב⁶ נמשכת מפני שור כו' עד שמדבר מפני אדם כו', ונמצא מובן שבין בעולמות רוחני' ובין בעולם השפל הגשמיות הלזה שניהם כא' יש בהם ב' בחי' מיני חיות ממלא ומסובב. אמנם מ"מ יש הפרש ביניהם, וההפרש ההוא⁷ בין עיקר לטפל, שבעולמות הרוחני' עיקר התהווה הוא ממלא דהיינו שמהותן ועצמותן הן מהארה דממלא כנ"ל באריכות שהארה זו דממלא הוא ההארה מא"ס ב"ה הנתצמצמה ע"י צמצום ומקום פנוי עד שנמשכת בבחי' גבול שלזאת נתהווה ממנה מהות הי"ס חכים ומבין כו' עם היותה בע"ג לגבי עצמיות א"ס ב"ה הפשוט, ומחכמה דאצי' נמשכה ונתהווה אח"כ מהות חכמה דבריאה שהיא ג"כ רוחני' בדוגמתו רק שהיא פחותה במדרגה ויכולה היא שתמשך ממנו וכן מחכמה דבריאה וחכמה דיצירה עד השכל אנושי השורה במוח האדם שהוא גם מצד⁸ עצמותו טרם המתלבשים⁹ במוח גשמי' הרי היא רוחני' בעצם ומהותו ועצמותו נולד ונתהווה מעצמות החכמה שלמעלה הימנו עד שבשרש כל השרשים בחי' ח"ע דאצי' שנתהווה מעצמות הקו"ח כנ"ל הרי עיקרם נמשך מהקו"ח, כלום חסר בהן רק להיות שיהיה הן בבחי' יש¹⁰ ודבר דהיינו להיות להן בחי' כלים שיהי' נגבלים בעצמותו¹¹ ושלא יתכללו כלפי

¹ 2128 : מתחיל כאן קטע חדש.

² שעצמות.

³ זהו ממש.

⁴ וכנזכר כמה פעמים בארוכה וכמאמר חז"ל.

⁵ עשב מלמטה.

⁶ נה"ב: ממ"ש במצות אחדות ה' שבדרך מצוותיך נראה שזהו ר"ת "נפש הבהמה".

⁷ הוא.

⁸ בכת"י: שהיא גם היא מצד.

⁹ התלבשותו.

¹⁰ רק להיות בחי' יש.

¹¹ בעצמותם.

מעלה כנר בפני אבוקה שהתהוות זו אין כח בהארת הקו"ח להתהוותה¹ לפי שלפי הדרגה כראוי ע"פ השתלשלות הוא דבר נמנע, משום שע"פ הטבע כל עלול דבוק בעילתו, אלא לזה נמשך² כח ועוז מהסובב מבחי' רצונו של הא"ס כל יכול ית' ונמשך להיות כן שיהיו נגבלים בעצמותן ויתהווה מציאת הכלים לאורות (וזה מדבר בכלים דאצילות משא"כ בב"ע שגם אורות דבריאה הם מכלים דאצי' ומ"מ רוחני' המה שעצמותן נמשך מקו"ח כנ"ל), והרי מובן שהתהוות זו הניתוסף בהן מהסובב אינו מעיקר³ מהותם ועיקר מהותם ועצמותם נמשך מהממלא כנ"ל. משא"כ בדברים חומריי' והגשמי' שבעוה"ז השפל נהפוך הוא שאדרבה כל עיקר מהותם ועצמותם מתהווה מהסובב דוקא והארת ממלא שבהן הוא רק כמו טפל לעיקר, וכמו ע"ד דוגמא בדומם וצומח הגשמי יש בהן חומר וצורה גשם העץ הוא חומר הדומם ונפש הצומח הוא צורתו, וכן גוף החי הוא חומר וגידולו הוא צורתו⁴ הרי החומר שהוא עיקר בנין של הצומח נתהווה מן הסובב דוקא כנ"ל שמרוחני' א"א להתהוות גשמיות א"כ מהארה דממלא בלתי אפשרי כו'⁵ להיות התהוות גופות דדצח"ם כנ"ל אלא שנמשכו⁶ מהארת הסובב דוקא הכל יכול ואך ורק הצורה שבהן הוא שנמשכת מן ההארה דממלא ע"י ריבוי רבבות השתלשלות כמאמרם ז"ל אין לך עשב שאין לו מזל⁷ הצומחת והרי נפש שבעץ טפילה לגבי עצמות העץ וכן נפש הצומחת שבגוף הרי טפילה לגבי גופו⁸, נמצא מובן שעיקר התהוותן מהסובב⁹ דוקא וההארה דממלא שבהן הוא כמו טפל לעיקר ובזה נבדל הגשמיות מהרוחניות שחלקו המתהווה מבחי' הסובב הוא בו בריבוי מחלוקי המתהוים מממלא¹⁰ ונהפוך הוא בעולם הרוחני¹¹.

ואע"פ¹² שנת' לעיל שא"ס ב"ה הסוכ"ע מקיפים¹³ לד' עולמות בשוה, והנה¹⁴ אין זה סותר את זה כלל כי הרי נת' לעיל ג"כ ענין הקפה זו מהו, והוא ענין רצונו ית' להיות התהוות הנמצאים שבכל העולמות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין שבחי' רצון זה נק' חיות מקיף עליהן כנ"ל ובאמת מצד עצמו ומהותו הוא מקיף כל' הד' עולמות בהשוואה א' ממש ודי

¹ להוותה.

² זה נצרך כח.

³ עיקר.

⁴ ונפשו הוא צורתו.

⁵ אפשרי הוא להיות.

⁶ שנמשכים.

⁷ שאין לו מזל כו' והרי נפש הצומחת שבהעץ.

⁸ וכן נפש הצומחת שבגוף החי טפילה לגבי בשרו וגופו.

⁹ הוא מהסובב.

¹⁰ מחלקו המתהווה מהממלא.

¹¹ בעולמות הרוחני' וד"ל.

¹² כאן מתחיל סעיף ה'.

¹³ מקיף.

¹⁴ הנה.

בהמשכת רצונו ית' להתהוות אותן הנבראים כנ"ל רק הנמצאים אעפ"י בהנבראים באופן התפעלות² והתולדה שבהם הרצון הנ"ל שיש מי שרוב בנינו מהרצון הנ"ל ויש שאינו אלא מן המיעוט ממנו³ כנ"ל בהבדל שבין עולמות הרוחני לעולם השפל שלנו וזה בא מסיבה אחרת והוא כי באמת התהוות ומציאת כל הנמצאים בבחי' גילוי כולם הוא מהארה דממכ"ע דוקא כדכתיב בדבר ה' שמים נעשו כו' אלא שלפי שהארה זו אין לה קיום ואינה מספקת לכל הצורך להתהוות הנבראים דהיינו מה שנת"ל שמזה א"א להיות התהוות הישות והגשמיות של הנבראים שבכל הד' עולמות שבזה הוא ית' נותן כח ועוז לגמור מעשיהם ע"י רצונו ית' הסוכ"ע שכל אשר חפץ כן עשה⁴.

ה) והנה⁵ לפי שינוי מזג הנבראים דהיינו לפי ריבוי הישות שבכא"א על זולתו כך הוא רוב או מיעוט חלק המתהווה ע"י הרצון הנ"ל הנק' בשם סוכ"ע עד שבעוה"ז שהגשמיות הוא בו יותר הנה רוב בנינו דוקא מהארת הרצון ואפס מעט מזעיר בו מהארה דממכ"ע, והרי שינוי זה בריבוי או מיעוט חלקי' שמסובב וממלא זה תלוי מצד איכות הנבראים עצמן (דהיינו⁶ באופן התמשכותן מהארה דממלא שהמקבל ראשון הוא רוחני' ביותר וכל שנמשך ומשתלשל יותר צריך להתגשם השפע אבל מצד עצמותו ית' אין לו שינוי כלל ומאיר לכולם בשוה רצון אחד להתהוותם כנ"ל) וגם⁷ מצד הנבראים אין ענין השינוי באופן מיעוט או ריבוי קבלת הארה זו ולומר למי⁸ שהיש בו מעט היינו שמקבל הארה קטנה מהסובב כנ"ל כי הרי הרצון אחד שוה לכולם ומעט הישות של הנברא רוחני' עם הגשמי' הדומם היותר אחרון שניהם מכח אחד שווה נתהוו שהרצון זה המתהווה⁹ ישות של הרוחני רב כחו להוות גם דומם גשמי כי רצונו ית' כל יכול הוא, רק שאעפ"כ לפי שעצם הנברא בהתמשכותו מממלא רוחני¹⁰ ואין בו מהצורך רק התהוות ישות מעט ולכן פועלת בו הארת הרצון הנ"ל ככה, ומי שצריך לישות יותר פועלת בו ככה,¹¹ ומ"מ לענין העלאת מ"ן מאתעדל"ת הבדל גדול הוא בין העלאת מ"ן מדברים גשמיים' שעול' לרצון יותר לעורר באור הסוכ"ע מן הדברים הרוחני' לפי שהעלא' מ"ן הוא בירור והעלא' אותו דבר המתעלה שלזאת מעורר כן

¹ על הד'.

² 2115: רק שורש הנמצא עכ"פ בהנבראים באופן התפעלותם [הלשון צ"ע. וז"ל ב"מצות אחדות ה"י שבדרך מצוותיך בענין זה: "ואע"פ שנת"ל שהסובב מאיר לדי' עולמות בשוה, אבל השינוי הוא שזה מתפעל יותר מזה..."].

³ ויש שאינו כן אלא המיעוט ממנו.

⁴ בכת"י: נעשה.

⁵ בכת"י 2128: מתחיל כאן קטע חדש. בכת"י 2115: לא מתחיל כאן קטע חדש.

⁶ עצמן, דהיינו.

⁷ 2115: להתהוות כולם, וגם. 2128: להתהוותם כנ"ל (וגם).

⁸ שמי.

⁹ המהווה.

¹⁰ רוחני הוא.

¹¹ ככה ומי"מ.

בשרשו כידוע שכל דבר בעלותו למעלה מעורר בשרשו ממקום שנלקח והרי הגשמיות נלקח רוב בנינו מאור הסובב דוקא אשר נהפוך הוא מן הרוחני כנ"ל וד"ל.

ו) וא"ת הלא בדבר ה' שמים נעשו כתיב ופי' שמים גשמי' הנראה לעינים וכן בעשרה מאמרות נבה"ע יהי אור ויהי אור כו' תדשא הארץ דשא כו' תוציא הארץ נפש חי' כו' ויהי כן והיינו שגם גוף החי נלקח ויצא מן הארץ הלז הגשמי ע"י מאמר ה' וידוע דהמאמרות נמשכי' מן הרוחני, כי בחכמה יסד ארץ אבא יסד ברתא כנראה בעליל שצרופי אותיות הדבור נמשכים מהשכל והחכמה הוא מבחי' ממכ"ע, וא"כ גם הגשמיות נלקח מממכ"ע כנ"ל ובמה אופן נבדל הוא מן הרוחני, אמנם הענין יוב' עפ"י הקדמה א' כללי' והוא כי מה שאנו אומרים שבחי' זו נלקחת מממלא ובחי' זו מסובב, כמו דרך כלל בכל נברא החומר שבו מסובב והצורה שבו מממלא אין הכוונה שהחומר נמשך מן הסובב שלא באמצעות הממלא כלל הס מלהזכיר, בשגם נוסף לזה נפלא אם נאמר שהגשמיות שהוא החומר של כל דבר נמשך מהסובב בעצמו איך נתהווה ממנו גופות הטמאות כמו גמל ארנבת שפן כו' והלא אין רע יורד מלמעלה ממה"ע ית' וטהור עינים מראות ברע ואילו היתה השפעה זו של גוייתם הגשמיות נמשכה ממנו ית' בכבודו ובעצמו שלא ע"י השתלשלות כלל ובודאי² שלא היה יוכל³ להיות התהוות דבר טמא ח"ו ובאמת גם כל גופות הטהורות שבעוה"ז מעורבים מטו"ר וכידוע, ואיך יתכן שיהי' נשפעים ממנו בכבודו ובעצמו בלבד כי א"כ מאין יולד בהם תערובות רע, אלא שבאמת כל הדברים וכל הנמצאים שבעולם מעולם העליון ועד עולם התחתון כולם נמשכים ומתהוי' מהארה זו דממכ"ע שמתחלקת בראשונה ל"ס חח"ן בג"ה כו' ומתחלקים מ"מ⁴ עד אין קץ כנודע ומכל ספירה וספירה מתהיים עוד כמה עולמות וצמצומים⁵ פרטים שכולם בערך ומהות אותה הספי' הפרטית והן תלויים בה ונק' עלמין סתימין כמ"ש במאמר דפתח אליהו וכמ"ש במ"א, ומי"ס דאצי' מתגלפים י"ס דבריאה וגם בהם תלויים עולמות רבים בכל ספי' וספי' ובהן היכלות רבות ובהן כמה וכמה מלאכים עד"מ מחנה מיכאל מקבלים מבחי' חסד כו' וכן עד"ז מבריאה ליצירה כו' עד שמ"ס דעשי' נמשך חיות ונפש לי' גלגלים לז' רקיעי' וכן לארץ הלזו הגשמית, ובדרך כלל השמים מקבלים דרך כלל⁶ חיות מו"ק דעשי' והארץ ממל' דעשי', וכן כל פרטי הנבראים דדצח"מ כולם מקבלים חיות מדצח"מ רוחני' דעשי' והוא הנפש שלהם, כנודע מהאריז"ל שאפילו האבנים והמתכות יש בהם נפש המחי' אותם ונמשך להם מצירופי אותיות של עשרה מאמרות וזה שמו אשר יקראו לו בלה"ק אבן כו', נמצא שכל פרטי הנבראים

¹ יובן למשכיל עפ"י.

² בודאי.

³ יכול.

⁴ ומתכללים יו"ד מיו"ד.

⁵ וניצוצים.

⁶ מקבלים חיות.

מראש ועד סוף כולם נתהוו מהארה זו דממכ"ע ע"י השתלשלות המדריגות, ד"מ אור הגשמי נתהווה מאור הרוחני¹ שהוא בריאה המאירה ברוחניות כדרך שהאור הגשמי הוא בריאה המאירה בגשמיות כו' כמ"ש במ"א וכן מים ורקיע הגשמיים ממים ורקיע הרוחניים שהן ברוחני² דוגמתם בגשמיות כו' ע"ש שאור¹ מים רקיע הרוחני² שבעולם התחתון מאור מים רקיע היותר רוחני וגבוה מעל גבוה עד שרש כל השרשים ראשית ההתהוות היותר עליונים והתחלקות² לרבבות מדרגות שונות ע"י התכללותם זמ"ז שהם שרשי הבחי' האלו דאור מים רקיע כו' וכיוצא כי הם ברוחני² העליוני² דוגמת הבחי' הלזו בגשמיות כנ"ל, אלא שעדיין היה העולם חסר בכלל ואין כח ביכולת בהארה זו דממכ"ע די סיפוק גמר מלאכתם כנ"ל שהחומר של הנמצאים שהוא ישותם זה א"א להתהוות מהארה זו רק הצורה בלבד. והנה החסרון הזה אינו שוה בכל יש מי שחסר בו מעט והוא אותן הנבראים הרוחני² שהצורה בהם עיקר דהיינו שעצמותם ומהותם רוחני² המה כנ"ל ולא חסר מהם רק מה שנצרכים להיות יש ודבר הוא בחי' החומר וכלי שלהם והוא חסרון מועט לגבי כל עצמותם, ויש מי שחסר בו יותר וביותר בעוה"ז וכל הנמצאים אשר בו שהמה גשמיים הרי בהם העיקר חסר עדיין, עם היות כי גם הם נמשך חיותן מהארה דממלא כנ"ל ע"ד דוגמא באור הגשמי שנמשך בו חיות להיות בריאה המאירה באור³ הרוחני כו' אבל עדיין הי' הארתו רוחני דהיינו עד"מ מהות שכל שמאיר עיני חכמים ברוחני² כו' ושיתהווה מזה אור הגשמי להיות מאיר לארץ ולדרים בגשמיות לא הי' יכול להתהוות מזה כנ"ל וכן עד"ז במים רקיע וכיוצא והרי חסרון זה עיקר הוא חסר. והנה השלמת החסרונות האלה הוא מהארת הסוכ"ע דייקא דהיינו ע"י רצונו⁴ ית' שרוצה וחפץ להיות מתהווה הארתו⁵ והשפעתו הנק' בשם ממכ"ע כפי הצריך בכל עולם ועולם, ורצונו ית' הוא בלתי בע"ג, ולכן כאשר חפץ כן נעשה בכאור"א די הצריך לו, בעליונים הרוחניים נגמר ישותן והתהוות הכלים שלהם ובתחתונים נתהווה חומרם הגשמי מצורתם הרוחני² דהיינו עד"מ שמהשפעת אור הרוחני נתהווה גשם כדור אור הגשמי המאיר כו'⁶, ואעפ"י שהשלמת חסרון זה מסובב דוקא הוא בא אבל באמצעות הממלא הוא כלומר שבגילוי נראה כאלו שההשפעה הוא רק מבחי' ממכ"ע בלבד לפי שההשפעה זו בבחי' פנימיות המקבל היא נתפסת ומתלבשת ונראה בעליל ע"ד דוגמא כשאמר יהי⁷ אור ויהי אור היינו ששפע החיות מאותיות דבורו ית' אלו שהן מה שאמר יהי אור שבהן נתלבש החיות מאותיות מדותיו ית' מבחי' אור רוחני² דשם שהוא בחי' ח"ע כנ"ל, הנה חיות זה נעשה חיות לאור גשמי שלנו וממנו

¹ כו' ואור.

² ההתהוות י"ס היותר עליונים וההתחלקות.

³ מאור.

⁴ רצונו הפשוט ית'.

⁵ מהארתו.

⁶ המאיר לארץ כנ"ל.

⁷ כשאמר הווי יהי.

נתהווה כי חיות רוחניות הנ"ל נתגשם ונעשה ממנו אור גשמי וזהו דבר הנגלית לנו, עם היות כי כח הגשמה זו שיהי' מאור רוחני' הנ"ל התהוות אור גשמי לא מאתו נהייתה זאת כו' רק מבחי' הסוכ"ע דוקא שרצונו ית' שחפץ בהתהוות זו הכריח כן, הרי דבר זה אינו נראה בעליל והיינו לפי שהיא השפעה שבחוץ כנ"ל, ולכן נק' בשם סיבת הסיבות כי סיבה מבחי' סובב ועילת העילות נק' מצד בחי' חיות ממכ"ע² כמ"ש במ"א. ואם בעולמות התחתונים³ שהגשמיות בהם העיקר כמ"כ⁴ בעולמות הרוחני' שעצמיותם ומהותם רוחניים הוא שנמשך מן הממלא רק שהתהוותם בבחי' יש בא מן הסובב⁵ כי הוא המעמיד כל דבר ע"י רצונו ית' כנ"ל, אבל העמידה זו באמצעות בחי' הממלא היא נמשכת, דהיינו שכך הוא המשכת רצונו ית' להיות קיום להשפעה זו הנמשכת מבחי' ממכ"ע ולהיות מתהוים ממנו הנמצאות⁶ איך ומה שהם צריכים להיות ואעפ"כ⁷ שכח התהוות זו לא מצד הארה זו היא כ"א מרצונו ית' הבלתי בע"ג עכ"ז באמצעה הוא וכמובן מכל הנ"ל וד"ל. ולכן נתהוו גם קליפות וכן דברים גשמיים טמאים כמו כל הבע"ח גמל שפן וארנבת כו', הגם שבודאי כאו"א מהם מקבל חיות בכל שעה ורגע מעצמותו ית' הסוכ"ע דוקא כי אין עוד מלבדו כתיב ובהסתלקות רצונו ית' מאיזה נברא אפי' על רגע א' אזי היו כלא היו ממש וא"כ מוכרח שרצונו ית' ממש מחי' אותן, ואף גם⁸ זאת ודאי בודאי פשוט שאין רע יורד מלמעלה ח"ו ומפי העליון לא תצא הרעות ח"ו ופשוט הוא, אך הענין הוא משום שרוחניות החיות של כל בריה הוא מההארה דממכ"ע שעם היות נמשכת ממנו ג"כ ית' הא"ס⁹ אבל היא הארה גבולית שהשפיע הוא ית' הבע"ג, ולבעבור היותה גבולית לכן יכולה שתתלבש ותהי' נתפסת בפנימי' המקבלים כנ"ל באריכות ומתחלקת ל"ס שהן עשר כחות נבדלים כו', וממילא שאחר ריבוי ההשתלשלות בירידת והמשכת החיות בי"ס עליונות ותחתונות מהן כו' והספי"ו¹⁰ להיכלות כנז' בע"ח שכ"ז הוא ענין צמצום החיות בכמה מיני רבבות צמצומים אזי יכול להיות שאח"כ יומשך ויתהווה מזה החיות ושפע לקליפות עם שאין¹¹ בביטול אליו ית', כמשל המשכת התלבשות נפש האדם בגופו שנמשך ממנה חיות גם לשערות וצפרניים עם שהם נפרדים ממנה שהרי

¹ זאת כנ"ל רק.

² מצד היותו מבחי' ממכ"ע.

³ התחתונים כן.

⁴ כש"כ.

⁵ בא מהסובב והוא דבר שאינו ניכר כנ"ל, נמצא שגילוי התהוות כל הנמצאים הוא מבחי' ממכ"ע אע"פ שקיום כל א' ממש ועיקר עמדו הוא מהסוכ"ע כי הוא המעמיד.

⁶ הנמצאים.

⁷ ואעפ"י.

⁸ 2128: שגם.

⁹ שעם היות שנמשכת ג"כ ממנו ית' הא"ס.

¹⁰ ומהספי.

¹¹ שאינן.

גוזזין וחותרין אותה בלי הרגשת כאב, וכמ"כ הוא ענין התהוות נפשית ורוחות הקליפות מההארה דממכ"ע הנ"ל דהיינו אחר ריבוי רבבות הירידות וצמצומים שונים אזי יוצאים ממנה גם שערות וצפרניים עד"מ דהיינו שנמשך חיות גם לאותן שבבחי' פירוד ממנו ית' והן הן הקליפות כו' אלא שזהו רק חיות רוחני' והיינו כמו שהן הקליפות למעלה שהם כחות רוחניים כידוע אבל שיתהווה איזה ה' גוף קליפה גשמיות כמו גוף שפן וארנבת שבעוה"ז ה"ז א"א להתהוות מההארה דממכ"ע הנ"ל שגשמי ת' א"א להתהוות מרוחניות כו', ומוכרח להיות שזהו ע"י המשכת כח ועוז מהסובב ית' דהיינו שהוא ית' רוצה בקיום³ כו', ואין זה פלא כי הרי לא שהוא ית' השפיע מעצמותו ית' הא"ס את הרע ח"ו, אלא רק שיש לו רצון וחפץ להיות⁴ מן ההארה גבולית הנ"ל בכל הצריך להיות וע"י רצון זה ניתן כח להיות מתהווה מרוחניות דממכ"ע גם התהוות גשמי' כנ"ל, וכמו שמתהווה גופים גשמיים לדברי' טהורים, ואפילו כמו שמתהווה מקצת הישות והכלים לאורות הקדושים כו', ככה ממש מתהווה גוף גשמי' גם לאותן⁵ הארה שהפריד מאחדותו ית' בבחי' שערות וצפרניים כי כך הוא רצונו ית' בכללות להתהוות⁶ מהארה גבולית הנ"ל הנק' ממכ"ע ככל הצריך להיות. וממילא נשלם בכל הנמצאים חסרונם כו' מריש כל דרגין ועד סוף כל דרגין וגם הקליפות בכלל כו' אבל לא שעצמותו ית' השפיע ממש את הקליפות ח"ו אלא שנתהוו מההארה דממכ"ע הנ"ל שממנה נמשכים קליפות רוחני' וכן גמל שפן ארנבת רוחני' הנמצאים למעלה שהם בחי' מרכבה טמאה שמהם מושפעים נפשות וחיות לדברים טמאים שבעוה"ז, ומה שנתהווה להן גופות גשמי' שזהו ע"י כח ועוז מהסוכ"ע היינו רק שרוצה שיתהווה ממכ"ע הנ"ל⁷, דהיינו שמאותו הרוחניות נתהווה גשמיות אבל לא שהוא משפיע זאת ח"ו כי לולי שהיה התהוות נפש קליפה רוחני' לא הי' מתהווה גם גוף טמא כו' כי הגוף מאותו הנפש הוא בא כו' וד"ל.

ז) הא למה דומה ענין הנ"ל שאמרנו בבחי' סוכ"ע איך שסובב לד' עולמות⁸ ופועל להיות בכ"א השלמת די מחסורו כו', לקרב הדבר אל השכל מעט הוא כענין כח היולי שהוא בעצמו אינו נתפס ועולה בשם פרט מן הפרטים ואעפ"כ ממנו נמצאים וממנו היו כולם שלכן נק' היולי¹ כי החכמות רבות יש

¹ מזה.

² הנ"ל כנ"ל שגשמיים.

³ בקיומם.

⁴ להיות מתהווה.

⁵ מתהווה גוף גשמי גם לדברים טמאים דהיינו שמתהווה גם גוף לאותו הארה שהפרידה מאחדותו ית'.

⁶ "להתהוות מהארה ... גמל שפן וארנבת רוחני". ניתוסף כאן קטע מ-2115. קטע זה נמצא גם ב-2128 בשינויים קלים.

⁷ מהממכ"ע הגוף הנ"ל.

⁸ עולמות בשוה.

חכמה בתכונה ויש חכמה בתשבורת ויש בפלוסופיא כו' וכיוצא וכ"א הוא מהות חכמה משונה מחברתה באיכותה ומהותה כנראה בעליל שיש מי שלומד איזה חכמה ונעשה בה חכם גדול ובחכמה אחרת אין לו שום יד שם כלל ויהי' כאויל מחריש כו' הרי שחכמת שכלו הוכשרה לחכמה זו ולא זו כו'. אמנם עצם כח החכמה שבנפש מצד עצמו טרם שנתפשט בחכמה פרטית פעמים שיהי' מוכשר להתחכם בכל החכמות הרבות שבכולם כשירצה לעיין ולחדש² חידושים נפלאים כו' הרי³ עצם כח חכמה זו אינה ממהות חכמה פרטית הנ"ל לא מזו ולא מזו רק שיכול להשלים ולחזק כולם, כמו"כ א"ס ב"ה מצד עצמו פשוט בתכלית הפשיטות ואינו ממהות ספי' כלל שהמה מוגבלים בעצם כו' וראשית התהוותן הוא מהארה גבולית הנ"ל הנק' בשם ממכ"ע אלא שהוא ית' נותן כח ועוז לכולן ומתחלק⁴ לכ"א די מחסורו כו', והוא עיקר המעמידם כו'⁵, והא בהא תליא כי לפי שבעצמות אינו מערך מהותן לכך יכול לחזק לכל מראש ועד סוף כו'. ומעתה ב' הכתובים הנ"ל פסוק דבדבר ה' שמים נעשו כו' עם מ"ש כל אשר חפץ הוי' עשה לא סתרי אהדדי כנ"ל ואדרבה שניהם בקנה א' עולים, כי אמת הדבר שהתהוות כל הנמצאים שבד' עולמות הוא מדבר ה' דוקא שהוא בחי' ממכ"ע שכשומר יהי אור כו' תדשא הארץ כו' ירד החיות רוחני' ונתגשם והי' לאור גשמי אלא שכח הגשמה זו מן הפועל ישועות⁶ ומכריח להיות מתהוה גשמיות מרוחניות הוא חפץ הוי' הסוכ"ע שכל אשר חפץ נעשה כו', וכן גם למעלה בהתהוות הכלים לאורות שהכלים הם הגבלת האורות ונמשכי' מהסוכ"ע כנ"ל עכ"ז התמשכותם בגילוי הוא מן הממלא דהיינו שמהתעבות האור נעשה הכלי אלא שכח עשיית הכלי לא מהאור עצמו הוא בא כ"א מהסובב המקיף כו'. וז"ש בע"ח שהתהוות הכלים הוא מן הפנימי' והמקיף ביחד דוקא שהמקיף מצחצח חצי הכלי מבחוץ והפנימי⁷ מצחצח חצי הכלי מבפנים כו' וד"ל (עוד⁸ י"ל שגם הכלי יש לה מסובב וממלא זולת האור כמו שגוף האדם זולת

¹ "שלא נק' היולי ... ולחזק כולן כמו"כ": 2115 : שלכך נק' היולי כלומר שמוכן להשפיע כל דבר כו' (והיינו עד"מ עצם כח החכמה שבנפש לגבי רבוי פרטי החכמות נק' היולי כי החכמות רבות הנה יש חכמה בתכונה ויש חכמה בתשבורת ויש בפלוסופיאי כו' וכיוצא וכל אחת היא מהות חכמה משונה מחברתה באיכותה ומהותה אמנם עצם כח החכמה שבנפש מצד עצמו טרם שנתפשט בחכמה פרטית פעמים שיהי' מוכשר להתחכם בכל החכמות הרבות שבכולם כשירצה לעיין יחדש חידושים נפלאים כו' והרי עצם כח חכמה זו אינה ממהות חכמה פרטית הנ"ל לא מזו ולא מזו רק שיכול להשלים ולחזק כולם) כמו"כ.

² 2128 : מחדש.

³ בכת"י: והרי.

⁴ 2128 : ומתחזק. 2115 : ומחזק.

⁵ המעמידם כנ"ל.

⁶ מי הפעיל ישועות.

⁷ והפנימי.

⁸ ב-2115 הנוסח כאן הוא כך : "...מבפנים כו' וד"ל. סליק", ומתחיל קטע חדש "ועוי"ל שגם הכלי יש בה מסובב וממלא זולת האור כמו שגוף האדם זולת נשמתו יש בה ג"כ מסובב וממלא (והוא בשר גופו ונפש הצומחת והמרכבת והמעמדת שבו כו') ועיי"ז יובן למשכיל....".

נשמתו יש בו ג"כ מסובב וממלא והוא בשר גופו ונפש הצומחת והמרכבת והמעמדת שבו כו').

ועכ"ז¹ יובן למשכיל היטב כי התהוות הכלים לאורות ומכ"ש התהוות הגשמי ממש עם היות כי באמצעו' הממלא הם נמשכים אבל עיקר התהוותם מהסובב הוא שכחו דוקא הוא המכריח התהוותן משא"כ הארה גבולית דממלא אין בה כח להוותם כמו שהוא מהווה עד"מ רוחני' הספי' שיש בה כח זה להוות דבר רוחני גבולי' בעבור כי גם הוא רוחני' כו', משא"כ דבר גשמי' אין בה כח אלא הסובב ית' בעצמו הוא הפועל כל זאת כו', ואעפ"י שבאמצעות הממלא הוא פועל מ"מ כחו הוא הפועל כו', עד"מ כאדם המצווה דיבורו² לעבדו לעשות איזה דבר וכשהעבד עושה עם היות כי עושה בדבור רבו אבל לא מחמת יראת הדבור³ בלבד עושה אלא מיראת מי שאמר כו', כמו אדם העושה דבר בידיו עפ"י התחכמות שכלי' עם היות שעושה העשי' ע"פ השכל הוא אבל כח עצמיות האדם הוא העושה משא"כ כשהשכל מוליד התפעלות המדה הנה עצמיות השכל מוליד כו'. וכמו"כ הוא ההפרש בין התהוות הרוחניות מבחי' ממכ"ע שהארה זו דממכ"ע בא ממקור שרשם ובכח עצמותם הוא מהוות⁵ אותם להיותם בערך וסוג א' כנ"ל, להתהוות הגשמי' שנמשכו⁶ ג"כ מהארה דממכ"ע כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו כו' אבל לא בכח הארה זו בלבד הם מתהווים כי אין כח וסיפוק כלל בהארה גבולית זו להוותם כ"א מכח הארתו ב"ה הסוכ"ע שהוא הנותן כח ועוז להיות הגשמי' מתהווה מן הרוחני' והשפעה זו ממכ"ע אעפ"י שאין זה כפי השתלשלות כו', והרי א"כ התהוות⁷ מהות הגשמי' נמשך מא"ס ב"ה הסובב דוקא אלא שמצוה להתהוות⁸ באמצעות הממלא כמו שהמעשה נעשית עפ"י השכל ולא השכל עצמו עושה כ"א כח נברא⁹ כו'. ואעפ"י שבאמת הרי אין לך דבר שחוץ ממנו ח"ו ופי' ממנו כלומר מא"ס ב"ה הסוכ"ע וא"כ גם הארה דממכ"ע אינה נפרדת מאחדותו ית' עד שנאמר שהרוחני' (פי' עצם הרוחני' זולת מה שנמשך בבחי' יש ובלשון הקבלה הוא האור בהיותו מופשט מהכלי) נמשך מכח הממלא בלבד כו' כי אלו היתה נפרדת ממנה לא היתה מתקיימת והיתה בטילה ונפסדת כו', אבל הענין מובן מכל הנ"ל למשכיל כי באמת הארה גבולית זו דממכ"ע קשורה ומיוחדת בא"ס ב"ה הסוכ"ע ומקבלת תמיד חיות ממנו ועי"ז מתקיימת כו', אמנם קבלת החיות ושפע זו הוא בבחי' גבול,

¹ 2128 : כאן מתחיל הקטע החדש.

² באדם המצווה בדיבורו.

³ מחמת הדבור.

⁴ 2128 : שכלו.

⁵ מהווה.

⁶ שנמשכים.

⁷ והרי גם התהוות.

⁸ 2128 : להתהוותם. 2115 : להיות.

⁹ 2128 : גברא.

כלומר שא"ס ב"ה הבלתי בע"ג מצמצום¹ עצמו תמיד ומשפיע בבחי' גבול ואינו פוסק מלהשפיע הארה גבולית זו אפי' רגע א', ובלשון הקבלה הוא שמאיר תמיד מא"ס ב"ה בחי' הקו"ח היינו ע"י שמצמצם עצמו בבחי' הצמצום ומקו"פ תמיד בלי הפסק כו' והרי² הארה זו דממכ"ע קשורה תמיד במקור הא"ס ב"ה כשלהבת הקשורה בגחלת והוא ענין ראשית הקו שדבוק בא"ס כו', ומ"מ מובן שאין הכוונה שממהות³ הא"ס עצמו כמו שהוא בלתי מוגבל מאיר ונמשך בו אלא שתמיד נמשך בו הארה גבולית מא"ס כו', וא"כ רוחניות של הנבראים שנמשך מן הממלא דהיינו שהקו"ח⁴ שממנו משתלשלים האורות בד' עולמות אבי"ע הרי הם נמשכים מעצמות הממלא, כלומר שהארה גבולית זו בלבד הוא מקור שרשם כי כחה מספקת להיות⁵ רוחניות הספירות חו"ב שהם ג"כ מוגבלים ומעין ערכה ודוגמתה כו', וכן העולמות התלויים בהם שהם רוחני' מערכם כנ"ל והם מוגבלים שמקור שרשם הוא הארה זו דקו"ח כנ"ל הגבולי' הנק' ממכ"ע, אעפ"י⁶ שאינם נפרדים מאחדותו ית' הסוכ"ע שאילו היו נפרדים ממנו הי' כלא הי' אלא שמאיר בהם תמיד ומחדש מעשה בראשית מאין ליש אבל הענין שמאיר וזורח בהם תמיד בבחי' גבול דהיינו שמא"ס מתצמצם תמיד להיות הארה גבולית מתפשטת בהן, ואעפ"י שהיא גבולית מ"מ יכולה היא להתקיים ולהחיות זולתה מאחר שהיא קשורה בא"ס ב"ה ותמיד היא נמשכת ממנו כו', דהיינו שאין סוף ב"ה מאיר תמיד מעצמות⁷ הארה גבולית ואינו פוסק מלהאיר, משא"כ התהוות גשמיות הנבראים מא"ס ב"ה הסוכ"ע היינו שמעצמות הא"ס הם מתהווים, כלומר שכח המהווה אותם אינה הארה גבולית ע"ד הנ"ל אלא שאותה הארה גבולית תהי' מתחדשת תמיד מן המקור כו', כי בדרך זה א"א להיות התהוות הגשמיות שאינה ממהות רוחני' כלל, אלא שהא"ס עצמו הבלתי מוגבל והכל יכול הוא המהווה אותם ומכחו נתהוו, וכאשר נתבאר הענין באריכות שהוא ענין חפץ ה' שחפץ בהתהוות העשיה גשמיות שמכח רצון זה הם מתהווים והיינו לפי כי הוא הרצון שבבחי' א"ס הבלתי מוגבל שהוא למעלה מהצמצום ומקום פנוי אלא הוא ענין העיגול הגדול הסובב להקו וחוט כו'.



¹ 2128 : מצמצם.

² שהרי.

³ שמהות.

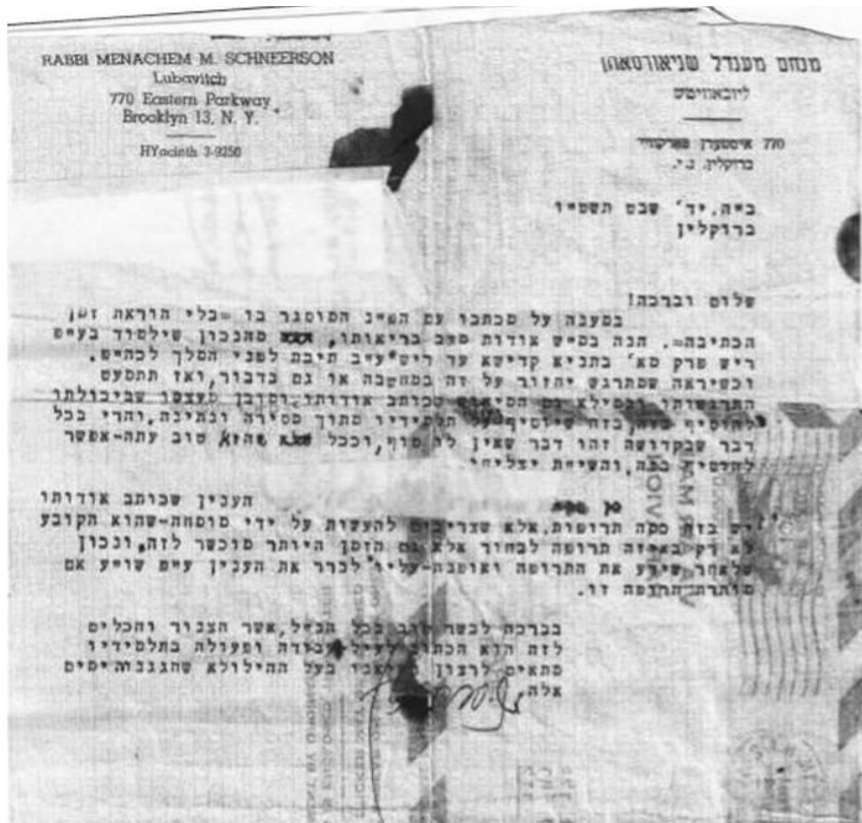
⁴ אוצ"ל : הקו"ח.

⁵ להוות.

⁶ דקו"ח הנ"ל הנק' ממכ"ע שאע"פ.

⁷ מעצמותו.

מכתבים ב,,פירסום ראשון"¹



¹ תודתינו נתונה לראש ישיבתנו הרה"ג ארי' ליב שי' קפלן על שהואיל למסור לנו ע"מ לפרסמו, וזכות הרבים תלוי בו.

הערות וביאורים - מאנטרעאל

Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

770 איסטערן פארק
ברוקלין נ. י.

בי"ה.ה' ניסן ה'שי"ד
ברוקלין

שלום וברכה!

במענה על סכתבו סכ"ה אדר שני, בשאלתו אודות הרה"ח
הח"ח א"ה נ"ח עוסק בצעז מוה"ר ניסן שי" נעמאנא, הנה מוכרת
נוכחותו בי"ה חומכי המינים בצרפת, ובמילא הצעת כה"ר במכתבו
לע"ה, אינה נוגעת. וכיון שמכתבו מ"צ דעת ההנהלה ואנש בכלל-
הנה אשתמש בהודעתו זו לבטא המינהי הכי גדולה, על אשר, כנראה, ^ל
עו"ה"פ מסתמסם שש"מלחוד"ק בה"ב"ר"ם שנתנו ע"י מהנוגע להענינים
האחראים של הישיבה. ובעיקר מב"ל, שכנראה לא שח"פ כלל בהנוגע
לע"ה"כ והדפסת הקובץ פרנס המינים ענין אחראי ביותר ובי"ה. ותמ'
גדולה כ"כ, עד שאיני מוצא כל ליסוד זכות על זה. ובהק המצות, שאף
שפירושו ג"כ לשון מצה וריב הרי הכונה בזה הוא רק נגד הלעו"י,
הינו ג"כ המסאות, ולא ח"ו וכו'. הרי י"ה"ר שעי"פ המבואר בדרושי,
פרה אדומה, ישמטו בכה המצו"מ"י"ב במקום המתאים, הינו כנ"ל נגד
ג"כ המסאות לגמרי, ולא כו' ואין להאריך בדבר המכאיב.

בברכה לחג הפסח כשר ושמח
[Handwritten signature]

POST OFFICE
RECEIVED
MAY 11 1924
BROOKLYN N. Y.
BY THE MESSIAH N. SCHLESKI
דברי ישיבת אגודת א"ת
בברוקלין נ. י.

י' שבט תשע"ו

Tel. HYacinth 3-9250

Cables: LUBAVITCH NEWYORK

ט ז כ י ר ו ת

כ"ק אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א שניאורסאהן

ל י ו ב א ו ו י ט ש

SECRETARIAT of RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

the Lubavitcher Rabbi

770 EASTERN PARKWAY, BROOKLYN 13. N. Y.

ב"ה, י"ט אייר תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

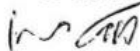
להתלמידים השלוחים שיחיו
בישיבה הגדולה דטיאטל, וואשינגטאן

שלום וברכה!

מאשר אני קבלה העתק הדו"ח השלישי של
פעולותיכם הציבוריות (כתוב בחודש אייר),
וח"ה על הבש"ט מהמרץ וההצלחה בזה.

והנה מעונין אני לדעת אם בהיותכם בבחי
כנסיות לחזרה דא"ח משתדלים אתם, נוסף על
הלימוד, להשפיע ולעודד בענינים הנוגעים
למעשה, כגון חיזוק קביעת עתים לתורה, הפלה
בציבור, חנוך וכו', הן בנוגע לעצמם והן
שישפיעו הנאספים על בני ביתם וכו'.

בברכה כט"ט



הרב ח.מ.א. חדקוב

הערות וביאורים - מאנטרעאל

כמה חדשים לאחרי ההסתלקותו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, הוקם ועד "ועד לבנין אהל" ע"י כמה מזקני אנ"ש "והוא לבנות אהל בית חומה על ציון קבר מ"כ כ"ק אדמו"ר הכ"ס". הועד שלחו אגרת לכל החסידים, בבקשה לצרף להוצאת הבני' (אג"ק המהוריי"צ ח"י ע' ע'סג). לרגל יו"ד שבט, לפניך צילום ממכתב הועד לא' שתרם, מאשרים שקבלו התרומה.

ועד לבנין אהל

במקום מ"כ של
כ"ק אדמו"ר מרנא ורבינא
הרב יוסף יצחק
זעקלל"ה נב"מ וי"ע ח"כ
שני ארסא הן
מלויכאוויטש

הועד

הרב שמואל הלוי לעווסיין הרב אלי סיספסון
הרב משה רובער ריבסין הרב שאיר אשכנזי
הרב ניסן פעלושעווי הרב שלמה אהרן זורנובסקי
הרב ישראל דווייספסון הרב משה לייב ראשישיין

Address: OHEL COMMITTEE, 770 Eastern Parkway, Brooklyn 13, N. Y.

הכתבת:

ב"ה.

כבוד ידירנו הנכבד וי"ת אי"א

שלום וברכה

בזה הננו מאשרים קבלת השתתפותו לבנין
אהל הקדוש, חמש מזוזות ע"י ידירנו הנכבד וי"ת אי"א
מוה"ר סעדי' ^{ע"ה}
וזכותו הקדוש והטהור של תור כ"ק אדמו"ר
הרה"ק נבגים יגן עליו ובי"ב להושע בהדרוש לכא"א
בגשם וברוח.

בכבוד וברכה:

בשם הועד לבנין אהל חק'

(Handwritten signature)
הרב משה לייב ראשישיין.

כד נסלו תשי"א
ברוקלין נ.י.
372.

לזכות

ר' שמעון צבי הכהן ומשפחתו שיחיו

טראריג

להצלחה מרובה בגשמיות וברוחניות



לזכות

ר' פסח ומשפחתו שיחיו

נויסבאום

להצלחה מרובה בגשמיות וברוחניות

לזכות

ר' סיני ומשפחתו שיחיו

וויינבאום

להצלחה מרובה בגשמיות וברוחניות

לזכות

כל התלמידי התמימים – חיילי בית דוד של ישיבתנו

שיראו הצלחה רבה בלימוד התורה - נגלה ונסתר -
ובכל ענינם בגו"ר,

ולהביא בפועל ההתגלות של כ"ק אדמו"ר מה"מ תיכף
ומיד ממש

נדבת ע"י הרוצה בעילום שמו



לעילוי נשמת

הבחור התמים מיכאל יהודה ארי' ליב הכהן כהן ע"ה

*

נדבת ע"י ולזכות

הרה"ת פינחס וזוגתו ומשפחתם שיחיו

גניביש

לזכות

תלמידי השלוחים דישיבתנו

הת' השליח מנחם מענדל שי' גראסבוים
הת' אברהם ברוך שי' פיליפס
הת' השליח יוסף יצחק שי' מהפור

*

שלוחי צא"ח - מאנטרעאל

הת' שמואל שי' באטלער
הת' השליח צמח דוד שי' וועג

שיצליחו במילוי שליחותם,, להכין את כל העולם
כולו לקבל פני משיח צדקינו" ולפעול ה,,קהל גדול
ישובו הנה" בהתגלות מלאה של כ"ק אדמו"ר מלך
המשיח תיכף ומי"ד ממ"ש

לזכות

כל חברי ההנהלה הישיבה

הגה"ח ר' ארי' ליב שי' קפלן

הגה"ח ר' יצחק מאיר שי' גורארי'

הרה"ח ר' מרדכי שי' ווענגער

הגה"ח ר' משה אבא שי' שטערן

הרה"ח ר' שלום דובער שי' הכהן כהן

הרה"ח ר' משה נתן שי' הלוי פישער

הרה"ח ר' צבי הירש שי' גורארי'

הרה"ח ר' שמואל שי' קרעמער

הרה"ח ר' חיים שי' לנגזם

שיראו פרי טוב בעמלם לראות גידולים וגידולי
גידולים של תמימים וחסידים המסורים בלב ונפש
להוראותיו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

קובץ זה
מוקדש לנשיאנו עטרת ראשנו
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח

שירוה הרבה נחת מכלל ישראל בכלל,
אנ"ש בפרט ותלמידי התמימים בפרטי פרטות
ושנזכה כבר לראות בהגלותו לעין כל "מלך ביפיו
תחזינה עינינו"
ויוליכנו קוממיות לארצנו
בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומי"ד ממ"ש.

CROWN HEIGHTS
Shipping & Copy
CENTER

478 Albany Ave (Between Empire & Lefferts)
tel 718.771.5000 | fax 718.613.1313
email info@CHShippingCenter.com