

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

# קובץ פלפולים שבעים שנה

א



יוצא לאור על ידי 'חיילי בית דוד' - קבוצה ה'תש"פ  
תות"ל המרכזית - בית משיח 770

ברוקלין, ניו-יארק

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה  
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
קי"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א



### **חברי המערכת:**

הת' מנחם מענדל שי' דונין  
הת' מנחם מענדל שי' בלוך  
הת' מנחם מענדל שי' הניג  
הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן  
הת' שניאור זלמן שי' ויספיש

### **סייעו בהוצאה לאור:**

הת' דוד שי' מיכאלשוילי  
הת' דוד שי' אקסלרוד

### **יוצא לאור**

ע"י מערכת הערות התמימים ואנ"ש  
תות"ל המרכזית, 770 - בית משיח  
שע"י את"ה העולמי

### **כתובת המערכת:**

770 איסטערן פארקווי, ברוקלין נ.י.

### **דוא"ל:**

heores770@gmail.com

## פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, הננו להגיש לנשיאנו - כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחבבי התורה ולומדי', את 'קובץ הפלפולים - שבעים שנה', 70 פלפולים בכל מקצועות התורה (למעלה מארבעים יו"ל בספר זה והיתר יצאו לאור לקראת י"א ניסן תש"פ-קי"ח שנה להולדת כ"ק אד"ש מה"מ), היוצא לאור לכבוד יום הבהיר יו"ד-י"א שבט, בו ימלאו שבעים שנה (ה'שי"ת-ה'תש"פ) לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

נהוג בעולם הישיבות, אשר מפעם לפעם מעלים תלמידי הישיבה מחידושיהם על הכתב ומפרסמים אותם בשער בת רבים. הנהגה זו התפשטה ביותר וביותר בישיבות חב"ד-ליובאוויטש ברחבי תבל, ומהן לכלל עולם התורה. זאת, בהתאם להוראותיו של נשיא דורנו, הוד כבוד קדושת אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, במכתביו ובישיחותיו, ברבים וביחידות.

התבטאויותיו של כ"ק אד"ש מה"מ אודות ענין חשוב זה, נפלאות המה ביותר<sup>1</sup>. החל מכך שכתובה והוצאה לאור של קבצים מעין אלו, קשורה בעיקר ענינם של תלמידי התמימים, אשר "תורתם-אומנותם" כפשוטו, ויושבים והוגים בה משך כל שעות היום. במשנה תוספת, הרי ענין זה מוסיף בחיות ובתענוג בלימוד התורה. ועוד וגם זה עיקר: הפצת התורה המיוחדת שנגרמת במעשה יקר וחשוב זה.

ואכן, תביעותיו התדירות של כ"ק אד"ש מה"מ לכתוב ולהוציא לאור קובצי חידושים בכל מקצועות התורה, הביאו להדפסת אלפי קבצים של חידושי-תורה בכל העולם כולו. קבצים אלו הניבו פירות נפלאים של התעוררות מחודשת בחיות ותענוג בלימוד, באופן של "דיבוק חברים" ו"פלפול תלמידים", והפצת התורה במידה ניכרת.



בין שאר קובצי הפלפולים והחידושים היוצאים לאור על ידי תלמידי ישיבות תורת"ל ברחבי העולם, תופסים מקום מכובד, קובצי הפלפולים של ישיבת תומכי תמימים המרכזית,

1. ראה ספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 249; ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 271; שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 249; וראה

באריכות בהקדמה לקובץ "אהלי תורה" חוברת כג.

השוכנת כבוד בבית חיינו, בית משיח - 770. אלו יצאו לאור בשנים קודמות מזמן לזמן, תחת השם: "פלפול התלמידים",

ובשנים האחרונות, החל משנת ה'תשנ"ה, החלה תנופה מיוחדת בהוצאת ספרים אלו, במטרה לזירוז התגלותו של כ"ק אדמו"ר שליט"א כמלך המשיח לעין כל. ספרים אלו יוצאים לאור כ'מנחת עשיר' לנח"ר כ"ק אד"ש מה"מ, לרוב - בקשר ובשייכות לימים בהירים במעגל השנה הקשורים בדברי ימי דור השביעי - "הדור האחרון לגלות והראשון לגאולה"<sup>2</sup>, כאשר מידי שנה משתנה שם הספר לפי פסוק נבחר מפרק התהלים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, או שם אחר הקשור עם הזמן בו יוצא הספר לאור<sup>3</sup>. ובשבח והודיה להשי"ת זכינו להוציא בשנה זו לאור את ספר העשרים ואחד מסדרת ספרים אלו.

קבצים אלו נכתבו על ידי תלמידי התמימים אשר זכו לחסות בצילו של מלך, כ"ק אד"ש מה"מ, בד' אמותיו הק', בית רבינו שבבבל, בית משיח - 770, מקום אשר הוא ביתו של כל חסיד וחסיד, אליו נשואות עיניו מראשית השנה ועד אחרית שנה, ומהווה מגדלור של חיות והתקשרות לנשיא דורנו לכל אחד ואחת מבני ישראל.

אשר מובן מכך, גודל המעלה של הלימוד והתפילה, כמו גם עצם השהי' בבית משיח, במחיצתו של נשיא דורנו. ובפרט אצל אותה חבורת תלמידים מיוחדת - תלמידי ה"קבוצה", הזוכה לשהות בבית חיינו, שנה תמימה, יום-יום, שעה-שעה, מרישא עד גמירא, כמפורסם המעלה בזה בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ<sup>4</sup>.

ספר חגיגי זה יוצא לאור לרגל יום הבהיר יו"ד-י"א שבט, זמן זכאי בו נמלאו שבעים שנה לקבלת הנשיאות של מלכנו, ובזה הננו מתכבדים להגיש מתנה למלכנו - "שי-למורא"<sup>5</sup> - להוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, קובץ חידושי תורה, אשר נכתבו בעמל ויזע רב, על ידי תלמידי ישיבתנו הק', ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, כמתנה מיוחדת לאבינו מלכנו, כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, לכבוד ע' שנה לנשיאותו.

את הקובץ קראנו בשם: "קובץ פלפולים - שבעים שנה", בהתאם ליובל השבעים אותו מציינים בימים אלו, החל מיו"ד-י"א שבט השתא.

2. כמובא בריבוי שיחות-קודשו של כ"ק אד"ש מה"מ.

3. עד עתה יצאו לאור: 'תורתך תלמדנו' (י"א ניסן תשנ"ה); 'נקדמה בפניו בתודה' (י"א ניסן תשנ"ו); 'תפארת במקדשו' (י"א ניסן תשנ"ז), 'אור זרוע לצדיק' (י"א ניסן תשנ"ח); 'הריעו לפני המלך' (י"א ניסן ה'תשנ"ט), 'עז למלך' (י"א ניסן ה'תש"ס); 'מזמור לתודה א' (י"א ניסן ה'תשס"א); 'מזמור לתודה ב' (כ"ח ניסן ה'תשס"א); 'אשכילה בדרך תמים א' (י"ד שבט ה'תשס"ב); 'אשכילה בדרך תמים ב' (י"א ניסן ה'תשס"ב); 'נראה בכבודו א' (י"א ניסן ה'תשס"ג); 'נראה בכבודו ב' (כ"ח סיון ה'תשס"ג); 'לשמוע בקול דברו' (י"א ניסן ה'תשס"ד); 'ערב עליו שיחי' (י"א ניסן ה'תשס"ה); 'בתוך רבים אהללנו א' (י"א ניסן ה'תש"ע); 'בתוך רבים אהללנו ב' (כ"ח סיון ה'תש"ע). 'הללו עבדי ה' א' (י"א ניסן ה'תשע"ד); 'הללו עבדי ה' ב' (כ' מנחם-אב ה'תשע"ד); 'בצאת ישראל ממצרים' (י"א ניסן תשע"ה); 'כי לשמך תן כבוד' (י"א ניסן תשע"ו).

4. ראה בכל זה בקובץ "קבוצה" (צפת, ה'תשע"ט).

5. תהלים עו, ב.

מתאים ל'שטורעם' הגדול, המיוחד לכ"ק אד"ש מה"מ, בציון יובלות לתאריכים בעלי חשיבות בדברי ימי חב"ד, ובניצולם להוספה בעניני תורה-ומצוות, הבאנו כאן כהוספה, בסיום הספר, סקירה בדבר יובל השבעים לנשיאות.



בראש הקובץ: שער דבר מלכות מתורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

א. הדרן על מסכת קידושין - הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי תבל - ביאור בענין גברא וחפצא בלימוד התורה לפני מ'ת ואחרי מ'ת.

ב. ביאור כללי בגדר קידושי כסף - הנפק"מ בין ב' הלימודים במקור מהתורה לקידושי כסף ועניינם בעבודה.

ג. בקשר עם שנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א הבאנו את שיחת ש"פ שמות תשנ"ב - המדברת בענין שלימות הנשיאות הקשורה עם מספר שבעים.

ובהמשך לזה - פלפולי הרבנים והתלמידים שיחיו אשר נחלקו לד' שערים:

א. שער קידושין - הכולל פלפולים במסכת קידושין הנלמדת בשנה זו בכל ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.

ב. שער נגלה - הכולל פלפולים בשאר חלקי תורת הנגלה, וכחלק מזה נכללו כאן גם פלפולים בספר ה'יד החזקה' להרמב"ם, וכידוע בשער בת רבים אודות החביבות המיוחדת והקאך המיוחד שיש לכ"ק אד"ש בלימוד מספר זה, ועד ל"שיעור יומי" בספר זה.

ג. שער חסידות - הכולל ביאורים בפנימיות התורה היא תורת החסידות, "אשר, לימוד החסידות הוא מהענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם<sup>6</sup> "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צריך להיות בנוגע לענינים העיקריים של ימות המשיח - "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח. . אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה"<sup>7</sup> שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" - שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך, וזהו על ידי לימוד פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא<sup>8</sup>.

ד. שער גאולה ומשיח - ובו חידושים וביאורים בעניני משיח וגאולה, זאת על פי הוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ש"ההוספה בלימוד בעניני משיח והגאולה ("מלכות שבתפארת") היא ה'דרך ישרה' (הקלה והמהירה ביותר מבין כל דרכי התורה) לפעול התגלות וביאת המשיח והגאולה בפועל ממש".

6. הל' מלכים פ"ב, ב.

7. לשון הרמב"ם שם, ועד"ז בהל' תשובה פ"ט, ב.

8. לקוטי שיחות ח"ל ע' 172.

ובמקום אחר מוסיף, שכוונת לימוד הנ"ל היא "לא (רק) בתור סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל 'לחיות' בענייני משיח וגאולה, 'לחיות עם הזמן' דימות המשיח, על-ידי-זה שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בענייני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחדור גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באמצע ש'הנה זה (המלך המשיח) בא". ויתירה מזו: "לימוד אודות גאולה באופן שיפתח את הלב ועינים ואזנים - שיבינו יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם - את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש".

ה) שער תורתו של משיח - ובו חידושים וביאורים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ אשר כידוע "בראית פנים בלבד לא סגי" ולכן "גודל התשוקה להתקשרות, יכול להשביע רק כאשר ללמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכותב<sup>9</sup>. ובמ"א כותב שזוהי ההתקשרות האמיתית "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . הנה בזה היא ההתקשרות". ומזה מובן גודל המעלה שישנה בעיסוק בתורת הנשיא שלכן באו פלפולים אלו בשער בפ"ע.

ו) שער הלכה ומנהג - ובו חידושים וביאורים בענייני הלכה, וכחלק מהחידוש דישיבת תומכי תמימים להיותה הישיבה הראשונה שבה נקבע לימוד ההלכה כחלק מסדרי הישיבה, וכידוע דברי כ"ק אד"ש מה"מ שצ"ל "גדול תלמוד המביא לידי מעשה", "ומעשה בפועל", ע"כ נלקטו כאן פלפולי התמימים בענייני הלכה,

וזאת למודעי, שפלפולים אלו נסדרו בקובץ לפי סדר הא"ב, למעט שער קידושין בו נסדרו הפלפולים לפי סדר הדפים במסכת.



לתועלת הרבים, הננו מביאים בזה סקירה קצרה<sup>10</sup> בטעם המנהג בשנים האחרונות לכתוב על כ"ק אדוננו מורנו ורבינו את התואר המיוחד: "מלך המשיח", ובהקדים:

זה רבות בשנים אשר גדולי חכמי ישראל, ראשי ישיבות, רבנים, חסידים, זקנים ואנשי מעשה, מחזיקים את כ"ק אדמו"ר שליט"א כ"מלך המשיח".

דהיינו: דנוסף על כך אשר "בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"<sup>11</sup>, "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"<sup>12</sup>. ומוסיף בעל ה"שדי חמד" ש"בדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מיהו . . על פי זה כתבו

9. היום יום ט' אד"ש.

10. מתוך קובץ "אהלי תורה" (כד), וראה גם בספרים "יחי המלך המשיח" ו"התקופה והגאולה".

11. פירוש הברטנורא על מגילת רות.

12. ראה שו"ת חת"ס חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח).

גם כן תלמידי האר"י ז"ל, שבימיו היה האר"י ז"ל<sup>13</sup> - אשר בודאי חל כל הנ"ל על רבינו נשיא דורנו - הנה עוד זאת שאצל רבינו תואמים כל התנאים של אישיות מיוחדת כזו, אשר לפיהם נקבע ע"פ הלכה "הרי זה בחזקת שהוא משיח", וכפי שהרמב"ם<sup>14</sup> מתאר את אישיותו המיוחדת ופעולותיו של מלך המשיח עוד טרם שיכנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל, והוא, אשר "עמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'" [ועל מלך זה פוסק הרמב"ם להלכה אשר "הרי זה בחזקת שהוא משיח"].

ועינינו ראו איך שאצל כ"ק אד"ש מה"מ כבר נתקיים כל זה באופן מפליא. ונפרט בזה נקודות אחדות בלבד [ובקיצור עכ"פ], בבחי' "תן לחכם ויחכם עוד"<sup>15</sup>:

כ"ק אד"ש מה"מ מרביץ תורה באופן חסר תקדים הן באמצעות ההתוועדויות ושיחות הקודש, כתביו המכילים מאות ספרים עם חידושי תורה מופלאים בכל חלקי פרד"ס שבתורה, נגלה ונסתר והן בזה שכ"ק אד"ש מה"מ ערך והביא לדפוס מאות ספרים (של רבותינו נשיאנו וכו'), וערך "מפתחות" ומראי מקומות לספרים הקיימים, בחי' "אזנים לתורה" וכו' וכו', וכן באלפי קובצי תורה שנדפסו בכל קצוי תבל ע"י ההתעוררות של כ"ק אד"ש מה"מ, ורבבות שיעורי התורה שהוקמו בכל פנות העולם ע"י שלוחי כ"ק אד"ש מה"מ בכל העולם וכו' [הוגה בתורה כדוד אביו כפי תושב"כ ושבע"פ].

ומאידך, כ"ק אד"ש מה"מ מלמד כי "המעשה הוא העיקר", ואשר מכל ענין בתורה, אפי' מהענינים הכי עמוקים ומופשטים לכאורה, ניתן וצריך ללמוד הוראה בפועל בעבודת ה', בהוספה בקיום התורה והמצוות, בהידור ובחיות, בעזרה גשמית ורוחנית לזולת, נתינת צדקה בפועל וכו' (וכפי שגם בזה מראה כ"ק אד"ש מה"מ דוגמא חי' בעמדו בעצמו שעות רבות על רגליו הקדושות לחלק שטרות לצדקה בסיום כל התוועדות או שיחה בימי החול, וכן בימי ראשון, לאלפי היהודים הבאים לקבל ברכתו כידוע).

ואלפים ורבבות נתחזקו ע"י בקיום התורה ומצוות בהידור ובחיות נוספת. ואצל כ"ק אד"ש מה"מ בעצמו כל מעשה ותנועה שלו שקולים ומדודים בהתאם לפרד"ס שבתורה, באופן שיש ללמוד מזה תלי תלים של הנהגות והלכות, כפי שכבר נתבאר בכמה ספרים [עוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה].

כ"ק אד"ש מה"מ לא הסתפק בכך, ופתח בפעילות עניפה ומסועפת לקרב גם את אלו שלע"ע עדין אינם שומרים תורה ומצוות, והקים עולה של תורה ותשובה, ועל ידו מתקרבים רבבות מישראל לאביהם שבשמים, ע"י עשרת המבצעים הידועים אותם יזם כ"ק אד"ש מה"מ, התחילו מאות אלפי יהודים להניח תפילין (ורבים מהם בפעם הראשונה בחייהם), לשמור כשרות, לקבוע מזוזות, טהרת המשפחה וכו' ומצוה גוררת מצוה. וע"י שלוחיו של

13. פאת השדה, מערכת האל"ף, כלל ע'.

14. הל' מלכים פי"א, ד.

15. משלי ט, ט.

כ"ק אד"ש מה"מ וה"בתי חב"ד" הפזורים ונטועים בכל העולם, ההתעוררות הזו נוגעת גם ב"נדחי ישראל" הרחוקים והנדחים ביותר [יכוף כל ישראל לילך בה].

כ"ק אד"ש מה"מ שם דגש מיוחד לחזק עניני תורה ומצוות - שמאיזו סיבה היו מונחים גם אצל יראים ושלמים. ומהם: עורר על בדיקת תפילין ומזוזות, ועי"ז הציל אלפים ורבבות מישראל מהנחת תפילין פסולות ומקביעת מזוזות פסולות ר"ל, כידוע ומפורסם. וזאת בתוך שאר פעולות חיזוק הדת שעמדו בראש מעיניו של כ"ק אד"ש מה"מ [ולחזק בדקה].

כ"ק אד"ש מה"מ ניהל תעמולה מיוחדת באופן מופלא בגשמיות וברוחניות לנצחונם של ישראל בכל המלחמות מלחמת סיני, מלחמת ששת הימים, מלחמת יום הכיפורים, מלחמת של"ג ומלחמת המפרץ וכן מנהל תעמולה מיוחדת נגד החזרת השטחים המסכנת אלפי יהודים ר"ל, וכן תעמולה מיוחדת לתקן את החוק האומלל של "מיהו יהודי" שיהיה כתוב ברור "כהלכה" [וילחם מלחמות ה'].

ויש להאריך בכ"ז כהנה וכהנה, ואכ"מ. ומטעם זה הרי רבות בשנים שגדולי ישראל רצו ליתן על כ"ק אדמו"ר שליט"א את התואר המיוחד "מלך המשיח", אלא שבמשך שנים רבות, כ"ק אד"ש מה"מ לא הסכים בשו"א שיכריזו עליו ברבים ובפרסום את התואר "מלך המשיח". אולם בזמן האחרון - לאחר ש"כ"ק אד"ש מה"מ הודיע<sup>16</sup> שכבר התקיים הסימן ש"משיח עומד על גג ביהמ"ק ואומר לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" וחזר כו"כ פעמים על דברי נבואתו הברורה<sup>17</sup> ש"הנה זה (משיח) בא", וצוה לנו<sup>18</sup> "עשו כל אשר ביכלתכם . . להביא בפועל את משיח צדקנו כו" - הנה אחרי כ"ז זכינו ג"כ ש"כ"ק אד"ש מה"מ נתן את רשותו המפורשת להשתמש - בכו"כ ענינים - ברבים ובפרסום, בהתואר המיוחד "מלך המשיח" ולעין כל עודד כ"ק אד"ש מה"מ את שירת החסידים "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", שפורסמה - בהסכמתו - בכל רחבי תבל.

מני אז היחס לכ"ק אדוננו מורנו ורבינו כ"מלך המשיח", נתגלה גם בפרסום.



ובעמדנו ביום זכאי, יום בו ימלאו שבעים שנה להסתלקותו של כ"ק אדמו"ר הריי"צ - ובא השמש, וזרח השמש - יום בו ימלאו שבעים שנה להתחלת נשיאותו של נשיא הדור השביעי, הוד כ"ק אדמו"ר שליט"א, אשר כל' כ"ק אד"ש מה"מ<sup>19</sup>:

"שבעים שנה הם שלימות בחיי האדם - כמ"ש<sup>20</sup> "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". השלימות היא בכך, שהאדם מגיע אז לעבודה דבירור כל השבע מדות כפי שהן בשלימותן, שבע כלול

---

16. שיחות חורף ה'תנש"א ואילך.

17. שיחת ש"פ שופטים

18. שיחת כ"ח ניסן ה'תנש"א.

19. דבר מלכות ש"פ שמות תשנ"ב. נדפס להלן במדור 'דבר מלכות'.

20. תהלים צ, י.



מעשר (= שבעים). ובפרטיות יותר - נותנים לאדם "שבעים שנה" בכדי לעשות את העבודה דבירור השבע מדות כפי שהן מתלבשות למטה, בנפש הבהמית ("ימי שנותינו בהם", "בהם" לשון בהמה) ודלעו"ז בכלל (ובכללות - שבעים אומות העולם), וע"י עבודה זו הוא מגיע לשלימות דשבעים, בחי' עי"ן דקדושה, ראי' באלקות, עד להשלימות בזה לעתיד לבוא.

"ועד"ז י"ל בנוגע ל"הרי אני כבן שבעים שנה" דראב"ע הנשיא: בכדי להיות נשיא הי' עליו להשיג את השלימות של "כ) בן שבעים שנה", הבירור דעניני העולם (הנחלקים לשבעים, שבעים אומות וכו'). וזה נתן לו את הכח שיהי' אצלו "זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות", שיוכל לפעול את הענין דיציאת מצרים (הגאולה ממצרים וגבולים) אפילו בהיותם במצב של תחתון ("לילות"), נוסף על העבודה בזה בכל יום ויום, עד גם - "כל ימי חיך להביא לימות המשיח", (מעין) העילוי דהגאולה השלימה<sup>21</sup>, כשנעשה (שלימות הבירור דכל שבעים אומות כו', ו) הגילוי דשבעים, עי"ן דלמעלה, "והיו עיניך רואות את מוריך", ובאופן שאלקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר".

ויה"ר שנזכה לפעול את ה"להביא לימות המשיח" הקשור עם שלימות הנשיאות - באופן ד"והיו עיניך רואות את מוריך" בעיני בשר, בהתגלותו המיידית של הוד כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש.

### יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח  
י'ד"י"א שבט ה' תהא שנת פדוטינו  
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א  
שנת הקי"ץ להולדת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א  
770 - בית משיח

21. ראה קול סופר על המשנה ברכות שם (יב, סע"ב), שמפרש "זכיתי" מלשון "זכו", ע"פ מאחז"ל (סנהדרין צח, א) עה"פ (ישעי' ס, כב) "בעתה אחישנה" - "זכו אחישנה", ע"ד שאמר הקב"ה "נצחוני בני נצחוני" (ב"מ נט, ב), "וזה זכו, אם יגיעו בני ישראל למדרגה לנצח ברצונם את השכינה ע"ד מי מושל בי צדיק, הקב"ה גוזר גזירה והצדיק מבטלו (ראה מו"ק טז, ב), אז אחישנה".





צריכים לפרסם לכל אנשי הדור, שזכינו שהקב"ה בחר ומינה בעל בחירה, שמצד עצמו הוא שלא בערך נעלה מאנשי הדור, שיהי' ה"שופטייך" ו"יעצייך" ונביא הדור, שיורה הוראות ויתן עצות בנוגע לעבודת כל בני" וכל האנשים דדור זה, בכל עניני תורה ומצוות, ובנוגע לחיי והנהגת היום יום הכללית, גם ב"בכל דרכיך (דעהו)" ו"כל מעשיך (יהיו לשם שמים)", עד - הנבואה העיקרית - הנבואה ש"לא לתר לגאולה" ותיכף ומיד ממש "הנה זה (משיח) בא".

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



# תוכן עינים

## שער דבר מלכות

גדר קידושי כסף.....31

ביאור חקירת הרגוצ'ובי בגדר קידושי כסף וההתאמה לב' הלימודים בגמרא / הביאור בהנ"ל עפ"י חסידות והוראה בעבודת ה'

הדרן על מסכת קידושין.....37

ההבדל בין דברי המשנה (סוף קידושין) "עשה א"א את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", ומאמרו של רב (יומא כח, ב) "קיים אברהם אבינו כה"ת כולה" / דוגמת שני אופנים הנ"ל בתומ"צ דאברהם בלימוד התורה שלנו (אחרי מתן תורה)

שלמות הנשיאות - קשורה עם 'שבעים שנה' דוקא.....43

"ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" - "ע"ש גאולת ישראל" / כיצר הירידה למצרים גם היא חלק מהגאולה, כי גם בתוך הגלות ממשיכים הגאולה; ביאור במשנה ספ"ק דברכות "א"ר אלעזר ב"ע הרי אני כבן שבעים שנה כו' להביא לימות המשיח" / הקשר להילולא דהרמב"ם שזה הי' אופן עבודתו / הוראה בענין החינוך

## שער קידושין

בגדר קנין העבד לאדונו.....59

הרב שניאור זלמן שי' הלוי לאבקאווסקי  
ראש הישיבה - תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

ביא לימוד הגמרא דתושב ושכיר אין אוכלין בתרומה / יקשה על החילוק בין עבד הקנוי לשנים לקנוי לעולם / יביא דעת האגודה באונס ליום אחרון וההוכחה מדין בתי ערי חומה / יביא קושיות הקצות החושן על הוכחת האגודה / יביא דעת התיבות המשפט שחולק על הקצות / יבאר עפ"י זה החילוק בין עבד הקנוי לשנים לקנוי לעולם / יבאר במסקנת הגמרא ההפרש בין עבד לשאר קניני רכוש

שיטות הראשונים בגדר אמירה בקידושין.....63

**הרב שניאור זלמן שי' הלוי לאבקאווסקי**  
**ראש הישיבה - תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית**

יביא דברי הגמרא דהיכא דנתן הוא ואמרה היא צריכה גט מספק / יקשה על דברי הגמרא ד"ספיקא הוא וחיישין מדרבנן" / יביא גירסאות הרי"ף והרמב"ם בגמרא / יביא דעת תוס' הרא"ש דהאמירה היא חלק מפעולת הקידושין / יביא פסק השו"ע דמשמע שהוא רק גילוי דעת / יבאר דעת תוס' הרא"ש עפ"י הגמרא במנחות דהאמירה היא חלק מהקידושין כיון שאי אפשר בלעד' / יבאר עפ"י זה דעת הרמב"ם / יביא דעת רש"י דדמי לתקח אשה / יבאר הנפק"מ בין רש"י לתוס' הרא"ש / יבאר עפ"י זה דעת הרי"ף / יביא דעת הרשב"א דהאמירה היא צורך העדות / יביא קושיות הרעק"א על דעת הרשב"א / יביא תירוץ הרעק"א ויקשה עליו / יבאר פעולת העדים בקידושין עפ"י הכלל דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד ויבאר עפ"י זה תירוץ הרעק"א / יקשה קושיות נוספות בדעת הרשב"א / יקשה על הרשב"א מהוכחת הגמרא מנדרים דיש ידים בקידושין / יסביר ב' אופנים בחידוש התורה בנדרים ויישב דעת הרשב"א / יבאר הספק בגמרא לדעת הרשב"א

בהא דקידושין איקרי קנין.....72

**הרב יקותיאל ליפא שי' פלדמן**  
**ר"מ בישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח**

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחידוש מעשה הקידושין לאחר מתן תורה / יביא חקירת האחרונים בגדר הקנין בקידושין / יביא חקירת הרוגוצ'בי וההוכחות לב' האופנים / יבאר מדוע לא מביא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה חקירת האחרונים / יבאר עפ"י זה ה'קנין' בקידושין / יוסיף ביאור בעומק יותר / יבאר פעולת הקנין בקידושין

רש"י - "פשוטו של ש"ס".....78

**הת' יוסף שי' הלוי סגל**  
**'קבוצה' - 770 בית משיח**

יביא דין הגמ' בקידושי חליפין ומחלוקת רש"י ותוס' בזה / יביא ביאור הר"ן בסוגיא והשוני בינו לבין פירש"י / יקשה מדוע לא פירש רש"י כהר"ן / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לפירש"י על הש"ס / יבאר עפ"י את הכרח פירש"י בסוגיין / יביא לכך ב' דוגמאות במסכתין

גדר קידושין מדעתה ובעל כרחה..... 83

הת' דוד אליהו משה שי' הלוי הורביץ  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי הרשב"א המקשר סוגיא דידן למחלוקת האמוראים בב"ב / יביא שיטת רש"י  
דילפינן מ'ויצאה והיתה' ושואל מה החילוק בין השיטות / יקדים ושואל כמה שאלות  
על דברי הגמ' בב"ב / יבאר דברי הגמ' בב"ב ד'תליוהו וזבין זביני' ועפ"ז יתרץ  
הקושיות / באר ע"פ יסוד זה מחלוקת אממר ומר בר"א / יבאר שיטת רש"י ע"פ דברי  
הגרנ"ט בגדר קנין / יביא דברי העצמו"י בגדר בעל כרחו ועפ"ז יסביר שיטת הרשב"א

ביאור סוגיית "בכסף מנלן" - לשיטת רש"י..... 90

הת' שניאור זלמן שי' ויספיש  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי רש"י בביאור קושיות הגמ' / יקשה על דברי רש"י / יביא תירוץ חידושי  
הרא"ה ומבאר דאינו לפי רש"י / יביא ביאור רש"י על הקושי' ד"ואימא לדידה" ויקשה  
ע"ז / יביא מחלוקת ראשונים בביאור הקושיא ד"ואימא לדידה" / יקשה לפי שיטת  
רש"י בתי' ד"כל שבח נעורים לאבי" / יביא את תי' התוס' בכתובות וקושיית הגרע"א  
על דבריהם / יקשה על דברי התוס' בכתובות דקידושין הוא ממונא דאית בי' איסורא  
משא"כ נדרים / יביא קושיית הגרע"א על דבריהם / יקדים ביאור כ"ק אד"ש בלימוד  
כסף קידושין מ'ויצאה חנים אין כסף" - דהעילה הוא הקנין / יבאר דהשקו"ט בגמ'  
הוא בחקירת הרוגוצ'ובי אי העילה הוא הקנין או הקידושין / יזכיר את הביאור הנ"ל  
מקושי' הגמ' "ואימא לדידה" / יבאר ע"פ הנ"ל מדוע הגמ' מאריכה בסוגי' השייכת למס'  
כתובות / יבאר ע"פ הנ"ל קושי' הגמ' "בכסף מנלן" / עפ"ז יבאר דברי רש"י בקושי'  
"ואימא לדידה" / יבאר ע"פ הנ"ל שיטת רש"י בסוגיין / יבאר ע"פ הנ"ל את רש"י בתי'  
הגמ' השתא אבי' מקבל.. ואיהי תשקול כספא" / יבאר ע"פ הנ"ל את הילפותא משבח  
נעורים וכו' / עפ"ז יתרץ הקושיות ע"ד התוס' בילפותא מנדרים

הלימוד מאמה העברי'..... 104

הת' לוי יצחק שי' מנגמי  
הת' יוסף יצחק שי' שמולביץ  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא קושיות התוס' על רש"י בפירכת הגמ' מאמה העברי' / יביא ביאור המהרש"א  
בתירוץ הקושיא הא' / יביא ביאור הפנ"י בשיטת רש"י / עפ"ז יתרץ את הקושיא הב'  
דתוס' / יביא שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בגדר קידושי כסף שעפ"ז מתורצות קושיות  
התוס' / יבאר כיצד מתורצות קושיות התוס'

109 ..... 'חופה קונה' - בקידושין

הת' אלון משה שי' סרוסי  
תות"ל 770 - בית משיח

יקשה ע"ד רב הונא דחופה קונה ועל דחיית הגמ' - מה לכסף שכן פודין וכו' / יקשה על המשך הפירכות בשקו"ט בגמ' / ינסה לבאר דקידושין ונישואין הם מהות אחת ולכן חופה קונה / ידחה את הביאור דמהגמ' משמע דצריך לעשות 'מעשה קנין' / יביא חקירת האחרונים אם בקידושין האיסור מביא את הקנין או הקנין / יבאר עפ"ז המחלוקת של רב הונא ורבא / יבאר עפ"ז את המשך השקו"ט בגמ' / ידחה את הביאור דצ"ל 'מעשה קנין' / יביא פלוגתת הצ"צ והכסף משנה במהות קידושין / יבאר עפ"ז מחלוקת רב הונא ורבא / יבאר את המחלוקת הנ"ל בעומק יותר

116 ..... שכן ישנן בע"כ - שיטות רש"י ותוס'

הת' דוד שי' אקסלרוד  
תות"ל 770 - בית משיח

יביא דברי רש"י ותוס' ב"שכן ישנן בע"כ" / יקשה על ביאור רש"י / יביא תוס' המקשה על תוס' ב' קושיות / יבאר דברי התוס' / יביא דמהמאירי והרמב"ם משמע כשיטת רש"י / יחקר בגדר ייעוד שאמרה תורה / יביא נפק"מ בנוגע לחופה אי בעי דעתו של האב / יבאר שיטת התוס' שהוא משום גזירת הכתוב / יביא דברי רש"י לקמן דמשמע שהוא גזירת הכתוב / יבאר דהיינו לר' יוסי בר' יהודה אך לת"ק הוא משום הטעם שצ"ל מדעתה

122 ..... בדין האומר הרי את מקודשת ולא אמר לי

הת' מנחם מענדל שי' חדאד  
קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי שמואל בקידוש ולא אמר תיבת 'לי' / יביא ביאור התוס' בכך / יקשה עליו כמה קושיות / יביא ביאור המקנה בגמ' / יביא דברי התור"ד וביאור הצ"צ / יביא ב' אופנים בפירוש דברי הגמ' / יבאר עפ"ז את מחלוקת המפרשים בדין

126 ..... דין קידושין ביבמה

הת' מנחם מענדל שי' הניג  
קבוצה' - 770 בית משיח

יביא ב' הסברי התוס' בביאור דברי הגמ' שכן זקוקה ועומדת / יביא דברי רש"י ויוכיח שמבאר אחרת מדברי ההסבר השני בתוס' - הר"א משזנ"א / יביא חילוק בין רש"י לר"א משזנ"א ודוחהו / יקדים אי ביאת יבמה הוא מטעם קידושין או גזי"כ / עפ"ז יבאר את החילוק בין הסבר רש"י לר"א משזנ"א / יעמיד דעת הר"א משזנ"א כשיטת



הרמב"ן והריטב"א / ידייק חילוק הנ"ל ע"פ דברי הרגוצובי / יקשה על הנ"ל מפירוש רש"י בכתובות / יביא דברי האחרונים בגדר קידושין - איסור וקנין / יחקור בגדר קנין ואישות ועפ"ז יבאר שיטת רש"י

**בדין נתן הוא ואמרה היא.....133**

**הת' דוד שי' מיכאלאשילי**

**תות"ל המרכזית - 770 בית משיח**

יקשה על תירוצי הגמ' בדין דנתן הוא ואמרה היא / יעיר בסגנון לשון הברייתא ויוכיח דהוי דרבנן / יביא חקירת הרגטשובי ויקשה מיסודות קנינים ואיסורים / יביא דיוק הלשון נקנית ויתמי' בשיטת רש"י בזה / יביא חקירת הרגוצובי בקידושי כסף ויתמי' בשיחת כ"ק אד"ש / יביא דברי הרמב"ם ועפ"ז יבאר החידוש בהצד דהעילה הוא הקידושין / יעמיק לבאר בגדר נתינת הבעל שחידשה תורה בקידושי כסף / יביא דיוק לשון רש"י ומוכיח שיטתו / ע"פ הנ"ל יישב לשון הברייתא ודיוק לשון התנא / יחדש בגדר ספק קידושין ועפ"ז ימתיק לשון הרמב"ם בזה

**דעת הרשב"ם במקדש על מנת להחזיר.....143**

**הת' בנימין שי' וילהלם**

**תות"ל המרכזית - 770 בית משיח**

יביא דברי רבא דהלוקח אתרוג על מנת להחזירו יצא / יביא קושית התוס' על דברי רבא ותירוצו / יביא דעת הרשב"ם וביאור הרמב"ן בדבריו / יבאר ב' אופנים בהבנת דברי הרשב"ם / יקשה על האופן הב' בדברי הרשב"ם מדברי רבא בסוגיין / יביא שיטת התוס' רא"ש ויבאר מדוע תוס' לא נקטו הכי בסוגיין / יבאר דעת הרשב"ם / יביא דברי הקצות החושן ויישב דעת הרשב"ם

## **שער נגלה**

**בטעם חיוב על נזקי ממונו.....153**

**הת' מנחם מענדל שי' גורביץ**

**'קבוצה' - 770 בית משיח**

יביא דעות הראשונים אי גרסינן במתניתין "וממונך" / יבאר סברות מחלוקתם עפ"י החקירה מה הוי שורש החיוב בנזקי ממונו / יבאר הא דשומר חייב בנזקים בב' אופנים / יביא מחלוקת ר"י ור"ל אשו משום מאי חייב / יביא פירוש רש"י במחלוקת ר"י ור"ל וקושית התוספות על פירושו / יבאר סברות מחלוקת רש"י ותוספות שחלקו בחקירה הנ"ל / יביא קושיות קושיות הר"י מלוניל על הראשונים שגורסים "וממונך" / יביא ביאור הפני יהושע בדעת רש"י / יבאר דעת רש"י ויתרץ קושיית הר"י מלוניל / יבאר

בעומק יותר הדעה דהחויב הוא משום ממונו / יתרץ קושיית תלמיד ר"ת ור"א / יתרץ קושיית המתעוררת על הגורסים "וממונך" / יביא קושיות הרשב"א ויתרצם / יבאר מחלוקת הראשונים גבי פותח בור דתלוי בחקירה הנ"ל / יביא מחלוקת רש"י ותוספות בכתובות / יבאר עפ"י הנחלת דוד' בסוגיין הנפק"מ בכתובות

שביתת הבהמה בשבת ..... 168

הרב שלום דובער שי' הלוי וולפא  
יו"ר מכון הרמב"ם השלם

לשיטת דרש"י ותוס' בטעם חיוב המזיק ..... 181

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא מחלוקת רש"י ותוספות אי חשיב אין ראוי קולא בשן / יקדים חקירה בטעם החיוב על נזקיו אי העיקר הוא פעולת המזיק או תוצאת הנזק / יבאר עפ"י זה החילוק ב"לא ראי זה כראי זה" דהמשנה / יפרש דעת רש"י ותוס' בהנ"ל / יבאר עפ"י זה המחלוקת דרש"י ותוס' אי הוי אין ראוי קולא בשן דאזלי לשיטתייהו / יתרץ עפ"י זה הקושיות הנוספות שמקשה תוס' על רש"י / יבאר הסוגיא דחומר באש מבבור דאזלי רש"י ותוס' לשיטתייהו / יביא מחלוקת המפרשים גבי "תני אדם וכל מילי דאדם ודעת רש"י ותוס' בזה / יבאר דמחלוקת רש"י ותוס' תלוי' במחלוקתם בטעם חיוב המזיק / יביא קושיות ה'תורת חיים' על האומרים שהגמרא לא חזרה בה מהתירוץ ד"תני אדם וכל מילי דאדם" / יבאר דעת התוס' ויתרץ עפ"י זה קושיות ה'תורת חיים' / יביא פירוש תוס' ד'המטמא מדמע ומנסך' קתני גווי טובא / יקשה עליו מהגמרא בגיטין / יבאר דעת תוס' בעומק יותר ויתרץ עפ"י זה הקושיא מגיטין / יביא פירוש רש"י גבי מנסך ויקשה עליו / יביא תירוץ המהרש"א וה'פני יהושע' / יפרש עפ"י זה החילוק בין רש"י לתוס' בפירוש מנסך דאזלי לשיטתייהו

בגדר ד"שלוחי מצווה אינן ניזוקין" ..... 196

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא מחלוקת רב ורבי אלעזר אי שלוחי מצווה אינן ניזוקין אף בחזרתם / יקשה בדעות רב ור"א / יבאר ב' אופנים בשמירת המצווה על המקימה ויבאר דבזה נחלקו רב ור"א / יביא נפק"מ בין ב' טעמים אלו / יבאר דרב ואיסי בן יהודה לא נחלקו / יבאר דעפ"י זה לא נחלקו רב ור' אמי / יביא דעת הרמב"ם דלא סבירא לי' הדין דר' אמי / יבאר דאף לפי הרמב"ם רב ואיסי בן יהודה לא נחלקו ויבאר דעתו בעומק יותר / יביא דעת הריטב"א דעלייתו לרגל גופא היא מצווה ויקשה עליו מהגמרא דידן / יבאר הלימוד דהגמרא עפ"י הריטב"א

ומותר בהנאה - לשיטת רבן גמליאל ..... 201

הת' דוד שי' מיכאלשווילי

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי המשנה 'ומותר בהנאתו' וביאור הגמ' על כך וישאל שעדיין קשה פשיטא |  
יביא דברי תוס' שפירש חרכו מאכילת כלב ויקשה עליו | יביא דברי אדה"ז בהחילוק  
בין קודם זמנו ללאחר זמנו - דהאיסור חל על העצם | יבאר החילוק בין ב' הגרסאות  
מותר בהנאתו - בהנאה | עפ"ז יסביר החידוש שבמשנה שלמרות דר"ג מחמיר דאסור  
באכילה יש בדבריו גם קולא ב'קודם זמנו'

## שער חסידות

בענין אתכפיא ואתהפכא בצדיקים ובינונים ..... 209

הרב אברהם שי' אזדאבא

מרא דאתרא וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס ומראשי הישיבה

יביא המבואר בד"ה באתי לגני שבכאו"א שיין ענין האתכפיא והאתהפכא / יקשה  
כיצד שיין אתכפיא בצדיקים ואתהפכא בבינונים / יביא דברי הצ"צ שגם אצל צדיק  
ישנה עבודת האתכפיא / יבאר שכן הי' אצל יוסף הצדיק / יבאר עפ"ז מדוע לקח  
משה את עצמות יוסף עמו / יבאר כיצד שייכת בבינונים עבודת האתהפכא

עיון ב'שער היחוד והאמונה' פרק ב' ..... 213

הרב מיכאל חנוך שי' גאלאמב

משפיע בישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

הטוב שבגוי ..... 230

הרב יקותיאל שי' גריין

מחבר ביאור התניא משכיל לאיתן וסדרת הספרים חסידות לעם

יביא את דברי אדה"ז שאין חסד אצל אוה"ע / יקשה שאנו רואים שיש גוים העושים  
מעשי חסד / יביא ביאור אד"ש שאין להם מדת החסד בטבעם רק לגרמיהו / מביא  
שאמנם ע"י שכלם יכולים להגיע למדות טובות / יחלק בין הנפש השכלית לבהמית  
ויבאר שהנפש השכלית היא מק"נ גם אצל אוה"ע / עפ"ז יבאר ששיין אצלם מעש"ט  
מצד הנפש השכלית / יביא את חילוק הגרסאות בין המהדו"ק למהדו"ב בתניא / יביא  
מתלוקת ר' יהודה ור' יוסי האם יש באוה"ע טוב בין אדם לחבירו / עפ"ז יבאר את סיבת  
השינוי בין הגרסאות

הת' מנחם מענדל שי' הרטמן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא המבואר בדא"ח שתכלית הבריאה היא להיות לו דירה בתחתונים / יביא החילוק בין הפלאת העצמות לעצמות ממש / יביא חילוק כ"ק אד"ש מה"מ בהמשכה שע"י בנין המלכות בר"ה / יבאר שעפ"ז לכאו' הגילוי דלע"ל יהי' מההפלאה דעצמות / יוכיח כן מכ"מ / יקשה מהמובא בדא"ח שלע"ל תהי' המשכת העצמות ממש / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שיש ב' דרגות באחדות דישראל וקוב"ה / יבאר שב' דרגות אלו ישנם גם באחדות דהעולם לע"ל / יבאר שב' דרגות אלו הן כנגד ההפלאה דעצמות ועצמות ממש / ידחה ביאור זה ויבאר שהאחדות בדרגא הב' שייכת רק בישראל / יביא ב' תירוצים בהמשך תרס"ו כיצד יוכל אוא"ס להתלבש בעולמות / יחקור בתירוץ הב' האם יהי' הגילוי בפנימיות או לא / יחקור כן גם בגילוי דלע"ל / יבאר שלע"ל יהי' העצמות רק בבחינת מקיף ועפ"ז מתרץ כהנ"ל / ידחה ביאור זה / יעמיד שגם העצמות לע"ל תהי' בפנימיות / יבאר כיצד יתורצו בזה דברי כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ

הת' סימנטוב שי' מיכאלי  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יקשה סתירה בתניא בנוגע לתכלית בריאת העולם / יביא דמדברי כ"ק אד"ש משמע דהטעם הוא ענין האתכפיא' / יקשה על ביאור כ"ק אד"ש דלעת"ל אין צורך ב'אתכפיא' / יביא תיווך כ"ק אד"ש בב' הביאורים בתכלית הבריאה ומקשה עליו / יביא ביאור אדמו"ר האמצעי שענין האתכפיא שייך לעצמותו ית' / יבאר בעומק יותר דענין האתכפיא הוא מצד עצמותו ית' / ע"פ הביאור דה'אתכפיא' הוא רק אמצעי יבאר הנפק"מ למעשה בזמן הגאולה

## שער הלכה ומנהג

הרב אהרן יעקב שי' שווי  
מד"א וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס

יקשה מה דינו של המסופק אי ספר ספירת העומר ביום אי ממשיך לספור בברכה / יבאר צדדי הספק בזה / יביא דעת הכף החיים בחילוק בין ספירת העומר לשאר ברכות דבזה לא אמרינן ספק ברכות להקל ויקשה עליו / יבאר באופן אחר החילוק בין ספירת העומר לשאר ברכות / יתרץ עפ"י זה קושיית השאגת ארי' על הרמב"ם / יקשה על החילוק הנ"ל מהא דפסק אדמוה"ז בסידור בהלכות ציצית / יקשה דעפ"ז

הדין בספירת העומר צריך להיות לא כפי שפסק אדמוה"ז בשו"ע והוא היפך תשובת כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר סברת אדמוה"ז בהלכות ציצית עפ"י הרגוצ'ובי / יבאר דעפ"י זה אין להקשות מספירת העומר / יבאר דאין לומר כן אף בספק אחד

**שם השם בשאר לשונות וביאור הנהגת כ"ק אד"ש מה"מ** ..... 268

**הרב יוסף ישעי' שי' ברוין**

**מד"א וחבר הבד"ץ דשכונת המלך - קראון הייטס**

יביא הנהגת כ"ק אד"ש לברך עם ביטוי שה"ש בלע"ז / יבאר זאת ע"פ תקנת חז"ל לשאול בשלום חבירו בשם / יביא הדעות האם תקנה זו היא על אמירת שה"ש ממש / יחקור אם התקנה היא היתר על אמירת שה"ש לבטלה או שאחר התקנה אי"ז נחשב לבטלה / יביא הדעות אם הובא זה להלכה

**קיום מצוות כיסוי הדם ע"מ שיגלוהו מיד** ..... 274

**הרב גדליהו שי' אקסלרוד**

**אב"ד ורב קהילת חב"ד חיפה**

יקשה מה הדין במכסה דם על מנת שיתגלה לאחר זמן / יביא מה שכתב השמ"ח והרא"ה / יביא דברי השבט הלוי שצריך שייגע הדם בכל אחד מן העופות ומקשה עליו / יברר היכא דעבר וכיסה היכא דאין מכסין אי חוזר ומברך / אי מותר לכסות הדם בענין שיתגלה מיד / יבאר הדין במשחטות כיום

**מחלוקת הראשונים בגדר מליחה** ..... 281

**הת' אלון משה שי' סרוסי**

**תות"ל המרכזית - 770 בית משיח**

יביא מחלוקת הפוסקים אי צריך להיות במליחה ההיתר למעלה והצ"ע בזה / יביא מחלוקת הרשב"א והרא"ש בשיעור המלח שצריך למלוח / יביא מחלוקת הרשב"א והרא"ש בטעם הניפוץ / יביא פסק הרמ"א ויבארו / יוסיף ביאור בכל זה

**דיני קריאת שמע שעל המיטה** ..... 287

**הת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ**

**קבוצה' - 770 בית משיח**

יביא דברי הש"ס על קריאת שמע שעל המיטה ומחלוקת רש"י ותוס' בזה / יבאר דמחלוקתם תלוי' במחלוקת הפוסקים בטעם אמירת קריאת שמע שעל המיטה / יביא נפק"מ בזה אי אמרינן המפיל קודם או ק"ש קודם / יביא דברי המ"א על השו"ע ויקשה עליו / יבאר שלב' השיטות יש את ב' הטעמים / יביא דברי הכלבו בנוגע לאיסור הפסק אחרי קריאת שמע שעל המיטה / יבאר דדין זה הוא לכו"ע / יביא דברי המ"ב שאפשר לומר שוב ק"ש אחרי שמפסיק ויבאר את דבריו / יברר מה הדין בבחורים שרוצים לומר ק"ש במקום שיוכלו לכוון יותר

## שער גאולה ומשיח

295 ..... "לפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים" - ע"י מלך המשיח?

הת' דוד שי' אקסלרוד

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק בין הלכות תשובה להלכות מלכים / יביא דברי הרמב"ם במעמד ומצב דבנ"י לע"ל / יביא החילוק בזה בין הלכות תשובה להלכות מלכים / יבאר דמשיח נקרא הן 'רב' והן 'מלך' / עפ"ז יבאר את החילוק הנ"ל / יבאר דמצב בנ"י לע"ל ייפעל דוקא ע"י מלך המשיח / עפ"ז מבאר בעומק יותר את דיוקו בהלכות מלכים

303 ..... בירור הברזל לע"ל

הת' שלום שי' טל

תות"ל 770 - בית משיח

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין בירור הברזל לע"ל / יקשה ע"ז מהמבואר בדא"ח שבברזל לא שייך בירור / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהשבתת החיות לע"ל / יבאר עפ"ז כיצד יתברר הברזל לע"ל / יבאר שע"י בירור הברזל הרוחני מתברר הברזל הגשמי / יבאר הקשר בין המשכן וג' בתי המקדשות לזהב, כסף, נחושת וברזל / יבאר שביאור כ"ק אד"ש מה"מ בזה בא בהמשך לכך שנעשה הבירור גם במדינות רוס' וצרפת

310 ..... "הראי' שמשיח צדקנו עדיין לא בא"

הת' מנחם מענדל שי' מזרחי (ברא"ח)

'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות סיום העבודה לקראת הגאולה / יקשה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א שעדיין נשאר מה לעשות / יביא סתירה בזה גם בנוגע לעבודה דהפצת המעיינות / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ על הייחס דבנ"י לגלות / יבאר עפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ שישנן ב' סוגי עבודות / יבאר עפ"ז את החילוקים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל

318 ..... מעלת ה'ילקוט שמעוני' בנוגע לבשורת הגאולה

הת' יוסף שי' הלוי סגל

'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות המאורעות בעולם / יביא מקור דבריו מהילקוט שמעוני / יביא דברי הפסיקתא רבתי / יקשה מדוע מציין כ"ק אד"ש מה"מ לילקוט

דוקא / יבאר החילוק בין הילקוט לפסיקתא / יבאר שזהו חילוק מהותי / יביא החילוק  
בנוגע לתחיית המתים / יבאר עפ"ז מדוע מציין כ"ק אד"ש מה"מ לילקוט דוקא.

משיח בדברי הנביאים "ומעיין מבית ה' יצא" ..... 325

הת' יגאל יא"ל שי' קופצ'יק  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

בענין הלבושים לעתיד לבוא ..... 333

הת' שמואל שי' קסטיאל  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יברר אי לע"ל יצטרכו לענין הלבושים / יביא דלבושים הוא ענין זהסתר וא"כ לא  
יצטרכו להם לע"ל / יביא מהגמרא דמפורש שיהיו לבושים / יעמיד דמדובר לצורך  
המצוות ויזחה / יביא סתירה בדברי הרמב"ם בנוגע לימות המשיח והביאור בזה /  
יבאר עפ"י זה ענין הלבושים לע"ל / יבאר הענין החיובי דלבושים

נצחיות מלכות בית דוד ..... 339

הת' מנחם מענדל שי' ששון  
'קבוצה' - 770 בית משיח

מביא מדברי חז"ל ומהרמב"ם את המקורות לנצחיות מלכות בית דוד / מבאר שכן הוא  
בזמן הגלות ע"פ המקורות הנ"ל / מוכיח שבזמן הגלות גופא - מוכרח הוא בכל דור ודור  
/ מסביר כיצד ממשיך מלכות זו בכל דור - הינו האחד ה'ראוי להיות משיח' שבדור /  
מבאר שמציאותו מוכרחת בכל דור מצד עצם האמונה בביאת המשיח / מביא את  
הסתירה לכל הנ"ל משיחת כ"ק אד"ש מה"מ / מבאר הסתירה הנ"ל בב' ביאורים /  
דוחה הביאורים הנ"ל / מפרש את שיחת כ"ק אד"ש מה"מ באור חדש / מוכיח באופן  
סופי שמציאותו מוכרחת בכל דור ודור

## שער תורתו של משיח

לימוד התורה אצל אוה"ע ..... 351

הת' מנחם מענדל שי' דונין  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא את ביאור כ"ק אד"ש בנוגע ללימוד תורה אצל אוה"ע / יקשה דלכאורה אינו  
מתאים לתוכנם ומהותם / יביא חילוק אד"ש בין מכשיר למסייע / חילוק בעומק יותר  
- שהמסייע חלק מהפעולה / עפ"ז יתרץ את הקושיות / יתאים את הנ"ל עם הביאור  
ע"פ פנימיות הענינים

הת' מנחם מענדל שי' חדאד  
 'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי הרגוצ'ובי בנוגע למחלוקת רבי יהודה וחכמים אי השבתה הוי על התואר או על העצם / יביא ביאור הרגוצ'ובי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בנוגע ל"השבתי חי' רעה מן הארץ" / יביא ביאור הרגוצ'ובי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בדין חמץ שלאחר הפסח / יבאר הצריכותות שבכל אחד מהביאורים לעיל / יביא דברי אדמו"ר הזקן דס"ל דאיסור חמץ הוא על התואר / יביא הערת הרבי דמשמע ממק"א בשו"ע דהוא על העצם / יסיים בביאור כ"ק אד"ש ע"פ דברי הרגוצ'ובי במחלוקת ר"א וחכמים במכות במצרים

הת' שלום שי' טל  
 תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי אד"ש בדבר מלכות שמות שראב"ע פעל בתלמידיו שיהיו 'תוכם כברם' ור"ג מסכים עמו / יביא דברי אד"ש בלקו"ש חכ"ד דמשם נראה שר"ג נשאר בדעתו דאיכות עדיף / יביא סתירה נוספת בין שיחות אלו - מהי מעלת הנשיא כמות או איכות / ינסה לבאר דאכן נשיא ענינו בכללות איכות אבל פעמים מצינו שענינו כמות וידחה ביאור זה / יבאר ב' אופנים בעלית כמות לאיכות - שע"י מתוסף באיכות ושהכמות נעשית איכות / עפ"ז יתרץ הסתירות שבין ב' השיחות / יביא מקור נוסף בו רואים שהכמות נעשית איכות / יביא ע"פ הסבר זה דהפיכת כמות לאיכות שיחה נוספת / יבאר עפ"ז את המחלוקת מאי עדיף 'סיני' או 'עוקר הרים' / יבאר ומחדד ענינו של הנשיא - האיכות חודרת בכמות / יביא מקורות נוספים לביאור החידוש בענינו של הנשיא / יבאר שהנשיא ממשיך את מעלתו העצמית לכאו"א מישראל / יבאר ששלימות מעלתו של הנשיא מודגש יותר בדורנו כטעימה מהגאולה / ימתיק עפ"ז מדוע מבואר דוקא בדבר מלכות שלימות מעלתו של הנשיא / יבאר ביאור נוסף בשייכותו של הנשיא לכאו"א מישראל

הרב נחום שי' שטראקס  
 מאנ"ש קראון הייטס

יביא ביאור אדמו"ר הרש"ב בענין הבחירה ברצון המוחלט / יבאר ענין מילוי הרצון בעולמות / יבאר ענין הבחירה בג' הדרגות ד'רצון המוחלט' / 'מציאות העולמות' ורצון הגלוי' ויחסם אל העולמות / יסכם החילוק בדרגות הרצון יבאר דכ"ז הוא עפ"י המבואר בתרס"ה אך הרבי מחדש דיח בחירה גם בעצם / יבאר דתלוי בהבנת המושג ד'עצם' דיח חילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי



יבאר עפ"י המבואר לעיל החילוק בין דברי הרבי לסגנון החסידות בענין דביקות הנשמה באלקות / יבאר בשלימות דביקות הנשמה באלקות שהיא מצד בחירה דוקא / יבאר דאינו בסתירה למבואר בכמה מקומות זהשלימות הוא כשהדביקות בדרך ממילא דוקא

יבאר החילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי בענין הבחירה חופשית / יביא ביאור הרבי דבחירת האדם באמת הוא מצד עצמו / יוסיף לבאר דברי הרבי שמציאות הנברא היא מציאות אמיתית

יביא דברי הלקו"ת בענין בחירת האדם ברע / יבאר החילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי / יישב לפי זה דברי הרבי שלא שייך שיהודי ירויח מהרע עם המבואר בקונטרס ומעיין / יבאר החילוק בין מציאות העולמות למציאות הרע שכל מציאותו הוא שלא יעשוהו / יבאר דמציאות הרע תופס מקום אצל היהודי למטה / יבאר דלע"ל יתגלה גם למטה שאין תפיסת מקום לרע / יבאר דהנ"ל נכון אע"פ שההגלות למטה תהי' ע"י עבודת האדם דוקא / יבאר ב' אופנים בגילוי הכוונה העליונה למטה דמלכתחילה אין תפיסת מקום לרע / יביא שיטת הרבי בהנ"ל דבחירת האדם למטה ברע גופא היא מהבחירה שלמעלה / יבאר שיטת הרבי / יוסיף ביאור בהפרש שבין זמן הגלות לימינו / יבאר הנ"ל בעומק יותר

## שער שונות

405 ..... **בירור בענין חצי כדור התחתון**

הת' מנחם מענדל שי' בלוך  
קבוצה - 770 בית משיח

יביא דברי כ"ק אדה"ז בנוגע לחצי כדור התחתון / יבאר בדבריו שכונתו לחצי כפשוטו / יכריח ביאור זה לפי דברי הצמח צדק / יקשה על ביאור זה / יבאר ש'חצי' הכוונה רק ביבשה ולא בים / ידחה ביאור זה / יבאר ש'חצי' היינו בשם המושאל / יביא דברי כ"ק אדה"ז בנוגע לכח המשיכה / יקשה על כך / יתרץ שאין כוונתו לשלול הענין מעיקרא / ידחה ביאור זה / יבאר ב' אופנים בכח המשיכה / עפ"ז יבאר כהנ"ל

413 ..... **ביאורים בפיוט "למען תמים"**

הת' מנחם מענדל שי' הרטמן  
קבוצה' - 770 בית משיח

## הוספה

427 ..... שבועים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
סקירה מרתקת



שער  
דבר מלכות



## גדר קידושי כסף

כיון שכל עניני התורה מדוייקים לחלוטין, אכן רואים, שבקידושי-כסף מתבטאת המשמעות הכללית שבענין הקדושין, יותר מאשר בקידושי שטר וביאה, כפי שיוסבר להלן.

### ב. "העילה" היא ה"קידושין" או ה"קנין"

בגמרא<sup>7</sup> יש דרך נוספת ללמוד שהאשה נקנית בכסף - מ"ויצאה חנם אין כסף"<sup>8</sup> - אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר (כשיוצאה ממנו<sup>9</sup>) ומאן ניהו אב<sup>10</sup> (=ומי הוא? אב. כלומר, כשיוצאת מרשות אביה, יוצאת בכסף).

ויש לומר, שיש הבדל בהגדרת קידושי כסף, אם הם נלמדים מ"כי יקח איש אשה" שבפרשתנו, או מ"ויצאה חנם אין כסף"<sup>11</sup> -

### א. קידושי כסף מבטאים יותר מכל את תוכן הקידושין

מן הנאמר בפרשתנו<sup>1</sup> "כי יקח איש אשה ובעלה... ויצאה... והיתה" לומדים<sup>2</sup> ש"האשה נקנית בכסף בשטר וביאה". כסף - לומדים מ"כי יקח איש אשה"<sup>3</sup>; מ"ובעלה"<sup>4</sup> לומדים שנקנית בביאה; ושטר - נלמד מ"ויצאה והיתה" - מקיש היתה לזה ליציאתה מזה, מה יציאתה מזה בשטר, אף היתה לזה בשטר".

למרות שהאשה יכולה להיות מקודשת בכל אחת מ"שלוש הדרכים", בכל זאת "נהגו כל ישראל לקדש בכסף או בשוה כסף"<sup>5</sup>. ויש לומר שזאת בהתאם לכך שקידושין בכסף הם הקנין הראשון הנלמד מן הפסוק - "כי יקח"<sup>6</sup>.

(1) כד, א"ב. וראה הפסוקים שהביא הרמב"ם בריש הל' אישות: סהמ"צ מ"ע ריג: פיהמ"ש ריש קידושין. חינוך מצוה תקנב. וראה שינויי נוסחאות ברמב"ם בהוצאת פרענקל שם. ואכ"ט.

(2) בספרי עה"פ. וראה קידושין ד, ב ואילך. ירושלמי ריש קידושין. וראה בהערה 1 ובהערה הבאה.

(3) כ"ה בספרי, ועד"ז בירושלמי שם. ובבבלי >שם ד, בן מוסיף "אין קיחה אלא בכסף וכה"א נתתי כסף השדה קח ממני". וראה שם ב, א ואילך. ובקה"ע שם מפרש כן בירושלמי. וראה בירושלמי שם להלן (הובא בהערה 10).

(4) כ"ה בספרי, בבלי וירושלמי שם. אבל לר' יוחנן (שם ט, ב. ועד"ז בירושלמי שם בתחלתו) נלמד מ"בעולת בעל" (פרשתנו כב, כב). וראה בהנסמן לעיל הערה 1 ולקמן הערה 6.

(5) רמב"ם הל' אישות פ"ג הכ"א. וממשיך שם "וכן אם רצה לקדש בשטר מקדש". וראה יבמות לא, ב "רובא בכספא". וראה ר"ן ריש קידושין. וראה הערה הבאה.

(6) עדמ"ש הרשב"א וריטב"א ריש קידושין בזה שנקט התנא כסף ברישא.

(7) שם ג, ב.

(8) משפטים כא, יא

(9) פרש"י קדושין שם ד"ה ויצאה.

(10) ובירושלמי שם: כסף בלא ביאה מנין ויצאה חנם אין כסף אם אחרת יקה לו מה זו בכסף אף זו בכסף.

ההלכה היא כך גם לגבי כסף קידושין. ולכאורה, האשה עדיין לא קנתה את הכסף (שהרי אין מדובר דוקא במקרה שהכסף נפל בתוך ד' אמותיה)<sup>16</sup>, וכיצד נעשתה אפוא מקודשת? זאת הוכחה לכך ש"העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה הדבר"<sup>13</sup>. כלומר, האם הקידושין חלים על ידי שהאשה קונה את הכסף, או להיפך: האשה קונה את הכסף על ידי הקידושין.

מצד שני הוא מביא הוכחה לדרך הראשונה, שהעילה הוא הקנין<sup>18</sup>:

נאמר בגמרא<sup>19</sup> שלגבי קידושין "תוך כדי דיבור לאו כדיבור דמי", ואי אפשר להתחרט על הקידושין בתוך זמן של "כדי דיבור". הרשב"ם מפרש<sup>20</sup>: "שאם קידש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דיבור ליהוה מתנה ולא להוה קידושין, אין שומעין לו, ומקודשת ואינה מקודשת".

אין מובן: מדוע מתאר הרשב"ם מקרה שבו אומר האדם "ליהוה מתנה ולא ליהוה קידושין", ולא מקרה פשוט, שהוא חוזר

כדי להבין זאת, יש להקדים ולהסביר את הספק שמסתפק הגאון הרוגוטשובי<sup>12</sup> בקשר לקידושי כסף: "אם העילה הוא הקנין ועל ידי זה מתקדשת, או להיפך: העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה את הדבר"<sup>13</sup>. כלומר, האם הקידושין חלים על ידי שהאשה קונה את הכסף, או להיפך: האשה קונה את הכסף על ידי הקידושין.

הוא מביא הוכחות לשני האופנים:

ההלכה היא<sup>14</sup> ש"היתה עומדת ברשות הרבים וזרקו לה, קרוב לה מגורשת... וכן לענין קידושין". ו"לשיטת הראשונים"<sup>15</sup>

(11) בגמרא שם ד, ב: ואיצטריך למכתב ויצאה חנם ואיצטריך למכתב כי יקה כו'. אבל ראה פרש"י שם ד"ה לתנא. ובפנ"י שם ד"ה ותנא דמייתי (ובדף ג, ב ד"ה בכסף) כתב דזהו רק לדעת רש"י (דתנא לא ס"ל דלמדן מאין כסף כו'), משא"כ לדעת התוס'. וראה עצמות יוסף שם. (וראה ריטב"א הנ"ל). וראה תוד"ה כשם שם ג, א. מראה הפנים לירושלמי שם בתחלתו. (וראה פרש"י שם ו, ב ד"ה אינה מקודשת. אבני מילואים סי' כח סקט"ז ועוד).

ולהעיר שבסהמ"צ להרמב"ם שם, ובחינוך שם הביאו הלימוד שהאשה נקנית בכסף מאמרו באמה עברי' (ויצאה חנם) אין כסף כו'. אבל בהל' אישות (פ"ג ה"כ) כתב הרמב"ם "שנאמר כי יקה איש אשה ואמרו חכמים לקוחים אלו יהיו בכסף שנאמר כו".

(12) שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט.  
(13) וראה מ"ש בזה (ולשונו) בכ"מ בספריו: צפע"נ הל' אישות פ"ו ה"ד. שו"ת שם סי' ג, יו"ד, לד (בתחלתו). עז. שו"ת ווארשא סי' רסז. מהד"ת סב, ב, עו, ג. ועוד (הובאו במפענצ"פ פ"י ס"בג. כללים בערכו). ובכ"ט מהנ"ל כתב דשני הדברים נעשו בבת אחת. וראה בית האוצר להר"י ענגל מערכת ב' כלל ט אות יא (הובא בחלקו במפענצ"פ שם).

(14) משנה גיטין עז, א. רמב"ם הל' אישות ספ"ד. טושו"ע אה"ע סי' ל ס"ה.

(15) כ"ה לשונו בשו"ת הנ"ל הערה 12. ושם סו"ד "ולולי דברי הרמב"ם". ובמהד"ת עז שם "כשיטת רבינו דל".

16) כדעת ר"י שם עז, ב: אפילו מאה אמה, וראה ר"ן שם. כס"מ לרמב"ם שם. נ"כ השו"ע שם.

17) בשו"ת שם סו"ד: ובאמת הרבה יש להאריך בגדר הך דגיטין דף עז קרוב לה מקודשת ג"כ דמ"מ כיון דגבי קנין לא הוה כמבואר שם מ"מ איך נתקדשה הא לא הוה קנין כלל וגם במה נעשה הכסף שם קידושין כל זמן שלא קנתה. ובשו"ת ווארשא הנ"ל: וכן לולא דברי הראשונים ז"ל דגם בקרוב לה כן דמה לנו ויצאה והיתה דכ"ז שאין כאן לי זה לא חל שם קידושין כלל על הכסף מלבד מה שלא נתקדשה וקנין ליכא. וראה מהד"ת שם: ועי' גיטין דע"ח ע"ב משמע דהוה מציאות אחת (הקנין של כסף קידושין והקידושין) דמהני גבי קידושין קרוב לה.

18) וראה גם בשו"ת ווארשא הנ"ל. וראה צפע"נ הל' ע"ז פ"ב ה"ט. הל' גירושין פ"ו הט"ז.

19) ב"ב קכט, סע"ב ואילך.

20) שם קל, רע"א.

שאפשר להתחרט על כל קנין כסף - צריך הרשב"ם

להסביר<sup>22</sup>, שכאן אין מדובר במקרה של חרטה על הקנאת הכסף, אלא במקרה של חרטה על הקידושין בלבד, והכסף נשאר כמתנה<sup>23</sup>.

### ג. ההבדל הנובע משתי דרכי הלימוד על קידושי-כסף

יש לומר, שזהו ההבדל בין שתי הדרכים שבהן ניתן ללמוד את הענין של כסף קידושין - מן הפסוק "כי יקח", או מן הפסוק "ויצאה חנם אין כסף":

בפסוק "כי יקח איש אשה" מודגשת פעולת האיש, ואילו בלימוד של "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" ההדגשה היא על כך שה"אדון" (האב, שהוא במקום בתו - האשה) מקבל את הכסף.

ולפיכך, אם לומדים את הענין של קידושי כסף מ"כי יקח איש אשה", יוצא, שהקידושין מתבצעים באמצעות נתינת הכסף על ידי הבעל - "כי יקח איש",

בו לחלוטין מנתינת הכסף, ודורש בחזרה את הכסף מן האשה?

מכך<sup>21</sup> מוכח, שבמקרה כזה הוא אכן יכול להתחרט. שהרי, בדרך כלל (חוץ מקידושין) "הלכתא כל תוך כדי דיבור כדיבור דמי"<sup>19</sup>, ולפיכך הוא יכול להתחרט על נתינת הכסף, אם הוא חוזר בו תוך כדי דיבור, ואז ממילא אין היא מקודשת, כי על הקנאת כסף אפשר להתחרט תוך כדי דיבור.

רק כאשר חרטתו איננה על הקנאת הכסף, אלא על הקידושין בלבד (והבעלות על הכסף אינה חשובה לו, הוא משאירו לאשה כמתנה), אז ההלכה היא שאין שומעין לו, כי על הקידושין אי אפשר להתחרט אפילו בזמן של תוך כדי דיבור.

זוהי הוכחה לכך ש"העילה הוא הקנין", כי אילו "העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה את הדבר", הרי אפשר להסביר את הגמרא כפשוטה, שברצונו להתחרט על נתינת הכסף, ובכל זאת "אין שומעין לו", כי הקנאת הכסף נובעת מן הקידושין, וכיון שאי אפשר להתחרט על הקידושין, תוך כדי דיבור אי אפשר להתחרט על הקנאת הכסף.

רק לפי הסברה ש"העילה הוא הקנין" - שתחילת הקידושין היא הקנאת הכסף, ולכן היה אפשר להתחרט על כך כשם

22) ומסיים שם בצפע"נ "והך דגיטין דף עח י"ל בקדושי שטר". ועד"ז כתב בשו"ת שם סי' יו"ד. מהד"ת הנ"ל. וכ"ם בשו"ת ווארשא שם: ובודאי הרשב"ם ז"ל מפרש הך דגיטין רק בקידושי שטר.

23) ולדעת הרמב"ם בו' ראה בהמשך התשובה ס"ט שם ביאור אחר מה שלא מהני תוכ"ד בקידושין (כיון שמה שהאשה נעשית מקודשת "זה עושה התורה גזה"כ"\*)". ולפ"ז דעת הרמב"ם מה"ת לא מהני תוכ"ד. ועד"ז כתב בשו"ת שם סי' עה. וראה שו"ת ווארשא שם בריש הסימן. ובמקומות שבהערה 18.

21) ראה שו"ת חת"ס אה"ע סי' צז, שמבאר דברי הרשב"ם באופן הפוך.

(\* וראה ביאור באו"א - לקו"ש ח"ט ע' 189.

הוא לישראל: דבקותם של ישראל בה', והתרחקותם מעניני העולם הסותרים לכך - היותם קדושים ומובדלים מתאוות העולם הזה.

וכשם שבקידושין כפשוטם קשורים שני הענינים, כנאמר ב"חובת הלבבות"<sup>31</sup>: "מן הנמנע ממנו שתתישב אהבת הבורא בלבנו עם התישב אהבת העולם בנו".

### ה. שתי הדעות על קידושי כסף - שני אופנים בעבודת ה'

לפי האמור לעיל יובן הטעם הפנימי למנהג ישראל לקדש דוקא בכסף - כי הענין של פנימיות הקידושין, דבקות ישראל בה', קשור דוקא לדרגה של "כסף" - מלשון "נכסף נכספתי" - עבודה של אהבה<sup>32</sup>, שעיקרה להביא לידי התקשרות ודבקות בה', ו"לית פולחנא כפולחנא דרחימותא"<sup>33</sup> (=אין עבודה כעבודת האהבה).

ולפי זה תובן המשמעות הפנימית של שתי הסברות הנ"ל לגבי קידושי כסף - אם "העילה הוא הקנין" או "העילה היא הקידושין" - אשר "אלו ואלו דברי אלקים חיים"<sup>34</sup>, ושתיהן קיימות בפנימיות הענינים:

הקנאת הכסף (אהבה) רומזת לדבקות ישראל בה', וקידושין (מלשון הפרשה והבדלה<sup>35</sup>) רומזים לפרישות מעניני

30) להעיר מתניא פמ"ו (סה, סע"ב ואילך). אנה"ת פ"י (צט, סע"א).

31) פתח השער לשער אהבת ה'.

32) אה"ת שבועות שם. וראה כש"ט ולקו"ת שם.

33) ראה זח"ב נה, ב. ח"ג רסז, א.

34) עירובין יג, ב.

והקידושין גורמים לקניית הכסף על ידי האשה<sup>24</sup>.

ואילו אם לומדים זאת מ"יש כסף לאדון אחר"<sup>25</sup>, יוצא, שהקידושין מתבצעים רק באמצעות קניית הכסף על ידי האשה, רק כאשר "יש כסף" - כאשר חלה בעלות האשה על הכסף, ואין די בנתינת הכסף על ידי הבעל.

### ד. שני הענינים שבקידושין קיימים גם בקידושי ה' עם ישראל

כל הענינים בנגלה שכתורה נובעים מפנימיות התורה, וכך בענינו:

ידוע<sup>26</sup> הפירוש הפנימי של "האשה נקנית לבעלה"<sup>27</sup>, שהכוונה היא לאיחוד של הקדוש-ברוך-הוא עם כנסת ישראל (הנעשה על ידי שלושת הדרכים של כסף, שטר וביאה<sup>28</sup>). וכשם שבקידושין כפשוטם בין איש לאשה קיימים שני ענינים<sup>29</sup>: שייכות האשה לבעלה, והיותה אסורה על אחרים, כך קיימים שני ענינים אלו בקידושין<sup>30</sup> שבין הקדוש-ברוך-

24) וגם לפי מה שלמדוין בגט' קיחה קיחה משדה עפרון וקיחה איקרי קנין, הרי "לאו גז"ש ממש היא כו' אלא גילוי מילתא בעלמא כו' דמה התם בכסף אף הכא בכסף" (ריטב"א קדושין ב, סע"א, ובכ"מון, אבל אופן וגדר הקנין לא דמי זל"ז).

25) ופשיטא לפי הלימוד בירושלמי "מה זו בכסף אף זו בכסף". ועפ"ז אולי יש לתרץ קושיות התוס' ד"ה מעיקרא (שם ד, ב).

26) ראה לקו"ת בשלח א, רע"ג. כש"ט בתחלתו סי' יוד. ובכ"ט.

27) לשון רש"י ריש מס' קידושין.

28) ראה לקו"ת וכש"ט שם. אה"ת שבועות ע' קצט. רד. ביאורו"ז (להצ"צ ע' צב. לקו"ש ח"ו ע' 320 ואילך. וראה לקוטי לוי"צ אגרות-קודש ע' רד.

29) ראה צפע"נ הל' אישות פ"ג הט"ו. ובכ"ט.



התחשבות במעמדו ובמצבו<sup>39</sup>, מתמסר היהודי בדבקות לאלקות מתוך קבלת עול שמעל לטעם ודעת, ועל ידי כך הוא נעשה מופרש מתאוות ותענוגי העולם הזה.

ויש לומר, שזהו ההבדל בין שתי דרכי הלימוד של ענין קידושי כסף - אם לומדים זאת מ"כי יקח איש אשה", אשר בפרשת קידושין, או מ"ויצאה חנם אין כסף", אשר בפרשת אמה עבריה:

בפרשת הקידושין - קידושין בסדר העבודה הרגילה - צריכים תחילה להתבצע הקידושין, ההתרחקות מעניני העולם, ואחר־כך קנין הכסף - אהבה ואיחוד עם אלקות.

לעומת זאת, בענין הקידושין שבפרשת אמה עבריה - עבודת עבד, שזוהי עבודה של קבלת עול שמעל לטעם ודעת - בקידושין אלו אפשר להגיע להתמסרות לאלקות אף לפני ההתרחקות מעניני העולם הזה, עד אשר על ידי ההתמסרות המוחלטת לאלקות מתרחקים ממילא מעניני העולם הזה.

#### ז. אמה עבריה - התהפכות המדות

ביתר עמקות יש לומר, שענין זה קשור דוקא לאמה עבריה -

שני סוגי עבודה אלו הם גם בהתאם לדרגות השונות של מצב היהודי העובד: אם הוא במצב שפרישותו מתאוות העולם צריכה להיות כפשוטה, הרי עבודתו צריכה להתבצע לפי הסדר הרגיל: אין הוא יכול להגיע לדרגות

העולם הזה. וישנם שני אופנים לגבי הענין שהוא הראשון והוא ה"עילה", בהתאם לסדר העבודה - בדרך ממטה למעלה, או ממעלה למטה<sup>36</sup>:

בעבודה שממטה למעלה קודם ענין הקידושין - תחילה צריך היהודי לפרוש מתאוות ועניני העולם הזה, ועל ידי כך מתעוררת אצלו אהבה ותשוקה לאלקות (קנין הכסף)<sup>37</sup> - "סור מרע", ואחר כך<sup>38</sup> "ועשה טוב".

לעומת זאת, בעבודה שממעלה למטה הסדר הוא הפוך: לאחר התעוררות האהבה לאלקות, קנין הכסף, נוצר הקידושין - הפרישה מתאוות העולם הזה.

#### ו. שני סוגי העמדה מתאימים לשני אופני הלימוד לגבי קידושי כסף

ההבדל בין שני אופנים אלו, ממטה למעלה וממעלה למטה, נובע מכך, שאלה הם שני סוגי עבודה: האופן הראשון הוא עבודה בסדר ובהדרגה, עבודה שכלית שעל־פי טעם ודעת, ולכן אי אפשר להגיע לאהבת ה' לפני ההתרחקות מאהבת עניני העולם הזה.

האופן השני הוא עבודה שלמעלה מטעם ודעת, מעל להדרגה וסדר: ללא

35) ראה תו"כ ורש"י ר"פ קדושים. פרש"י משפטים כב, ל. קדושים כ, ז. בו. ועוד. וראה בהנמון בהערה 30.

36) ראה ד"ה והר סיני עשן תש"ט פ"ח ואילך. ובכ"ט.

37) ראה תניא ספמ"ג.

38) לקו"ת בלק ע, ג. ועוד.

כעבודת האמה כפשוטה: הפיכת תבואה למאכל, מטעמים.

וכיון שב"כל נפש בפרט"<sup>41</sup> קיימות כל הדרגות, הרי שניתן הכח להתמסר ולהתדבק באלקות לגמרי באהבה, וכך נוצרת ממילא ההתרחקות מתאוות העולם הזה, באופן של שינוי טבע המדות ממהות למהות.

ובאמצעות זאת נקנית האשה לבעלה, נוצר איחוד מוחלט בין ישראל לה', שזהו ענין הנישואין<sup>42</sup>, שיהיה בקרוב ממש (באמצעות עבודת האירוסין<sup>42</sup> בזמן הגלות) ובביאת משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ תצא י"ג אלול\* תשי"ד)

נעלות יותר, לדבקות בה' ולאהבה, אלא אם כן ביטל תחילה את הרע שבקרבו, את התאוות הגשמיות<sup>40</sup>, הוא צריך תחילה את ענין הקידושין (פרישות והבדלה), ורק אחריכך את ענין ה"כסף" (איחוד ודבקות בה').

אבל כאשר הוא מורחק כבר מתאוות העולם הזה כפשוטן, ונדרשת ממנו דרגה נעלית יותר של פרישה - פרישה מ"טבע מדותיו", לעבוד את ה' מעל להגבלות טבעו - אז הוא יכול לבצע זאת על ידי עבודה של "מוחין דגדלות", התבוננות בעומק הלב באלקות, הגורמת להפיכת טבעי מדותיו, "שיהיה התשוקה

לפיכך נלמד אופן זה של קידושי כסף דוקא מאמה עבריה, כי דרגת האמה העבריה היא<sup>41</sup> שינוי ממהות למהות

41) סהמ"צ להצ"צ מצות יעוד או פדיון אמה העברית (פד, א). וראה גם ע"ד העבודה דאמה עברית - תו"ח שמות ד"ה וכי ימכור (עא, ב ואילך). ד"ח שער התפלה פס"ו ואילך. אוה"ת משפטים ע' א'קכו ואילך.

42) שמור"ר ספט"ו.

(\* יום נישואי כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע (עש"ק תצא בשנת תרנ"ז). ולהעיר שנשואי כ"ק אביו אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הי' במוצש"ק תצא י"א אלול תרל"ה.

39) להעיר מתניא שם.

40) ראה גם המשך תער"ב ח"ב ע' א'מה. ובכ"ט.

## הדרן על מסכת קידושין

ותי' במהרש"א<sup>4</sup>, דבמשנה נקט "שעשה"<sup>6</sup> אברהם אבינו, ד"לא משמע אלא שעשה כל המצות, והיינו העשין, אבל לישנא דרב קיים כל התורה משמע נמי אלאוין של התורה" (ולכן פריך ארב "ואימא שבע מצות").

וצ"ע, דאע"פ שלשון המשנה היא "עשה . . את כל התורה", למה תיסק אדעתין שאברהם קיים רק העשין ולא נשמר מלעבור אלאוין? והרי בוודאי השתדל אברהם לקיים כל התורה כולה עד כמה שהי' אפשר לו<sup>7</sup> (ובפרט לפי גירסת המשנה שלפנינו<sup>8</sup> "עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה").

[וזה שלא מקשה הש"ס בסוף קידושין "ואימא ז' מצות" כמו שמקשה ביומא אדרב, י"ל בפשטות, כי בקידושין אין זה

א. תנן בסוף קידושין<sup>1</sup>: "מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר<sup>2</sup> עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי".

וביומא<sup>3</sup> גרסינן: אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כולה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו' (ופריך: ואימא שבע מצות, הא איכא נמי מילה וכו').

וכבר הקשו<sup>4</sup>, דמאחר שהיא משנה שלימה בסוף קידושין שעשה אברהם כל התורה כולה, מאי אתא רב לאשמעינן במאמרו במס' יומא<sup>5</sup>? (ועוד: אדפריך הכא אמילתא דרב "ואימא ז' מצות", לפרוך אמתני' דקידושין?)

1. פב, א.

2. פרשתנו כו, ה.

3. כח, ב.

4. חדא"ג יומא שם ד"ה קיים. ובכ"מ. וראה הנסמן על גליון המשניות.

5. כמה ראשונים (תוס' ר"י הזקן (הובא בפתח עינים להחיד"א סוף קידושין). תוס' הרא"ש. תוס' טוך) כתבו, דסיום המשנה "מצינו שעשה כו" אינו מן המשנה אלא ברייתא היא, אלא דבפתח עינים (מתוס' ר"י הזקן) ובתוס' טוך שהוא לא רק בנוגע לסיום המשנה, "וכן כתוב בספרים ישנים דלעולם ילמד אדם אומנות נקי' ברייתא היא". וראה שינויי נוסחאות למשניות ובהמובא בגליון הש"ס מ"פ"י הקונט" סוף קנים. וישנו בכמה גירסאות וכן בגירסת המאירי. וראה בית דוד למשניות כאן.

6. י"ג גם במשנה קידושין "קיים", כהובא על הגליון בש"ס ובמשניות. וכ"ה במאירי, יש"ש, ופתח עינים קידושין שם.

7. בגו"א על פרש"י ויגש (מו, יוד קרוב לסופו) האריך בזה, דשאר האבות (והשכטים כו') קיימו רק מ"ע ולא ל"ת (ורק אברהם קיים כל המצות). וראה שם בארוכה הטעם שהיו מקיימין רק מצות עשה.

8. אבל לכאורה מצינו בכ"מ איפכא, ובל' התוס' (ב"ב טז, ב ד"ה בא) "דאע"פ שלא נצטוו מכל מקום מכוער הדבר" (ושם כ' זה אפילו בנוגע לעשו). ועד"ז הוא בכמה מקומות לגבי האבות שהיו נזהרים מלעבור אל"ת.

8. ראה שינויי נוסחאות למשניות.

לימוד התורה; משא"כ מאמרו של רב ביומא בא בהמשך להמבואר שם לפנ"ז דאברהם זקן ויושב בישיבה הי' (ומימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם כו'), שע"ז מביא הש"ס מאמר רב, דנוסף לזה שאברהם למד תורה, הרי עוד זאת, קיים אברהם אבינו כל התורה כולה (וע"ז מקשה הש"ס מנין שקיים אברהם אבינו המצות כו').

אבל אף שפירושה המתיישר בהיטבבלשון רב "קיים אברהם אבינו", מ"מ קשה לפרש לשון המשנה (בקידושין) "עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה" דקאי על לימוד התורה בלבד ולא על עשיית המצות בפועל. והרי מביא ראי' מהכתוב "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקותי ותורותי", שמפורש בו<sup>15</sup> שמירת ועשיית המצוות<sup>16</sup>.

ב. יש מפרשים<sup>17</sup>, דמתני' משמע שעשה אברהם כן מדעתו (וכמודגש במשנה "עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה"), אבל רב נקט "קיים", דמשמע שנצטווה על כך וקיים הציווי, ודייק לה מדכתיב אשר שמע אברהם בקולי ומשמע שה' צוה לו כך.

עיקר מקומו של ענין זה (קיום התומ"צ של אברהם), והובא במשנה רק כתוס' ראי' על פעולתה של התורה "בעת זקנותו" (לאחרי הראי' הא' (בנערותו מהו אומר<sup>9</sup> וקוי ה' יחליפו כח) בזקנותו מהו אומר<sup>10</sup> עוד ינובון בשיבה". ולהעיר, דבברייתא שם<sup>11</sup> הובאה רק הראי' הא' ולא הביא הראי' מאברהם)<sup>12</sup>.

בפשטות יש לומר, שהחידוש במאמר רב על המשנה הוא, שבמשנה קאי רק בלימוד התורה דאברהם, משא"כ רב מחדש שהי' אצלו גם קיום כל המצוות.

וכן מובן גם מהמשך הענינים, דבמשנה הובא זה בסיום מאמר ר' נהוראי<sup>13</sup> "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא ושאר כל אומנות אינו כן כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב אבל התורה אינה כן כו' וכן הוא אומר באברהם אבינו ואברהם<sup>14</sup> זקן וה' ברך את אברהם בכל מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה כו'" - והיינו שמדובר בענין

9. ישעי' מ, לא.

10. תהלים צב, טו.

11. בסיום המס' (פב, ב). אבל בירושלמי שם הובאה ראי' זו (בסגנון אחר קצת) גם בברייתא.

12. וראה מה שהקשה עוד על דברי המהרש"א בשירי קרבן לירושלמי סוף קידושין.

13. ואף את"ל דלשון זו אינה מדברי ר"ב עצמו (וראה לעיל הערה 5), ה"ז בהמשך לדבריו.

14. ח"ש כד, א (בהשמטת תיבות).

15. ואולי זהו טעם הגירסא שהביא במלאכת שלמה סוף קידושין שהובא רק "עקב אשר שמע אברהם בקולי".

16. בירושלמי כאן "ששימר את התורה", ועד"ז איתא בכמה דרו"ל, ובכ"מ "קיים", "עשה אותה ושמר אותה", "עשה אותה ודקדק בה", ועוד - ראה תו"ש פרשתנו עה"פ אות כח. וש"נ.

17. שירי קרבן לירושלמי סוף קידושין.

אלא שהגברא אינו מצווה עליהן; (ב) לפני מ"ת ליכא החפצא דתורה ומצות בעולם, דלא רק שלא הי' ציווי להגברא, אלא שהחפצא נתחדשה (בעולם) בשעת מ"ת<sup>23</sup>.

ויש לומר, שזהו החידוש במאמר רב על מאמר המשנה:

במאמר המשנה, שמדייק "שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", כוונתו שלפני מ"ת לא חל על פעולת התומ"צ דהאבות גדר של קיום מצוה, אלא מעשה סתם, כיון שכל החפצא נתחדשה בשעת מ"ת<sup>24</sup>;

ואילו רב מחדש שקיים אברהם אבינו כל התורה כולה, דאף שהתורה לא ניתנה עדיין, מ"מ ישנה להחפצא דתורה ומצות, אלא שלא נצטווה לקיימן, ושפיר יוכל לחול על מעשה אברהם שם "קיום" מצוה<sup>25</sup> [וע"ד נשים בקיום מ"ע שהזמן

וכן משמע בפרש"י ביומא שם<sup>18</sup>: על קושיית הש"ס על מאמר רב "ואימא שבע מצות" פרש"י "ז' מצות שנצטוו לשאר כל בני נח, אבל תורה לא ניתנה לו" - "ש"מ<sup>17</sup> דמפרש דברי רב שקיים אברהם את התורה לאחר שניתנה (ועל"י קאי קושיית רב שימי)".

אבל לכאורה חידוש גדול הוא לומר דרב ס"ל שאברהם נצטווה על קיום כל התורה, וכמו שהקשה החיד"א<sup>19</sup>, ד"ליכא למ"ד שאברהם אבינו ע"ה נצטווה יותר מהמילה וז' מצות, אלא הוא מעצמו סביר וקביל".

ג. ונ"ל בזה, ובהקדם דבגדר תורה ומצות בימי האבות לפני שניתנה<sup>20</sup> יש לבאר בשני אופנים<sup>21</sup>: (א) דישנה החפצא דתורה ומצוות (שהרי אלפיים שנה קדמה תורה לעולם<sup>22</sup>), אלא שעדיין לא הי' ציווי להגברא (כיון שעדיין לא ניתנה למטה), ולפ"ז קיום המצות לפני מ"ת הוי בגדר אינו מצווה ועושה (שמצינו לאחרי מ"ת), דישנן לתורה ומצוות

23. ראה בארוכה (בסגנון אחר) לקו"ש חט"ז (ע' 212 ואילך; 218 ואילך). וש"נ.

24. להעיר מהקושיא בתוס' הרא"ש סוף קידושין. וראה השינויים בזה ברז"ל "עד שלא ניתנה" (כבמשנתנו), ובירושלמי סוף קידושין "עד שלא באת לעולם", ובתוספתא סוף קידושין "עד שלא באת" ומסיים "מלמד שנתגלו לו טעמי תורה ודקדוקי". וראה ב"ר פצ"ה, ג' "עד עכשיו לא ניתנה תורה כו' (ומסיים) ומהיכן למד אברהם את התורה כו'" (וראה שם הדיעות בזה).

25. וע"ד ב' האופנים די"ל במצות דקטן שמדרבנן (ראה לעיל הערה 21), אם חל ע"ז שם מצוה דאז צריך לקיימן בכל הפרטים, או דהוי רק מעשה והכשר בעלמא, ואין העשי' צ"ל בכל הפרטים כגדול - ראה לעיל ע' 62 ואילך. וש"נ.

18. ד"ה שבע מצוות.

19. פתח עינים שם. כסא רחמים לאבות דר"נ (ב"תוספות") פל"ג בתחלתו.

20. בגדר האבות וקיום המצות שלהם כבר האריכו במפרשים. וראה פרשת דרכים דרך האתרים דרוש ג. בית האוצר להר"י ענגיל בתחלתו. ועוד.

21. וע"ד שיש לפרש ב' אופנים בהא דקטנים אינן בני מצוה, אם שאין תומ"צ שייכים אליהם, או לכל ישראל ניתנו (וגם להם) אלא דקטנים אינם בני חיוב ועונש כו' - ראה לקו"ש ח"ד ע' 1249. וש"נ. וראה מנ"ח מצוה רסג בסופה.

22. ראה מדרש תהלים צ, ד. ב"ר פ"ח, ב. וש"נ. נתחומא וישב ד.

בימי נערותו, או עכ"פ זכות התורה מצד עצמה, עצם החפצא דתורה דמגינא ומצלא<sup>30</sup> גם בזקנותו; וע"ז קמ"ל ראי' הב', שזהו גם מצד (זכות) מעשה הגברא, וכפי שמצינו באברהם "שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", אף שלא הי' אז כל הגדר דתורה, וגם בו נאמר "ואברהם זקן וה' ברך את אברהם בכל".

ויש לומר, דכמו"כ במאמר רב ביומא שם נוגע הדיוק "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה", שהיתה כבר חפצא דמצוה, ובמילא שיש בעשיית אברהם הגדר דקיום מצוה:

לעיל בגמ' שם איתא "צלוחא דאברהם מכי משחרי כותלי אמר רב יוסף אנן מאברהם ניקום וניגמר (ופי' הערוך)<sup>31</sup> היאך נלמד מאברהם שקיים התורה עד שלא ניתנה ואין לנו ללמוד אלא ממנהג נביאים מפני שנהגו בהל"מ", אמר רבא תנא גמר מאברהם ואנן לא גמרינן מיני' דתניא וביום<sup>32</sup> השמיני ימול בשר ערלתו מלמד שכל היום כשר למילה אלא שהזריזין מקדימין למצות שנאמר<sup>33</sup> וישכם אברהם בבוקר ויחבוש וגו' אלא אמר רבא רב יוסף הא קא קשיא לי' כו' א"נ שאני אברהם דאיצטוגינות גדולה היתה בלבו א"נ משום דזקן ויושב בישיבה הוה כו'".

30. ראה סוטה כא, א.

31. ערך שחר (הא) - נעתק על הגליון ביומא שם. ועד"ז בר"ח יומא שם. ועוד.

32. תזריע יב, ג.

33. וירא כב, ג.

גרמא, שאף שאינן מצוות עליהן<sup>26</sup>, מ"מ יכולין לקיימן<sup>27</sup> ונחשב לקיום מצוה, וקיי"ל<sup>28</sup> כהדיעות שנשים יכולות לברך על קיום מ"ע שהזמ"ג "אשר קדשנו במצותיו וצונו".

ד. ועדיין צריך ביאור: מה נוגע לתוכן דברי המשנה ההדגשה ש"עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", שלא הי' בזה אפילו החפצא דתורה, ואילו בסוגיא דיומא נוגע ההדגשה (שבמאמר רב) שהי' אצל אברהם גם החפצא דתורה?

ויובן זה בהקדם ביאור ההוספה בהראי' מאברהם "וכן הוא אומר באברהם אבינו" על הראי' הא' מהכתוב "עוד ינובון בשיבה":

הראי' מהכתוב "עוד ינובון בשיבה" יש מקום לפרשה שזה ש"התורה אינה כן (כשאר אומנות) אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו", וכפרש"י<sup>29</sup> "אבל התורה אינה כן, שאף הבא לידי זקנה או ייסורין ואינו יכול לעסוק בה הוא אוכל ממתן שכרה דכתיב עוד ינובון בשיבה", הוא בגדר שכר על לימוד התורה (וקיום המצות)

26. משנה קידושין כט, א. רמב"ם הל' ע"ז פ"ב ה"ג.

טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סי' יז ס"ב (א). ועוד.

27. ראה רמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ט. תוד"ה דלמא

(עירובין צו, א). ובכ"מ.

28. רמ"א (ושו"ע אדה"ז) או"ח שם ס"ב (ג). טור

(וראה חי' הגהות לסי' ז שם) ורמ"א (ושו"ע אדה"ז)

סתקפ"ט ס"ו (ב). וראה שו"ת הצ"צ או"ח סי' ג. - וראה

לקו"ש חלק לא ע' 96.

29. ד"ה אבל התורה.

והמצוה "עשה"<sup>39</sup> והמשיך את התורה לבניו, כל בני ישראל אחריו.

[וכמו שהוא בשייכות לנשמות ישראל, דכיון ש"האבות הן הן המרכבה"<sup>40</sup> ("שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם"<sup>41</sup>) ועל כן זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם עד עולם מעשר ספירות דקדושה"<sup>42</sup>].

ו. ויש לומר שגם בלימוד התורה דידן יש מעין חילוקי דרגות אלו: תורה כפי שהיא מצד הציווי; שאין עלי' ציווי אבל ישנה להחפצא; אופן שאינו שייך כלל לציווי וכאילו ליתא גם החפצא:

(א) הלימוד מצד החיוב הכללי השייך לכאו"א, שכל אחד "יוצא י"ח בקביעות עתים לת"ת. . ביום ובלילה בכדי ללמוד ולזכור היטב לימוד המביא לידי מעשה בלבד שהוא חובה על הכל דהיינו השלחן ערוך מהלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן כו' ושאר כל היום יעסוק במשא ומתן כדי שיוכל להחזיק ידי ת"ח"<sup>43</sup>;

(ב) קיום "מצוה"<sup>44</sup> זו (דת"ת) כראוי (ע"י ש)יעשה מלאכה בכל יום מעט

וע"פ פירוש הערוך הנ"ל יש לומר, דזהו שהביא הש"ס לאח"ז מאמר רב "קיים אברהם אבינו כל התורה כולה", והיינו שאין זה רק אגב אורחא דהסוגיא דלימוד התורה וקיום המצות דאברהם, אלא דכיון שבמעשה אברהם הי' בזה גדר קיום מצוה שהרי היתה חפצא דתורה, לכן אפשר ללמוד (גם) מאברהם, אף שהי' לפני הציווי על קיומן [ולפ"ז מוסבר מה שאפשר ללמוד מאברהם לא רק ענין הזריזות בקיום המצות אלא גם בענין קיום המצות גופא].

ה. והנה ביאור הנ"ל בל' המשנה "עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה" מתאים גם עם הפירוש הפנימי ב"עשה" - שהוא פעל וחידש בה (ע"ד לשון הכתוב<sup>34</sup> "ואת הנפש אשר עשו בחרן", וכפשטות פירושו ברז"ל<sup>35</sup> דקאי על "עשיית" גרים, ד"אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת הנשים").

והיינו דאברהם בעשייתו ועבודתו "עשה" - פעל והמשיך התורה בשביל בני ישראל, וכמאמר חז"ל בנוגע לכמה דברים "מעשה אבות סימן לבנים"<sup>36</sup>, ופירושו שהוא נתינת כח לבנים<sup>37</sup>, כן הוא בנוגע לכללות ענין התורה<sup>38</sup>, שע"י עבודת אברהם במסירת נפש על התורה

39. להעיר מד"ה אנכי מגן לך תרע"ח (קה"ת, תנש"א) בנוגע למצות שקיימו האבות, ושם בסופו "דמש"א (שהש"ר פ"א, ג (א)) ריחות היו זהו בהמצות שעשו מצ"ע. . אבל בחסד ה' ע"י הנסיונות המשיכו ג"כ מבחי' עצמות א"ס" (כמו המצות שלאחרי מ"ת).

40. ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו. ועוד.

41. תניא פכ"ג.

42. תניא פי"ח.

43. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ד.

44. הל' ת"ת שם ס"ג. וש"נ.

34. לך לך יב, ה.

35. כפרשי" עה"פ (מב"ר פל"ט, יד. ע"ש).

36. ראה תנחומא לך לך ט. ב"ר פ"מ, ו.

37. ראה רמב"ן לך לך יב, ו. שם, יוד. יד, א. פרשתנו

כו, א. ועוד.

38. ראה בארוכה ע"ד החסידות תנ"ח לך לך (פג,

סע"ג ואילך). שם ח"ש (קלה, סע"א ואילך). ובכ"מ.

ועוסק רק בתורה, וגדר לימוד כזה הוא ע"ד תורה עד שלא ניתנה, שלא רק שאין על זה חיוב, אלא שע"פ הלכה לא מצינו מציאות כזו לסמוך על הנס<sup>49</sup>.

וזהו מה שמדייק ר"נ "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה", שלא בא לחלוק אדברי ר"מ<sup>50</sup> שלפנ"ז "לעולם ילמוד אדם את בנו אומנות", כי אם מעשה רב דעצמו אתי לאשמעינן, "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה" (כמבואר במפרשים<sup>51</sup>), שהוא דוקא, מצד גודל

בטחונו בה', אינו מלמד את בנו אלא תורה<sup>52</sup>, אבל אין זו הדרך הנתבעת מכל אדם, דאצל כל אדם צ"ל תורתו קבע ומלאכתו עראי כנ"ל, כדברי ר"מ<sup>53</sup>.

כדי חייו בלבד ויסור התאוות ותענוגי הזמן מלבו כמו שאמרו חכמים<sup>45</sup> כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל כו", והיינו שעושה "מלאכתו עראי", וחיוב זה אינו מוטל על כל אחד מישראל ד"אינו חייב לחיות חיי צער ולעשות מלאכתו עראי כדי להרבות בלימוד שאינו מבין על בוריו כו' אא"כ עושה במדת חסידות ואהבת התורה<sup>43</sup>, אבל באם עושה כן הרי הוא זוכה ל"כתר תורה"<sup>46</sup>;

ג) לימוד התורה באופן שהאדם בוטח בה' לגמרי, ואינו עושה מלאכה כלל, וע"ד אוכלי המן, וכדברי רשב"י<sup>47</sup> "אפשר אדם חורש כו' תורה מה תהא עלי' אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים<sup>48</sup> כו'".

ויש לומר, שב' אופנים האחרונים שאין עליהם ציווי לכאו"א, הם ע"ד ב' האופנים הנ"ל בגדר התורה דאברהם - אם ישנה לחפצא דתורה אלא שלא נצטווה כדוגמת אופן הב', דישנו גדר לימוד כזה שתורתו קבע ומלאכתו עראי לגמרי ("בכל יום מעט כדי חייו . . . תספיק לו מלאכת עראי בישועת ה' והצלחתו בלי הזכרת מעשה נסים<sup>44</sup>"), אלא שהאדם אינו חייב בזה רק מצד מדת חסידות ואהבת התורה; ולמעלה מזה הוא האופן דבוטח בה' לגמרי שיספק לו כל צרכיו,

49. ראה הל' ת"ת שם ס"ג (נעתק לעיל בפנים) ובהנסמן שם. וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל בסופן.

50. ובפרט דר"מ הוא ר' נהוראי (עירובין יג, ב. רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ בסופה (פ"ו)). ולהעיר דזוהי אחת מהראיות בס' היוחסין (הובא בסה"ד חלק תנאים ואמוראים ערך ר' נהוראי) דר"נ אינו ר"מ, כי בסוף קידושין חולק ר"נ עם ר"מ. וראה מלאכת שלמה שבהערה הבאה.

51. מלאכת שלמה למשניות קידושין שם. המקנה סוף קידושין. ועוד. וראה גם כסא רחמים למס' סופרים רפט"ז (ב"פירוש): לפי רוב העונה אשר במאמרו לא דיבר דרך הוכחה ולא אוהרה כו'.

52. וראה גם מאירי במשנה קידושין בדברי ר"נ "מניח אני כל אומנות שבעולם" - "אפילו אומנות נקי' וקלה". וכ"כ בשושנים לדוד למשניות סוף קידושין, דלר"נ לא ילמוד אומנות כלל.

53. אבל בחדא"ג כאן, כסא רחמים (להחיד"א) למס' סופרים שם (ב"תוספות") - פי' דגם לר"נ צ"ל מלאכתו עראי עכ"פ.

45. אבות פ"ו, ד.

46. ראה קו"א להל' ת"ת שם סק"א [תתמד, ב ואילך].

47. ברכות לה, ב.

48. ראה קו"א שם.



ממילא מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שהקב"ה ממלא כל הצטרקותם בדרך נס<sup>55</sup>, למעלה מהטבע לגמרי.

(משיחת ו' תשרי תשמ"ה)

---

55. וראה בארוכה הדרן על מס' קידושין - לקו"ש חט"ז ע' 533 ואילך. וראה שם ביאור החילוק בין המשנה והברייתא דסוף קידושין.

ומדויק גם בדברי רשב"י "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים", היינו שבנ"י "עושין" ומחדשים<sup>54</sup> רצונו של מקום, כי מצד ציווי ה' אין מקום להנהגה זו, אלא יחידי סגולה מצד גודל בטחונם בה' עושין ומחדשים רצונו של מקום, ואז בדרך

---

54. ראה לקו"ת שלח מג, א. ברכה צט, ג.

## שלמות הנשיאות - קשורה עם 'שבעים שנה' דווקא

בני ישראל הבאים מצרימה" מודגשת גם הזכות שבגללה נגאלו בני" ממצרים ("שלא שינו את שמם"). ואי"ז סתירה כלל להפירוש הפשוט ב"הבאים מצרימה" (הירידה בגלות), כי כאן זהו רמז בלבד לטעם שאח"כ נגאלו בני" ממצרים - שבמשך הגלות, החל מהתחלתה כשהי' "הבאים מצרימה", אזי "ואלה שמות בני ישראל", "שלא שינו את שמם"; משא"כ לפי המדרש הראשון הנ"ל נמצא, שלא רק בשביל "ואלה שמות בני ישראל" באה הגאולה משך זמן לאחרי זה, מאתיים ועשר שנה, אלא יתירה מזו - השמות עצמם נזכרו כאן "על שם גאולת ישראל", כלומר, ש"ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" קאי על הגאולה, שזהו לכאורה בסתירה לפשטות הענין ד"הבאים מצרימה", הירידה בגלות.

גם צריך להבין: לפי פירוש המדרש ש"על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", הרי אפילו אם נמצא ביאור איך "הבאים מצרימה" קשור עם גאולת ישראל - דרוש הסבר מדוע מדגיש זאת הפסוק; הרי כאן מדובר אודות הירידה למצרים.

יתירה מזו: "על שם גאולת ישראל" כולל גם - הגאולה העתידה לבוא, כמ"ש במדרש האמור בביאור השייכות דשם יוסף לגאולה, "יוסף ע"ש שעתיד הקב"ה

א. על "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה"<sup>1</sup>, איתא במדרש<sup>2</sup> "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן"<sup>3</sup>. ובהמשך מסביר המדרש איך כל שם מ"בני ישראל" (י"ב השבטים) קשור לגאולה.

ודרוש ביאור: ב"הבאים מצרימה" מדובר בפשטות אודות ירידת בני" בגלות מצרים, (כמסופר בהמשך הכתובים והפרשיות, ורק לאחרי זמן רב היתה הגאולה ממצרים כמסופר לא בפרשתנו ולא בפרשה שלאחרי' (- וארא) אלא באמצע הפרשה שלאחרי' (בפ' בא)); וכיצד אומר המדרש ש"על שם גאולת ישראל נזכרו כאן"<sup>4</sup>, שזהו בדיוק להיפך מ"הבאים מצרימה" אודותיו מדובר "כאן"!!

במדרש אחר איתא<sup>5</sup>, שהגאולה ממצרים היתה "בשביל... שלא שינו את שמם, ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין". דעפ"ז יש לומר שב"ואלה שמות

1. ריש פרשתנו.

2. שמו"ר פרשתנו פ"א, ה.

3. "הוקשה לו שכל פסוקים אלו מיותרים שהרי שמונתם כבר מפורשים בסדר ויצא ויגש, ודורש שלכך הוזכרו בריש ספר זה שמדבר בגאולת ישראל ממצרים כו" (פירוש מהרז"ו שם).

4. להעיר שכל הספר נקרא "ספר ואלה שמות שבו יצאו ישראל מאפילה לאורה" (ב"ר פ"ג, ה). ובלשון הרמב"ן (ס"פ פקודי): "ספר הגאולה".

5. ויק"ר פל"ב, ה. וש"נ.

המדרש על "ואלה שמות בני" הבאים מצרימה" - "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", שכוונתו גם על הגאולה העתידה לבוא.

ומכיון שכל הענינים ד"הבאים מצרימה" וגאולת מצרים נמשכים גם לאחר זיה, גם בזמן הזה - כמאחז"ל<sup>8</sup> "כל המלכיות נקראו על שם מצרים", ומזכירין יציאת מצרים בכל יום<sup>9</sup>, ו"בכל<sup>10</sup> דור ודור [וכל יום ויום]<sup>11</sup> חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא [היום<sup>11</sup>] ממצרים" - למדים מזה, שגם בגלותנו זו צריכים להמשיך את "גאולת ישראל", הגאולה האמיתית והשלימה, כדלקמן.

ג. ויובן זה בהקדים הביאור במשנה האחרונה בפרק קמא דברכות<sup>12</sup> (שאומרים זאת גם בנוסח ההגדה של פסח)<sup>13</sup>: "אמר ר' אלעזר בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר<sup>14</sup> למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך

להוסיף ולגאול את ישראל ממלכות הרשעה כשם שגאל אותם ממצרים, דכתיב<sup>6</sup> והי' ביום ההוא יוסיף ה' שנית ידו וגו'". עפ"ז מתחזקת השאלה: לא זו בלבד שמקשרים את הירידה בגלות מצרים ("הבאים מצרימה") לגאולת מצרים, אלא מקשרים זאת גם - לגאולה העתידה לבוא (שבאה ריבוי זמן לאחר יציאת מצרים ועאכ"כ לאחר הירידה במצרים). ובסגנון אחר: מהי השייכות של "הבאים מצרימה" (הירידה דיעקב וכל בניו וטו"ב<sup>17</sup>) שנים ישיבה בשלוה, לאח"ז זמן השכחה וכו' וכו' וחרטומי מצרים ופרעה אמרו הבה נתחכמה וכו' וכו' עד שבנ"י מתחילים גלות מצרים) לגאולה העתידה לבוא!?

ונוסף ע"ז יש להבין - כמו שזה בנוגע לכל עניני תורה מלשון הוראה<sup>7</sup>: מהו הלימוד וההוראה מזה עתה, אלפי שנים לאחר "הבאים מצרימה" ולאחרי יציאת מצרים?

ב. ויש לומר נקודת ההסברה בזה:

כל הענין ד"הבאים מצרימה" הוא לאמיתתו - "גאולת ישראל". וזה שבינתיים ישנה ירידה ה"ז בחיצוניות, אבל בפנימיות, הירידה גופא היא (לא רק בשביל ועל מנת העלי' שבגאולת מצרים, אלא יתירה מזו -) חלק מהעלי' והגאולה עצמה, עד - העלי' דהגאולה האמיתית והשלימה. ומשום כך אומר

8. ב"ר פט"ז, ד.

9. משנה ברכות יב, ב. רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע אדה"ז או"ח הל' ק"ש סי' סז ס"א. - וראה לקמן בפנים.

10. משנה פסחים קטז, ב.

11. הוספת (ביאור) אדה"ז בתניא רפמ"ז. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים ע' תריח (בהוצאת קה"ת תנש"א) בשוה"ג.

12. יב, ב.

13. וכן הוא גם בתוספתא ברכות שם. ספרי ראה טז,

ג. וראה מכילתא בא יג, ג.

14. ראה טז, ג.

6. ישע' יא, יא.

7. ראה רד"ק לתהלים יט, ח. ועוד.

השייכות לדברי ראב"ע "הרי אני כבן שבעים שנה", שבעים שנה דוקא.  
ד. וביאור הענין:

במשנה זו בא לידי ביטוי גודל העילוי והשבח דיציאת מצרים, שגם לאחר שבנ"י יצאו ממצרים, ישנו החיוב דזכירת יציאת מצרים "כל ימי חייד", הן בימים והן בלילות (כדברי בן זומא), והן בעולם הזה והן לימות המשיח (כדברי החכמים)<sup>22</sup>.

הטעם ע"ז הוא - כי (זכירת) יציאת מצרים הוא "יסוד גדול ועמוד חזק בתורתנו ובאמונתנו כו"<sup>23</sup>, אז נפעלה פתיחת ענין הגאולה<sup>24</sup> - שבנ"י יצאו מגדר עבדות ונעשו בני-חורין בעצם<sup>25</sup> ("עבדי הם ולא עבדים לעבדים"<sup>26</sup>), ובאופן דפעולה נמשכת<sup>27</sup> לתמיד.

ובעבודת האדם<sup>28</sup>: יציאת מצרים מורה על היציאה (דנפש האלקית מ)מיצרים וגבולים של מאסר הגוף ועולם הזה בכלל, להתקשר ולהתאחד עם הקב"ה ע"י תורה ומצוות. ומכיון שזהו ענין כללי בכל התורה והיהדות, לכן "תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייד",

הימים כל ימי חייד להביא<sup>15</sup> הלילות<sup>16</sup>, וחכמים אומרים ימי חייד העולם הזה כל ימי חייד להביא לימות המשיח".

מפרש רש"י: "כבן שבעים שנה - כבר הייתי נראה זקן ולא זקן ממש שבאת עליו שיבה יום שהעבירו רבן גמליאל מנשיאותו ומינו רבי אלעזר בן עזרי' נשיא כדאיתא לקמן בפרק תפלת השחר<sup>17</sup>, ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה".

וצריך ביאור בהשייכות דהמאמר לבעל המאמר<sup>18</sup> רבי אלעזר בן עזרי', והשייכות לכך שמשנה זו נאמרה ביום (או בקשר עם היום<sup>19</sup>) שנתמנה ראב"ע לנשיא<sup>20</sup>, דמסתבר לומר שמכיון שראב"ע עסק בסוגיא זו בתורה ביום שנעשה נשיא, ה"ז קשור עם עבודתו כנשיא בישראל [ע"ד חיוב הקדימה בלימוד התורה בענינים שהזמן גרמא<sup>21</sup>, ויש לומר שעד"ז הוא בנוגע לכאו"א מישראל ובפרט בקשר ללימוד התורה שלו בענינים שהזמן שלו גרמא], וכן

15. כ"ה בנוסח ההגדה. שו"ע אדה"ז שם.

16. ובתוספתא שם מוסיף כאן "אלו דברי בן זומא".

וראה חסדי דוד לתוספתא שם.

17. ברכות כח, א.

18. ראה לקו"ש חי"ז ע' 349. וש"נ.

19. דגם באם מפרשים ש"וחכמים אומרים כו" אינם

מדברי ראב"ע, ונאמרו לפני זה וראב"ע ידע מזה קודם אמירתו (ולכן אמר "ולא זכית", ראה תויו"ט כאן), הרי גילוי דברי החכמים במשנה זו ה' דוקא ע"י מה שאמר ראב"ע ביום שנתמנה לנשיא. וראה לקמן הערה 32.

20. ובפרט באם מפרשים ש"וחכמים אומרים וכו" הוא מדברי ראב"ע בעצמו. וראה חסדי דוד שבהערה

16, שמוכיח כן מלשון התוספתא שבהערה הנ"ל.

21. רמב"ם הל' ת"ת פ"ד ה"ח. טוש"ע יו"ד סרמ"ז

סי"ד.

22. וראה לקמן הערה 32, שלכמה מפרשים גם

לחכמים מזכירין יצי"מ בלילות, וגם לכן זומא מזכירין יצי"מ לימות המשיח.

23. חינוך מצוה כא.

24. ד"ה כימי צאתך תש"ח פי"ב (ע' 164).

25. ס' גבורות ה' (להמהר"ל מפראג) פרק סא.

26. בהר כה, מב. שם, נה. ב"מ י, א.

27. ראה לקו"ש ח"ה ע' 175.

28. תניא פמ"ו. וראה תו"א יתרו עא, ג ואילך.

ובכ"מ. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים כו' ע' תשכח-ט.

ימי חייך" כולל - נוסף על כל העולם הזה ("ימי חייך העולם הזה"), גם - "להביא לימות המשיח". שהחידוש בזה כפול:

1. חידוש ב(דין ד)זכירת יציאת מצרים - ש(החיוב בזכירת יצי"מ) "כל ימי חייך" - שקאי על "ימי חייך" בעולם הזה ובזמן הזה - כולל "ימות המשיח". עד שזה נכלל בזכירת יצי"מ ד"כל ימי חייך" בעולם הזה (קודם ימות המשיח).

והחידוש בזה גדול יותר:

והפירוש בדברי ראב"ע "לא זכיתי" לפי פירוש זה הוא - "אע"פ שהשתדלתי והתחברתי עם אנשי החכמה לא זכיתי לדעת הרמז שנרמז בכתוב בחיוב קריאת פרשת יציאת בלילה עד שדרשה בן זומא" (פיה"מ להרמב"ם ברכות שם).

יש מפרשים, שלכו"ע (גם לבן זומא) מזכירין יצי"מ גם לימות המשיח (שהרי בודאי לא תיעקר מצוה מן התורה ח"ו), והחילוק בין בן זומא וחכמים הוא רק בנוגע להלימוד מ"כל ימי חייך" (קול הרמ"ז ושושנים לדוד ברכות שם (הובא בתוס' אנשי שם למשניות שם)). חסדי דוד לתוספתא ברכות שם. ספרי דבי רב לספרי (ראה שם).

וגם לפי הפירוש (ראה רשב"ץ שם. ועוד. וראה תורה שלימה ח"ב מילואים אות ג) שחכמים ובן זומא פליגי להלכה אם מזכירין יצי"מ לימות המשיח - (א) אין הכרח להכריע שדעת ראב"ע היא כבן זומא, ובפרט באם מפרשים שראב"ע אמר "וחכמים אומרים כו" (כנ"ל הערה 20). (ב) יש לומר דאדרבה: לפ"ז נמצא שיצי"מ הוא עד כ"כ ענין אחד עם גאולה השלימה (כדלקמן בפנים) - שאין מוה להזכיר אז יצי"מ, ואדרבה - הגאולה עצמה מזכירה על יצי"מ (ראה עד"ז רשב"א לעין יעקב ברכות שם בביאור הטעם שלדעת בן זומא (שאין מזכירים יצי"מ לע"ל) אין זה ביטול המצוה). ועוד ועיקר: (ג) בכל אופן, כל משנה זו נאמרה ביום שנתמנה ראב"ע לנשיא (כשאמר "הרי אני כבן שבעים שנה").

וכן מובן גם לפי פירוש המפרשים שחכמים חולקים על בן זומא בנוגע לזכירת יצי"מ בלילות (ראה ג"כ המשנה - רע"ב, תויו"ט, ועוד. אנציקלופדי' תלמודית שם ע' ר, וש"ג), שיש לומר בזה בג' אופנים הנ"ל. וראה לקמן הערה 44.

עד באופן ש"בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים"<sup>29</sup>.

ובפרטיות ישנם בזה שלושה שלבים ודרגות:

א מזכירין יציאת מצרים "בכל יום ויום" ("הימים"): כשמאיר אור ה' ("ויקרא אלקים לאור יום"<sup>30</sup>), צריך בפשטות "לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים", עבודתו של יהודי לצאת ממצרים וגבולים.

ב חידוש נוסף בזה, ש"מזכירין יציאת מצרים בלילות", כדרשת בן זומא מהפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארמ"צ כל ימי חייך . . כל ימי חייך להביא הלילות" שאפילו בזמן דלילה וחושך, כשאור ה' איננו מאיר, ועד אפילו בליל הגלות<sup>31</sup>, יכולה וגם צריכה להיות "יציאת מצרים".

ג חכמים מחדשים עוד יותר<sup>32</sup>, ש"כל

29. ואולי אפ"ל שבתניא שם מפרש הדמשנה דפסחים ("בכל דור ודור חייב כו") משלימה המשנה דספ"ק דברכות שצ"ל זכירת יצי"מ בכל יום (ראה הגש"פ שבהערה 11).  
30. בראשית א, ה.

31. ראה זח"ס ט, ריש ע"ב: בלילה . . בגלותא. וראה גם זח"ב קסג, ב. ח"ג כב, א. רלה, ב. תקו"ז תכ"א (מט, ב). וראה תו"א מג"א צד, ד. לקו"ש ח"ז ע' 41.

32. לפי הפירוש שהם מוסיפים על בן זומא, ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות (וכל פלוגתתם אינה בגוף הדין רק במשמעות הכתוב "כל ימי חייך") - ראה רשב"ץ ביבין שמועה על הגש"פ כאן. זבח פסח על הגש"פ. של"ה מס' פסחים קנה, א. צל"ח ופנ"י ברכות שם. ועוד. וראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' יז. אנציקלופדי' תלמודית ערך זכירת יצי"מ ע' רא, וש"ג.

יתירה מזו: אילו זכו, היתה יציאת מצרים גאולה שלימה שאין אחרי' גלות, באופן ד"ה' ימלוך לעולם ועד", כפי שבנ"י אמרו בשירת הים<sup>39</sup>, כי היו נכנסים אז מיד לארץ ישראל בגאולה השלימה<sup>40</sup>. אלא מכיון ש"נתערבו" ענינים צדדיים, ה"ז לא יצא אל הפועל.

עפ"ז יש לומר, שאמיתית הענין דיציאת מצרים היא - "ימות המשיח", הגאולה האמיתית והשלימה, ואמיתית ופנימיות הענין דימות המשיח היא גאולת מצרים. אלא שבנוגע לפועל - בגלל סיבות צדדיות - יש ביניהם הפסק זמן (בחיצוניות), עד שהגאולה השלימה באה בפועל. אבל גם כל הזמן שבינתיים (בין גאולת מצרים והגאולה השלימה) - "כל ימי חיך" (בעולם הזה) - צריך להיות "תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" [עד אשר "כל הימים מימי גאולה הראשונה מגלות מצרים עד גאולה העתידה בב"א הם ימי צאתך מארץ מצרים"<sup>24</sup>]; והיות שיציאת מצרים היא בפנימיות הענין ד"ימות המשיח", לכן זכירת יצי"מ "כל ימי חיך" כוללת במילא גם "להביא ל) ימות המשיח"<sup>41</sup>.

39. בשלח טו, יח. וראה לקו"ש חל"א ע' 77 ואילך.

40. זח"ג רכא, א. וראה גם עירובין נד, א. שמו"ד רפ"ב.

41. להעיר גם, שבהבטחת הקב"ה ליעקב על גאולת מצרים אמר לו "ואנכי אעלך גם עלה" (ויגש מו, ד), "היינו ב' עליות . . כי עלי' זו השנ' היא רומזת על גאולה העתידה להיות בב"א" (תו"א ריש פרשתנו). וכן בפרשתנו ג, יד "אמר לו ענין הגאולה האחרונה כדפירש רש"י שם" (תו"א שם).

2. אע"פ<sup>33</sup> שבימות המשיח (במצב של גאולה) לא שייך לכאורה הענין דזכירת הגאולה<sup>34</sup>, גם אז יזכירו את יציאת מצרים. ויתירה מזו: אע"פ שהגאולה האמיתית והשלימה היא שלא בערך לגאולת מצרים, בהיותה גאולה שאין אחרי' גלות<sup>35</sup>, ואז יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"<sup>36</sup>, יציאה וגאולה שלימה מכל המיצרים וגבולים, משא"כ גאולת ויציאת מצרים היתה גאולה שיש אחרי' גלות, ולא גאולה שלימה, כי "הרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו" (ולכן הוצרך להיות "כי<sup>37</sup> ברח העם")<sup>38</sup> - אעפ"כ מזכירין יצי"מ גם לימות המשיח.

והיות שיזכירו אז את יצי"מ, ה"ז ראי' שזהו עבור תועלת - בגלל המעלה והחידוש שיצי"מ תפעל גם אז, כדלקמן.

ה. ויש לומר הביאור בזה:

בגאולת מצרים נתחדש כללות ענין הגאולה, פתיחת הצינור על כל הגאולות (גם מהגלויות שלאח"ז), כולל הגאולה העתידה<sup>24</sup>.

33. ראה רד"ה כי בחפזון תש"ח (ע' 151).

34. ודוקא בעת הגלות והשעבוד מזכירין ענין הגאולה לשתי פנים: הא' להלל ולשבח להשי"ת על העבר אשר גאלנו וגאל את אבותינו, והב' שע"י זכירה זו מתחזק התקוה והבטחון הגמור בהשי"ת על הגאולה העתידה לבוא (שם).

35. ראה מכילתא בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר - פסחים קטז, ב. ועוד.

36. זכרי' יג, ב.

37. בשלח יד, ה.

38. תניא פל"א. וראה ד"ה כימי צאתך תש"ח פי"ג

(ע' 167).

בן זומא, שישנו הענין דיציאת מצרים "כל ימי חיך" גם "בלילות", בליל הגלות - מחדשים חכמים "כל ימי חיך להביא לימות המשיח", ש"כל ימי חיך" בעולם הזה (הן בימים ואפילו בלילות, בחושך הגלות) ישנה, נוסף על הדרגא דיציאת מצרים (גאולה שאינה שלימה, כמו שהי' אז בגלוי), גם הדרגא של (יציאת מצרים כפי שהיא לאמיתתה) "ימות המשיח", הגאולה השלימה שאין אחרי' גלות.

ולהוסיף בדיוק הלשון "להביא לימות המשיח" (ולא "לרבות" וכיו"ב כרגיל), שהעבודה של (זכירת) יצי"מ "כל ימי חיך" בעולם הזה (א) מכניסה את ימות המשיח בעולם הזה עתה<sup>45</sup>, עד יתירה מזו (ב) שזה מביא<sup>46</sup> בפועל בתוך "ימי חיך" את השלימות דימות המשיח (לשון

בן זומא בנוגע לזכירת יצי"מ בלילות (הרי נוסף למ"ש בהערה הנ"ל) - ראה סידור הארז"ל בהגש"פ כאן, שלדעת חכמים אין כח בזמן הזה לברר הלילות, ובמ"א נתבאר (לקו"ש ח"ג ע' ג-1016) שתוכן הפלוגתא הוא בנוגע ליצי"מ בפנימיות (יציאה גם ממיצרים וגבולים דקדושה) גם במצב דלילות, שבזמן הזה אין כח לזה לרוב בני"א, והכח לזה יהי' דוקא לימות המשיח, ולכן ס"ל לחכמים שדוקא לימות המשיח מזכירין יצי"מ בלילות. משא"כ בן זומא, שהי' למעלה מעולם (ראה ב"ר פ"ב, ד), הי' בכחו לברר הלילות גם בזמן הזה. ועפ"ז נמצא שאצל בן זומא - ע"י ראב"ע שהביא דבריו - הי' מעין המצב דימות המשיח. ובכחו של ראב"ע הנשיא לחבר שניהם - שגם בזמן הזה (אצל כל ישראל) יהי' המצב של ימות המשיח, כדלקמן בפנים.

45. כן שמעתי מאמור"ר ז"ל (ראה שיחת ליל ב' דחגה"פ תשי"ט). וראה גם שיחת ליל ב' דחג הפסח תרצ"ט (ספר השיחות ה'תרצ"ו - חורף ה'ש"ת ע' 323).

46. ראה שיחת ליל ב' דחג הפסח תש"ג (ע' 73) ב' פירושים ב"להביא לימות המשיח": (א) כפשוטו, שמישיח יבוא. וצריכים להתבונן מה יהי' המצב של כל דבר בעוה"ז בימות המשיח. (ב) שהכוונה והתכלית של כל העבודה בימי הגלות היא "להביא לימות המשיח".

עפ"ז מובן ג"כ מדוע מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח (אע"פ שאז יהיו במצב של גאולה, וגאולה שלא בערך לגאולת מצרים) - כי: (א) יציאת מצרים היא ההתחלה ו(יתירה מזו -) הפנימיות דימות המשיח, וכן ב יציאת מצרים פועלת חידוש בימות המשיח, שישנה גם המעלה דיצי"מ (כמו שהי' בפועל, בגלל שלא זכו שתהי' זו מיד גאולה שלימה) - המעלה ד"אתכפיא סט"א", מכיון שהרע הי' עדיין בתקפו (כנ"ל)<sup>42</sup>

אבל הזכירה דיצי"מ לע"ל היא רק בדרך "טפל" ("שתהא שעבוד מלכות עיקר ויציאת מצרים טפל לו"<sup>43</sup>), כי עיקר הגילוי אז הוא של הגאולה השלימה, שלמעלה מכל מדידה והגבלה, אלא שיחד עם זה מזכירין יצי"מ (בדרך טפל) כי המעלה דהגאולה השלימה למעלה מכל מדידה והגבלה לגמרי (באופן ד"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", "אתהפכא"<sup>42</sup>), נמשכת במדידה וההגבלה ד"כל ימי חיך" במציאות העולם הזה (המעלה דאתכפיא בגאולת מצרים). משא"כ אילו לא היו מזכירים אז יצי"מ, הוה-אמינא שהגאולה מנותקת מ"כל ימי חיך" בעולם הזה.

ו. ובזה מובנת ההוספה והחידוש של החכמים לגבי בן זומא<sup>44</sup>: נוסף על דבריו

42. ראה ד"ה כימי צאתך שם. סה"מ מלוקט ח"ב ע' מ ואילך. לקו"ש חט"ז ע' 125 ואילך. ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 569 ואילך.

43. ברכות יב, סע"ב.

44. זהו לפי הפירוש שחכמים מוסיפים על בן זומא (כנ"ל הערה 32). ולפי הפירוש שחכמים חולקים על

ולכן, דוקא ביום שעלה לנשיאות עסק ראב"ע בסוגיא ד"מזכירין יציאת מצרים" גם "בלילות" ו"להביא לימות המשיח".

ח. ויש לומר שזה קשור גם עם הקדמתו של ראב"ע "הרי אני כבן שבעים שנה כו":

הגמרא מספרת<sup>47</sup> שראב"ע אמר "הרי אני כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה", כי ה' אז רק בן י"ח שנה<sup>48</sup>, ו"אתרחיש לי ניסא ואהדרו תמני סרי דרי חיותא". וזה הראה לכל שראב"ע ראוי להיות הנשיא, בהיות לו "שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן"<sup>49</sup>.

נמצא מכך, ששלימות הנשיאות קשורה עם מספר שבעים שנה דוקא, ועד כדי כך שעד אז ה' מצב שמבלי הבט על כל מעלותיו של ראב"ע, "דהוא חכם והוא עשיר והוא עשירי לעזרא"<sup>50</sup>, הרי "לא זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות עד שדרשה בן זומא, ב"אותו יום" כשראב"ע נעשה נשיא.

והביאור בזה:

שבעים שנה הם שלימות בחיי האדם - כמ"ש<sup>51</sup> "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". השלימות היא בכך, שהאדם מגיע אז לעבודה דבירור כל השבע מדות כפי

רבים, כולל כל התקופות בזה<sup>47</sup>) בגאולה האמיתית והשלימה.

[ומזה מובן שדברי החכמים אינם רק הלכתא למשיחא, אלא שבזה נפק"מ בעבודתו של יהודי (גם) בזמן הזה (קודם ביאת המשיח בפועל), שבזכירתו יצי"מ הוא יודע שזה קשור עם "להביא לימות המשיח"].

ז. עפ"ז תובן שייכות המשנה לרבי אלעזר בן עזרי' שבאותו היום נעשה נשיא:

חידושו של נשיא בישראל (נשיא מלשון התנשאות) הוא לקשר ולאחד "כל ימי חיך" של כאו"א מישראל ושל כלל ישראל - "כל ימי חיך" הגשמיים בעולם הזה ובפרט בזמן הגלות ("לילות") - עם גאולה (יציאה ממצרים וגבולים) בכלל, ובפרט עם ימות המשיח, הגאולה האמיתית והשלימה, שאין אחרי' גלות; דוקא הנשיא בכחו לחבר ולאחד גלות עם גאולה, ובפרטיות יותר - לחבר את יציאת מצרים וימות המשיח (כפי שהם במצב שהם בהפסק של גלות בינתיים), תזכור את יום צאתך מצרים כל ימי חיך . . להביא לימות המשיח" - שבחייו של יהודי "כל ימי חיך" כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי והחומרי ובזמן הגלות, הוא יוכל לצאת ממצרים וגבולים, ויתירה מזו - לעמוד במצב דימות המשיח.

48. ולפי הירושלמי (ברכות פ"ד סוף ה"א) - בן שש עשרה שנה. ולגירסת האבודרהם - בן י"ג שנה.

49. פרש"י ברכות שם (ד"ה לית לך חיותא). וראה לקו"ש ח"ז ע' 123 ואילך. שיחת אחש"פ תשמ"א. ש"פ ראה תשמ"ב. ועוד.

50. ברכות כז, סע"ב.

51. תהלים צד"ק, יו"ד.

47. ראה גם לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. ובכ"מ.



דהגאולה השלימה<sup>54</sup>, כשנעשה (שלימות הבריור דכל שבעים אומות כו', ו) הגילוי דשבעים<sup>55</sup>, עי"ן דלמעלה, "והיו עיניך רואות את מוריק"<sup>56</sup>, ובאופן שאלקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר"<sup>57</sup>.

ויש לקשר זה גם עם שמו של רבי אלעזר בן עזרי' - שכשמו כן הוא: "אלעזר" אותיות א-ל עזר, ו"עזרי-ה" אותיות עזר י-ה. ו"אלעזר בן עזרי'" הוא החיבור דשניהם יחד [באופן שהעיקר הוא עזרי', ואלעזר מקבל מבן עזרי', או שהעיקר הוא אלעזר והוא "בן עזרי'", ההמשך דעזרי', ויפה כח הבן מכח האב<sup>58</sup>, או ע"ד הפירוש ב"בן חורין", שמציאותו היא במעמד ומצב דחירות, ועד"ז בנדוד, שמציאותו של "אלעזר" היא במצב ד"עזרי-ה"].

היינו, שרבי אלעזר בן עזרי' יש לו עזר מיוחד מהקב"ה, וכפי שהקב"ה למעלה מעולם - הן משם א-ל (אלעזר), והן

שהן בשלימותן, שבע כלול מעשר (= שבעים). ובפרטיות יותר - נותנים לאדם "שבעים שנה" בכדי לעשות את העבודה דבריור השבע מדות כפי שהן מתלבשות למטה, בנפש הבהמית ("ימי שנותינו בהם", "בהם" לשון בהמה) ודלעו"ז בכלל (ובכללות - שבעים אומות העולם), וע"י עבודה זו הוא מגיע לשלימות דשבעים, בחי' עי"ן דקדושה, ראי' באלקות, עד להשלימות בזה לעתיד לבוא<sup>52</sup>.

ועד"ז י"ל בנוגע ל"הרי אני כבן שבעים שנה" דראב"ע הנשיא: בכדי להיות נשיא הי' עליו להשיג את השלימות של "כ) בן שבעים שנה", הבריור דעניני העולם (הנחלקים לשבעים, שבעים אומות וכו'). וזה נתן לו את הכח שיהי' אצלו "זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות", שיוכלו לפעול את הענין דיציאת מצרים (הגאולה ממיצרים וגבולים) אפילו בהיותם במצב של תחתון ("לילות"), נוסף על העבודה בזה בכל יום ויום, עד גם - "כל ימי חיך להביא לימות המשיח"<sup>53</sup>, (מעין) העילוי

54. ראה קול סופר על המשנה ברכות שם (יב, סע"ב), שמפרש "זכיתי" מלשון "זכור", ע"פ מאחז"ל (סנהדרין צח, א) עה"פ (ישעי' ס, כב) "בעתה אחישנה" - "זכו אחישנה", ע"ד שאמר הקב"ה "נצחוני בני נצחוני" (ב"מ נט, ב), "זוה זכו, אם יגיעו בני ישראל למדרגה לנצח ברצונם את השכינה ע"ד מי מושל בי צדיק, הקב"ה גוזר גזירה והצדיק מבטלו (ראה מו"ק טז, ב), אז אחישנה".

55. להעיר מדברי ראב"ע שימות המשיח שבעים שנה (סנהדרין צט, א).

56. ישעי' ל, כ.

57. שם מ, ה.

58. שבועות מז, סע"א. וש"נ.

52. ראה בכל זה - ספר הערכים חב"ד מערכת אותיות - אות עי"ן ע' רפט ואילך. קובץ י"א ניסן שנת הצדיק עה"פ ימי שנותינו בהם שבעים שנה (ע' 87 ואילך). וש"נ.

53. ולהעיר מיחוס ראב"ע שהוא "עשירי לעזרא" (ובירושלמי יבמות פ"א ה"ו, שהעיד עליו ר' דוסא בן הרכינס ש"עיניו" (כלומר מראיתו ותואר פניו" - פני משה) דמיין לדידי" (לעזרא)), והרי בנוגע לעזרא איתא במדרש (הובא בפרש"י יחזקאל מג, יא. פתיחת התיו"ט למס' עדיות. וראה ברכות ד, סע"א) דראוי הי' הבנין השלישי להיות בעת שעלו מבבל אלא שגרם החטא (ע"ד שהי' בזמן יצי"מ, כנ"ל ס"ה).

הזה, שאפילו בעולם דמיצרים וגבולים ושל העלמות והסתרים, עד למצב של חושך הגלות ("לילות"), בו אפשרית מציאות ד"אין תוכו כברו", ניתן לפעול את הברור והעלי' ד"ציאת מצרים"<sup>62</sup>. ולכן "באותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס", שזהו ענין הנשיא להרבות תלמידים בישראל.

והי' אפשר לחשוב, שמכיון שראב"ע נתן להכניס גם תלמיד כזה ש"אין תוכו כברו", אפשר לפעול איתו רק גאולה שאינה שלימה (באופן של "אתכפיא" כי הרע עדיין בתקפו), שכן הגאולה השלימה תלוי' בכך שהכל יהי' "תוכו כברו" ("ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"); ממשיכים ומוסיפים החכמים - ש"כל ימי חיידך" כולל נוסף ל"לילות", גם "להביא לימות המשיח" - שגם במצב של גלות כשיש מציאות של "אין תוכו כברו" ניתן לפעול את הגאולה השלימה.

וזה מרומז בכך ש"ואף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו

62. ולהעיר שלפי הפירוש בסידור הארז"ל הנ"ל (הערה 44), בן זומא וחכמים הם ע"ד ב"ש וב"ה (ראה שיחת ליל ב' דחגה"פ תש"ד - ע' 89), שעבודת ב"ש היא שלא תהי' יניקת החיצונים (מעין המצב דלע"ל), ועבודת ב"ה היא לפעול ולברר גם במקום שיש יניקת החיצונים (עיקר העבודה בזמן הזה, ובפרט בזמן הגלות), ע"ד החילוק בין בן זומא ש"מזכירין יצי"מ בלילות", כי בכחו לפעול יצי"מ גם בעת חושך הלילה, והחכמים דס"ל שאין כח לברר הלילות בזמן הזה, רק בימות המשיח (ועפ"ז תובן השייכות בשיחה הנ"ל דבן זומא וחכמים לב"ה וב"ש). וי"ל שע"י ראב"ע נמשך הכח "להביא לימות המשיח" גם בלילות בזמן הזה, כבהערה הנ"ל.

משם י-ה (עזרי-ה), ששני השמות מורים על דרגא שלמעלה מסדר השתלשלות, ועאכו"כ "אלעזר בן עזרי" - שניהם יחד, ומשם מקבל הוא עזר מהקב"ה להיות נשיא ולתת כח לבנ"י לעשות את העבודה ד"ציאת מצרים", "בימים", "בלילות", ועד בימות המשיח ועד "להביא לימות המשיח".

ט. ולהוסיף, שהחידוש הנ"ל דראב"ע כנשיא מרומז גם בסיפור הגמרא<sup>17</sup>, ש"באותו היום (כשראב"ע נעשה נשיא) סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהי' רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, והוא יומא אתוספו כמה ספסלי כו"<sup>59</sup>:

אצל רבן גמליאל הי' סדר ההנהגה מעין דלע"ל, כש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ש"לא יכנס לבית המדרש" "תלמיד שאין תוכו כברו", כי מצד דרגת הקדושה דלע"ל אין מקום כלל לענין של היפך (ע"ד הנהגת שמאי, מלשון "השם אורחותיו"<sup>60</sup>, שלכן הלכה כשמאי דוקא לע"ל<sup>61</sup>). משא"כ הנהגת ראב"ע היתה בהתאם למצב בעולם הזה בזמן

59. ולהעיר מהב' דיעות בהמשך הגמרא כמה ספסלי אתוספו - ארבע מאה ספסלי או שבע מאה ספסלי (שהוא שבעים כלול מעשר).

60. מו"ק ה, סע"א. וש"נ. לקו"ת שה"ש מוח, סע"ב ואילך. ובכ"מ.

61. ראה מדרש שמואל לאבות פ"ה מ"ט. מקדש מלך לזח"א יז, ב. לקו"ת קרח נד, סע"ב ואילך. תוספות חדשים לאבות בתחלתו. - וראה בארוכה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 570 ואילך.

שנאמר<sup>68</sup> הליכות עולם לו א"ת הליכות אלא הלכות", שב"ה הליכות עולם" ממשיכים הלכות התורה, עד לדרגת עוה"ב (כולל - בפירושו<sup>69</sup> עולם התחי' לעתיד לבוא); והן במשניות<sup>70</sup>: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר<sup>71</sup> ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" (וגם סיום גמרא ברכות עצמה הוא בפסוק זה), שהקב"ה נותן לבנ"י עוז (ע"ד "אלעזר בן עזרי", א-ל עזר בן עזר י-ה), אין עוז אלא תורה<sup>72</sup>, עד שנעשה ה' יברך את עמו בשלום", אשר שלימות ענין השלום (בעולם) היא בגאולה האמיתית שלימה (כמבואר<sup>73</sup> בענין "פדה בשלום נפשי"<sup>74</sup>).

יא. ע"פ הנ"ל מובן הביאור בדברי המדרש "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה - על שם גאולת ישראל נזכרו כאן", אע"פ שבפשטות מדובר אודות הירידה ד"הבאים מצרימה":

"מזכירין יציאת מצרים בלילות" מורה שאמיתית הענין ד"הבאים מצרימה", הירידה בחושך הגלות ("לילות"), היא - "גאולת ישראל" ("יציאת מצרים"),

שעה אחת", ש(ראב"ע פועל ש)גם ר"ג - שדרגת עבודתו קשורה עם ימות המשיח (כנ"ל) - מסכים ומסייע לסדר ההנהגה דראב"ע, ש"נתנה להם רשות לתלמידים ליכנס לבית המדרש".

י. ויש להוסיף ביאור גם בהא שהמשנה הנ"ל היא בסוף (פרק קמא) דמסכת ברכות: התחלת פרק ראשון דמסכת ברכות היא "מאימתי קורין את שמע בערבין", שמשמעותה (בעבודה רוחנית) היא הפעולה דקריאת שמע (קבלת עול מלכות שמים<sup>63</sup>, ובאופן ד"מאימתי" מלשון אימה<sup>64</sup>) אפילו "בערבין", בחושך הלילה והגלות; וזהו התוכן בסוף הפרק - ד"נעוץ סופן בתחלתן"<sup>65</sup> - ש"מזכירין יציאת מצרים בלילות" בקריאת שמע, אשר יציאת מצרים היא "דבר אחד ממש"<sup>66</sup> עם קריאת שמע, "ולכן תקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דוקא אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כו"<sup>66</sup>.

וע"פ הכלל הנ"ל ד"נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן", יש לזה שייכות לסיום הש"ס - הן בגמרא<sup>67</sup>: "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב,

68. חבוקק ג, ו.

69. ראה רע"ב לסנהדרין ר"פ חלק. מדרש שמואל על מס' אבות בתחלתו.  
70. מס' עוקצין.  
71. תהלים כט, יא.  
72. ראה ויק"ר פל"א, ה. יל"ש בשלח רמז רמד.  
שהש"ר פ"ב, ג (ג). מדרש תהלים ל, ג. ועוד. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 444 הערה ד"ה זה.  
73. שע"ת לאדהאמ"צ נו, א.  
74. תהלים נה, יט.

63. ברכות רפ"ב.

64. כפירוש ר"א המלאך בעת למדו משנה זו עם רבינו הזקן (ראה גם ש"ש תש"ד ע' 66. סה"מ תש"י ע' 138). - וכהפס"ד שק"ש צ"ל "בכוונה באימה וביראה ברמת ובזיעה" (שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס סא. ועד"ז בטושו"ע שם. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 71 בהערות).  
65. ס' יצירה פ"א מ"ז.  
66. תניא ספמ"ז.  
67. מס' נדה.

רוחניים גם יחד, נשמה בריאה בגוף בריא, בתכלית השלימות, עומדים במצב (לא רק שמוביל לגאולה, אלא יתירה מזה - מצב של) "גאולת ישראל" עד - "כל ימי חיך להביא לימות המשיח". וכדלקמן.

יב. עפ"ז אפשר להבין גם את השייכות דפ' שמות לכ"ף טבת<sup>77</sup>, יום ההילולא דהרמב"ם<sup>78</sup>, שחל לעולם בסמיכות לפ' שמות, ובשנה זו - הוא חל בערב שבת פ' שמות.

ובפרט ע"פ הידוע, שהאכילה דשבת באה ע"י העבודה והטירחא דערב שבת, כמאחז"ל<sup>79</sup> "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת", מובן, שישנה שייכות בין יום ההילולא דהרמב"ם להפרשה בתורה דשבת זו, פ' שמות. ויתירה מזו: ה"אכילה" דשבת באה ע"י העבודה (טירחא) ד(יום ההילולא של ה)רמב"ם בערב שבת.

והענין בזה:

אצל הרמב"ם רואים בגלוי איך שבהיותו במצב ד"הבאים מצרימה" פעל שם (באופן השייך בזמנו) את הענין ד"גאולת ישראל", הן גאולה רוחנית בערך לחושך הגלות שהי' אז (בדוגמת יציאת מצרים גם במצב ד"לילות"), והן כח והכנה לגאולה השלימה כפשוטה

עד - "להביא לימות המשיח" (הענין האמיתי דיציאת מצרים), כנ"ל. ולכן "על שם גאולת ישראל נזכרו כאן" - כי הכוונה היא שבמצב ד"הבאים מצרימה", במיצרים וגבולים, יפעלו ויגלו איך שזהו (לא רק בשביל הגאולה, אלא שזה גופא) ("על שם) גאולת ישראל", עד (על שם) הגאולה האמיתית והשלימה.

ולהוסיף, ש"בני ישראל הבאים מצרימה" היו "שבעים נפש"<sup>75</sup>. ויש לומר, שבזה מרומז שתוכן העבודה הוא שגם ב"הבאים מצרימה", בגלות בין שבעים אומות (שהם כנגד השבעים נפש<sup>76</sup>), יגלו את "גאולת ישראל". שהכח לפעול זאת בא מ"שבעים נפש" ("יוצאי ירך יעקב"<sup>75</sup>), ע"ד שראב"ע "כבן שבעים שנה" נותן את הכח ל"מזכירין יצי"מ בלילות" עד "להביא לימות המשיח", להשיג את העי"ן רבתי דקריאת שמע (בה מזכירין יצי"מ)<sup>52</sup>.

ומזה מובן גם הלימוד ממדרש זה לבנ"י: שידעו, שאפילו בהיותם בגלות, הרי נוסף לזה שבנ"י נשארים קיימים בתכלית השלימות כמובן ופשוט, וכמרומז גם בסוף פ' ויחי - "ויחנטו אותו ויישם בארון במצרים", ש"ויחנטו" הוא בכדי שהגוף ישאר קיים - הרי "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה" מוסיף עוד יותר, ש"על שם גאולת ישראל נזכרו כאן": נוסף לזה שבנ"י נשארים בשלימות כנשמות בגופים בחיים גשמיים וחיים

77. כדברי השל"ה (חלק תושב"כ ר"פ וישב - רצו, א), ש"המועדים של כל השנה . . . בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן כו".

78. ראה לקו"ש חכ"ו ע' 26. וש"נ.

79. ע"ז ג, סע"ב.

75. פרשתנו א, ה.

76. ראה פרש"י האזינו לב, ח.

(בדוגמת פעולת רבינו הקדוש ע"י חיבור המשניות<sup>82</sup>, "כדי שלא תשתכח תורה שבע"פ מישראל"<sup>81</sup>, כמרומו גם בהתחלת המשנה "מאימתי קורין את שמע בערבין", "מזכירין יצי"מ בלילות", כנ"ל).

ויתירה מזו: נוסף על "מזכירין יצי"מ בלילות", פעל הרמב"ם גם את הענין ד"כל ימי חיך להביא לימות המשיח" - כידוע שספר הרמב"ם כולל את כל הלכות התורה, גם הלכות השייכות לזמן שבית המקדש קיים, וגם - ההלכות דימות המשיח (בסיום ספרו), שמורות לבני את ההלכות הקשורות עם ימות המשיח, איך צריך להתכונן לזה, והסדר בפועל דביאת הגאולה האמיתית והשלימה.

ולהוסיף, שהרמב"ם חי שבעים שנה<sup>83</sup>, "ימי שנותינו בהם שבעים שנה", שמורה שאצלו היתה בגלוי השלימות שקשורה ל"הרי אני כבן שבעים שנה" לפעול "יציאת מצרים" בכל המצבים (בימים, בלילות ולהביא לימות המשיח), כנ"ל בנוגע לראב"ע.

("להביא לימות המשיח"), וכמרומו גם בשם "רמב"ם" ר"ת "רבות<sup>80</sup> מופתי בארץ מצרים":

בהיותו במצרים בפשטות חיבר שם הרמב"ם את חיבורו הגדול ספר "משנה תורה", ספר "הלכות הלכות" ה"מקבץ לתורה שבעלפה כולה"<sup>81</sup>, שזה פעל גאולה (יציאת מצרים) במצב דחושך הלילה של הגלות - כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו הטעם לכך שחיבר חיבורו, בכדי לשלול את ההעלם והסתר שנעשה בלימוד והבנת התורה, ש"אותם הפירושים וההלכות והתשובות כו' נתקשו בימינו ואין מבין ענינם כראוי אלא מעט במספר ואין צריך לומר התלמוד עצמו כו'", ולכן "ראיתי לחבר דברים המתבררים כו' כולם בלשון ברורה ודרך קצרה עד שתהא תושבע"פ כולה סדורה בפי כל כו'",

וכך נעשה בפועל, שספר הרמב"ם נעשה מורה דרך לבני" בכל הדורות, החל מבני" במצרים בדורו של הרמב"ם, ומשם נתפשטו פסקי הלכותיו למקומות אחרים בעולם (כידוע מאגרות הרמב"ם), ועד לבני" בדורות שלאחרי זה, כולל גם עי"ז שריבוי ספרים (החל מהשולחן ערוך וכו') מיוסדים על ספר הרמב"ם.

כלומר, שהרמב"ם פעל שגם במצב של "לילות", "ערבין" במצרים כפשוטו (ומצרים מלשון מיצרים וגבולים) -

תהי' "יציאת מצרים", "גאולת ישראל"

80. בא יא, ט.

81. הקדמת הרמב"ם לספרו היד.

82. והרי ספר הרמב"ם הוא "בלשון קצר וצח כלשון המשנה" (הקדמת הכס"מ לספר היד).

83. סדר הדורות ד"א תתקכ"ז. שם הגדולים להחיד"א מערכת גדולים ערך רמב"ם בסופו. - ולהעיר שהרמב"ם חי ע' שנה פחות פ"ג יום (סה"ד שם, ממאור עינים ספכ"ה) - פ"ג יום בין הסתלקותו בכ"ף טבת ליום הולדתו בערב פסח. ואולי יש לומר, שפ"ג יום אלו נשלמו ע"י הפ"ג הלכות שבספר משנה תורה (כמ"ש הרמב"ם בסוף מנין המצוות ע"ס ההלכות שבהקדמת ספרו).

שכבר "כלו כל הקיצין"<sup>88</sup>, כבר עשו בני" תשובה, וסיימו הכל, כולל גם - "לצחצח הכפתורים", וצריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של בני" שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה, ויושבים כבר לפני שולחן ערוך, בסעודת לויתן ושור הבר<sup>89</sup> וכו' וכו'.

מזה מובן, שאם כבר בירידה למצרים לפני אלפי שנים, ב"ואלה שמות בני" הבאים מצרימה" היתה בגלוי "גאולת ישראל", ואם בכל הזמנים עבודת בני" היא להמשיך את הגאולה במצב הגלות,

ועאכו"כ לאחר ששכבר ישנו בזה הריבוי דמעשינו ועבודתינו במשך כל הדורות, כולל - דרבי אלעזר בן עזרי' בזמנו, והרמב"ם בזמנו, וכל צדיקי ישראל בכל הדורות, עד בדורות האחרונים - העבודה דרבותינו נשיאינו המיוחסים לבית דוד משבט יהודה, כולל - העבודה דכ"ק מו"ח אדמו"ר במשך שבעים שנה בחיים חיותו בעלמא דין (תר"ם-תש"י) -

הרי במכל-שכן וקל וחומר בדורנו זה ובזמננו זה, לאחר שסיימו הכל (כנ"ל), ישנה הבטחה גמורה בתורה, שבטח יהי" (תזכור יום צאתך ממצרים) כל ימי חיך . . להביא לימות המשיח",

ובפשטות - שלא זקוקים להפסק ח"ו בין "כל ימי חיך" ו"ימות המשיח" (כמו שהי' אצל בני" בכל הדורות שלפני דורנו זה), אלא "כל ימי חיך" דכאו"א

וע"פ הידוע<sup>84</sup> שביום ההילולא של צדיק "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו" עולים למעלה, וזה מאיר ומתגלה למטה ו"פועל"<sup>85</sup> ישועות בקרב הארץ" - מובן, שביום כ"ף טבת, יום ההילולא של הרמב"ם, נמצאים בגלוי "כל מעשיו ותורתו ועבודתו" של הרמב"ם - בחיבור ספר "משנה תורה" בארץ מצרים, וכל שאר עניני עבודה שלו במשך שבעים שנות חייו - וזה "פועל" ישועות בקרב הארץ", בקרב הארץ דמצרים<sup>86</sup> (מיצרים וגבולים דעולם), באופן שזה נעשה מורה דרך ו"מורה הנבוכים"<sup>87</sup> דבני" בכל הדורות שלאח"ז.

ועפ"ז מובן החידוש דה"אכילה" בשבת פ' שמות בשנה זו - כיון שבאה ע"י העבודה והטירחא בערב שבת זה, כל מעשיו ותורתו ועבודתו שהיך הרמב"ם במשך שבעים שנות חייו, הנמצאים כולם בגלוי והם "פועל" ישועות בקרב הארץ" בערב שבת זו; הרי מובן מכך מה זה מוסיף בעבודת שבת זו, העבודה לפועל "גאולת ישראל" במצב ד"הבאים מצרימה" בגלות!

יג. הלימוד וההוראה מזה מובן בפשטות, ובפרט בדורנו זה ובזמננו זה:

כבר דובר פעמים רבות דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שנוסף ע"ז

84. תניא אגה"ק סז"ך-כח.

85. תהלים עד, יב.

86. ראה וארא ח, יח.

87. ראה לקו"ש חכ"ו ע' 30. וש"נ.

88. סנהדרין צז, ב.

89. ראה ב"ב עד, ב ואילך. פסחים קיט, ב. ועוד.

- ע"י ההשתתפות (או להוסיף חיזוק בזה, אם משתתף כבר) בלימוד הרמב"ם דכו"כ מבנ"י, ג' פרקים ליום, או פרק א' ליום, או בספר המצוות<sup>90</sup>,

ובפרט - בספר הרמב"ם עצמו - הלכות מלך המשיח<sup>91</sup>, בשני הפרקים האחרונים דהלכות מלכים בסיום ספר משנה תורה.

ונוסף ללימודו בזה, ידאג להשפיע גם על יהודים נוספים מסביבתו, אנשים נשים וטף, באופן ד"והעמידו תלמידים הרבה"<sup>92</sup>, ומהם יראו וכן יעשו רבים.

ויהי רצון, שע"י עצם ההחלטה בדבר יקבלו תיכף ומיד את השכר, הקיום בפועל של דברי הרמב"ם בסיום ספרו<sup>93</sup>, שלאחרי שישנו כבר ה"מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמת ה" - שהוא "בחזקת שהוא משיח" - שכבר יהי' מיד "משיח בודאי", עי"ז ש"עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל . . ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד כו",

עד - כסיום הרמב"ם - "מלאה"<sup>94</sup> הארץ דיעה את ה' כמים לים מכסים".

מישראל, חייו הגשמיים כנשמה בגוף, כוללים בפשטות (גם) "ימות המשיח" בלי הפסק, מכיון שהגאולה באה תיכף ומיד ממש ברגע זה ובמקום זה (אפילו אם זה מצב דלילה, "הבאים מצרימה"), כך שהרגע האחרון דהגלות והנקודה האחרונה דהגלות נעשים הרגע הראשון והנקודה הראשונה דהגאולה,

ומ"מי חייך" בזמן הזה ובמקום הזה, בלי שום הפסק כלל ח"ו (אפילו אם הוא כבר מבוגר משבעים שנה וכיו"ב), עובר כאו"א מישראל - מיד בתכלית השלימות, "ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין", בהמשך ד"כל ימי חייך" בימות המשיח, והחיים הנצחיים שיהיו אז.

יד. ובנוגע לפועל הכוונה היא, שהעבודה דבנ"י עתה צריכה להיות "להביא לימות המשיח", לגלות כבר תיכף בפועל איך שהמצב ד"הבאים מצרימה" בגלות הוא באמת מצב ד"גאולת ישראל", עי"ז שמתכווננים בעצמם ומכינים אחרים למצב ד"ימות המשיח".

כולל ובמיוחד - בקשר עם יום ההילולא דהרמב"ם - ע"י שמחזקים ומוסיפים בלימוד ספר משנה תורה להרמב"ם, כולל

90. ראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 229 ואילך.

91. כ"ה הכותרת בדפוס ויניצאה רפד. שי.

92. אבות פ"א מ"א.

93. הל' מלכים ספי"א.

94. ישעי' י"א, ט.







שער  
קידושין



## בגדר קנין העבד לאדונו

יביא לימוד הגמרא דתושב ושכיר אין אוכלין בתרומה / יקשה על החילוק בין עבד הקנוי לשנים לקנוי לעולם / יביא דעת האגודה באונס ליום אחרון וההוכחה מדין בתי ערי חומה / יביא קושיות הקצות החושן על הוכחת האגודה / יביא דעת הנתיבות המשפט שחולק על הקצות / יבאר עפ"י זה החילוק בין עבד הקנוי לשנים לקנוי לעולם / יבאר במסקנת הגמרא ההפרש בין עבד לשאר קניני רכוש

הרב שניאור זלמן שי' הלוי לאבקאווסקי\*  
ראש הישיבה - תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית  
770 בית משיח

### א

#### לימוד הגמרא דתושב ושכיר אין אוכלין בתרומה

איתא במסכתין (ד, א): "וויצאה חנם", אלו ימי בגרות, "אין כסף", אלו ימי נערות. ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות. אמר רבה, בא זה ולמד על זה (דאי כתב חד הוה אמינא בגרות הוא דאשמועינן קרא, אבל נערות לא מפיק לה, בא חבירו ולמד עליו, על כרחך חד מינייהו לנערות אתא - רש"י).

מידי דהוה אתושב ושכיר, דתניא, תושב, זה קנוי קנין עולם, שכיר, זה קנוי קנין שנים. יאמר תושב ולא יאמר שכיר ואני אומר, קנוי קנין עולם אינו אוכל, קנוי קנין שנים לא כ"ש. אילו כן, הייתי אומר, תושב, זה קנוי קנין שנים, אבל קנוי קנין עולם אוכל, בא שכיר ולימד על תושב, שאע"פ שקנוי קנין עולם אינו אוכל".

ומשמע, דעבד הקנוי לשנים שונה במהות קנינו מעבד הנקנה לעולם. היינו, דאין ההבדל בזמן הקניין (לשנים או לעולם) בלבד, דא"כ אין מובן ההו"א דהגמרא דחלוקים זמ"ז בדין אכילת תרומה, דמה ענין זמן קנינו לדין אכילת תרומה. אלא, דבמהות הקניין שונים הם זה מזה, דע"כ עבד הקנוי לעולם שייכותו לאדון חזקה יותר ומשום כך יכול הוא לאכול בתרומה.

וצ"ל החילוק בין עבד הקנוי לשנים לעבד הקנוי לעולם<sup>1</sup>, וכי תוספת השנים גורמים שינוי במהות קנינו לאדון.

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה - נכתב ע"י אחד מחברי המערכת, ללא אחריות כלל.  
3. שהרי אף עבד עברי הקנוי לעולם אין גופו קנוי לאדונו. כמ"ש רש"י ד"ה "זה הקנוי קנין עולם. עבד עברי הנרצע היד כהן ואעפ"כ אין גופו קנוי לו כשאר עבדים כנענים".

אף במסקנת הגמרא, דהן עבד הקנוי לשנים והן הקנוי לעולם אינו אוכל בתרומה, צ"ל, דאי האדון קנה העבד והרי הוא רכושו וקנינו<sup>2</sup>, מדוע אינו יכול לאכול בתרומה.

## ב

### דעת האגודה בדין 'אונס ליום אחרון'

וי"ל, בהקדים מחלוקת המפרשים בדין ערי חומה:

איתא במשנה<sup>3</sup>: "המוכר בית בבתי ערי חומה, הרי זה גואל . . כל שנים עשר חודש . . הגיע יום שנים עשר חודש ולא נגאלה, היתה חלוטה לו . . בראשונה הי' נטמן (הלוקח ביום שנים עשר חודש, כדי שלא ימצאהו מוכר ליתן לו מעותיו והוא חלוט לו - רש"י) יום שנים עשר חודש כדי שיהא חלוט לו, התקין הלל הזקן שיהא חולש את מעותיו ללשכה ויהא שובר את הדלת ונכנס ואימתי שירצה הלה יבוא ויטול את מעותיו".

וכתב הבית יוסף<sup>4</sup>: "מצאתי כתוב בשם ספר אגודה: בראשונה הי' נטמן . . מכאן נראה, שאדם שנדר לעשות דבר בתוך שלושים יום או זמן אחר ולא נאנס תוך הזמן והי' יכול לעשות וביומא דמישלם זימני' נאנס, לא קרי אונס, מדהוצרך הלל לתיקון, דהא הכא ביום אחרון".

והיינו, דלכאורה אין מובן מדוע הוצרך הלל לתקנה זו, דהרי המוכר אנוס הי', דלא יכול הי' לגאול שדהו מפני שהטמין עצמו הקונה ומדוע נחלט הבית לקונה. ומכך שהתקין הלל תקנה זו מוכח דאין חשיב אונס הא דלא הי' יכול לגואלה ביום דמישלם י"ב חודש, כיון דהי' יכול לגואלה כל י"ב חודש.

ומכאן הוכיח האגודה, דכן הוא בכל אדם הנאנס ביום דמישלם זימני', דלא מיקרי אונס<sup>5</sup>.

## ג

### דעת קצות החושן בדין דבתי ערי חומה

ב'קצות החושן' הקשה על דברי האגודה והוכיח דבכהאי גוונא מיקרי אונס ואין להוכיח מהא דתיקן הלל בבתי ערי חומה, דהוא דין אחר וז"ל<sup>6</sup>: "בבתי ערי חומה תיכף נקנה ללוקח, אלא שציותה התורה על תנאי שיהי' רשות ביד המוכר לפדותו תוך שנים עשר חודש. וכל שלא פדאו אפילו על ידי אונס אין השדה חוזר למוכר והוי כמו אונס רחמנא חייבי' ולא אמרינן כן וזה ברור".

2. עד שיכול להשיאו אפי' עם שפחה ואפי' הוא כהן.

3. ערכין לא, א-ב.

4. חו"מ סר"ז.

5. ראה שו"ע יו"ד סרל"ב י"ב.

6. חו"מ סנ"ה.

והיינו, דבבתי ערי חומה קנוי הבית ללוקח משעה ראשונה בקנין גמור, אלא דהתנתה תורה דאם יגאלנו המוכר תוך י"ב חודש בטלה המכירה. וע"כ, בכדי שיוחזר הבית צריך המוכר לקיים התנאי בפועל, ואם לא קיימו, הרי אף אם באונס לא קיימו, לא מהני לבטל המכירה. דאף שפטרה תורה האנוס, אינו חשוב שעשה הדבר בפועל (וכגון האנוס ולא התפלל, דאף שרחמנא פטרי' מתפילה זו, אין נחשב שהתפלל בפועל).

וע"כ, אף שהאנוס ביומא דמישלם זימני' חשוב אונס, אין יועיל זה בדין דבתי ערי חומה. משא"כ הנודר, דאף דיכול להשלים נדרו לפני כן, חשיב אנוס ופטור.

## ד

### דעת ה'נתיבות המשפט' בדין בתי ערי חומה

ב'נתיבות המשפט' הקשה על ה'קצות החושן' וז"ל:

"ואין דבריו נכונים, דבית בבתי ערי חומה מוכח בערכין דהוי כמו הלואה. . . ודמי ממש להתנה ואמר הרי אני מוכר לך ביתי אם לא אתן לך מעות עד זמן פלוני, דודאי בתנאי כזה אם נאנס ולא נתן נתבטלה המכירה למפרע, דבכיוצא בזה שייך אונס רחמנא פטרי' . . .

דדוקא כשהתנאי תלוי בלוקח או במקבל מתנה, כגון שהנותן התנה ואמר הריני נותן לך שדי אם תעשה דבר פלוני והמקבל נאנס, חשוב כאונסא דרחמנא לא חייבי', אבל כשהנותן התנה בתנאי שעליו לעשות ונאנס חשיב כאונס רחמנא פטרי' . . .

במכירה כשנעשה מחמת אונס נתבטלה המכירה וחשיב כעין אונס רחמנא פטרי' א"כ הכי נמי גבי בתי ערי חומה, כיון דחשיב כאילו התנה ואמר הריני מוכר לך בית זה אם לא אתן לך דמים עד שנה, אם נאנס בנתינת דמים הי' ראוי שתבטל המכירה כמו התנאי דאם לא באתי ונאנס". עכ"ל.

והיינו, דלדעת ה'נתיבות', אין מכירת הבית חשוב מכירה גמורה עד שמשלים תנאו וע"כ, כיון שהא דלא השלים תנאו הוא מחמת אונס, שייך בזה "אונס רחמנא פטרי'". וא"כ אתי שפיר הא דהוכיח ה'אגודה' מתקנת הלל דאונס ליום אחרון לא הוי אונס.

## ה

### הסבר הפרש בין עבד הקנוי לשנים לקנוי לעולם לפי הנ"ל

נמצא דנחלקו ה'קצות החושן' ו'נתיבות המשפט' בגדר תנאי התורה, אי הוי זכות והמכירה קיימת, או שאינה חלה עד שעה שנתקיים התנאי. דלה'קצות' המכירה הוי מכירה גמורה משעה ראשונה, אלא דיכול לבטלה ע"י תנאו ולה'נתיבות' חלה המכירה רק בעת אשר ישלים את תנאו.

עפ"ז יש לבאר ההפרש בקנין עבד בין הקנוי לשנים לקנוי לעולם. דהנה, עבד הקנוי לשנים דינו ד"מגרע פדיונו ויוצא"<sup>7</sup>, היינו, דיכול לשלם דמים כנגד שני עבדותו ופודה עצמו ויוצא לחירות ונמצא שהרי הוא כמוכר על תנאי, דאם יפדה עצמו יצא לחירות.

וא"כ, לפי סברת ה'נתיבות' הרי שקנינו איננו קנין גמור, דכיון דתלוי בתנאי הרי שאינו נקנה עד שיושלם תנאו (משא"כ לדעת ה'קצות', הרי שמשעה ראשונה קנוי העבד לאדונו בקנין גמור, אלא שיכול לצאת לחופשי אם יפדה עצמו).

עפ"ז יובן ההפרש בהו"א דהגמרא בין עבד הקנוי לעולם לעבד הקנוי לשנים, דעבד הקנוי לעולם, כיון דקנינו קנין גמור, הרי הוא רכושו של הכהן ויכול לאכול בתרומה. משא"כ עבד הקנוי לשנים, כיון שאינו קנוי לכהן בקנין גמור, אינו אוכל בתרומה.

## 1

### ביאור במסקנת הגמרא ההפרש בין קנין עבד לשאר קניני רכוש

אמנם, מסקנת הגמרא ד"אע"פ שקנוי קנין עולם אינו אוכל". וההסבר בזה, שהגם שהעבד קנוי לאדונו והרי הוא כרכוש, מ"מ, אין קנינו כשאר קניני האדם, כיון שקנינו הוא חידוש של התורה.

היינו, קנינו של האדם בעבד (עברי) אינו קנין גמור, דכיון ש"לי בני ישראל עבדים", הרי שאין לאדם קנין גמור שיהא גופו של העבד קנוי לו, אלא קנינו הוא שנתן לו הקב"ה רשות להשתמש בו בלבד. וע"כ בזמן הזה שאין נוהג היובל, אין קנין כלל בעבד, כיון שכל הרשות של הקב"ה שיקנה העבד הוא מפני שיוצא ביובל (משא"כ בתי ערי חומה, דאף בזמן הזה נמכרים אלא שאינם יוצאים ביובל).

וכיון שכל קנין האדון הוא מצד רשות הקב"ה, הרי שאין קנינו קנין גמור לקנות גוף העבד ואין הוא כשאר רכוש הכהן ומשום כך אין הוא יכול לאכול בתרומה.

7. רמב"ם הלכות עבדים פ"ב הל' ח.

## שיטות הראשונים בגדר אמירה בקידושין

יביא דברי הגמרא דהיכא דנתן הוא ואמרה היא צריכה גט מספק / יקשה על דברי הגמרא ד"ספיקא הוא וחיישין מדרבנן" / יביא גירסאות הרי"ף והרמב"ם בגמרא / יביא דעת תוס' הרא"ש דהאמירה היא חלק מפעולת הקידושין / יביא פסק השו"ע דמשמע שהוא רק גילוי דעת / יבאר דעת תוס' הרא"ש עפ"י הגמרא במנחות דהאמירה היא חלק מהקידושין כיון שאי אפשר בלעד' / יבאר עפ"י זה דעת הרמב"ם / יביא דעת רש"י דדמי לתקח אשה / יבאר הנפמ"מ בין רש"י לתוס' הרא"ש / יבאר עפ"י זה דעת הרי"ף / יביא דעת הרשב"א דהאמירה היא צורך העדות / יביא קושיות הרעק"א על דעת הרשב"א / יביא תירוץ הרעק"א ויקשה עליו / יבאר פעולת העדים בקידושין עפ"י הכלל דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד ויבאר עפ"י זה תירוץ הרעק"א / יקשה קושיות נוספות בדעת הרשב"א / יקשה על הרשב"א מהוכחת הגמרא מנדרים דיש ידים בקידושין / יסביר ב' אופנים בחידוש התורה בנדרים ויישב דעת הרשב"א / יבאר הספק בגמרא לדעת הרשב"א

הרב שניאור זלמן שי' הלוי לאווקאוסקי\*  
ראש הישיבה - תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית  
770 בית משיח

### א

#### קושיא על הא דהיכא דנתן הוא ואמרה היא הוי ספיקא וחיישין מדרבנן

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "ת"ר כיצד בכסף, נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו, הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו, אינה מקודשת.

מתקיף לה רב פפא טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, אימא סיפא, אבל היא שנתנה לו ואמרה היא לא הוו קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא הא נתן הוא ואמרה היא הוו קידושין . .

אב"א נתן הוא ואמר הוא מקודשת, נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת, נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישין מדרבנן (שאם בא אחר וקידשה צריכה גט משניהם שמא לא היו של הראשון קידושין וחלו קידושי שני, או שמא של הראשון קידושין ולא של שני - רש"י)."

\* נכתב ע"י אחד מחברי המערכת, ללא אחריות כלל.

וצריך להבין בדברי הגמרא דהיכא דנתן הוא ואמרה היא "ספיקא היא וחיישינן מדרבנן", דלכאורה הוא תרתי דסתרי, דאי ספיקא הוא, הרי ספיקא דאורייתא לחומרא, ומדוע אומרת הגמרא דרך חיישינן מדרבנן.

ואפילו לשי' הרמב"ם דהא דספיקא דאורייתא לחומרא הוא דין דרבנן, אין מובן מדוע אומרת הגמרא "דחיישינן", דאם הוא מצד ספק דאורייתא הוי דין דרבנן דהחמירו בהכי (וכמו שאר איסורי דרבנן) ולא מצד ספק.

ולאידך אם הוא מצד ספק דרבנן (דמדאורייתא הולכים אחר הרוב אך חכמים חששו לרוב המצוי, וא"ת דבכאן הוא רוב המצוי) מדוע אומרת הגמרא ד"ספיקא היא".

## ב

### גירסת הרי"ף והרמב"ם אי הוי חשש או ספק

והנה, הרי"ף גרס בגמרא: "ואם נתן הוא ואמרה היא חיישינן מדרבנן וצריכה גט". ומשמט הא דהוי ספיקא, דהוא חשש דרבנן בלבד.

וצריך להבין בדעתו מהו החשש היכא דנתן הוא ואמרה היא, דממ"נ אי אמירתו הוי חלק ממעשה הקידושין ותליא בו לא תהא מקודשת ואי הוי גילוי מילתא בלבד אזי חלו הקידושין אף בזה, ואי מסתפקינן בהא הוי ספק, אך מהו החשש שבזה.

ולאידך הרמב"ם בדבריו הזכיר רק הא דהוא ספק וז"ל<sup>2</sup>: "ואם נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת מספק". ומשמע דסבירא לי' שהוא מפני ספק בלבד ולא מצד חשש דרבנן.

וצריך להבין טעם החילוק בין הרי"ף לרמב"ם, דהרי"ף ס"ל דהיכא דנתן הוא ואמרה היא צריכה גט מפני חשש דרבנן והרמב"ם ס"ל דהוא מצד ספק.

## ג

### דעת תוספות הרא"ש דהוי חלק ממעשה הקידושין וביאור הספק לשיטתו

בשביל להבין זה צריך להקדים ולבאר ענין האמירה בקידושין, דלכאורה בתורה נזכר נתינת הכסף בלבד - "כי יקח" - קיחה בכסף, ובפשטות נתינת הכסף הוי עיקר מעשה הקידושין ומהו הצורך באמירה.

והנה, כתב תוס' הרא"ש<sup>3</sup> בטעם האמירה בקידושין וז"ל: "דכי יקח משמע שעל ידי דיבורו ונתינתו לוקחה כאדם הלוקח מקח שקוצץ דמים ונותנם וכשאמרה היא אין זה כי יקח אלא כי תקיח את עצמה".

2. הלכות אישות ג, ב.

3. ד"ה "הא נתן הוא ואמרה היא לא הוו קדושין".



והיינו, דאף שהקנין עצמו נעשה ע"י הכסף, מ"מ כיון שבשביל לקחתה צריך הוא לדבר עם האשה הוי האמירה חלק ממעשה הקידושין וע"כ צריך שיאמר הוא דוקא, דמעשה הקידושין תלויים בו - "כי יקח" ולא שתיקח עצמה.

ובזה יש לבאר הספק דבקידושין אלו, דכיון שהוא רק בכדי שיוכל להתעסק עמה, אי הוי כשאר קנינים דאף שהקנין תלוי בנתינת המוכר, מ"מ אין הפרש מי מדבר אי הקונה או המוכר<sup>4</sup>, דהוא רק בכדי שיוכל לקנות.

וכמו"כ י"ל בקידושין, דאף שמעשה הקנין תלוי בו מ"מ כיון שהוא רק בכדי שיוכל להתעסק עמה הרי שאין הפרש אם אומר הוא או שאמרה היא כיון שהוא עושה הקנין בנתינת הכסף.

אמנם י"ל דלא דמי קידושין לשאר קנינים, דבקידושין כיון שתלתה התורה הקנין בו דוקא - "כי יקח" - הרי כיון שהוא חלק ממעשה הקנין - הכשר לקנין - חשיב כחלק ממעשה הקנין וחייב שיהי' דוקא באיש.

אך לכאורה צ"ל בדעת התוס' רא"ש, דמה הסברא שהדיבור ייחשב חלק ממעשה הקנין דהוא רק בתור הכשר בכדי שיוכל לקנות אך ודאי שאינו חלק מהקנין ומדוע שיהי' פגם בהא דאמרה היא, כיון שנתן הוא.

## ד

### פסק השו"ע דמשמע דהאמירה אינה חלק ממעשה הקידושין

והנה, מדעת תוס' הרא"ש משמע שהדיבור הוא חלק ממעשה הקידושין. אמנם, בשו"ע נפסק<sup>5</sup> דהיכא דנתן הוא ואמרה היא, "אם ענה הבעל הן בשעת נתינה הוי ודאי קדושין שאפילו אין עסוקין באותו ענין".

דכיון דחזינן שמסכים לאמירת האשה הוי קידושין, אלא דבאמרה היא אין מועיל הא דאמרה היא ושתק, דשתיקה כהודאה (כפי הנהוג באמר הוא דהאשה שותקת ואמרינן דשתיקה כהודאה), כיון דדוקא באשה שע"י קידושי' נאסרת על כל העולם וע"כ נוגע לה ענין זה אמרינן דהיכא דשתקה ודאי הסכימה דעתה לזה דאי לאו הכי היתה מוחה.

משא"כ בבעל דכיון דאין הוא מחוייב כלום בגלל הקידושין (מדאורייתא) דיכול לישא נשים נוספות ולגרשן כפי אשר יחפוץ אפי' בעל כרחא דאשה אין שתיקתו מוכחת כלל דהסכימה דעתו לזה.

מ"מ חזינן דעת השו"ע דאין הדיבור חלק ממעשה הקידושין, דהא הכא לא הוי אמירת הבעל כלל אלא דהסכימה דעתו לזה. וצ"ל הסברא בכל זה.

4. ראה תוס' ר"ד.

5. אבן העזר כז, ח. ומקורו מדעת הרמ"ה בטור.

## ה

**ביאור דעת הרא"ש דכיון דמוכרח לאמירה הוי חלק ממעשה הקידושין**

וי"ל הביאור בזה, דהנה בגמרא<sup>6</sup> איתא: "א"ר ינאי ליקט לבונה בזר פסול, מ"ט, א"ר ירמי' משום הולכה נגעו בה, קסבר . . הולכה בזר פסולה. אמר רב מרי אף אנן נמי תנינא זה הכלל כל הקומץ ונותנן בכלי והמוליד והמקטר . . נותנן בכלי, מאי קעביד . . אלא משום דכיון דלא סגיא לי' דלא עבד לה עבודה חשובה היא על כרחיך משוי לי' כקבלה, ה"נ, כיון דלא סגיא לה עבודה חשובה היא על כרחיך משני לה כהולכה".

והיינו, דאף שאין ליקוט לבונה חשוב עבודה, מ"מ כיון דמוכרח הוא ללקט בכדי להקטיר הוי עבודה חשובה וע"כ פסולה בזר.

ועד"ז י"ל בנידון דידן, דאכן דעת תוס' הרא"ש דאין הדיבור חלק ממעשה הקנין שציותה תורה, אמנם, כיון דלא סגי דלא עביד לי', דבכדי לקדשה צריך הוא לדבר עמה, חשיב כחלק ממעשה הקידושין וע"כ י"ל דצריך להיות בבעל דוקא.

אמנם, אין זה דומה כ"כ לליקוט לבונה, דשם הוא פעולה ממעשה המצווה, שמלקט הלבונה, משא"כ כאן דאין דיבורו מעשה כלל אלא גילוי מילתא בלבד.

וי"ל דזה גופא הוא הספק דהגמרא לדעת תוס' הרא"ש, אי הוי כליקוט והולכה דכיון דלא סגי דלא עביד לי' חשיב כמעשה הקידושין ואינו כשר אלא בו (וע"כ כשנתן הוא ואמרה היא לא הוי קידושין), או דדוקא התם דהליקוט וההולכה הוי מעשה ממש במעשה המצווה. משא"כ הכא דהוי גילוי מילתא בלבד לא הוי חלק ממעשה הקידושין ואפשר דתאמר היא. וע"כ צריכה גט מספק.

ובזה יש לבאר דעת הרמב"ם דהוא ספק בלבד, דסבירא לי' כהתוספות רא"ש דהדיבור הוא בכדי שיוכל לדבר עמה והוא ספק אי חשיב חלק ממעשה הקידושין כיון דלא סגי דלאו עביד הכי, או דנימא דכיון דהוא גילוי מילתא בלבד אינו חלק ממעשה הקידושין וכשר אף בה.

## ו

**שיטת רש"י דנראה כאילו עושה היא הקידושין**

והנה, רש"י פירש דכאשר אמרה היא "דמי לתקח אשה לאיש", היינו, שנראה כאילו היא פועלת הקידושין והתורה אמרה "כי יקח" ולא תקח.

ומשמע מפירושו שאין חסר במעשה הקידושין בהא דאמרה היא, דאין אמירה חלק ממעשה הקידושין כלל, אלא דנראה כאילו מקדשת היא וע"כ פוסלים קידושין אלו. היינו, דאף שאין ענין באמירה כלל, דהיכא דאמרה היא גריעא טפי מהיכא דלא אמרה דהוי כאילו קידשה היא.

וי"ל הנפק"מ בין שיטת רש"י לשיטת תוספות הרא"ש היכא דנתן בשתיקה ולא אמרה היא אלא אדם אחר (והוא הסכים), דלדעת תוס' הרא"ש הוי ספיקא כהיכא דאמרה היא, די"ל דהוי כמעשה קידושין ואינו כשר אלא בו ואין הפרש בין אמרה היא או אדם אחר דבעינן שיאמר הוא.

אך לשיטת רש"י דדוקא הא דאמרה היא גריעא טפי דנראה כאילו מקדשת בעצמה, הרי דהיכא דאמר אדם אחר הוי שפיר מעשה קידושין.

ונמצא דלדעת תוס' הרא"ש אף היכא דאמרה היא בשבילו (בשביל להוציא אותו) חלים הקידושין, וי"ל דזהו החשש דהגמרא לדעת הר"ף, דהיכא דאמרה היא, הרי דאי אמרה רק מצידה הרי שלא חלו כלל הקידושין (כיון שהוא חלק ממעשה הקידושין ותלוי בו), אך אי כוונתה היא בשביל להוציא אותו הרי דחלו הקידושין.

וע"כ היכא דנתן הוא ואמרה היא יש לחשוש מדרבנן (דמדאורייתא אזלינן בתר רובא ורובא דנשי כשאומרות הן מתכוונות לאמירתן ולא לאמירתו, אלא דהוי מיעוט המצוי וע"כ חיישינן מדרבנן) שמא אמירתה היתה בשביל אמירת הבעל והוי קידושין וע"כ צריכה גט מספק.

(ובזה יובן פסק השו"ע דהיכא דאמרה היא ואמר הן הוו קידושין ודאי, דכיון דלא הוי חלק ממעשה הקידושין ואין חיסרון בהא דאמרה היא רק דצריך גילוי מילתא דמסכים לדעתה, ע"כ היכא דאמר הן הוו ודאי קידושין).

## ז

### דעת הרשב"א דהאמירה היא צורך העדות

והנה, הרשב"א כתב בביאור הטעם דצריך אמירה בקידושין וז"ל: "ואע"פ שהדברים מראין דלדעת מה שאמרה לו נתן הוא וכמי שפירש דמי, מ"מ העדאת העדים בעינן דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין, אם כן כיון שלא פירש כאן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין, אע"פ שהוא מודה דלשם קדושין נתן לה כמו שאמרה אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראי' לשם עדות, אלא שהם דנין כוונת הלב, ואין כאן עדות".

והיינו, דהדיבור הוא לצורך העדות, דבקידושין העדים הם הפועלים את הקידושין, דעדי גיטין וקידושין שונים משאר העדים, דבכל דיני התורה העדים הם לצורך בירור הדברים בלבד (לא איברא עידי אלא לשקר), משא"כ בעידי גיטין וקידושין דפועלים את הקידושין, והיינו דעדוהם פועלת את חלות הקידושין.

וע"כ אף אם הם יודעים המציאות שנעשה לשם קידושין, מ"מ אינם יכולים להעיד על מה שלא ראו, דאין מעידים על דברים שבלב.

## ח

**קושיית הרעק"א על דברי הרשב"א מהא דפסק לקמן גבי חרופתי**

והקשה הרעק"א על הרשב"א מהא דאיתא לקמן בגמרא<sup>8</sup>: "ת"ר הרי את אשתי, הרי את ארוסתי . . . מקודשת . . . איבעיא להו מיוחדת לי מהו, מיועדת לי מהו . . . חרופתי מהו . . . במאי עסקינן, אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי' מנא ידעה מאי קאמר לה (כלומר, אפילו הוה הנך לישני לשון קידושין היכי מקדשא הא לא ידעה מאי קאמר לה שתתמצה להתקדש לו - רש"י) . . .

אמרי, לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי' ואי דיהיב לה ושתיק ה"נ (דמקדשא דאמרינן מסתמא לשם קידושין נתן והיא קבלתם לכך, אבל השתא דפריש הנך לישני אם לשון קידושין הן נתקדשה ואם לשון לבוא לעשות מלאכתו הם הרי גילה בדעתו שאינו חפץ לקדש עכשיו - רש"י), הכא במאי עסקינן דיהיב לה ואמר לה בהני לישני והכי קא מיבעי לי' הני לישני לקידושי קאמר לה או דילמא למלאכה קאמר לה תיקו".

וכתב הרשב"א: "במאי עסקינן . . . רש"י ז"ל פירשה אכולהו לישני ואפילו אהרי את לקוחתי וזקוקה לי דהווי לישני מעליא, דאי לא ידעה מאי קאמר לה . . . אינה מקודשת כלל דהיכי מקניא נפשה אי לא ידעה מאי קאמר לה . . .

ומיהו, אפי' אמר לה הרי את זקוקתי או דדמי לי' מהני לישני מעליא דסתם נשי לא ידעי לי' מסתברא אי מודה דידעה דלשם קדושין נתכוונו וסהדי נמי אמרי דלהכי מכווני אינה מקודשת ודאית". עכ"ל.

והיינו, דכאשר אמר האיש לשונות שאינם מצויים כ"כ בקידושין ורוב הנשים אינם יודעות דהכוונה בהם לקידושין, מ"מ אם מודה האשה לאחר זמן דידעה דלשם קידושין נתכוון והסכימה לכך וכן מעידים העדים, הרי היא מקודשת.

והקשה הרעק"א על דברי הרשב"א וז"ל: "ולכאורה קשה מאוד, הא בשעת הקידושין לא היו העדים יודעין דמבינה ונתרצת וא"כ הוי קידושין בלא עדים וכמ"ש הרשב"א בקידושין גבי נתן הוא ואמרה היא דיחוש דבמתנה נתן ואף דאמר אח"כ דלשם קידושין מ"מ לא הוי עדים על הקידושין עיי"ש".

והיינו, דלפי דעת הרשב"א דלעיל דכיון שהעדים הם עדי קיום צריך שיעידו על גופו של מעשה ואין יכולים להעיד על דברים שבלב, א"כ כיצד היכא דאמר לה בלשון שונה ורק לאחר זמן נודע שהסכימה תפסו הקידושין הרי לא יכולים להעיד על דברים שבלב והאיך ידעו בשעת מעשה שהסכימה.

## ט

## תירוץ הרעק"א והצ"ע בדבריו

ותירץ רבי עקיבא איגר וז"ל: "והנראה לעניות דעתי דכיון דהעדים רואים שנותן לה לשם קידושין והתורה תלתה הקידושין בו "כי יקח איש אשה", אלא דבעינן דעתה דבע"כ אינו יכול לקדשה וכיון שאמרה אח"כ דהיתה מרוצית לכך כיון דשורש הקידושין ראו העדים אף דלא ידעו הסכמתה מ"מ מיקרי עדי קידושין.

ושאני בהדיא דנתן הוא ואמרה היא דאם לשם מתנה נתן לא הי' כאן ענין קידושין, דהא הקידושין הוא מהמקדש ואם נותן לשם מתנה לא הי' כאן ענין קידושין, דהא הקידושין הוא מהמקדש ואם נותן לשם מתנה לא הי' ענין קידושין כלל מש"ה לא מיקרי עדי קידושין".

היינו דעיקר מעשה הקידושין דהוא יתן לה קידושי', אך צריך שהיא תתרצה לכך, וע"כ כיון שראו העדים עיקר מעשה הקידושין - נתינת הבעל - והאשה אומרת שהסכימה, אלא שלא יכולים להעיד על הסכמתה חשיב שפיר קידושין.

אמנם צ"ע בזה דהאיך מיקרי עיקר מעשה הקידושין, הא לא הסכימה האשה ואין כאן דעת מקנה כלל, ומדוע נקרא עיקר מעשה הקידושין ואיך יועיל העדות בזה.

## י

## ביאור פעולת העדים בקידושי הבעל

ולבאר זה יש להקדים תחילה ביאור בפעולת העדות, דהנה, אף דהדין הוא ד'כיון שהעיד שוב אינו חוזר ומגיד<sup>9</sup>, היינו, דהיכא שהעיד בבית דין שוב אינו יכול לחזור בו מעדותו ולומר דהעיד עדות שקר, מ"מ אם העיד חוץ לבית דין או העיד בלילה<sup>10</sup> (ואפילו בבית דין) אינה חשיבא עדות ויכול לחזור מדבריו.

וההסברה בזה, דהא דאינו חוזר ומגיד הוא כיון שהעדות בבית דין יש לה תוקף מיוחד, דכאשר העיד בבית דין והבית דין חקרו וביררו והוא ידע שמעיד עכשיו ועושה עדות שלימה, הרי שחזק יותר מהיכא שהעיד שלא בבית דין וע"כ אין לו כח להכחיש דבריו, משא"כ הא דלא העיד בבית דין אינה חשובה עדותו וע"כ יכול הוא לחזור מדבריו.

ועד"ז יש לבאר בדעת הרשב"א גבי עדי קידושין, דהעדים פועלים תוקף באמירת הקידושין, דכאשר יודע שיש עדים שרואים המעשה ומעידים עליו לוקח ברצינות. ואם לא אמר בפני עדים לא הוי אמירה חשובה ואינו יכול לקדש באמירה כזו, כלומר, העדים אינם פועלים מעשה הקידושין אלא גורמים שיחול על מעשה הבעל שם קידושין.

וא"כ העדי קיום שבזה הוא לא שעושים המעשה אלא שגורמים שיהי' המעשה שלם.

9. סימן כ"ח.

10. דפסולה עדותו לציין.

וא"כ מובן שעיקר עדותם הוא במעשה הבעל ואין נוגע כל כך הסכמת האשה, דענינם הוא לשוות תוקף לאמירת הבעל ולא להעיד על הסכמת האשה (דלזה מועיל 'בירור' רגיל וכיון שמודה שהבינה והתרצתה מיקרי שפיר קידושין).

וי"ל דזוהי כוונת הרעק"א באומרו דראו העדים "שורש הקידושין", דעיקר המעשה הוא נתינת הבעל, והסכמת האשה מבררים אח"כ.

## יא

### קושיות נוספות בדעת הרשב"א

והקשה הרעק"א קושיא נוספת על דברי הרשב"א, דהנה, בסוגיין פירש הרשב"א שאין מעידין על כוונתו כיון שאין מעידים על ידיעה בלי ראי', אמנם במקום אחר כתב הרשב"א שהחיסרון בנתן הוא ואמרה היא הוא דכיון שכתוב בתורה "כי יקח" הרי שהוא ציווי על הבעל ולא שהאשה תיקח עצמה, היינו דאין זה חיסרון בעדות אלא בדין הקידושין ואיך תואם זה למה שכתב הרשב"א כאן שהוא מצד החיסרון בעדות.

כמו"כ צ"ל בדעתו, דכיון דס"ל להרשב"א דהעדים הם עדי קיום מדוע יש כלל ספק להגמרא היכא שאין מעיד על מה שראה, דכיון שעדות על כוונה אינה עדות אם כן אין עדותו חשיבא לכלום ומה ההו"א דתתקדש.

## יב

### צ"ע בדעת הרשב"א מהא דיש ידיים בקידושין

והנה, בהמשך הסוגיא איתא: "אמר שמואל, בקידושין, נתן לה כסף ושוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת, הרי את לי לאינתו, הרי זו מקודשת . . אמר לי' רב פפא לאביי למימרא דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות (בית יד אחיזת הדבר אע"פ שאינו מוכיח אחיזת לשון גמור כי הכא דקאמר הרי את מקודשת ולא אמר למאן - רש"י) הויין ידיים . .".

דהנה, בנדרים הדין דכאשר נדר בלשון דהיא יד הוי נדר דמרבח תורה לשונות אלו. ומשמע משמואל דאף בקידושין הדין דידיים חשיב לשון קידושין.

וצ"ע בזה לדעת הרשב"א, דלכאורה אין דומה נדרים לקידושין דהתם המילים עצמם פועלים חלות הנדר, והא דחידשה תורה דיועיל גם ידיים היינו דאף מילים אלו מחילים הנדר.

אמנם בקידושין האמירה היא רק גילוי מילתא לעדים, בכדי שידעו שהתכוון לשם קידושין, וממ"נ אי הוי לשון דמשמע קידושין בלשון בני אדם הוי שפיר קידושין ואי לא משתמשים בלשון זה הרי שלא יכולים העדים להעיד על הקידושין, ומה שייך בזה חידוש התורה דבנדרים הוי לשון מועילה דלא שייך כאן דעת תורה אלא דעת בני אדם.

## יג

### ב' אופנים בהסבר חידוש התורה בנדרים וישוב דעת הרשב"א לפי זה

והביאור בזה, דהנה יש לחקור בהא דחידשה תורה דידים יועילו בנדרים, אי חידשה דאף מילים שאינם לשון נדרים ממש אלא רק במשמעם חשיב נדר, או דהא פשיטא לן דיד חשיב נדר אלא דחידשה תורה דבכי האי גוונא חשיב יד.

והנה, אי נאמר דהתורה חידשה רק מה דהוי בכלל יד, הרי דדינא הכי אף בקידושין דבכהאי גוונא מיקרי שפיר לשון קידושין.

אמנם אי נלמד דהתורה חידשה דאף ידים מחילים הנדר, הרי שהוא בנדרים בלבד ואין ללמוד מזה לקידושין.

## יד

### ביאור הספק דהגמרא היכא דנתן הוא ואמרה היא לדעת הרשב"א

וי"ל דזהו הספק לשיטת הרשב"א בהא דנתן הוא ואמרה היא, דהנה זה הוי כמו יד, דאף שלא אמר הבעל בפירוש שחפץ בהקידושין, מ"מ בהא דנתן הוא מראה דמסכים על דברי' והוי כיד דמשמע מדבריו שחפץ בכך, אלא דהוה ידיעה בלבד. וזוהי ראיית הגמרא מנדרים דחשיב נתן הוא ואמרה היא גילוי מילתא כבנדרים.

(וי"ל דזהו הביאור בדברי הרשב"א דסיבת הפסול באמרה היא כיון דצריך שיהי' כי יקח דוקא ולא היא, דכוונתו שצריכים העדים לידע הכוונה ממעשהו דוקא, אך גם במקרה שאין יודעים ע"י דיבורו אלא ע"י מעשהו מיקרי שפיר "כי יקח" אע"ג דאמרה היא).

אמנם אפ"ל דצריך שיהי' באמירתו דוקא וצריך שיהי' על ידו דוקא, הרי דהיכא דנתן הוא ואמרה היא לא הוי קידושין. דהיינו, אי האמירה היא חלק ממעשה הקידושין וע"כ צריך שיאמר הוא או דהוא גילוי מילתא בלבד וא"כ אף בנתן הוא ואמרה היא מקודשת הואיל דגילה במעשהו דמתרצה לדברי'.

## בהא דקידושין איקרי קנין

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחידוש מעשה הקידושין לאחר מתן תורה / יביא חקירת האחרונים בגדר הקנין בקידושין / יביא חקירת הרוגוצ'ובי וההוכחות לב' האופנים / יבאר מדוע לא מביא כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה חקירת האחרונים / יבאר עפ"י זה ה'קנין' בקידושין / יוסיף ביאור בעומק יותר / יבאר פעולת הקנין בקידושין

הרב יקותיאל ליפא שי' פלדמן\*

ר"מ בישיבה - תות"ל המרכזית 770 בית משיח

### א

#### ביאור הרבי בחידוש התורה בדין קידושין

כתב הרמב"ם<sup>1</sup>: "קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לתוך ביתו ובעלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה, שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה"<sup>2</sup>.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדברי הרמב"ם, שאחרי מתן תורה לא רק דין חדש יש כאן, אלא מציאות חדשה?<sup>3</sup>

"כי ענין אשת איש אינו שהאשה קנוי' לבעלה כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתוב ודבק באשתו. ולכן לולא ציווי התורה שהאדם יקנה אותה תחלה ואח"כ תהי' לו לאשה, אין מקום לומר שיש ליקוחין שבכחם לפעול שיחול על האשה שם אשת איש כאשר עדיין אינה אשתו במוכן הפשוט, כי לא נבעלה ואפילו לא נכנסה לבית בעלה. ורק ציווי התורה עושה מציאות של ליקוחין העושה את האשה לאשת איש".

ובביאור הדבר אפ"ל, דהנה יש עדות, חוקים ומשפטים. דמשפטים שהם הדברים שגם "אלמלא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מוחתול וגזל מנמלה"<sup>3</sup>, הלא המציאות דצניעות ודגזל ישנו, אלא שמשניתנה תורה, יש גם דין צניעות ודין גזל וכו', באופן שחל על המציאות

\* נערך ע"י א' התמימים.

1. הלכות אישות פ"א ה"א.

2. לקו"ש חל"ט ע' 30 ואילך.

3. ערובין ק, ב.



דגול ודצניעות דיני התורה (שחידשה תורה שבאופן כך דוקא נקרא שלו ואז הגוזל ממנו נקרא גזול וכו').

אמנם העדות והחוקים, כל מציאותם הוא חידוש. וכגון להניח תפלין שענינו הוא שעבוד המוח והלב להבורא, אף כי דבר זה של שעבוד הנברא להבורא הוא דבר המובן וקיים גם לפני ציווי התורה, אך לעשות כך ע"י החפץ של תפלין הוא חידוש, זהו מציאות חדשה שנעשה ע"י ציווי התורה. ועד"ז קידושין שהוא מציאות של "ליקוחין" המחיל עלי' שם אשת איש, הלא בלי ציווי התורה אין מקום לומר שיש מציאות שאינו "אישות" שבכחם לפעול "אישות". וזהו החידוש שחידשה תורה - שיש מציאות של ליקוחין שבכחם לפעול שם אישות, שנעשית אשת איש.

## ב

### חקירת האחרונים בקנין הקידושין

והנה "ליקוחין" אלה נקראו "קנין", כדתנן<sup>4</sup> "האשה נקנית". והיינו, מדכתיב "כי יקח איש אשה", דקיחה איקרי קנין כדאמרין בגמ'.<sup>5</sup>

וחקרו האחרונים מה שייך קנין בקידושין, הלא קידושין הוא שם של איסור, שהקידושין מחילים עלי' שם אשת איש [דהוא מציאות שחידשה תורה היות ואין כאן חפץ הנקנה כבמזון, וכנ"ל], ולמה נקרא קנין.

ויש מפרשים דגם בקידושין יש קנין הגוף, כמ"ש הפני יהושע<sup>5</sup> הטעם דאין קידושין תופסין באשת איש - משום שהיא קנוי' לבעלה לפיכך אי אפשר לחול עלי' קידושין מאחר.

אמנם כתב הר"ף<sup>6</sup> דאין ללמוד ממון מגיטין "לפי שאין האשה ממון של בעל". ולפיכך המביא גט בארץ ישראל הרי בית דין נותנין לה גיטה ומגרשין אותה אפילו בלי לקיים הגט בחותמיו. דהנה, בקרקע הדין הוא<sup>7</sup> דלא טורפים קרקע שלא בפני הבעלים, כיון שאנו אומרים שאילו הי' הבעלים בפנינו הי' יכול לטעון שהשטר מזויף וע"כ לא גובים שלא בפניו עד שנקיים השטר בחותמיו. משא"כ באשה מגרשין אותה ללא קיום הגט בחותמיו ולא טענינן מזוייף למען הבעל שהי' יכול לטעון כן, לפי שאין האשה ממון שנדאג לזכויותיו בה.

גם הרא"ה בקידושין כתב בביאור דברי רש"י שפירש האשה נקנית "לבעלה"<sup>8</sup> דהיינו "להצריכה גט מבעלה" (וכ"כ הר"ן) ומשמע דהקנין אינו זכות בגוף האשה אלא רק דהקנין אוסרה להצריכה גט. ודנו האחרונים בזה<sup>9</sup>.

4. קידושין ב, א.

5. גיטין מג, א.

6. גיטין ט, ב.

7. וראה בתוס' שם.

8. ב, א.

9. ראה חי' הרי"מ, שו"ת אבני נזר אבה"ע קלה, ז, אבני מילואים מד, ד. ועוד.

## ג

## חקירת הרגצ'ובי בחלות הקידושין

אך הרבי מביא<sup>10</sup> חקירה אחרת בקידושין - מהרגצ'ובי - כיצד הקידושין חלים, אם ע"י נתנית הבעל או ע"י קבלת האשה (או ע"י שניהם יחד, שזהו המסקנא).

היינו "אם העילה הוא הקנין (שהיא קנתה כסף קידושי)" ועי"ז מתקדשת או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר (הכסף)".

הוכחה לאופן הא' (שהעילה היא הקנין) - מדברי הרשב"ם דהא דאין מועיל חזרה תוך כדי דיבור בקידושין, היינו כשחזר ואמר תוכ"ד "להוו מתנה ולא להוו קידושין", ומשמע מהרשב"ם דרק אז, לפי שקנתה המעות, לפיכך אין הקידושין חוזרין, אבל אילו חזר בו לגמרי ולקח גם המעות בחזרה ואין כאן קנין המעות, ה' מועיל החזרה תוך כדי דיבור ואינה מתקדשת, כיון שהקידושין חלים ע"י שקנתה המעות וכאן הרי חזר בו מהקנת המעות.

הוכחה לאופן הב' (שהעילה היא הקידושין) - מהדין דקרוב לה מקודשת, אע"פ שאינו בתוך ד' אמות שלה ועדיין לא קנתה הכסף.

ולמסקנא תרווייהו איתנהו בקידושין. עיי"ש בשיחה שם ומבאר הרבי את ב' הענינים בקידושין בעבודת האדם - לקונו שהמצוות הן טבעת הקידושין שמקבלים מהקב"ה ויש בזה סור מרע ועשה טוב וכו'.

## ד

## יבאר מדוע לא מביא הרבי חקירת האחרונים

ולכאן' כשמעיינים בשיחה הנ"ל שדן בהשאלה כיצד חלים הקידושין - הלא לכאורה הצד בהחקירה האומר שהעילה הוא הקנין, תואם מאוד לאלה האומרים שגוף האשה קנוי' (ולפיכך בהיא הנאה שהיא מקבלת (קניית הכסף) הנה תמורת זה מתרצית להקנות את עצמה לו), משא"כ אם אומרים שאין גופה קנוי' ורק שם איסור אשת איש חל עלי', ה"ז תואם להצד דהעילה היא הקידושין (שבזה שמקדשה קורא עלי' שם אשת איש),

ומ"מ בהשיחה לא מצינו שיתייחס לחקירה זו המובא באחרונים - אם קידושין הוי קנין הגוף כבממון, או רק קנין לשם איסור, היינו קנין המחיל עלי' שם אשת איש, וטעמא בעי.

אך לפי המבואר בלקו"ש חל"ט המובא לעיל בתחלה, דקידושין אינו כקנין חפץ אלא רק שם ליקוחין הקודמים להענין דוהיו לבשר אחד שיבואו אח"כ והרי זה מציאות חדשה שחידשה תורה להחיל שם אישות בלי מעשה אישות - הלא לפ"ז לכאורה נחלטו הדברים כהך צד שהקידושין אינן קנין הגוף כבממון אלא רק החלת שם אשת איש.

10. לקו"ש ח"ט ע' 215 ואילך.

דכיון דכל ענין ה"ליקוחין" הוא רק דין בהנישואין שיבואו אח"כ - אין ענינו קנין הגוף, שלא זהו ענין הנישואין, אלא ענינו רק עשיית קנין בתוך הנישואין (שזהו חידוש שחידשה תורה שיש מציאות של קנין בהנישואין אע"פ שהקנין אינו מעשה נישואין (עכ"פ בכסף ובשטר)<sup>11</sup>. וממילא אין מקום לדון אי קידושין הוי ממון או איסור ודנים רק מהו העילה - אם העילה הוא הקנין ועי"ז הוי הקידושין או דהעילה הוא הקידושין ועי"ז הוי הקנין (כנ"ל מהרוגוצ'ובי).

## ה

### ביאור הקנין בקידושין

אלא שלפ"ז נשאר לבאר מדוע נקרא קידושין בשם "קנין", דמה שייכותם לקנין, הלא קנין פירושו קנין הגוף והכא אינו אלא (דין חדש של) 'מעשה' הקודמת לנישואין ולמה נקרא מעשה ומציאות זה בשם "קנין".

אך כד דייקת, הלא באמת מקידושין נמצינו למדים גישה חדשה להבנת ענין הקנינים בתורה בכלל. ולבאר הדברים, הנה מצינו ברמב"ם ריש ספר קנין ותחלת הלכות מכירה דבא להדגיש מהו מהותו של קנין ומזה יבואר לנו:

הנה הרמב"ם בריש הלכות מכירה פותח את ההלכות בהקדמה דומה מאוד לריש ספר נשים: כשם שבספר נשים פותח כיצד ה' קודם מתן תורה, ושללאחר מ"ת ציוותה תורה שאם ירצה לישא אשה יקנה אותה תחלה, הנה כעין זה פתח בהלכות מכירה. וזה לשונו:

"המכר אינו נקנה בדברים, אפילו רצה המוכר ורצה הלוקח ופסקו המעות והיו שם עדים, אינו כלום". וממשיך בהלכה ב' "כיצד הקרקע נקנית, בכסף ובשטר ובחזקה וכו'".

דבזה שפתח הרמב"ם והדגיש שבלי קנין אינו כלום אע"פ שהי' כאן הסכמת הרצון (גמור) משני הצדדים וכו' - בא בזה לבאר מהו מהותו של קנין, דקנין אינו דבר המובן, אלא דין של תורה; דמשניתנה תורה נתחדשה צורך לעשות מעשה שיחליט המכר (אע"פ שלא חסר כלום בההסכמה) ואותו מעשה נקרא קנין.

שזה מלמדנו שקנין מהותו - דין שחידשה תורה לעשות מעשה להחליט הדבר.

והואיל ואתינן להכי, שפיר אפשר לומר בקידושין כאותן הדברים: שהקנין הוא מעשה להחליט הדבר, דהיינו שהצריכה תורה שקודם הנישואין יהי' החלטה גמורה על הנישואין, ושזהו ע"י מעשה,

ולפיכך אין שום שאלה מדוע נקרא "קנין", שהרי כל קנין ענינו שהדעת נקנה ונגדר לתוך פעולה, א"כ כשם שבשאר מקומות שצריכים החלטה גמורה חקקה תורה שזהו ע"י מעשה דוקא ומעשה זה הוא הנקרא "קנין"<sup>12</sup>, הכא נמי (בקידושין) לא שנא.

11. ובביאה י"ל שהחידוש הוא - אע"פ שאחרי הביאה לשם קידושין עדיין אינו מכניסה לביתו, דהא עדיין חסר הנישואין (וממילא חסר הענין דוהיו לבשר אחד שזהו המהות דנישואין).

12. והטעם דנקרא "קנין", י"ל דהוא (לא על שם קנין חפץ, אלא) על שם קנין הדעת. וכמ"ש "דעת קנית". דהקנין פירושו

## ן

### ביאור הנ"ל בעומק יותר

אך עוד יש לבאר בזה בעומק יותר:

דהנה ודאי יש מקום לחלק בין קנין קידושין לקנין חפץ (וכמובן מהא דחזינן שקניני חפץ יש גם בנכרים כו' משא"כ קנין אישות),

דהא מעשה הקידושין ופעולתו הוא מציאות חדשה עוד יותר מבשאר קניני חפץ (שבהם המציאות דהעברת החפץ אינו חדש רק המעשה קנין הוא חדש וכדלעיל מהרמב"ם הלכות מכירה דבעינן מעשה קנין אע"פ שיש ההסכמה והרי זה חידוש שחידשה תורה. אבל בקידושין, כל המציאות של אישות הנפעלים ע"י הקנין הוא גם כן מציאות חדשה דהא עדיין אין כאן שום יחוד ומעשה אישות ומ"מ נעשית "אשת איש" ע"י קנין זה)<sup>13</sup>.

והיוצא מזה דאדרבה - בזה הוי קידושין כמו אב הקנינים (כשם שהוא בפשטות דקחה הנאמר בתורה מצאנוהו בעיקר בקידושין ומשם תלמדנו). דקידושין הן הן המלמדים "קיהה" וקנין מהו; דכל מהות ושם "קנין" הוא, שהזיקה תורה לחדש דבר חדש מחוץ לעצם ההסכמה והרצון.

ונמצא דלא זו בלבד שאין לשאול כיצד נקרא קידושין "קנין" אלא אדרבה, קידושין מורה מהו מהות קנין.

## ז

### ביאור פעולת הקנין בקידושין

אלא שעוד יש בזה עומק והוא, דבקידושין הקנין הוא המטרה, לא האמצעי (גם מצד עצם הקנין, דהא בקידושין בא לידי ביטוי צורך הקנין כדי לפעול דבר חדש לגמרי וכו"ל).

ובסגנון אחר: הקידושין אינו תנאי (והקדמה) להחיל שם אשת איש, אלא הוא המציאות של אשת איש (משא"כ שאר קנינים דמעשה הקנין הוא לצורך המכר).

וי"ל שזהו מקור החקירה והשאלה הנ"ל (מהרגוצ'ובי שמביא כ"ק אד"ש מה"מ) מהו העילה, הקנין או הקידושין דהא באים כאחד ממש (והו מציאות אחד)<sup>14</sup>.

החלטת הדעת, דכל דבר הצריך גמירת דעת, צריך הגמירת דעת לבוא באופן של קנין, והיינו כשהדעת עומד בפני עצמו ובא לידי גילוי בתוך פעולה פרטית נפרדת המגדיר את הדעת ומגבילו. דאז יש כאן דעת הנמשך ונקנה לתוך גדרי הדבר שגמירת הדעת נצרך לו.

13. בסגנון אחר:

בקנין חפץ אף שחקה תורה לעשות מעשה (ולא סגי בהסכמה ובעדים כנ"ל מהרמב"ם), י"ל דה"ז מעין "חוקים שבמשפטים" [כאילו נאמר, דה"משפט" מבין, שצריך לעשות "חוק" (מעשה נפרד כדי להגדיר ההסכמה) שאין לערער עלי]. אבל בקידושין - מציאות הליקוחין שהקידושין פועלים, הוא חוקה, דהא הוא פועל שם "אישות" אע"פ שעדיין אין כאן עדיין מציאות של אישות.

14. ועד שהמסקנא הוא דזו"ז גורם, עיי"ש בהשיחה.

ולהוסיף:

כד דייקת, באמת יש גם טעם לקידושין - להיות בהיפך מזנות. ונמצא שאע"פ שהוא מציאות חדשה, אך הטעם הוא ברור.

וי"ל שגם זה מוסיף הבנה בשני הצדדים בחקירה הנ"ל<sup>15</sup>.

---

15. אם הקנין הוא העילה (לפעול המציאות והשם אישות החדשה שבהך ליקוחין) דהא גדר קדושה הוא כל המהות דהשם "אישות" החדש שרצתה תורה לחדש בליקוחין אלה. או שמ"מ הואיל ויש טעם שהזיקה תורה ליקוחין, ה"ז גופא מוכיח דמעשה הליקוחין אינו אלא אמצעי.

## רש"י - "פשוטו של ש"ס"

יביא דין הגמ' בקידושי חליפין ומחלוקת רש"י ותוס' בזה / יביא ביאור הר"ן בסוגיא והשוני בינו לבין פירש"י / יקשה מדוע לא פירש רש"י כהר"ן / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לפירש"י על הש"ס / יבאר עפ"ז את הכרח פירש"י בסוגיין / יביא לכך ב' דוגמאות במסכתין

הת' יוסף שי' הלוי סגל  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### דין הגמ' בקידושי חליפין ופירש"י ותוס'

איתא במתני' (ב, א): "האשה נקנית בשלשה דרכים, בכסף, בשטר ובביאה".

ובגמ' (ג, ב) מקשינן: "מנינא דרישא למעוטי מאי?" ומתריצין: "למעוטי חופה" (שאינה קונה בקידושין). ומקשינן: "לרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי", ומתריצין: "למעוטי חליפין" (שא"א לקנות אשה בחליפין).

ומבאר הגמ' את הסברא בכך שחליפין אינן קונין אשה: "חליפין איתנהו בפחות משווה פרוטה, ואשה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה".

ובטעם הדבר, מפני מה "אשה בפחות משווה פרוטה לא מקניא נפשה" - מפרש רש"י על אתר<sup>1</sup>, ובלשונו: "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

כלומר, שכיון שקנין חליפין יכול להיעשות גם בכלי ששווה פחות משווה פרוטה, הנה אשה לא מוכנה להקנות עצמה באופן כזה, כיון שגנאי הוא לה שיקנו אותה בפחות משווה פרוטה (ולכן אי אפשר כלל לקנות אשה בחליפין - גם בכלי ששווה פרוטה).

ובתוס' (ד"ה ואשה) הקשו על פירש"י ג' קושיות:

א. "וקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות מש"פ" - היינו, שבאם כל הבעי' בקנין חליפין הוא ש"גנאי הוא לה", אזי במקרה שלא יהי' זה גנאי (כגון באם הסכימה לקבל) יהיו קידושין?

1. ד"ה: לא מקניא נפשה.

ב. "ועוד כיון דתלי טעמא משום דגנאי הוא לה א"כ אמאי לא פריך בגמרא בנתי' דרבי ינאי דקפדו אנפשיהו ולא מקדשי בפחות מתרקבא דדינרי כו' כי היכי דפריך לקמן (יא, א) אמילתי' דב"ש".

ביאור הקושיא: הגמ' להלן (יא, א) מביאה את דעת ב"ש ש"כספ קידושין" הוא לכה"פ דינר, וזאת מכיון שאשה לא מוכנה להתקדש בפחות מדינר. ומקשה ע"כ הגמ' שבאם זה תלוי בדעת האשה אזי נשים חשובות יוכלו להתקדש רק בסכום שהן חשובות שמכבד אותן (ולדוגמא בנותיו של ר' ינאי שהיו מוכנות להתקדש רק בתרקבא דדינרי).

ובאם גם אצלנו מדובר אודות דעתה של האשה (שבגלל שאינה מוכנה להתקדש בפחות משו"פ לכן לא מקדשים בחליפין), אזי גם אצלנו היתה הגמ' צריכה להקשות כמו שהקשתה שם מבנותיו דר' ינאי?

וע"כ מביאים התוס' את תירוצו של ר"ת, שאנו גורס בגמ' את תיבת "נפשה". ולפי זה מפרש שכוונת הגמ' היא שמכיון שקידושי כסף נלמדים בגז"ש משדה עפרון ("קיתה קיתה משדה עפרון"), הנה מוכרח שהקידושין יהיו בדבר שנחשב כסף, ופחות משהו פרוטה אי"ז נחשב כסף. וכיון ש"חליפין איתנהו בפחות משו"פ", א"א לקדש בחליפין.

## ב

### פירוש הר"ן בסוגיין וקושיא על רש"י

והנה הר"ן (בפירושו על הרי"ף) הביא את פירוש רש"י הנ"ל ומקשה עליו ב' קושיות:

א. לפי פירש"י צריך להבין מה חשבה הגמ' בהו"א - שהרי אין קידושין נלמדים בכללותם מקנין שדה - שאז הי' אפשר ללמוד גם קנין חליפין (וכמוכח מכך שהגמ' מחפשת מקור לקידושי שטר ולא מסתפקת בלימוד משדה), ומהי הו"א שאפשר לקדש בחליפין?

ב. באם כל הבעי' בקידושי חליפין היא שהאשה אינה מסכימה להתקדש בפחות משו"פ - אזי לכאו' בכלי ששה למעלה משו"פ יהי' ניתן לקדש (בדומה לקושיית התוס').

ומביא הר"ן את תירוץ הרמב"ן שאינו גורס בגמ' את תיבת "נפשה", וממילא אין הפירוש בגמ' ש"גנאי הוא לה" כפירש"י אלא שכללות קנין חליפין אינו שייך בקידושין (כפי שמבאר ר"ת בתוס'). וכותב הרמב"ן שפירוש זה הינו דחוק ("נדחק הרמב"ן לפרש").

ומביא הר"ן ביאור חדש, המתרץ את ב' הקושיות הנ"ל כאחת, והוא:

סד"א בגמ' שאף שחליפין הינם שווים פחות משו"פ, הנה כיון שכלי הוא דבר חשוב הנה אפשר לקדש אותו (מדין שוה כסף). ולמסקנא מבארת הגמ' שכיון ש"אנן סהדי" שאין אשה מוכנה להתקדש בפחות משו"פ, הנה זה מגלה שקנין חליפין אינו נכלל בקנין כסף ד"כי יקח", וממילא א"א לקדש בחליפין כלל (גם בכלי ששו"פ).

ואף שבהשקפה ראשונה נראה ביאור זה דומה במאוד לפירש"י, הנה ודאי שזהו פירוש אחר לגמרי - שהרי, אין רש"י מזכיר כלל את הענין ד"אנן סהדי" ומשמע מדבריו ש"גנאי הוא לה" - לאשה ממש, ולא ש"אנן סהדי" שזה גנאי בשבילה.

(וכנראה בפשטות מכך שהר"ן מביא את פירוש רש"י ומקשה עליו, ולאחר מכן מביא את הפירוש שלו).

וצריך להבין מדוע פירש"י דוקא כפי שפירש, דבשלמא מה שלא פירש כפירוש התוס', אפשר לומר שסובר שזהו פירוש דחוק (כפי שכותב הר"ן), כיון שבתירוץ מחדשת הגמ' שב"פחות משו"פ" אין אשה מתקדשת, ודוחק גדול לומר שאין הגמ' מחדשת כאן כלום, ורק מבארת ש"כסף" צריך להיות למעלה משו"פ.

אמנם צריך להבין מדוע שלא יפרש רש"י כפירוש הר"ן - ומאי עדיף הפירוש ד"גנאי הוא לה" סתם מהפירוש ד"אנן סהדי" שגנאי הוא לה - שבזה מתורצת קושית הרמב"ן?

ויתרה מזו - שלפי תירוץ הרמב"ן מתורצים גם קושיות התוס' - דמכיון ש"אנן סהדי" שגנאי הוא לה, אזי לא שייך להקשות "דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בשו"פ", וגם לא שייך להקשות מבנותיו דר' ינאי - שהרי אין צורך כלל לבדוק אם זהו גנאי או לא - כיון ד"אנן סהדי" שזהו גנאי.

וא"כ צריך להבין מדוע אין רש"י מפרש כפירוש הר"ן.

## ג

### הביאור בפירש"י

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

ידוע הכלל אליו מציין כ"ק אד"ש מה"מ פעמים רבות<sup>2</sup>, שההבדל בין רש"י לתוס' הוא שרש"י הינו 'פשטן' (מתון ומסיק') ומפרש בכל מקום לפי פשוטו, ולעומתו תוס' מחפש לדייק ולחפש את העומק שבכל סוגיא (חריף ומקשי').

ובפשטות אפשר להסביר בזה, שרש"י מחפש להסביר בכל מקום לפי פשט המילים שבאותו מקום, וכשם שבפירושו על התורה נצמד רש"י לפשט הכתובים, ומחפש לפרש באופן שיתאים במדויק למילות הפסוק, כך גם בפירושו על הש"ס, מחפש רש"י לפרש באופן שיתאים כמה שיותר לפשט המילים.

וכפי שכותב במפורש כ"ק אד"ש מה"מ<sup>3</sup> "בפירוש רש"י פשוטו של ש"ס [כשם שפירושו ע"ה"ת הוא פשוטו של מקרא, כידוע בכללי רש"י שבפירושו על הש"ס אינו "פסקן" כי אם "פרשן"]".

2. יד מלאכי כלל א' וב'. הובא וסוכם בכללי רש"י (להר"ט בלוי) פ"ג כלל 19.

3. שיחת כ' מנ"א תשמ"ו ס"ו (התועדויות תשמ"ו ח"ד ע' 241), וראה גם בלקו"ש ח"ט ע' 34.



ועפ"ז יש לומר שגם בנדון דידן העדיף רש"י לפרש שלא כהר"ן כיון שהוא פחות קרוב ל"פשוטו של ש"ס" מפירושו שלו:

בפשט הגמ' "ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה", נראה שאין האשה רוצה ומוכנה להתקדש בפחות משו"פ מפני שזהו גנאי בשבילה, ולא ש"אנן סהדי" שכך הוא, ולכן מעדיף רש"י לפרש כפירושו ולא כפי שפירש הר"ן (למרות שבאופן זה קשים עליו קושיות התוס' והר"ן כנ"ל).

ועפ"ז אולי יש לומר, שהיות שבפשט דברי הגמ' משמע כאן "לא מקניא נפשה" - שאינה רוצה, שבפשוטם של דברים זהו מפני ההגיון שזהו גנאי לה, וראי' שאין הגמ' אומרת "אנן סהדי" כפי שעושה פעמים רבות בש"ס, וע"כ למרות כל הקושיות מעדיף רש"י כבאור כ"ק אד"ש מה"מ להיצמד ל"פשוטו של ש"ס" ולא לבאר כביאורו של הר"ן וכיו"ב.

## ד

### דוגמאות נוספות בפירש"י

ומדאתינן להכא, יש להביא דוגמא נוספת בסוגיין לכך שרש"י בוחר להיצמד ל"פשוטו של ש"ס" למרות שאי"ז הפירוש הכי מובן ע"פ סברא:

במתני' איתא: "האשה נקנית בשלשה דרכים". ומקשה הגמ' (ב, ב): "מאי איריא דתני שלש, ליתני שלשה".

ובהסברת השאלה כתב רש"י (ד"ה ליתני): "כי אורחא דגמרא". היינו שהי' למתני' לכתוב "שלשה" ולא "שלש" - כי זוהי דרך הגמ'.

ובתוס' (ד"ה ליתני) פירשו: "פירוש משום שכל התורה כולה בלשון זכר נאמרה".

ומצד הסברא אין כאן סברא שלא לפרש כתוס', ובמיוחד שלפירושם הקושיא מתחזקת הרבה יותר. והטעם לכך שרש"י לא פירש כתוס' יש לומר שזהו מכיון שבגמ' לא נזכר כלל הענין דכל התורה נאמרה בלשון זכר, ולכן ע"פ "פשוטו של ש"ס" לא מתאים לפרש כן, ומתאים הרבה יותר לפרש "כי אורחא דגמרא".

## ה

### דוגמא נוספת

דוגמא נוספת:

בהמשך (ג, ב) מנסה הגמ' להוכיח מכמה מקומות שנערה המתקדשת אבי' מקבל את כסף הקידושין. ומנסה הגמ' להוכיח מהדין ד"בושת ופגם", ובלשון הגמ': "וכ"ת נילף מבושת ופגם", ומבאר הגמ' שא"א ללמוד מכך, כי "שאני בושת ופגם דאבוה שייך בגווהו".

ובביאור הדברים נחלקו רש"י ותוס':

רש"י מפרש שהגמ' מנסה להוכיח מכך שכאשר ישנו חיוב על מישהו לשלם בושת ופגם לנערה - אבי' מקבל זאת. ומכך מוכח שכל כסף המגיע לנערה שייך לאבי', ומכך נלמד גם לכסף קידושין שיהי' שייך לאבי'. ודוחה זאת הגמ' שדוקא בושת ופגם שייכים לאבי' כי "אבוה שייך בגוויהו" - בידו של אבי' למוסרה לאדם שיביישה וינוולה, ולכן הוא מקבל את הבושת ופגם, אבל בכסף קידושין לא נאמר כן.

ותוס' הקשו שלכאו' כל הדין דבושת ופגם שייכים לאבי', נלמד מהדין דקידושי כסף לאבי', ואיך אפשר ללמוד מהם לעצם הדין דהקידושין של אבי'? ולכן פירשו שאין ספק שכאשר אבי' מקדשה הקידושין שייכים לאבי', ומכך אכן למדים לבושת ופגם שהם של אבי'. והגמ' כאן מנסה להוכיח מבושת ופגם לקידושין שע"י עצמה שגם הם יהיו של אבי'.

וגם כאן יש לומר הטעם שרש"י אינו מפרש כהתוס' (שהרי על תירוצו קשה כפי שהקשו התוס'), שזה מכיון שמפרש "פשוטו של ש"ס", ובפשט הגמ' נראה שהדיון הוא אודות קידושין שאבי' מקדש אותה (כפי שנראה בפשטות מתחילת הסוגיא שמדובר אודות אמה העברי'), ולא שהיא מתקדשת ע"י עצמה.

ויש להאריך עוד בכ"ז, ועוד חזון למועד.

## גדר קידושין מדעתה ובעל כרחה

יביא דברי הרשב"א המקשר סוגיא דידן למחלוקת האמוראים בב"ב / יביא שיטת רש"י דילפינן מ'ויצאה והיתה' ושואל מה החילוק בין השיטות / יקדים ושואל כמה שאלות על דברי הגמ' בב"ב / יבאר דברי הגמ' בב"ב ד'תליוהו וזבין זביני' זביני' ועפ"ז יתרץ הקושיות / באר ע"פ יסוד זה מחלוקת אממר ומר בר"א / יבאר שיטת רש"י ע"פ דברי הגרנ"ט בגדר קנין / יביא דברי העצמו"י בגדר בעל כרחו ועפ"ז יסביר שיטת הרשב"א

הת' דוד אליהו משה שי' הלוי הורביץ  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### ביאור דברי הגמ' והרשב"א

איתא במתניתין בריש מס' קידושין<sup>1</sup>: "האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים" וכו'. ושואלת ע"כ הגמ' - "וניתני האיש קונה...משום דאיכא מיתת הבעל דלאו איהו קא מקני מן שמיא הוא דמקני לה, ואב"א אי תנא קונה ה"א אפילו בע"כ, תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא".

היינו, שהגמ' מקשה למה המשנה כותבת 'האשה נקנית' ולא 'האיש קונה' דהרי האיש הוא הפועל את פעולת הקידושין, ועונה הגמ' שני תירוצים:

א. שלא שייך לשנות כך, מכיון שבסיפא של המשנה כתוב "וקונה עצמה בשתי דרכים" שבזה אי אפשר לשנות ה'איש מקנה', משום שאחת מהדרכים שהאשה מותרת לעולם - זהו ע"י מיתת הבעל ולא שייך לומר שפטירתו נפעלת על ידו, דהרי פטירתו היא מן שמיא ומשמיא הוא דמקנו לה, ומשום כך נכתב גם ברישא 'האשה נקנית' אגב הסיפא.

ב. אם הי' כתוב "האיש קונה"- הי' משמע שהאשה נקנית בעל כרחה לבעל, ובזה שהתנא במשנה כתב "האשה נקנית" אמרינן שהאשה נקנית מדעתה ולא בעל כרחה.

והנה הרשב"א כתב וז"ל<sup>2</sup>: "ויש מי שהקשה אפילו תניא האיש קונה היכי הוה ס"ד דנקנית בעל כרחה, דהיכן מצינו מקנה בעל כרחו, ואשטמיטת' תלוה וזבין זביני' זביני' ותלוה וקדיש קדושי' קדושין, דאגב אונסא וזווי גמרה ומקנה נפשה, וכאמימר דאית לי' הכי בפרק חזקת,

1. ב.ב.

2. חידושי הרשב"א קידושין על אתר.

והכא לאו בעל כרחו לגמרי קאמר אלא כי האי גוונא, וקי"ל כרב אשי דאמר התם באשה אינה מקודשת דהוא עשה שלא כהוגן יעשו לו שלא כהוגן, ודיוקא דהכא כרב אשי אתיא, ואמימר מתרץ לה כתירוצא קמא משום דתנא סיפא בדידה כנ"ל.

היינו שיש המקשים, מה היתה ההו"א שהאשה נקנית בעל כרחו עד כדי כך שהתנא צריך לשנות 'האשה נקנית' בשביל לחדש שאין הדין כך?

ומסביר הרשב"א, דאין זה כ"כ פשוט דיש סברא לומר דהווי קידושין, דהרי מצינו שנחלקו במחלוקת זו בגמ' בב"ב (המובאת להלן) אמימר ומר בר רב אשי - האם חל דין קדושין באופן שנעשו שלא ברצון ודעת האשה - דאמימר סובר דהווי קידושין, ומר בר רב אשי סובר דלא הווי קידושין, וא"כ הסברת ההו"א בסוגייתנו היא כדעת אמימר דגם בבעל כרחו הווי קידושין, אלא שאכן למסקנא גמרתנו נוקטת כשיטת מר בר רב אשי שאינה מקודשת בעל כרחו, וא"כ אמימר למסקנת הגמ' יתרץ כתירוץ הראשון בגמרתנו (דמשום מיתת הבעל תני האשה נקנית).

והנה להבנת הענין יש להקדים את דברי הגמ' בבבא בתרא, וז"ל<sup>3</sup>: "והלכתא בכולהו דהווי זביני' זביני . . דהא אשה כשדה זו דמיא, ואמר אמימר תליוה וקדיש קידושיו קידושין, ומר בר רב אשי באשה ודאי קידושין לא הווי (שהרי) הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן" עכ"ל.

כלומר, שלשיטת אמימר, הן במכירת שדה<sup>4</sup> והן בקידושין שנעשו בכפי' ושלא מרצון, מועיל הדבר וחל המכר והקידושין, משא"כ לשיטת מר בר רב אשי רק במכר ע"י כפי' הווי מכירה משא"כ באשה ע"י כפי' אינה מקודשת, דאע"פ שמן התורה קידושין חלים באונס מ"מ מפני שהאיש עשה שלא כהוגן עשו עמו גם שלא כהוגן, והפקיעו חכמים את הקידושין ממנו, שבכח חכמים להפקיע הקידושין ד'הפקר ב"ד הפקר'.

## ב

### שיטת רש"י דילפינן דעת האשה מ'ויצאה והיתה'

והנה רש"י במס' יבמות מביא מקור אחר לזה שבקידושי אשה צריך מדעתה, וז"ל<sup>5</sup>: "והלכה והיתה לאיש אחר מדעתה משמע" - היינו שלומד דמזה שכתוב בפסוק 'ויצאה והיתה' בלשון ההולך על האשה ולא כתוב 'ויצא ויהווה' וכה"ג, ילפינן שצריך את דעת האשה, שהרי ההווי' תלו' בה ("והיתה").

ולכאורה משמע מדבריו שלא סובר כדברי הרשב"א שהגמ' שלנו תלו' במחלוקת אמימר ומר בר רב אשי, דא"כ ה' צריך לציין לכך כדרכו של רש"י בכל מקום בש"ס.

3. מח, א.

4. למסקנת הגמ' שם אפילו אם האנס אמר לו שדה מסויימת (כלשון הגמ' - "שדה זו") והשדה שמוכר הוא רוצה אותה וחשובה לו מאוד, שדה זו מכורה עקב האונס, מכיון שהמוכר גומר בליבו ומקנה אותה.

5. יט, ב. ד"ה "קדושין דעלמא".

ויש לברר, מהו אכן יסוד המחלוקת בין שיטת הרשב"א לשיטת רש"י, וכדלקמן.

## ג

### קושיות בהבנת הגמ' במס' בבא בתרא

ולהבין זה יש להקדים כמה קושיות בהבנת דברי הגמ' הנ"ל בבבא בתרא:

א. לכאורה, דברי אמימר צריכים ביאור, דאיך אפשר לומר שהאשה מתקדשת גם אם אינה רוצה? וכי יעלה על הדעת שהאשה תעמוד ותצווה ועדיין נאמר שהיא מקודשת!?

ב. הרשב"ם בדברי אמימר מסביר דזה שהאשה מתקדשת לבעל הוא משום "דדמי לזביני שמוכרת עצמה לזה" היינו שכמו ש'תליוהו וזבין קנה' - כך גם באשה קנאה ומקודשת, ולכאורה מה פעולת האשה בקידושין שע"כ מוכרת עצמה, הרי הבעל הוא הקונה? ועד כדי כך, שאפילו שהקידושין הגיעו באונס, ברגע שרק אומרת רוצה אני היא מקודשת?

ג. מהו אכן יסוד המחלוקת בין אמימר למר בר רב אשי?

## ג

### ביאור דברי הגמ' ושיטת הרשב"א

ולהבין כ"ז צריך להקדים דברי הגמ' שם בטעם הענין ש'תליוהו וזבין זביני' זביני" - שהאיש מוכר את השדה לאנס ע"י שכופהו - דלכאורה הרי המוכר באמת לא רוצה שיקחו לו את השדה, ובמיוחד שכל שדה נקנית דוקא בריצוי ובהודאה<sup>6</sup> - וא"כ איך אכן נקנית פה השדה?

ומסבירה הגמ'<sup>7</sup> דהטעם הוא ד"אגב אונסי' גמר ומקני" כלומר, דאע"פ שהוא נאנס הוא גומר ומקנה את השדה, ועד כדי כך שאפילו שברגע שהוא קיבל את הכסף מהאנס לא אמר רוצה אני אלא רק שתק - "רוצה אני קרינן בי"<sup>8</sup> והשדה מכורה.

ובהסברת הדברים י"ל: דבמכר - לא מסתכלים על עצם המכירה איך ודרך מה היא ארעה, אלא מסתכלים על התוצאה, דברגע דחזינן שהמוכר קיבל הכסף מיד האנס (אפילו אם הוא שותק) - אמרינן שהמוכר הסכים לקנין של האנס, כלומר, שהוא הסכים ל"שעבוד"<sup>9</sup> של האנס בנתינת הדמים, דניחא לי' בזה לסלק הייסורים הבאים לו מן האנס (וכן ניחא לי' בקבלת המעות), ומשום הכי השדה מכורה לאנס<sup>10</sup>.

6. ראה ב"ח חו"מ סי' קצה ס"ק ב שמשביר, דזה שקונים ע"י חליפין זהו מפני ההודאה שיש בין המוכר לקונה, דהרי בחליפין הקונה לא עושה פעולה בגוף החפץ הנקנה, משא"כ בכסף, שטר וחזקה וכו' שהם מעשה בגוף החפץ הנקנה.

7. שם מח, א. וכן נפסק להלכה (ראה רמב"ם הלכות מכירה פ"י ה"א, טור סי' רה).

8. עיין ב"י בסיומן רה ס"ק א שמדייק כך מדברי הטור.

9. דהרי בזה שהמוכר מקבל את הכסף מהקונה המוכר משתעבד לתת את החפץ \ השדה לקונה וזהו הקנין.

10. אלא, שאם המוכר כותב מודעה לפני כן, אין נתינת המעות מועילה כלום, וממילא השדה אינה מכורה, שהרי אתי דיבור ומבטל דיבור (וכ"ש כשהמודעה כתובה ע"י שני עדים) והשדה חוזרת למוכר (ראה גמ' שם).

ולפי"ז הוא הדין בקידושי אשה, שע"י אונסה גמרה ומקניא נפשה - היינו שאין אנו מסתכלים על הדרך שעל ידו בא הקידושין, אלא מסתכלים על התוצאה כנ"ל, ומשום הכי אמרינן דכיון שלבסוף - בתוצאה קבלה קידושין, ניהא לה בזה, דהרי בפועל עי"ז היא מתפטרת מהייסורים של הגבר הכופה אותה להתקדש אליו.

וממילא סרה קושייתנו מהי סברתו של אמימר שהאשה מקודשת בעל כרחה (דלכאו' האשה צווחת שאינה רוצה להתקדש), דהרי כפי שהוסבר אין הכוונה שלא הי' לה לאשה כל רצון בזה, דרק בשעת המכירה אכן לא הי' לה רצון אבל בתוצאה בפועל שמקבלת כסף הקידושין רוצה בזה דע"י כך מתפטרת מייסורי הכפי' כנ"ל (ואכן באמת אם עומדת וצווחת שאינה רוצה בקידושיו לא יחולו הקידושין).

ובזה יובנו גם דברי הרשב"ם שכתב "דדמי לזביני, שמוכרת עצמה לזה", שכוונתו לדמות את קידושי אשה למכר דהרי קדושי אשה הם גם סוג של קנין, וממילא כמו שבמכר אמרינן שמסתכלים על 'התוצאה' ומשום כך זביני' זביני, כך גם בקידושין - ע"י שהאשה מסכימה בסוף לקבל את הקידושין, כיון שרוצה להיפטר מהייסורים של האנס - בזה היא נקנית.

## ד

### ביאור החילוק בין אמימר למר בר"א

ועפ"י זה יבואר גם מהי סברת המחלוקת בין אמימר למר בר רב אשי: דלאמימר הוא כדאמרן, דכמו שמצינו במכר שמסתכלים על התוצאה ומשום הכי חלה המכירה כך גם בקידושין, היות וגם קידושין הם בגדר קנין כנ"ל.

משא"כ מר בר רב אשי סובר שבמכר אכן מסתכלים בתר התוצאה, אבל לא ילפינן מינה לקידושין, והטעם הוא כדאמרינן בגמ' שחכמים הפקיעו את הקידושין שלו ועשו את מעותיו מעות מתנה<sup>11</sup> (אע"פ שמן הדין היא אכן מקודשת), ומשום הכי בזה נאמר שחכמים אכן קבעו דאזלינן בתר הדרך שעל ידה באו הקידושין ולא אחר התוצאה, ולפיכך היא אינה מקודשת.

ובהסברת שיטת מר בר רב אשי בעומק יותר י"ל: דהנה בענין זה שחכמים הפקיעו ממנו את הקידושין יש לחקור, האם חלו כבר הקידושין ולאחמ"כ חכמים הפקיעו אותם, או שהקידושין מלכתחילה לא חלו. ויש לומר ששיטת מר בר רב אשי היא, שמלכתחילה לא חלו הקידושין, וא"כ לא היו צריכים לבא לתוצאה ולבטלה, אלא, התוצאה כלל לא באה, היינו דאין מתחשבים כלל בתוצאה, מכיון שהקידושין מלכתחילה הופקעו<sup>12</sup>.

11. דהרי הם אלו שאמרו שיחולו הקידושין, ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", ומפני זה יש להם גם הכח להפקיע את הקידושין.

12. וזהו ע"ד ביאור כ"ק אד"ש על דברי המדרש, שהלוייתן ישחט את שור הבר בסנפיריו, דלכאו' מצד דיני התורה שחיטה זו פסולה, אלא מסביר הרבי שמלכתחילה דיני התורה לא נאמרו על שחיטה זו (שיחת חה"ש תשנ"א סעיף ה').

ה

**ביאור שיטת רש"י דבעינן קנין האשה - 'מדעתה'**

ומעתה יש לבאר שיטת רש"י שאינו מקשר קידושי אשה מדעתה למחלוקת דאמימר ומר בר רב אשי.

דהנה, צריך להבין מהו אכן פשט הפס' 'ויצאה והיתה לאיש אחר' וכי ההוי' או היציאה מגיע מהאשה! הרי הבעל הוא זה שנותן את הגט או הקידושין והאשה היא רק המקבלת?<sup>13</sup>

ויש לבאר זאת ע"פ דברי הגרנ"ט<sup>14</sup> המסביר שבהעברת בעלות ע"י קנין יש שתי פעולות - הפקעת הבעלות<sup>15</sup> ו'הכנסת בעלות' - ולמשל, שכשראובן מוכר שדהו לשמעון, השדה לא עוברת אוטומטית מראובן לשמעון, אלא ראשית כל פוקעת בעלות ראובן ואח"כ שמעון זוכה בשדה.

והנה הרמ"א<sup>16</sup> ב'תליוהו וזבין' פוסק שאנס שכפה את המוכר למכור לו שדהו, המכירה אכן חלה ('הפקעת הבעלות') אבל השדה לא נקנתה ('הכנסת בעלות'), והסברא בזה דהרי המוכר באמת לא התרצה שתהי' הקניי', אלא, התרצה בזה שתהי' לאנס זכות השתמשות בשדה ע"י שמפקיע את בעלותו ממנה<sup>17</sup>.

ומכיון שכך, בקידושי אשה לא יועילו הקידושין כלל, מכיון שבקדושי אשה היא צריכה לקנות את המעות, וכדברי המשנה דידן "האשה נקנית" - ומשום הכי לא אכפת לן זה שהי' כאן מכירה (מצד רצונה להיפטר מהייסורים של האונס כנ"ל) דהרי אין כאן פעולה של קנין מצידה, ולכן, בשביל הקידושין אכן צריך דעת האשה.

וזהו ההסבר בשיטת רש"י לחלק בין הסוגיות - דסברת מר בר רב אשי בב"ב שם שבש'לא מדעתה' לא חלים הקידושין, הם מפני שחכמים לא רצו את הקידושין האלו מפני שהמקדש עשה שלא כהוגן, ולכן נהגו איתו שלא כהוגן, אבל מצד הדין האשה מקודשת, כי מספיק רק נתינה בעלמא ובזה היא תתקדש לו (ובזה מר בר רב אשי לא חולק).

משא"כ בסוגיין מכיון שצריך שהאשה תקנה את המעות ('האשה נקנית'), א"כ מצד הדין אין קדושי חלים שהרי לא הי' כאן רצון האשה להקנות את עצמה לבעל.

ולפי ביאורנו זה מתורץ קושיית הרשב"א (בשם ה"ש מקשים) - דלכאורה, הדין של 'קידושין מדעתה' זהו דין ברור ואיך יש הו"א לומר שהאשה מתקדשת בעל כורחה - אלא

13. וכשהיא נערה אבי' מקבל קידושי', כמבואר בגמ' לקמן דף ג, ב - ד, א.

14. על אתר.

15. ראה שם כה, ב. דזה שבהמה גסה קונים אותה במסירה\במשיכה דוקא אם אמר לו המוכר "לך חזק וקני" שזהו הענין של הפקעת בעלות, ולאחר מכן הבהמה נקנית לו (לאחר המעשה שעושה).

16. רמ"א סימן כה ס"ק יב, וכן כתב ה'נתיבות המשפט' סימן כה סעיף יח.

17. ועפ"י יש לומר, שלכן מודעא מועילה לבטל את המכר (ראה הערה 47), שהיות ולא היתה הכנסת בעלות, דיבור זה יכול לבטל את זכות ההשתמשות של האנס בשדה, שהרי האנס לא קיבל בעלות על השדה, אלא, קיבל רק זכות השתמשות בשדה, וע"י המודעא מתבטלת זכות ההשתמשות בשדה.

מכיון שיש סברא לומר שהאשה אכן מתקדשת בעל כרחא מפני שהאשה אגב אונסה מקבלת את המעות ולכאורה, ע"ז תיקנה לבעל (כמו שבשדה אכן זה מועיל למוכר לקנות), ומשום כך דוחה הגמ' שאין ללמוד כך, שהרי כתוב 'האשה נקנית' והקנין יכול להעשות רק מדעתה של האשה כנ"ל ולכן אין לומר שאגב אונסה - גמרה בדעתה להימכר לו.

וזאת הכוונה בדברי רש"י שלומדים זאת מ'ויצאה והיתה', דאין כוונתו לומר שהקידושין תלויים באשה, אלא רצונו להדגיש שמכיון שצריך שיהי' בשביל קניית הקידושין דעת האישה, ממילא חזינן דבקידושין צריך גם את חלק האשה, וזה אכן מדייקנן מ'ויצאה והיתה' שצריך דעת האשה, דאם האשה אינה רוצה לא מתקיים בין האיש והאשה 'הווי' והאשה אינה מקודשת, שהרי צריך 'נקנית' וזהו דוקא שזה מדעתה כנ"ל.

## ן

### ביאור שיטת הרשב"א ע"פ דברי העצמו"י

אלא, שעפ"י כל הנ"ל קשה לאידך גיסא מדוע הרשב"א סובר שהדין של מדעתה דסוגייתנו קשור למחלוקת אמימר ומר בר רב אשי? הרי מכיון שבקידושין אין פעולת הקנין פועלת בעל כרחא של האשה, וכדברי המשנה "האשה נקנית", א"כ מצד הדין אין כאן קידושין ולא רק מצד כח חכמים כנ"ל?

ויש לבאר זאת ע"פ דברי ה"עצמות יוסף" בסוגיין שכתב וז"ל<sup>18</sup>: "בהא דאמרינן דאין האשה מתקדשת אלא מדעתה ולא בע"כ, אי הוי דוקא היכא שהיא בע"כ גמורה, אבל אי אנסוה עד שמחמת האונס אמרה רוצה אני תהי' מקודשת, ולא גרוע מקרבן דאמרינן בפרק האיש מקדש יקריב אותו לרצונו מלמד שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני"

ומובן מדבריו דיש שני סוגים בבעל כרחא:

אופן הא' - שדוקא אם כפאה ממש לא הוי קידושין, אבל אי אנסוה עד שנתרצתה נחשב כבר מדעתה, והקידושין חלים.

אופן הב' - שגם אם נתרצתה במקצת עדיין נחשבת כאנסוה ורק ע"י דעת ורצון גמור מתקדשת.

ויש לומר, שהרשב"א נקט כצד הראשון בחקירה - דמה שכתוב בגמ' שבש'לא מדעתה' אינה מקודשת הוא דוקא בע"כ ממש, אבל אם יש פה קצת דעתה הרי היא מקודשת - ועפ"ז נ"ל דכל המחלוקת במסכת ב"ב בין אמימר ומר בר"א הוא באופן כזה שהי' שם רצון האשה במקצת, ומשום הכי דעת מר בר"א היא שמעיקר הדין מקודשת אלא שחכמים הפקיעו ממנו את הקידושין משא"כ בסוגיין מדובר במקרה שהי' לאנסוה ממש ובזה גם מר בר"א יאמר שאסורה מעיקר הדין.

18. ד"ה "מדעתה אין".



משא"כ שיטת רש"י הוא כצד השני של החקירה דגם במקרה שהי' רצון האשה במקצת יחשב כאונס מעיקר הדין כיון שקידושין דורשים קנין הכסף ע"י האשה, דהיינו דעתה ורצונה המלא<sup>19</sup>, ודו"ק.

---

19. ויש לבאר בשיטת רש"י ביאור נוסף ע"פ דברי הצמח צדק (שו"ת אהע"ז סי' צה) בביאור סוגיא זו שכתב (לדברי אמימר) וז"ל "דמדעתה אין, היינו שצריך שיהי' מעשה ממנה שהיא חפצה בקידושין מדעתה ורצונה או דבורה שאומרת כן בפי', אבל כשאין ממנה דיבור והמעשה מסופק, שיש פנים לומר שזה המעשה אינו רצון על קדושין כלל, אף שיש פנים לומר ג"כ שנתרצית על קדושין, כיון ש"ל ג"כ שלא נתרצית כלל ודבור אין ממנה אין זה נקרא מדעתה, כי אנו צריכים שתקנה את עצמה מדעתה ורצונה, וכל שיש לומר שלא רצתה להקנות א"ע לא נקנית כלל, דאוקמא אחזקתה שהיא שלה ולא הקנתה את עצמה". וכן יש לבאר בשיטת רש"י דהסיבה שאינה מקודשת מעיקרא דדינא הוא מפני שמעמידים אותה על חזקתה מפני הספיקות, ודו"ק.

## ביאור סוגיית "בכסף מנלן" - לשיטת רש"י

- ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ -

יביא דברי רש"י בביאור קושיות הגמ' / יקשה על דברי רש"י / יביא תירוץ  
 חידושי הרא"ה ומבאר דאינו לפי רש"י / יביא ביאור רש"י על הקושי ד"ואימא  
 לדידה" ויקשה ע"ז / יביא מחלוקת ראשונים בביאור הקושיא ד"ואימא לדידה"  
 / יקשה לפי שיטת רש"י בתי"ד כל שבח נעורים לאבי" / יביא את תי' התוס'  
 בכתובות וקושיית הגרע"א על דבריהם / יקשה על דברי התוס' בכתובות  
 דקידושין הוא ממונא דאית בי' איסורא משא"כ נדרים / יביא קושיית הגרע"א  
 על דבריהם / יקדים ביאור כ"ק אד"ש בלימוד כסף קידושין מ"ויצאה חינם אין  
 כסף" - דהעילה הוא הקנין / יבאר דהשקו"ט בגמ' הוא בחקירת הרוגוצ'ובי אי  
 העילה הוא הקנין או הקידושין / יוכיח את הביאור הנ"ל מקושי' הגמ' "ואימא  
 לדידה" / יבאר ע"פ הנ"ל מדוע הגמ' מאריכה בסוגי' השייכת למס' כתובות  
 / יבאר ע"פ הנ"ל קושי' הגמ' "בכסף מנלן" / עפ"ז יבאר דברי רש"י בקושי'  
 "ואימא לדידה" / יבאר ע"פ הנ"ל שיטת רש"י בסוגיין / יבאר ע"פ הנ"ל את  
 רש"י בתי' הגמ' השתא אבי' מקבל . . ואיהי תשקול כספא" / יבאר ע"פ הנ"ל  
 את הילפותא משבח נעורים וכו' / עפ"ז יתרג' הקושיות ע"ד התוס' בילפותא  
 מנדרים

הת' שניאור זלמן שי' ויספיש  
 'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### קושיות על רש"י בשאלת הגמ' בכסף מנלן

איתא במשנה ריש קידושין<sup>1</sup>: "האשה נקנית בכסף שטר וחזקה". ומקשינן עלה בגמ'<sup>2</sup>: בכסף  
 מנ"ל? ותו הא דתנן<sup>3</sup> האב זכאי בבתו בקדושי' בכסף בשטר ובביאה, מנלן דמיקניא בכסף,  
 וכסף דאבוה הוא?"

והנה צ"ל מדוע הגמ' חוזרת וכופלת את השאלה - מנין שהאשה נקנית בכסף, גם לגבי  
 מתניתין - "בכסף מנלן", וגם לגבי מתניתין דכתובות - "מנלן דמיקניא בכסף".

1. ב, א.

2. ג, ב.

3. כתובות מו, ב.

רש"י כתב בד"ה 'מנלן' וז"ל: "מנלן הנך תרתני, דמקניא בכסף כדקתני מתניתין, ומנלן שהאב זכאי בו כדקתני התם".

ונראה מדבריו, דרצה לתרץ הך קושי', ולכן פי' דאין השאלה "מנלן דמקניא בכסף" - לגבי מתניתין דכתובות, אלא רק לגבי מתניתין דקידושין. ובפשטות נראה לבאר בדבריו דזהו סיכום הקושי' הראשונה "בכסף מנלן". והגמ' מסכמת דאית לן ב' קושיות שצ"ל למצוא להם מקור.

אלא שדחוק לפרש כן: דמפשטות דברי הגמ' נראה, דלאחר שמביאה את מתניתין דכתובות מתעוררת הקושי' - "מנלן דמיקניא בכסף", ולכאורה נראה בבירור שהשאלה היא לגבי מתניתין דכתובות, ולא לגבי מתניתין דקידושין. ועיקר: מדוע הגמ' צריכה לסכם שוב את השאלה.

בחידושי הרא"ה<sup>4</sup> מביא את פי' רש"י ומבאר דבריו - דאין כוונת הגמ' להקשות על עיקר קנין כסף, אלא הקושיא היא בעיקר החידוש דאב מקדש את בתו בכסף, ד"מנ"ל דמקניא באותו הכסף שקבל האב".

והיינו, דמבאר דהגמ' מקשה ג' קושיות: א. על מתניתין דקידושין, מנ"ל שכסף פועל קנין בקידושין. וב' קושיות על מתניתין דכתובות ד"האב זכאי בבתו": ב. מנ"ל דהבת נקנית באותו הכסף שקיבל האב. ג. מנ"ל דהאב זכאי בכסף הקידושין.

אלא דקשה לבאר זאת בדברי רש"י, דרש"י כתב - מנלן . . דמקניא כדקתני מתניתין" ומשמע דאי"ז קושי' על מתניתין דכתובות - "האב זכאי בבתו בקדושי" אלא על מתניתין דידן.

## ב

### תמי' על דברי רש"י - "אין כסף ביציאה זו"

ומתרצת הגמ': "אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא 'ויצאה חנם אין כסף', אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו, אב".

ומקשה הגמ': "ואימא לדידה?". ומפרש רש"י בד"ה 'ואימא' וז"ל: "ואימא לדידה הוי האי כסף, דהא לא כתוב אין לו כסף דתידוק מינה אין כסף לאדון זה כו', אלא הכי דוק מינה, אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת, ולעולם לדידה הוי".

כלומר, דדרשינן את הפסוק דיש כסף רק לגבי היציאה אבל לא לגבי האדון שמקבל את הכסף, ולכן הכסף אזיל לגבי הבת ולא לאבי'.

והנה, השיטה לא נודע למי<sup>5</sup> והשטמ"ק<sup>6</sup> ביארו את הדרשה מהכתוב ד"ויצאה חנים" בקושי' ד"ואימא לדידה": דדוקא כשיוצאה מאדון זה אין לה כסף מאבי' שהיא נכנסת לרשותו, אבל יש לה כסף ביציאה אחרת - מבעל שנכנסת לרשותו.

היינו, דהם מפרשי' את הדרשה מקרא ד"ויצאה חנים" בקושי' ד"ואימא לדידה" - דהכסף אזיל לבת. ולא כדפי' רש"י, שהכסף בקרא אזיל גבי היציאה, ורק אנן נימא דהכסף אזיל לבת, אך מהפסו' לא משמע להדיא דהכסף אזיל לבת.

וצ"ב מדוע אין רש"י מפרש בקושי' כשיטתם - דמהפסוק גופא ילפינן דהכסף אזיל לבת?

## ג

### מחלוקת הראשונים בקושי' "ואימא לדידה"

ובגופא דקושיית הגמ' - "ואימא לדידה" - חולקים מהו הקושי':

האבני מילואים<sup>7</sup> נקט בפשטות דכוונת הגמ' - דנימא דהאב מקבל הקידושין, אבל כסף הקידושין אזיל לבת.

היינו, דגם בקושי' ידעי' הקרא ד"את בתי נתתי לאיש הזה" - שהאב זכאי בקידושי בתו, אך לא דרשי' מהפס' ד"ויצאה חנים" דהכסף אזיל לאב. ובתי' הגמ' נתחדש הסברא - "השתא אבי' . . ואיהי שקלה כספה" - דהאב מקבל את קידושי בתו וממילא גם הכסף אזיל לגביו.

איברא, דחלקו בזה כבר הראשונים:

בחז' תלמיד הרשב"א כתב וז"ל: "ואימא לדידה פי' וכו' ולעולם אימא לך איהי תקדש נפשה ואיהי תשקול כספה, ומשנינן הא לא מצית אמרת דאיהי תקדוש נפשה דהא כתיב את בתי נתתי וכו'".

וכ"כ המאירי וז"ל: "ואימא לדידה פירושו . . אבל יש כסף ביציאה מאדון אחר אלא שאינו לאדון אלה שלה ר"ל שמתקדשת בכסף והוא שלה".

לעומ'ז הריטב"א כתב בתי' הגמ' "השתא אבי' . . ואיהי שקלה כספה" וז"ל: "פי' כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכממונו היא חשובה בענין זה וכיון דאיהו הוי מקנה לא סגי דלא להוי כספה דילי' דאי איהי שקלא כספא איהי חשובה בעל דבר ואין האב אלא כשליח וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בע"כ, עכ"ל.

ומובן מדבריו, דהס"ד בקושיית הגמ' "ואימא לדידה" הוא - דהאב הוא שליח של בתו לקדשה, ולכן הוא מקבל את קידושי', אבל כסף הקידושין אזיל לגבה; ובמסקנ' נתחדש

5. על אתר.

6. כתובות מו, ב.

7. ס' כ"ז סק"ג ד"ה ויתישב.

בתיירו' הגמ' דהאב הוא המקנה והבעלים ואינו שליח של בתו, ולכך כסף הקידושין נמי בא לידו, ואין לומר דאיהי תשקול כספה.

ועולה מדבריו, דגם בהו"א ידעי' דהאב הוא מקבל קידושי'. וקושיית הגמ' הוא רק לגבי כסף הקידושין.

ולכאו' מדברי רש"י נמין לדייק כן: דרש"י כתב בד"ה 'ואימא' וז"ל "ואימא לדידה הוי האי כסף". ומשמע מדבריו דקושי' הגמ' היא רק לגבי כסף הקידושין, אך לא לגבי עצם הזכות דהאב בקבלת הקידושין.

וצ"ב במאי פליגי ומהו יסוד מחלוקתם?

## ד

### מחלוקת ראשונים ב"השתא אבי' . . ואי' תשקול כספא"

בביאור תירו' הגמ' "השתא אבי' מקבל קידושי' - דכתיב "את בתי נתתי לאיש הזה" ואיהי שקלה כספה", מבאר הריטב"א (הובא לעיל ס"ג) - דמאחר שהאב הוא המקנה והוא הבעלים על קידושי בתו, והיא נחשבת כממונו לענין הקידושין דהוא פועל הקנין, ממילא הוא צריך לקבל את כסף הקידושין.

אך מדברי רש"י משמע דפליגי בזה; דרש"י כתב בד"ה 'ואיהי' וז"ל: "אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי'".

ומשמע מדבריו, דאף במסקנת הגמרא הי' שייך לומר דהכסף אזיל לבת. ומה שבאמת הכסף אזיל לאב, הוא רק משום "השתא אבי' וכו'" - דעי"ז שהתורה אמרה ד"אבי' מקבל קידושי'", אזי ממילא התורה זיכתה את כסף הקידושין לאב, אע"פ שמצד עצם הקנין אפשר לומר שהכסף אזיל לבת.

ולכאור' י"ל, דנחלקו האם הא דמקבל האב קידושין הוא מדין 'שליח' - שהאב נעשה שליח של הבת, או שהאב עצמו הוא המקנה את בתו:

הריטב"א סבר - דזה מה שנתחדש בתירוץ הגמרא, דהאב הוא המקנה והוא הבעלים.

ורש"י סבר - דגם למסקנת הגמ' האב אינו אלא שליח של בתו, ומה שהאב זוכה בכסף הקידושין, אי"ז אלא משום הך סברא ד"אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי'".

אך קשה לבאר כן בדברי רש"י: דהנה רש"י לקמן<sup>8</sup> כתב על דברי הגמ' - "קידושין דמדעתה אבי' ולא היא" וז"ל, "דבעינן דעת מקנה". ומוכח להדיא מדבריו, דמה שהאב זכאי בקידושי בתו הוא משום דהוא המקנה, ולא מדין "שליח" של בתו.

וא"כ צלה"ב מדוע רש"י מבאר את תי' הגמ' לא כביאור הריטב"א - דהאב הוא המקנה והבעלים על קידושי בתו ולכן הוא זוכה בכסף, וכתב דהוא משום הסברא - "אפשר שעל חינם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי"?"

## ה

### הלימוד משבח נעורים הוא רק לגבי הכסף אך לא לגבי הקידושין

לאחמ"כ מקשה הגמ': "ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין (דזכי לי' לקבלם בקטנה שאין לה יד דלאו בת דעה היא. רש"י), אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין, תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא?".

רש"י כתב בד"ה אבל וז"ל: "אבל נערה דאית לה יד משהביאה שתי שערות גדולה לכל דבר לכל עונשין ולמזון שמקחה מקח וממכרה ממכר, איהי תקדיש נפשה כו".

ומשמע מדבריו דהקושי' היא על עצם הדין ד"האב זכאי בקידושי בתו". דהזכות של האב לקדש את בתו - הוא רק בבת קטנה, אבל בנערה היא תקדש את עצמה ותשקול כספה, ואין לאב זכות כלל בקידושי בתו.

תוס' בד"ה 'וכי תימא' מבאר את הקושי' באו"א וז"ל: "ואימא ה"מ קטנה, כלומר קטנה שייך לעשות אותו ק"ו דהשתא אבי' מקבל קדושי' איהי תשקול כספא כיון שאין לה כלל יד לקדש עצמה, אבל נערה דאית לה יד איהי תקדיש נפשה ותשקול כספא, פירוש כיון דיש לה יד לקדש עצמה יהיו הקידושין שלה, אבל אמת הוא שגם כשהיא נערה אבי' יכול לקדשה, וכשאבי' מקדשה אז יהיו הקידושין שלו".

ועולה מדבריו, דבמקרה שהאב מקדש את בתו - הוא מקבל ג"כ את כסף קידושי'.

אך כשהנערה רוצה לקדש את עצמה, מאחר ויש לה יד לקבל קידושין - יש לה זכות לקבל את קידושי'. וכל קושי' הגמ' היא רק לגבי כסף הקידושין, במקרה והבת קידשה א"ע, דנימא דהכסף אזיל לה ולא לאבי'.

ומת'רצ' הגמ': "אמר קרא "'בנעורי' בית אבי'" כל שבח נעורים לאבי'".

והנה לדעת התוס', בתירוץ הגמ' נתחדש, דגם במקרה שהבת קיבלה את קידושי', כסף הקידושין אזיל לאבי'.

משא"כ לרש"י דקושיית הגמ' היא, דנימא דהבת תקבל הקידושין, צלה"ב: הרי בתיר' הגמ' - "כל שבח נעורים לאבי'" - מבואר רק הא דכסף הקידושין לאבי', אך אין מבואר איך ילפינן גם את עצם קבלת הקידושין דאזיל לאבי'.

דבפשטות, שבח הנעורים שהאב זוכה בבתו, הוא רק על כסף הקידושין ולא קבלת הקידושין.

ובפרט בהמשך הגמ' דבעינן למילף את הקידושין מהפרת נדרים וכן מקנסא ומבושת ופגם, ובעיקר למסקנת הגמ' - "אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט". ילפינן מינה, רק מה שספך הקידושין אזיל לאבי', אך אין ידעינן מינה דקבלת הקידושין נמי אזיל לאבי'.

וא"כ צלה"ב לשיטת רש"י, היאך מתורצת קושי' הגמ'?

## ן

### קושיית הגרע"א ע"ד התוס'

והנה, תוס' בכתובות<sup>10</sup> מתרץ הא קושיא וכתב בד"ה 'יציאה' וז"ל: "והשתא כיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאבי' הוי, סברא הוא דאיהו נמי מקבל, דהשתא אבי' שקיל כסף קדושי' ואיהי תקדיש נפשה". עכ"ל.

והיינו היפך סברת הגמ' דהשתא אבי' מקבל קידושי' ואיהי שקלה כספא. ומשמע דהתוס' נקטו דה"ה מצי למימר להיפך, דהשתא אבי' שקיל כספא ואיהי תקדיש נפשה.

ולכאו' דברי התוס' בכתובות אזלי לפי שיטת רש"י בסוגיין:

דקושיית הגמ' - "ואימא ה"מ . . אבל נערה איהי תקדוש נפשה וכו'", היא על עצם קבלת הקידושין בנערה, ולא רק על כסף הקידושין - כפי שמבאר התוס' בסוגיין. וע"כ נצרך לבאר היאך בת' הגמ' ילפינן נמי את קבלת הקידושין לאבי', ולא רק את כסף הקידושין.

והקשה הגרע"א על תירוצם<sup>11</sup>:

דבשלמא הא דאמרינן בגמ' השתא אבי' מקבל קידושי' ואיהי תשקול כספא, שפיר איכא סברא, דכיון דהאב הוא הבעלים לקדשה בעינן נמי שיבוא לידיו הכסף קידושין.

אולם מש"כ התוס', דהשתא אבי' שקיל כספא ואיהי תקדוש נפשה, לכאו' אין בזה סברא כלל, דהא אפשר דהיא מקבלת קידושי', ומה דאבי' שקיל כספא אין זה אלא מדינא דכל שבח נעורים לאבי' (וכמו שמעשה ידי' נמי לאבי'), והיכא מוכח מהא דאבי' שקיל כספא דהוא נמי מקבל הקידושין.

## ז

### "ממונא מאיסורא לא ילפינן" - קושי' הגרע"א

לאחמ"כ מקשה הגמ' על הלימוד מ"בנעורי' בית אבי'" כל שבח נעורים לאבי'":

10. מו, ב.

11. בחידושיו כתובות מו, ב.

"ואלא הא דאמר רב הונא, מנין שמעשה הבת לאב, שנאמר "וכי ימכור איש את בתו לאמה", מזה אמה מעשה ידי' לרבה אף בת מעשה ידי' לאבי', תיפוק לי' מ'בנעורי' בית אבי'" כל שבח נעורים לאבי', אלא בהפרת נדרים הוא דכתיב, ה"נ בהפרת נדרים הוא דכתיב". ומקשה הגמ': "וכ"ת נילף מיניה?". דוחה הגמ': "ממונא מאיסורא לא ילפינן".

והקשו התוס' בכתובות<sup>12</sup>, וז"ל: "וא"ת נילף מהפרת נדרים דאבי' יכול לקדשה דהיינו איסורא מאיסורא, וממילא שמעינן דכספא דאבי' הוי כדאמר לעיל דהשתא אבי' מקבל קידושי' איהי שקלה כספא".

ומשמע מקושיית התוס' דס"ל כרש"י - דקושיית הגמ' היא על קבלת הקדושין דנימא דאיהי תקדיש עצמה ותשקול ממונא, ואין אבי' יכול לקדשה כלל. ולכן הקשו דנילף מהפרת נדרים שיכול האב לקדשה, דעצם הקידושין הוא איסורא, וממילא נילף דגם הכסף של האב. ותירצו התוס' וז"ל: "דאיסורא דאית בי' ממונא מאיסורא דלית בי' ממונא לא ילפינן".

והקשה הגרעק"א (שם): דנילף מהפרת נדרים דהאב זוכה בקידושי שטר וביאה דהוי איסורא גרידא, והדר נילף גם קידושי כסף מכח דאיתקישו הוויות להדדי (כמבוא' שם בגמ' במסקנא, דמה שהאב זכאי בקידושי ביאה ושטר ילפינן ממה שהאב זכאי בקידושי כסף).

בהגהות מצפה איתן (כתובות שם) הקשה מדברי התוס' בסוטה<sup>13</sup>: דכתבו שם וז"ל: "והשיב רבי דהתם [בנדרים] נמי איסורא דאית בי' ממונא הוא שאסר ממונו על חבירו".

ולפי"ז נדרים נמי הוי איסורא דאית בי' ממונא. וא"כ הדרא הקושי' לדוכתא, דנימא דנילף מהפרת נדרים שאבי' זכאי בקידושי', דשניהם הוא איסורא דאית בי' ממונא?

## ח

### ביאור כ"ק אד"ש בחקירת הרגוצ'ובי

והביאור בכל הנ"ל, ולהבין היטב שיטת רש"י בסוגיין, יובן בהקדים:

דהנה בלקו"ש חי"ט<sup>14</sup> מביא כ"ק אד"ש מה"מ את חקירת הגאון הרגוצ'ובי בקידושי כסף: "אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת, או להיפך: העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה את הדבר". כלומר האם הקידושין חלים על ידי שהאשה קונה את הכסף, או להיפך: האשה קונה את הכסף ועי"ז חלים הקידושין. ומביא הוכחות לב' הצדדים, עיי"ש בשיחה.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ בהמשך השיחה (סעי' ג), די"ל שהחקירה הנ"ל הוא החילוק בין שני הלימודים בגמ' מהיכן לומדים את קידושי כסף, אם מ"ויצאה חנם אין כסף" או מ"כי יקח":

12. שם ד"ה ממונא.

13. יז, ב ד"ה אמר.

14. ע' 215 ואילך.



בהפסוק "כי יקח איש אשה" ההדגשה בזה הוא על פעולת האיש. משא"כ בלימוד מ"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" ההדגשה היא על האדון (האב שהוא במקום) (בתו) האשה) שהוא מקבל את הכסף.

ולכן אם לומדים את קידושי כסף מ"כי יקח איש אשה" - מסתבר לומר, שהקידושין נפעלים ע"י פעולת נתינת הכסף מהבעל - "כי יקח איש". היינו שע"י נתינת הכסף דהבעל חל הקידושין וזה פועל שהאשה קונה את הכסף.

משא"כ לפי הלימוד מ"יש כסף לאדון אחר" - מסתבר לומר שנתנת הכסף של הבעל לא מספיקה בכדי לפעול את הקידושין, והקידושין נפעלים ע"י שיש כסף (הבעלות על הכסף) - כשהאשה קונה את הכסף. ע"כ תוכן השיחה.

ונראה לומר, דע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ דמ"ויצאה חינם אין כסף" ילפינן שהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין, נראה לבאר את שיטת רש"י בסוגיין וכדלקמן.

## ט

### השקו"ט בגמ' הוא בחקירה אי העילה הוא הקנין או הקידושין

והנה בשיחה מבואר דיש ב' אופנים כיצד פועל כסף הקידושין: א. מ"ויצאה חינם" ילפינן דהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין. ב. מ"כי יקח איש אשה" ילפינן דהעילה הוא הקידושין ועי"ז היא קונה את הדבר.

ואוי"ל דכבר בתחילת השקו"ט בגמ' בלימוד ד"ויצאה חינם אין כסף" (ג, ב) ילפינן מינה דהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין.

כלומר, דבתירוץ הגמ' - "אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא 'ויצאה חינם אין כסף' אין כסף לאדון זה אבל יש כסף אחר", ילפינן שהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין; וכל השקו"ט בגמ' בתירוצא דרב יהודה אמר רב, הוא בענין זה אי העילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין או דהעילה הוא הקידושין ועי"ז היא קונה את הכסף. וכפי שיבואר לקמן.

## י

### הוכחה לביאור הנ"ל

ובהקדים:

לאחר שהגמ' מתר' - "אמר רב יהודה אמר רב . . . 'ויצאה חינם אין כסף' אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", מקשה הגמ': "ואימא לדידה". רש"י מבאר, דקושיית הגמ' היא רק לגבי כסף הקידושין, דנימא שהבת תקבל את הכסף, אך את הקידושין עצמם האב מקבל (הובא לעיל סעי' ג).

ולכאורה אפשר לבאר את הקושי' רק אי נימא דהעילה הוא הקידושין ועי"ז היא קונה את הכסף:

דאי נימא דהעילה הוא הקנין ועי"ז היא מקודשת, אין שייך להקשות - שהבת תקבל את כסף הקידושין אע"ג דהאב מקבל את הקידושין, דמאחר וכבר זכה בהם האב בזה שהוא פועל את הקידושין עי"ז שהוא קונה אותם (העילה הוא הקנין), הם נעשים שלו ומהכ"ת שהבת תקבל את כסף הקידושין.

דוקא אי נימא דהעילה הוא הקידושין ועי"ז נעשה הקנין בכסף, אפשר לבאר את קושיית הגמ' - "ואימא לדידה": דבכדי שהאב יפעל את חלות הקידושין, אפ"ל שהוא מקבל תחילה את הכסף ועי"ז הוא מחיל את הקידושין על הבת, ולאחמ"כ הוא צריך להביא את הכסף לבת והיא קונה את הכסף, דהתורה זיכתה לה את הקנין בכסף, שהכסף יהא שלה. ומה שהוא מקבלם תחילה אי"ז מתורת קנין, ולכן אין הכסף שייך לו.

ולכא' לפי הביאור בשיחה דמהלימוד מ"ויצאה חנם" ילפינן דהעילה הוא הקנין, הרי לאחר שרב יהודה אמר רב מבאר את המקור לקידושי כסף מהפסוק "ויצאה חנם", כיצד הגמ' מקשה "ואימא לדידה" - הרי הקושי' היא דוקא אי אמרינן דהעילה הוא הקידושין ועי"ז חל הקנין?

אלא א"כ נימא דזה גופא קושיית הגמ'. וכדמפרש רש"י את הדרשה מהפסוק באופן שאין ללמוד ממנו דהעילה הוא הקנין - "אלא הכי דוק מינה, אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת".

דכל הלימוד דהעילה הוא הקנין, הוא רק באופן דדרשינן מהפסוק "ויצאה חנם" אין כסף לאדון. . אבל יש כסף לאדון". וכמוסבר בשיחה דההדגשה בזה הוא על הקבלה של האב (האשה), ולכן אמרינן דהעילה הוא הקנין.

אך אי ילפינן את הדרשה לגבי היציאה ולא לגבי האדון, אזי ממילא אין ראי' דהעילה הוא הקנין. ונימא דהעילה הוא הקידושין. ולכן מקשה הגמ' "ואימא לדידה", דמאחר דאין ראי' מהפסוק דהעילה הוא הקנין, נימא דהעילה הוא הקידושין, ולכן הבת תקבל את הכסף.

ולכא' עפ"ז אפ"ל דהשקו"ט בגמ' הוא גם בנוגע לאופן פעולת קידושי כסף, ולא רק למקור קידושי כסף.

## יא

### ע"פ הנ"ל ביאור הקושי' "בכסף מנלן"

ולפי"ז נראה לבאר דגם הקושי' "בכסף מנלן" - אינו רק לגבי המקור של קידושי כסף, אלא גם לגבי פעולת הכסף (אי העילה הוא הקנין או דהעילה הוא הקידושין). דבשאלה "בכסף מנלן" כלולים ב' הקושיות יחד.

ולפי"ז אתי שפיר מה שהגמ' מקשה: "ותו הא דתנן: האב זכאי בבתו בקדושי' בכסף בשטר ובביאה, מנלן דמקניא בכסף וכסף דאבי' הוא".

דלכאור' מדוע אייתי ענין זה הכא בגמ', והרי הכא עסקינן לגבי מתניתין דקידושין ד"האשה נקנית בכסף", וע"ז מקשי' - "בכסף מנלן", ומה קשור הלימוד דהאב זכאי לקבל את כסף הקידושין בתוך הלימוד של מקור הדין שהכסף פועל קידושין?

יתירה מזו: כל אריכות הסוגי' הוא בנוגע לקושי' "מנלן דהאב זכאי בקדושי בתו" ולא בנוגע לקושי' ד"בכסף מנלן" - דהרי בתרוצא דרב יהודה אמר רב יש כבר תשובה לזה שהאשה נקנית בכסף; דבקושי' ד"ואימא לדידה" ידעינן שהאשה נקנית בכסף, והקושי' היא רק לגבי הזכות דהאב בקדושי בתו. וכן כל המשך השקו"ט בגמ' הוא רק לגבי הזכות דהאב, ולא לגבי עצם קידושי כסף.

וע"ד שבסוגי' המקבילה לסוגי' דידן במס' בכתובות (מו, ב), הגמ' שואלת על המתניתין ד"האב זכאי בבתו" "בכסף מנלן", כבסוגי' דידן, אלא דרש"י שם<sup>15</sup> מפרש את הקושי' רק לגבי הא דהאב זכאי בבתו בכסף הקידושין, אך לא לגבי המקור דעצם קידושי כסף. והדבר מובן היטב, משום שהגמ' בכתובות עוסקת בביאור המתניתין דהאב זכאי, ולא לגבי עצם קידושי כסף.

ולכא' אפ"ל הביאור בזה - דקושיית הגמ' "מנלן דהאב זכאי בבתו וכו'" מגיעה מכח הקושי' שהגמ' מקשה בתחילה - "בכסף מנלן":

דע"פ המבואר לעיל דהשקו"ט בגמ' בתירוצא דר' יהודה אמר רב וכן בקושי' ד"ואימא לדידה", הוא גם בנוגע לאופן פעולת הכסף בקידושין - אי העילה הוא הקנין או העילה הוא הקידושין - אפשר לבאר דזה גופא קושיית הגמ' "בכסף מנלן" וכדלעיל, דהקושי' הוא גם לגבי פעולת כסף הקידושין.

ולפיכך הגמ' שואלת "מנלן דהאב זכאי בקדושי בתו" - דהרי במסקנת הגמ' ילפינן דהעילה הוא הקנין מהפס' "ויצאה חינם אין כסף". וא"כ, ילפינן את פעולת קידושי כסף מהפסוק דילפינן מינה את הזכות דהאב בקבלת הכסף.

ולכן הקושי' דמנלן דהאב זכאי בבתו וכו' נובעת מהקושי' ד"בכסף מנלן", דמאחר דילפינן את פעולת הקידושין ממה שהאב זוכה בקידושי בתו, לפיכך הגמ' מקשה ג"כ "מנלן דהאב זכאי בבתו", דשאלה זו מסתעפת מ"בכסף מנלן".

## יב

## ע"פ הנ"ל ביאור קושי הגמ' - מנלן דהאב זכאי בבתו

ועפ"ז אתי שפיר מדוע הגמ' כופלת וחוזרת את השאלה "בכסף מנלן" לאחר שמביאה את מתניתין "דהאב זכאי בבתו", כדמקשינן לעיל (סעי' א):

דע"פ המבואר לעיל דהשאלה "בכסף מנלן" כוללת בתוכה גם את השאלה כיצד נעשה פעולת הכסף קידושין; והשאלה מנלן דהאב זכאי בבתו מובאת כאן, מכיון שהיא מגלה לנו על אופן פעולת הקידושין, כמבואר לעיל.

י"ל שהגמ' כופלת וחוזרת על השאלה "מנלן דמקניא בכסף" גם בנוגע למשנה בכתובות, להדגיש את מה שנתבאר לעיל, דכל מה שהגמ' הביאה את המשנה בכתובות, הוא בשביל להשמיענו את אופן פעולת הכסף בקידושין. ובעצם ב' הקושיות על המשנה בכתובות נובעות מנקודה אחת - מהו אופן פעולת הכסף בקידושין.

ולכן מפרש רש"י דיש כאן ב' שאלות א. מנלן דהאשה נקנית בכסף. ב. מנלן דהכסף לאבי'. דבאמת מה שהגמ' חוזרת על השאלה, הוא בכדי להדגיש שהשאלה השני' נובעת מהשאלה הראשונה. אך בעצם שאלה אחת היא.

## יג

## ע"פ הנ"ל ביאור רש"י בקושי ד"ואימא לדידה"

ועפ"ז אפשר לבאר דברי רש"י בקושי ד"ואימא לדידה":

דמה שרש"י בקושי ד"ואימא לדידה" מבאר את הדרשה בפסוק "ויצאה חנימ אין כסף", "אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת", ולא כדפירשו השיטה לא נודע למי והשטמ"ק בכתובות, שהדרשה הוא דנימא דהכסף אזיל לבת (כמובא לעיל סעי' ב); משום דרש"י סבר דההו"א דגמ' בקושי "ואימא לדידה", הוא רק לגבי הא דהבת תקבל את הכסף, אך לא לגבי הקידושין, דאת הקידושין עצמם האב מקבל.

דלעיל התבאר דרק אי אמרינן דהעילה הוא הקידושין, אפשר להקשות דהבת תקבל את הכסף. אך באם נפרש שהלימוד מהפסוק הוא דהכסף אזיל לבת; ממילא א"א לומר דהעילה הוא הקידושין, אלא צריך לומר דהעילה הוא הקנין.

וכמבואר בשיחה שמהלימוד דמ"ויצאה חנימ" ילפינן דהעילה הוא הקנין מהא דההדגשה בפסוק הוא על המקבל - האדון. ואי נימא דגם בקושי ד"ואימא לדידה" ההדגשה בזה הוא על המקבל - הבת, ממילא ילפינן דהעילה הוא הקנין; וא"כ אין כלל מקום לקושי ד"ואימא לדידה".

## יד

### שיטת רש"י בקושי' ד"ואימא לדידה"

ולפי"ז י"ל מה דרש"י מבאר את הקושי' "ואימא לדידה" דהבת תקבל את כסף הקידושין, אך את עצם הקידושין האב מקבל. דלא כמ"ש המאירי ותלמיד הרשב"א דהקושי' היא גם לגבי קבלת הקידושין, דנימא דהבת תקבל את הקידושין:

מכיון ששיטת רש"י בסוגיין הוא - דכל השקו"ט בהמשך הגמ' בקשר למה שהאב זכאי בקדושי בתו, הוא משום דזה נוגע לאופן פעולת הכסף בקידושין - אי העילה הוא הקנין או העילה הוא הקידושין; ולכן הגמ' הביאה את הקושי' דמנלן דהאב זכאי בבתו בסוגיין, וכמו שהתבאר לעיל בארוכה.

ולכן נקט רש"י בביאור הקושי' ד"ואימא לדידה", דהבת תקבל את הכסף אך לא את הקידושין; והקושי' היא, דנימא דהעילה הוא הקידושין. דלפי"ז השקו"ט בגמ' הוא בפעולת כסף הקידושין, ולא רק בנוגע לזכות קידושי האב בקדושי בתו, דזה שייך לגמ' בכתובות.

## טו

### ע"פ הנ"ל ביאור רש"י בתי' השתא אבי' וכו'

והנה, לעיל הבאנו את דברי הריטב"א בתירוץ הגמ' - "השתא אבי' מקבל קידושי' ואיהי שקלה כספה", שביאר את התירוץ: דמאחר דהאב הוא המקנה והוא הבעלים על קידושי בתו, ממילא הוא צריך לקבל את כסף הקידושין.

לעומ"ז רש"י פי' בתי' הגמ' - "אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי'". אע"ג דמרש"י לקמן (מו, א) משמע דמה שלאב יש זכות בקידושי בתו, הוא משום "דבעינן דעת מקנה". וא"כ הוא סובר כריטב"א, ומדוע ביאר את תירוץ הגמ' ע"פ הסברא דהשתא וכו'?

אך לפי המתבאר לעיל, מובנים היטב דברי רש"י:

רש"י מבאר דכל השקו"ט בגמ', הוא בנוגע לאופן פעולת כסף הקידושין. וא"כ הקושי' ד"ואימא לדידה" הוא כמבואר לעיל, דנימא דהעילה הוא הקידושין. וממילא התי' הוא משום הסברא ד"אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי'".

משא"כ מדברי הריטב"א משמע, דהבין את קושיית הגמ' "ואימא לדידה" - דהאב הוא שליח של הבת, ולכן נימא דהיא תקבל את כסף הקידושין. ובתי' נתחדש דהוא הבעלים והמקנה.

ומה שביאר רש"י בגמ' לקמן (מו, א), דמה שלאב זכות בקידושי בתו הוא משום "דבעינן דעת מקנה", היינו, דוקא לאחר דילפינן למסקנת הגמ' מ"ויצאה חנם" "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" שהעילה הוא הקנין. אך בשאלה "ואימא לדידה" ע"ז גופא אנו דנים - אי העילה הוא הקנין או הקידושין.

## טז

## ע"פ הנ"ל ביאור הילפותא משבח נעורים ומנדרים

ולפי הביאור בדברי רש"י - דהשקו"ט בגמ' ב"ואימא לדידה" הוא בפעולת כסף הקידושין (אי העילה הוא הקנין או העילה הוא הקידושין) - נראה לבאר, דגם בהמשך הגמ' דבעינן למילף את כסף הקידושין משבח נעורים, מנדרים, מקנסא ומבשת ופגם, אפשר למילף נמי את עצם הקידושין, מה שהאב זוכה בכסף הקידושין.

וכמ"ש התוס' בכתובות (הובא לעיל): "והשתא כיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאבי' הוי, סברא הוא דאיהו נמי מקבל, דהשתא אבי' שקיל כסף קדושי' ואיהי תקדוש נפשה".

והקשה ע"ז הגרע"א דאינו מוכרח, דאפשר לומר דהבת תקבל את הקידושין, ומה שאבי' זוכה בכסף הקידושין הוא כמו ענין נוסף - שיש לו זכות בממון בתו, וכמו שזוכה בשבח נעורים ומעשה ידי'.

וע"פ הביאור לעיל מתורצ' קושיית הגרע"א:

דיש לומר דכל קושייתו הוא רק אי נימא דהעילה הוא הקידושין ועי"ז חל הקנין; אך אי נימא דהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין, הרי לאחר דילפינן משבח נעורים, נדרים, קנסה שהוא זוכה בכסף הקידושין, ממילא ידעינן שהוא פועל את הקידושין, מאחר שהקנין נפעל ע"י הכסף, והרי האב זוכה בכסף.

ומאחר דבמשנה כתוב ד"האב זכאי בקדושי בתו בכסף בשטר ובביאה", ויש לנו מקור מהמקומות לעיל שהאב מקבל את הקידושין וגם את כסף הקידושין, הרי מוכח, דהעילה הוא הקנין, ולפי"ז הא גופא הוכחת הגמ' למה דהעילה הוא הקנין, ומתורצת קושיית הגרע"א.

ולפ"ז אפשר לבאר נמי את דברי התוס' בכתובות, שכתבו דא"א למילף את עצם הקידושין שהוא איסורא מהפרת נדרים, דקידושין הוא איסורא דאית בי' ממונא ונדרים הוא איסורא דלית בי' ממונא. והקשה הגרע"א, דנילף שטר וביאה שהם איסורא גרידא מנדרים, ולאחמ"כ נילף את כסף משטר וביאה דאיתקישו להדדי.

ויש לומר בדא"פ ביאור בדברי התוס':

דדוקא קידושין הוא "איסורא דאית בי' ממונא", דבקדושי כסף העילה הוא הקנין ועי"ז חל הקידושין<sup>16</sup>. והיינו דהפי' בתוס' דקידושין הוא "איסורא דאית בי' ממונא הוא: דבקידושין האיסור נפעל ע"י הממון (הקנין שנעשה ע"י הממון) מכיון דהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין שנגרם מהם האיסור<sup>17</sup>, משא"כ בנדרים אין כלל קנין (ממונא) אלא רק איסורא.

16. ואע"ג דבתירו' הגמ' - "וכ"ת נילף מיני" סברינן דהעילה הוא הקנין - אפ"ל דאע"פ דאין לנו הוכחה דהעילה הוא הקנין אך גם אין הוכחה דהעילה הוא הקידושין. ואפ"ל דתי' התוס' הוא אי נימא דהעילה הוא הקנין.

17. היינו דגם אי אמרינן בקידושין דהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין; אין הפי' שהקידושין הוא דוקא האיסור, דהרי יש בקידושין ב' ענינים: א. האשה קנוי' לבעלה. ב. איסור על כו"ע. וראה צפנת פענח הלכות אישות פרק טו הל' יג. קובץ שיעורים סי' נג. המדות לחקר ההלכה מדה ח סע' מ.

ולכן א"א למילף את שטר וביאה מנדרים, ולאחמ"כ למילף את קידושי כסף משטר וביאה. דבשטר וביאה אין שייך כלל קנין, וממילא א"א לומר שהעילה הוא הקנין. משא"כ קידושי כסף, דהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין. וא"כ אין למילף קידושי כסף מקידושי שטר וביאה. ובזה מתורצת קושיית הגרע"א.

וכן מתורצת בזה קושית ההגהות מצפה איתן, שהקשה מתוס' בסוטה דכתבו דנדרים הוא איסורא דאית בי' ממונא, וא"כ נילף קידושין מנדרים, דשניהם הוא איסורא דאית בי' ממונא.

אך ע"פ מה שנתבאר בכוונת התוס' בכתובות, דהפי' בדבריו מה שקידושין הם איסורא דאית בי' ממונא, הוא מחמת שהקנין (ממונא) פועל את הקידושין, אינו דומה לנדרים ששם ה"ממונא" הוא כפשוטו - שהנדרים חלים על ממון.

## הלימוד מאמה העברי'

יביא קושיות התוס' על רש"י בפירכת הגמ' מאמה העברי' / יביא ביאור המהרש"א בתירוץ הקושיא הא' / יביא ביאור הפנ"י בשיטת רש"י / עפ"ז יתרץ את הקושיא הב' דתוס' / יביא שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בגדר קידושי כסף שעפ"ז מתורצות קושיות התוס' / יבאר כיצד מתורצות קושיות התוס'

הת' לוי יצחק שי' מנגמי  
הת' יוסף יצחק שי' שמולביץ  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### קושיות התוס' על רש"י בפירכא מאמה העברי'

איתא במסכתין (ד, א): "תניא "כי יקח איש אשה ובעלה והי' אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו'", אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר "נתתי כסף השדה קח ממני", והלא דין הוא ומה אמה העברי' שאינה נקנית בביאה נקנית בכסף זו שנקנית בביאה אינו דין שתקנה בכסף, יבמה תוכיח שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף, מה ליבמה שכן אין נקנית בשטר תאמר בזו שנקנית בשטר, ת"ל "כי יקח איש"."

וממשיכה הגמ': "הא למה לי קרא הא אתיא לה, אמר רב אשי משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מיייתית לה מאמה העברי' מה לאמה העברי' שכן יוצאה בכסף (שפודה את עצמה בתוך שש שנים אם תרצה - רש"י) תאמר בזו שאינה יוצאה בכסף, ת"ל "כי יקח איש"."

ובתוס' הקשו וז"ל: "ה"ה דמצי למינקט שכן יוצאת בשש ויובל וסימנין, אלא ניחא לי' למפרך פירכא דשייכא אף בשפחה כנענית, דהוה מצי למיעבד ק"ו משפחה כנענית דלא שייכי פירכא דסימנים ושש ויובל."

"הקשה ה"ר יעקב מאורליינ"ש אכתי למה לי כי יקח, נהי דלא מצי יליף מק"ו, מ"מ נילף מהיקישה שהקשה לאמה העברי' מואם אחרת יקח לו הקישה הכתוב לאחרת כדאיתא לקמן (טז, א) ואמה העברי' נפקא לן לקמן (יד, ב) שנקנית בכסף מוהפדה ומה אמה נקנית בכסף אף אשה נקנית בכסף, דאין משיבין על ההיקש."



"וי"ל דאי מהיקש לחוד ה"א דלא סגי בפרוטה עד שיהא ב' פרוטות כדבעינן באמה העברי' כדמוכח לקמן. ורבינו נתנאל תירץ כיון דלא ידענו דאמה העברי' נקנית בכסף אלא מוהפדה דהואיל ויוצאה בכסף נקנית בכסף לא ילפי' מיני' קנין של אשה לפי שביציאתה אינה יוצאה בכסף כמו אמה העברי'".

ונמצא בדבריו ב' קושיות:

א. מדוע לא פורכת הגמרא הק"ו מהא דאמה העברי' יוצאת בשנים, ביובל ובסימנים. (ותירץ דכיון שלא שייך הא בשפחה כנענית העדיפה הגמרא להקשות מדבר הקיים בכלום.)

ב. מדוע שלא נלמוד קנין כסף מהיקש מאמה העברי' דנקנית בכסף וזו עדיפא דאין משיבין על היקש. (ומתרץ דא"כ היינו לומדים דמקדש דוקא בב' פרוטות כבאמה ורבינו נתנאל תירץ דלא דמי דאמה העברי' לומדים מהא דיוצאת בכסף וזה לא שייך באשה).

## ב

### הביאור בקושיות התוס' לשיטת רש"י

והנה רש"י כתב בפירוש פירכת הגמ' וז"ל<sup>2</sup>: "והואיל וכסף חשוב בה לפדותה חשוב נמי לקנותה".

ומבאר המהרש"א, דרש"י בפירושו דחה הקושיא הראשונה דתוס' מעיקרא וז"ל<sup>3</sup>: "לפי מה שפירש רש"י שכן יוצאת בכסף כו' והואיל וכסף חשוב בה לפדותה חשוב כו' עכ"ל, נראה דמשש ויובל וסימנין ליכא למיפרך הכא אקניית כסף".

והיינו דעיקר הקושיא היא מהא דכסף הוא קנין חשוב וע"כ לא הקשתה הגמרא משש ויובל וסימנין דאינן קנין חשוב.

והנה, על קושיית התוס' השני' הנ"ל יש לתרץ את דעת רש"י, ובהקדים קושיא המתעוררת בפירש"י:

גבי הא דאמה העברי' נקנית בכסף מפרש רש"י: "כדכתב מכסף מקנתו".

ולכאורה דבריו תמוהים, דמקורו של רש"י הוא מהמבואר בגמ' לקמן (יד, ב), ושם איתא: "עבד עברי נקנה בכסף מנלן, אמר קרא "מכסף מקנתו" מלמד שנקנה בכסף, אשכחן עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים הואיל וכל קנינו בכסף, נמכר לישראל מנלן אמר קרא "והפדה" מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה; אשכחן אמה העברי' הואיל ומיקדשה בכסף מיקניא בכסף עבד עברי מנלן . . .".

2. ד"ה שכן יוצאה בכסף.

3. ד"ה מעיקרא דדינא.

והיינו שפשוט לגמרא דהלימוד דאמה העברי' הוא מהפסוק "והפדה" ולא מהפסוק "כסף מקנתו" דכתיב בעבד עברי. וקשה א"כ מדוע מפרש רש"י בסוגיין דהמקור להא דאמה העברי' נקנית בכסף הוא "כדכתיב מכסף מקנתו"?

וביאר הפני יהושע דרש"י אזיל בזה לשיטתו, שכל מה שהגמ' אינה לומדת מעבד עברי הנמכר לעכו"ם לנמכר לישראל זהו רק לדעת ריש לקיש, שלדעתו נמכר לישראל נקנה במשיכה ונמכר לנכרי נקנה בכסף, וממילא א"א ללמוד מנמכר לעכו"ם לנמכר בישראל כי יש סברא לומר שדוקא בנמכר לעכו"ם יקנה בכסף כי כל קנינו בכסף.

אמנם לדעת ר' יוחנן שהנמכר לישראל בכסף והנמכר לעכו"ם נקנה במשיכה, הנה אין כל מניעה ללמוד בק"ו מהנמכר לעכו"ם שכמו שהוא נקנה בכסף כך גם העבד עברי נמכר בכסף. ולפי"ז הן הנמכר לעכו"ם והן הנמכר לישראל נלמדים מ"כסף מקנתו".

והיות ובסוגיין קיי"ל כר' יוחנן לכן מפרש רש"י דהא דעבד עברי נקנה בכסף ילפינן מ"דכתיב כסף מקנתו".

אמנם לדעת תוס' הפירכא דהגמ' להלן מהנמכר לעכו"ם הינה הן לר"ל והן לר"י, וממילא לשיטתייהו לכו"ע למדים אמה העברי' מ"והפדה" (ולא מ"כסף מקנתו")<sup>4</sup>.

ועפ"ז יש לומר, שהא דרש"י אינו מפרש בענין זה כפירוש התוס' שב' הסוגיות הן לכו"ע, ומפרש שכאן הוא רק לדעת ר"י - זהו משום שע"י כך מתורצת הקושיא הב' דתוס' מעיקרא: באם הדין דאמה העברי' נקנית בכסף נלמד מהכתוב "והפדה" - שנאמר לגבי אמה העברי' עצמה (כדעת התוס' כנ"ל), אזי באמת ניתן לכאן ללמוד מכך בהיקש לקידושי אשה שגם הם יכולים להיות בכסף, וקשה מדוע לא אומרת זאת הגמ' (קושיא הב' דתוס');

אמנם באם למדים את הדין דאמה העברי' נקנית בכסף בקל וחומר מעבד עברי הנמכר לעכו"ם (כשיטת רש"י שהנאמר כאן בגמ' הוא לדעת ר"י כנ"ל), אזי לא ניתן ללמוד היקש מאמה העברי' לקידושי אשה, כיון שישנו כלל ש"דבר הלמוד בקל וחומר אינו מלמוד בהיקש"<sup>5</sup>, וממילא היות שכל הדין דקנין כסף באמה העברי' נלמד בק"ו מע"ע הנמכר לעכו"ם, אי אפשר ללמוד ממנו בהיקש לדין קידושי אשה.

## ג

### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בלימוד דקידושי כסף

והנה, בגמ' מצינו ב' לימודים לכך שאשה נקנית בכסף:

4. כפי שמבארים שם בארוכה.

5. ראה זבחים נ, ב. וש"נ.

א. כתיב בקנין דשדה עפרון הלשון קיחה ("נתתי כסף השדה קח ממני"), וגם באשה כתיב הלשון קיחה ("כי יקח איש אשה"), ולמדים גז"ש "קיחה קיחה", שכמו ששדה נקנית בכסף כך גם אשה נקנית בכסף.

ב. כתיב גבי אמה העברי' "ויצאה חנם אין כסף", ולמדים מזה "אין כסף לאדון זה (שיוצאה ממנו) אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו - אב".

ונחלקו בדבר רש"י ותוס': לדעת התוס' אלו ב' לימודים המשלימים זא"ז, וכפי שהגמ' בהמשך (ד, ב) מבארת הצריכותא בב' הפירושים.

ולדעת רש"י אלו לימודים שונים זה מזה, ומכל לימוד לבדו ניתן ללמוד את כללות הדין. ומה שהגמ' להלן מבארת הצריכותא זהו למסקנא לדעת הגמ', אבל כל תנא שהי' לו את טעמו הנה לדעתו הי' זה הטעם היחיד.

ובלקוטי שיחות<sup>6</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את ההבדל בין ב' הלימודים הנ"ל לפי חקירת הרוגוצ'ובי, שחוקר האם בקידושים "העילה היא הקנין", היינו שמה שנפעל בנתינת הכסף הוא הקנין, ועי"ז מתקדשת; או ש"העילה היא הקידושין", שכשננתן לה את הכסף מתקדשת, ועי"ז גם קונה את הכסף (ומביא שם כמה נפק"מ והוכחות לכל צד).

ומבאר שזהו ההבדל בין ב' הלימודים הנ"ל, ובלשונו הק':

"בפסוק "כי יקח איש אשה ההדגשה היא על פעולת האיש. משא"כ ב"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" ההדגשה היא על כך שה"אדון" (האב, שהוא במקום (בתו) האשה) מקבל את הכסף.

ולכן, באם למדים קידושי כסף מ"כי יקח איש אשה" - מסתבר לומר, שהקידושין נפעלים על ידי פעולת נתינת הכסף של הבעל - "כי יקח איש" [והם (הקידושין) פועלים שהאשה תקנה את הכסף].

משא"כ לפי הלימוד ד"יש כסף לאדון אחר" - מסתבר, ש(נתינת הכסף של הבעל אינה מספקת בכדי שהיא תהי' מקודשת, ו)הקידושין נפעלים דוקא על ידי שיש כסף (בעלות על הכסף) - האשה קונה (מקבלת) את הכסף". עכלה"ק.

והנה על המילים "לפי הלימוד ד"יש כסף לאדון אחר", מעיר כ"ק אד"ש מה"מ בהערה 25: "ופשיטא לפי הלימוד בירושלמי "מה זו בכסף אף זו בכסף", ועפ"ז אולי יש לתרץ קושיות התוס' ד"ה מעיקרא (קידושין ד, א)".

וצריך ביאור כיצד באמת יתורצו קושיות התוס' ע"י ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה, וכדלקמן.

6. ח"ט ע' 215 ואילך.

7. זהו אותו הלימוד מאמה העברי' דלעיל באופן אחר קצת (בו מודגש יותר בעלות האשה על הכסף).

## ד

## הביאור בקושיות התוס' ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ

הביאור בתירוץ הקושיא הא' דתוס':

החילוק בין הלימוד מב' הפסוקים הנ"ל, הוא, שלכתוב "כי יקח", למדים שמה שפועל את הקנין זהו הקידושין, ו"העילה היא הקידושין"; ולכתוב "ויצאה חנם", מה שפועל את הקנין הוא עצם מסירת הכסף (ועי"ז האשה מתקדשת), ו"העילה היא הקנין".

והנה, כשם שבלימוד מ"ויצאה חנם" פשיטא ש"העילה היא הקנין", כיון שהמדובר שם הוא על הכסף ("אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר") כנ"ל, הנה ודאי שכן יהי' באם נלמד ק"ו מאמה העברי' - שכשם שהיא נקנית בכסף כך גם אשה נקנית בכסף.

ויש לומר שלכן העדיפה הגמ' להקשות דוקא מכסף, אף שבאמת הי' ניתן להקשות גם מכך שיוצאה בסימנים ויוצאה בשש, אבל הגמ' העדיפה להקשות מכסף, היות וזהו כל הענין כאן - שנקנית בכסף.

ועפ"ז מתורצת ג"כ הקושיא הב':

באם נלמד בהיקש מאמה העברי' שכפי שהיא נקנית בכסף כך גם אשה נקנית בכסף, אזי לא נצטרך כלל את הלימוד ד"כי יקח" (שלמסקנא דגמ' צריך את ב' הביאורים). וממילא, יחסר לנו האופן הנ"ל ד"העילה היא הקידושין" (שאופן זה הרי מוכח מקומות בש"ס כפי שמביא הרוגוצ'ובי). ולכן לא לומדת הגמ' היקש באופן זה.

ויש להאריך עוד בכל זה, ועוד חזון למועד.

## 'חופה קונה' - בקידושין

יקשה ע"ד רב הונא דחופה קונה ועל דחיית הגמ' - מה לכסף שכן פודין וכו' / יקשה על המשך הפירכות בשקו"ט בגמ' / ינסה לבאר דקידושין ונישואין הם מהות אחת ולכן חופה קונה / ידחה את הביאור דמהגמ' משמע דצריך לעשות 'מעשה קנין' / יביא חקירת האחרונים אם בקידושין האיסור מביא את הקנין או הקנין / יבאר עפ"ז המחלוקת של רב הונא ורבא / יבאר עפ"ז את המשך השקו"ט בגמ' / ידחה את הביאור דצ"ל 'מעשה קנין' / יביא פלוגתת הצ"צ והכסף משנה במהות קידושין / יבאר עפ"ז מחלוקת רב הונא ורבא / יבאר את המחלוקת הנ"ל בעומק יותר

הת' אלון משה שי' סרוסי  
תות"ל 770 - בית משיח

### א

#### קושיות על דברי רב הונא דחופה קונה

איתא בגמ'<sup>1</sup> "אמר רב הונא חופה קונה מקל וחומר . . ומה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה?".

רש"י מפרש<sup>2</sup> דחופה גומרת לענין "להוציאה מרשות אבי" למעשה ידי' ולירושתה", היינו שהיא פועלת נישואין, משא"כ כסף פועל רק ענין של קידושין, ולכן אינו מוציא את הבת מרשות אבי' למעשה ידי' ולירושתה.

ולפיכך הלימוד מק"ו הוא, דאם חופה פועלת את הדבר החמור - נישואין, כ"ש שהיא פועלת את הדבר הקל - קידושין.

וצריך להבין:

א. כיצד רב הונא יליף דחופה קונה - היינו שתפעל קנין של קידושין - מקל וחומר מקידושי כסף, דאע"פ שאינו גומר - קונה, כ"ש חופה שגומרת, הדין נותן שתפעל קידושין. דלכאור' אין בזה ענין של קל וחומר כלל, דהם שני ענינים נפרדים ואינם קשורים זל"ז.

דמה שכסף פועל ענין של קנין, מצינו בריבוי מקומות (דיני ממונות, קניני עבדים וכו') דכסף פועל קנין בדבר, ובקידושין הוא פועל קנין באשה. משא"כ חופה פועלת נישואין, היינו

1. ה. א.

2. ד"ה שאינו גומר.

ייוחד בין איש לאשתו, ואינו קשור כלל לדיני קנינים, ולפיכך מה דחופה עביד נישואין הוא מפני שהוא פועל באשה ייחוד בין האיש לאשה, ומה דכסף פועל קידושין הוא מפני דע"י כסף פועלים קנין קידושין באשה, ואיך שייך לעשות ק"ו משני דינים חלוקים זמ"ז?

ב. לאחמ"כ דוחה הגמ' את הק"ו: "מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני". ואינו מובן, מה ענין הקדשות ומעשר שני לחופה - דכאשר פורכים ק"ו, מוצאים בענין הקל - שאותו רצינו ללמוד מהחמור - שיש לו פרט בו הוא חמור יותר מהמלמד, ולכן הדבר שמצינו מיוחד לגביו הוא בגלל החומרא שיש לו. וא"כ מה שיש בכסף הקדשות ומעשר שני אין זה חומרא כלל לגבי חופה, דלא שייך בחופה הקדשות ומעשר שני, דאי"ז קשור כלל לדיני אישות?

## ב

### קושיות על השקו"ט בגמ'

והנה בהמשך הגמ' איתא: "הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן". ולאחמ"כ מקש' הגמ': "מה לצד השווה שבהן שכן הנאתן מרובה". ומת' הגמ': "שטר יוכיח". ומקשה הגמ': "מה לשטר שכן מוציא בבת ישראל". ומת' הגמ': "כסף וביאה יוכיחו, וחזר הדין . . הצד השווה הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן".

ולאחמ"כ מקשה הגמ': "מה להצד השווה שבהן שכן ישנן בעל כרחיה". ומת' הגמ': "ורב הונא כסף מיהא באישות לא אשכחן בע"כ".

וצריך להבין:

א. בפירכת הגמ' - "מה לצד השווה שבהן שכן הנאתן מרובה", מאי נפק"מ מה ד"הנאתן מרובה" לענין הקניין של הקידושין, דנימא דהוא חומרא דלא מצינן למילף מיני'?

ב. בפירכת הגמ' - "מה לשטר שכן מוציא בבת ישראל", מה המעליותא בשטר שהוא מוציא בבת ישראל לענין זה שהוא פועל קנין באשה, אע"פ שאין בו הנאה מרובה?

ג. בפירכת הגמ' - "מה להצד השווה שבהן שכן ישנן בעל כרחיה", צריך להבין מה המעליותא של כל הקנינים של קדושין שקונין בעל כרחיה, משא"כ חופה.

## ג

### נסיון לביאור

לגבי ב' הקושיות הראשונות (לעיל ס"א) אפשר לבאר דרב הונא סבר, דאין הקנין הכסף בקידושין והחופה שני דברים נפרדים, אלא הם בעצם מהות אחת - לקרב את האשה לבעלה.

וקנין הקידושין הוא השלב הראשון בקשר של האשה ובעלה, והשלב השני הוא החופה - הנישואין.

ולכן אפשר לעשות ק"ו דחופה קונה מכסף, דמאחר דשניהם מהות אחת - לקרב את האשה לבעלה, הרי בכלל מאתיים מנה, וכשעושה חופה ה"ה פועל בזה גם את הקנין של הקידושין.

אך הגמ' מקשה לאחמ"כ "מה לכסף שפודין בו הקדשות ומעשר שני". והיינו דהמקשה סבר דהקנין של הקידושין אינו רק השלב הראשון בקירוב האשה לבעלה, אלא קנין הקידושין תחילה מוציא את האשה מרשותה (או מרשות האב) לרשות הבעל, והיינו שהוא פועל העברה מרשות לרשות, כמו שכסף פועל בהקדשות ומעשר שני העברה מרשות לרשות - "פודים בו הקדשות ומעשר שני". ולכן הקנין בקידושין הוא ענין בפ"ע ושונה במהותו מענין הנישואין - חופה. ולפיכך א"א לעשות ק"ו דחופה קונה מקידושי כסף.

אלא דעדיין קשה לבאר כן: מלשון הכתוב "כי יקח איש אשה" משמע, דהקחה של הבעל הוא ע"י 'מעשה קנין' - דהרי מ'קחה' דשדה עפרון ילפינן ד"כי יקח אשה" הוא ע"י כסף, וכמו שבשדה עפרון ה'י' 'מעשה קנין' כך ג"כ בכסף קידושין צ"ל 'מעשה קנין' - וא"כ קשה לבאר דחופה תפעל את 'קנין' הקידושין, דבכדי לפעול קידושין צריך שיהי' 'מעשה קנין'.

וכן מהמשך הגמ' משמע דחופה רק גומרת את הקנין, והיינו לענין הפרת נדרי' ולירשה ולמעשה ידי', אך פעולת הקנין בתחילה, הוא דוקא ע"י הקידושין.

## ד

### ביאור הקושיות ע"פ חקירת האחרונים

ולכאור' יש לומר הביאור בזה ע"פ חקירת האחרונים<sup>3</sup>:

האם בקידושין ע"י שהבעל מקדש את האשה הוא קונה את דיני האישות שבה, ורק לאחמ"כ כתוצאה מזה היא נעשית אסורא אכו"ע; או שבתחילה הוא אוסר אותה אכו"ע, ולאחמ"כ הוא קונה את דיני האישות שבה.

ואולי אפ"ל דבזה פליגי רב הונא רבא (והמקשן בגמ'):

רב הונא סובר - דבתחילה האשה נאסרת אכו"ע ועי"ז הבעל קונה את דיני האישות שבה, ולכן אפשר למילף חופה מקנין כסף, והיינו מזה שכסף פועל תחילה את האיסור ורק לאחמ"כ את הקנין אישות לבעלה. דלפי"ז אין צורך שפעולת הקידושין תהי' ע"י 'מעשה קנין', דאין הקנין של קידושין פועל כבשאר קנינים.

והיינו דאין הפי' 'קנין' לגבי קידושין - 'מעשה קנין', אלא הפי' 'קנין' הוא בזה שאשה זו מזומנת ומקודשת דוקא לו ולא לאחר, על-דרך קניין בדיני ממונות - שהחפץ שייך רק לאדם שקנה את הדבר.

3. ראה בזה קובץ שיעורים סי' נג. המדות לחקר ההלכה מדה ח' מ.

וכמ"ש תוס'<sup>4</sup>: "הרי את מקודשת לי, כלומר להיות בשבילי. . . . ופשטא דמלתא מקודשת לי, מיוחדת לי מזומנת לי"<sup>5</sup>.

משא"כ רבא סובר - דבתחילה הבעל קונה את דיני האישות שבאשה, ורק לאחמ"כ היא אסורה אכו"ע; ולפי"ז הכסף בקידושין פועל כקנין כסף בכל הקניינים (כבדיני ממונות - דבתחילה הוא קונה את הדבר להיות שלו, ולאחמ"כ כתוצאה מזה יש על החפץ איסור גזל לאדם אחר). ולכן א"א למילף חופה מכסף - כיון דבכסף קידושין בעינן 'מעשה קנין', משא"כ חופה אי"ז אלא פעולה בדיני אישות ולא 'מעשה קנין'.

## ה

### עפ"ז ביאור השקו"ט בגמ'

ועל-פי"ז יש לבאר את השקלאזוטריא בהמשך הגמ':

במהלך השקו"ט בגמ' ילפינן דחופה קונה מ"הצד השווה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא חופה שקונה בעלמא וקונה כאן".

ולפי הביאור לעיל אפ"ל, דעפ"ז דרב הונא סבר דבתחילה הבעל אוסר אותה אכו"ע ורק לאחמ"כ הוא קונה את האישות שבה, ואין צ"ל בקידושין 'מעשה קנין', אפשר למילף חופה משאר הקניינים בקידושין בצד השווה.

משא"כ המקשן בגמ' סבר שצריך להיות 'מעשה קנין', דהקידושין חלים ע"י שהוא קונה את האישות ולאחמ"כ היא נאסרת אכו"ע; ולכן א"א למילף חופה מכסף קידושין, דמכיון דבקידושין בעינן 'מעשה קנין' ומעשה קנין נפעל ע"י ההתרצות של המקנה - דלכן הוא מקנה את הדבר בזה שהוא מתרצה בזה.

ולכן המקשן בגמ' דוחה את הלימוד משאר הקניינים בקידושין, מכיון ד"הנאתן מרובה", ולכן ע"י ההנאה נפעל ה'מעשה קנין'. משא"כ בחופה לא שייך 'מעשה קנין' וא"כ אין למילף מקידושי כסף.

ולפי"ז מובן מה שהמקשן דוחה - "מה לשטר שכן מוציא בבת ישראל" - דאע"פ דבגירושין אין האשה מקבלת כלום לידו, מכלי-מקום ע"י שמקבלת השטר היא קונה את עצמה והשטר פועל את ה'מעשה קנין' - שהאשה קונה את עצמה.

וכמורכן מובן מה דהמקשה דוחה - "מה להצד השווה שבהן שכן ישנן בעל כרחיה". רש"י מבאר דבכסף מצינו דהבע"כ הוא באמה עברי', והיינו דמשווה את הקנין בקידושין לקנין דאמה עברי', דבשניהם בעינן 'מעשה קנין', מה שאין-כן חופה שאינה קניין על-דרך הרגיל ואין בזה 'מעשה קנין', ולכן אין למילף דחופה קונה מכסף קידושין.

4. ב, ב ד"ה אסר לה.

5. וראה ס' 'מי טל' מש"כ בביאור דברי התוס'.



## ן

## דחיית הביאור

אלא דעדיין אפשר להקשות על הביאור הנ"ל:

דאפשר לומר דגם אי אמרינן דבקיודשין האשה בתחילה נאסרת אכו"ע ולאחמ"כ היא קנוי' לבעלה, צריך לעשות בקיודשין 'מעשה קנין' ע"י הכסף, בזה שהוא נותן את הכסף לבת והיא מקבלת זאת ממנו ומתקדשת. אלא דה'מעשה קנין' פועל בתחילה שהיא נאסרת אכו"ע ולאחמ"כ הבעל קונה את האישות, ולכן א"א למילף חופה מקיודשין, דבעינן בקיודשין 'מעשה קנין' ובחופה אין שייך קנין'.

## ז

## תי' הקושיות ע"פ ביאור גדר הקיודשין

ואולי יש לומר הביאור בזה:

בלקו"ש חל"ט<sup>7</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הרמב"ם בתחילת הלכות אישות, אודות החילוק בין אופן הנישואין קודם מתן תורה לבין אופן הקיודשין אחר מתן תורה, דקודם מתן תורה הי' רק נישואין, והתורה חידשה את קנין הקיודשין.

דקודם מתן תורה גדר הנישואין הי' - שהאיש והאשה נמצאים ביחד - 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד'. והיינו דאף ללא פעולת קנין - האיש והאשה נשואין, וכשרוצים להתגרש הם נפרדים ואינם צריכים לדבר שיכרות ביניהם - דכל גדר הנישואין הוא המציאות בפועל שהם נמצאים יחד. משא"כ לאחר מתן תורה חידשה שהבעל צריך לעשות קנין באשה ועי"ז הוא קונה אותה להיות אשתו ולאוסרה אכו"ע. עכתדה"ק.

ובמהות הקיודשין שהתורה חידשה יש לבאר בב' אופנים:

א. הצ"צ כתב בשו"ת<sup>8</sup> שלו וז"ל: "עיקר מהות הקיודשין שנהי' שנבעלת לו ותיאסר אכולי עלמא כהקדש".

ב. הכסף משנה כתב וז"ל<sup>9</sup>: "ליקוחין (קיודשין) אלו הם תחילת מצוות נישואין".

והחילוק בין האופנים:

לפי אופן א' - מעשה הקיודשין הוא דין בפ"ע ואינו קשור לנישואין, אלא דא"א לעשות נישואין קודם שיעשה קיודשין; ולפיכך הקיודשין הם רק הכנה בכדי להגיע לנישואין.

6. ובפרט לפי המבואר בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ ח"ט ע' 215 ואילך דהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקיודשין. הרי יש בפעולת הכסף 'מעשה קנין' - מה שהאשה קונה את הכסף. ולכן קשה למילף חופה מכסף, דבעינן 'מעשה קנין'.

7. חלק לט ע' 30.

8. ס' לה.

9. ריש הל' אישות.

ולפי אופן הב' - חידוש התורה דקידושין הם ממש התחלת הנישואין.  
ועל פי זה יש לבאר את מחלוקת רב הונא ורבא:

רב הונא סבר דענין הקידושין הוא כאופן הב' - דהם ממש התחלת הנישואין - ולכן חופה קונה בקידושין דבכלל מאתים מנה. ולפי"ז הקנין שעושים בשביל לפעול את הקידושין, אינו קנין כבכל קנין רגיל אלא הוא קנין מחודש, שהתורה חידשה שהוא פועל אישות - קידושין. ולכן מאי דמקשה הגמ' דיש בכסף ובשאר הקנינים מעלות שאינם קיימים בחופה, אי"ז מפריע לרב הונא ללמוד חופה מכסף. דמאחר וקידושין הוא חידוש שחידשה התורה - ממילא גם הקנינים שפועלים את חלותו הם חידוש שחידשה תורה. וא"כ אין תימא למימר דגם חופה קונה כבכסף - דשניהם הוא חידוש התורה.

משא"כ רבא ס"ל כאופן הא' - דענין הקידושין הוא דבר בפ"ע ואינו קשור לנישואין (רק מה שעל ידו דוקא מגיעים הנישואין), וממילא בכדי להחיל אותם, צריך לעשות פעולה שבכחה לפעול קניין.

## ח

### תוספת ביאור בהנ"ל

ויש להוסיף בתוספת ביאור בהנ"ל:

במעמדה של האשה בקידושין ונישואין ישנם ג' מצבים: א. ברשות אבי' - התורה הקנתה לאב את כל הזכויות בבתו. ב. לאחר קידושין - עדיין ברשות אבי' לענין הפרת נדרי' ולירושתה (בשותפות עם הבעל). ג. לאחר נישואין - ברשות בעלה לכל דבר.

ועל-פי"ז מובן שעל-מנת שהאשה תעבור מרשות לרשות, מסתבר לומר שזה צריך להיעשות תחילה על-ידי מעשה קנין, בצורת הקנין שהתורה חידשה בו.

כלומר, התורה חידשה את אופן ההעברה של האשה מרשות האב לרשות הבעל - "בכסף בשטר ובביאה". אבל עצם הענין - שהיא עוברת מרשות לרשות - קיים מצד עצמו, גם ללא חידוש התורה.

ועפ"ז יש לבאר בעומק יותר את ב' האופנים בקידושין הנ"ל:

א. מסתכלים על המהות של האשה. היינו, ענינה ותכליתה בעולם, שהוא הקמת משפחה וילדים וכו'.

ב. מסתכלים על המציאות של האשה, בתור אדם בפני עצמו העומדת ברשות האב.

לפי האופן שהקידושין הם התחלת ענין הנישואין - לא צריך מעשה קניין אחר, כיון שמסתכלים על מהותה של האשה - להעמדת ילדים וכו'. וממילא מקומה האמיתי הוא ברשות בעלה, והיא ברשות אבי' על-דרך פיקדון, וממילא מובן הטעם דלא צריך 'מעשה

קנין' רגיל באשה, אלא צריך דוקא קנין שפועל קידושין. ולפיכך אפשר למילף דחופה קונה מהא דכסף קונה.

ולפי האופן שהקידושין הוא דבר בפ"ע ואינו קשור לנישואין, והוא רק שלב לפני שפועלים את הנישואין - מסתכלים על האשה בתור מציאות בפ"ע. ולכן צריך לפעול באשה קניין רגיל ככל 'מעשה קנין', ואין ילפינן דחופה קונה מהא דכסף קונה.

## שכן ישנן בע"כ - שיטות רש"י ותוס'

יביא דברי רש"י ותוס' ב"שכן ישנן בע"כ" / יקשה על ביאור רש"י / יביא תוס' המקשה על תוס' ב' קושיות / יבאר דברי התוס' / יביא דמהמאירי והרמב"ם משמע כשיטת רש"י / יחקר בגדר ייעוד שאמרה תורה / יביא נפק"מ בנוגע לחופה אי בעי' דעתו של האב / יבאר שיטת התוס' שהוא משום גזירת הכתוב / יביא דברי רש"י לקמן דמשמע דהוא גזירת הכתוב / יבאר דהיינו לר' יוסי בר' יהודה אך לת"ק הוא משום הטעם שצ"ל מדעתה

הת' דוד שי' אקסלרוד  
תות"ל 770 - בית משיח

### א

#### מביא דברי רש"י ותוס' ב"שכן ישנן בע"כ"

איתא בגמ' (קידושין ה, א): "חדא מחדא לא אתיא, תיתי חדא מתרתי, הי תיתי לא ליכתוב רחמנא בשטר ותיתי מהנך, מה להנך שכן הנאתן מרובה. לא ניכתוב רחמנא בביאה ותיתי מהנך, מה להנך שכן קנינן מרובה. לא ניכתוב רחמנא בכסף ותיתי מהנך מה להנך שכן ישנן בע"כ, וכ"ת בכסף נמי בע"כ באמה העברי', באישות מיהא לא אשכחן".

כלומר, לאחרי שדחתה הגמ' את הנסיון ללמוד את קנין האשה בכסף שטר וביאה, בק"ו, קנין אחד מחבירו, מנסה הגמ' ללמוד "חדא מתרתי" - קנין אחד משניים, ע"י לימוד של "במה הצד"; וגם את זה דוחה הגמ', שבכל ניסיון ללמוד, יש פירכא - שיש בשני הקנינים תכונה שאין בקניין הלמד.

ובנוגע לכסף, אומרת הגמ' שאם לא הי' כתוב בתורה כסף, לא היינו למדים זאת משטר וביאה, היות ששטר וביאה ישנם בע"כ, אבל כסף אין בו דין ומציאות של בע"כ. וע"ז הקשתה הגמ': הלא באמה העברי' יש בה כסף שקונה בע"כ? וע"ז מתרצת: אמנם באישות אין מציאות של כסף בע"כ.

וברש"י: בע"כ - ביאה קונה ביבמה בע"כ דנפקא לן ביבמות מ"ויבמה" וכן שטר מוציא את האשה בע"כ מבעלה. באמה העברי' בע"כ - שאבי' מוכרה שלא מדעתה.

ובתוס' על אתר (ד"ה שכן ישנן) הקשו לשיטת רש"י וז"ל: "וקשה לרבינו תם, אם זה חשוב בע"כ מה שהאב מוכר את בתו בע"כ, א"כ מאי קאמר רב הונא לקמי' כסף באישות מיהא לא

אשכחן בע"כ, הלא האב מקדש בתו הקטנה בכסף בע"כ?! ואומר ר"ת כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב.

וא"ת א"כ היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העברי' בע"כ הרי אב מוכרה מדעתו? וי"ל דהכי פריך כסף איתא באמה בע"כ כגון שהאדון מייעד את העברי' בכסף מקנתה בע"כ של אב ובע"כ של בת, דהא דאמר לקמן אשר לא יעדה שצריך ליעדה, לא שצריך לעשות מרצונה אלא שצריך להודיעה שלשם קידושין מייעדה. ואע"ג דאמר לקמן באישות מיהא לא אשכחנא ובכי האי גוונא שמייעד הוי אישות מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל אישות". עכ"ל.

## ב

### מקשה על ביאור רש"י ותוס' ומתריך דברי התוס'

וצריך להבין בשיטת רש"י: לכאורה קושיית ר"ת, היא קושייא אלימתא, כיצד אומר רש"י, שמכירת האמה עברי' ע"י האב חשיב בע"כ, הלא בכל דיני התורה כלל ברור הוא שחרש שוטה וקטן "אין בהם דעת" ויתירה מזו "כקנינו הן"<sup>1</sup>, ויתירה מזה: בדיני הקידושין אנו רואים שהאב הוא בע"ב על הקידושין, גם היפך דעת הבת - גם במקרה שהיא צווחת כנגדו, יכול הוא להשיאה למנוול ומוכה שחין<sup>2</sup>. וא"כ מדוע נחשיב את מכירת הבת לאמה ע"י האב שהם בע"כ דבת.

ויתירה מזו מצינו, דהנה לקמן (הב) אומר רש"י גם בנוגע לקידושי הבת ע"י האב<sup>3</sup> "ואף על כרחא כגון אב מקבל קידושין לבת קטנה אף אני אביא חופה"<sup>4</sup>. ואין מובן מדוע קורא לזה מכירה "בעל-כרחא" - והלא כאשר אדם מוכר חפץ ודאי לא נאמר שהמכירה היא בע"כ של החפץ!?

וכן קשה לשיטת התוס': דהנה לקמן (יט, א) אומרת הגמ' "מאי מדעת, מדעת דידה, דתני אביי ברי' דרבי אבהו אשר לא יעדה מלמד שצריך ליעדה. הוא תני לה והוא אמר לה בקידושי יעוד ואליבא דרבי יוסי ברבי יהודה, דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, רב נחמן בר יצחק אמר אפילו תימא לקידושין ניתנו שאני הכא דאמר רחמנא יעדה".

ומפשטות דברי הגמ' משמע, שקידושי ייעוד צריכים להיות "מדעתה" - מדעת הבת. וע"ז מבאר תוס', דאין כוונת הגמ' שצריך הסכמה של הבת, אלא שצריך רק להודיעה, ותו לא. ובלשון הרשב"א "להודיעה בעלמא וגזירת הכתוב היא".

1. רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ב.

2. עיין בריטב"א על אתר.

3. בד"ה כסף באישות מיהא לא אשכחן בעלמא בע"כ.

4. ולא כמו שניסו לתרץ התוס' לשיטת רש"י שישנו חילוק בין מכירת בתו לאמה, לבין קידושין. ראה תוס' הרא"ש ומהרש"א על-אתר שלמדו שמה תירץ תוס' הוא אליבא דשיטתו, אך רש"י לא למד כן.

והקשה ע"ז בתוס' הרא"ש ב' קושיות: א. אם נפרש שצריך לעשות מרצונה ולא בע"כ ניחא הא דקאמר ואליאבא דר' יוסי בר' יהודה דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין נתנו, דלרבנן דאמרי לקידושין נתנו, למה יהא צריך רצונה כיון דכבר נתקדשה משעת מכירה, אבל אם נפרש ליעדה - הודעה בעלמא ואפי' בע"כ ואין צריך רק שיודיענה - מאי נפקא מינה אי אמרינן לאו לקידושין נתנו או לקידושין נתנו, כיון דאינו אלא גזירת הכתוב שיודיענה תחילה ויקדשנה בע"כ.

ב. ועוד, דמסתבר לפרש שצריך ליעדה מדעתה ולא בע"כ דאי הודעה בעלמא קאמר פשיטא כשהוא אומר הרי את מיועדת לי - הרי הודיעה, ומה לי אם הודיעה רגע אחד תחילה מה לי אם הודיעה בשעת היעוד.

וכמו"כ הקשה גם ברשב"א, ומ"מ מסיק והעיקר כרבינו תם.

אמנם בעיקר הקושיא בשיטת התוס', לולי דברי הראשונים, הי' נראה לומר לפענ"ד<sup>5</sup>: דזה שלא פירש זאת ר"ת בדף י"ט כלפי סוגיית יעוד, הוא משום שבאמת קשה לפרש כן, דלפ"ז מה החילוק בין רבנן לר' יוסי בר' יהודה כנ"ל, אלא פירש זאת בסוגייתנו, היות שלפי מסקנת הגמ' שם - "רב נחמן בר יצחק אמר אפילו תימא לקידושין ניתנו שאני הכא דאמר רחמנא יעדה", משמע שסובר דגם אם נאמר "לקידושין נתנו", מ"מ אין זה סותר שצריך ליעדה כי הוא ענין של גזירת הכתוב - "דאמר רחמנא יעדה". וא"כ דברי תוס' מתיישבים עם מסקנת הגמ'. וק"ל. אך עדיין צריך להבין שיטת רש"י.

## ג

### חוקר בגדר ייעוד והנפק"מ בזה לגבי דעתו של האב בחופה

והנה רש"י לא למד כשיטת התוס' וסובר שהייעוד צריך להיות 'מדעתה' - מרצונה, ולא מספיק שמודיע לה, ובלשון קודשו: "ואם אינו מודיעה שתקבל עלי' אין כאן קידושין". וכן כתב המאירי וז"ל: "אע"פ שכבר קיבל אבי' מעותי' והרי האב יכול לקדשה על כרחא, הואיל ולא קדשה להדיא אינו מייעד אלא מדעתה, כך היא שיטתנו".

והרמב"ם כתב<sup>6</sup> וז"ל: "אין האדון מיעד אמה העברי' לא לו ולא לבנו אלא מדעתה אע"פ שכבר קיבל אבי' מעותי', שהרי הוא אומר יעדה מדעתה". ובכסף משנה על-אתר כתב: והיינו כדי שתתרצה שאם לא כן מה תועלת יש בהודעתה".

והנה לפי שיטת רש"י וסייעתו, יש לחקור: מהו גדר הא דאמרה התורה "אשר לא יעדה מלמד שצריך ליעדה", שניתן ללמוד זאת בב' אופנים: א. היות שהתורה רוצה שיהי' ייעוד<sup>7</sup>, התורה הפקיעה את רשותו של האב ממנה לגמרי. ב. או דנאמר שיש כאן גזירת הכתוב

5. בבבאור הקושיא הראשונה, דהקושיא השני' היא רק מצד סברא - "מסתבר לומר", אך לא בדרך הכרח.

6. הל' עבדים פ"ד ה"ח.

7. ראה בארוכה ספר החינוך, מצוות ייעוד: "משרשי מצוה זו שרחם האל על העני' הנמכרת ועל אבי' שנצטרך למכרה

וצוה את הקונה אותה לשא אותה לאשה ולעשותה גברת".

פרטית שרק בקידושי, שואלים לדעתה ולא לדעת האב, אבל ודאי שנשארה תחת שיעבוד האב, ואין מחשיבים את דעתה.

ונפקותא גדולה אליבא דהלכתא, דהנה לקמן (ה, ב) בתוס' (ד"ה אף אני אביא חופה), מקשה דלכאורה גם בחופה יש דין של בע"כ, שהרי האב מוסר בתו לחופה בע"כ? ומבאר שאין זה נק' בע"כ היות שהאב חשיב במקום בתו. ועל זה מקשה: עדיין ניתן למצוא חופה בע"כ דאב, שהרי בייעוד אמה העברי', האדון כונס את הבת בע"כ של אב? וע"ז מתרץ התוס': "אע"פ שהייעוד יכול לעשות בעל כרחו דאב החופה צריך לעשות מדעת".

ויש לעיין, דלפי כל הדעות הנ"ל - רש"י, המאירי והרמב"ם דס"ל שצריך לקדשה מדעתה - מרצונה, האם יסכימו עם דברי התוס', שאת החופה יש לעשות מדעתו של האב? שלכאורה יש מקום לומר, שכ"ז הוא אליבא דשיטת התוס' שרק דעתו של האב היא הנצרכת לקידושין, וגם בקידושי יעוד חשיב מדעתו של אב היות ש"מעוה הראשונות לקידושי נתנו"<sup>8</sup> וא"כ כבר היתה הסכמתו של האב לקידושין, וזה שכרגע אינו מתרצה - חשיב כלאחר מעשה.

אבל לשיטת רש"י וסייעתו, שנתנה התורה חשיבות לדעתה של הבת בקידושי הייעוד, מי יאמר שכאשר תכנס לחופה נדרש שוב לדעתו של האב, אולי נאמר שכעת הכל תלוי בדעתה של הבת? ומצד שני ניתן לומר, דזה רק גזה"כ בדין הקידושין אבל לאחרי זה חוזרת למצב הרגיל - שצריכה דעת והסכמת האב.

## ד

### ביאור שיטת התוס' דהוא משום גזירת הכתוב

ויובן בהקדים, דהנה הובא לעיל מהכס"מ שכתב בדעת הרמב"ם: "והיינו כדי שתתמצה שאם לא כן מה תועלת יש בהודעתה". והיינו שלשיטת התוס' כל ענין ההודעה, אין בו שום משמעות, ואין בו שום צורך - גזירת הכתוב ללא כל טעם.

משא"כ לשיטת רש"י (והרמב"ם), יש משמעות בהודעה זאת, שתתמצה ועל ידי כן יחולו הקידושין.

והנה, בפשטות התוס' ישיב לדברי הכס"מ, באופן הפשוט ביותר: שודאי גם לשיטת רש"י, כל זה שאנו שואלים "לדעתה" של קטנה הוא עצמו חסר משמעות - גזירת הכתוב, שהרי אין בה דעת ואינה יכולה לפעול קנינים וכו', ומדוע שנשאל לדעתה, וא"כ אין הבדל בין אם נפרש שצריך להודיעה לבין אם נפרש שצריך שיהי' מרצונה, בין כך ובין כך זוהי גזרת הכתוב?

והנה גבי סוגיית יעוד בגמרא (יח, ב), דנה הגמ' האם "יעוד נישואין עושה או אירוסין עושה", ומביאה ברייתא: "אין מוכרה לקרובים, משום רבי אליעזר אמרו מוכרה לקרובים ושוין שמוכרה אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט". ודנה הגמ': "האי אלמנה היכי דמי, אילימא דקדיש נפשה, אלמנה קרי לה. ואלא דקדשה אבי, מי מצוי מזבין לה, והא

8. דאליבא דהלכתא ודאי פוסקים לפי רבנן ולא לפי ר' יוסי בר' יהודה.

אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, ואמר רב עמרם א"ר יצחק, הכא בקדושי יעוד ואלבא דרבי יוסי ברבי יהודה דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו".

וברש"י מבאר דברי רב עמרם, וז"ל: "שנתארמלה מקידושי יעוד, והאי דהדר מצי לזבונה ולא קרי לי' לשפחות אחר אישות, אליבא דר' יוסי בר' יהודה היא דאמר לקמן (יט א) מעות הראשונות של מקנתה לאו לקידושין ניתנו, וכי מייעד לה בעבדות שיש לו עלי' מייעד לה, ואין קידושין אלו ע"י האב, וגזירת הכתוב היא שיהיו קידושין הילכך הדר מצי לזבונה".

והיינו שרש"י לומד שלשיטת ר' יוסי בר' יהודה ש"מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו", הנה כל קידושי יעוד הוא "גזירת הכתוב", היות שאין כאן דעת האב.

## ה

### ביאור שיטת רש"י דאינו גזירת הכתוב ולכן צ"ל מדעתה

ולפ"ז אולי ניתן לומר:

רש"י למד בדעת ת"ק שחולק על ר' יוסי בר' יהודה וטוענים ש"מעות הראשונות לקידושין נתנו", הוא מחמת שלא רוצים להעמיד את כללות ענין קידושי יעוד בגזירת הכתוב, אלא ליתן טעם, שהיות ש"מעות הראשונות לקידושין ניתנו" אזי חשיב שהאב נתן כבר את הסכמתו לקידושין, וממילא הקידושין כעת הם מדעתו של האב (אע"פ שכעת הוא אינו רוצה, ונחשב כחרטה לאחר מעשה הקידושין).

והיות שהלכה כת"ק שחולק על ר' יוסי בר' יהודה<sup>9</sup>, על כן רוצים רש"י וסייעתו ללמוד כשיטת ת"ק, שכל הגדר דקידושי יעוד אינו גזירת הכתוב, אלא הוא דוקא ע"פ הטעם, ולכן גם מה שאמרה תורה "אשר לא יעדה - מלמד שצריך ליעדה", מסתבר לומר שהוא ע"פ טעם שצריך להיות מרצונה, ולא שהוא רק צריך להודיעה בגזירת הכתוב.

ואע"פ שזה עצמו לכאורה גזירת הכתוב, דמנין מצינו ששואלים לדעת בת קטנה, הנה בזה יש לומר, שהיות שמשרשי מצווה זו היא "לשא אותה לאשה ולעשותה גברת". והיינו, שלא לנהוג בה מנהג שפחה, אלא מנהג גברת - אשה, ע"כ רצתה התורה שייעשה זה מרצונה.

ולפי הנ"ל לכאורה מתאים לומר בדעת רש"י, שהיות שלפי דעת ת"ק "מעות הראשונות לקידושין נתנו" ועל כן הקידושין נחשבים שנעשים ע"י האב, ואזי לאחרי היעוד אם נפטר האדון, אין האב יכול למוכרה לשפחות, מכיון ש"אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות".

9. ראה כס"מ הל' עבדים פ"ד ה"ז: ואע"פ שר' יוסי ברבי יהודה חולק שם ואומר דמעות הראשונות לא לקידושין ניתנו, הלכה כת"ק.



מסתבר לומר שהוא באופן ש"אין לאבי' רשות בה"10 - כלומר, אין לו רשות יותר בענין קידושי' ונישואי' (משא"כ בהפרת נדרי' וכיו"ב, היות שיעוד אירוסין עושה), וגם החופה לא צריך להיות מדעתו, אלא מדעתה בלבד. ועצ"ע.

## בדין האומר הרי את מקודשת ולא אמר לי

יביא דברי שמואל בקידוש ולא אמר תיבת 'לי' / יביא ביאור התוס' בכך / יקשה עליו כמה קושיות / יביא ביאור המקנה בגמ' / יביא דברי התורי"ד וביאור הצ"צ / יביא ב' אופנים בפירוש דברי הגמ' / יבאר עפ"ז את מחלוקת המפרשים בדין

הת' מנחם מענדל שי' חדאד  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### דעת שמואל בלא אמר תיבת 'לי'

איתא במסכתין (ה, ב): "אמר שמואל: בקידושין, נתן לה כסף ושווה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת, הרי את מאורסת הרי את לאינתו - הרי זו מקודשת. הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש".

והיוצא מדין זה דשמואל, הוא דלדעת שמואל באם אמר איזה דבר ולא מוכח בפירוש למה נתכוון -אף על פי כן נחשב דיבורו דיבור (ולכן בקידושין אף שלא אמר "לי" ואי"ז מוכח שנתכוון לקידושין, מכל מקום תהי' מקודשת), ובלשון הגמ': "ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים".

ומקשה על כך הגמ': "והתנן: האומר אהא - הרי זה נזיר; והוינן בה, ודילמא אהא בתענית קאמר? ואמר שמואל: והוא שהי' נזיר עובר לפניו; טעמא דנזיר עובר לפניו, הא לא הכי לא".

כלומר, המשנה אומרת שגם באם לא אמר בפירוש שכוונתו לנזירות הרי זה נזיר, וביאר שמואל שמדובר שהי' נזיר עובר לפניו, וממילא ידעינן שנתכוון לנזירות. ומסיקה מכך הגמ' שלדעת שמואל אם לא אמר מפורש (ואין הוכחה למה מתכוון) אין דיבורו נקרא דיבור, ולכאור' זהו היפך המובא לעיל בשם שמואל בקידושין?

ומתרצת הגמ' שבאמת לשיטת שמואל באם לא אמר מפורש אי"ז נחשב דיבור ("ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים"), וכאן מדובר שאמר לה "הרי את מקודשת לי". ובאמת אין כל חידוש בלשון זו (שהיא הלשון הפשוטה לקידושין), והחידוש הוא בלשונות הבאים המובאים במימרא ("הריני אישך וכו'") שאינה מקודשת בהם.

ובתוס' (ד"ה הכא) חילק בין "ידיים שאין מוכיחות כלל" לידיים שמוכיחות קצת: במקרה דקידושין אין מוכח אפילו קצת למה מתכוון, שהרי אדם עשוי לקדש אשה לחבירו, וממילא

נחשב זה ל"ידיים דאין מוכיחות כלל" ואינה מקודשת. אמנם במקרים אחרים (כמו בדין דנדרים שמביא תוס') שיש בהם קצת הוכחה למה התכוון - נחשבים דיבור.

וכעין זה כתב בתשובות הריב"ש<sup>1</sup> וז"ל: דכל שאומר הרי את מקודשת ולא אמר לי לא מחזי מדיבורו כלל שהוא המקדש ואינו לשון קידושין כלל אלא כאומר הרי את מקודשת לאחר שלא ע"י עשייתו כלל אף על גב דחזינן שהוא הנותן, אבל כשאומר הריני נותן דזה הוי לשון קידושין וכל שהוא המקדש ה"ל כאומר לי דלא שביק אינש מצוה דרמיא עליו<sup>2</sup>.

והמורם מכל הנ"ל הוא שלדעת שמואל (לשיטת התוס') באם לא אמר תיבת 'לי' אינה מקודשת, מכיון שלא מוכח למה התכוון.

## ב

### הקושיות על דברי התוס' ושיטת המקנה הפירוש הגמ'

ויש לעיין האם דברי שמואל נסובים גם באם היו המקדש והמקודשת עוסקים בעניני קידושין - האם גם אז אם לא אמר תיבת 'לי' לא תהי' מקודשת, או שמא תהי' כן מקודשת.

ולכאור' מדברי התוס' הנ"ל משמע שתהי' מקודשת, ובפרט לפי מ"ש המאירי בהגדרת 'דיבור בעסקי קידושין' וז"ל: "הדבור בעסקי קדושי' צריך שיהא בו לשון שאלו הי' כיוצא בו בקדושין יהא מועיל, כגון שיאמר תרצני להיות אשתי או איזה משאר לשונות המועילים ושיהא לשון שלא יהא בו מקיח את עצמו אלא שתהא קנוי' היא לו הא כל שאינו כן אינו כלום שאין דבור בעסקי קדושין מועיל במה שאין קדושין עצמן מועילים".

וא"כ הרי כשמדברים בעסקי הקידושין לכאור' נחשב כ"ידיים שמוכיחות קצת" כפי שכתבו התוס', שהרי ברור שמדברים אודות כך שהוא יקדש אותה, וממילא תהי' מקודשת.

וכן כתב הרא"ש על אתר: "ואם הי' מדבר עמה על עסקי קדושין לקדש לו ונתן לה כסף ואמר הרי את מקודשת ולא אמר לי מסתברא מה שמדבר עמה תחלה שתתקדש לו הוי הוכחה טפי מנזיר עובר לפניו".

אך הנה בקרבן נתנאל הקשה על דבריו, וז"ל: "וקשה א"כ מאי פריך לימא סבר שמואל ידיים שאין מוכיחות הוי ידיים, דלמא איירי שמואל בשדיבר עמה על עסק קדושין והריני אישיך לישנא גריעי היא אפילו כשדיבר עמה על עסקי קדושין".

כלומר, באם נבאר שכשמדברים בעסקי קידושין מקודשת, אזי אינו מובן מדוע הגמ' אינה מבארת שהמימרא דשמואל מדברת במקרה שדיבר עמה על עסקי קידושין (והלשונות שאינה מקודשת באמת אינם מקדשים אפילו בשדבר עמה בעסקי קידושין)?

1. ס' רסו.

2. וראה אבני מילואים סימן כז ס"ק יב.

ומוכח מכך שכאשר אומר ללא תיבת לי אינה מקודשת אפילו בשדיבר עמה על עסקי קידושין.

ובספר המקנה הקשה את אותה הקושיא מהכיוון השני, וז"ל: "דהו"ל [ל] שמואל לאוקמי כשהי' מדבר בתחלה על עסקי נזירות, א"כ משמע דהכא לא מהני אפי' כשמדבר עמה על עסקי קדושין". היינו שמכך שהגמ' לא העמידה את הדין דנזירות בשהי' מדבר בעסקי נזירות, משמע שבאמת אין מועיל זה שהי' מדבר על אותו הענין קודם שדיבר.

אמנם ממשיך במקנה שם ודוחה קושיא זו מכך שישנו הבדל בין נזירות לקידושין - שבנזירות אי לא אמר כלום אינו נזיר, ובקידושים אי לא אמר כלום מקודשת. וממילא אין כל סברא לומר שבאם לא אמר כלום מקודשת ובאם אמר "הרי את מקודשת" ללא תיבת "לי" לא תהי' מקודשת.

אמנם לפי זה קשה שוב שאלת המקנה הנ"ל - מדוע כאן לא העמידה הגמ' שמדובר בשהיו עוסקים בעסקי קידושין?

וממשיך המקנה ומבאר שניתן לפרש את הגמ' באופן אחר: כאשר הגמ' כותבת שלדעת שמואל מדובר שאמר "לי", אין כוונתה שאמר "הרי את מקודשת לי", אלא שקודם לכן דיבר על עסקי קידושין, ולכן כאשר אמר לאחמ"כ "הרי את מקודשת" ללא תיבת "לי" - מקודשת. וע"ז מקשה הגמ' שלכאו' מאי קמ"ל - כיון דפשיטא לגמ' שכמו שבאם שתק מקודשת, כך גם באם לא אמר "לי" מקודשת.

ועפ"ז מובן בטוב תירוץ הגמ', שהחידוש הוא בלשונות הבאים שאינה מקודשת בהם כי כתיב "כי יקח - ולא שייקח את עצמו". ולכאו' אינו מובן מדוע הביאה הגמ' את הפסוק, ומה הוא נוגע להתירוץ?

וע"פ הביאור הנ"ל מובן שהיות וכאשר לא אמר כלום מקודשת אזי היינו חושבים שגם אם אמר לה לשון "הריני לך לאינתו" וכיו"ב תהי' מקודשת, וע"ז מחדשת הגמ' שכאשר אומר לשון זו הרי זה גרוע יותר מאם שתק, ואינה מקודשת - כיון דכתיב "כי יקח - ולא שיקח את עצמו".

## ג

### שיטת התורי"ד ודברי הצמח צדק בזה

והנה בספר עצי ארזים<sup>3</sup> הביא את שיטת תורי"ד וסיעתו שכאשר "נתן הוא ואמרה היא" (שזהו אותו המקרה שהובא לעיל שאינו אומר כלום) אינו מועיל כלל, ואפילו כשעוסקים בעסקי קידושין, ובלשון הפסקי רי"ד<sup>4</sup>: "צריך שיאמר לה בפיו הרי את מקודשת לי שבדיבורו הוא מקדשה על ידי הכסף".

3. סכ"ז סק"ב.

4. הובא בשלטי גיבורים ס"א.

ובשו"ת צמח צדק<sup>5</sup> האריך לבאר שכן משמע מכמה מקומות - שהעיקר הוא האמירה, ולכן מוכרח שהוא יגיד הלשון "הרי את מקודשת לי", ובאם לא אמר כן אינה מקודשת.

## ד

### ביאור בטעם המחלוקת הנ"ל

ועפ"ז יש לומר שהמחלוקת הנ"ל תלוי' באופן הבנת דברי הגמ':

בפשטות, הדימוי בין הדין בנדרים לדין קידושין הוא באמירה - שאף שבנדרים עצם האמירה היא זו שפועלת את חלות הנזירות, ובקידושין האמירה היא רק גילוי דעת שבנתינת הכסף רוצה לקדשה, הנה מכל מקום מדמים את האמירה דנדרים לאמירה דקידושין - שכמו שבאמירה דנדרים צריך להיות מפורש למה מתכוון, כך גם בקידושין.

אמנם בדין דנדרים גופא אפשר לחקור מדוע כשאומר "אהא" אינו נעשה נזיר: אפשר לבאר שהדין דאמירה שפועלת חלות הנזירות היא רק כשאומר מפורש "הריני נזיר", אבל אם אמר רק "אהא" - אי"ז מועיל כלל. וחידישה התורה שכאשר נזיר עובר מולו והוא אומר "אהא" הרי זה נזיר (אף שלאמירה זו אין כח כלל).

ואפשר לבאר באופן הפוך - שבאמת גם כשאומר "אהא" חלה עליו הנזירות (כי מובן מסברא שלכך התכוון).

ובאם אמרינן בהאופן הב' אזי בפשטות כן הוא הדין בכל מקום - שכאשר אומר לשון אף שאינו ברור, הנה באם מוכח שכוונתו לזה (מצד שעובר לפניו וכיו"ב) - מועיל דיבור; אך להאופן הא' אפשר לומר שזהו חידוש בנדרים בלבד, ובמקומות אחרים לא יועיל דיבור שאינו ברור.

ועפ"ז יש לומר שדעת הרא"ש וכו' שכאשר עסוקים בעסקי קידושין ואמר "הרי את מקודשת" ללא תיבת "לי" מקודשת, זהו משום שסובר כהצד הב' הנ"ל - שמסברא כאשר עוסקים בענין ואומר לשון שאינה ברורה למה כוונתו - מועיל הדיבור. ומוהן ממילא שכן הוא הדין בכל מקום - גם בקידושין, ומקודשת.

ולדעת המפרשים הנ"ל שגם כשאמר על עסקי קידושין אינה מקודשת, י"ל שס"ל כהצד הא' הנ"ל שכאשר אומר דבר שאינו ברור אי"ז מועיל כלל, ובנדרים זהו חידוש מיוחד שחדשה התורה. וממילא לא נלמד זה בקידושין ולא תהי' מקודשת.

## דין קידושין ביבמה

יביא ב' הסברי התוס' בביאור דברי הגמ' שכן זקוקה ועומדת / יביא דברי רש"י ויוכיח שמבאר אחרת מדברי ההסבר השני בתוס' - הר"א משזנ"א / יביא חילוק בין רש"י לר"א משזנ"א ודוחהו / יקדים אי ביאת יבמה הוא מטעם קידושין או גזי"כ / עפ"ז יבאר את החילוק בין הסבר רש"י לר"א משזנ"א / יעמיד דעת הר"א משזנ"א כשיטת הרמב"ן והריטב"א / ידייק חילוק הנ"ל ע"פ דברי הרגוצובי / יקשה על הנ"ל מפירוש רש"י בכתובות / יביא דברי האחרונים בגדר קידושין - איסור וקנין / יחקור בגדר קנין ואישות ועפ"ז יבאר שיטת רש"י

הת' מנחם מענדל שי' הניג  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### ביאור דעת תוס' בהבדל בין ביאה לקידושין

איתא במסכתין: "ובעלה מלמד שנקנית בכיאה והלא דין הוא ומה יבמה שאין נקנית בכסף נקנית בביאה זו שנקנית בכסף אינו דין שנקנית בביאה. . ולמה לי קרא הא אתיא לה, אמר רב אשי. . מהיכא קא מייתית לה מיבמה, מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת תאמר בזו שאין זקוקה ועומדת, תלמוד לומר ובעלה".

היינו, שהגמ' מקשה למה צריכים לימוד מפסוק דוקא בשביל ללמוד קידושי אשה בביאה, הרי אפשר ללמוד זאת מק"ו מיבמה, ומתרץ רב אשי שאי אפשר ללמוד זאת מק"ו משום שיבמה "זקוקה ועומדת", משא"כ אשה היא אינה "זקוקה ועומדת" (וראה להלן).

ומקשים התוס': "וא"ת הלא אין מועיל לה זקיקתה לענין כסף, וא"כ כל זה אכניס בקל וחומר ונימא הכי, ומה יבמה שאע"פ שהיא זקוקה ועומדת אין נקנית בכסף ונקנית בביאה, אשה שאינה זקוקה ונקנית בכסף, אינו דין שנקנית בביאה".

כלומר, תוס' שואל איך תירוץ הגמ' דוחה את הלימוד מק"ו, הרי כיון שאנו מוצאים שלענין 'קידושי כסף', מה שהיבמה היא זקוקה ועומדת, לא עוזר לה בשביל לקנות בקנין זה ("אין נקנית בכסף"), מוכח דזה שהיא זקוקה ועומדת לא הוי חומרא חזקה כ"כ, ומשום כך עדיין אפשר להכניס זאת בתוך הדבר המלמד (הקל), וללמוד מזה לקידושי אשה (החמור).

ומביאים התוס' ב' תירוצים: "ונראה לר"י דהכי פריך, שכן זקוקה ועומדת - לביאה, כלומר שעיקר מצותה להקים לאחיו שם, הילכך נקל לה להקנות בביאה יותר מאשה. וה"ר אלעזר משזנ"א פי' שכן זקוקה ועומדת, שביאה זו אינה עושה אלא גומרת קדושי ראשון, ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחלת קנין".

היינו, שר"י מתרץ שאי אפשר אכן ללמוד קידושי אשה בביאה מיבמה, משום דכל ענינה של יבמה היא "להקים לאחיו שם" - הולדת ילדים, ולכן בזה נאמר שתקנה בביאה משא"כ באשה<sup>2</sup>.

והר"א משזנ"א מתרץ, שאי אפשר ללמוד מיבמה שנשאר בה רק גמר הקידושין, לאשה שצריך לפעול בה את כל ענין הקידושין מתחילתו (וכדלהלן).

## ב

### אי דעת רש"י כפירוש הר"א משזנ"א

והנה לכאורה בהשקפה ראשונה נראה לומר שפירוש הר"א משזנ"א תואם ודומה ממש לפרש"י שכתב<sup>3</sup> "שכן זקוקה ועומדת. לזה מחמת קידושי המת ואין ביאה באה אלא לגמור אבל קנין דמעיקרא לא".

אלא שא"א לומר כן כיון שתוס' הי' צריך להביא תירוץ זה בשם רש"י, ולא בשם ר"א משזנ"א, ומזה שהביא בשם ר"א משזנ"א מוכרחים לכאורה לומר, שרש"י ור"א משזנ"א הם שני פירושים שונים (דלכן תוס' לא הביא את רש"י).

וא"כ צריך להבין: מהו טעם החילוק בין רש"י לתוס', ומהו יסוד מחלוקתם? מדוע לפי רש"י עדיין ישנה קושיית התוס' (שלכן לא הסתפק תוס' בהסברו של רש"י), ולפי הסבר הר"א משזנ"א זה מתורץ?

2. בתוס' הרא"ש תירץ: "ויש לחלק דחומרא שאנו מוצאים בתורה אין להכניסה בק"ו, דמסתבר כיון שנתנה לו תורה חשיבות זה, כמו כן יתן בו חשיבות אחר מק"ו. . וניחא נמי הכא דהא דיבמה זקוקה ועומדת מילתא דכתיבא באורייתא היא הילכך אין להכניסו בתוך הק"ו". והנה תוס' תירץ תירוץ זה בגמ' להלן (ה, א.) גבי "מה לכסף שכן פודין בו הקדשות" (דשאלה זו מתעוררת גם שם), ולכאורה למה לא תירץ זאת גם כאן כתוס' הרא"ש?  
ולאידך גיסא תוס' הרא"ש כותב בתחילת דבריו שברוב המקומות מלכתחילה לא מתעוררת קושיא זו ובלשונו: "בשלמא רוב פירכות שבתלמוד שהן מעין חומרות הק"ו ניחא כגון מה ליבמה שאינה נקנית בשטר, מה לאמה העברי' שכן יוצאה בכסף, מה לכסף שכן פודין בו הקדשות, וכיון שמצינו בה חומרא לענין זה הדין יש ליתן בה חומרא אחרת מענין אותו הדין", היינו שלדעתו מלכתחילה אין קושיא זו במה לכסף שכן פודין בו הקדשות וצ"ע מהי סברת מחלוקתם.

## ג

## נסיון ביאור החילוק בין רש"י לר"א ודחיתו

והנה יש שרצו ללמוד<sup>4</sup> שההבדל בין רש"י לר"א משזנ"א הוא, שרש"י לומד שקנינו של היבם ביבמה הוא קנין בפ"ע, שלא מחמת קידושי הראשון (הבעל הקודם שנפטר), ולעומת זאת הר"א משזנ"א סובר, שקנינו של היבם ביבמה הוא כהמשך לקידושי הראשון, והיבמה "גומרת קדושי ראשון".

ומשום כך מובן למה תוס' לא הסתפקו בהסברו של רש"י, משום שעדיין תשאר ע"ז קושיית התוס', דהרי אם זה קנין בפ"ע יוצא שזה עדיין דומה לאשה, כי זה לא קנין סופי הגומר קידושי הראשון שמשום זה "לא נאמר שתקנה תחלת קנין", אלא זה ממש קנין שלם הדומה לקידושי אשה וא"כ עדיין אפשר ללמוד מיבמה לקידושי אשה.

אלא שקשה להעמיס כך בדברי רש"י שהרי כותב - "שכן זקוקה ועומדת לזה מחמת קידושי המת" משמע שגם הוא סובר שקנין היבם ביבמה, הוא כהמשך לקידושי הראשון ולא קנין בפ"ע (ובמיוחד אם מדייקים במילותיו שכתב "מחמת קידושי המת" ולא כתב בסתם מחמת המת משמע שזה בא בהמשך ישיר לקידושי הראשון ולא קנין בפ"ע).

וא"כ הדרו קושיות אלו לדוכתן מה ההבדל בין פרש"י לר"א משזנ"א, ומה קשה לתוס' בהסברו של רש"י.

## ד

## גדר ביאה ביבמה אי הוי כקידושין

וכדי לבאר כל זה יש להקדים מהו גדר הביאה בקידושי יבמה:

דהנה המהרי"ק<sup>5</sup> בתשובה<sup>5</sup> הביא דעת השואל וז"ל "ועוד שאתה אומר דביאת יבמה לא מהניא מטעם קידושין. והנה דבר פשוט הוא דמהניא מטעם קידושין, ואסר לה היבם בביאתו לכולי עלמא כמקדש והבא עלי' אחר ביאתו של יבם בחנק, ואין כח לקידושין אלא לענין זה, וכן מוכיח נמי בריש פרק קמא דקידושין (דף ד) דבעי למילף שתהא אשה מתקדשת בביאה מיבמה שנקנית בביאה אי לאו משום דאיכא למיפרך שכן זקוקה ועומדת, ואי אין קידושי' תופסים ביבמה אפילו קידושין ביאה פשיטא דלא הוה מצי למילף אשה מינה".

וא"כ יוצא, שיש שני שיטות בגדר ה'ביאה' ביבמה: דעת השואל שביאת יבמה אינו מטעם קידושין אלא חידוש התורה שיבמה לקוחי' יהיו ע"י ביאה<sup>6</sup>, ודעת המהרי"ק הוא שביאת יבמה הוא מטעם קידושין.

4. ראה איילת השחר על אתר.

5. שו"ת המהרי"ק סי' קלט.

6. וראה באו"ש המובא לקמן, שמלשון הרמב"ם (הלכות יבום וחליצה פרק א ה"א) "שזו אשתו היא שהקנו לו מן השמים",

משמע שביאת יבמה הוא מחמת חידוש התורה ולא מגדר קידושין.



ובחידוד השיטות י"ל: דסברת השואל היא שמזזה שמצינו שלא מועיל ביבמה קידושי כסף ושטר, מוכח שהתורה הוציאה את היבמה מגדר קידושי אשה וא"כ גם זה שמצינו בה ביאה הוא ענין בפ"ע ולא קשור לגדר קנין דקידושין, וסברת המהרי"ק היא שאע"פ שהתורה הוציאה קידושי יבמה מדין קידושין לגבי כסף ושטר, מ"מ ביאת היבמה נשארה בגדר קידושין.

(ולגבי הוכחתו של המהרי"ק מגמרתנו (דאם ביאה אינה מטעם קידושין איך סברה הגמ' ללמוד מיבמה לקידושי אשה) כבר דחה האו"ש דזה גופא דחיית הגמ' "מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת", שאכן אי אפשר ללמוד קידושי אשה מיבמה, דכיון שיש כבר ליבם זיקה בה אינה צריכה לגדר קידושין, אלא צריכה רק ביאה (מצד דין התורה המצריכה זאת) וא"כ אי אפשר ללמוד לקידושי אשה, ובלשונו: "אך ראייתו אינו מוכיח, דזה נכלל בדחוי הגמרא (קידושין שם) מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, ואף בע"כ מהני, ואין זה מדין קדושין, רק מצוה וחוק דתי שע"י זה נעשית כאשתו לכל דבר").

## ה

### עפ"י הנ"ל ביאור החילוק בין רש"י לר"א

וי"ל שזהו אכן החילוק בין רש"י לר"א משזנ"א, שלשיטת רש"י הביאה הוא מגדר קנין קידושין (אלא שקנין זה בא רק לבסוף דהרי אינו בא אלא כדי לגמור הזיקה), ולשיטת הר"א משזנ"א אינו מגדר קנין אלא מכח גז"כ שליקוחין ביבמה נעשים ע"י ביאה.

ומשום כך הוקשה לתוס' ללמוד כרש"י, דאם ביאת יבמה הוא מטעם קידושין עדיין יש ללמוד בק"ו קידושי אשה מיבמה. משא"כ כשלומדים כשיטת הר"א משזנ"א שביאת יבמה הוא מכח גז"כ, ממילא כבר אי אפשר ללמוד מכך ק"ו לקידושי אשה.

ובאמת מצינו זאת בדברי הקיקיון דיונה בפירוש שכתב<sup>7</sup> וז"ל: "ונראה דלפירש"י משמע שהביאה הוא קנין רק שאינו קנין חזק דאינו אלא לגמור אבל קנין דמעיקרא לא, וא"כ אינו מתורץ קושיית התוס' כל זה אכניס בק"ו, דסוף סוף ביאה עדיף מכסף גבי יבמה, ומכ"ש היכא דכסף קונה שגם ביאה יקנה. ולפי' הר"ר אליעזר כך פירושו דביאה אינה מטעם שום קנין רק גזירת הכתוב שגומרת קידושי ראשונה, ומשום דאשכחן וכו' לא אמרינן שתקנה תחילת הקנין, כי יש לומר דהתם לאו משום קנין הוא כלל ודו"ק".

## ך

## העמדת דעת הר"א כשיטת הרמב"ן והריטב"א

ולפי חילוק זה לכאורה יש לומר ששיטת הר"א הוא כשיטת הרמב"ן והריטב"א, שהקשו גם כקושית התוס' (הנ"ל), דיבמה אפילו שזקוקה ועומדת אינה נקנית בכסף נקנית בביאה ק"ו אשה) ותירצו, וז"ל:

הרמב"ן כתב: "ואיכא למימר ה"ק מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, וביאה זו עושה נישואין, ולפיכך אין כסף קונה בה שאינו עושה נישואין אלא אירוסין בכל מקום, תאמר בזו שאינה זקוקה ועומדת, והאיך יקנה בה ביאה מפני שהיא עושה נישואין ביבמה, הרי לאירוסין היא צריכה כנ"ל".

וכן כתב הריטב"א: "ואיכא למימר דהכי קאמרינן, דהא דביאה קונה ביבמה ולא כסף, לאו משום חומרא דביאה הוא, אלא משום דהתם כיון שהיא זקוקה ועומדת הרי היא כארוסה, וביאה שלה עושה נישואין, מה שאין כן בכסף שאינו עושה נישואין. אבל בזו שהיא תחלת קנין ואירוסין מניין לנו דביאה עדיפא, אדרבה אימא לך דבזו שהיא תחלת קנין כסף עדיף טפי, ואימא לך דביאה ראוי' לגמור ולא לקנות לכתחלה, שכן היא לעולם גמר מעשה, וכסף ראוי לקנות בו לכתחילה ולא לגמור".

היינו, שאי אפשר ללמוד ק"ו לאשה מיבמה, מכיון שביבמה צריך לפעול בה רק דין נישואין שדבר זה אכן פועל הביאה, אבל באשה רגילה שצריך לפעול גם דין אירוסין, היינו 'קנין הקידושין' מתחילתו צריך דוקא כסף.

היינו כפי שהוסבר לעיל, שלשיטת הר"א משזנ"א ביאת היבמה אינה מטעם קנין - קידושין, דהרי מה שנשאר בה זה רק נישואין וזה נעשה ע"י הביאה, ע"ד נישואין בכל מקום.

## ז

## דיוק בלשון הרגוצ'ובי

ולכאורה יש לדייק הבדל זה בין רש"י לר"א משזנ"א, מלשון הרגוצ'ובי - דסבירא לי', שביאת יבמה אינו מטעם קנין, אלא מצד חיוב התורה שהלקוחין שבה יהיו ע"י ביאה<sup>8</sup>.

הנה כשמזכיר ענין זה בשו"ת מכתבי תורה שלו כותב, וז"ל<sup>9</sup>: "...כמו יבמה דרק ביאה כיון דכבר קנוי' ומה מהני כסף ושטר וכמו זה הטעם ביבמה דכבר זקוקה וזה ר"ל הגמ' ד"ד ע"ב לא כרש"י ז"ל".

8. ראה צפע"נ קידושין על אתר, שו"ת צפע"נ (דווינסק) ח"א סי' ג, ובשו"ת צפע"נ (ורשא) ח"א סי' ג.

9. מכתב רי"ז.

נראה שדוקא בשיטת רש"י למד שביאת יבמה הוא מטעם קנין, משא"כ בשיטת הר"א משזנ"א שלומד שהוא מצד חיוב התורה שליקוחי יבמה יהיו ע"י ביאה וכן<sup>10</sup>.

## ח

### קושיא מפירוש רש"י בכתובות

והנה נתבאר בדברינו לעיל שגם לשיטת רש"י נשאר ליבם מקידושי הראשון, וכפי שהוכחנו מלשונו "שכן זקוקה ועומדת לזה מחמת קידושי המת".

אלא שיש להקשות על זה דהנה בטעם הדין "שיבם אינו מאכיל בתרומה" אומרת הגמ' בכתובות<sup>11</sup>: "מאי טעמא קנין כספו אמר רחמנא, והאי קנין דאחיו הוא".

ופירש רש"י שם<sup>12</sup> "וכי מיית לי' פקע לי' קנינו" משמע מדבריו שלא נשאר מקידושי הבעל הראשון כלום, וכאן הרי ביארנו שלשיטת רש"י נשאר מקידושי הראשון?

## ט

### הפרש בין קנין לאיסור וישוב שיטת רש"י עפ"י זה

ויובן זה בהקדים מה שכתבו כמה מהאחרונים<sup>13</sup> שבקידושין יש שני ענינים קנין ואיסור - הקנין הוא מה שהאשה קנו' ומיוחדת לבעל. והאיסור הוא מה שהאשה אסורה על כל העולם, וכלשון הגמ' במסכתין<sup>14</sup> "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש".

ובנוגע לעניננו לכאורה יש לומר, שביבם האיסור נשאר מהבעל הקודם (וי"ל שמזה הטעם יש "איסור יבמה לשוק", כי נשאר עדיין איסור אישות מקידושי הראשון), משא"כ הקנין שקנה הבעל הראשון התבטל, ובשעה שהיבם מקדש את היבמה בביאה פועל הוא את ענין הקנין, משום שענין האיסור אינו צריך לפעול כי הוא ממשיך מהבעל הקודם.

ומעתה יתורץ הסתירה שבפירוש רש"י, דהרי בכתובות שם מדובר בהאכלת היבמה תרומה שהוא מדין ה'קנין' וכלשון הגמ' שם "קנין כספו אמר רחמנא", ולגבי הקנין אכן פקעו קידושי הראשון.

משא"כ בסוגיין, דברי רש"י שנשאר מ'קידושי הראשון' הם לענין האיסור שזה אכן נשאר מקדושו כנ"ל (ומשום הכי כל ענינה של הביאה היא לפעול את הקנין, דזה צריך אכן לפעול היבם, וכן"ל).

10. אלא שאינו מוכח דאפ"ל דחד מנייהו נקט.

11. נח, א.

12. ד"ה "קנין דאחיו הוא".

13. צפע"נ הלכות אישות פ"ג הט"ו. קובץ שיעורים ח"ב סימן נ"ג, וראה גם סה"ש תנש"א ע' 307, ועוד.

14. ב, א.

,

### חקירה בגדר קנין ואישות וישוב קושית התוס' לדעת רש"י

ומעתה יש לבאר מדוע להבנתו של רש"י לא הי' קשה מלכתחילה קושיית התוס', ואילו להבנתו של תוס' ברש"י הסבר זה הי' קשה לו, ולכן הביא את פירוש הר"א משזנ"א.

ובהקדים, דבענין שני הפרטים הנ"ל בקידושין - קנין ואישות - יש לחקור האם הקנין הוא חלק מהאיסור, היינו שע"י האיסור שאסר אותה על כל העולם עי"ז נעשית מיוחדת וקנוי' לו, או שנאמר לאידך גיסא שהאיסור הוא חלק מהקנין היינו שע"י שקונה אותה לעצמו עי"ז נאסרת על כל העולם.

ויש לומר ששיטת רש"י היא כאופן הראשון - שהקנין הוא חלק מהאיסור, וא"כ יוצא שהיבם אינו צריך לפעול את ענין האיסור שבקידושין כי זה נשאר מהבעל הקודם, אלא רק את הקנין שבקידושין ליחדה לו, א"כ מה שנשאר ליבם הוא רק 'חצי' מהקידושין ובזה דוקא אמרינן שתקנה בביאה, אבל אי אפשר ללמוד מזה לדין קידושין באשה רגילה שצריך לפעול פה את שני הענינים - האישות והקנין.

משא"כ לדעת התוס' יש לומר שלומד כאופן השני - שהאיסור הוא חלק מהקנין, וממילא אינו יכול לפרש כרש"י, דגם אם נאמר שנשאר האיסור מקידושי הראשון, הרי האיסור הוא רק מסתעף מהקנין, וממילא אפשר ללמוד לגבי אשה רגילה, דמכיון שהיבם צריך לפעול קנין באישה, שדוקא עי"ז נפעל חלות הקידושין (דהאיסור רק מסתעף ממנו) ממילא נשאר קנין הקידושין ביבמה במילואו, ואפשר ללמוד מיבמה לקידושי אשה, ומש"ה לא קבלו התוס' את תירוצו של רש"י, והביאו את תירוצו של הר"א משזנ"א, שלדעתו ביבם הקנין בכלל לא קשור לקנין וכנ"ל.

## בדין נתן הוא ואמרה היא

יקשה על תירוצי הגמ' בדין דנתן הוא ואמרה היא / יעיר בסגנון לשון הברייתא ויוכיח דהוי דרבנן / יביא חקירת הרגטשובי ויקשה מיסודות קנינים ואיסורים / יביא דיוק הלשון נקנית ויתמי' בשיטת רש"י בזה / יביא חקירת הרגוצ'בי בקידושי כסף ויתמי' בשיחת כ"ק אד"ש / יביא דברי הרמב"ם ועפ"ז יבאר החידוש בהצד דהעילה הוא הקידושין / יעמיק לבאר בגדר נתינת הבעל שחידשה תורה בקידושי-כסף / יביא דיוק לשון רש"י ומוכיח שיטתו / ע"פ הנ"ל יישב לשון הברייתא ודיוק לשון התנא / יחדש בגדר ספק קידושין ועפ"ז ימתיק לשון הרמב"ם בזה

הת' דוד שי' מיכאלאשוילי

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### מקשה על תירוצי הגמ' בדין דנתן הוא ואמרה היא

איתא במתניתין ריש קידושין: "האשה נקנית לבעלה בשלוש דרכים - בכסף בשטר ובכביאה".

[וכבר העירו הראשונים<sup>1</sup> בסדר שנקט התנא - כסף ברישא, ויתבאר להלן].

ובנוגע לאופן קידושי כסף איתא בגמ'<sup>2</sup>: "ת"ר כיצד בכסף - נתן לה כסף וכו' . . טעמא דנתנה היא ואמרה היא . . אלא ה"ק: נתן הוא ואמרה היא - נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא, איבע"א - נתן הוא ואמרה היא - ספיקא היא וחיישינן מדרבנן".

והיינו, שמביאה הברייתא את האופנים בהם מועילה נתינת הכסף לשם קידושין. ובגמ' מדייקים שלכאורה במקרה ש"נתן הוא ואמרה היא" הרישא והסיפא - סותרים. שאין ברור האם אמירת האשה מגרעת בקידושי כסף, ומתרצת זאת הגמ' בב' אופנים: א'. שע"י אמירת האשה - "נעשה כמי שלא נתן כלל". והתי' הב' - שע"י אמירתה הוי ספק קידושין. ולפי זה הנפק"מ בין ב' התירוצים:

לתי' הא' - האשה אינה מקודשת כלל; והטעם הוא - דס"ל דאמירת האשה חשיב 'מעשה' שעוקר את נתינתו של הבעל, וכאילו היא נתנה את הכסף. משא"כ לתי' הב' - נשאר ספק, ומכיון דחיישינן מדרבנן - צריכה היא גט מספק.

1. ראה רשב"א וריטב"א ריש קידושין.

2. ה, ב.

וצריך להבין:

א. כיצד יתכן לומר שאמירת האשה תעקור את נתינת הבעל, דאע"פ שנתנת כסף הקידושין של הבעל היתה כדבעי למהוי - אמירת האשה מבטלת את נתינתו, והרי אמרה תורה "כי יקח איש אשה", והרי בסוגיא הקודמת<sup>3</sup> הבאנו לימוד התנא שילפינן מפס' זה קידושיכסף. דילפינן מקרא ד"כי יקח" שהאשה נקנית לבעלה ע"י נתינת הכסף, וא"כ כיצד אמירתה - מבטלת נתינתו?

ב. מה הפי' - ספיקא היא וחיישינן. "ספק" משמעותו - ספק במציאות<sup>4</sup>, והוי ספיקא דאורייתא ולחומרא<sup>5</sup>, ומהי משמעות הביטוי וחיישינן מדרבנן?<sup>6</sup>

## ב

### מעיר בסגנון לשון הברייתא ומוכיח דהוי דרבנן.

לפני שנבוא לבאר דברים אלו, צריך להדגיש - שמסוגי' זו משמע, דאינה דנה במקור וגדר קניין כסף בקידושין מדינא דאורייתא, אלא רק מהו סדר פעולת הקידושין למעשה. וכלשון הברייתא - "כיצד בכסף", דהיינו כיצד קונים את האשה בדרך הראוי' ביותר, והיינו מדינא דרבנן, דרבנן תיקנו מהו סדר הפעולות הנצרכות למעשה הקידושין.

ולפי"ז יש להעיר טובא מדוע נקט התנא - לשון דיעבד "נתן הוא", ומשמע שמציג את הבעיות הטמונות בסוגי המעשים שמונה, ולא מציג הדרך הראוי' ובאופן של "לכתחילה". והיינו שלא מורה כלל כיצד הוא מעשה הקידושין בכסף, ורק מורה - מה לא ראוי ומה בדיעבד. וסגנון לשון זה תמוה מאוד וכדהקשו כאן האחרונים<sup>7</sup>.

## ג

### מביא חקירת הרוגז'ובי ומקשה מיסודות קנינים ואיסורים

ונראה לבאר כל זה, בהקדים חקירת הרוגז'ובי בגדר הקידושין שחידשה תורה<sup>8</sup>:

האם כשהבעל מקדש את האשה - הוא פועל קנין באשה לכל עניני האישות שלה, והוא עיקר ענין הקידושין, ורק כתוצאה מזה האשה נאסרת על כל העולם באיסור אשת איש. או שבתחילה נפעל האיסור אשת איש אכו"ע, והוא עיקר הענין שנפעל בקידושין, ורק כתוצאה

3. ד, ב.

4. ראה מש"כ בזה הר"ן.

5. גם לשיטת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, מודה דבמצוות עשה הוא מדאורייתא. ראה בזה מהרי"ט אלגזי ד"ה והנה לפי, כסף משנה הלכות מילה פ"ג ה"י בשם שו"ת הרמב"ם.

6. ואף אם תמצא לומר - שהוי ספק דרבנן, סוף סוף זהו "ספק" ומדוע 'חיישינן', דמשמע שאי"ז מן הדין?

7. ראה עצמות יוסף כאן. חסדי דוד על התוספתא קידושין פ"א ה"א. אור חדש כאן.

8. צפע"ח הלכות אישות פט"ו הי"ג.

מזה האשה נקנית לו לכל עניני האישות. ומסיק, דבידושין יש את שני הענינים - הקנין והאיסור, דשני הענינים הם עיקר בקידושין.

וראיתי להעיר בזה, דלפי מסקנת הרוג'ובי דיש בקידושין ב' הענינים כאחד, צלה"ב כיצד הם פועלים יחד, והרי "קנין" ו"איסור" - חלויות הופכיות המה, דקניין - מתחיל מה"גברא" - דחלות הקנין הוא בזה דגמר בדעתו ומקנה<sup>9</sup>. והמעשה קנין - אינו אלא גילוי מילתא. וב"איסור" - הוי דעת האדם תנאי צדדי, והחלות היא בחפצא<sup>10</sup>.

וביאור החילוק בין קנין ואיסור בפרטיות יותר:

קניין - א. מתחיל מהאדם ודעתו. ב. ולכן אינו פועל שינוי בחפצא רק ברשות האדם נשתנה - שנחסר החפץ מבעלותו ונכנס לרשות הקונה<sup>11</sup>.

ולדוגמה: כאשר אדם מוכר חפץ לחברו, בשעת הקניין - לא נשתנה החפץ עצמו. וכל השינוי הוא ברשות המוכר, שע"י הדמים שקיבל בעד החפץ, הסכים להוציאו מרשותו ולהעבירו לרשות הקונה.

משא"כ איסור - הרי א. נעשה שינוי בחפץ - שנשתנה מהותו ומציאותו. אין העיקר מה שיצא החפץ מרשות אחת ונכנס לרשות אחרת, העיקר הוא שמהות החפץ נתשנה. שלפני האיסור ה' היתר, ועכשיו הרי הוא איסור.

והטעם לזה - ב. אין זה מצד פעולת האדם, אלא מצד רצון ותנאי התורה. שבתנאי אלו הרי נשתנה מהות החפץ.

ולדוגמה, בדיני קרבנות: דאי אפשר להקדיש אלא בתנאים מסוימים - שאז נפעל חלות התורה, ובאם ירצה האדם להקדיש שלא כתנאי התורה - אין חלות האיסור נפעלת, כי אין זה תלוי בדעתו.

ובמילים אחרות: קנין - מברר ומגלה רצון ושליטת האדם. והיינו כח ותוקף האדם. ואיסור - מבטל ומוציאו מרשות האדם.

ולפי זה - כיצד יתכן בקידושין שקניין ואיסור יחולו כאחד, שהרי מהות האיסור סותרת למהות פעולת קנין שהרי נושאים הפכיים המה<sup>12</sup>?

9. הגר"ש שקאפ נדרים כב ד"ה ונראה.

10. ראה בזה אתון דאורייתא י'.

11. ראה ד"ה ואלה המשפטים תשמ"א אות ה'. ד"ה החודש תרס"ו.

12. ואי אפשר לכאורה ש"האדם יקנה איסור". וראה בית האוצר בערך ב' דברין באין כאחת. שמעיר אודות קידושין "דבאמת אי אפשר שזה יחול ע"י זה וזה ע"י זה" (גבי הקנין והאיסור בקידושין), וראה שם לכמה אופנים בביאור פעולת הקידושין. ולהעיר מלשון התנא במשנתנו "האשה נקנית" שמורה בפשטות שעל ידי הקניין "האשה נקנית", משמע שע"י פעולת הקנין - נתינת כסף הקידושין, נעשית האשה קנוי לבעלה. אמנם ראה דיוק רש"י שפ"י על תיבות "האשה נקנית" - "לבעלה". שמשמע, שנקנית ע"י האישות, והיינו ע"י ה"איסור". ובירור שיטת רש"י בזה יתבאר להלן.

## ד

## מביא דיוק הלשון נקנית ומתמי' בשיטת רש"י בזה

ולהבין כל זה יש לעיין במתניתין דריש מסכתין. דכתב התנא - "האשה נקנית". ופירש רש"י: "לבעלה". ונתקשו רבים<sup>13</sup> מה בא להשמיע בזה רש"י.

וראה בהמשך הסוגיא, שאכן מקשה הגמ' מדוע נקט התנא הלשון "נקנית", ובריש פ"ב נקט "האיש מקדש" - לשון קידושין. ומתוצאת, דבמשנתנו נקט התנא לשון דאורייתא, והתם לשון דרבנן. ומשמעות לשון קידושין שחדשו רבנן הרי הוא מלשון "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש".

והנה התוס' בד"ה 'דאסר לה' תפס אומנותו של רש"י לבאר פשוטי המקראות - ומבאר דפי' הלשון שהבעל אומר לאשה "הרי את מקודשת לי" הוא - "להיות מקודשת לעולם בשבילי". . . ופשיטא דמילתא - מקודשת לי - מיוחדת לי".

כלומר, דהתוס' בא להבהיר, כיצד בלשון "קידושין" יש משמעות לשון "איסור". שלכאורה קשה: מהו שהאיש "מקדש" היינו "אוסר" האשה? לא ניתן לומר, שהתכוונה הגמ', שה"תוצאה" מפעולת האיש היא שלאחר פעולתו נעשית האישה אסורה לעולם.

דזה ודאי אינו. שהרי לפ"ז הי' צריך להיות כתוב "האשה נאסרת". שהרי לשון התנא הוא "האיש מקדש", היינו, שהאיש 'יוצר' הקידושין באשה. וא"כ כיצד האיש נותן בה איסור? וע"כ מבהירים התוספות שהלשון "האיש מקדש" הוא "להיות מקודשת לעולם בשבילי". היינו שב"כסף" זה מפריש ואוסר אותה על כל העולם בשבילו.

והיוצא מביאור תוס' שנקט בפשיטות שלשון קידושין הוא "איסור"<sup>14</sup>. וקצת תימה על רש"י שלא פירש הכא מהו לשון קידושין, ומזה משמע דלא סבירא לי' הכי. וצריך ביאור מדוע לא נעמד לבאר לשון זה. והאם מחולק בזה עם תוס'?

## ה

## מביא חקירת הרוגוצ'בי בקידושי כסף ומתמי' בשיחת כ"ק אד"ש

והנה בלקו"ש חי"ט<sup>15</sup> מביא כ"ק אד"ש מה"מ את חקירת הגאון הרוגוצ'ובי בקידושי כסף<sup>16</sup>:

13. וראה באוצר השיטות, מר דרור, אור יקרות וחידושי מהר"י בירב שכתבו, שרש"י בא לאפוקי שלא מדובר גם בקנייני שפחה, וראה לקמן בפנים ס"ז מש"כ בזה. וראה עוד מש"כ בזה חידושי הרא"ה, לחם אבירים, אמרי בינה, אלי' רבה, שדה יצחק, מוסרי ישעי', זרע אברהם, אור חדש ועוד.

14. ובאמת מהמשך לשונו שכתב: "ופשיטא דמילתא - מקודשת לי - מיוחדת לי" משמע, שאי"ז לשון "איסור" והפרשה. אלא לשון קידושין הוא "יחוד", וזוהי פעולתו, וממילא נאסרת אח"כ לעולם. והעירו בזה באחרונים טובא. וראה בשיעורי הגר"י קלמנסון בספרו מייטל (מכון ירושלים) קידושין ח"א שם. ובקונט' שכ' בזה במייטל קידושין ח"ב. וש"נ.

15. ע' 215 ואילך.

16. שו"ת צפע"ח דווינסק ח"א סי' ט.



"אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת, או להיפך: העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה את הדבר". כלומר האם האם הקידושין חלים על ידי שהאשה קונה את הכסף, או להיפך: האשה קונה את הכסף ועי"ז חלים הקידושין.

ובהשקפה ראשונה האופן הב' תמוה מאוד. שהרי מילא לאופן הא' ע"י פעולת הקנין נעשים קידושין. אך לאופן הב' מה הפי' ש"ע"י הקידושין היא קונה את הדבר" - מהי הפעולה בזה? איזו פעולה מקנה לאשה את הכסף, הרי אינה קונה זאת בקנין רגיל<sup>17</sup>. ומדוע שיפעל העמדת הכסף ע"י הבעל לקידושין לגבי הקנין?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שפעולת הקידושין היא מעשה נתינת הכסף. דע"י שהבעל מעמיד כסף לקידושין, ע"י זה היא קונה. והיינו, שכאשר תקבל הכסף, אין היא מקבלת "כסף" אלא קידושין.

ובהמשך השיחה מבואר, די"ל שהחקירה הנ"ל הוא החילוק בין שני הלימודים בגמ' מהיכן לומדים את קידושי כסף, אם מ"ויצאה חינם אין כסף" או מ"כי יקח":

בהפסוק "כי יקח איש אשה" ההדגשה בזה הוא על פעולת האיש. משא"כ בלימוד מ"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" ההדגשה היא על האדון (האב שהוא במקום) (בתו האשה) שהוא מקבל את הכסף.

ולכן אם לומדים את קידושי כסף מ"כי יקח איש אשה" - מסתבר לומר, שהקידושין נפעלים ע"י פעולת נתינת הכסף מהבעל - "כי יקח איש". היינו שע"י נתינת הכסף דהבעל חל הקידושין וזה פועל שהאשה קונה את הכסף.

משא"כ לפי הלימוד מ"יש כסף לאדון אחר" - מסתבר לומר שנתנת הכסף של הבעל לא מספיקה בכדי לפעול את הקידושין, והקידושין נפעלים עי"ז שיש כסף (הבעלות על הכסף) - כשהאשה קונה את הכסף.

ולאח"ז מתבארים בשיחה ב' הצדדים בחקירה ע"פ פנימיות הענינים. עיי"ש.

ובשיחה יש לדקדק קצת:

א. בתחילת השיחה אומר כ"ק אד"ש, ד"נהגו כל ישראל לקדש בכסף או בשוה כסף", והוא מכיון ש"קידושי כסף" הוא הלימוד הראשון שנלמד מהפסוק "כי יקח". ומכיון שכל עניני התורה הם מדוייקים י"ל שבקידושי כסף מתבטאת המשמעות הכללית של קידושין יותר מאשר קידושי שטר וביאה, והענין זה [היינו מעלת קידושי כסף על שאר הדרכים] יובן ע"י חקירת הרוגוצ'ובי.

ובפועל, בהמשך השיחה מבואר שקידושי כסף מבטאים את כללות הענין בקידושין ע"פ הביאור בפנימיות הענינים, אך אין מבואר איך קנין כסף מבטא את המשמעות של קידושין ע"פ חקירת הרוגוצ'ובי?

17. ראה הע' 17 בשיחה שם שמביא תמיהת הגאון הנ"ל אודות המובא בגמ' בניטין שבאם מעמיד הבעל כסף הקידושין קרוב לה - אפי' רחוק מד' אמות' אע"פ שלא קנתה בזה הכסף, הרי היא מקודשת. עיי"ש.

## ך

## מביא דברי הרמב"ם ועפ"ז מבאר החידוש בהצד דהעילה הוא הקידושין

והביאור בכל הנ"ל יש לומר:

ובהקדים דברי הרמב"ם הידועים<sup>18</sup> ש"קודם מתן תורה ה' אדם פוגש אשה בשוק . . כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה, יקנה אותה תחילה בפני העדים ואח"כ תהי' לו לאשה, שנאמר כי יקח".

ובהלכה שלאחרי זה - "ליקוחין אלו מצוות עשה . . הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום . .", וכיון שנקנית האשה נעשית מקודשת . . אע"פ שלא נבעלה . . ואם רוצה לגרש צריכה גט".

ובלקוטיישיחות חל"ט<sup>19</sup> מבואר בזה, דעיקר גדר אישות שנתחדש במתן תורה - הוא שכבר במעשה האירוסין - נפעל גדר אישות. וע"כ מתאר הרמב"ם את סדר האישות שהי' גם קודם מתן תורה, לרמז שקידושין מתחילים את האישות, ולאחר הקידושין, אף על פי שלא נבעלה - צריכה גט.

ולפי זה יש לומר, שעוצם חידוש התורה בקידושין - מתחדד ומודגש לפי הצד שהעילה הוא הקידושין. דאי אמרינן דהעילה הוא הקידושין חידוש התורה הוא - שביד הבעל לקחת את אשתו בפרוטה אע"פ שלא ה' שום קניין.

דאי אמרינן דהעילה הוא הקנין ועי"ז חלים הקידושין - סוף סוף מאחר ויש בזה 'קנין', אין זה חידוש שיוצא לגמרי מגדר הקניינים שהיו שייכים כבר לפני מתן תורה (מכח אומדנא, ודיני ממונ<sup>20</sup>), דסוף סוף ה' כאן קניין; אך באם נאמר שהעילה הוא הקידושין הרי זה חידוש שלא ה' לעולמים - שנתנה התורה כח ורשות לאדם לאסור את האשה, אף שלא קיבלה דבר - בעצם נתינת הכסף לשום קידושין.

## ז

## מעמיק לבאר בגדר נתינת הבעל שחידשה תורה בקידושי-כסף

ובעומק יותר: זה גופא שכבר בנתינת ה"כסף" ע"י הבעל הוי קידושין<sup>21</sup> אי"ז מצד הכסף, אלא מצד הקידושין.

18. ריש ה' אישות.

19. ע' 30 ואילך.

20. כמו שלפני מתן תורה ה' דיני גזילות. ועיין שערי יושר ח"ג אות ג. ח"ה אות א. - גבי תורת המשפטים. וראה מ"ש כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ משפטים תשנ"ב, שאף דיני ממון רק מהתורה ילפינן. ונתבאר בגליון ג' דקובץ הערות התמימים ואנ"ש דשיבת חח"ל צפת שנת תשע"ז. ואכ"מ.

21. וכמובן שזהו לאחר הסכמת האשה, שהרי בעינן "לדעתה" ראה יבמות יט, א. קידושין מד, א. ובעין משפט שם. וראה להלן.

וההסבר בזה: בקנין כסף אין מועילה נתינת הכסף בלבד להחיל את הקנין. דצריך קודם הסכמת הקונה והמוכר, וגם לאחר ההסכמה רק ע"י קבלת הכסף, חל החיוב על המוכר לתת תמורתו החפץ. ואז נקנה המקח. נמצא שעיקר קנין כסף - הוא בקבלת הדמים ע"י המוכר. וכל עוד לא נתקבלו בידי המוכר הדמים, לא השתעבד לקונה לתת תמורתו החפץ. וכל עוד לא נשתעבד - לא חל הקנין והמכר<sup>22</sup>.

משא"כ בקידושין אי"ז שחלות כסף הקידושין תלוי בשעבוד האשה. והיינו שע"י קבלתה נפעל הקנין ושם הקידושין. אלא כבר בנתינתו חל שם הקידושין בכסף. כיון שעיקר גדר הקידושין בכסף - נפעל ע"י הבעל. וכל הסכמת האשה היא האם לקבל 'שם' הקידושין עלי'.

ולחידוד הדברים נאמר כך: ב'ממון' קבלת הכסף היא זו שיוצרת את החיוב והמקח. בלעדי ה'קבלה' - אין חלות קנין כלל - דאין מי שיתחייב, וממילא אין חיוב. כיון שעיקר הקנין נפעל ע"י החיוב שחל ביניהם. וא"כ ה"נתינה" אינה משמעותית כל עוד לא הי' ה"קבלה". והיינו, שהנתינה אינה אלא פרט בשביל העיקר ה"קבלה".

משא"כ "קידושין" אי"ז בתורת חיוב. אלא כח שנתנה התורה לבעל לאסור את אשתו. והסכמת האשה אינה אלא פרט בכדי להחיל שם זה עלי'. וא"כ כבר בעת שהבעל העמיד הכסף לקידושין - חל שם קידושין בכסף. ובקבלתה אינה מקבלת הכסף אלא קידושין. שהרי כל מציאות הכסף הוא קידושין<sup>23</sup>.

ולפ"ז ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחקירת הרוגוצ'ובי דאי ילפינן קידושי כסף מ"כי יקח איש" אזי העילה הוא הקידושין - דמ"כי יקח" משמע דמה שפועל את קנין כסף הוא נתינת הבעל ולא קבלת האשה - מובן היטב מדוע עיקר ענין מעשה קידושין מתבטא בקידושי כסף.

דבקידושי כסף, מודגש חידוש התורה בקידושין שהוא ע"י מעשה הבעל לבדו. וענין זה מודגש ביותר בקידושי כסף שזהו בעיקר נתינת הבעל. וע"כ קבלת האשה הוא דוקא כסף הקידושין הבעל, ולא קבלת חיוב ושעבוד גופה ע"י הכסף, כבממון.

22. ראה ברמב"ם הל' מכירה פ"ג ה"א: מי שנתן את המעות קנה ואין אחד מהם יוכל לחזור בו. ובמפרשים שם. ומה ש"חכמים תקנו שלא יקנו המטלטלין אלא בהגבהה". וכן מ"ש שם בה"ד: נמצאת למד שהלוקח מטלטלין אע"פ שנתן כל הדמים, יכול לחזור בו וכן המוכר יכול לחזור בו עד שיגבי' . . . כיון שהגבי' קנה ואין אחד מהם יכול לחזור בו. וכופין את הלוקח ליתן את הדמים. ה"ז דבר צדדי ומצד "גזירה" דרבנן במטלטלין כמו שממשיך שם (ה"ה): גזירה שמא יתן הלוקח דמי החפץ וקודם שיקחנו יאבד באונס וכגון שנפלה דליקה או שנשרף . . . אם יהי' ברשות הלוקח יתמהמה המוכר ולא יצילו. ולפיכך העמידוהו חכמים ברשות המוכר כדי שישתדל ויציל החפץ - שאם אבד יהי' חייב לשלם.

23. וע"ד חידוש הרוגוצ'ובי בקידושי שטר (שו"ת צפע"ח וורשא סי' רסו), שכבר בעת כתיבת השטר לשמה ומדעתה חל על השטר 'שם' קידושין. ולהעיר ממחלוקת הסמ"ע והט"ז בדין הכסף בקידושין האם הוא שווי או גוף הכסף. ואפשר להסביר, דאינם נחלקים האם קידושי כסף מדין קנין או לא, אלא מהו ה'כסף' אותו רצתה תורה לחלות שם קידושין - השווי או הגוף. ויל"ע.

ולהעיר מדיק לשון הרמב"ם - דבהל' מכירה פ"א גבי מכירה דשייך גבה חיוב כסף נוקט הלשון 'דמים'. ואילו בהל' אישות פ"ג נוקט הלשון נתינת ה'כסף'. ובזה יומתק יותר הביאור שבפנים - שעיקר החידוש דקידושי כסף הוא בנתינת הכסף, ולא בתורת חיוב דמים מצד המקבל. ועיין.

## ח

## מביא דיוק לשון רש"י ומוכיח שיטתו

ובזה מבואר שפיר מדוע מדגיש רש"י במתניתין, דהאשה נקנית "לבעלה": דרש"י רוצה להשמיענו, דעיקר חידוש התורה בקידושין הוא תוקף כח הבעל, שע"י הנתינה שלו הוא פועל את הקידושין אף ללא קנין. ואין זה מגדר קנין רגיל (וכמו שתי' המפרשים<sup>24</sup> - דבא לשלול שהתנא קאי באמה העברי' שנקנית לאדונה).

ובזה מבואר דבר נוסף:

רש"י ביבמות<sup>25</sup> כתב וז"ל: "והלכה והיתה לאיש אחר - מדעתה משמע". והיינו דרש"י לומד שמהכתוב למדים שצריך<sup>26</sup> דעת מקנה בקידושין, ולולא זאת לא היינו יודעים זאת.

משא"כ לקמן בקידושין (מד, א) כתב רש"י בד"ה דמדעתה - "בקידושין דמדעתה בעינן דעת מקנה" ומזה שנקט בפשיטות ד"בעינן דעת מקנה" משמע שהוא מסברא ולא מלימוד מהכתוב דוהלכה והיתה לאיש אחר".

ולפי הנ"ל אתי שפיר, כיון שגילתה תורה ד"כי יקח" משמע דע"י נתינת הבעל - הוי גדר אישות, הוה-אימינא דלא צריך לדעת האשה כלל, כיון דעיקר חידוש התורה הוא נתינת הבעל כמבואר לעיל בארוכה<sup>27</sup>, והכתוב - "והלכה והיתה לאיש אחר" משמיענו - שמוכרח הדבר שבעינן גם לדעתה.

ולכן מרש"י בקידושין א"א למילף דבעינן דעת מקנה, כיון דעיקר הענין בקידושין הוא נתינת הבעל, ולא קבלת (דעת) האשה. ורש"י כתב כן דבעינן דעת מקנה ע"פ מש"כ ביבמות דילפינן מקרא - דהקידושין לדעתה.

## ט

## ע"פ הנ"ל מיישב לשון הברייתא ודיוק לשון התנא

ועפ"ז מובן כיצד האיסור והקניין חלים כאחד, דהקניין בקידושין אינו קנין רגיל - אלא קנין מחודש שהתורה חידשה<sup>28</sup>. דהקניין בקידושין אינו פעולה בגברא כבכל הקנינים, אלא הוא פועל בחפצא של כסף הקידושין, דהכסף נהי' כסף קידושין בעצם הנתינה של הבעל אף

24. הובא לעיל.

25. יט, ב, ד"ה קידושין בעלמא.

26. ומה שדעת רש"י כך ראה פני יהושע דף ד, ב ד"ה ותנא מייתי לה - שהכריח שנחלקו רש"י בזה, מהיכן גדר הלימוד. ואכמ"ל בשיטות רש"י ותוס' ועוד חזון למועד.

27. (ע"ד מש"כ בגמ' ב ע"ב דהי' לתנא לכתוב "האיש מקדש" ולא "האשה נקנית" שלא נטעה לומר דהוא מקדש אותה בע"כ.

28. וכבר העירו האחרונים האם צריך שוויו או שיעור ומשקל - חצי שעורה כסף. ראה אוצר מפרשי התלמוד קידושין ח"א ב, א. יא, א"ב. וכבר העירו בשיטת רש"י בשם רבותיו בדף יא הנ"ל, וראה המהרש"א שם (בשם תוס' ישנים). ועיין תומים סי' פ"ח בשיטת הרמב"ם נגד מה שהשיג עליו הכס"מ. ואכ"מ.

לפני שהאשה קיבלה את הכסף לידה. וא"כ הוא ע"ד האיסור שפועל בחפצא, ובקבלת כסף הקידושין לידי' - הרי קונה הכסף המקדשה - כסף "קידושין".

ובזה יתורץ כמין חומר מה שהוקשה באות א' מדוע נקט התנא בכרייתא לשון דיעבד, ולא לשון לכתחילה: דלא בא להורות מעשה הנתינה בקידושי כסף, אלא משמיע ומגדיר מהו מעשה הקניין - גדר ליקוחין בכסף - שעשה על ידו, וע"כ מברר באלו מעשים יש חסרון בגדר הקניין. וראה דיוק לשון רש"י כאן (ה, ב) "דמי לתקח"<sup>29</sup>. ולפי זה מובן מדוע אינו נוקט להלכה - ולכתחילה. דכנ"ל אינו בא להורות מה מוטל על האדם לעשות עם הכסף, אלא מהו מעשה קידושין בכסף. ובזה יומתק לשונ התנא בכרייתא שנקט - "כיצד בכסף" שהפירוש בזה - בגדר קידושי כסף. ולא נקט "כיצד מקדשה בכסף" או "כיצד נקנית בכסף" דלא דנים על האשה, או על האדם, אלא מהו מעשה קידושי כסף שחידשה התורה - כיצד מעשה ה"יקח" בכסף.

ובזה יתיישב - מדוע באמירתה מתבטל - דאינו "יקח".

דהרי ודאי שנתינת הכסף פועלת את מעשה הקניין. אמנם מעשה הוא בתנאי שיהי' באופן ד"יקח" - שמגיע מצד נתינתו. וכאשר נראה שנתינתו הוא על פי' אי"ז "נתינת" הבעל כלל. ומהתורה אכן אינה מקודשת. דאין כאן "יקח". אלא הסכמה והתרצות. נתינה אמיתית פירושה שמגיע רק מצד הנותן. וכנ"ל באריכות שהעיקר הוא נתינת הבעל.

ובאם ניתן לפרש שאין זו נתינת הבעל - הרי אין כאן קידושין דאורייתא. דהתורה אמרה "יקח" ודאי, ואי"ז ודאי. וכל שאינו ודאי - אינו דאורייתא. ורק שכל הספק הוא האם מגרעת האשה באמירתה, וזהו ספק דרבנן האם מתקיים כאן דין הקידושין בכ"ז מצד נתינתו. וע"כ חששו.

י

### מחדש בגדר ספק קידושין ועפ"ז ממתיק לשון הרמב"ם בזה

הסבר הדברים: כיון שהספק הוא אינו במציאות - האם היתה נתינת הבעל. דזה ודאי הי', אלא האם נגרע בנתינת הבעל ע"י אמירת האשה. הוי ספק האם מעשה זה הוא מדין "יקח" - וזהו ספק דרבנן. דכיון שכנ"ל מהתורה אי"ז ודאי "יקח" - שרק ע"י נתינת הבעל נעשה מעשה נתינת הכסף, שהרי יש לאמירתה באמצע. אלא שמכל מקום חכמים חששו שכיון שהקפידה התורה על מעשה הנתינה, והרי נתינת הבעל היתה, יש לחשוש, שמא מקודשת בנתינה זו.

ובזה יומתק לשון הרמב"ם שכתב "נתן הוא ואמרה היא - הרי זו מקודשת בספק". ויש לדייק מדוע לא כתב "מקודשת מספק"<sup>30</sup>, או כדמצינו בשאר מקומות שכתב "הרי זה קידושי ספק".

29. וכגירסא אחרת: "דמי לכי תלקח". והנפק"מ בין הגרסאות, יש לעיין ואכ"מ.

30. וראה חילוקי הנוסחאות במהדורת פרענקל בזה.

ולפי הנ"ל יומתק ביותר - דהספק אינו בענין ופרט מחוץ לקידושין אלא בקידושין במעשה הקידושין עצמו.

ד"מקודשת מספק" משמע, שמחמת ענין צדדי אנו נחמיר לחשוש לקידושין. "בספק" משמע שבספק עצמו נעשה הקידושין. והיינו שבספק עצמו יש הקידושין. והיינו מעשה הנתינה. ורק שאי"ז מעשה גמור, מצד אופן הנתינה. ולכך חששו חכמים<sup>31</sup>.

---

31. ראה חידושי הרוג'ובי עמ"ס קידושין בסוגיין.

## דעת הרשב"ם במקדש על מנת להחזיר

יביא דברי רבא דהלוקח אתרוג על מנת להחזירו יצא / יביא קושיית התוס' על דברי רבא ותירוצו / יביא דעת הרשב"ם וביאור הרמב"ן בדבריו / יבאר ב' אופנים בהבנת דברי הרשב"ם / יקשה על האופן הב' בדברי הרשב"ם מדברי רבא בסוגיין / יביא שיטת התוס' רא"ש ויבאר מדוע תוס' לא נקטו הכי בסוגיין / יבאר דעת הרשב"ם / יביא דברי ה'קצות החושן' ויישב דעת הרשב"ם

הת' בנימין שי' וילהלם  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### קושיית התוס' על דברי רבא

איתא במסכת קידושין<sup>1</sup>: "אמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו והחזירו - יצא, ואם לאו - לא יצא". והיינו, שקיום המצווה תלוי בהחזרתו.

והקשו התוספות<sup>2</sup> "אמאי לא יצא, הא לא הוי תנאי כפול?"

והסבר קושייתם: לקמן<sup>3</sup> מביאה הגמ' שיטת רבי מאיר שבכל תנאי צריך שיכפול התנאי, והיינו שיכפול דבריו ויפרש שאם יתקיים התנאי - יתקיים המעשה, ואח"כ יחזור שוב, שבאם לא יתקיים התנאי - אף לא יתקיים המעשה. ובאם לא כפל - אין התנאי מעכב. ואף באם לא התבצע התנאי - המעשה קיים. כיון שכל תנאי שאינו כפול "אינו תנאי".

ולפי זה, דברי רבא אצלנו מוקשים: מדוע לא יצא ידי חובתו בנטילת האתרוג ב"לא החזירו", הרי אי"ז תנאי כפול - וממילא לשיטת ר"מ - המעשה קיים.

ויש לחזק את הקושיא מהגמרא בגיטין<sup>4</sup> בו מפרש רבא כיצד כותבים גט: "אמר רבא אם לא מתי, לא יקרא גט. אם מתי, יקרא גט". והיינו משום שסבירא ל' שצריך לכפול התנא, הרי בפירוש רואים שרבא סבירא ל' כרבי מאיר (והטעם שכופל פעם ג' - עיי"ש).

1. ו, ב.

2. ד"ה לא.

3. סא, א.

4. עה, א.

## ב

## דעת הרשב"ם וביאור הרמב"ן בדבריו

ותירצו התוספות דלא בכל התנאים צריך תנאי כפול, "דאיכא תנאי דלא בעי תנאי כפול". ועיין בדברי התוס' במסכת כתובות<sup>5</sup> וז"ל: "ויש דברים שאין מועיל בהם גילוי דעת . . שאם לא תאמר כן - מעכשיו אין צריך לשום תנאי אלא גילוי דעת בעלמא. ובכל מקום בעינן דומיא דתנאי בני גד ובני ראובן תנאי כפול, אלא ודאי גילוי דעת במילתא שאין רגילות לעשות כן, לא מהני עד שיתנה".

הרי חזינן לשיטת התוספות, בדבר שרגילות לתלות המעשה בתנאי, כגון לתלות את קנין האתרוג בחזרתה, הרי שאף אם התנה כן מבלי לכפול התנאי - הרי זה תנאי גמור. ולפ"ז מובנים דברי רבא אצלנו, ש"הנוטל אתרוג ולא החזירו לא יצא", כיון שלא קיים את התנאי.

ומיהו מצאנו לדעת הרשב"ם בבבא בתרא<sup>6</sup> שכ' וז"ל: "ואף על גב דלגבי גיטין קיימא לן כרבי מאיר דבעי תנאי כפול . . הני מילי לענין גיטין וקידושין, מיהא לגבי דיני ממונות לא בעינן תנאי כפול אלא גילוי מילתא בעלמא . . ואף על גב דלא כפלי' . . אפילו הכי לא הוי מתנה אלא אם כן נתקיים התנאי".

היינו דנקט שדוקא לגבי גיטין וקידושין צריך תנאי כפול, מה שאין כן בשאר דברים (למשל: המקנה חפץ לחבירו על תנאי, תנאו קיים אף מבלי לכפלו) ולפי שיטתו יובן בקל דברי רבא אצלנו. דהסיבה שאינו צריך להכפיל את התנאי, אי"ז מצד מעשה ש"רגילות" לא לכפול בו התנאי, אלא דכל החומרה לכפול התנאי הוי בגיטין משא"כ בשאר דברים דלכתחילה הוי תנאי גמור מבלי לכפול התנאי.

והנה לקמן<sup>7</sup>, הקשו התוספות על שיטת הרשב"ם: "ולא נהירא, דהא כל תנאי ילפינן מבני גד ובני ראובן, והתם [הוי] דבר שבממון", הרי שעל פי שיטת רבי מאיר דצריך תנאי כפול, מצריך זאת בכל תנאי - אף תנאי שבממון (דהתנאי בבני גד ובני ראובן - הי' בממון).

והנה הרמב"ן בבבא בתרא (שם) נעמד לתרץ קושיית התוס' וז"ל: "והרבה בני אדם טעו בדבר שהקשו והא עיקר תנאי כפול כי כתיב בממון כתיב, אבל כך הם עיקרם של דברים, דלא קיימא לן כרבי מאיר דיחידאה הוא, אלא גבי גיטין וקידושין חיישינן לדרכי מאיר להחמיר".

והיינו שהרמב"ן פירש את דברי הרשב"ם, שדברי ר"מ להצריך תנאי כפול - הוי אף בממון. מיהו אנו פוסקים כשיטת חכמים, שאי"צ לכפול התנאי, ורק שבגיטין וקידושין - מחמירי<sup>8</sup> אנו כשיטת ר"מ להצריך ולכפול התנאי.

5. צז, א. ד"ה "זבין".

6. קלז, א. ד"ה ואם לאו.

7. קידושין מט, א. ד"ה דברים.

8. ולהעיר מהדין (לקמן יג, א) "כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהי' לו עסק עימהן . . וקשין לעולם יותר מן

המבול". חזינן שבענינים אלו יש בהם חומרא מיוחדת.



אמנם, דברי הרמב"ן מדוייקים גם בדברי הרשב"ם שהובאו לעיל, שהרי כתב שרק "לענין גיטין וקידושין הוא דבעינן תנאי כפול לכתחילה לרווחא דמילתא", הרי חזינן דגם לדבריו, הצורך לכפול התנאי, אינו מעיקר הדין - ורק לחומרא.

ובאמת יש להתבונן בדברי הרשב"ם - מהו הגדר ד"תנאי כפול" בגיטין וקידושין. האם זהו מעיקר הדין וכמו שמוכן מפשטות לשונו בתחילת דבריו, או שאי"ז מעיקר הדין כלל, ורק חומרה (כדברי הרמב"ן ואפשר להעמיס זאת גם בדבריו שכ' שזהו "לרווחא דמילתא"). וכדלהלן.

## ג

### ב' אופנים בדעת הרשב"ם

ובפרטיות יותר:

לאופן הב' בדברי הרשב"ם (שבדיעבד אין חוששים לכך שצריך לכפול) הרי שאף באם לא כפל, הוי תנאי גמור (כחכמים). ולפ"ז באם לא נתקיים התנאי - אין זה קידושין כלל.

וכן משמע מפשטות לשונו של הרשב"ם שזהו רק "לכתחילה לרווחא דמילתא", וכפי שביאר הרמב"ן שם, שהסיבה ששמואל תיקן<sup>9</sup> תנאי כפול בגט, היא מצד חשש בעלמא - שיהיו בתי דינים שיסברו כרבי מאיר ויכשירו את הגט באם לא יהי' התנאי כפול, אך אליבא דאמת אין צריך לכפול כלל אף בגיטין וקידושין.

אמנם ניתן ללמוד באופן אחר<sup>10</sup>: שאזלינן לחומרא להצריך "תנאי כפול" בגיטין וקידושין, היינו, שאפילו באם לא כפל - הוי ספק. דחיישינן לשיטת ר' מאיר שבאם קידש אשה בתנאי ולא כפל התנאי ולא נתקיים, אינה לא בחזקת מקודשת ולא בחזקת שאינה מקודשת, משום דחיישינן לרבי מאיר שמפני שלא הוכפל התנאי הרי אלו קידושין, וצריכא גט לחומרא.

הרי שלפי האופן הב', מי שקידש אשה על תנאי ולא הכפילו, ולא קיים התקיים - צריכה גט מספק, שחוששים לשיטת רבי מאיר שמקודשת.

## ד

### קושיא על האופן הב' בדברי הרשב"ם מדברי רבא בסוגיין

בסוגיין<sup>11</sup> מצינו דין נוסף בשם רבא, שהנותן מתנה על מנת שיחזירוהו - "בכולהו (דהיינו: מכר, פדיון הבן, תרומה) קני, לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחלפין". וביאר רש"י: "והאי לחלפין דמי בקניין בסודר, דאינו אלא אוחז בו ומחזירו".

9. ראה גיטין עה, ב.

10. וכפי שכתב הבית יוסף באבן העזר סימן לח ד"ה ויש אומרים. עיי"ש.

11. קידושין ו, ב.

ונמצא שהסיבה לכך שאשה אינה מקודשת בכסף שניתן על מנת להחזיר היא, דברגע שהתנה את קבלת הכסף בחזרה, הוי כקניין חליפין שצריך להחזיר את הסודר.

והנה, לפי שיטת רבי מאיר שצריך תנאי כפול, לכאורה כיון שלא כפל התנאי - התנאי בטל, ואינה חייבת להחזיר את הקידושין, ואם-כן הוי קידושין ואין זה דומה כלל לחליפין.

ולפ"ז, לאופן הא' ברשב"ם, שהלכה היא כחכמים שאין צריך תנאי כפול, ורק לרווחא דמילתא אך הוא אינו מעכב, מובן מדוע כאן סבירא לי' לרבא כיון שהתנאי חל לכן אין הקידושין קידושין, דהוי כקניין חליפין.

אך לאופן הב' דאזלינן לחומרא ואם קידשה על תנאי ולא הכפילו, חיישינן לקידושין אף כשלא נתקיים התנאי - אם כך הוא הדין הכא דחיישינן לשיטת רבי מאיר שהתנאי בטל ואם כן אינו כחליפין והקידושין קיימים. ואם כן קשה: כיצד אמר רבא שאינה מקודשת?

[אך ראה בשלטי גיבורים שהביא בשם ריא"ז שאין כוונת הגמרא שאינה מקודשת כלל, אלא מדרבנן, וצריכה גט. עיי"ש. אבל פשטות לשון הגמרא הוא שאינה מקודשת כלל, וכן כתבו התוספות שם שחכמים הפקיעו הקידושין].

## ה

### שיטת תוס' הרא"ש וביאור מדוע תוס' לא נקטו הכי בסוגיין

וקודם שנבוא לבאר אופן הב' בדברי הרשב"ם, נקדים להביא שיטת נוספת בביאור דברי רבא (מדוע לא נזקק לתנאי כפול) - והיא שיטת התוספות הרא"ש כאן, וז"ל<sup>12</sup>: "אין התלמוד מדקדק בלשונו להזכיר תנאי קודם למעשה והן קודם ללאו ותנאי כפול, לפי שלא בא להשמיענו דין תנאים אלא דין מתנה על מנת להחזיר, ומיהו מיירי שהתנה בכל דין תנאים, דאם לא כן הי' התנאי בטל והמתנה קיימת".

כלומר, לשיטתו "תנאי" הוי רק "תנאי כפול", ומה שלא דקדקה הגמ' להביא בדברי רבא שמייירי בתנאי כפול, זהו כיון שכאן הנדון הוא לא בדיני תנאים (שצריך שיכפול דבריו, ורק אז יחול התנאי), אלא בגדר דין "מתנה" שהיא באופן ד"על-מנת להחזיר", שבזה קאי רבא בדבריו.

ומכלי-מקום, חזינן מפורש מדבריו - שלעולם צריך להכפיל התנאי.

ובאמת מצינו שכך פרשו התוספות בסוכה<sup>13</sup> ובגיטין<sup>14</sup>. ולפ"ז קשה לכאורה - מדוע לא העמידו התוס' בסוגיין את דברי רבא ב"תנאי כפול"?

יתירה מזו:

12. בד"ה הילך.

13. ד"ה הילך מא, ב.

14. ד"ה אלא עה, א.

בגיטין שם, הוכיחו התוס' שאין התנא מדקדק לומר ה"תנאי" כהלכתא. והוכחתו היא מזה ששנינו<sup>15</sup>: "ת"ר הרי זה גיטך על מנת שתשמישי את אבא שתי שנים . . ומת האב . . אינו גט דברי רבי מאיר . . לא קשיא, התם בדלא כפלי' לתנאי, הכא בדכפלי' לתנאי".

ומזה שהגמרא העמידה את הברייתא (השני') באיירי "בדכפלי'", אף שאינו מפורש בברייתא, הרי ראי' שאין התנא מדקדק בלשונו. ועל פי זה מבארים התוספות הטעם שבכמה וכמה משניות<sup>16</sup> במס' גיטין, התנא אינו מכפיל התנאי, אף שמייירי בתנאי כפול, דזהו מצד שלשון התנא אינו מדוקדק בזה.

ולפי"ז שבה התמיהה ומתחזקת - מדוע אין התוספות בסוגיין מעמידים את דברי רבא ב"תנאי כפול", ומה טעם נטו מדרכם בפירוש הסוגיות בגיטין?

ויש לומר הביאור בזה בב' דרכים ואופנים:

אופן הא': דאה"נ, אליבא דאמת, גם התוספות מודה דלעולם יש לומר שרבא לא דקדק לומר התנאי כהלכתא, אך מכיון דמתרץ לה שפיר טפי - משום דבין כך יש הכרח לומר שלא בכל מקום צריך תנאי כפול, כפי שהוכיחו התוספות - לכך ביאר לפי האמת, שהכא אין צריך תנאי כפול וק"ל.

אופן הב' - התוספות הכא סבירא לי' שדוקא במשניות יש לומר שלא ביאר פרטי הדינים, שהמשנה מדברת בדרך קצרה. אך רבא שהוא אמורא הוה לי' לומר הדין כמו שהוא, ולא לקצר בדבריו. ודוחק.

## ן

### ביאור דעת הרשב"ם

ועד"ז יש לבאר ג"כ ב' אופנים בדברי הרשב"ם:

אופן הא'. דמה שהעמיד את דברי רבא (שאינן צריך לכפול התנאי בנתינת האתרוג) כרבנן, אין זה מצד שלמד שכך היא המשמעות בדברי רבא כפי שנכתבו בגמ' (כפי שניתן ללמוד מצד שלשון התלמוד אינו מדוקדק כנ"ל), אלא אמר את דבריו מצד דבר צדדי - מצד ה"הלכה" והאמת שפוסקים אנו כרבנן, וע"כ הכניס בדברי רבא משמעות ההלכה למעשה<sup>17</sup>.

ומיהו במקום שמוכרח להצריך תנאי כפול (כבגיטין וקידושין), אף הרשב"ם מודה שי"ל שהלשון לא מדוקדק, וצריך לכפול התנאי.

15. שם עו, א.

16. ראה גיטין עד, א. עה, ב. עו, א - ב.

17. ראה בדברי הרשב"ם שם שמוכיח מכ"מ, שאין צריך לתנאי כפול. וראה רמב"ן שם "דלא שבקינן דברי הרבים (רבנן)

ואכלינן כחידאה" (ר"מ). עיי"ש.

ובזה מסולקת הקושיא הנ"ל (ס"ה), דלעולם אכן לדעת הרשב"ם צריך שיתנה בקידושין תנאי כפול, וזה שרבא לא הזכיר בדבריו אודות ה"מקדש על-מנת להחזיר" להצריכו לכפול התנאי - זהו מצד שהלשון לא מדוקדק<sup>18</sup>.

אך יותר נראה לבאר את דברי הרשב"ם באופן אחר. שאכן לעולם לשון התלמוד מדוקדק, ובאם לא הוציא דבריו בלשון כפול - משמע שאינו מצריך לכפול התנאי, אלא א"כ הכריחה הגמ' שמייירי בתנאי כפול (אע"פ שלא נקט זאת התנא בדבריו בפירוש, כנ"ל ס"ו).

שהרי לשיטתו הטעם שלא הוכפלו התנאים במשניות - פשוט הוא, דכיון שיחיד ורבים הלכה כרבים, א"כ נקט התנא דבריו להלכה כשיטת חכמים, וזוהי הסיבה שאינו מזכיר תנאי כפול, דכל תנאי הוי תנאי גמור - כחכמים<sup>19</sup>. ולכן לא הוכפלו התנאים במשניות.

אמנם, לביאור זה אינו מחוור שיטת רבא: הרי רבא שהוא עצמו גם-כן סובר בגיטין (כנ"ל ס"א) כשמואל שצריך לכפול התנאי בגיטין וקידושין, ומדוע בסוגיין אינו מזכיר בדבריו להצריך "תנאי כפול"<sup>20</sup>?

## ז

### דברי ה'קצות החושן' וישוב דעת הרשב"ם

ואולי יש לומר על פי מה שכתב בקצות החושן<sup>21</sup> אודות קושיית התוספות שהקשו בדברי רבא מדוע ב"נטל האתרוג ע"מ להחזירו, ולא החזירו לא יצא", והרי "לא הוי תנאי כפול". והקשה הקצות, דיש לדקדק בדבריהם.

שהרי הקשו התוספות רק על סוף הדין בדברי רבא (שבכזה מקרה "לא יצא"), והלא הי' להם להקשות יותר, על תחילת דבריו - שתנאי שאינו כפול (כבנדר"ד) אי"ז תנאי כלל. ומדוע הקשו רק על הדין, המסתעף מכך שאי"ז תנאי, ומדוע קושייתם היא רק ב"טפל" - הדין ש"לא יצא ידי חובתו" ולא על העיקר (שאי"ז תנאי).

וביאר הקצות, בדבר ממון, כאשר נותן אדם לחברו חפץ ע"מ להחזיר, בעצם נתינתו חל חיוב על ה"מקבל" להחזיר החפץ או לשלם תמורתו דמים. ובאם התנה נתינתו ב"על מנת להחזיר" - מועיל התנאי אף לבטל את עצם הנתינה מעיקרה. ובאם לא הי' תנאי - לא מתבטלת הנתינה והחיוב על המקבל - לשלם תמורת הנתינה נשאר.

18. ובסוגיין ניתן לראות זאת שדין קידושין מובא בין שאר דינים (כמכר וכו') שבהם אכן אין צריך לדעת הרשב"ם תנאי כפול.

19. ואין להקשות דבגיטין וקידושין צריך לכפול התנאי, וא"כ צריך לומר לכאורה שלא נאמר שהתנא קיצר בדבריו, שהרי אי"ז אלא רק מתקנת שמואל גופא שהגיעה לאחר זמן התנאים. וגם זהו מצד חשש צדדי (בתי דינים שיחמירו כשיטה יחידאה - ר"מ), וברור שלפני תקנתו נהגו כהלכה הרווחת - כחכמים - אף בגיטין וקידושין.

20. אף שעדיין יש לומר דהיינו אגב שאר דינים כנ"ל סוף ס"ז, עכ"ז לפי המובא לקמן יומתק יותר.

21. סי' רמ"א, סק"ט.

ולפ"ז בדברי רבא שאין תנאי כפול, הרי שלא הי' תנאי. וא"כ נמצא שהתנאי לא ביטל את הנתינה. וא"כ, אע"פ שלא החזיר את האתרוג לחברו, הרי קיבל את האתרוג לרשותו, ומדוע לא יצא ידי חובתו ב"נטילת האתרוג"?

ולפ"ז מובן מדוע מקשים התוס' רק בדין הנטילה ולא בתנאי, שהרי החיוב להחזיר אינו מצד התנאי, אלא מצד שבנתינה כבר התחייב המקבל להחזיר לנותן תמורתו, ואע"פ שלא החזיר שפיר מתנתו קיימת. ומדוע אינו יוצא בה ידי חובתו? והרי אי אפשר לומר שהתנאי ביטל את המתנה מעיקרה, שהרי אינו כפול, וא"כ אינו תנאי. וזוהי קושיית התוס': והרי "לא הוי תנאי כפול", וא"כ מותר אינה.

וא"כ נמצא, שקושיית התוספות היא לא שמחוייב הוא להחזיר, שהרי החיוב חל על המקבל כבר מעצם הנתינה כנ"ל. וכל קושייתם היא רק מדוע שבאם לא החזיר לא יצא ידי חובתו, והרי לא הי' תנאי שיבטל את הנתינה ושפיר קיבל האתרוג.<sup>22</sup>

ולפי זה<sup>23</sup> נמצא, שאף אם נאמר שהתנאי בטל ומעשה הנתינה יהי' קיים - לענין קידושין יש לומר שלא תהי' מקודשת, משום שהטעם שהמקדש על מנת שתחזיר את הכסף אינה מקודשת, הוא משום ד"אתי למימר אשה נקנית בחליפין", "לפי שדרך העולם להחזיר חליפין, והני כעין חליפין דמו".

כלומר: מכיון שמחזיר את הכסף בחזרה, הרי זה דומה לחליפין, שאף בחליפין המנהג הוא להחזיר את החפץ, ובשביל שלא יאמרו שהמקדש בחליפין מקודשת<sup>24</sup>, תקנו שאף בנותן על מנת להחזיר אינה מקודשת.

ומכיון שהטעם הוא מחמת שדומה לחליפין בזה שמחזיר את החפץ, אם כן אף כשבטל התנאי הרי זה דומה לחליפין, כיון שסוף סוף תצטרך להחזיר את הכסף תמורת החפץ שקיבלה.

ולפ"ז מבוארת הקושיא בדברי רבא, דכיון שבממון אף אם לא התקיים התנאי, הוי חיוב כסף ביניהם. ובקידושין - אינו מועיל חיוב הכסף שביניהם. וע"כ מצריך תנאי כפול בקידושין, דהחיסרון בתנאי שאינו כפול, שיש מעשה נתינת כסף בתורת מתנה וחיוב על המקבל, שהרי בנתינה כזו יש כאן לדעת וחיוב האשה כ"חליפין" כנ"ל, וא"כ אי"ז מעשה קידושין - שמגיע מצד הבעל לגמרי.

ורק כאשר ישנו תנאי כפול - שמעמיד את מעשה הנתינה על התנאי - והיינו שבלא התקיים התנאי אי"ז מעשה נתינה כלל - שפיר יש כאן מעשה קידושין, ולא בתורת חיוב כ"חליפין".

בסגנון אחר: קיום תנאי כפול - מחיל את מעשה הנותן, ולא את הקבלה. ולכן, בדבר ממון שהעיקר הוא הקבלה והחיוב בין הקונה למוכר, בלא קיום התנאי יש נתינה, ורק יש חיוב על

22. ראה שם נתיבות המשפט.

23. ראה בדברי נתיבות המשפט שם שחולק על דברי הקצות וסובר שבאם התנאי בטל - קנאו לגמרי ואינו מחוייב להחזיר. ואכ"מ.

24. כדאיתא לעיל (ג, א) שחליפין לא מועילים לקידושין.

המקבל. משא"כ במעשה קידושין בלא תנאי - אין מעשה כלל. דבעינן מעשה הנותן - "כי יקח דוקא".

ובזה סרים הקושיות שהקשנו בדברי רשב"ם, שעיקר התנאי כפול הוא בקידושין, דמוכרח הוא, והוי לחומרא. ובשאר הדינים אי"צ תנאי כפול בכדי להחיל חיוב ממוני אצל המקבל כנ"ל בארוכה, ואף אם לא נתקיים התנאי יש חיוב. וברוב המקומות מדוייק לשון התלמוד והמשניות שאין מצריכים תנאי כפול כיון שהלכה כחכמים. מלבד במקומות שהגמ' מכריחה שאירי בתנאי כפול.



שער  
נגלה





## בטעם חיוב על נזקי ממונו

יביא דעות הראשונים אי גרסינן במתניתין "וממונך" / יבאר סברות מחלוקתם עפ"י החקירה מה הוי שורש החיוב בנזקי ממונו / יבאר הא דשומר חייב בנזקים בב' אופנים / יביא מחלוקת ר"י ור"ל אשו משום מאי חייב / יביא פירוש רש"י במחלוקת ר"י ור"ל וקושיית התוספות על פירושו / יבאר סברות מחלוקת רש"י ותוספות שחלקו בחקירה הנ"ל / יביא קושיות קושיות הר"י מלוניל על הראשונים שגורסים "וממונך" / יביא ביאור הפני יהושע בדעת רש"י / יבאר דעת רש"י ויתרץ קושיית הר"י מלוניל / יבאר בעומק יותר הדעה דהחיוב הוא משום ממונו / יתרץ קושיית תלמיד ר"ת ור"א / יתרץ קושיא המתעוררת על הגורסים "וממונך" / יביא קושיות הרשב"א ויתרצם / יבאר מחלוקת הראשונים גבי פותח בור דתלוי בחקירה הנ"ל / יביא מחלוקת רש"י ותוספות בכתובות / יבאר עפ"י ה'נחלת דוד' בסוגיין הנפק"מ בכתובות

הת' מנחם מענדל שי' גורביץ  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### דעות הראשונים אי גרסינן במשנה "וממונך"

איתא בריש מסכת בבא קמא (ב, א): "ארבעה אבות נזיקין, השור הבור המבעה וההבער . הצד השווה שבהן שדרכן להזיק וממונך ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק ממיטב הארץ".

דהיינו שבכל אבות נזיקין יש צד משותף שדרכן להזיק והם ממון הבעלים והוא הי' מחויב לשומרם והם הסיבות לכך שכשהזיק חייב לשלם ממיטב הארץ.

ומלשון המשנה משמע דהא שהוא ממונך - ממון הבעלים - הוי סיבה לחייבו בהזיק, אמנם מצינו בראשונים דיש שלא גורסים בהצד השווה הא דהם ממונך, דסבירא להו דאין חיוב הבעלים מצד הא דהם ממונך אלא כיון ד"שמירתן עליך"<sup>1</sup>. וצריך להבין סברות מחלוקת הראשונים בהא.

1. ראה ראב"ד ד, א. תוס' ג, ב ד"ה "וממונך", וראה לקמן הרשב"א ועוד.

## ב

## יחקור מהי סיבת חיוב הבעלים על ממונו

ויש לבאר בזה, דהנה יש לחקור בטעם חיוב המזיק האם עיקר החיוב הוא מפני שהוא ממונו או מפני דהי' צריך לשמור. והיינו, דבהא ד"ממונך ושמירתן עליך" אפשר לומר ב' אופנים:

אפשר לומר שעיקר החיוב הוא מפני שהי' הבעלים צריך לשמור וכיון שפשע ולא שמר צריך הוא לשלם על הנזק שנגרם בגללו, אלא דמה גרם הקשר בין השור לבעלים (שיהי' מחוייב בשמירתו ובנזקיו) הא דהוא ממונו. והיינו שעיקר סיבת החיוב הוא מה דהוא לא שמר, אלא שיש בזה תנאי שיהי' ממונו.

אמנם, מצד שני אפשר לומר דהגורם החיוב הוא מה שהוא ממונו דהבעלים דזה מה שמחייבו בתשלומי נזקיו, אלא דיש בזה תנאי דשמירה, היינו, שהבעלים יתחייב על נזקי ממונו רק באם הי' יכול הוא לשמור ממונו, אך באם אינו יכול לשומרו הרי הוא אנוס ופטור. ויוצא דלפי אופן זה עיקר סיבת החיוב הוא מה שהוא ממונו, אלא דבכדי שיהי' החיוב צריך להיות התנאי דשמירה<sup>2</sup>.

## ג

## יבאר הא דהשומר חייב בנזקים

ובעומק יותר יש להסביר הסברות בזה, דיש לעיין אי השורש הוא הקשר דהבעלים לשורו או מפני אחריות הבעלים לשמור. דהנה, גם כאשר לא הי' קניין בגוף החפץ אלא קיבל עליו שומר אחריות בלבד חייב הוא בנזקיו.

ומבאר בזה ר' שמעון שקאפ דיש לבאר זה בב' אופנים:

א. כאשר נתן לשומר החפץ וקיבל עליו את שמירתו הוי כאילו קנה הנזק שיהי' בהמשך, שהרי עליו מוטלת השמירה והוי כאילו הוא ממונו.

ב. בשעה שמסרו הבעלים השור לשומר נקרא שורו של השומר, וממילא כשם שנתחייב הבעלים לשומר נתחייב השומר בשמירתו משעה שנקנה לו החפץ, שהרי התנאי דהשמירה תלוי בהשומר, אלא דתנאי זה מגיע לאחר שנקנה השור לשומר, דתנאי השמירה לא הי' נוגע לולי דהכניס לרשותו.

וא"כ נמצא דעיקר סיבת החיוב אינו הפשיעה דהשומר, אלא מה שקנה החפץ שיהי' שלו, אי לענין נזק או שנקנה לו ממש כביכול, דהיינו שהממון הוא גורר תנאי השמירה.

2. ראה חידושי רבי שמעון שקאפ ב, א.

ד

**יבאר עפ"ז מחלוקת הראשונים אי גרסינן במשנה "וממונך"**

ולכאורה יש לבאר בזה מחלוקת הראשונים הנ"ל אי גרסינן במתניתין "וממונך", דלדעת הראשונים שלא גורסים "וממונך" הרי דעיקר סיבת החיוב אינו מה שהוא ממונו אלא מה שהי' צריך לשמור וע"כ לא שייך לומר בהצד השווה שבהן דהחיוב הוא מפני שהוא "וממונך".

אמנם הראשונים דסבירא להו דגרסינן "וממונך" היינו מפני שסבירא להו דשורש החיוב הוא מה שהוא ממונו (והשמירה היא רק תנאי בהחיוב דהיכא דאינו יכול לשמור יפטר), וא"כ שייך שפיר לומר במתניתין דהצד השווה הוא מה שהוא "וממונך".

אמנם צריך להבין בדעת הראשונים דסבירא להו דגרסינן במתניתין "וממונך", שהרי בור אינו ממונו של האדם, דמחוייב על בור ברה"ר, משא"כ שורו דאם הפקירו אינו מחוייב בהיזקו, וא"כ איך שייך לומר דהצד השווה שבהם דהוא "וממונך".

וכפי שהקשה בתוספות תלמיד ר"ת ור"א על הראשונים שגורסים במשנה וממונך, וא"כ מוכח דסיבת החיוב הוא מה שפשע בשמירתו ואינו מפני מה שהוא ממונו.

גם צריך לבאר בסברת ראשונים האלו, מהי הסברא דשורש החיוב הוא מה שהוא ממונו ולא מצד הא שפשע בשמירתו.

ה

**יביא מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אי אשו משום חציו או משום ממונו**

ולבאר זה יש להקדים תחילה הא דאיתא לקמן בגמרא<sup>3</sup>: "איתמר, ר' יוחנן אמר אשו (השולח את הבערה - רש"י) משום חציו (דאיהו קעביד דהוי כזורק חץ - רש"י) וריש לקיש אמר אשו משום ממונו (שורו ובורו שהזיקו - רש"י)".

והיינו, דלרבי יוחנן המדליק אש ברשותו והתפשטה לחצר חברו (ברוח מצוי, דברוח שאינה מצוי' פטור משום דהוי אונס) והזיקה, חייב דנחשב כאילו הזיק הוא בידיים לגדיש חברו. אך לר"ל חיוב המדליק אש אינו משום דנחשב שהזיק בידיים, שהרי הדליק ברשותו ובהיתר, אלא דמחייבין ל' מפני שהאש נחשבת כממונו וחייב עלי' כעל כל נזקי ממונו.

ובסברות המחלוקת דרבי יוחנן וריש לקיש אומרת הגמרא: "וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן, אמר לך חציו מכחו קאזלי, האי לא מכחו קאזיל (דאש מאל'י' הולכת ודולקת למרחוק - רש"י)". היינו דאין להשוות אדם היורה חץ למדליק אש, דביוורה חץ החץ הלך מכחו והזיק, משא"כ במדליק אש דהוא הדליק והאש התפשטה מאל'י'.

"ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש, אמר לך ממונא אית בי' ממשא, הא לית בי' ממשא (דשלהבת היא המזקת דאין לה ממש - רש"י)". כלומר, דאין דומה אש לשאר ממונו המזיק דיש בו ממש, משא"כ באש שאין ממש בשלהבת המזיקה וע"כ צריך לומר שהחיוב הוא לא מפני מציאות הממון אלא מצד פעולת האדם - המזיק - כמו בחציו.

## 1

### ביאור רש"י במחלוקת ר"י ור"ל וקושיות התוס' על פירושו

ובביאור דברי ריש לקיש כתב רש"י<sup>4</sup>: "וקא סלקא דעתך דאיכא בינייהו כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו דלרבי יוחנן חייב דחציו הן ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא".

כלומר, דהנפק"מ בין רבי יוחנן לריש לקיש תהי' כאשר הדליק האש בגחלת שאינו שלו, דלר"ל שהחיוב דאש הוא משום שהוא ממונו הרי בכאן אינו ממונו ויהי' פטור על הנזק שנעשה מכך, אך לרבי יוחנן דהחיוב הוא משום שהוא חציו הרי דאף כשאינו שלו יתחייב בנזקיו.

אמנם, תוס' ביאר הא דר"ל דאשו משום ממונו באופן אחר וז"ל: "אשו משום ממונו. כלומר חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו". והיינו דאשו משום ממונו היינו דיש חיוב כמו בנזקי ממונו, דצריך לשומרו כפי שצריך לשמור ממונו, ולא כפי שפירש רש"י שנחשב כאילו הוא ממש ממונו.

והוכיח דאין לומר כרש"י דריש לקיש סבירא לי' דהוא ממונו ממש וז"ל: "דאפילו הדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפ' הכונס בכופף קמתו של חברו בפני הדליקה ומיטא ברוח מצוי". וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש, אע"ג דמסתמא מפקיר לי'. ועוד, דאין לך אדם שיתחייב בדליקה, שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חברו".

ונמצא בדבריו ב' קושיות על פירוש רש"י:

א. לפי דברי רש"י הרי שלריש לקיש לא יהי' מחויב היכא דהאש אינה שלו, ומצינו בגמרא דהיכא שכפף קמת חברו בפני הדליקה - אף שאינה אש שלו - חייב. וכן גץ היוצא מתחת הפטיש דכל אדם מפקירו וחייב ובכ"ז חייב בנזקיו, הרי דאפילו המדליק באש של אחר חייב בנזקי'.

ב. לפי פירוש רש"י נמצא דלא יתחייב אדם לעולם על נזקי אשו דיפקיר אשו שעה אחת קודם ההיזק ויפטר.

4. ד"ה "אשו משום ממונו".

ז

**יבאר סברות מחלוקת רש"י ותוספות שחלקו בחקירה הנ"ל**

ובפשטות סברות המחלוקת בין רש"י לתוס' י"ל דתלי במחלוקת הראשונים הנ"ל אי גרסינן במתניתין בהצד השווה "וממונך", דרש"י ס"ל כהגורסים במשנה וממונך, דהצד השווה שבאבות שהם ממונו של האדם וא"כ אף באש הוא מצד מה שהוא ממון דהאדם.

ונמצא דס"ל לרש"י כהאחרונים שסוברים דעיקר סיבת החיוב הוא מפני שהוא ממון הבעלים וחיוב השמירה הוא רק תנאי בהחיוב.

משא"כ תוס' ס"ל כהראשונים דלא גרסינן "וממונך", דכמו שבכור חייב אף שאינו ממון כן הוא בשאר האבות. ונמצא דס"ל כהאחרונים דעיקר סיבת החיוב הוא מה שהי' צריך לשמור והא דהוא ממון הבעלים הוא רק תנאי הגורם השייכות בין הממון לבעלים.

ח

**יביא קושיות הר"י מלוניל על הראשונים שגורסים "וממונך"**

הקשה הר"י מלוניל על דברי האומרים דגרסינן במשנה "וממונך" וז"ל: "ויש גורסין וממונך וקשה עלייהו למאן דאמר אשו משום חציו ומחייב באש אע"פ שאינו אשו היכי קרי לי' ממון. ותו, דכל הני דמייתי בגמרא בהצד השווה ואתיין או מבור ואש או מבור ושור אוקימנא דאפקרינהו, אלמא לאו ממון".

כלומר, דלדעת הגורסים במשנה וממונך יוקשה מהא דאיתא בגמרא דידן דלדעת רבי יוחנן חייב על נזקי האש אע"פ שאינה ממון אלא משום חציו, וא"כ מחויב באש שאינה ממון ושוב לא שייך לומר במשנה הצד השווה שהוא ממונך.

ועוד דאמרינן בגמרא<sup>5</sup> דמהצד השווה לומדים כמה נזקים נוספים, ומעמידים בגמרא שם שהוא היכא דהפקירו הבעלים, וא"כ מוכח דלא גרסינן וממונך שהרי הם אינם ממון.

ויש לומר, דהנה במה שהקשה על דעת הגורסים בהצד השווה "וממונך" מהא דרבי יוחנן ס"ל דאשו משום חציו, הנה, איתא לקמן בגמרא<sup>6</sup> "אלא למאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממון", דהיינו שאף לדעת רבי יוחנן האומר שאשו משום חציו מסכים הוא דאשו נמי משום ממון.

ויש לחקור הפשט שבזה, אי סבירא לי' דכל היכא שחייב באש הוא משום שני סיבות - הא שהוא חציו והא שהוא ממון, או שהכוונה היא שבמקרה שאי אפשר לחייבו משום חציו יתחייב עכ"פ משום ממון.

5. ג, א.

6. יג, א.

והנה, אי נימא דרבי יוחנן סבירא לי' דחייב הן משום חציו והן משום ממונו אפשר לבאר היטב הקושיא הראשונה של הר"י מלוניל דיוקשה לדעת הגורסים "וממונך" מדעת רבי יוחנן שטעם חיוב האש אינו משום ממון, אמנם אם נסביר דרבי יוחנן סבירא לי' דבכל פעולה חייב הן משום חציו והן משום ממונו שייך שפיר אף לדידי' למימר דהצד השווה שבהן הוא דהן "ממונך".

אמנם לפי זה צ"ל מדוע נקט רבי יוחנן טעם החיוב הן משום חציו והן משום ממונו ולא הסתפק בהא דהוא ממונו.

## ט

### יביא ביאור הפני יהושע בפירוש רש"י

ולבאר זה יש להקדים תחילה תירוץ הפני יהושע בקושיות התוספות על דעת רש"י וז"ל:<sup>7</sup> "אבל הנראה לפי עניות דעתי ליישב דלפרש"י לא פליגי ר"י ור"ל באשו משום מאי מחייב אלא דוקא במי שמדליק בתוך שלו ברשות, אלא שלא שימר גחלתו ויצאה הגחלת מעצמה והזיקה.

ובכה"ג דוקא פליגי ר"י ור"ל לפרש משום מאי מחייב, ר"י אמר שיש לחייבו משום חציו דכיון שלא שימר גחלתו מרוח מצוי' מעיקרא הו"ל כזורק חץ ועל זה אמר ר"ל דלא דמי כלל לחץ כיון דלאו מכחו קאזלא, אלא משום ממונו יש לחייבו.

אבל במי שנתכוון להדליק בשל חברו לא שייכא כלל פלוגתא דר"י ור"ל לפרש משום מאי מחייב דהא ודאי יש לחייבו מטעם אדם המזיק שהוא מועד לעולם . . .".

כלומר, דודאי אף לשיטת רש"י סבירא לי' לר"ל שאם הלך האדם עצמו והבעיר אש בגדיש חברו דחייב אפילו אין האש שלו, שהוא כשאר אדם המזיק. אלא דנחלקו היכא שהדליק ברשות בתוך חצירו והתפשטה האש ע"י רוח מצוי' לחצר חברו והזיקתו, דבזה לא שייך לומר שהוא הזיק אלא שפשע בשמירתה שהי' לו לדעת שתבא רוח מצוי' ותתפשט האש (דברוח שאינה מצוי' פטור, דהוא אנוס).

ועפ"ז מתרץ הפני יהושע קושיות התוס' וז"ל: "וא"כ לפי"ז נתיישבו אליבא דרש"י כל הקושיות של תוס', דכופף קומתו של חברו ודאי אפילו ר"ל מודה דחייב כיון שנתכוון להזיק וכן גבי גץ כיון שהנצוצות יצאו ע"י הכאתו ומכחו מחייב מטעם מזיק.

ומכל שכן בקושיא שלישית . . . דכיון שיתכוון להדליק ודאי שיתחייב".

והיינו דאין דומה מה דאיתא בגמרא גבי כופף קמתו של חברו לפלוגתא אי אשו משום ממונו, דהתם בכופף קמתו של חברו, הרי שעשה מעשה היזק בידים וחייב כאדם המזיק, וכן המכה בפטיש ויצאו גיצים תחת ידו דהוא כאדם המזיק בידים ולא דמי למחלוקת דר"י ור"ל

7. ד"ה "וגבי גץ היוצא".

שהיא במדליק בחצירו ברשות אלא שפשע בשמירתה ובאה רוח מצוי' והדליקה גדישו של חברו.

וכמו"כ סרה קושיית התוס' דיפטר כל אדם מנזקי האש דיפקיר אשו ויפטר, דכיון שהוא מתכוון להדליק הרי מחוייב מטעם אדם המזיק ולא מצד ממונו.

עפ"ז יש לבאר דעת רבי יוחנן, שסובר שטעם החיוב הוא הן מצד ממונו והן מצד חציו, דאף שהיכא דלא נחייבו משום חציו נחייבו משום ממונו, מ"מ, היכא דאפשר לחייבו נמי משום ממונו הרי דעדיפא מינ' נקטינן דדמי למזיק בידים ממש.

י

### יבאר דעת רש"י ויתרץ קושיית הר"י מלוניל

ומה דהקשה הר"י מלוניל מהא דריבתה הגמרא מזיקים מהצד השווה ומעמידה הגמרא שמדובר שהפקירם וא"כ איך שייך לומר דהצד השווה שהוא ממונו. יש לתרץ ובהקדים תירוץ השיטה מקובצת על מה דהקשה התוס' בשיטת רש"י וז"ל<sup>8</sup>:

"ונראה שאינו קשה, דכופף קמתו של חברו הוא עושה ההיזק הילכך אין חילוק בין שיהי' שלו ובין שיהי' של אחר, אבל גחלת שהוא ממונו שעושה ההיזק דיש לו לשמור ממונו שלא יזיק, צריך שיהי' שלו.

וכן מה שהקשו לו מהא דגץ היוצא מתחת הפטיש, גם זה אינו קשה, דגם זה בגופו עושה ההיזק, הילכך אין חילוק בין שיהי' שלו וכו'.

וגם מה שהקשו לו דאין לך אדם שיתחייב בדליקה כי יפקיר הגחלת וידליק גדישו של חברו, גם זה אינו קשה, דרש"י יישב אותו כי פירש אשו משום ממונו כמו שורו ובורו דאף על פי שבור אינו חייב עליו אם הפקיר אותו אפילו הכי חייב עליו, אם כן לא יועיל לו שיפקיר אשו, דאפילו הכי יתחייב".

והיינו, דדעת ריש לקיש היא דאף שהפקיר האש יתחייב משום ממונו דומיא דבור שאף שהפקיר הבור יתחייב בעל הבור כיון שיצר מציאות מזיק וע"כ נקרא הבור שלו ובאחריותו ואין ההפקר מועיל לו לבטל מציאות המזיק. וכן הוא באש לדעת ריש לקיש, דאף שהפקיר אשו, מ"מ כיון שיצר מציאות דמזיק הרי שאין הפקרו מועיל לו לבטל מציאותה ועדיין היא באחריותו.

ולפי זה מה שכתב רש"י דלריש לקיש יתחייב רק כשהגחלת שלו אין הכוונה שהיא ממון המזיק, אלא שהוא יצר אותה, דדוקא כאשר יצר מציאות האש הרי היא נחשבת שלו ובאחריותו להתחייב עלי' (כממונו), אך כאשר אינה שלו, כלומר שלא הוא יצר אותה אלא רק הכניסה לחצרו והאש התפשטה והזיקה לחצר חברו, פטור.

8. כב, א. ד"ה "ובגליונות".

עפ"ז נוכל לתרץ מה דהקשה הר"י מלוניל מהא דריבתה הגמרא מזיקים נוספים מהצד השווה אף שמדובר שם שהפקירם, דהרי שם ריבתה הגמרא מהצד השווה דבור ושור ואש ובור, ועפ"י המבואר לעיל בדעת רש"י דבמזיקים אלו לא יועיל הפקר, שהרי יצר מציאות מזיק ואינו יכול לבטלו בהפקרו, הרי שאפשר ללמוד מהם אף מזיקים דהפקירם, דכיון שיצר מציאות מזיק אינו מועיל הא דהפקירם.

## יא

### יבאר בעומק יותר הדעה דהחיוב הוא משום שהוא ממונו

ויש להסביר בעומק יותר הדעה שחייב על המזיק מפני שהוא ממונו, היינו, שעיקר סיבת החיוב הוא מה שהוא ממונו.

דהנה, כאשר אדם קנה שור הרי הוא נקרא על שמו, דנקרא שורו של פלוני, וע"כ כאשר הזיק שורו הרי שנקרא שמעשי השור נקראים על שמו, שהרי הוא ברשותו ותחת אחריותו.

וא"כ אף כשהאדם יצר מזיק, הגם שאינו שלו, מ"מ, כיון שהוא זה שיצר את המזיק הרי הוא נקרא על שמו, וכגון החופר בור דאף שאין הבור שלו מ"מ נקרא בורו של פלוני כיון שהוא יצר מזיקים אלו והרי הם ברשותו.

והיינו, דהכוונה ב"ברשותו" בדיני מזיק הוא שהמזיק הוא שלו וברשותו להתחייב על הזיקו וזה נעשה או ע"י קניית החפץ, או ע"י זה שיצר את המזיק והרי הוא בשליטתו, וזהו עיקר סיבת החיוב על כך שממונו מזיק.

אלא שהחיוב הוא בתנאי ה' יכול לשמור ולא שמר, והיינו שאין עיקר סיבת החיוב במה שפשע ולא שמר אלא במה שהוא ברשותו ובשליטתו, שזה הגורם שיתחייב בשמירתו. וזהו הפשט ב"וממונו", היינו שהוא ברשותו ובשליטתו.

## יב

### יתרץ קושיית תלמיד ר"ת ור"א

וי"ל דעפ"י המבואר לעיל יתורץ הא דהקשה תלמיד ר"ת ור"א על דעת הגורסים במשנה "וממונו", שהרי אף החופר בור חייב אף דאינו ממונו וא"כ איך שייך למיגרס במתניתין דהצד השווה שבהם הוא "וממונו".

ועפ"י המבואר לעיל אתי שפיר, דאכן עיקר סיבת החיוב הוא מה שהוא ממונו, אלא דהכוונה בממונו אינו מה שהוא שלו אלא מה שהוא ברשותו ובשליטתו, וזה נעשה או ע"י שקונה החפץ ואזי הוא תחת אחריותו, או ע"י מה שיצר את המזיק דאף בזה הוא תחת שליטתו.



וא"כ אתי שפיר מה שאומרת המשנה דהצד השווה שבהם הוא מה שהם "ממונך", דאף בור שאינו ממונו ממש מ"מ הוא כממונו שהרי הוא תחת שליטתו וברשותו. והיינו דעיקר סיבת חיוב המזיק הוא שהוא ממונו, היינו, ברשותו ובשליטתו, אלא שיש דברים שאע"פ שאינם ברשותו ממש מ"מ הרי הם ברשותו ושליטתו והרי הם כממונו.

והוא הדין נמי אי קיבל השומר לשמור, דאף בזה נקרא "ממונו" שהרי הם תחת שליטתו וברשותו, דבקבלתו הרי נקרא על שמו.

(וגם הראשונים שלא גורסים במשנה "וממונך" סוברים שיתחייב ע"י זה, אלא שאין זה עיקר סיבת החיוב, דהעיקר הוא מה שפשע בשמירתו, אלא שהחיוב שמירה יחול רק באם הוא שלו, והיינו, או ע"י קנין או ע"י שיצר המזיק והרי הוא באחריותו).

## יג

### יתרץ קושיא דמתעוררת על הגורסים "וממונך"

עפ"י המבואר לעיל אפשר לתרץ קושיא המתעוררת על הראשונים שלא גורסים במשנה "וממונך".

דהנה, איתא בגמרא<sup>9</sup>: "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות. תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן". ופירש רש"י<sup>10</sup>: "מי אמרינן תולדות כיוצא בהן לא שנא אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם או דלמא לא"<sup>11</sup>.

ומשיבה הגמרא<sup>12</sup>: "אמר רב פפא יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן". ומבררת הגמרא מהי כוונת רב פפא, אלו תולדות הם כיוצא בהן דהאבות ואלו לא.

ורוצה הגמרא להעמיד דכוונת רב פפא על תולדות הבור<sup>13</sup>: "וכי קאמר רב פפא אתולדה דבור, תולדה דבור מאי ניהו. . אבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו (ונתקלו בהן בני אדם והזיקו להם - רש"י), היכי דמי אי דאפקרינהו. . היינו בור. . מאי שנא בור שכן תחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי תחלת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך".

והנה, מפורש בגמרא דהצד השווה שבהם, אף דבור הוא מה שהוא ממונך. ולכאורה יוקשה מכאן על האומרים דעיקר סיבת החיוב הוא מה שפשע הבעלים בשמירה ולא מה שהוא ממונו.

9. ב, א.

10. ב, ב. ד"ה "הכא מאי".

11. וראה ברי"ף שהסביר שאלת הגמרא באופן אחר.

12. ב, ב.

13. ג, א.

אמנם תוס' פירש דהכוונה ב"וממונך" הוא לאו דוקא וז"ל<sup>14</sup>: "וממונך, לאו דוקא גבי בור, דלאו ממנוא הוא. וכן גבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חבירו באש של אחר דחייב".

אמנם עפ"י המבואר לעיל אתי שפיר, דהכוונה ב"וממונך" אינו שהאדון קנה הבור, אלא דכשם שבממונו ע"י קניית החפץ נעשה ברשותו ובשליטתו והוא הגורם לו להתחייב בשמירתו, כך הבור, דאף שלא קנהו, מ"מ ע"י שיצר אותו הרי הוא נקרא ברשותו להתחייב בשמירתו, שהרי הוא השולט עליו אי יעשה נזקים או לא, וע"כ שייך שפיר לקרואו "ממונך".

## יד

### יביא קושיות הרשב"א על הגורסים "וממונך" ויתרצם

ובזה יש לתרץ קושיות הרשב"א על הראשונים שגורסים "וממונך", דהקשה וז"ל<sup>15</sup>:

"ובר נמי אע"ג דאינו ממנו קרי לי' ממונך, מפני שעשאו הכתוב כממונו, כדאמרינן שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, כן פרש"י ז"ל. ואינו מחוור, דמ"מ אין לקרותו ממנו . .

ובגמרא דקתני מאי שנא בור דממונך ושמירתו עליך, מסתברא לי דהתם לרבותא קאמר הכי, לומר דאפילו אם תמצא לומר כיון דאוקמי' רחמנא ברשותך הרי הוא כממונך, הני נמי ממונך".

והיינו, דאין שייך לקרוא לבור "ממונך", דאף שהתורה החשיבה הבור ברשותו של האדם שיתחייב בנזקיו<sup>16</sup> מ"מ אינו ממנו ממש, שהרי אינו צריך לדאוג לכל דברי הבור אלא רק בהא דחייב בנזקיו נחשב ממנו וע"כ לא שייך לקרואו "ממונך".

ומה דאיתא בגמרא<sup>17</sup> "מאי שנא בור דממונך ושמירתו עליך" היינו, דכשם שבבור העמידה התורה הבור ברשותו של האדם אע"פ שאינו שלו כדי שיתחייב בנזקיו, הכי נמי בתולדותיו, דאע"פ שהפקירם עשאם הכתוב ברשותו כדי שיתחייב עליהם.

ועפ"י המבואר לעיל יש לתרץ קושיית הרשב"א:

דמה דהקשה דאינו ממנו ממש אלא רק לענין חיוב הבעלים, יש לומר דאכן זוהי הכוונה ב"וממונך", דעיקר סיבת החיוב הוא מה שהוא ברשותו ובשליטתו כשם שהוא כממונו דע"י הקני' נעשה החפץ ברשותו ובשליטתו, ובזה שווה הבור לשאר הנזקין, שאף הוא ברשותו ותחת אחריותו כממונו כיון שהוא יצר מציאות המזיק.

ולפי זה כוונת הגמרא ב"מאי שנא בור דממונך" הוא כפי שמבואר לעיל, דכשם שבבור חייב כיון שיצר מציאות המזיק והרי היא באחריותו אע"פ שאינו שלו, כך באבנו סכיננו

14. ד"ה "וממונך".

15. ב, א. ד"ה "שדרכן להזיק".

16. לקמן כט, ב.

17. ג, ב.

ומשאו, דאע"פ שאינם שלו, מ"מ כיון שהוא יצר מציאות המזיק הרי הם בשליטתו ונחשבים שלו לענין תשלומי נזיקין, כבור.

## טו

### יבאר קושיא נוספת בדברי הרשב"א

והנה, הקשה הרשב"א קושיא נוספת על הראשונים שגורסים במשנה "וממונך", דהנה בגמרא איתא<sup>18</sup>: "מאי מבעה, רב אמר מבעה זה אדם ושמואל אמר מבעה זה השן".

ומקשה הגמרא על שיטת רב דמבעה הוא אדם<sup>19</sup>: "הצד השוה שבהן שדרכן להזיק . . . ושמירתן עליך (לשון זה אינו שייך אלא בנזקי ממונו - רש"י), אדם שמירת גופו עליו הוא. כדאמר ל' רבי אבהו לתנא תני אדם שמירת גופו עליו, הכא נמי תני אדם שמירת גופו עליו (והאי דקתני ושמירתן עליך אשאר - רש"י)".

והקשה הרשב"א וז"ל: "ועוד, ודאי נראה דלא גרסינן ל', מדאקשי' בגמ' עלי' דרב דאמר מבעה זה אדם, ואדם שמירת גופו עליו, [ופריק תני שמירת גופו עליו]. ואם איתא אמאי לא אקשי ל' ממונך, ממונו הוא".

והיינו, דלדעת הראשונים שגורסים במשנה "וממונך" הוי לה להגמרא להקשות על רב וכי אדם "ממונו" הוא, ומהא דהגמרא הקשתה רק מהא דתנן "ושמירתן עליך" משמע שלא גורסים במשנה "וממונך".

וכן איתא בתוס<sup>20</sup>: "מכאן משמע דלא גרסינן במתני' וממונא מדלא פריך נמי הכי אדם ממונו הוא".

## טז

### יביא תירוץ הראב"ד והמאירי

והנה, תירץ הראב"ד<sup>21</sup> דבזה ששאלה הגמרא "אדם שמירת גופו עליו" נכלל בזה אף מה שאינו ממונו, שהרי שמירה שייכת רק על ממונו, וזהו שתירצה הגמרא "תני אדם שמירת גופו עליו" דכוונת הגמרא דאם על שמירת ממונו חייב כל שכן שחייב על שמירת גופו וע"כ כתבה המשנה על אדם "וממונך ושמירתן עליך".

18. ג. ב.

19. ד. א.

20. ד"ה "אדם שמירת גופו עליו".

21. על אתר.

ובשיטה מקובצת הביא את תירוץ המאירי וז"ל<sup>22</sup>: "כתבו בתוספות מכאן משמע דלא גרסינן במתניתין וממונך מדלא פריך וכו'. ונראה לי דהא דלא פריך אדם ממנונו הוא משום דהואיל ונזקי אדם לא נתפרשו בכאן לא חש לכלול בדין זה אלא נזקי ממנונו ועליהם נאמר "וממונך". אבל "ושמירתן עליך" ע"כ חוזר על כלם אחר שאמר ושמירתן עליך בלשון כינוי לרבים, כלומר שמירת כל הנזק והיא שהקשו ממנה לרב".

והיינו דפשיטא לה להגמרא דהכוונה ב"וממונך" במשנה הוא לשאר האבות חוץ מן האדם, דודאי לא שייך זה באדם, וקשיית הגמרא היתה רק מהא דכתיב "ושמירתן עליך" לשון רבים, דמשמע שהוא גם על המבעה.

וא"כ נמצא שסרו כל קושיות הרשב"א על הראשונים הגורסים במשנה "וממונך".

## יז

### יבאר מחלוקת האחרונים גבי פותח בור דתלוי בהחקירה הנ"ל

עפ"ז ניתן יהי' לבאר מחלוקת אחרונים גבי פותח בור, דאיתא לקמן בגמרא<sup>23</sup>: "אמר קרא כ"י יפתח וכי יכרה" אם על פתיחה (שחפרו אחר וכסהו ובא אחר וגילהו - רש"י) חייב על כריי' לא כל שכן, אלא שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כריי' באה לו (שאינן לו חלק בו אלא שכרהו או שפתחו דהיינו ברשות הרבים שאין הקרקע שלו - רש"י)".

והיינו, דאף הפותח בור מכוסה ברשות הרבים, אע"פ שלא כרהו חייב בנזקיו.

וחקרו האחרונים בטעם החיוב בפותח בור, אי הוי כאילו כרה בעצמו הבור, או שהחיוב הוא מצד מה שסילק שמירת הבור, שהי' מכוסה וגילהו.

ואולי יש לומר דתלוי במחלוקת הראשונים דלעיל אי גרסינן במתניתין "וממונך".

דלהראשונים שגורסים "וממונך" הרי שהחיוב בפותח בור הוא כהכורה עצמו, שהרי טעם החיוב בכורה הוא מה שהוא יצר מציאות המזיק והרי הוא בשליטתו ובאחריותו (וע"כ חייב הוא בשמירתו) וזה קיים בפותח ככורה, שעל ידו נהי' כאן מציאות של היזק והרי הוא בשליטתו לכסותו וא"כ הוא כהכורה ממש.

משא"כ להראשונים שלא גורסים במשנה "וממונך" וסבירא להו שטעם חיוב המזיק הוא בעיקר מה שפשע בשמירתו, הרי שהחיוב הפותח הוא בעיקר מפני שהפסיק את שמירתו של הראשון והרי הוא פושע, דכשם שהכורה חייב מפני שפשע שלא כיסה את הבור כן הוא בפותח.

אלא דנחלקו בשם הפותח אי הוי ככורה ממש, דלדעת הראשונים שעיקר סיבת החיוב הוא מפני שפשע בשמירתו, הרי שאינו ככורה ממש, דהכורה חפר הבור ויצר את מציאותו,

22. ד, ב. ד"ה "אדם שמירת גופו עליו".

23. מט, ב.

משא"כ הפותח שרק סילק השמירה בכך שפתח הבור (ואף שבטעם החיוב שווים הם מ"מ אינו כמותו דהכורה ממש).

אך לדעת הראשונים שעיקר סיבת החיוב הוא מה שהוא ממונו, הרי שבכך שחפר הבור נעשה כממונו כיון שיצר מציאות המזיק והרי הוא בשליטתו ובאחריותו, ובוה הפותח שווה לכורה, שהרי אף הוא יצר מציאות דמזיק ובשליטתו הוא אי יזיק, וא"כ הוא ממש כהכורה.

## יח

### יביא מחלוקת רש"י ותוספות בכתובות

והנה, י"ל דלפי דעת רש"י ותוס' בסוגיין יבואר מחלוקת רש"י ותוס' בכתובות.

דאיתא התם<sup>24</sup>: "רבי נחוניא בן הקנה הי' עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין (לפטור המדליק את הגדיש ביום הכפורים כאילו הדליקו בשבת - רש"י), מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין (משום קים לי' בדרבה מיני'), אף יום הכפורים מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין".

ובהמשך הסוגיא שם איתא<sup>25</sup>: "אמר רב חסדא מודה ר' נחוניא בן הקנה בגונב חלבו של חבירו ואכלו שהוא חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי איסור חלב. . דמעידנא דאגבי' קניי' מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל לי'".

והיינו, דכאשר גנב חלב חבירו ואכלו מודה רבי נחוניא בן הקנה שחייב, כיון שהדין דקים לי' בדרבה מיני' הוא רק היכא שהחייב ממון וחיוב מיתה באו כאחד (כגון המבעיר גדיש חבירו בשבת, דהחיוב מיתה (מבעיר בשבת) וחיוב הממון (גדיש חבירו) באו כאחד). אך כאשר גנב חלב חבירו הרי שכבר התחייב על הניבה משעה שהגביהו והחיוב על האכילה הגיע רק אח"כ כשאכלו.

ומקשה הגמרא<sup>26</sup>: "לימא פליגא דרבי אבין, דאמר רבי אבין הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור, שעקירה צורך הנחה היא, הכא נמי הגבהה צורך אכילה היא".

והיינו, דהזורק חץ ד' אמות ברה"ר, דחייב משום מעביר ד' אמות ברה"ר, ובתוך הד' אמות קרע החץ בגדי חבירו, פטור על הבגדים, דאף שאינו מתחייב מיתה על העברה עד שינוח החץ, מ"מ כיון שעקירה צורך הנחה היא הרי ש"מהיחא שעתא אתחלה לה מלאכה" (רש"י) וע"כ חשיב מיתה ותשלומין באין כאחד.

24. ל, א.

25. ל, ב.

26. לא, א.

ולכאורה חולק ר' אבין על רב חסדא, דסבירא לי' דהיכא שהעקירה צורך הנחה חשיב שפיר מיתה ותשלומין באין כאחד, וא"כ אף כאשר הגבי' חלב חבירו על מנת לאוכלו חשיב שפיר מיתה ותשלומין באין כאחד כיון שהגבהה צורך אכילה היא.

ומתרצת הגמרא: "הכי השתא התם אי אפשר להנחה בלא עקירה הכא אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל".

והיינו דאין לדמות הזורק חץ ד' אמות ברה"ר לגונב חלב חבירו, דבזורק חץ הוי עקירה צורך הנחה כיון שאי אפשר להנחה בלא עקירה, משא"כ הכא שיכול לאכול חלב חבירו בלי לגונבו - שגוחן ואוכל דלא עביד הגבהה.

ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש המקרה דאי בעי גחין ואכיל:

רש"י פירש: "דאי בעי גחין. למטה מג' טפחים ואכיל ובציר מג' לאו הגבהה היא". והיינו דמדובר בגמרא היכא שגחן למטה מג' טפחים, דכל פחות מג' טפחים לא נחשב הגבהה לקנות ע"ז זה החלב.

אך בתוספות פירש<sup>27</sup>: "נראה לר"י דהכי פירושו, דאי בעי גחין ואכיל אם הוא בראש קנה יכול הוא לשחות ולתוחבה עד בית בליעתו, אע"ג דבהך אכילה אינו עושה כן והויא הגבהה זו לצורך אכילה, מ"מ הואיל ויכול להתחייב בלא הגבהה לאו צורך אכילה היא".

והיינו, דכאשר הגבי' למטה מי' אינו חייב, אלא רק היכא דהיתה בראש קנה ותחבה לתוך פיו.

והטעם דחלק על רש"י הוא כיון דסבירא לי' להתוספות דהיכא שהגביהו למטה מג' טפחים הוי הגבהה וחייב בגניבה<sup>28</sup>.

## יט

### יבאר עפ"י ה'נחלת דוד' בסוגיין הנפק"מ דמחלוקת רש"י ותוס' בכתובות

ונראה לבאר מחלוקת רש"י ותוספות התם עפ"י יסוד ה'נחלת דוד' בסוגייתנו. דהנה בסוגיין פירש רש"י דהיכא שהרים גחלת שאינו שלו והדליק בה פטור לפי ריש לקיש דהחויב הוא רק מה שהוא ממונו.

והקשה ה'נחלת דוד' דהאיך שייך שיהא מציאות של גחלת שאינה שלו, והרי אפילו אם הדליקה אחר והוא הכניסה לרשותו, הרי קנאה בגרירת החפץ לרשותו.

27. ד"ה "דאי בעי גחין ואכיל".

28. ראה בתוספות כאן. וראה קידושין כו, א. ובכמה דוכתין.

ומביא מה דביאר הרשב"א וז"ל<sup>29</sup>: "שוב ראיתי בפיר"ח שהביא הרשב"א דשפיר משכחת לה כגון שאחד הכניס גחלת לתוך חצירו והוא לא אגבה כלל רק שהי' מדליק בגחלת זו ע"י גרירה באופן שלא הגביהה כלל וא"כ דברי רש"י מתפרשין כפשוטו".

והיינו דלפי רש"י מדובר שלקח הגחלת וגררה לחצירו פחות מג' טפחים, דלפי שיטת רש"י דבפחות מג' טפחים לא קונה בהגבהה הרי שלא קנה הגחלת והרי היא אינה שלו.

ויש לומר דזה הנפק"מ ממחלוקת רש"י ותוס' בכתובות, דלרש"י כיון שגרר פחות מג' טפחים לא קנה הגחלת, אך לשיטת התוספות דאף בפחות מג' קונה החפץ ע"י הגבהה, הרי שהגחלת שלו.

29. ד"ה "אלא די ש להבין".

## שביתת הבהמה בשבת\*

הרב שלום דובער שי' הלוי וולפא  
יו"ר מכון הרמב"ם השלם

**אסור<sup>א</sup> להוציא<sup>ב</sup> משא על הבהמה<sup>ג</sup> בשבת<sup>ד</sup> אף שבעל הבהמה אינו מסייע לה או מנהיגה**

\* ביאור על הרמב"ם הלכות שבת פ"כ ה"א.

א. רובו של פרק זה, עוסק בביאור האיסור להניח לבהמה לצאת לרה"ר כשהיא נושאת ע"ע משא. בשתי ההלכות הראשונות מכאן הרמב"ם את המקור לאיסור זה בתורה, ומהו גדרו, האם הוא איסור עשה או גם מצות לא תעשה. ואכן מצינו בזה כמה שיטות בדברי הראשונים:

דהנה בפ"א ה"א ביאר הרמב"ם, שבאיסורי מלאכות בשבת, יש איסור עשה וגם מצות לא תעשה, וכלשונו: "שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה, שנאמר (משפטים כג, יב). תשא לד, כא) 'וביום השביעי תשבתי'. וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה, שנאמר (יתרו כ, י) 'לא תעשה כל מלאכה'. והנה, בשני מקראות אלו, נאסרה גם עשיית מלאכה על ידי בהמתו. שבעשה דפרשת משפטים (שמביא הרמב"ם בהלכה דידן) כתיב: "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמורך". ובל"ת דפרשת יתרו כתיב: "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, עבדך ואמתך ובהמתך" (ועד"ז בפרשת ואתחנן ה, יד: "לא תעשה כל מלאכה, אתה.. ושורך וחמורך וכל בהמתך").

ובענין מ"ע זו ד"ביום השביעי תשבתי, למען ינוח שורך וחמורך", ביאר הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע קנד: "ציונו שנסבות בשבת, והוא אמרו יתעלה וביום השביעי תשבתי.. ובאר לנו יתעלה, שהשבייתה מן המלאכות היא חובה עלינו ועל בהמתנו ועבדינו". והיינו, שחובה על האדם להביא לכך שבהמתו תשבתי ממלאכה, ולכן אסור להניח עלי' משא וכיו"ב, אף שהיא יוצאת מעצמה עם המשא לרה"ר ואין בעלי' שותף עמה בעשיית מלאכת ההוצאה, כיון שבזה שהיא מוציאה מרשות לרשות (או מעבירה ד"א ברה"ר) מתבטלת שביתתה.

אך לגבי המל"ת "לא תעשה כל מלאכה.. ובהמתך", נחלקו הראשונים בביאורו. רש"י ועוד ראשונים מפרשים לאו זה, כפי שנתבאר בענין העשה, והיינו שהוא איסור להניח לבהמה לעשות מלאכה בעצמה (וראה לקמן מה שהוכיח שעה"מ מדברי רש"י). אך בדת הרמב"ם נטו רוב המפרשים, שהלאו חלוק במהותו מהעשה דשביתת בהמה. שאין זה איסור על מלאכת הבהמה, אלא שבכלל איסורי האדם לעשות מלאכה בשבת, נוסף גם איסור שלא יעשה הוא מלאכה ע"י בהמתו. וא"כ אין בכלל ל"ת זה, בהמה שיוצאת מעצמה עם משא, אלא רק איסור לאדם המנהיג במעשה או בקול את הבהמה הנושאת משא. ובלשון הגמרא: "לאו דמחמר". נמצא, דלרש"י שביתת אדם ושביתת בהמה שוים (וכפשוטות הכתובים) דתרוויהו נאסרו בלאו ועשה. ואילו להרמב"ם, שבביתת בהמה יש איסור עשה בלבד. ורק המחמר אחר בהמתו, הרי מצד מלאכתו שלו (שעשה באמצעות הבהמה) עבר על ל"ת ד"אתה.. ובהמתך" (וזאת חוץ מאיסור ביטול מצות עשה שעבר מצד מה שעשתה הבהמה שלו מלאכה).

והנה בהמשך הלכה זו כתב הרמב"ם: "לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת והי' עלי' משא, פטור" (ממלקות). ומשמע מלשונו, שבתחילה מדבר על הפטור שבביתת בהמתו ("לפי שאיסורו בא מכלל עשה") ולא על המחמר, ורק ש"לפיכך" גם המחמר אינו לוקה. וזהו שהמשיך מיד בה"ב והקשה מה הקשר בין הדברים, להניחא שבביתת בהמה הוא אכן רק לאו הבא מכלל עשה, אבל במחמר "הלאו לאו מפורש בתורה, שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך". (ולביאור זה, קושייתו אינה על שביתת בהמה, שבה אין לאו מפורש לדעת הרמב"ם, אלא רק על מחמר "שלא יחרוש בה וכיוצא בחרישה"). ועד"ז כתב ב"מגלת אסתר" לספר המצוות שורש י"ד.

המ"מ כתב בדומה לזה, וז"ל (והוספנו ביאור בסוגריים): "וביאור דבריו שבכאן לפי הנ"ל כך הוא. איסור הבהמה בהוצאת המשאוי, הוא מכלל עשה שזוכר בתורה למען ינוח שורך וחמורך וכו', שהוא עשה מפורש לבהמה. והקשה רבינו, והלא (חוץ מהעשה יש גם) לאו מפורש בתורה גבי (שביתת) בהמה וילקה עליו. ותיירץ, שהלאו הוא אינו בא למלאכת הבהמה בלא סיוע האדם, אלא למלאכות שהאדם והבהמה שותפין בהן (שהוא לאו דמחמר כנ"ל) ויש בכלל זה החרישה וכו' שאף



היא בכלל זה". (ויש חילוק קל בין שני הביאורים: דלביאור הראשון קושיית הרמב"ם היא מלכתחילה רק על לאו דמחמר. ואילו למ"מ הקושיא היא גם על שביתת בהמה. אבל לשני הביאורים, למסקנת הרמב"ם בודאי שאין לאו בשביתת בהמה רק במחמר. וראה המשך דברי המ"מ וביאורם בהערותינו להלכה הבאה).

ואף התוס' בריש פרק במה בהמה (נא.ב. ד"ה במה) כתבו ע"ד הנ"ל, וז"ל: "אדם מוזהר על שביתת בהמתו, דכתיב 'למען ינוח' וגו'. ומיהו, לאו דלא תעשה מלאכה אתה ובהמתך, ליכא אלא במחמר אחר בהמתו, כדמוכח בריש מי שהחשיך" (קנג.ב): "אמר מר, אין עמו נכרי, מניחו על החמור. והלא מחמר, ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה". וכ"ה במאיירי בהקדמה לפרק הנ"ל: "אדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת, דכתיב 'למען ינוח', ומ"מ אין בה איסור לאו. ואע"פ שכתוב 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ועבדך ואמתך ובהמתך', פירשו בה, דוקא כשהוא מחמר אחרי". וכ"כ המאיירי להלן קנג.א. וכ"ה ברמב"ן שם ע"ב ובהערותיו לספר המצוות שם.

וכך סיכם התפא"ר בהקדמה לסדר מועד ("כלכלת שבת - דיני שביתת בהמה" אות א') את שיטת הרמב"ם בזה: "אמרה תורה 'למען ינוח שורך וחמורך וגו'', לפיכך בהמה וחי' ועוף של ישראל אסורין מן התורה שיעשו שום מלאכה מהל"ט מלאכות בשבת. וזהו מצות עשה דשביתת בהמתו. אמנם כתיב עוד קרא אחרינא, לא תעשה מלאכה אתה ובהמתך, ור"ל אתה עם בהמתך, והיינו לאו דמחמר, שמנהיג בהמתו ביד או בקול לעשות מלאכה מהל"ט מלאכות". ועד"ו כתב ה"אמרי בינה" דיני שבת סימן א': "קרא דפרשת יתרו, קאי על מחמר, לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך.. היינו שלא יעשו מלאכה בשיתוף הבהמה, וע"ז קאי בלאו. ושביתת בהמה, שלא תעשה מלאכה אף בלאו שיתוף אדם, זה ילפינן מקרא דמשפטים, מ'למען ינוח שורך וחמורך.. ליכא רק עשה".

ולשיטה זו, גדר איסור מחמר, דומה בענינו לאיסור הנוסף הנלמד מהפסוק הנ"ל, שהוא שביתת בנו. דיעויין לעיל פ"ב ה"ז הערה ה שנתבאר לדעת חלק מהראשונים, שכוונת הפסוק לאסור על האב לומר לבנו הקטן לעשות מלאכה, ואפילו קטן שלא הגיע לחנוך, דבכלל איסור מלאכה של גדול, הוא גם שלא לעשות מלאכה ע"י בנו. וה"נ (להבדיל) בבהמה, שאסרה התורה על האדם לעשות מלאכה ע"י בהמה. וכ"כ בשו"ת חת"ס סימן פג: "הנה בבהמה פרשת משפטים כתיב 'למען ינוח שורך', ושם לא הוזכר בנך, והיא מצות עשה בשביתת בהמתו, דאפילו בלי סיוע ידי, מ"ע שתשבות הבהמה, ובוה לא מוזהר על בניו. אך לאו דלא תעשה מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך, מיני' ילפינן לאו דמחמר, כשעושה מלאכה הוא עם צירוף הבהמה שמחמר אחרי', ובוה מוזהר נמי על בנו, שהרי כתיב לא תעשה מלאכה אתה ובנך". (אלא שמוזהר גופא מובן, דהאיסור הוא רק כשהבהמה עושה מלאכה לדעתו של הבעלים, אבל אם עושה מעצמה, אין חובה להפרישה. וכשם שאין חובה להפריש את בנו הקטן כאשר עושה מלאכה מעצמו. וכ"כ במרה"מ. וראה מג"א סימן שה סקט"ז, ואמרי בינה הנ"ל, ושו"ת "שבט הלוי" ח"ט סימן ק' ה"ג).

אמנם, בספר 'קובץ' כאן כתב על דברי הרמב"ם: "נראה מדבריו, דמשווי שביתת בהמתו למחמר בהדי הדדי, ואם במחמר יש אזהרה, בכל שביתת בהמה הוא בכלל אזהרה.. והתוס' בריש פרק במה בהמה כתב, דשביתת בהמה הוא רק עשה דלמען ינוח, ומחמר הוא בלאו, והתוס' ורבינו פליגי בזה. והלבוש באו"ח סימן ש"ה (ס"א) כתב, דשביתת בהמה הוא בכלל אזהרה, והא"ר השיג שם עליו מדברי התוס' ורבינו פה. ולי נראה, דאדרבה דהלבוש דייק כן בדברי רבינו" (ועייין בהלכה הבאה הערה 1, מה שהקשינו על דבריו).

ומה שנתבאר שדעת רש"י אינה כן, כך דייק מדבריו בשעה"מ הלכות יו"ט פ"ה ה"ב, וז"ל (והוספנו ביאור בסוגריים): "לענ"ד נראה, שזה שכתב רבינו (הרמב"ם) ז"ל דשביתת בהמתו ליכא רק עשה, במחלוקת היא שנוי'. שמדברי רש"י בפ"ק דע"ז טו.א. מבואר, דס"ל דשביתת בהמתו עובר בלאו דל"ת כל מלאכה. ממה שכתב בד"ה גזירה משום שאלה (דמפרש שם, הא דאיתא בגמרא, שאסור לישראל למכור בהמה גסה לגוי, גזירה שמא יבוא להשאלה לו. ומבאר רש"י את טעם האיסור כשמשאלה לו) וז"ל, 'ועביד בה (הגוי) מלאכה בשבת, וקא עבר (הישראל) בלאו, דכתיב ל"ת כל מלאכה כו' וכל בהמתך, דהשתא בהמת ישראל היא ומצוה הוא על שביתתה', ע"כ (לשון רש"י). והרי כשגוי עושה מלאכה עם בהמת ישראל, פשוט שאין הישראל עובר על לאו דמחמר, ואין בוה אלא משום שביתת בהמה, ומ"מ כתב רש"י שהוא בלאו). וכן נראה מדברי הר"ן שם, שכתב וז"ל 'זמקשו הכא, ל"ל טעמא דמחמר, בלאו מחמר נמי, כגון דלא שמעי' לקל"י (אלא הלכה מעצמה), איכא משום שביתת בהמתו. וכ"ת איסורא דחמיר מיני' נקט, דהיינו דמחמר דעביד איסורא בגופי' כו' (עכ"ל הר"ן). והשתא, אם איתא דשביתת בהמתו אינו אלא עשה, אמאי הוצרך לומר דלאו דחמיר מיני' נקט דעביד איסורא בגופי', ותיפוק ל' משום דמחמר הוי לאו ושביתת בהמתו אינו אלא עשה.. וכן מבואר ג"כ, ממה שכתב (הר"ן שם) בסמוך וז"ל, 'אבל לדידן דק"ל דמחמר פטור, כי היכי דלא חיישינן לשביתת בהמתו בנסינו, ה"נ לא חיישינן ללאו דמחמר, דכיון דהאי לאו והאי לאו, כי היכי דלהאי לא חיישינן". עכ"ל שעה"מ.

וכ"ה בספר החינוך מצוה לב: "שלא לעשות מלאכה ביום השבת אנחנו, ולא נניח לעשות לבנינו ועבדינו ובהמותינו, שנאמר 'לא תעשה כל מלאכה' וגו'". הרי מובן שלדעתו יש לאו בשביתת בהמה. ואח"כ הוסיף: "ומלשון הרמב"ם ז"ל משמע שהוא סובר, כי הלאו הזה דלא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך, יבוא למחמר אחר בהמתו". וכ"כ בשו"ת הרי"ב"ש סימן

כד כרש"י, שיש לאו בשביבת בהמתו. וכן דעת הב"י יו"ד סימן קנא ד"ה מקום שנהגו, והש"ך שם סק"י, וט"ז שם סק"ד, ובאר הגולה אות י'.

(והנה, אף לדעת רש"י והר"ן שבשביבת בהמה יש לאו מלבד העשה, מ"מ אינהו נמי ס"ל דיש לאו בפנ"ע למחמר אחר בהמתו. ולדבריהם, שני לאוין יש על מלאכת בהמה, ושניהם נלמדים מהפסוק "לא תעשה כל מלאכה אתה.. ובהמתך", לאו אחד למלאכה שעושה הבהמה לבדה בלי שותפות הבעלים, ולאו שני להיכא שמחמר אחרי' ומנהיגה בשעת המלאכה. ולקמן הערה יא, תתבאר נפק"מ להלכה בין שני הלאוין. ואין להקשות לשיטתם, איך לומדים את שני הלאוים מפסוק אחד. כי יש לומר, דכשם שלגבי מלאכת האדם עצמו, לכו"ע לומדים מאותו פסוק שני לאוים שונים, שלא יעשה הוא עצמו מלאכה, ושלא יעשה בשיתוף עם בהמתו, ודרשינן לא תעשה מלאכה אתה, ולא תעשה מלאכה אתה ובהמתך. ה"נ לגבי בהמה, לא תעשה מלאכה.. ובהמתך, והיינו מלאכת הבהמה מחמת עצמה, ול"ת מלאכה אתה ובהמתך. נמצא לשיטתו, שאדם המחמר אחר בהמתו בשבת, עובר שני לאוים, מצד מלאכת הבהמה ומצד מלאכתו עם הבהמה).

ובדברי הלבוש סימן רמו ס"ג, פירש הפרמ"ג משב"ז שם סק"ו, דלא זו בלבד שבשביבת בהמה יש לאו, אלא דיש סברא לומר שאין בזה עשה כלל, אלא רק לאו. דו"ל הלבוש: "שביבת בהמתו מצינו בפירוש בתורה שנצטוונו עלי', שנאמר לא תעשה כל מלאכה וגו' ובהמתך". אי נמי 'למען ינוח שורך וחמורך וגו'". ומשמע להפרמ"ג, דמדכתב "אי נמי למען ינוח", הרי דלפירוש קמא, ילפינן לה רק מ'לא תעשה כל מלאכה'. וכן דייק מפירש"י על החומש בפרשת משפטים, דו"ל רש"י שם: "למען ינוח שורך וחמורך. תן לו נוח, להתיר שיהא תולש ואוכל עשבים מן הקרקע. או אינו אלא יחבשנו בתוך הבית. אמרת, אין זה נייח אלא צער". וכתב הפרמ"ג: "רש"י בפרשת משפטים למען ינוח תן נייח, על פי דרש, ולא כפשוטו שביבת בהמה, משמע כלבוש דנפיק מלא תעשה כל מלאכה". כלומר, דמהא רש"י לא פירש את מה שהוא לכאורה פשוטו של מקרא, שבא לצוות על שביבת בהמה, אלא מפרש דאתי להתיר מלאכות שיש לבהמה צער כשמונעים אותה מעשייתם, ולא בא לאסור כלל מעשים הנוגדים מנוחה, הרי דס"ל דאין בפסוק זה ציווי (מ"ע) על שביבת בהמה. אבל להעיר, שבשו"ע הרב (שהעתקנו מדבריו בסמך) משמע לכאורה, שאפשר ללמוד את שני הדברים מאותו הפסוק, גם את המ"ע דשביבת בהמתו, וגם במצוה זו גופא את הדין ד"תן לו נוח, להתיר שיהא תולש ואוכל עשבים מן הקרקע". וכמ"ש בסימן שכד ס"י: "אע"פ שאדם מצווה על שביבת בהמתו, מותר להניחה שתאכל מן המחובר בשבת, שנאמר למען ינוח שורך וגו', וזו היא נייחה שלה".

אך מדברי שעה"מ משמע כמבואר לעיל, דעשה ודאי איכא, ומחלוקתם היא האם "בשביבת בהמתו ליכא רק עשה" או גם לאו (וכן בהמשך דבריו: "אם איתא דשביבת בהמתו אינו אלא עשה"). וכן פשוט בדברי הראשונים והאחרונים דאיכא עשה בשביבת בהמה, ולא כתבו דהיינו דוקא להרמב"ם. ובפשטות לומדים הם גם לשיטת רש"י, ש"למען ינוח" הוא העשה דשביבת בהמה.

ובשו"ע הרב סימן רמו ס"ז: "ואדם מצווה על שביבת בהמתו, שנאמר למען ינוח שורך וחמורך". ובסימן שם ס"א: "אדם מצווה על שביבת בהמתו מן התורה, ואם בהמתו הוציאה איזה דבר רה"ר, אף שיצאת מאלי', עבר הוא על מצות עשה של תורה". הרי שפסק כהבנת המ"מ ברמב"ם דיש רק מ"ע בשביבת בהמתו. ואילו בסימן רסו ס"ד כתב לענין מחמר: "דכיון שהוא מחמר אחרי', אם תעשה מלאכה גמורה, יעבור על לא תעשה".

ולכאורה כבר נחלקו בזה תנאי ואמוראי. דבירושלמי פ"ה ה"ג מבאר הטעם שאסור לבהמה לצאת עם משא: "הוא מצווה על שביבת בהמתו כמוהו, שנאמר למען ינוח שורך וחמורך כמורך". והיינו כרמב"ם. דאי נימא דלירושלמי יש בזה גם איסור לאו, לכאורה טפי הו"ל לפרש הלאו, שהוא חמור יותר. אך במכילתא דרשב"י עה"פ דפרשת יתרו ("לא תעשה כל מלאכה.. ובהמתך") אמרו: "ובהמתך למה אני צריך, אם לימד שלא יעשה בה מלאכה (הוא עצמו ע"י הבהמה, היינו לאו דמחמר), הרי כבר נאמר (בפסוק זה עצמו) לא תעשה כל מלאכה, מה ת"ל ובהמתך. לא ישכיר אדם בהמתו לגוי ולא ישאלנו ושלא תצא במשוי בשבת". ומפורש, דהל"ת ד"ובהמתך" לא קאי על לאו דמחמר, דזה נכלל באיסור מלאכה של האדם עצמו, ולא קאי אלא על מלאכת הבהמה עצמה.

ב. בהערה הקודמת נתבאר, שיש כמה שיטות בענין מקור האיסור דשביבת בהמה: א) למכילתא דרשב"י, ולפירש"י ע"פ שעה"מ, ולר"ן, וספר קובץ בהבנת הרמב"ם, וספר החינוך, והריב"ש והב"י והש"ך והט"ז, יש בשביבת הבהמה מ"ע וגם מל"ת. ב) לירושלמי, ולרמב"ם לביאור המ"מ ולביאור ספר החינוך, ולתוס', והרמב"ן, והמאירי, ושו"ע הרב, יש בזה רק מ"ע, ואילו הלאו הוא למחמר בלבד. ג) לפרמ"ג כפי שמוכיח מרש"י עה"ת ומהלבוש, יש בשביבת בהמה רק לאו.

וב"ראש יוסף" נא, ב. כתב כמה נפק"מ בזה: (א) אי אשה מצווה על שביבת בהמתה. כי לרש"י ור"ן בע"ז ולבוש דהוה לאו, דלא תעשה מלאכה קאי נמי אשביבת בהמה, מזהרת (האשה) בל"ת. וכפי מה דמשמע מר"מ ושאר פוסקים דלית אלא עשה, עשה שהז"ג אין נשים מצוות בה.. ב) אי שביבת בהמה ביו"ט מצוה או לאו. הנה מבואר באו"ח רמו והלכות יו"ט (סימן תצה) יש בו מחלוקת בזה" (ועי"ש עוד ב' נפק"מ). ונבאר דבריו:

א) לענין מש"כ דנפ"כ האם נשים חייבות בשביתת בהמתן: הנה בתוס' הגרעק"א על המשניות פ"ה מ"א, אחר שהביא את לשון התוס' דהוי מ"ע, כתב וז"ל: "ואני מסתפק, אם נשים מצוין בשביתת בהמתן היכא דליכא משום מחמר. כיון דהוה רק עשה, י"ל דהוי מ"ע שהז"ג דנשים פטורות. אף דחייבות בקידוש היום מהיקישא דזכור ושמור, י"ל דדוקא קידוש דהיינו הזכירה, אבל בשאר מצות עשה י"ל דפטורות. ועיין בהר"ן פרק כל כתיבי שכתב, דכל מילי דשבת נשים שוין לאנשים. ועיין ב"י סוף סימן רצ"א (לענין נשים בחיוב דג' סעודות ולחם משנה). וצ"ע לדינא".

ובמנ"ח מוסך השבת במלאכת הוצאה האריך לדון בזה, ובסו"ד כתב: "שוב ראיתי שהוא גמרא מפורשת בשבת. (דבמשנה נד, ב) וביצה (כג, א) פרתו של ראב"ע היתה יוצאת ברצועה וכו', ובגמרא, למימרא דחדא פרה הו"ל והא כו', אלא של שכנתו היתה ולא מיהא בה נקראת על שמו. א"כ מפורש שהפרה היתה של אשה, וחכמים פליגי". והאריך בזה התפא"י שבת פ"ה מ"ד ב"בועז" אות ב'.

והחת"ס ביאר טעמא דמילתא שנשים חייבות, אף להסוברים שאין בזה אלא עשה (מלבד טעמא דהגרעק"א בשם הר"ן לכלל מילי דבשבת הושוו לאנשים). דהא שנשים פטורות מ"ע שהז"ג, אין זאת אלא במצוה שקיומה הוא בקום ועשה, אבל כגון דא, נשים דקיומה הוא בשב ואת", נשים חייבות. וז"ל שו"ת או"ח סימן קנ (והוספנו ביאור בסוגריים): "לא מצאתי מ"ע שהז"ג (דנשים פטורות), אלא בעשה, אבל בלאו הבא מכלל עשה שאינו דומה לתפילין מצוה והקהל (דמינייהו ילפינן דפטורות, עיין קידושין לד, א) חייבות". ועיין במנ"ח שם, שדן לחייב את הנשים במצ"ע דשביתת בהמה מכמה טעמים נוספים, וגם בשד"ח מערכת מ' אות קל"ז האריך הרבה בזה. (ובחידושי הר"ן לקידושין שם כתב, דבעשה שיש עמו לאו נשים חייבות, ולכן י"ל דלרש"י שיש כאן לאו, תהייה הנשים חייבות גם בעשה).

ובשו"ת "חמדת משה" (ר"מ פרלמוטר, ער, תרנ"ו) סימן ט', הוכיח דהרמב"ם ס"ל שנשים חייבות בשביתת בהמה. ד"בסהמ"צ בהרמב"ם ז"ל, בכל מצוה שאין הנשים חייבות בה, כתב כל אחת במקומה דמצוה זו אינה חייבת, ובמצוה קנד (הובאה לעיל).. לא כתב דנשים אין חייבות בשביתת בהמתם כמ"ש בשאר כל מ"ע שאין הנשים חייבות. וגם בסוף סהמ"צ, כאשר מנה הששים מצוות הכרחיות, ופירט כל הסימנים מהמצוות שאין הנשים חייבות בהם והסימנים שחייבות בהם, ומנה גם סימן קנד הנ"ל בין הסימנים שהנשים חייבות בהם ע"ש. הרי מפורש נפשט מהרמב"ם דנשים מצוין בשביתת בהמה".

ב) לענין מש"כ הראש יוסף, דנפ"כ לגבי שביתת בהמתו ביו"ט, הנה ז"ל הב"י סימן תצה: "כתב הכל בו (סימן נח), שביתת בהמה ומחמר, יש אומרים שאחר שנקרא 'מלאכה', הרי זה ביו"ט ככלל לא תעשה כל מלאכה, אבל בחול המועד ודאי מותר. ויש אומרים שאפילו ביו"ט מותר, שאין לאוסרה רק בשבת שפרט לך בה הכתוב. ע"כ (לשון הכל בו, וכתב הב"י עלה) ואיני יודע טעמו של המזינר, דהא כיון דמקשינן יו"ט לשבת חוץ ממקצת דברים שנתפרשו בתלמוד (מגילה ז.ב, במשנה: "אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד". וראה בגמרא שם ובשו"ע שם ס"א) ושביתת בהמה אינה מכללם, היאך אפשר לומר שהיא מותרת ביו"ט. ואע"פ שלא כתבה הכתוב ביו"ט, כל שאר מלאכות ג"כ לא נכתבו ביו"ט בפרט, ומלא תעשה כל מלאכה ילפינן להו, והא נמי דכוותיהו. ומיהו, בהא איכא למימר, דשביתת בהמתו ומחמר לאו ככלל לא תעשה מלאכה ניהו, שהרי אינה מכלל ארבעים אבות מלאכות ולא מתולדותיהן, אלא לאו לעצמו יחד לו קרא, והילכך אפשר דכיון דלא כתב"י רחמנא ביו"ט, מיישר שרי". מבואר בדבריו, דכריך ותני שביתת בהמתו ולא דאיסור מחמר בהדדי, ומשמע לכאורה דס"ל דשביתת בהמה איכא נמי ל"ת.

אמנם, ב"מקראי קדש" (ר"ח אבולעפיא הלכות יו"ט סימן תצה, ע' קצא. הובא בשעה"מ שם) חילק ביניהם: "בשלמא מחמר, איקרי מלאכה דכתיב 'ל"ת כל מלאכה אתה ובהמתך' וכמ"ש בפרק מי שהחשיך ופסקו רבינו בפ"כ מהלכות שבת. אבל שביתת בהמתו דליכא בשבת רק עשה ד'למען ינוח' כמ"ש רבינו, אם כן ביו"ט דלא כתיב רק ל"ת כל מלאכה, מהיכא תיתי לאסור שביתת בהמתו ביו"ט". וע"ז כתב שעה"מ, דהא דפשיטא לי' דשביתת בהמה ליתא ביו"ט, היינו דוקא לשיטת הרמב"ם, אבל רש"י דס"ל שיש בשביתת בהמה גם לאו, א"כ אף ביו"ט נאסר (אגב, יש להעיר על הב"י והמ"ק, שהביאו את הפסוק "לא תעשה כל מלאכה" שנאמר בשבת, דביו"ט כתיב "כל מלאכת עבודה לא תעשו").

והרמ"א סימן רמו ס"ג פסק: "אין אדם מצווה על שביתת בהמתו ביו"ט". וביש"ש ביצה פ"ה סימן ו' כתב: "ולא רוכבין ע"ג בהמה.. כתב הר"ף והרא"ש (שם סימן ב') אחריו וזה לשונו, ירושלמי (שם ה"ב) משום שהוא [מצווה] על שביתת בהמתו עכ"ל.. ומדברי הירושלמי משמע להדיא, דהאדם מצווה על שביתת בהמתו אפילו ביום טוב" (דבירושלמי שם על המשנה: "ולא רוכבין ע"ג בהמה" אמרו: "מפני מה אמרו ה' רוכב ע"ג בהמה אומרים לו רד וכו', תנא ר' אחא בר פפא קומי ר' זעירא, שנייא היא שהוא מצווה על שביתת בהמה כמוהו למען ינוח שורך וחמורך, כמון". ושם הרי מדובר לגבי יו"ט). ומשו"ה תמה על הב"י דסימן תצה שהביא דעת המתירים. ובביאור הגר"א שם הכריע כדבריו. וראה תו"ט ביצה פ"ב מ"ח.

ובשו"ע הרב שם ס"ט הביא ב' הדעות, ודעת המתירים ביאר, דסברי כהרמב"ם ששביתת בהמה אין בה ל"ת: "כשם שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת, כך הוא מצווה על שביתתה ביו"ט.. ויש אומרים, שביו"ט אין אדם מצווה מן התורה על שביתת בהמתו, לפי שלא נצטוונו ביו"ט אלא שלא נעשה מלאכה, ומה שבהמתנו עושה, אין זו נקראת מלאכה אצלינו אלא אצל הבהמה. ואף בשבת לא למדנו איסור זה ממה שנאמר 'לא תעשה כל מלאכה', שאין זו מלאכה כלל אצלינו, אלא

מצוה אחרת היא, שנאמר 'למען ינוח שורך וחמורך', ואינה נוהגת ביו"ט כלל.. ולענין הלכה יש להחמיר בשל תורה כסברא הראשונה". וראה גם במשנ"ב שם סקי"ט. ובשעת שם סקי"ח חידש, דיש להחמיר בזה אפילו ביו"ט שני.

הנהגה בשו"ע הלכות יו"ט סימן תצה ס"ג פסק: "ואין מוציאין משא על הבהמה ביו"ט", והרמ"א לא העיר דבר. ולכאורה הרי הרמ"א פסק בסימן רמו שאין דין שביתת בהמתו ביו"ט, ולמה כאן הסכים לדברי המחבר. ועוד קשה, שהרי ביו"ט גם האדם עצמו אינו אסור בהוצאה מרשות לרשות, ואיך יתכן שדוקא על בהמתו אסור. ובשעה"צ סקכ"א כתב: "ואע"ג דגם אדם עצמו מותר להוציא ביו"ט כשיש בו צורך קצת.. התם הטעם משום דאמרינן מתוך היותה הוצאה לצורך וכו', ובבהמה לא שייך זה". אבל תירוץ זה דחוק, כי לא מסתבר כלל שביתת בהמתו תהי' חמורה יותר משביתת עצמו.

ובשו"ע הרב שם ס"א תירץ באופן אחר, דאף למ"ד שאין איסור כללי של שביתת בהמתו ביו"ט, מ"מ "הכמים אסור להוציא משא על הבהמה ביו"ט משום זלוזול יו"ט (והוא מרמב"ם יו"ט פ"ה ה"ב: "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול"). ועוד, שאין משתמשין בבעלי חיים (בשבת ויו"ט, משום מוקצה) כל עיקר". והמשנ"ב שם סקי"ד העתיקו (אבל לפלא שכתב זה רק למ"ד שאין איסור שביתת בהמה ביו"ט). והוסיף המשנ"ב: "ולפי זה לשון אין מוציאין לאו דוקא". ורצונו לומר, דאם הי' חיוב שביתת בהמה ביו"ט, הי' צריך למנוע ממנה הוצאה לרה"ג גם כשמוציאה מעצמה, וכן להמנע מלהשכירה לנכרי ביו"ט. אבל מאחר שאין דין שביתת בהמה ביו"ט, נשאר רק האיסור דרבנן משום זלוזול יו"ט ומשום מוקצה, וזהו לא רק ברה"ד אלא גם בבית ובחצר. (ומש"כ ב"שמירת שבת כהלכתה" פכ"ז הערה לו בשם הגרש"ז אויערבך, דביו"ט "כיון שהרמ"א ס"ג מתיר, מסתבר דיש להקל בכרמלית דרבנן", כוונתו רק למצב שהבהמה יוצאת מעצמה ועל גבה משא, אבל גם הוא כתב בס"י"ח שם שאסור להוציא עלי' משא אפילו במקום שיש עירוב, משום ב' הטעמים הנ"ל).

ג. הרמב"ם נקט את דין שביתת בהמתו, לגבי מלאכת הוצאה דוקא. והנה גם במשנה שבת נא, ב: "במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה כו'". וברש"י שם: "לפי שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת". וכתבו התוס' שם ד"ה במה: "דאדם מוזהר על שביתת בהמתו, דכתיב למען ינוח וגו'". ומפורש לכאורה בדבריהם, שהדין דשביתת בהמתו נאמר מהתורה גם במלאכת הוצאה. (וכן משמע מהריטב"א שם, וראה רש"י צד, א. ד"ה מתיר. ובירושלמי פ"ה ה"ג משמע שהוא מחלוקת בין רב הונא ורב יהודה, אבל ראה "פני משה" שם).

אמנם הפנ"י שם כתב, שדין שביתת בהמתו מדאורייתא, הוא דוקא במלאכות גמורות כגון חרישה וטחינה וכדומה, אבל על הוצאה (מרשות לרשות) בבהמה, אין הבעלים מוזהרים מן התורה, דהוצאה מלאכה גרועה היא ואף באדם צריך פסוק מיוחד לזה. ולדבריו, אף התוס' שהביאו הפסוק ד'למען ינוח', כוונתם לציווי התורה הכללי של שביתת בהמתו, ולא דוקא לגבי הוצאה. והנדון במשנה שם לגבי הוצאה ע"י בהמתו הוא מדרבנן ולא מדאורייתא. וז"ל הפנ"י: "משמע לכאורה מלשון התוס', שאם יצאה הבהמה לרה"ג בהנך דקתני אינה יוצאה, שייך בה נמי הך אזהרת עשה. מיהו כי דייקנן שפיר, מספקא לי הך מילתא טובא. דהא ודאי מילתא דפשיטא היא, דשביתת בהמתו לא שייך בכל אבות מלאכות דשייך באדם, שהרי מותרת לתלוש תבואות ועשבים מן הקרקע.. ועוד, דהא הוצאה לרה"ד אפילו באדם מלאכה גרועה היא, ולא בכלל לא תעשה כל מלאכה היא, אי לאו דילפינן לה באפי' נפשה מקרא ד'לא יצא' דכתיב במן, או מקרא ד'יעבידו קול במחנה' דכתיב במשכן כדאיתא לקמן בר"פ הזורק (צו, ב).. וא"כ משמע דלא שייך הך מילתא בבהמה כלל מדאורייתא, אלא מדרבנן. והכי משמע בפ"ק דע"ז (ט"ו וט"ז) דלא שייך איסור שביתת בהמה דאורייתא, אלא כגון חרישה וטחינה וכיוצא בה. ולפי"ז אפשר, דלשון 'מוזהר' שכתבו התוס', אעיקר מילתא קאי, ולא אהך מילתא דקתני אינה יוצאה".

וכדבריו מפורש בפסקי ריא"ז פכ"ד ה"א אות ח': "נשיאת המשאוי אינה מלאכה כשאר מלאכות, ואינו מוזהר מן התורה אלא כשהוא מחמר אחריו, ואם אינו מחמר אחריו, איסורו מדברי סופרים". אך בתורי"ד קנג, ב. כתב להדיא שלא כדבריו, דמתחלה אכן ס"ד לחלק בין משא לשאר מלאכות, אך חזר בו, ז"ל: "אין לחלק בין משוי לשאר מלאכות כמו שסברתי לחלק במהדו"ת, שהרי הוכחתי במהדו"ת דע"ז (יד, ב) מההיא דבן בתירא מתיר בסוס, שכן הוא המשווי, כמו חרישה ודישה וטחינה" (ושמא גם דברי ריא"ז שברך כלל הן כשיטתו של סבו הר"ד, הם קודם שחזר בו הר"ד).

וב"שואל ומשיב" קמא ח"ג סימן סד ציין לדברי הרמב"ם כאן, שמבואר להדיא שהוא דאורייתא: "מדברי הרמב"ם פ"כ משבת ה"א משמע, דגם הוצאה על הבהמה היא בעשה דלמען ינוח". ושמא יש לומר, דמשום כך נקט הרמב"ם דוקא הוצאה ולא שאר מלאכות, להדגיש שאכן גם בהוצאה מוזהר על שביתת בהמתו מן התורה. ועוד י"ל, דדיברי הרמב"ם בהווה, שעיקר העבודה עם הבהמה היא במשא, וכדנתא דבי אליהו (ע"ז ה, ב) "כחמור למשאוי" (ועפ"ז יש לתרץ הוכחת הפנ"י הנ"ל, שכתב דמאחר שהוצאה מלאכה גרועה היא ואף באדם צריך פסוק מיוחד לזה, על כן אין הבעלים מוזהרים מן התורה על מלאכת הוצאה בבהמה. כי ע"פ המבואר יש לומר, דאכן רק באדם היא מלאכה גרועה, אבל בבהמה זהו עיקר עבודתה, לעבוד ולמשא). ועוד יש לומר, שהרמב"ם נקט הוצאה דוקא, שהרי אי אפשר לכתוב דין שביתת בהמתו לגבי מלאכות שהאדם עושה עם הבהמה, כיון שאז חייב מפני עצם המלאכה שעשה מלאו דמחמר, ולא משום שביתת בהמתו. ולכן כתב הרמב"ם רק מלאכת הוצאה שזאת עושה הבהמה בעצמה.

**במלאכה, שנאמר (משפטים כג, יב) למען ינוח שורך וחמורך. ולא רק שור וחמור**

ד. הפרמ"ג בפתיחה כוללת להלכות שבת (ד"ה ומ"ש מ"ע) הקשה: "אמאי לא מנה הרמב"ם ז"ל (במנין המצוות) עוד עשה שביבת בהמתו, דמקרא מפורש 'למען ינוח כו' ובהמתך". נהי דלאו דחמור בכלל לית כל מלאכה הכולל אדם ובהמה ואין למנות לשתיים, מ"מ שביבת בהמה מ"ע בפני עצמה היא". והנה מש"כ לגבי חמור יש לבאר כוונתו, שלדעת הרמב"ם "ובהמתך" אינה אלא הרחבה של שביבת האדם, שאסור לו להנהיג בהמתו בהוצאה מרשות לרשות. אבל עפ"ז יש לתרץ לכאורה גם מה ששאל לענין שביבת בהמתו, שלשון הפסוק "למען ינוח", מוכיח שאין כאן מצוה בפ"ע, אלא שהכתוב מבאר, דכשהאדם שובת ביום השביעי, עי"ז תבוא מנוחה גם לשורו וחמורו (וראה הערה הבאה). ומכאן שרצון התורה שגם הם ינוחו, אבל אין זו מצוה בפ"ע, אלא הרחבה על שמירת השבת של האדם, (וראה ספה"מ לרמב"ם שורש ז, דאין למנות דקדוקי המצוות כמצוה בפני עצמה). ועיין עוד במנ"ח סוף מצוה לב. ובמהר"ם שיק במצוה הנ"ל.

ה. פשוט לשון הכתוב "למען ינוח שורך וחמורך וגו'", מתפרש בהשקפה ראשונה, שהתורה צותה על שביבת האדם, בכדי שעי" שהוא עצמו ישובת, ממילא ינוחו גם בהמותיו. ולפירוש זה מנוחת הבהמה היא תכלית חשובה בפני עצמה. אבל רבינו בחיי שם דחה ביאור זה, לדיבריו כמוכח ש"אין כוונת הכתוב במצוה שבת, כדי שינוח השור והחמור", אלא הפירוש ב"למען" הוא: "כלומר, מצות השבת, שנתעבוד ששה ותנוח בשביעי, למען זה ינוח שורך וחמורך וכן אמתך והגר". והיינו שזוהי תוצאה נוספת משיבת האדם, אך לא זוהי עיקר המטרה. ועד"ז ברמב"ן (ורא יח, יט): "כי ידעתיו למען אשר יצוה.. יאמר ידעתיו שיצוה, וכן 'למען ינוח שורך וחמורך' - שינוח". ובדרך דומה ביאר ה"אברבנאל" (ירמיהו מג, ג): "אין זה סיבת מצות השבת, אבל הוא דבר נמשך ממנו". וכ"כ ביחזקאל ו, ו: "אין ענין 'למען', מענין התכלית והסבה, אבל הוא כמו 'למען ינוח שורך וחמורך', שענינו באופן שינוח".

והנה, השואל בשו"ת מהרשד"ם או"ח סימן ב', דחה את דברי הסוברים שציווי התורה הוא עבור מנוחת הבהמה, אך מהרשד"ם בתשובתו מחזק דעה זו, ז"ל: "ראיתי, דחית בשתי ידיים האומר שמה שכתוב בתורה למען ינוח שורך וחמורך וכו', שהכוונה בעבור הבהמה, וכן אסרו להשכיר הבהמה לגוי מזה הטעם. ואתה אמרת שאין הכוונה שינוח הבהמה, והפרזת על המדת האמת. כי עם היות אמת שדעתך דעת נכון, מ"מ דעת האומר שמה שהקפידה התורה בעבור הבהמה, אין לדחות. וזה מצאתי לו רב גדול דסבר כותי, הוא הרע"ב ז"ל שפירש המשניות, וז"ל בפ"ק דשבת במשנה (ה) אין שורין את הדיו וכו' וכו' ומתירים משנתן המים מבעוד יום וכו', עד דסברי על שביבת בהמה אדם מוזהר דאית בה צער בעלי חיים, אבל לא על שביבת כלים. עכ"ל. ואמרין בגמרא (יח, א) דב"ש סברי שביבת כלים דאורייתא וכו' פליגי, וא"כ לדברי ב"ש, כיון דסברי דאין מצוין גם על שביבת כלים, דלא שייך התם טעמא אחרינא, אלא משום שגוה"כ שישבות ישראל מכל הדברים אפילו כלים דלא שייך בהו צער, א"כ ודאי (שיש לומר לב"ש, שאכן) הכל בשביל שישראל יזכרו וכו'. אמנם, לדעת ב"ה דמפליגי בין כלים לבעלי חיים, יכולים אנו לומר שרצה הקב"ה שינוח השור וכו' משום צער בע"ח, דצער ב"ח הוי מן התורה כדאמרין במסכת שבת פרק מפנין (קכח, ב).. וראה פירוש" בפרשת אלה המשפטים, 'למען ינוח, תן לו נייח, להתיר שיהא תולש ואוכל עשבים מן הקרקע. או אינו אלא יחבשנו בתוך הבית. אמור מעתה אין זה נייח אלא צער' ע"כ. הרי בפירוש דקפיד הכתוב בענין שבת לצער הבהמה, א"כ מי שיאמר שכוונת התורה שינוח השור משום צער ב"ח, דעת נכון הוא". וכ"כ הנמוק"י ז, א. בטעמא דב"ה: "ב"ה לית להו שביבת כלים, אלא דוקא שביבת בעלי חיים דאיכא צער בע"ח".

וכ"כ בשו"ת "צמח צדק" (הקדמון) סימן לה בהגהה מבן המחבר: "אליבא דתוס' בפרק כל כתיבי דף קכ"ב בשם מכילתא, יכול לא יניחנו תולש ולא יניחנו עוקר, ת"ל למען ינוח ואין זה נייח אלא צער ע"כ. והרב ר"ע מברטנורא מפרש במסכת שבת במשנה אין שורין וכו', הטעם שציווה התורה למען ינוח, משום צער בע"ח, וצער ב"ח דאורייתא דגמרינן מעזוב תעזוב". ולהעיר, דמש"כ דאיסורו משום צער בע"ח דאורייתא, אין הכוונה דכל שאינו נותן לבהמתו מנוחה, עובר משום צער בע"ח, דא"כ גם בחול יהי' אסור. אך נראה פשוט בכוונתם, דמהא שמצינו שאסרה תורה צער בע"ח, ש' ללמוד שהתורה מתייחסת להרגשת הבע"ח, וא"כ שוב יתכן לומר, דבשבת רצתה התורה לא רק שלא יצטער, אלא שינוחו.

וכעין דבריהם כתב האו"ש לקמן פכ"ה הכ"ו: "לענין שבת חזינן דרחמנא קפדה רק (נדצ"ל: גם) על בע"ח שישבותו וינוחו שורך וחמורך וכל בהמתך, משום דאית בהו הרגשת צער מלאכה, ורצתה רחמנא שבש"ק להוראת חדוש העולם וההשגחה, ינוחו ויתענגו כל בעלי נפש חי' בעלי ההרגשה.. איברא, כל זה אינו אלא למ"ד דשביבת כלים ליכא בשבת, אבל למ"ד דאף בכלים מוזהר בשבת היכא דהכלי עבדי מעשה, ע"כ המצוה היא משום האדם, שיהיו כל עניניו נפסקים ושובתים בשבת, שלא יהא לבו טרוד בהו, וכאילו כל מלאכתו עשויה, א"כ לא הוי' מכוון התורה מצד הרגשת בע"ח כלל".

(ולכאורה יש להעיר על ראייתם של מהרשד"ם והצ"צ מדברי המכילתא, שהוכיחו מהא דמותר להניחו תולש, שכל עיקר מצות השביבת היא מחמת צער בע"ח. דלכאורה אין זו ראי', דמהתם לא מוכח אלא שבמקום צער בע"ח אין מצות שביבתה, אך אכתי הא מנא להו, דשלא במקום צער, טעם מצות השביבתה היא מחמת הבהמה, דלמא מחמת הבעלים היא, ומ"מ היכא שיש צער לבהמה מכך, לא חייבתו תורה במנוחתה כדי שלא לצערה. ובעיקר דברי המכילתא יש להקשות, אמאי פשיטא לי'

דמותר להניחה לתלוש, וכי הכובש את הבהמה בביתו ושם לפני' מזונות, אלא שאינו מניחה לתלוש מהמחובר, עובר באיסור צער בע"ח. אך יש ליישב קושיא אחת בחברתה. דאדרבה, כיון דפשיטא שאין איסור לכבוש הבהמה בבית בחול ובשבת, א"כ יקשה לכאורה כנ"ל, מנ"ל להמכילתא שלא נכלל במצות שביתת בהמה להניחה שלא לתלוש מהמחובר. ובפרט שהרי מאותו הפסוק שלומדים את העשה של שביתת הבהמה, לומדים גם את האיסור שלא למנוע ממנה לתלוש. ומזה הוכיחו המהרש"ם והצ"צ, דס"ל להמכילתא דעיקר השביתה היא מחמת הבהמה, ולכן פשיטא לי' דאין בכלל המצוה דבר שאינו מנוחה לה אלא אדרבה צער. אך אם עיקר המצוה ה' מחמת שביתת הבעלים היא, שפיר יתכן שיהא אסור להניחה לתלוש, שהרי אין בכך איסור צער בע"ח).

ובשו"ת "שואל ומשיב" קמא ח"ג סימן סד, דן בזה בשינוי מעט (והוספו בסוגריים, מה שנראה בכיבור דבריו): "יש להסתפק, אם מה שהזוהירה התורה שלא לעשות מלאכה בבהמה, אם היא מצד המלאכה בעצמה (שלא תַעֲשֶׂה, ולא מצד הבהמה, שהיא לא תַעֲשֶׂה), כמו שאסרה תורה לאדם, כמו כן אסרה לבהמה של ישראל, ועי"ז נסתעף ג"כ שמצווה על שביתת בהמתו ג"כ (תחילתו מחמת המלאכה ובמילא איסור על הבהמה). או שעל הבהמה לא קפיד התורה על המלאכה (כלומר, מלאכה שנעשית ע"י בהמה, לא קפיד התורה על המלאכה מחמת עצמה שלא תעשה), ורק שעיקר קפידת התורה שתנוח בהמתו של ישראל, וממילא ע"י שמצווה שתנוח, ממילא עי"ז נסתעף איסור המלאכה. ולפע"ד ה' נראה להכריע, דבמקום שעצם המלאכה חשיבא, י"ל דגם על בהמה מצווה שלא לעשות הוא ובהמתו מלאכה בשותפות. אבל מלאכה גרועה כמו הוצאה שמלאכה גרועה הוא גם באדם, א"כ מה שצותה התורה לנוח בהמתו, הוא מטעם למען ינוח ולא מטעם המלאכה" (ולחיפך מסברת הפנ"י שבהערה ג, שבמלאכה גרועה כהוצאה, אין סברא שהבהמה תאסר בה).

וב"אגלי טל" מלאכת חורש יג"ז הוכיח מדברי המאירי, דס"ל שהוא מחמת מנוחת הבהמה. דבביצה לו.ב. שנינו, שאסור לרכוב על בהמה ביו"ט, ובגמרא שם מבואר הטעם, שהוא שמא יחונך זמורה. אמנם בירושלמי פ"ה ה"ב (שהוזכר לעיל) איתא: "מפני מה אמרו ה' רוכב ע"ג בהמה אומרים לו רד.. תנא ר' אחא בר פפא קומי ר' זעירה, שנייא היא שהוא מצווה על שביתת בהמה כמורה, למען ינוח שורך וחמורך כמורך". ובמאירי שם דחה טעם זה: "לא נאסרה רכיבה מטעם צווי שביתת בהמתו, שלא נאמרה בתורה שביתת בהמתו אלא במשאוי ולא ברכיבה, הואיל והחי נושא את עצמו (והנושא את האדם והוציאו, אינו חייב). ומה שפירשו איסור רכיבה בשבת ויו"ט מדין שביתת בהמתו, אין לסמוך עליו". וכתב האג"ט שם: "מדהוצרך לטעם דחי נושא את עצמו, משמע דס"ל איסור מחמר הוא רק בבהמתו ומשום שמצווה על שביתתה והוא מוציאה משביתתה.. אך אם תאמר.. (שהוא) משום לתא דידי' שהוא עושה מלאכה ע"י הבהמה, ולגבי דידי' הא לאו מלאכה היא מה שמוליך את עצמו. אלא ודאי ס"ל להמאירי, דמחמר הוא משום לתא דבהמה, רק באינו מחמר והבהמה עושה מלאכה שלא ע"י מעשיו, הוא בעשה, וכשעשתה ע"י התעוררות שלו, הוא בלא תעשה, אבל הכל הוא משום לתא דבהמה".

ובב"י סימן שה, הביא את הירושלמי הנ"ל, והקשה כקושיא המאירי: "כיון דקי"ל (שבת צד, א) דהחי נושא את עצמו, אם כן אינו מצווה שלא לרכוב על גבי בהמתו". ותירץ: "שמא י"ל, שאע"פ שאינו מצווה על רכיבתו ע"ג בהמה, מ"מ כיון שהבהמה מצוטרת ברכיבתו עליו, הרי הוא עובר על שביתת בהמתו". ומבואר להדיא בדבריו, דאכן אין זה מלאכה, והאיסור הוא מחמת הבהמה, ולכן אין גדר איסור שביתתה בגדרי מלאכה כלל.

וכע"ז יש להוכיח מדברי המאירי קנ"ג. דמבואר בדבריו, שיש אופן שהאדם מעביר ד"א ברה"ר ע"י בהמתו, ולא יעבור בזה על לאו דמחמר, אבל מ"מ ביטל מצ"ע דשביתת בהמה, והיינו היכא שמניח עלי' בעודה מהלכת, ונטלה ממנה בעודה מהלכת. דבגמרא שם ע"א איתא, שהמניח על אדם באופן זה, אינו עובר על מלאכה דאורייתא, ומשו"ה אף לאו דמחמר בבהמה ליכא, וכתב המאירי דמ"מ עשה דשביתת בהמה ביטל. ז"ל: "דין מחמר נפקע בהנחה דרך הלך, ואם מפני שביתת בהמה, ביאורה בבהמת חבירו. ולשיטה זו, בבהמה שלו אסור.. ולא הותר אלא בבהמת חבירו שאין כאן דין שביתה". כלומר, שבבהמת חבירו אין מ"ע דשביתה, דשביתת בהמה אינה אלא בבהמה שלו (ויבואר לקמן הערה יא), אבל בבהמתו שאיסורה גם משום שביתת בהמה, אכן אסור גם כשמניחו ונטלו בעודה מהלכת. ומוכח כנ"ל, שתכלית המצווה היא מנוחת הבהמה ולא אי עשיית המלאכה, ולכן יתכן שתאסר לעשות הבהמה פעולה אף שאינה בגדר מלאכה (ואף שגם להנ"ל, עדיין דברי המאירי והב"י מחודשים, שגדרי מלאכה לענין בהמה לאו כגדרי מלאכה דאדם הם. אך עכ"פ אי נימא שהאיסור הוא מחמת שנעשתה המלאכה, לכאורה א"א לאסור בכה"ג). אך הרמב"ן שם כתב: "כיון דלא קא עבדא עקירה והנחה, ליכא נמי משום שביתת בהמה, דבגופו נמי פטור". וכ"כ בפרמ"ג משב"ז סימן רמו סוף סק"ו כתב: "ודין שביתה, היינו כל מה שאדם מצווה עליו, בהמתו נמי".

ולדברי המאירי יש להסתפק, האם מלאכה שאין בה טורח, אסורה בבהמה, או שאין איסורה אלא במה שיש בו טורח, ואין בזה גדר מלאכה כלל לחומרא ולקולא. אכן, בשו"ת שבה"ל ח"א סה נקט, דרק לחומרא אמרינן כן, לאסור דבר שהוא טורח עבודה, אפילו שאין בזה גדר מלאכה. אבל לקולא לא אמרינן כן, להתיר מלאכה שאין בה טורח. וז"ל: "שביתת בהמה איכא בי' ב' גדרים, האחד, מה דאסור משום מלאכה באדם. והשני, ביטול מנוחת הבהמה, כמש"כ תוס' שבת קכב, א. בשם המכילתא, דתן לו נייח".

**המפורשים בפסוק הוא שאסור, אלא אחד שור וחמור ואחד כל בהמה חי' ועוף'. ואם**

וראיתו, הדנה במג"א סוף סימן שש, הביא מחלוקת הפוסקים האם יש איסור תחומין בהמה. הדלבוש שם כתב, דלמ"ד י"ב מילין דאורייתא, אסור לתת לגוי להוליקה מחוץ לתחום דאורייתא. אבל בהגהות מרדכי קידושין רמז תקס"ה כתב: "נהי שאדם מצווה על שביתת בהמה מ'למען ינוח', היינו שלא יעשה בה מלאכה לא הוא ולא אחר, אבל דבר שאינה מטעם איסור מלאכה, אין מחוייב על בהמתו", ותחומין אינו מכלל הל"ט מלאכות. ומדברי המג"א שם נראה, שמצדד להתיר כהגמ"ר. והקשה שבה"ל, שלכאורה ה"ה סותר את דברי עצמו בסימן רמו סק"ב, שהביא את דברי הירושלמי, שאסור לרכב ע"ג בהמה, אע"פ שחי נושא את עצמו ולא חשיב משא, הרי שגדרי שביתת בהמה היינו במידי דאית בה טורח ולא בגדרי מלאכה, וא"כ מה בכך שתחומין אינה מלאכה. ולזה כתב כאמור, דתרתיה איתנהו ב', דמחד, אכן רק דבר שהוא מלאכה אסור. אך מ"מ, דבר שהוא טורח ועצר עבורה, אסור אע"פ שאינו מלאכה. והגמ"ר לא התיר אלא תחומין, שאינן לא מלאכה ולא צער (נמצא לכאורה לדבריו, דהמג"א פסק כדברי הגמ"ר, אך לא מטעמו, שהרי מפשטות דברי הגמ"ר נראה, דמלאכות בלחוד נאסרו ותו לא).

(והי' מקום לומר, דכ"ז הוא רק רמז לשיטת רש"י שהוזכרה לעיל הערה א, דבשביתת בהמה יש לאו ועשה, דלדבריו י"ל, הדלאו אוסר במלאכות, דכתיב "לא תעשה כל מלאכה.. ובהמתך", והעשה, בדבר שאינו מנוחה, דכתיב למען ינוח. אך להתוס' דס"ל דבשביתת בהמה יש עשה בלחוד, לכאורה מנ"ל לחדש זוה ב' גדרים שונים. אך אי"ז מוכרח, דלעולם י"ל דגדר העשה הוא "מנוחה", אך המנוחה כוללת בתוכה תרתיה, דבר של טרחה, ומלאכות. דכל מה שמוגדר בתורה כמלאכה, הוא היפך המנוחה).

וב"עלי דשא" (רא"ד שפירא, תשנ"ג) שבת ח"ב סימן נט, ביאר את דין שביתת בהמה, ע"פ דברי הריטב"א בענין שביתת כלים. דבמשנה יח, א. תנן, שאע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה לענין שריית דיו בכלי מע"ש והולך ונשרה בשבת וכיו"ב, דב"ש אסרי משום שביתת כלים, וב"ה לית להו שביתת כלים, מ"מ שוין אלו ואלו, שטוענין קורת בית הבד ועגולי הגת". והגמרא יט, א. מקשה: "מאי שנא כולהו דגזרו בהו בית שמאי, ומאי שנא קורות בית הבד ועיגולי הגת דלא גזרו". והקשה הריטב"א שם ד"ה מ"ש: "תמיהא מילתא, מאי גזירה, דהא איסורא דאורייתא הוא לב"ש משום שביתת כלים". ותירץ: "נראה לומר, דגזירה דאמרין הכא, לאו גזירה דרבנן, אלא איסורא וגזירה דאורייתא, דלב"ש איסור שביתת כלים מן התורה, כדי שינוח ולא יבא לעשות מלאכה בעצמו".

וכתב, דע"פ דברי הריטב"א יש לפרש, דשביתת בהמה לדידן, כשביתת כלים אליבא דב"ש, שהיא גזירה דאורייתא שמא יבא לעשות מלאכה בעצמו. ואכן מצינו הרבה בראשונים ובאחרונים, שמדמים שביתת בהמה לשביתת כלים, וכלשון הר"ן ו, א. בדפי הר"ף: "ב"ה לית להו שביתת כלים, אלא שביתת בהמה בלבד". ועיין בשפ"א שם ד"ה שוין, דיליף לגדרי שביתת בהמה לב"ה, מדברי ב"ש בשביתת כלים.

ו. יש דפוסים שגרסו "שורך וחמורך וכל בהמתך" (וראה שנו"ס ברמב"ם הוצאת הרב פרנקל). וכתב הרי"ף פערלא לרי"ס ג ח"א קצג, א: "הוא מתמי' הרבה לכאורה, דהא לא כתיב הכי בקרא כלל, אלא כתיב 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגד' ותו לא. ולא כתיב וכל בהמתך אלא אצל הלאו דלא תעשה כל מלאכה שבדברות אחרונות, אבל בקרא דלמען ינוח שהביא הרמב"ם לא כתיב הכי כלל" (אלא "אתה.. ובהמתך"). והאריך שם ליישב.

הנהגה בדברי הראשונים והאחרונים שיובאו לקמן הערה יא מבוואר, דפשיטא להו דמ"ע זו דשביתת בהמה, אינה נוהגת אלא בבעל הבהמה, כדכתיב "שורך וחמורך". וכן היא משמעות לשון הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע קנד: "צונו שנשבות בשבת, והוא אמרו יתעלה, ז'ביום השביעי תשבות.. ובאר לנו יתעלה, שהשביתה מן המלאכות היא חובה עלינו ועל בהמתנו ועבדינו" (אך עי"ש בהערה הנ"ל ב"תורת הארץ"). אמנם לענין לאו דמחמר, הובאה בהערה שם מחלוקת הראשונים, האם גם הוא אינו נוהג אלא בבעל הבהמה, או שהאיסור הוא גם בהמה של אחר. וז"ל הר"ן ע"ז טו, א: "שביתת בהמתו אין כאן, שאין בהמה זו שלו אלא של לוקח. אבל מ"מ איסור מחמר יש כאן, דכיון דשמעה לקל' ואזלא מחמתיה, אין הפרש בין בהמתו לבהמת חברו, שהרי איסור זה הוא עצמו עושה אותו". עי"ש.

אבל יש להעיר מלשון הרמב"ם כאן, דלגבי שביתת בהמה כתב "להוציא משא על הבהמה", ואילו במחמר כתב "המחמר אחר בהמתו", ולהיפך מהנ"ל. והי' נ"ל, דהא דנקט "בהמתו" במחמר, משום דאכן ס"ל כהשיטות שגם איסור זה אינו נוהג אלא בבעל הבהמה, ולכן דייק לכתוב "בהמתו". אלא שעפ"ז אינו מובן מה שלא פירש כן לגבי שביתת בהמה שהוא רק בבהמתו. ודוחק גדול לומר דסמך על לשון הפסוק "שורך וחמורך" שהביא מיד בסמוך, דא"כ שוב קשה, דאף במחמר לא הי' לו לפרש שרק בבהמתו אסור, שהרי בה"ב הביא את לשון הפסוק "ובהמתך". ותירץ המנ"ח (סוף מצוה לב אות טז) שהרמב"ם נקט לשון הגמרא בכל מקום (ראה שבת קנב, ג. קנד, א. וע"ז טו, א). ומלשון הגמרא אין ראיה, וכמ"ש הר"ן בע"ז שם, ד"אע"ג דבכולי תלמודא אמרין מחמר אחר בהמתו, מילתא דשכיחא נקטינן. ועוד, דבהמתו ידעה לי' לקל' ובהמה דחברי' לא ידעה לי', אבל ודאי כל היכא דידיעה לי', חייב.

## עבר והוציא על הבהמה, אף על פי שהוא מצווה על שביתה<sup>1</sup> אינו לוקה, לפי שאיסורו

וכן פסקו המג"א סימן רסו סק"ה, שו"ע הרב שם ס"ד ומשנ"ב סק"ה, שאיסור מחמר שייך גם בהמת אחרים (משא"כ שביתה בהמתו). וכתב ה"אמרי בינה" שבת ס"א, שלשית הרמב"ם דשביתה בהמתו הוא עשה מלמען ינוח, הרי שם כתוב שורך וחמורך, היינו שלך דוקא. אבל לאו דמחמר נלמד מלא תעשה כל מלאכה.. ובהמתך, ובוה דרשו בב"ק נה.ג. שהוקש לחסימה, ובחסימה לא כתיב בהמתך, ואין גז"ש לחצאין, ולכן גם במחמר עובר אף על בהמת אחרים (וראה צפע"נ כאן וצ"פ תנינא ע' 77).

ז. משנה ב"ק נד,ב (ופירש"י): "אחד שור ואחד כל בהמה, לנפילת הבור.. לכלאים, ולשבת, וכן ח' ועוף כיוצא בהן. א"כ, למה נאמר שור או חמור, אלא שדבר הכתוב בהווה (בדבר הרגיל להיות)". ובגמרא שם: "וגבי שבת מנלן (מנין שכל בהמה ח' ועוף שוין לענין איסורי שבת).. אלא (ושורך וחמורך) וכל בהמתך ריבויא הוא". ואף שהריבוי נאמר לגבי הלאו, ולא בעשה של שביתה בהמתו. מכל מקום פשוט לשון המשנה והגמרא מובן שהוא לימוד כללי לענין שבת, וגם לגבי העשה. וכן משמע לשון רש"י משפטים שם "שהרי נאמר במקום אחר וכל בהמתך". וכן היא מסקנת הגמרא שם, דבשבת עצמה מה דאסור אף בח' ועוף, היינו מדכתיב ו"כל בהמתך", ושאר איסורי תורה, ילפינן משבת בגז"ש ד'בהמתך' 'בהמתך'. ע"ש.

והנה, לענין כלאים, מבואר בגמרא שם נה.א, דאיסורו נוהג אף בדגים, ויליף לה בג"ש 'למינהו' 'למינהו' ע"ש. וכתבו התוס' שם ד"ה אתיא: "ומשבת לא מצי למילף. דמרבוי ד'וכל בהמתך', לית לן לרבויי אלא כל מיילי דיבשה שאדם רגיל לחמר אחריהם, דבמחמר כתיב קרא דבהמתך גבי שבת". ומבואר, דפשיטא להו להתוס', דמבהמתך דשבת ליכא למילף לאיסור מלאכה בדגים. אמנם שם סוד"ה המנהיג כתבו: "כי היכי דילפינן כולהו משבת, ה"נ ילפינן שבת 'בהמתך בהמתך' מהרבעה, לאסור דגים בשבת במלאכה". וכ"כ הרי"ד שהובא בשטמ"ק שם: "גמרין בהמתך בהמתך בשבת מהרבעה, לרבות דגים להנהגה". ובהגהות הגרעק"א ל"ש"ו סימן רמו ס"ג (הובא בבאה"ל שם ד"ה שביתה) כתב: "ה"ה ח' ועופות שלו, ואפילו על מינים שבים".

אך במער"ק כאן פשיטא לי' דמכך שפירש הרמב"ם רק בהמות חיות ועופות, הרי דסובר שדגים שרי (וכן דייק ה"כ"ל חמדה" יתרו אות ו', ע"ש). והקשה: "אמאי לא מרבינן נמי דגים, ונימא דאדם מוזהר מלעשות מלאכה עמהם דומיא דח' ועוף. ואין לומר דלא שייך מלאכה בדגים, דהרי בעי רחבא התם בשלהי פרקין (ב"ק שם), המנהיג בעיזא ושיבוטא מהו, ופירש רש"י קשר קרון לעז ודג, זה צף על המים וזה מושך עמו על שפת הים, הרי דיתכן עשיית מלאכה בדגים.. ולא ראיתי לשאר פוסקים שהביאו דין זה, ולא ידעתי איזה טעם הגון לדבר. ואף ההיא שהזכרנו מהתוס', דקרא לא איירי אלא ברגיל והווה (ע"ש בתחלת דבריו), הרי גם הנהגת עיזא ושיבוטא שלא ימצא כמעט פעם אחת בעולם, ואפ"ה מבטיח לן וסלקו בתיקו, ופסקוהו הפוסקים לחומר עיין עליהם". (אך מה דפשיטא לי', דמדלאל כתב הרמב"ם דין דגים, ש"מ דלית בהו איסור. הנה, ע"פ דברי ה"ד מלאכי" כללי הרמב"ם אות ה' אין זה מוכרח, דו"ל: "מכללי הרמב"ם, שאין דרכו לחדש דינים, רק להעתיק דיני התלמוד כצורתם וכלשונם". וכיון שדין דגים בשבת, לא מפורש בגמרא, אף שיתכן שנלמדים בגז"ש מכלאים, לא כתבם הרמב"ם).

מאייד, ב"הר צבי" (רצ"פ פרנק) ב"ק שם, הקשה על דברי התוס' לאידך גיסא: "דכפסחים דף טו.ב. גבי הבאת הסכין לקרבן הפסח בשבת, דתוחב בצמרו או בין קרניו, אקשינן והלא מחמר, ומשני מחמר כלאחר יד הוא (ואסור רק מדרבנן - הל' קרבן פסח פ"א הי"ט). ופירש רש"י, שאין דרך טלה לשאת משוי. וקשה, דבתוס' מבואר דבדגים נמי יש איסור שביתה ומחמר, והא בודאי אין דרך של דגים לעשות מלאכה והוי כלאחר יד, וכיצד שייך בדגים איסור שביתה".

והנה במג"א סימן שכח סקנ"ג, מתיר להעמיד על אדם עלוקה שתמצוץ את דמו (ע"ש צדדי הגדון בזה). וב"אבן העזר" שם העיר בזה: "אם העלוקה שלו, אסור משום שביתה בהמתו. דהא כתבו התוס' סוף פרק הפרה ד"ה המנהיג וכו', דילפינן במלאכת שביתה בהמתו מהרבעת כלאים לאסור דגים משום שביתה בהמתו בשבת ע"ש. ודוקא להעמיד בהמתו על גבי מחובר, רחמנא שריא בהדיא, כמו שכתבו התוס' דף קכב (ע"א ד"ה מעמיד) דכתיב למען ינוח בהמתך, ואין זה ניחא אלא צער לבהמה אם לא תאכל ע"ש, אבל לעלוקה לית לי' צער אם לא יעמידנה". למדנו מדבריו, ששביתה בהמה שייך בעלוקה ג"כ (ועיין במסקנת דבריו שם, דס"ל שאינו עובר רק על עשה דשביתה בהמה, אלא מקרי מלאכה גמורה).

אך בשו"ת "להורות נתן" (ר"נ גשטעטענער, תשנ"ג) ח"ט פ"א סימן לה הקשה על דברי אבה"ע בתרת: "לא מצינו דין שביתה בהמתו אלא בבהמה ח' ועוף וכמש"כ הרמב"ם, ולתוס' ב"ק גם בדגים דילפינן מהרבעה עיין שם, אבל עלוקה שכמדומה שהיא מין שרץ ואינה בגדר דג, מנלן דאיכא בה דין שביתה בהמתו. וגם דין כלאים לא מצינו בשרצים". עוד הקשה: "אף אם נימא דלעלוקה ליכא צער כשאינו מעמידה, אבל ודאי דאית לה ניחא אם מעמידה, שהרי כך טבעה למצוץ דם. ועד כאן לא אסרה תורה לעשות מלאכה בבהמה, אלא דבר שהיא טורח אצלה דזה הוי היפוך למען ינוח, אבל דבר שאין בו טורח אצלה, דנמצא דאין בזה העדר ניחא, ליכא איסור. ומה שאמרו במכילתא דבהמה אם אינה תולשת עשבים אין זה נוח אלא צער, לרווחא דמילתא כתבו כן דאפילו צער איכא, אבל אין הקפידא דוקא שבהעדו ייגרם צער, דמנלן



## לא נכתב בתורה בלשון שליחה, אלא בא (נלמד) מכלל עשה (שמהציווי החיובי על

הא, דאטו בקרא צער כתיב, הרי בקרא 'ינוח' כתיב, וא"כ כל שאינו מבטל את הנייחא ליכא ביטול מצוה זו. וא"כ, בעלוקה דנראה דבהעמדתה למצוץ דם לית לה צער שהרי כך טבעה, ואפשר דגם נייחא איכא לה, א"כ ליכא בזה משום איסור שביתת בהמתו". וראה להלן פכ"א הל"ו הערה 16, בענין עלוקה בשבת. (וראה "משך חכמה" פרשת ואתחנן שם ד"ה וכל, לענין הריבוי שלמדו מהפסוק למלאכת עוף, שהדרך לשלוח אגרות בזמן מלחמה ע"י יונים).

ח. בענין שביתת בהמתו נחלקו הפוסקים, אם הבעלים חייבים רק בשעה שהבהמה עושה מלאכה מדעתם וברצונם, או שגם כשעשתה מעצמה חייבים למחות ולמונעה. כי מלשון הרמב"ם כאן שכתב "אסור להוציא משא.. ואם הוציא", משמע שהאיסור הוא רק מדעתם של הבעלים. גם הרלב"ח שהובא במג"א סימן שה סקט"ז כתב: "ואם הבהמה מעצמה יצאה לחוץ ומשאה עלי' שלא ע"י אדם, אין הבעל צריך למונעה". וכן משמע בשו"ת הרשב"א ח"א סימן נט. אולם המג"א עצמו הביא ראי' הפוכה מלשון המשנה בשבת "במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה", דמשמע שאסור אף אם יוצאת מעצמה. וכן הוכיח מתוס' נא.ב. ד"ה במה ע"ש.

התפא"י ידים פ"ד מ"ז כתב מילתא בטעמא כדברי הרלב"ח: "אם רואה שהבהמה עושה אחד מכל האיסורין הנ"ל (כלאים, שביתת בהמתו) מעצמה, אינו חייב למחות. והרי אדרבה מותר להעמידה ע"ג עשבים מחוברים בשבת (להלן פכ"א הלכה ל"ו ושו"ע סימן שכד סי"ג), אע"ג שודאי תעקרו ממחובר לאוכלן, דהתורה אמרה למען ינוח, ואם ימחה אין כאן נייחא". גם הקר"א יבמות קיד,א. כתב, שאם הבהמה עושה כדרכה דרך שחוק, אין הבעלים חייבים להפרישה, וכמו שדרשו תנן לה נייח (וכ"כ בבבאור הגר"א לסימן שה ס"ג). וראה שו"ת חת"ס או"ח סימן סב, דרק כאשר נהנה היהודי ממלאכת הבהמה אסור. ועד"ז כתב במרד"מ כאן: "דבעינן דעת בעלים, דבדאי אין לו עון אם בהמתו עושה מלאכה שלא מדעתו".

אבל שו"ע הרב סימן שה ס"א פסק כמג"א הנ"ל: "ואם בהמתו הוציאה איזה דבר לרה"ר, אף שיצאת מאל"י, עבר הוא על מצוות עשה של תורה". וכתב ה"אמרי בינה" שבת ס"א, שכן מוכח בריטב"א ע"ז טו.א. שעובר על שביתת בהמתו גם אם עושה מעצמה. והביא את ה"פנים יפות" פ' משפטים, שבבן אמתך והגר כתוב "וינפש", ואילו באדם ובהמה כתיב "ינוח", והחילוק הוא, שעבד יכול לעשות מלאכה לעצמו, אבל האדם וגם בהמתו אסורים גם במלאכה לעצמם. וכן כתב היש"ש ביצה פ"ה ס"ו. וכן פסק המשנ"ב שם סקע"ז, וכתב בשעה"צ סקע"א שכן הסכים הא"ר. ועי"ש שהרלב"ח מדבר רק בלי משא. (וראה לקמן ה"ג ובשו"ע סימן רמו דאסור להשאיל ולהשכיר בהמה לגוי, ובשו"ע הרב שם ס"ו מודגש דכאשר הנכרי עושה מלאכה בבהמת ישראל, עובר ישראל על שביתת בהמתו, וזאת אף אם התנה עם הגוי שלא יעשה מלאכה וה"ז בלי ידיעתו ונגד רצונו, ועי"ש גם בה"ב. ואף מזה מובן שחייב על שמירת בהמתו גם כשהבהמה עושה שלא מדעת הבעלים).

ובספר ש"ש פכ"ז הערה יב, כתב בשם הגרש"ז אויערבך: "דכל שהבהמה עושה מעצמה מרצונה, אין שום חיוב על הבעלים למנוע, ולא דמי לטעונה במשא מערב שבת, שהרי הטעינה היא לא לדעתה". והיינו שמחלק בין שאר מלאכות שעושה, לבין מה שיוצאת טעונה, כי את הטעינה עשה הבעלים וממילא עליו החובה למונעה, משא"כ בשאר מלאכות. אבל מלשון שו"ע הרב הנ"ל "ואם בהמתו הוציאה איזה דבר כו'", משמע לכאורה שחייב למונעה גם אם נטלה איזה משא מעצמה (כגון בפ"י וכדומה).

ט. כתב ב"כלי חמדה" (הג"ל הערה 7): "צריך להבין מש"כ הר"מ ז"ל, דלכן אין לוקה אם בהמתו עושה מלאכה בשבת, כיון דאיסורו בא מכלל עשה. משמע, אם ה' האיסור לאו, ה' לוקה. ולכאורה צ"ע, הא הוי לאו שאין בו מעשה, כיון דהוא אינו מחומר אחר', רק הבהמה שמוציאה משא, ואמאי ילקה הוא על מעשה בהמתו" (ולהעיר מפרמ"ג בפתיחה להלכות שבת אות יא, שהקשה כן גם לגבי מחומר, מדוע הוצרך הרמב"ם לטעם זה. אך לכאורה קושייתו צ"ב, דמחומר הוא ג"כ במעשה, דאפילו מנהיגה בקול, הרי "עקימת שפתיו הוי מעשה". ובסנהדרין סה.ב. מפורש לענין זה גופא: "חסמה בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר חייב, וריש לקיש אמר פטור. רבי יוחנן אמר: חייב, עקימת פיו הוי מעשה").

ויישב קושיא זו, ע"פ מה שביאר בכללות דברי הרמב"ם שבהלכה דידן וכוז שאחרי', ונעתיק את לשונו: "נראה דביאור דברי הרמב"ם ז"ל כך הוא, דכל כוונתו לבאר הטעם על הא דמחומר אינו לוקה. דהנה במחמר יש ב' איסורין, אחד משום שאין הבהמה שובתת, וזה נכלל בקרא ד'למען ינוח'. וב', משום שהוא מחומר אחר'. והנה זה שמחמר אחר', לבד מה שיש בזה לאו מיוחד לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך', מלבד זה עובר על העשה דשביתת בהמתו במעשה, דמחומר מקרי לאו שיש בו מעשה (וכנ"ל).. ומעתה דברי הר"מ ז"ל מתפרשים כך: אסור להוציא משא על בהמה וכו', ואם הוציא על הבהמה אע"פ שהוא מצווה על שביתתה אינו לוקה, משום שהוא רק לאו הבא מכלל עשה. אך לענין מלאכת בהמה לא צריך להאי טעמא, כיון דבלא"ה אינו לוקה משום שאין בו מעשה. לכן ביאר הר"מ ז"ל, דלפיכך המחומר אחר בהמתו בשבת פטור אע"ג דעביד מעשה בזה שמחומר אחר', מ"מ אין שייך להלקותו מצד שעבר על שביתת בהמתו, כיון דהוא רק איסור עשה".

מנוחתה ושבייתה, מובן שאסור לעשות עמה פעולות ההפוכות ממנוחה), ואיסור הנלמד מכלל מ"ע, דינו כעשה שאין לוקין על ביטולו. לפיכך, גם המחמר אחר בהמתו<sup>יא</sup>

י. ז"ל האג"ט מלאכת חורש ס"ח: "אין הפרש בין הנהיג בהמה במשא שעלי' בידי, או הנהיגה בקול, שהרי הולכת בעל כרחו מפני אימתו. ויראה לי, שמותר לקוראה והיא באת אחריי במשא שעלי', שהרי לדעתה היא מהלכת". ועי"ש שמקורו לכך מירושלמי כלאים פ"ח ה"ב (ופירוש הגר"ח קנייבסקי, הודפס עה"ג בירושלמי מהדורת "עוז והדר"): "רבי חמא בר עוקבא בשם רבי יוסי בי רבי חנינה אמר, המנהיג בקול בכלאים לוקה (דזה נמי חשיב מעשה ידי) .. והתני שמואל, היתה עומדת חפץ לתחום וקרא לה ובאת אחריי הרי זה פטור (ומותר הוא לעשות כן, ואפילו שאסור למשכה בידיים, משום דרגלי הבהמה כרגלי הבעלים, אלמא קלא לאו מילתא היא). תמן (לענין תחומין) לדעתה היא מהלכת (אינו גוער בה כלל לילך, אלא קורא לה לבוא אצלו, והיא מדעתה מתרצית לבוא אצלו, מותר). ברם הכא (המנהיג בקול בכלאים לדוקה) על כורחה היא מהלכת (היינו כשגוער בה שתלך ועל כורחה ומחמתו היא מהלכת)". ועיין באג"ט שם סק"ד, בביאור החילוק בין כלאים לשבת.

אכן, מה שהביא האג"ט את הירושלמי כמקור לכך, אין זאת אלא לענין החילוק בין הולכת מחמת אימתו, לקורא לה והיא באה לדעתו. שהרי עצם איסור מחמר ע"י קול, מבואר להדיא בבבלי ע"ז טו, א: "בכל מקום אין מוכרין בהמה גסה (היינו לגוי) כו'. מאי טעמא.. אמר רמי ברי' דר' ייבא גזירה משום נסיוני. דזמנין דזבנה לה ניהל' סמוך לשקיעת החמה דמעלי שבתא, וא"ל תא נסיי' ניהל', ושמעיה לי' לקלי' ואזלא מחמת', וניהא לי' דתיל, והוה לי' מחמר אחר בהמתו בשבת". הרי, דאיסור מחמר הוא גם במחמר בקול ובלא מעשה.

יא. הובא לעיל הערה ו, שלדעת רוב הראשונים והאחרונים, עשה דשביית בהמה, אינו נוהג אלא בבהמתו שלו, אך נחלקו האם כ"ה גם בלאו דמחמר, דאינו אלא במחמר אחר בהמתו שלו, או גם בבהמה של אחר.

ובמשנה קנ"ג, שנינו: "מי שהחשיך בדרך, נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי, מניחו על החמור". ובגמרא ע"ב מקשה: "והלא מחמר, ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה". וכתב הרמב"ן שם: "הא דאקשינן והלא מחמר, בדין דלקשי דקא עבר משום שביית בהמתו, אלא דילמא מוקי לה בחמור שאינו שלו, ושאלה ושכירות לא קנו". מבואר איפוא, דלרמב"ן איסור מחמר נוהג אף בבהמת חבירו, ושביית בהמה הוא דאינו מצווה אלא על בהמתו. וכ"ה במאירי שם: "המוציא משא על בהמתו בשבת, או מניח לאדם אחר לעשות כן ואינו מחמר אחר, עובר בעשה של שביית בהמתו, ר"ל למען ינוח. והמחמר אפילו בבהמת חבירו, עובר בלאו".

וכ"כ הר"ן בע"ז טו, א. סד"ה דשמעה: "שביית בהמתו אין כאן, שאין בהמה זו שלו אלא של לוקח, אבל מ"מ איסור מחמר יש כאן, דכיון דשמעה לקלי' ואזלא מחמת', אין הפרש בין בהמתו לבהמת חבירו, שהרי איסור זה הוא עצמו עושה אותו. שאם אי אתה אומר כן, בטלת איסור מחמר לגמרי. שכיון שאין במחמר חיוב מלקות ולא קרבן, מהו איסורו. אם הבהמה היא שלו, אפילו לא שמעה לי' לקלי' עובר משום שביית בהמתו, אם אינה שלו, אפילו שמעה לי' לקלי' אין כאן איסור כלל. אלא ודאי כל היכא דשמעה לי' לקלי', בין בהמה ידיד' בין דלאו ידיד' הוה לי' מחמר, לפי שבשבילו נעשית מלאכה זו. ואע"ג דבכולי תלמודא אמרינן מחמר אחר בהמתו, מילתא דשכיחא נקט". וראה גם במחה"ש סימן רמו סק"ח.

(ולעזר, דהוכחת הר"ן תואמת רק את שיטתו שהוזכרה לעיל הערה א, דבשביית בהמה יש ל"ג ג"כ, ושפיר קא קשיא לי', דאי נימא דאין חילוק בין שביית בהמה למחמר, א"כ מה בא הל"ת לאוסופי. אבל לשיטת הרמב"ם ותוס' שם, אף אי נימא דמחמר אינו אלא בבהמתו, שפיר נתחדש במחמר טפי משביית בהמה, דמחמר בלאו, ושביית בהמה בעשה בלחוד).

אמנם התור"ד במהדו"ק שם הביא סברא זו, וכתב: "זה התירוץ אינו כלום, דאי קסבר דבנסייני קניי' (דכשהגוי מנסה את הבהמה לראות האם כדאי לשוכרה, נעשית שלו) לא הוה מחמר אחר בהמתו, אלא אחר בהמתו של גוי, ולא הוה מחייב עד דהוי מחמר אחר בהמתו, כדנפקא לן בשבת בפרק מי שהחשיך מ'אתה ובהמתך". וכ"ה באו"ז פסקי ע"ז סימן קלח: "אם שכר ישראל.. בהמה (מגוי) וחימר אחר' בשבת חייב חטאת, דהא דק"ל דשכירות ושאלה לא (קניא). היינו להוציא כולו מרשות בעליו כגון גוי מישאל, דאמרינן אכתי נשאר לישראל בגוף הבהמה, דשכירות לא קניא לגמרי ואסור אם יעשה גוי מלאכה בשבת בבהמתו, אבל קצת קניא". הרי דאילו לא קניא כלל פטור, הואיל ולא בהמתו דישאל היא. והביא דבריו בהג"א פ"ק דע"ז סימן כב. וכתב שם להלכה בשם רבינו אפרים ב"ר יצחק, דאיסור מחמר הוא רק בבהמה שבבעלותו.

וב"לחם משנה" על המשניות (ר"מ ליפשיץ, שצ"ז) שבת פכ"ד מ"א כתב: "נראה מכל הפוסקים, דמחמר ליכא אלא בבהמתו, וכן בהגה"ה אשר"י פ"ק דע"ז". ובלבוש ריש סימן רסו כתב: "מי שהחשיך לו בדרך בערב שבת ועמו כיס של מעות, ויש עמו חמורו וגם יש עמו נכרי, לא יניח כיסו על חמורו, מפני שאדם מצוה על שביית בהמתו". וכתב המג"א שם: "אבל אם החמור של עכו"ם יניחנו עליו, דאין מצווה על שבייתה". וכאמור לעיל, הרי בגמרא מבואר, דהאיסור להניח על חמורו, הוא משום מחמר, הרי דס"ל דגם איסור מחמר אינו אלא בבהמתו. ואכן, בא"ר שם הקשה: "דהא כתב בסק"ה [שם] הר"ן,

דאפילו אין בהמה שלו חייב משום מחמר. ובאמת בלחם משנה פרק מי שהחשיך חולק על הר"ן, ושנראה מכל הפוסקים דדוקא בבהמה שלו חייב משום מחמר, עיין שם".

וב"בית מאיר" שם ס"ב הקשה על הר"ן ודעימי שמחלקים בין שביתת בהמה דאינו אלא בבהמתו, לבין מחמר שהוא אף בבהמת אחרים: "צ"ע, שביתת הבהמה דנפיק האזהרה מ'למען ינוח אתה וכו' ובהמתך', ק"ל דאינו מוזהר אלא בבהמתו מדכתיב 'ובהמתך', ולהכי כי מפקירה אינו מוזהר עלי'. והלאו דמחמר, הא נמי לא כתיב אלא 'לא תעשה מלאכה אתה ובהמתך', ומ"ש דלגבי מחמר אף בהמה של הפקר אם מחמר אחר' ואינו מכוין לזכות בה יהא נקרא בהמתך, ולגבי שביתת בהמה לא יהא נקרא בהמתך.. ובע"ז דחק הר"ן לשנויי הלשונות הנאמרים בגמרא לגבי מחמר 'בהמתו', שהוא לאו דוקא, ומה יענה ללשון התורה בהמתך". ונשאר בקושיא.

ויש להוסיף על קושייתו. דכאמור לעיל שם, לשיטת רש"י והר"ן דבשביתת בהמה יש ל"ת (מלבד העשה). היינו "לא תעשה כל מלאכה אתה.. ובהמתך", נמצא דלמדים מפסוק זה ב' אזהרות, אזהרה לשביתת בהמה, ולמחמר אחר בהמתו, ותרווייהו מ"בהמתך" (דתרתי קאמר, בהמתך לא תעשה מלאכה בעצמה, ולא תעשה אתה ובהמתך מלאכה, היינו אתה בשיתוף בהמתך). וכיצד יתכן, דלענין שביתת בהמה אמרינן ד"בהמתך" דוקא, ותיבת בהמתך זו עצמה לענין מחמר, מפרשינן דלאו דוקא הוא, ואסור אפילו בבהמת חבירו.

אך שמא י"ל, דאדרבה להר"ן מבואר יותר. דעל עצם קושיית הב"מ יש ליישב, דהא שכמחמר אמרינן דבהמתך לאו דוקא, מסברא אמרינן כן, דכיון שעיקר האיסור הוא מחמת מעשה האדם שעושה מלאכה בשיתוף עם בהמה, פשיטא להו דה"ה בהמת חבירו (וכהנה יש הרבה בראשונים, דאף שלשון הפסוק משמע לפרש באופן מסויים, מ"מ מחמת הסברא אמרינן דלאו דוקא הוא. עיין ריטב"א ור"ן גיטין כט.א. בענין שליח עושה שליח כשחלה, וכהנה הרבה). ואת"א כ"כ מדוע נקט קרא "בהמתך". לדבריהם י"ל, דמשום שביתת בהמתו נקט לה, דגם שזה נכלל בהפסוק, ובוה הרי בהמתך דוקא.

והב"מ בהמשך דבריו שם כתב, דמדברי הרמב"ם כאן משמע דס"ל נמי דמחמר ג"כ אינו אלא בבהמתו. וראייתו, מד"כתב (הרמב"ם) א"ע"פ שהוא מצווה על שביתתו אינו לוקה, לפי שאיסורו בא מכלל עשה. ואילו הלאו דמחמר יהי' שייך אף בבהמה דלאו דילי', איך איסורו בא מכלל עשה", שהרי העשה ד'למען ינוח', ודאי שאינו אלא בבהמתו.

וכן נקט בדעת הרמב"ם, בשו"ת "משיב דבר" להנצי"ב ח"א סימן כג: "שהרי כ"ל שני איסורים, שביתת בהמתו ומחמר כאחד.. ומדלא חילק בהך דינא, דשביתת בהמתו דוקא בשלו ומחמר אף בשל אחרים, ע"כ תחד דינא גבי תרווייהו" (וכבר הערנו לעיל, דלשיטת הרמב"ם שבשביתת בהמה ליכא אלא עשה, א"כ אף אי ס"ל דמחמר אינו אלא בבהמתו כשביתת בהמה, לא תקשי לי' קושיית הר"ן, דבטלת לאו דמחמר. העולה מהאמור, ד"ל שמחלוקתם לענין מחמר בבהמת חבירו, תליא במחלוקתם אי שביתת בהמה איכא ל"ת).

(אמנם ב"תורת הארץ" (ר"מ קליירס) ח"א פ"ז הביא דברי הנצי"ב, וכתב: "הנה פשיטא לי' דבר זה, דע"כ שביתת בהמה ליכא אלא בבהמתו, עד שמוזה שהרמב"ם כ"ל ביחד מחמר ושביתת בהמה ולא כתב חילוק זה ביניהם, הכריח דגם במחמר ס"ל להרמב"ם דאינו אלא בבהמתו. ולא ידעתי למה לא נאמר (להיפך) דגם שביתת בהמה ס"ל להרמב"ם דאיכא גם בבהמת אחרים, ולכן לא כתב חילוק בזה בין שביתת בהמתו למחמר". אך דבריו מחודשים, כי בראשונים שהובאו לעיל מבואר, דשביתת בהמה הוא ודאי רק בבהמתו).

וב"אפיקי ים" ח"ב סימן ד' ענף ב' ביאר שורש מחלוקתם, ע"פ מה שחקר בעיקר האיסור, "מהו החידוש שחדשה תורה בזה, ואיך הי' הדבר בלאו קרא דל"ת כל מלאכה אתה ובהמתך. די"ל דלולי הקרא היינו אומרים דגם בעושה המלאכה לגמרי ע"י הבהמה, והוא רק מחמר אחר', חייב כעושה המלאכה כולה בעצמו, דהוי כזורה ורוח מסייעתו וליבה ולבתה הרוח בב"ק ס.א. ובא הקרא דלא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך, לנתק בכה"ג מכרת וסקילה ללאו בעלמא.. ולא בא הכתוב אלא להקל עליו. או די"ל דלא דמי לליבה וליבתה הרוח, דאינו עושה כלל בעצמו בזה ורק מחמר אחר בהמתו.. דמעשה האיסור הוא ההוצאה והטחינה והדישה, וזה נעשה ע"י הבהמה לבד, ורק דע"י עקימת פיו היא הולכת וודשה או טוחנת, לא נוכל לקרותו בשם דש או טוחן משום מעשה בהמתו. וממילא, בלא הקרא הוה פטרינן לגמרי, דהוי רק כגרמא בעלמא, ובשבת עש' הוא דאסור וגרמא שרי כדאמרינן בשבת קכב. וחדוש הוא שחדשה תורה לנו התורה דע"כ עובר בלאו, ובא הכתוב להחמיר עליו ולא להקל".

והביא את לשון הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם בסהמ"צ שורש יד, ז"ל: "הוא ניהו דכי עביד מלאכה מיחייב, בבהמתו לא מיחייב, שאין המלאכה עם בהמתו חשובה כמו שעושה הוא אותה להתחייב עלי' מלקות, אבל היא נחשבת כמלאכת בנך בתך עבדך ואמתך, שמוזהר עליהם בלאו ואינו לוקה, שאין מלקות במעשה אחרים. וזהו דבר ברור".

מאיידך, הביא את דברי השא"ג סימן עג, שכתב כהצד הראשון: "איסור מחמר הוי בכלל אזהרת איסור מלאכה הנאמר ביו"כ, שהרי מלאכה זו האדם בעצמו גורם לה שתעשה ע"י בהמה, והו"ל בהמה זו, כגרזן ביד החוצב בו שחייב עלי', וה"ה מחמר, אלא שהתורה הקילה בלאו זה של מחמר שאין חייבין עלי', ודמי למ"ד הבערה ללאו יצאת. והו"ל דכוותי', כיון שאין

בשבת ומנהיגה, והי' עלי' משאוי, פטור ממלקות<sup>2</sup>, שהרי הוא לאו הבא מכלל עשה<sup>3</sup>.

לבהמה דעת, וכי אזלא מחמת ששומעת לקלי' ואזלא מחמתו ועושה את המלאכה, ודומה לליבה והרוח מסייעתו דחייב לגבי שבת".

ובזה תלה את מחלוקת הראשונים הנ"ל לענין מחמר אחר בהמת חבירו: "לדעת השאג"א ז"ל, דבאמת כל מחמר הרי הוא כעושה מלאכה בעצמו.. כיון דהוא הוא העושה מלאכה, ממילא אין שום מקום כלל לחלק בין בהמה שלו לשל אחרים, דלאו על מלאכת בהמתו מחייבין לי' ורק על מלאכת עצמו. משא"כ למה שכתבנו בשיטת הרמב"ן ז"ל, דנראה דס"ל דלאו מלאכת עצמו היא כלל ורק מלאכת הבהמה, ורחמנא אזהר עלי' כמו שמוזהר על מלאכת בנו ובתו ועבדו ואמתו, בזה שפיר יש מקום לומר, דאינו עובר בלאו זה רק בבהמה שלו ולא של אחרים, והוי דינא חדא כמו שביתת בהמתו דאינו רק בשלו. ורק דאינו מחמר אחרי', אינו רק בעשה, ובמחמר אחרי' עובר גם בלאו, אבל עיקרה, מלאכת בהמתו היא, ולא מלאכת עצמו. ואתי שפיר דהר"ן והרשב"א ז"ל ס"ל דמלאכת עצמו היא, וע"כ פשטו דקרא דבהמתך, לאו דוקא הוא, דבמלאכת עצמו מה לי שלו ומה לי של אחרים. אבל רבינו אפרים ז"ל ס"ל דלאו מלאכת עצמו הוא כלל, ורק מלאכת הבהמה לבד.. ושוב י"ל, דיותר נייה לומר כפשטות הקרא, דדוקא בהמתך ולא של אחרים".

ולהלכה כתב בשו"ע הרב שם ס"ד: "אפילו אם אין הבהמה שלו, שאין כאן איסור משום שביתת בהמתו, אעפ"כ.. כיון שהוא מחמר אחרי', אם תעשה מלאכה גמורה יעבור על לא תעשה, אע"פ שאינה שלו". וכ"ה במשנ"ב שם סק"ח. ובשעה"צ שם סק"י: "ענין שנשמת אדם שכתב, דאין לצרף דעת הלחם משנה שהביא באל"י רבה אפילו לסניף".

יב. שבת קנגב - קנדב, "אמר רמי בר חמא, המחמר אחר בהמתו בשבת, בשוגג חייב חטאת, במזיד חייב סקילה. מאי טעמא, אמר רבא (במסורת הש"ס: רבה) דאמר קרא 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך', בהמתו דומיא דידד', מה הוא בשוגג (במלאכה שהוא עושה לבדו) חייב חטאת במזיד חייב סקילה, אף בהמתו נמי (אף מלאכה שעושה על ידי בהמתו, דהיינו מחמר אחר חמור טעונה). בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה. אמר רבא, שתי תשובות בדבר. חדא, דכתיב 'תורה אחת יהי' לכם לעשה בשגגה, והנפש אשר תעשה ביד רמה, הוקשה כל התורה כולה לעבודה זרה, מה עבודה זרה דעביד מעשה בגופי' (דכתיב לעושה בשגגה), הכא נמי עד דעביד מעשה בגופי' (והכא לא קא עביד מלאכה אלא דבור בעלמא, שמנהיג בקול. הרי דבשוגג אינו חייב קרבן). ועוד (דקאמרת נמי במזיד חייב סקילה, קשיא), תנן, 'המחלל את השבת, (אם חללו) בדבר שחייבין על שגגתו חטאת ועל זדונו סקילה'. מכלל דאיכא מידי (חילול) דאין חייבין על שגגתו חטאת ולא על זדונו סקילה, ומאי ניהו לאו דמחמר. לא, תחומין ואליבא דרבי עקיבא (דאמר דאורייתא ניהו והוי מחלל, ומיהו אין חייבין לא על שגגתו חטאת כו'). והבערה אליבא דרבי יוסי (דאמר בפרק כלל גדול, הבערה ללאו יצאת).

רב זביד מותני (להא דרמי בר חמא) הכי, אמר רמי בר חמא, המחמר אחר בהמה בשבת, בשוגג אינו חייב חטאת (דילפינן מע"ז עד דעביד מעשה בגופי'). במזיד חייב סקילה (מהיקישא דאתה ובהמתך דלעיל). מתיב רבא, המחלל את השבת בדבר שחייבין על שגגתו חטאת חייבין על זדונו סקילה, הא אין חייבין על שגגתו חטאת, אין חייבין על זדונו סקילה. מי קתני (הך דיוקא דדייקינן) הא אין חייבין כו', (דילמא) הכי קאמר, (המחלל ב) דבר שחייבין על שגגתו חטאת, חייבין על זדונו סקילה, ויש דבר שאין חייבין על שגגתו חטאת וחייבין על זדונו סקילה, ומאי ניהו (דחייבין [על זדונו] סקילה ואין חייבין על שגגתו חטאת) מחמר.

רבא אחוה דרב מרי בר רחל, ואמרי לה אבוח דרב מרי בר רחל.. הוה מותני לה להא שמעתי משמי' דרבי יוחנן, לפטור. אמר רבי יוחנן, המחמר אחר בהמתו בשבת פטור מכלום. בשוגג לא מחייב חטאת, דהוקשה כל התורה כולה לעבודה זרה. במזיד נמי לא מחייב, דתנן המחלל את השבת בדבר שחייבין על שגגתו חטאת ועל זדונו סקילה, הא אין חייבין על שגגתו חטאת, אין חייבין על זדונו סקילה. בלאו נמי לא מחייב, דהוה לי' לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין (דשאר מלאכות דשבת נמי מהאי קרא נפקא להו אזהרה), וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, אין לוקין עליו (לאזהרת מיתת בית דין ניתן, דלא ענש מיתה אלא אם כן הזהיר, הלכך עיקר אזהרתו למקום שיש בו מיתה אתאי, ולא למלקות). ואפילו למ"ד לוקין (במכות יג, ה). הכא אפילו לאו ליכא. דאי לאזהרה אמלאכה שעל ידו ועל ידי בהמתו אתא כגון מחמר, ליכתוב רחמנא לא תעשה כל מלאכה ובהמתך, אתה למה לי (משמע אתה לבדך ובהמתך לבדה), הוא ניהו דמחייב, בהמתו (במלאכה הנעשית על ידי בהמתו) לא מחייב (לאו גמור ללקות עליו)". ופסק הרמב"ם כלישנא דרבא בשם רבי יוחנן.

יג. עיין לעיל הערה ט ביאור ה"כ"לי חמדה" בדברי הרמב"ם כאן. ויעיין לעיל הערה א ובעיקר בהלכה הבאה, שממשיך הרמב"ם לבאר מדוע אין חיוב מלקות באיסור מחמר, שהרי מלבד הלאו הבא מכלל עשה, יש בו גם לאו מפורש, ושם בארנו את כלל דבריו בשתי הלכות אלו.

## לשיטתי דרש"י ותוס' בטעם חיוב המזיק

יביא מחלוקת רש"י ותוספות אי חשיב אין ראוי קולא בשן / יקדים חקירה בטעם החיוב על נזקיו אי העיקר הוא פעולת המזיק או תוצאת הנזק / יבאר עפ"י זה החילוק ב"לא ראי זה כראי זה" דהמשנה / יפרש דעת רש"י ותוס' בהנ"ל / יבאר עפ"י זה המחלוקת דרש"י ותוס' אי הוי אין ראוי קולא בשן דאזלי לשיטתייהו / יתרץ עפ"י זה הקושיות הנוספות שמקשה תוס' על רש"י / יבאר הסוגיא דחומר באש מבבור דאזלי רש"י ותוס' לשיטתייהו / יביא מחלוקת המפרשים גבי "תני אדם וכל מילי דאדם ודעת רש"י ותוס' בזה / יבאר דמחלוקת רש"י ותוס' תלוי במחלוקתם בטעם חיוב המזיק / יביא קושיות ה'תורת חיים' על האומרים שהגמרא לא חזרה בה מהתירוץ ד"תני אדם וכל מילי דאדם" / יבאר דעת התוס' ויתרץ עפ"י זה קושיות ה'תורת חיים' / יביא פירוש תוס' ד'המטמא מדמע ומנסך' קתני גווי טובא / יקשה עליו מהגמרא בגיטין / יבאר דעת תוס' בעומק יותר ויתרץ עפ"י זה הקושיא מגיטין / יביא פירוש רש"י גבי מנסך ויקשה עליו / יביא תירוץ המהרש"א וה'פני יהושע' / יפרש עפ"י זה החילוק בין רש"י לתוס' בפירוש מנסך דאזלי לשיטתייהו

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת רש"י ותוס' אי חומר בדבר שאינו שייך חשיב חומר

איתא במסכתין בבא קמא (ה, ב): "אמר רבא כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד (לבר מקרן)". היינו, דאם היתה כותבת התורה אב אחד בלבד בנוסף לבור היינו למדים במה הצד (דדרכן להזיק ושמירתן עליך) שאר האבות.

ופירש רש"י: "וכולהו . . וכן אי כתב בור ואש הוה אתו אינך בהאי דינא . . מה לאש שכן מועדת לאכול בין שראוי לה בין שאינו ראוי לה, כגון עצים כלים ואבנים, תאמר בשן שאינה מועדת אלא לדבר הראוי לה".

והקשה עליו התוס': "כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו. מה שפ' הקונטרס דשן אתיא מבור ואש, דכי פרכת מה לאש שכן מועדת לאכול בין ראוי לה בין שאין ראוי לה תאמר בשן שאין מועדת לאכול אלא בראוי לה וקשה, דלא אשכחן שאינו ראוי בשן, דאם אכלה דבר שאין ראוי לה לא הוי תולדה דשן אלא תולדה דקרן כיון דאין הנאה להזיקה".

כלומר, דהא דשן פטורה באין ראוי לה הוא לא מפני שמצינו שהתורה פטרה בה אין ראוי, אלא שאין שייך בה היזק זה, שכאשר הזיקה לדבר שאינו ראוי לה הרי שאין הנאה להזיקה וממילא אינה בכלל שן כי אם קרן.

וצ"ל דעת רש"י דאף דבר שאינו שייך חשיב חומרא.

## ב

### ב' אופנים בטעם חיוב האדם בנזקיו ובניזקי ממונו

והנה, בטעם החיוב על המזיק אפ"ל ב' אופנים:

א. מפני תיקון העולם - התורה אינה רוצה שיהיו נזקים בעולם וע"כ הטילה על האדם חיוב לשמור (עצמו ו)ממונו שלא יזיק וחייבה אותו בתשלום הנזק באם הזיק. והיינו, שאין נוגע כ"כ חומרת פעולת המזיק, אלא בעיקר הנזק שנעשה עי"ז.

ב. לתורה נוגע בעיקר חומרת פעולתו של המזיק - שהמזיק לא יזיק. היינו, שחיוב הממונו אינו בכדי שלא יהי' נזקים בעולם, אלא בעיקר מצד זה שהמזיק עשה פעולה חמורה של היזק.

[ויש לקשר זה לחקירה הידועה בטעם חיוב האדם על נזקי ממונו, דמצינו ב' טעמים<sup>1</sup>:

א. האדם מחויב לשמור על ממונו וכיון שלא שמר חייב הוא בנזקהם.

ב. חיוב האדם הוא מצד זה שממונו הזיק, היינו, שהתורה חידשה שכאשר ממונו מזיק (וכביכול הי' אמור לשלם) הרי שהבעלים יהי' חייב בתשלומים<sup>2</sup>.

ונראה לומר, דלפי אופן הא' דעיקר סיבת החיוב הוא מפני שהי' על הבעלים לשמור, הרי שעיקר כוונת התורה הוא בכדי שלא יהי' נזק, דע"כ מחויב הוא לשמור ממונו ואין נוגע כ"כ חומרת פעולת המזיק (הממונו).

משא"כ לפי האופן הב', הרי שאין נוגע כ"כ מה שנעשה עי"ז זה נזק, אלא בעיקר מה שהמזיק (הממונו) הזיק. היינו, שמודגשת בעיקר חומרתו של המזיק ופחות הנזק שנעשה עי"ז זה.]

## ג

### הסברות לחיוב האבות לפי הטעמים הנ"ל

וי"ל, דכאשר רוצים אנו ללמוד אב מחברו הרי שיש חילוק בין ב' האופנים הנ"ל בסברות הלימוד ממזיק למשנהו.

דהנה, לפי האופן דסיבת החיוב היא מפני פעולת המזיק, הרי שהסברא לחלק בין המזיקים נובעת מחומרת המעשה, דכאשר פעולת המזיק חמורה יותר, יש סברא חזקה יותר לחייבו.

1. חידושי רבי שמעון שקאפ בבא קמא ב, א. ועוד.

2. ראה ללקו"ש ח"ו ע' 329.

וכגון הא דדרכן לילך ולהזיק, דכיון שהמזיק עצמו הלך והזיק הרי שחמור יותר מהיכא דהניזק בא אליו.

ועד"ז יש לבאר הא דקרן כוונתו להזיק, דכיון שבמעשהו התכוון להזיק, הרי שחמור יותר מהעושה מעשה להנאתו ללא כוונת הזיק. ולאידך, חמור הנהגה מהזיקו (שן יש הנאה להזיקה) מהמזיק ולא נהנה ממעשהו.

וכן הא דשור ואדם 'יש בהם רוח חיים', דהזיקו בדעת מפני רצון וחפץ מסויים. משא"כ בדומם דאי אפשר ליחס לו תאוות ורצונות, פחות חמור מעשהו. וכן הא דבור תחילת עשייתו לנזק, דכל מציאותו משעה ראשונה היא להזיק.

אך לפי האופן הא', דסיבת החיוב הוא דמפני תיקון העולם צריך להישמר שלא יזיק, הרי ש"ל שסברות החיוב היו:

א. מה ההסתברות שיזיק, דכדבר שלא שכיח לא תחייב התורה לשמור (משא"כ לפי הסברא השני' שאנו מסתכלים על הפגם בהיותו מזיק ולא שאנו חוששים מהנזק שיעשה, הרי שאין הפרש בין דבר המצוי לשאינו מצוי כיון שהזיקו).

ב. מה רמת הנזק שביכולתו לעשות, דיש לומר שלנזק מועט לא חוששים לחייבו משום זה בשמירה (משא"כ לפי הסברא השני' כנ"ל).

ג. אוי"ל שצריך לבדוק גם את רמת השמירה הדרושה, דלא תחייבו התורה לשמור ממונו בשמירה קשה<sup>3</sup>.

ולפי זה החומרות דבמשנה יתפרשו באופן שונה:

דרכו לילך ולהזיק - כיון שיכול לילך ביכולתו להזיק אף לדברים הקבועים. וכמו"כ ההסתברות שיזיק גבוהה יותר מבדברים הקבועים שהניזק צריך לבא אל המזיק.

רוח חיים - כיון שיש לו תאוות ורצונות הרי שבכל עת יש לחשוש שמא ילך ויזיק<sup>4</sup>.

3. אולי יש לקשר זה לפירוש רש"י (ב, ב), דפירש בעיא דהגמרא הכא מאי, אי תולדות נזקין כיוצא בהן דאבות או לא וז"ל: "הכא מאי. מי אמרינן תולדות כיוצא בהן לא שנה אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם או דלמא לא" שיש סברא לומר שיהי' פטור על התולדות. ולכאורה קשה, דממ"נ, אי דומה לאב (דע"כ חשיב תולדתו) מדוע שיפטר ואי אינו דומה לאב, אמאי קרי לי' תולדה. ועפ"ז יש לומר, דאף דחשיבה תולדה דאב בהא דדומה לא בתכונותי', דכוונתו להזיק, יש הנאה להזיקה וכו', מ"מ, אינה דומה לאב בג' הדברים הנ"ל וכגון אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו, דאף דדמי לאש בהא דכח אחר מעורב בו וממונך ושמירתו עליך (וע"כ עצם היותו מזיק דחייבה בו תורה קיים כבאש, ראה להלן בהערה הבאה די"ל דגם לסברא זו צריך שייחשב למזיק). אך ודאי דינה דומה לאש ברמת הנזק שביכולתה לעשות, דנזקו פחות מהאש. וע"כ יש מקום לומר דדוקא באש ממש תחייבו התורה לשמורה שלא תזיק כיון שנוקה רב, אך לא בתולדותי'. וכן בנגיפה, דאף שכוונתו להזיק כבקרן, מ"מ נוקה פחות, דאינה יכולה להרוג האדם (ראה לעיל ב, ב). וכן הא דנתחכך בכותל להנאתו, דאף שיש הנאה להזיקה, הרי שאין ההסתברות שווה להא דתאכל הבהמה פירות. וכהנה רבות.

4. והא דכוונתו להזיק ויש הנאה להזיקה יש לבאר בכמה אופנים:

א. תוס' (ג, ב) ביאר וז"ל: "לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו. ופשעי' פשע שהי' לו לשמור שורו שבקל הי' יכול לשומרו שאין דחוקה להזיק כיון שאין הנאה להזיקה, אבל שן שיש הנאה להזיקה הוי כעין אונס שלא הי' יכול לשומרה כל כך כיון שהשן דחוק לאכרך להנאתו. ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק ואין יצרה תקפה והקל יכול לשומרה, כראי הקרן דכוונתו להזיק ויצרה תקפה ואין יכול לשומרה כל כך יפה".

ב. כיון שיש הנאה להזיקה הרי שההסתברות גבוהה יותר דתזיק בכך.

## ד

## דעות רש"י ותוס' בהנ"ל

והנה, תוס'<sup>5</sup> כתב וז"ל: "והא דלא תני הכא לא הרי האש כהרי השור ומבעה כדקתני לעיל לא הרי המבעה כהרי השור, משום שלא הי' יכול למצוא חומרא מה שאין בשניהם. דאי משום דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כמו שורו, אין זה חומרא מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור. והא דאמרינן לקמן גבי אבנו וסכיננו מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו, ה"ק, מאי שנא אש שאע"פ שכח אחר מעורב בו ראוי להתחייב בו. .". והיינו, דאין "כח אחר מעורב בו" חשיב חומרא באש לדעת התוס' ואדרבה, הוא קולא ("שאע"פ שכח אחר מעורב בו").

אמנם, רש"י<sup>6</sup> כתב: "דכח אחר מעורב בה. והוה לי' לאסוקי אדעתי"<sup>7</sup>. ומשמע דסבירא לי' דחשיב חומרא.

ובפשטות י"ל דהסברות בזה תלויים בב' האופנים הנ"ל, דלאופן שסיבת החיוב הוא מצד חומרת המזיק, הרי דכאשר כח אחר מעורב בו נמצא שלא עשה המזיק כל פעולת הנזק וא"כ אינו חמור להחשב מזיק. אך לאופן שהחיוב מצד חובת השמירה המוטלת עליו, הרי שאדרבה, אי כח אחר מעורב בו "הוה לי' לאסוקי אדעתי".

ונמצא א"כ דרש"י ותוס' נחלקו בסברות הנ"ל, דלדעת רש"י סיבת החיוב הוא מפני חיוב השמירה המוטל על הבעלים בכדי שלא יזיק ממנו. משא"כ תוס' סבירא לי' שהוא מצד הא דממונו חשיב מזיק.

## ה

## ביאור הדעת רש"י ותוס' גבי אין ראוי דתלוי בהנ"ל

וי"ל דבזה תלוי החילוק בין רש"י לתוס' בחומרא ד"אין ראוי", דלש' רש"י, כיון שהטעם הוא מצד חיוב השמירה שלא יזיק וע"כ נסתכל אף על הסתברות הנזק, י"ל, דכיון דבשן החשש הוא דיזיק דברים הראויים לו בלבד ואין חשש שיזיק דברים שאינם ראויים (דאינו מועד), נמצא שכמות הנזק דיכולה השן לעשות פחותה מכמות הנזק דאש דמזיק אף לדברים שאינם ראויים לה. וע"כ י"ל שלא תחייב התורה בשמירתה וא"כ אינו ראוי הוא קולא בשן (אף שאינו שייך).

ג. זוהי ההו"א של המשנה, דאם הי' כתוב בתורה קרן בלבד היינו תולים סיבת החיוב בהא דכוונתו להזיק ולומדים את סיבת החיוב כאופן הב'. אך לאחר שחידשה תורה כל האבות הרי שנלמד כאופן הא'.

ג. גם לפי האופן דעיקר סיבת החיוב הוא מפני חיוב השמירה הרי שבשביל שיתחייב צריך שיהי' מזיק.

5. ב, א. ד"ה "ולא זה וזה".

6. ג, ב.

7. וכן להלן (ו, א. ד"ה "היינו בור"): "דהא נמי תחילת עשייתן לנזק דהוה לי' לאסוקי אדעתי' דסופו ליפול ברוח מצוי".



משא"כ לפי דעת התוס' שאנו מסתכלים על חומרת פעולתו של המזיק, ודאי דאין נחשב לקולא הא דאינו מזיק לדברים מסוימים, כיון שבפעולתו הרי הוא מזיק.

## ן

### עפ"י הנ"ל ישוב קושיא נוספת בדברי רש"י

והנה, בהמשך דבריו פירש רש"י: "בור יוכיח שאינו מועד אלא לדבר הראוי לה. דבר שאינו ראוי לה מאי ניהו, אדם, דכתיב "ונפל שמה שור או חמור" שור ולא אדם, חמור ולא כלים, דאם נפל בבור אדם וכלים פטור בעל הבור".

והקשה עליו התוס' (שם): "אך מה שפירש בור יוכיח שאין מועד לדבר שאין ראוי לו כגון אדם, קשה, חדא דלא פטר אדם אלא ממיתה ולא מנזקין ועוד, אטו משום דפטר אדם חשוב אין ראוי והלא באש נמי פטור טמון. ועוד, דלקמן גבי חומר בשור מבבור אין מוצא לרבי יהודה דמחייב על נזקי כלים בבור אין ראוי בבור והא משכחת לי' אדם".

ובשיטה מקובצת הביא תירוץ דהרב ישראל ז"ל ליישב דעת רש"י וז"ל: "ונראה למורי ליישב פירוש רש"י ז"ל, דדעתו דשן אין דרכו לאכול כל דבר, היינו דאינו רגיל לאכול כל דבר, שאין רגילות השן לאכול כלים וכן אין רגילות שאדם יפול בבור משום דהוה לי' לעיוני, לפיכך אין בעל הבור חייב על מיתתו, אבל על נזקו חייב דרגילות הוא דאדם היא נתקל בבור".

והיינו, דרש"י ס"ל דיש סברא בהא דפטור על מיתת אדם בבור, דדרכו של אדם להתבונן בדרכים וע"כ חשיב אין ראוי<sup>8</sup>. אך מתוס' משמע דס"ל דהוא גזירת הכתוב.

ונראה לבאר דגם זה תלוי בסברות הנ"ל, דלדעת רש"י שסיבת חיובו הוא מפני שהתורה הטילה עליו חיוב לשמור בכדי שלא יזיק, הרי דבור, כיון שאין מצוי שיפול אדם בבור וימות, דדרכו לעיוני, י"ל שלא הטילה עליו התורה מלכתחילה חיוב לשמור בורו מפני זה (משא"כ מפני היזק, דדרכו לינזק).

אך לדעת התוס' דחשיב בעיקר פעולת המזיק, הרי דאין מקום לפטור המזיק כיון שדרך בני אדם להישמר, שהרי אין זו פשיעתו של האדם שלא נשמר (שנאמר שהי' צריך להישמר) אלא שזהו דרכו. וכיון שהמזיק עשה פעולה שלימה של זנק אין סברא כלל לפוטרו מפני שהניזק דרכו להישמר (וע"ד שנאמר שאדם היורה חיצים ברשות הרבים והזיקו לאחד בהליכתו, דיפטור, כיון שדרכם של אנשים להיזהר בהליכתם, דודאי אין סברא בזה). ומש"ה ס"ל להתוס' דהוא גזירת הכתוב וע"כ לא שייך לקרוא זה "אין ראוי".

8. ועפ"ז יובן גם מדוע לא חשיב טמון אין ראוי, דהוא גזירת הכתוב.

## ז

## ביאור הקושיא הנוספת בדעת רש"י

והנה, הא דהקשה התוס' "ועוד דלקמן גבי חומר בשור מבבור אין מוצא לרבי יהודה דמחייב על נזקי כלים בבור אין ראוי בבור והא משכחת לי' אדם", נראה לבאר, דהנה, בברייתא שם<sup>9</sup> איתא: "חומר באש מבבור . . . ומועדת לאכול בין דבר הראוי לה ובין דבר שאינו ראוי לה מה שאין כן בבור". ולפני כן איתא בברייתא: "חומר בשור מבאש שהשור משלם את כופר . . . משאין כן באש".

ופירש רש"י: "אש לא חייב בה שריפת אדם שהי' לו לברוח ואם כפות הוא המבעיר חייב מיתה וקם לי' בדרכה מיני' כדמפרש לקמן בפרק הכונס צאן לדיר".

ונראה לבאר בדעת רש"י, דהנה בהא דאדם הי' לו להישמר, בור ואש שווים ("שהי' לו לברוח"), ואדרבה, באש צ"ל פטור אף מנזקים (כשאינו כפות). וא"כ לא שייך לפרש חומר באש מבבור שהאש חייב על אין ראוי (משא"כ בבור) דמדבר באדם, כיון שבשניהם פטור האדם שווה וחשיב בהם אין ראוי.

וע"כ היתה הגמרא חייבת להסביר שה'אין ראוי' אינו מצד סברא דאינו ניזוק בכך, אלא הוא בחפץ עצמו, כגון כלים שאינם ראויים לאש (ללא קשר ליכולתם להימנע מכך אלא) שהם מצד עצמם אינם ראויים לאש וכפי שפירש רש"י: "כלים אין ראויין לאש, שאין דרך להסיק בכלים".

[לכאורה אין מובן מה שהקשה תוס' קושיא זו על רש"י, שהרי אף לשיטת התוס' התורה פטרה אש מכופר - "דדרשינן 'עליו' ולא על בור, 'עליו' ולא על האש"<sup>10</sup>, ולפי הבנתו בשיטת רש"י שמה שפטרה תורה חשיב אינו ראוי, הרי דאש ובור שווים דאדם אינו ראוי בהם (וע"כ חייבים לומר שהאינו ראוי אינו מצד מיעוט התורה, אלא בתכונות החפץ וא"כ האינינו ראוי בכלים אינו מפני שפטרה בו תורה, אלא מצד שאין דרך להסיק בכלים).

ואוי"ל דתוס' הבין בדעת רש"י דדוקא כאשר התורה מיעטה את החפץ נאמר שחשיב אינו ראוי. וכגון בבור, דפטרה התורה מהרג אדם - "שור ולא אדם" - הרי שחשיב אדם אין ראוי בבור (וכן כלים וטמון באש). אמנם, בכופר אין זה שהתורה פטרה אש מאדם, אלא שהתורה הגבילה את תשלום הכופר (שהוא חידוש של התורה) לשור המזיק בלבד - "עליו" - וא"כ אין זה שאדם חשוב אין ראוי באש אלא שהתשלום דכופר מלכתחילה שייך רק בשור.

אמנם לפי המבואר בדעת רש"י דאין ראוי הוא מצד הסברא, הרי שאין לחלק בין בור לאש דבשניהם אינו ראוי בשווה].

9. י, א.

10. תוס' ט, ב ד"ה "מה שאין כן בבור".

ח

**ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בהמשך הסוגיא דאזלי לשיטתיהו**

והנה, בהמשך הגמרא שם איתא: "איבעית אימא לעולם ר' יהודה ודבר שאין ראוי לה לאו לאתויי כלים אלא לאתויי ליחכה נירו וסכסכה אבניו (שאם ליחכה האש חרישתו של חברו או סכסכה אבניו חייב. באבנים שייך לשון סכסוך שלא נשרפו לגמרי אלא שסכסכה ונדבקה האש בהן וסכסכה מעט - רש"י (ו, א))."

ובהסבר הדבר מדוע חשיב ליחכה נירו וסכסכה אבניו אין ראוי בבור נחלקו רש"י ותוס'.

בהמשך הסוגיא גבי דש בנירו (שור המזיק לשדה חרושה) פירש רש"י: "דש בנירו. שאם דש השור בנירו. . משא"כ בבור דלא שייך ב' היזק קרקע". ובפשטות כוונת רש"י בהא דלא שייך היזק קרקע בבור, דכיון שאין הבור יכול לילך אצל הקרקע חשיב אינו ראוי להיזק ניר. ולכאורה זוהי הסברא אף בליחכה נירו וסכסכה אבניו, דהא דחשיב אינו ראוי בבור הוא כיון דהבור אינו יכול לילך ולהיזק לניר ואבנים.

והקשה התוס'<sup>11</sup>: "גבי דש בנירו פרש"י משא"כ בבור דלא שייך ב' היזק קרקע. משמע דה"נ רוצה לפרש כן, משא"כ בבור דלא שייך ב' היזק ניר ואבנים. וקשה לפי דאם כן הי' יכול להזכיר כמה הזיקות שהאש עושה בדבר הקבוע, ששורף ביתו ושאר דברים הקבועין".

וע"כ פירש באופן אחר: "אלא י"ל, ליחכה נירו דחייב אף על פי שאין רגילות שתזיק אש ניר ואבנים כלל, מה שאין כן בבור דפחות מי' פטור ממיתה כיון דאין רגילות להמית בפחות מי'".

[יש לעיין בדעת תוס' מה יסביר ב'דש בנירו', דרש"י הסביר שרגילות השוורים בכך ("שהרי השוורין מלומדין בדישה") וא"כ בזה לא שייך ההסבר דתוס'. ואולי חולק עליו תוס' בזה וסבירא לי' שאין רגילות בכך וצ"ע.]

ונראה לכאור בדעת רש"י, דהסיבה דדש בנירו לא שייך בבור אינה (רק) מפני שאינו יכול להגיע לניר (דכזה שווה לשאר דברים הקבועים), אלא, דאף באם הי' יכול לבא אליו אינו יכול להיזק לו, דההיזק ששייך בניר (שיהרוס השור החרישה ברגליו) יכול להעשות רק ע"י שור וכיוצא"ב שזו ותזוזתו מזיקה לניר, משא"כ הבור.

ועד"ז י"ל גבי ליחכה נירו וסכסכה אבניו, דהא דחשיב אין ראוי בבור הוא מפני שהבור אין ביכולתו לעשות - מצד תכונותיו - היזק דליחוך וסיכסוך כלל (לא רק מצד אי היכולת להגיע לניר ואבנים, דאף אם ישימו האבנים בבור לא יוכל לסכסכם). וא"כ מובן, שאין מקום לדמות זה לשאר היזקים בדברים הקבועים, כגון שבירת ביתו, כיון שפעולת השבירה אכן שייכת בבור (והמניעה היא רק ללכת אל הניזוק<sup>12</sup>).

11. ד"ה "ליחכה נירו וסכסכה אבניו".

12. והיינו, שאין נוגע כל כך האופן בו נעשה הנזק, אלא תוצאת המעשה. וע"כ, אף שאין שייך באש שריפה, מ"מ, הנזק שנעשה ע"י זה בבית - שבירתו - קיימת אף בבור, משא"כ ליחוך וסכסוך דלא שייך זה בבור כלל.

ונראה לקשר זה למחלוקת הנ"ל דרש"י ותוס', דלשי' התוס' שסיבת החיוב הוא מפני היותו מזיק, הרי שזה שהזיק מסויים לא שייך בו (ליחוך, סכסוך, דישה) לא גורם להפחתת חומרת המזיק שבו, כיון שבדברים שמזיק הרי הוא 'מזיק'<sup>13</sup>. רק מה שפוטרת אותו התורה מנוק היכא דאין רגילות חשיב שפיר קולא.

משא"כ לשי' רש"י שתלוי בכמות הנזק שיכול המזיק לעשות, שפיר חשיב קולא הא דאינו יכול להזיק בדברים מסוימים.

## ט

### ב' אופנים בהסכרת תשובת הגמרא דתני תרי גווני אדם

ואולי יש לקשר זה עם חילוק נוסף שמצינו בין רש"י לתוס':

במשנה ריש מסכת בבא קמא (ב, א) איתא: "ארבעה אבות נזיקין השור, הבור, המבעה וההבער".

ובגמרא (ד, ב) איתא: "תני ר' אושעיא שלשה עשר אבות נזיקין, שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר, נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת (וארבעה דמתניתין, הא תליסר)".

מקשה הגמרא: "ותנא דידן מאי טעמא לא תני הני . . . תנא אדם וכל מילי דאדם". והיינו, שכאשר שנה התנא האב אדם (מבעה - לשי' רב) כלל בזה כל נזקי האדם, שומרים, צער, וכו'.

"ור"א נמי הא תני לי' אדם. תרי גווני אדם, תני אדם דאזיק אדם ותני אדם דאזיק שור". והיינו, שבאדם המזיק יש שני סוגי היזק שונים. אדם המזיק שור (ומחוייב רק בנזק) ואדם המזיק לאדם (המחוייב בד' דברים). וכיון שחלוקים זה מזה בדינם שנה אותם ר"א בנפרד.

והנה, בתשובת הגמרא "תרי גווני אדם" יש לעיין, אי חזרה בה הגמרא מהתירוץ ד"תנא אדם וכל מילי דאדם" וס"ל דבמשנה אכן נכלל אדם שהזיק שור בלבד (והתנא לא רצה לשנות החיוב דאדם דאזיק אדם).

וכן כתב המהר"ם<sup>14</sup>: "נראה דהשתא דקאמר תרי גווני אדם לא איצטריך תו לתירוצא דלעיל דמתני' תנא אדם וכל מילי דאדם. אלא דמתני' לא איירי אלא בנזקי אדם בשור . . . וא"כ לא נצטרך לומר דתנא תנא דמתני' אדם וכל מילי דאדם וק"ל".

אמנם אפשר לומר, דאף למסקנא באב אדם שבמשנה כלולים כל נזקי האדם - הן אדם דאזיק אדם והן אדם דאזיק שור, אלא שר"א פירטם.

וכן כתב הפני יהושע: "תרי גווני שור. כתבו מהר"ם ותורת חיים נראה שחזר בו הש"ס ממאי דשני לעיל דתנא אדם וכל מילי דאדם . . . אבל לשון הגמרא לא משמע כן שחזר בו הש"ס . . .

13. אף שאין לדמות זאת כ"כ לחומרות דהמשנה דשם הוא בכדי ללמוד אב מחברו, משא"כ כאן דאין הכוונה ללימוד אב

מחברו, אלא דינים הנוהגים באב ולא במשנהו.

14. על אתר.

לכן נראה דבחנם דחקו, דלרב מתרץ שפיר תנא אדם . . וקאמר הש"ס לרב אושעיא נמי הא תני לי' אדם ומשני תרי גווני אדם, פי', דאף דהמשנה לא חש למנין הניזוקין מכל מקום . . אכתי לא הוי שמעינן אדם דאזיק אדם לכך פירשו לרב אושעיא".

י

### דעות רש"י ותוס' בהנ"ל

הנה, מרש"י משמע שס"ל שהגמרא חזרה בה מהתירוץ ד'תני אדם וכל מילי דאדם'. דפירש וז"ל: "תנא אדם דהזיק שור. כלומר נזקי ממון, דהא מבעה דומיא דבור קתני ובור לא מיירי בנזקי אדם דרחמנא פטרי לגמרי".

אמנם, מתוס' משמע שלמד כדעת ה'פני יהושע', דהקשה וז"ל: "תרי גווני אדם. וא"ת כיון דתני תרי גווני אדם ליתני נמי ג' אבות בשור, הקרן והשן והרגל . .".

הנה, קושייתו של התוס' דניתני נמי ג' אבות בשור קשה רק באם נלמד כ'פני יהושע', היינו, שאף שבאב אדם שבמשנה כלולים הן אדם דאזיק אדם והן אדם דאזיק שור מ"מ פירטם ר"א, דלפי זה יש מקום להקשות שאף שכלל התנא במשנה ג' אבות בשור (לשי' רב<sup>15</sup>) יפרטם ר"א. אך לפי פירוש המהר"ם דהגמרא חזרה מהתירוץ ד'תני אדם וכל מילי דאדם', הרי שאין מקום כלל לשאלה זו, דמה ששנה ר"א תרי גווני אדם הוא משום שאבות אלו לא נכללו כלל במשנה, משא"כ קרן שן ורגל דנכללו באב שור.

וכפי שכתב המהר"ם בפירוש דברי התוס': "ולמה שכתבתי במשנה דהשתא דמשני תרי גווני אדם לא איצטריך לתרוצי אדם וכל מילי דאדם, אתי שפיר, דתנא דמתני' לא כלל שום דבר באדם וק"ל".

וא"כ נמצא דתוס' סבירא לי' כפני יהושע דאף למסקנא נאמר ד'תנא אדם וכל מילי דאדם'.

### יא

#### הסברת השיטות דרש"י ותוס' דאזלי לשיטתייהו

ובהסברת הדברים י"ל דאזלי לשיטתייהו, דהנה, החילוק בין האבות דהמשנה לאבות דר"א הוא, דהתנא שנה המזיקים<sup>16</sup> - אדם, שור, אש ובור. והוא בהתאם לחידוש שברצונו להשמיע לנו, דאף שכל מזיק שונה בתכונותיו מחבירו - "לא ראי זה כראי זה" - דהקרן כוונתו להזיק ובשן יש הנאה להיזקה וכו', מ"מ חייבה אותם תורה.

משא"כ ר"א לא שנה מזיק נוסף, אלא שפירט בהם סוגי ניזוקים שונים - אדם שהזיק אדם ואדם שהזיק שור (וכן סוגי תשלומים שונים - נזק, צער, וכו').

15. ג. ב.

16. ראה בפני יהושע: "פ" שהתנא לא חש לחלק מספר הניזוקין, אלא מספר המזיקין תנא".

ובזה יש לבאר דעת התוס' ד'תנא אדם וכל מילי דאדם', דכיון שס"ל דעיקר החיוב הוא מצד פעולת המזיק, הרי שאין נוגע כלל זהות הניזוק, אלא פעולת המזיק. וע"כ שנה התנא במשנה סוגי המזיקים השונים בלבד (לחדש שהחיוב שווה בכלם. ויובן מדוע שנה אף קרן, שן ורגל, דאף ששלושתם כלולים באב 'שור', מ"מ, אינם שווים באופן פעולת המזיק) אלא שממילא כלולים בהם כל סוגי הניזוקים ור"א פירטם.

אך לשיטת רש"י שאנו מסתכלים גם על התוצאה שאירעה בניזוק, הרי שאין אנו למדים ממילא מהמזיק כל הניזוקים השונים, דכשם שבבור פטור על אדם כיון שאינו ראוי לו ("דומיא דבור"), הרי שיש סברא שאף באבות אחרים יהי' הבדל בין סוגי הניזוקים השונים (משא"כ לתוס' שאין סברא בזה אלא דאדם בבור הוא גזירת הכתוב כנ"ל). וע"כ א"א לומר דהניזוקים כלולים ממילא במזיק ור"א הוסיף ניזוקים - אבות - שלא נשנו במשנה.

## יב

### קושיות התורת חיים על דעת ה'פני יהושע'

והנה, ה'תורת חיים' הקשה על האומרים דהגמרא לא חזרה בה מהתירוץ ד'תנא אדם וכל מילי דאדם' וז"ל: "ותדע דהדר בי", מדקאמר לקמן "בשלמא לתנא דידן תנא מניינא למעוטי דרבי אושעיא" (בהמשך מבארת הגמרא מדוע נקט כל תנא מניין, דהוא בכדי למעט אבות שלא מנה מטעם מסויים, ומבארת הגמרא שהתנא של המשנה שנה "ארבעה" למעט מהאבות של רבי אושעיא שלא שנאם) ואי אמרת דתנא אדם וכל מילי דאדם, א"כ, הנה דרב אושעיא נמי בכלל אדם נינהו.

ואפילו אם תמצא לומר דהך בשלמא אליבא דשמואל נקט לי' (דשמואל לא ס"ל דתנא אדם וכל מילי דאדם, כיון שלשיטתו דמבעה הוא השן<sup>17</sup> לא נזכר כלל אדם במשנה), מ"מ, לפי המסקנא תיקשי אליבא דרב מניינא דתנא דידן למעוטי מאי. דליכא למימר למעוטי מוסר ומפגל, דכיון דתני אדם וכל מילי דאדם, מוסר ומפגל נמי בכלל אדם נינהו, אלא צריך לומר דהדר בי'.

וכן משמע מהא דאמר לקמן בשלמא לתנא דידן תנא אבות מכלל דאיכא תולדות ואי תנא אדם וכל מילי דאדם דתנא דידן נמי תיקשי תולדותיהן מאי נינהו".

ונמצא בדבריו ג' קושיות על שיטת ה'פני יהושע' (וכפי שמשמע מתוס'):

א. מלשון הגמרא "ותנא דידן תנא מניינא למעוטי דרבי אושעיא", משמע שרבי אושעיא מוסיף על דברי המשנה (שע"כ כותבת המשנה מניין בכדי למעטו).

ב. מסברא, גם לולי לשון הגמרא לא מובן, אם אכן במשנה כלולים "אדם וכל מילי דאדם" - ואף האבות דרבי חייא<sup>18</sup> בכלל זה - נמצא שבמניין "ארבעה" לא מיעט התנא דבר וא"כ מדוע נקט מניין.

ג. הגמרא מסבירה ההבדל בין האבות שבמשנה לאבות דרבי אושעיא ודרבי חייא, דהאבות שבמשנה יש להם תולדות ואם האבות דרבי אושעיא (ורבי חייא) כלולים במשנה, נמצא שאף במשנה שניים אבות שאין להם תולדות.

## יג

### יבאר דעת תוס' בעומק יותר ויתרץ עפ"י זה קושיות ה'תורת חיים'

וי"ל בדעת התוס', דהנה, בהמשך הסוגיא שם (לאחר שביארה הגמרא דהתנא דמתני' תנא אדם דאזיק שור ורבי אושעיא שנה אף אדם דאזיק אדם) איתא: "והא שומר חינם והשואל, נושא שכר והשוכר, דאדם דאזיק שור הוא וקתני (דשנאם רבי אושעיא אף שהם בכלל אדם דאזיק שור). תני הזיקא דבידים וקתני הזיקא דממילא". היינו, שיש הבדל בין ד' השומרים לשאר אדם המזיק, דבאדם המזיק הרי שמזיק לחפץ בידיים, משא"כ ד' השומרים שלא פגעו בחפץ בידיים, אלא שפשעו בשמירתם וממילא נהי' הנזק.

והנה, אף כאן יש לעיין, האם התנא דהמשנה שנה במזיק אדם הן הזיקא דבידים והן הזיקא דממילא ורבי אושעיא רק פירטם. או שלמסקנת הגמרא התנא שנה במשנה אדם דאזיק שור בידיים בלבד ורבי אושעיא מוסיף אף הזיקא דממילא.

ובפשטות נראה דתוס' ילך בזה לשיטתו דהתנא כלל הכל באב אדם שבמשנה, הן אדם דאזיק שור והן אדם דאזיק אדם, הן הזיקא דבידים והן הזיקא דממילא.

אמנם י"ל, דבזה אף תוס' ס"ל דלא כלל התנא אבות אלו במשנה, דהתנא כלל באב אדם רק אבות שאופן הזיקים שווה, אך ד' השומרים וגנב וגולן דאופן הזיקים שונה לא כללם התנא.

ביאור הדברים: במזיק שור שנה התנא ג' אבות (לשי' רב) - קרן, שן ורגל, דאף ששלושתם הם שור המזיק, מ"מ, שונים הם זה מזה בתכונותיהם, דהקרן כוונתו להזיק והשן יש הנאה להזיקה וברגל דרכה להזיק. דכיון שטעם החיוב הוא בפעולת המזיק, הרי שכאשר כוונת המזיק בפעולתו שונה, לא נלמד דגם בזה חייב (אף שהוא אותו מזיק) וע"כ שנאו התנא כאב בפני עצמו (כנ"ל דהתנא רוצה ללמדנו החיוב דהמזיקים).

אמנם, בד' השומרים השוני אינו בפעולתו של המזיק, אלא באופן שבו ניזוק החפץ, שלא הזיקו בידיים אלא ממילא (שפשע בשמירתו). ואף שיש בזה חידוש, מ"מ אינו נובע מתכונות המזיק 'אדם', אלא מאופן הנזק.

18. בגמרא שם: "תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה . . .".

וע"כ י"ל, שהתנא שבא ללמדנו עצם החיוב במזיקים השונים, והיינו, מה שנובע מתכונותיהם (שע"כ כלל אבות בשור), לא כלל באב עצמו אבות שונים כאשר השוני הוא באופן הנזק בלבד ולא בתכונתו. וע"כ ד' השומרים וגנב וגזלן ששונים רק באופן הנזק (היזקא דממילא), י"ל שלא שנה אותם התנא אף לשי' התוס'.

ולפי זה יתורצו ג' הקושיות דה'תורת חיים, דמה ששנה התנא המניין "ארבעה" הוא בכדי למעט לנו ד' השומרים, דאף ד'תנא אדם וכל מיילי דאדם' לא כלל בזה הזיקא דממילא<sup>19</sup>.

וכן נמצא דלכל האבות שנשנו במשנה יש תולדות - הזיק בכיחו וניעו<sup>20</sup>, דד' השומרים וגנב וגזלן דאין להם תולדות לא שנאם התנא.

והנה, אף לשיטת רש"י מוכרחים לומר דהתנא לא שנה ד' השומרים במשנה אף שהם בכלל אדם דאזיק שור, דאם לא כן תקשה לו הקושיא השלישית של ה'תורת חיים' דנמצא שאף האבות שבמשנה אין להם תולדות.

אמנם י"ל שהטעם לשי' רש"י שד' השומרים לא נשנו במשנה, אינו מפני שפעולת המזיק שונה, אלא שתוצאת הנזק שונה. והיינו, שהחפץ עצמו לא ניזוק בפשיעת השומר (שחייב אף בגניבה ואבידה) וכן בגניבה, שלא הפסיד החפץ, אלא שהוציאו מרשות הבעלים.

## יד

### ביאור דעת תוס' גבי "מטמא מדמע ומנסך"

והנה, בהמשך הגמרא מובאת ברייתא דרבי חייא המונה כ"ד אבות נזיקין ובהם: "המטמא [טימא טהרותיו של חברו] והמדמע [עירב תרומה בחולין] והמנסך". ומבארת הגמרא שהטעם שמנה אותם רבי חייא בפ"ע הוא משום שהם "היזקא דלא מינכרא".

אך עדיין יש לבאר מהו הצורך בשלשה אבות שונים - מטמא, מדמע ומנסך - ללמדנו החיוב בהיזק שאינו ניכר.

ובתוס'<sup>21</sup> כתב: "והא דקתני שלשה גוונים, לפי שהם שניים בפ' הניזקין<sup>22</sup>. כדקתני שומר חינם והשואל, נושא שכר והשוכר, דקתני גווני טובא".

והיינו, דאכן אין חידוש בכל אב על חברו, אך כיון שבמשנה בגיטין נשנו יחד שנה אותם רבי חייא יחדיו בדרך אגב.

ולכאורה צ"ל בדעת תוס', שהרי הגמרא בגיטין שם הקשתה "כל הני למה לי" - מדוע יש צורך בג' דוגמאות לאותו הנזק וביארה שם הגמרא<sup>23</sup> דאכן יש הבדל בין מטמא, מדמע ומנסך:

19. ראה מהדורא בתרא למהרש"א שמתרץ באופן זה.

20. ג, ב.

21. ד"ה "זקתני היזק דלא מינכרא".

22. גיטין נב, ב.

23. בגמרא מופיעים שני אופנים להסביר הצורך עפ"י ב' גירסאות בגמרא, עיי"ש.



במנסך היין אינו ראוי לשימוש כלל, דנאסר בהנאה ואסור אף למוכרו לגוי. אך במטמא, הגם שהפירות אינם ראויים לאכילת אדם כלל, מ"מ, מותרים הם בהנאה וניתן להסיק בהם אש או לתת אותם למאכל בהמה.

ובמדמע, יכול למוכרה לכהנים חוץ מדמי תרומה שבו, שהרי התרומה טהורה ומותרת לכהנים. אלא שמפני שיכול למוכרה לכהנים בלבד שווי' יורד ונמצא מפסיד.

ומסבירה הגמרא דע"כ מנה התנא כל אחד בפ"ע ולא הסתפק בדוגמא אחת בלבד. וא"כ צ"ל מדוע אומר תוס' בסוגיא דידן ד"קתני גווי טובא" ואין צורך למנות כאו"א בפ"ע.

ובתוס' רבינו פרץ אכן תירץ באופן זה וז"ל: "וקתני היזק דלא מינכר. ומ"מ תננהו כלהו שלשה וחשבינהו בשלשה. . משום דהא מצריך להו בגטין".

ואו"ל בדעת התוס', דהגם שרבי אושעיא ורבי חייא מנו חיובים שונים כגון נזק, צער, ריפוי וכו', הגם שפעולת המזיק שווה בהם, מ"מ, מנו חיוב שניתן לשייכו לפעולת המזיק בלבד. והיינו, דאף שנזק, צער, ריפוי, באו מאותה פעולה של המזיק, מ"מ, ניתן לשייך את תוצאת הנזק לפעולה, דכיון שהזיק באופן מסויים נגרם הצער, הצורך בריפוי, הבושה וכו'.

אמנם, במטמא מדמע ומנסך, מלבד שפעולת המזיק שווה בהם, גם תוצאת הנזק שנגרמה מפעולתו שווה בכולם, שמצד פעולתו של המזיק הזיק בכולם בשווה, דהשוני שיש בכמות הנזק אינה תוצאה של פעולתו אלא מפני דיני התורה.

וע"כ י"ל, דאף שבמשנה בגיטין ראה התנא צורך להשמיענו ג' אבות אלו כיון שחלוקים בדינם, מ"מ, לענין שיחשבו אבות הרי שהעיקר שיהיו חלוקים בפעולת המזיק ולא בתוצאה.

אמנם, תוס' רבינו פרץ ס"ל כרש"י שהגמרא חזרה מהתירוץ ד"תנא אדם וכל מילי דאדם"<sup>24</sup> וע"כ י"ל דס"ל כרש"י אף בהא דהעיקר באב הוא תוצאת הנזק. וכיון ש'מטמא מדמע ומנסך' שונים בתוצאת (כמות) הנזק, ראה רבי חייא צורך למנותם בנפרד.

## טו

### דעת רש"י גבי מנסך

עפ"י הנ"ל יש לבאר חילוק נוסף בסוגיא בין רש"י לתוס':

בפירוש האב 'מנסך' כתב רש"י: "ומנסך. יין לע"ז. ומנסך את היין ליכא למימר שניסכו ביין נסך שזרק בו דלא קמחסרי' ולא מידי, דהא מזבין לי' בר מדמי יין נסך שבו".

ומפשטות דברי רש"י משמע, שכאשר עירב יין נסך ביין רגיל, לא נגרם כל נזק, כיון שיכול למוכרו לבר מדמי יין נסך שבו.

24. ראה ד"ה "ותנא אדם דאזיק שור". ובד"ה "לא ראי... ויש לומר דאדם דמתניתין היינו אדם דהזיק שור כדמוכח לקמן".

וצריך להבין בפירוש רש"י, שהרי בגמרא בגיטין<sup>25</sup> נחלקו רב ושמואל בפי' האב מנסך: "איתמר, מנסך, רב אמר מנסך ממש ושמואל אמר מערב [מערב יין נסך ביין כשר של חברו ואסרו בהנאה - רש"י]. . ולמאן דאמר מנסך מ"ט לא אמר מערב. אמר לך מערב היינו מדמע. ואידך, קנסא הוא ומקנסא לא ילפינן".

וצ"ל, כיון ששמואל סובר דמנסך היינו מערב, מדוע מכריע רש"י כדעת רב<sup>26</sup>, וביותר, שפי' דבמערב אין כלל נזק.

וכן הקשה המהרש"א<sup>27</sup>: "דצריך לעיון לפירושו, דהא איכא מאן דמפרש לה מערב. ומ"ד נמי מנסך ממש היינו משום דאם לא כן היינו מדמע (ואף לשיטתו יש בזה נזק).

ויש ליישב בדוחק, דהכי קאמר, דלא קמחסרי' ממש אלא דצריך למוכרו יותר בזול לגויים וא"כ היינו מדמע ודו"ק". היינו, שאין כוונת רש"י באומרו "דלא קמחסרי' מידי" שאין כלל נזק, אלא, דאף שישנו נזק - שצריך למוכרו בזול לגויים, מ"מ, א"כ "היינו מדמע" ואין צורך בכפילות זו.

אך עדיין צריך ביאור, שהרי שאלה זו נשאלה בגמרא בגיטין ותירצוה - "קנסא מקנסא לא ילפינן". וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מדוע נקט כשי' רב ולא כשמואל.

וביאר ה'פני יהושע'<sup>28</sup>: "דהתם אמרה שמואל אמתניתין מנסך ומטמא ומדמע. . ומפרש שמואל מנסך היינו מערב ואקשו לי' היינו מדמע ומשני קנסא מקנסא לא ילפינן. ופרש"י שם קנסא משום דהיזק שאינו ניכר לאו שמי' היזק. .

וא"כ כאן מוכח דר"ח ס"ל כחזקי' (שס"ל דהיזק שאינו ניכר שמי' היזק) ור"י, שהרי תני ר"ח שהם אבות ומילי דרבנן לא שייך לקרותן אבות. . א"כ הוי דינא ולא קנסא וא"כ מוכח שפיר דמנסך לאו היינו מערב, דא"כ, כיון שהפסד מעט היינו מדמע ותרתי למה לי וליכא לשנויי קנסא מקנסא לא ילפינן, דהא ממונא הוי ודו"ק".

כלומר, בגמרא דידן לא יתכן לפרש כשמואל, כיון דלשמואל חיובם הוא מדרבן בלבד ואילו רבי חייא מונה אותם כ'אבות', שגדר אב הוא דבר הנכתב בתורה<sup>29</sup> וע"כ מוכרח רש"י להסביר כשיטת רב.

25. שם.

26. וז"ל ה'פני יהושע': "וא"כ מה לו לרש"י להכניס בפלוגתא ולדחות בידים דברי שמואל".

27. ד"ה "ומנסך".

28. ד"ה "בתוס' ד"ה מנסך".

29. רש"י ד"ה "אבות. קרי להנך דכתיבן בקרא".

טז

דעת תוס' בפירוש מנסך

והנה, תוס' כתב בפירוש מנסך: "מנסך, פליגי בה בהנזקין, חד אמר מנסך ממש וחד אמר מערב". ומשמע שס"ל דאף בסוגיא דידן אפשר לפרש כשתי השיטות דרב ושמואל.

ועפ"י המבואר לעיל צ"ע בדעת תוס', כיצד נפרש בסוגיא דידן כשמואל דמנסך היינו מערב, דלשיטתו נמצא שחיוב המנסך הוא מדרבנן בלבד וכיצד נקרא בשם 'אב'<sup>30</sup>.

וי"ל, דמאחר דתוס' ס"ל דרבי חייא "קתני גווני טובא" ואין צריך בחידוש בכל אב, א"כ שוב לא נזדקק לומר דחיוב המערב הוא קנסא (דהיזק שאינו ניכר שמי' היזק), אלא דס"ל לרבי חייא דהיזק שאינו ניכר שמי' היזק וא"כ חיוב המערב הוא ממונא. ואף דא"כ "מנסך היינו מדמע", מ"מ שנאם יחד דרך אגב כיון שנשנו במשנה בגיטין (ושם אכן יש להם צריכותא).

ובטעם החילוק בין רש"י לתוס' י"ל בפשטות, דכיון שלשי' תוס' אף אם נפרש כרב דמנסך היינו מנסך ממש וחיובו שונה ממדמע, מ"מ נאמר ד'קתני גווני טובא', כיון שפעולת המזיק שווה בהם כנ"ל. א"כ אפ"ל אף כשמואל דמנסך היינו מערב ו'קתני גווני טובא'.

אמנם בדעת רש"י י"ל דלא סבירא לי' דקתני גווני טובא, אלא דאכן יש צריכותא בכל אב כפי שהסבירה הגמרא בגיטין. דכיון שלשיטתו חשובה תוצאת הנזק, הרי שאף שהשוני בתוצאת הנזק אינה תלוי' באופן פעולתו, מ"מ חשובים אבות נפרדים וע"כ שנאם רבי חייא בנפרד.

וע"כ העדיף רש"י לפרש מנסך כדעת רב, כיון שלשיטתו אכן יש חידוש בכל אב בדברי רבי חייא. משא"כ לשי' שמואל, דאף שהוא דין ממונא, מ"מ 'היינו מדמע'. וע"כ העדיף רש"י לפרש כשי' רב דמנסך יין לע"ז.

30. אף שיש לומר דרב לא ס"ל כרש"י דהטעם לקריאתם אבות הוא כיון שנכתבו בתורה. וראה בהמשך הסוגיא (ה, א) תוס' ד"ה "דאי שמי' היזק. ואע"ג דחזקי' דאמר שמי' היזק איתותב בהניזקין, מ"מ, ניהא לי' לאוקומי ברייתא דרבי חייא אביו אליבי". ולפי הנ"ל הי' יכול תוס' להסביר הכרח הגמרא, דאי לאו שמי' היזק, א"כ הוי דרבנן ורבי חייא קוראם אבות. ולכאורה משמע שלא ס"ל הכי.

## בגדר ד"שלוחי מצווה אינן ניזוקין"

יביא מחלוקת רב ורבי אלעזר אי שלוחי מצווה אינן ניזוקין אף בחזרתם / יקשה בדעות רב ור"א / יבאר ב' אופנים בשמירת המצווה על המקיימה ויבאר דבזה נחלקו רב ור"א / יביא נפק"מ בין ב' טעמים אלו / יבאר דרב ואיסי בן יהודה לא נחלקו / יבאר דעפ"י זה לא נחלקו רב ור' אמי / יביא דעת הרמב"ם דלא סבירא לי' הדין דר' אמי / יבאר דאף לפי הרמב"ם רב ואיסי בן יהודה לא נחלקו ויבאר דעתו בעומק יותר / יביא דעת הריטב"א דעלייתו לרגל גופא היא מצווה ויקשה עליו מהגמרא דידן / יבאר הלימוד דהגמרא עפ"י הריטב"א

הת' מנחם מענדל שי' הכהן כהן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת רב ור"א אי שלוחי מצווה אינן ניזוקין בחזרתם

איתא במסכת פסחים<sup>1</sup>: 'בעו מיני' מרב, הני בני בי רב דדיירי בבאגא (בכפרים שבבקעה - רש"י) מהו למיתי קדמא וחשוכא לבי רב (כלום יש להם לירא מן המזיקים - רש"י), אמר להו ניתו עלי ועל צוארי (דודאי לא יזוקו שהמצווה מגינה עליהם - רש"י). ניזיל מאי (כלום יכולין לסמוך על המצווה אף בחזרה או לא - רש"י), אמר להו לא ידענא.

איתמר, א"ר אלעזר שלוחי מצווה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזירתן. כמאן, כי האי תנא, דתניא איסי בן יהודה אומר כלפי שאמרה תורה "ולא יחמוד איש את ארצך" (במצוות עלי' לרגל כתיב, דכאשר עולה האדם לירושלים ואין מי שישמור שדהו מבטחתו תורה דלא ינזק ממנו) מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חי' מזיקתה, תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה. . .

אין לי אלא בהליכה, בחזרה מנין, תלמוד לומר "ופנית בבקר והלכת לאהליך", מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום". ומכאן נלמד דיש שמירה על ההולך לדבר מצווה, הן בהליכתו והן בחזרתו.

וצ"ל, מנין לרב הא דשלוחי מצווה אינן ניזוקים, דממ"נ, אי ידע הברייתא (הלימוד) דאסי בן יהודה הל"ל אף בחזרתם ואי לא שמייעא לי', מנין לי' כלל דשלוחי מצווה אינן ניזוקים?<sup>2</sup>

1. ה. ב.

2. לבדוק במקור בפירוש לעין יעקב האם צריך להפנות

## ב

### קושיא על דעת ר"א

והנה, בדעת ר"א דאינן ניזוקין אף בחזירתן צ"ל, דלכאורה הלימוד דאיסי בן יהודה מן "ולא יחמוד איש את ארצך" אינו לימוד מוחלט לכל המקרים. דהא דהבטיח הקב"ה שלא ינזק שדהו בעליתו לרגל, הוא בכדי שלא יחשוש מלעלות לירושלים ולהפקיר שדהו, וכיון דעליתו לירושלים מכריחה את חזרתו, הרי שבאם לא היתה חלה השמירה אף בחזרתו לא הועילה כלל שמירה זו. וא"כ מוכרח שתהי' השמירה הן בהליכתו והן בחזרתו.

אך כאשר ההליכה אינה מחייבת החזרה וכגון הני בני בי רב, דהליכתם לבי רב אינה מחייבת שיחזרו בשעת הסכנה (דיכולים לחזור שעה אחת קודם חשיכה), מנא לי' דאף בזה נאמר דאינן ניזוקין. ואף שהטעם שמאחרים לחזור הוא מפני שבשעה זו עסקו בלימוד התורה, מ"מ אינם מחויבים בזה (ואדרבה אל להם להכניס עצמם למקום הסכנה).

ונראה לומר שבזה נחלקו רב ור"א. וכדלקמן.

## ג

### ב' אופנים בהסברת הטעם דשלוחי מצוה אינן ניזוקין

ובביאור סברתם דרב ור"א נ"ל, דהנה, הא דשלוחי מצווה אינן ניזוקין אפ"ל בב' אופנים:

א. זכות המצווה שומרתו בשעה שעושה המצוה - תורה מגנא ומצלא<sup>3</sup> - וע"ד דוד המלך ורבה שבעת עסקם בתורה אפי' מלאך המוות לא הי' יכול לשלוט בהם<sup>4</sup>. אלא שזכות המצווה עומדת לו להצילו אף בהליכתו לקיים המצווה, כיון שההליכה היא כעין 'הכשר מצווה'.

ב. ישנה הבטחה מהקב"ה ליהודי ("ולא יחמוד איש את ארצך") שלא ינזק מקיום המצוות. והיינו, בכל מה שעושה מפני קיום המצווה ולולא המצווה לא הי' עושה זאת (וכגון הליכה, חזרה וכו').

ובפשטות י"ל הנפק"מ בזה: לאופן הא' דהא דשלוחי מצווה אינן ניזוקין הוא מפני זכות המצווה, הרי שזכות זו עומדת לו בעת עסקו במצווה בלבד ומשעה שגמר עשייתה שוב אינה מגינה עליו<sup>5</sup>. משא"כ לאופן הב' דהוא שמירה מיוחדת שלא ינזק מקיום המצוות, הרי אף לאחר שגמר מעשה המצווה לא ינזק בדברים שעשה מחמתה.

ונראה דבזה נחלקו רב ור"א, דרב סבירא לי' דהא דשלוחי מצווה אינן ניזוקין הוא חלק מכללות הגנת המצוות, שהמצווה מגינה על המקיימה וזכות זו קיימת בשעה שעושה המצווה בלבד ומעת שגמר עשייתה שוב אין זכות המצווה מסייעתו. וע"כ ס"ל דהא דשלוחי מצווה

3. ראה סוטה כא, א. ע"ש.

4. שבת ל, ב. ב"מ פו, א.

5. ראה סוטה שם.

אינן ניזוקין הוא בהליכתן בלבד, דאז זכות המצווה עומדת לו עכ"פ מפני הכשר המצוה, אך בחזרתם כיון שנגמר מעשה המצוה שוב אין עומדת זכות המצוה לשומרם.

עפ"ז י"ל, דרב אינו נזקק למקור להא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, כיון שהוא חלק מהגנת המצוות הכללית הנזכרת בגמרא (סוטה שם).

אמנם, ר"א סבירא לי' דהא דשלוחי מצווה אינן ניזוקין הוא מצד הבטחת הקב"ה שלא יינזק מעשיית המצוה. וכיון שהמצוה היא שהצריכתו (לילך ו) לחזור מן המקום ההוא (ולולי המצוה לא הי' צריך לזה), הרי שהבטחת הקב"ה חלה אף על חזרתו ואף בזה נאמר דשלוחי מצוה אינן ניזוקין.

## ד

### נפק"מ נוספת שיוצאת מב' טעמים אלו

וי"ל, דמב' טעמים אלו תצא נפק"מ נוספת:

להצד שהשמירה היא מפני זכות המצוה הרי שאין הבדל בין מצוה המחוייב בעשייתה לאינו מחוייב בה, דבשניהם עומדת לו זכות קיום המצוה. אמנם, להצד שהשמירה היא מפני הבטחת הקב"ה שלא ינזק מקיום המצווה הרי שי"ל שהבטחה היא בדברים שמחוייב לעשותם דוקא, אך כשלא מחוייב (וכגון הידור מצווה), הרי אדרבה, אין לו רשות להכניס עצמו למצב סכנה.

עפ"ז י"ל דרב ואיסי בן יהודה לא נחלקו<sup>6</sup>, דאף רב סבירא לי' דבמצוה המחוייב בעשייתה (וכגון עלי' לרגל) אינו ניזוק הן בהליכתו והן בחזרתו. אמנם, כאשר אינו מחוייב בה וכגון הני בני בי רב, מספקא לי' אי עומדת לו בזה הבטחת הקב"ה לשומרו והרי היא אף בחזרתו, או דכיון שאינו מחוייב בה אינה עומדת לו כלל, אלא שעכ"פ מועילה לו זכות המצוה לשומרו בהליכתו בלבד.

## ה

### ישוב הלימוד דר' אמי לדעת רב

עפ"ז זה ניתן לתרץ קושי נוסף בגמרא, דהנה, בסיום הברייתא איתא: "וכי מאחר דאפילו בחזירה, בהליכה למה לי. לכדר' אמי, דא"ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאין לו קרקע אין עולה לרגל". היינו דציווי ההליכה הוא למי שיש לו קרקע בלבד ונלמד מהא דאמרה תורה במצות עלי' לרגל "ולא יחמוד איש את ארצך", דמשמע שיש לו קרקע.

6. אמנם מדברי ר"א דסתם "שלוחי מצוה אינן ניזוקין" משמע שאינו מחלק בין מחוייב בעשייתה לאינו מחוייב בעשייתה.

ולפי הלימוד בפשטות בגמרא נראה, דרב לא סבירא לי' דין זה דר' אמי, דכיון שאינו לומד ד"ופנית" משמע אף בחזרתו, הרי שלומד מ"ולא יחמוד איש את ארצך" הא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין בהליכתן וא"כ אינו יכול ללמוד מפסוק זה הדין דר' אמי.

אמנם, מלבד דדוחק לומר דרב יחלוק על ברייתא (שלומדת מ"ופנית" לחזרה), מצינו בכמה מקומות שהביאו הדין דמי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל<sup>7</sup> (ולא מצינו חולקים ע"ז). אך עפ"י המבואר לעיל יובן דאפשר לומר דרב לא פליג אדר' אמי, דאף לדידי' אינן ניזוקין בחזרתן היכא שמחויב בעשייתה וא"כ הפסוק ד"לא יחמוד" נפנה לדרשה דר' אמי.

## ן

### הסבר דעת הרמב"ם דרב לא סבירא לי' דר' אמי

אמנם, הרמב"ם השמיט הדין דר' אמי ומשמע דלא סבירא לי' הכי. וביאר הצ"ח<sup>8</sup> (וכן כתב בנודע ביהודה<sup>9</sup>), דהרמב"ם פסק כרב דלא סבירא לי' הא דבחזרתן אינן ניזוקין ולשיטתו הפסוק ד"לא יחמוד" מחדש הא דבהליכתן אינן ניזוקין וע"כ לא ס"ל הדרשה דר' אמי.

וי"ל שגם לשיטת הרמב"ם לא חולק רב על דין הברייתא, דהיכא שמצוה מודה רב דנשמר אף בחזרתו (ולאידך אינו יכול ללמוד הדין דר' אמי).

דהנה, לרב נמצא שיש ב' סוגי שמירה על העושה מצוה. א. שמירה מצד זכות המצוה, שהיא בשעת עשיית המצוה וכן בהליכתו, שהוא כהכשר מצוה. ב. שלא ינזק מעשיית המצוה בשום אופן ובזה נכלל גם חזרתו (היכא שמצוה).

ומלבד שהשמירה שמפני זכות המצוה היא בהליכתו בלבד, הרי שיש ביניהם הפרש גם באופן השמירה עצמה. דהשמירה שמפני זכות המצוה שומרתו שמירה מוחלטת שלא ינזק כלל בשעה שעוסק במצוה והיינו, אף בדברים שאינם קשורים למצוה וכגון הא דמלאך המוות לא הי' יכול לשלוט בהם דאין שייכות לעסק התורה ד"מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם".

משא"כ בהא דלא ניזוק מחמת מעשה המצוה, הרי שהשמירה היא בדברים שקורים מחמתה בלבד, אך דברים שאינם בסיבתה (וכגון שיזוקו עסקו בעת עסקו במצוה) אין מגינה בזה אף בעת עסקו במצוה.

עפ"ז י"ל, דרב ס"ל דשני הפסוקים "לא יחמוד" ו"ופנית", נצרכים ללימוד השמירה, דמ"ופנית" למדים השמירה שלא ינזק מעשיית המצוה, דבזה אין הפרש בין הליכה לחזרה (ומהא גופא שנשמר בחזרתו מוכח שזוהי השמירה).

7. ירושלמי פאה פ"ג ה"ו ועוד.

8. על אתר.

9. תנינא או"ח סי' צ"ד.

ומהא דהתורה כתבה אף הפסוק דהליכה - "לא יחמוד" - אף ד"מאחר דאפילו בחזירה בהליכה למה לי", הרי שחידשה תורה דהשמירה שקיימת מפני זכות המצוה קיימת אף בהליכתו, כיון שהיא כהכשר מצוה. וממילא מובן דאין יכול רב ללמוד הדין דר' אמי.

## ז

### הסבר דעת הריטב"א דהעלי' עצמה היא מצוה והלימוד מזה לשלוחי מצוה

והנה, כתב הריטב"א<sup>10</sup>: "שהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש כגון... . עולה לרגל"<sup>11</sup>. והיינו, דס"ל דההליכה לירושלים עצמה נחשבת למצוה ולא רק כהכשר מצוה.

ולכאורה לפי דבריו קשה, דהגמרא דידן לומדת דין שלוחי מצוה (שאינם מקיימים מצוה בהליכתם) ממצוות עלי' לרגל. ולפי דעת הריטב"א דאף בעלייתו לירושלים מקיים מצוה, מנין לגמרא דאף שאר ההולכים לדבר מצוה - שאין בזה קיום מצוה - לא יזוקו.

ויש לומד דלש' הריטב"א אכן לומדים ממצוות עלי' לרגל שני פרטים שונים:

מ"ולא יחמוד" - דאינו ניזוק בעת עלייתו לרגל, נלמד לכל העוסק במצוה (כעלייתו לרגל, שהיא גופא מצוה) דזכות המצוה מגינתו (והיינו, שהא גופא חידשה תורה דזכות המצוה מגינה על העוסק בה באותה שעה).

אמנם, זכות זו קיימת בעת עסקו במצוה בלבד, אלא שמכך שחידשה תורה דאף בחזרתו ("ופנית") אינו ניזוק, נמצא שיש כאן סוג שמירה נוסף, שלא ינזק מחמת המצוה (כנ"ל). ומצד סברא זו מובן דאין הפרש בין מקיים מצוה להולך לדבר מצוה (דהרי בחזרתו ודאי שאינו מקיים מצוה).

(ולפי זה, בהו"א דהגמרא ד"אין לי אלא הליכה", אין למדים לדבר שלוחי מצוה, אלא בעלייתו לרגל וכל דדמי לי' שבהליכתו מקיים מצוה).

10. סוכה כה, א. ד"ה "ובלכתך".

11. וראה שם בהמשך דבריו: "אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה".



## ומותר בהנאה - לשיטת רבן גמליאל

יביא דברי המשנה 'ומותר בהנאתו' וביאור הגמ' על כך וישאל שעדיין קשה פשיטא ויביא דברי תוס' שפירש חרכו מאכילת כלב ויקשה עליו ויביא דברי אדה"ז בהחילוק בין קודם זמנו ללאחר זמנו - דהאיסור חל על העצם ויבאר החילוק בין ב' הגרסאות מותר בהנאתו - בהנאה ופ"ז יסביר החידוש שבמשנה שלמרות דר"ג מחמיר דאסור באכילה יש בדבריו גם קולא ב'קודם זמנו'

הת' דוד שי' מיכאלשווילי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### קושיא בביאור דברי הגמ' 'ומותר בהנאתו'

תנן: "כל שעה שמותר לאכול מותר להאכיל לבהמה לחי' ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו". והיינו, דמחדש התנא דהיתר הנאת החמץ תלוי בזמן היתר אכילתו, ולכן - מותר להאכיל לחי' ולעופות וכו' בשעת זמן האכילה.

ולכאורה אינו מובן המשך המשנה "ומותר בהנאתו", והרי ענין זה נכלל בדין האכלת החמץ לחי' ולעופות, ומדוע שנה התנא דין זה שוב (וכקושיית הגמ'<sup>2</sup>: "פשיטא")?

ומבארת הגמ' דקמ"ל "כדרבא, דאמר רבא - חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו" והיינו, שחידש התנא לומר שבאם "חרך<sup>3</sup>" את החמץ קודם זמן איסור חמץ, מותר החמץ בהנאה לאחר זמן איסורו. וכמ"ש רש"י<sup>4</sup>: "והאי מותר אלאחר זמנו קאי, וכגון שחרכו באור יפה קודם זמנו שבטל טעמו ומראיתו".

ולפ"ז מובן שדברי התנא "ומותר בהנאה" אינה כמו שהבנו בתחילה שקאי בתוך זמן ההיתר, שהרי זה - אכן פשוט שמותר להנות מהחמץ כל עוד לא חל האיסור, אלא כוונת התנא לחדש שאף לאחר זמנו הוי מותר באופן מסוים (באם חרכו).

1. פסחים כא, א.

2. שם ע"ב.

3. פשטות המשמעות "חרך" היינו - "העביר באש", ונחלקו הראשונים האם הוי שריפה מעלית או שמא לא, וראה לקמן בפנים.

4. שם, בד"ה לא צריכא וכו'.

אמנם, עדיין קשה כיצד תירוץ זה נכנס בלשון המשנה, שהרי התנא שונה דין זה ברישא המדברת על זמן ההיתר, ולא על זמן האיסור, וא"כ כיצד ניתן לפרש ש"מותר בהנאתו" הוי לאחר זמן האיסור?

הקושיא מתחזקת במיוחד בכך שדינים הנוהגים בזמן האיסור - שנה התנא בהמשך המשנה, ובאם כוונת התנא להורות שקיים אופן להנות מהחמץ בזמן האיסור, ה' לו להכניס זאת בהמשך המשנה, ומדוע הכניס זאת ברישא המדברת על זמן ההיתר?

ועל כרחק משמעות התיבות "מותר בהנאתו" קאי על זמן ההיתר, וא"כ חזרה השאלה - "פשיטא", ומה בא התנא להשמיע בכך.

## ב

### קושיא בדברי תוס' 'חרכו' - מאכילת כלב

והנה בגוף דברי רבא ש"חרכו" קודם זמנו הוי מותר לאחר זמנו, נחלקו רש"י ותוספות: מהו שיעור "חרכו", רש"י כתב<sup>5</sup>: "חרכו באור יפה קודם זמנו שבטל טעמו ומראיתו". ואילו התוספות<sup>6</sup> הבינו "וכגון שנפסל מלאכול לכלב, דבענין אחר לא הוה שרי - דומיא דפת שעפשה בפ"ק (טו, ב)". והיינו<sup>7</sup> שנחלקו האם פעולת החריכה צריכה להיות - לבטל את המאכל מאכילת אדם (רש"י), או אף מאכילת כלב (תוס').

ולכאורה בשיטת התוספות צריכים להבין מהו החידוש בדברי רבא, שהרי באם פסל את המאכל מאכילת כלב, פשיטא שיהא מותר בהנאה אף לאחר זמן איסורו, ומאי קמ"ל?

ובביאור יותר:

גזרה התורה לאסור חמץ ב"בל יראה" ו"בל ימצא" בפסח שבעת ימים, והעובר על כך ומשאיר במזיד חמץ בפסח חייב כרת, והעצה להיפטר מאיסור זה הוא העברת החמץ מרשותו, ובאיבודו בחצות י"ד (ערב פסח) מקיימים מצות עשה של תורה: "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם".

ולפ"ז, מילא לשיטת רש"י ניחא - דזה שפסל את החמץ מאכילת אדם קודם זמנו, הוה אמינא שבהגיע זמן חיוב "תשביתו" (בחצות י"ד) עבר על קיום מצות עשה (שהרי לא קיים ה"תשביתו" כמשפט התורה<sup>8</sup>) ובמילא אף על הלאו ד"בל יראה" ו"בל ימצא" - כיון שעדיין ראוי לאכילת כלב וא"כ עדיין החמץ קיים, ועל-כך משמיענו רבא - שאפילו "חרכו" הוי "השבתה" ולא עבר על ביטול חמץ.

5. שם.

6. בד"ה חרכו קודם זמנו.

7. ראה פרי מגדים בפתיחה לשו"ע הל' פסח.

8. וכמבואר במשנתו שביעור חמץ הוי או "בשריפה" לר"י, ולחכמים "אף מפרר וזורה לרוח" - ונקודתם שווה - איבוד באופן שלא ניתן להנות לגמרי, ואפילו לשיטת חכמים באם פיור באופן שתגיע הנאה מכך לשום בהמה בעולם - לא קיים מצוות תשביתו, דלא נאבדה הנאת החמץ לגמרי מהעולם. ראה שו"ע אדה"ז סתמ"ה ס"ו ואילך.

אך לשיטת התוס' - כיון שהעביר וביטל את החמץ "מתורת פת"<sup>9</sup> לגמרי עד ש"נפסל מלאכול לכלב" כנ"ל, מהו חידושו של רבא?<sup>10</sup>

## ג

### דברי אדה"ז באיסור החמץ קודם זמנו ולאחר זמנו

והנה בגוף דברי התוס' שצריך לפסלו מאכילת כלב, ראה בשו"ע אדה"ז<sup>11</sup> דפסק לגבי חמץ נוקשה: "אין אסור מן התורה אלא חמץ גמור שהוא ראוי לאכילה. . אבל עיסה שהתחילה להתחמץ. . וכן אותו בצק שהסופרים מדבקין בו ניירותיהם שעושין אותו מעפר הריחיים שאינו ראוי לאכילה כשיאפו אותו וכן כל כיו"ב, ה"ז נקרא חמץ נוקשה ומותר לאכלו בפסח מן התורה, שאין זה חמץ כלל, אבל חכמים אסרוהו באכילה ובהנאה והצריכו לבערו בערב פסח, גזירה שמא ישכח ויאכל ממנה בפסח - שע"י הדחק הוא ראוי לאכילה.

"ואינו נקרא חמץ נוקשה אא"כ שמשעה שנתחמץ לא ה' ראוי לאכילה מעולם כ"א ע"י הדחק, אבל אם ה' ראוי לאכילה משנתחמץ ואח"כ נפסל מאכילת אדם. . חייב לבער מן התורה אלא אם כן - נפסלו מאכילת כלב קודם שעת הביעור דהיינו קודם שעה ששית, דכשיגיע שעת הביעור אין עליהם תורת אוכל שיתחייב לבערם, והרי הן כעפר בעלמא, אבל אם נפסלו מאכילת כלב אחר שעת הביעור בין שנתחמצו אחר שעת הביעור בין מקודם חייב לבערו מן העולם לגמרי מן התורה, דכיון שה' עליהם שעה אחת שם חמץ - לאחר זמן איסורו, אינו נפקע מהם לעולם עד שיעשה להם כתורת חמץ".

וביאור הדברים: דקודם זמן האיסור בפסילת החמץ מתורת אוכל - ע"י שפוסלו מאכילת כלב, מפקיע שם "חמץ" מעל המאכל ולא עובר עליו בכל יראה, אמנם לאחר זמן איסורו לא יועיל שיפסלו מאכילת חמץ - אלא חל עליו שם חמץ - וצריך לבערו מן העולם ("יעשה להם כתורת חמץ").

ולכאורה אינו מובן: באם פסילת המאכל מאכילת כלב מועילה לבטל את מציאות החמץ מתורת אוכל, מדוע לאחר זמן איסורו אינו מועיל?

ונראה לבאר זאת בפשטות ע"פ דברי אדה"ז במקום אחר<sup>12</sup> בגדר ביעור חמץ - שאסרה התורה את קיום החמץ ברשותו של האדם, ואיסור זה חל על דבר חמץ, וע"כ ניתן לבטל את האוכל מ'תורת אוכל' - ובזה לא יחול האיסור, אמנם כאשר חל האיסור על החמץ, אי"ז

9. לשון הר"ן בסוגיין.

10. ודוחק לומר שמשמיענו רבא שלא רק שהאדם אינו עובר ב"בל יראה ובל ימצא", אלא עוד זאת שהחמץ עצמו מותר בהנאה (שלכאורה באכילתו את החמץ מראה שלא ביטלו לגמרי מתורת חמץ, ומחשיבו לאכילה והוי "מעשה לסתור") שהרי אי"ז חידוש כיון שפסל את החמץ מאכילת כלב לגמרי, לא חל האיסור כלל, וממילא אין הנאת האדם מהחמץ אלא הוי הנאה מ"דומם" ו"כעפר בעלמא" (וכמ"ש הרא"ש על אתר), ובאם אדם ינהג מעפר בפסח אף שמחשיבו בדעתו שהוא חמץ לא יעבור כלל, דהחפץ עצמו אינו תלוי בדעתו. וראה עוד לקמן בפנים.

11. ס' תמ"ב ס"כ"א.

12. ס' תמ"ה, ס"ג. וראה בקו"א שמעמיד בשיטת רש"י ואכ"מ.

שקיים לפנינו מציאות חמץ שאסורה (והיינו שהאיסור נוסף על החמץ), אלא קיים לפנינו "איסור מציאות", כלומר, שכל מציאות החפץ אינה אלא איסור וצריך לאבד את החפץ לגמרי ואסור שישאר בעולם.

ולפ"ז מובן מדוע באם פסלו מאכילת כלב קודם זמנו מועיל לתוך זמן האיסור שלא יעבור עליו ב"בל יראה" כיון שאין לאיסור על מה לחול, אמנם לאחר שחל האיסור - הרי כל החפץ התחייב בכליון דרך השחתה, ואינו מועיל לפסלו רק מאכילת כלב, דלא רק ההשתמשות וההנאה מהחפץ אסורה, אלא עצם מציאות החמץ אסורה<sup>13</sup>, ובלשון הרגוצ'ובי: "דאיסור חמץ חל העצם"<sup>14</sup>.

## ד

### ביאור ב' הגרסאות בהנאה - בהנאתו

ולפי כל זה ניתן להבין ולתרוץ דברי משנתנו לשיטות רש"י ותוס', ובהקדים דיוק בדברי המשנה:

הגירסא הקיימת לפנינו במשנה היא: "ומותר בהנאתו", ואילו כשהגמ' מצטטת את דברי המשנה הגירסא היא - "ומותר בהנאה", וההבדל בין "בהנאה" סתם לבין "הנאתו", י"ל ע"פ דיוקה של הגמ' עצמה בתחילת דברי התנא שכתב במשנתנו "מותר לאכול" ולא מותר לאוכלו": משמעות "מותר לאוכלו" היא שסיבת ההיתר נעוצה בחפץ עצמו, איסור אכילה לא חל לגביו. משא"כ "מותר לאכול" היינו שסיבת ההיתר אינה קשורה לחפץ עצמו.

ולפ"ז מבארת הגמ' מדוע ר' מאיר אינו התנא של משנתנו: כיון שר"מ ס"ל שבשעה חמישית מותר החמץ באכילה ובהנאה, זאת אומרת שסיבת ההיתר הנאה נעוצה בזמן היתר אכילת חמץ - והיינו שהחפץ מצד עצמו מותר לגמרי. ואי"ז כדברי התנא שכתב "מותר לאכול" שמשמעותו שסיבת ההיתר כנ"ל נעוצה בסיבה נפרדת מחוץ לחפץ<sup>15</sup>.

ועל דרך זו י"ל ההבדל בין "מותר בהנאתו" ל"מותר בהנאה"; ד"בהנאתו" משמע - שסיבת ההיתר נעוצה בחפץ עצמו. משא"כ "בהנאה" סתם משמע שסיבת ההיתר נעוצה בסיבה שחוץ לחפץ. ובזה ניתן לבאר בעומק יותר מדוע משנתנו כדעת רבן גמליאל נשנתה כדלקמן:

13. וראה בלקו"ש חט"ז ע' 135 ובהע' שם, שמרחיב בזה.

14. קונט' השלמה ע' 65.

15. ויש לדקדק בכך, שהרי רש"י על המשנה ביאר שהדיוק הוא מצד הכפילות מותר לאכול ולהאכיל דקאי בב' אנשים, ולכאורה אינו מובן למה צריך לכל זה, שהרי כנ"ל "מותר לאכול" - משמע שסיבת ההיתר אינה מצד החפץ ודלא כשיטת ר"מ, ומדוע צריך לדיוק נוסף שמשמע שקאי בב' אנשים? וי"ל בפשטות שאה"נ ש"מותר לאכול" הוי סיבה מחוץ לחפץ אך בדוחק הוי גם "בחפץ" ועכ"פ לא מוכרח מהי סיבת ההיתר, וזה קאי רש"י לבאר שבאותה שעה סיבת ההיתר הינה הכהן, ויש להאריך ואכ"מ.

## ה

## מחלוקת ר"ג עם ר"מ ור"י בגדר איסור אכילת חמץ

יסוד החילוק בין דברי רבן גמליאל לר"מ ור"י, אינו רק מאיזו שעה אסרו חכמים את החמץ באכילה, אלא בגדר איסור אכילה שאסרו חכמים את החמץ קודם זמנו מהתורה:

לשיטות ר"מ ור"י - איסור האכילה שאסרו חכמים את החמץ קודם זמנו דאורייתא, הוא מצד האדם, והיינו להרחיק את האדם שלא ישע בביעורו - ע"כ הרחיקו חכמים את זמן הביעור. אמנם לשיטת ר' גמליאל - איסור האכילה דרבנן - אינו רק מצד ה"גברא" אלא בעיקר מצד ה"חפצא".

הסבר הדברים:

בטעם תקנת חכמים לאסור את החמץ באכילה ניתן ללמוד בב' פנים: מחד, ניתן לומר שאסרו חכמים את השתמשות האדם בחמץ קודם זמנו - בכדי שיתעסק לבערו, ולפ"ז נאסרה הנאת האדם דייקא. ומאידך, ניתן לומר שהעמידו חכמים דבריהם על דברי תורה - והיינו לומר שאסרו את גוף החמץ בהנאה מכל וכל.

והנפק"מ ביניהם: באם אסרו חכמים את הנאת האדם מטעם שלא יבוא להתרשל בביעורו, אזי כאשר מכלה האדם את חמצו באופן שיבוא לו הנאה מכך וכגון שמאכיל לבהמתו - סברא להתיר לאדם - דהעיקר הוא לא כליון החפץ אלא להסיר את החשש שלא יתעסק לבערו - והרי שפיר מתעסק לבערו (כיון שהחשש הוא שהאדם יבוא לאכול את החמץ ובשעה זו הרי נאסר באכילה וכל מה שמוטל עליו בשעה זו היא לבער - ועל אופן כזה<sup>16</sup> בביעור נאמר שלא גזרו חכמים). אך באם העמידו חכמים את דבריהם על דברי תורה א"כ צריכים שישבית האדם את החמץ ויתעסק בשריפתו והאבדתו מן העולם<sup>17</sup>, וממילא אסור אף להאכיל לבהמתו.

ולפ"ז נמצא שנחלקו ר"מ ור"י על רבן גמליאל בגדר התקנה - לר"מ ור"י הוא מצד הרחקה - שלא יתרשל בביעורו, ויעבור על איסור תורה. משא"כ לרבן גמליאל הוא תקנת חכמים כדברי תורה דיש חובה לבער ולהשבית את החמץ מצד החפצא כנ"ל, ודבריו במשנתנו "מותר לאכול" אינו שהחפץ עצמו מותר - דהרי בשעה זו נאסר החפץ עצמו באכילה, ורק שיש היתר לכהן לאכלו - דעליו בתרומה לא חל האיסור (לא גזרו חכמים).

16. ויש להעיר מב"ק ב, ב. ושם מבארת הגמ' מנין למדים איסור להזיק ב"שן" בהמה ומבארת הגמ' שזהו מהפס' ושיחל בעירו בשדה אחר" קאי על שן הבהמה ש"מבערת" את התבואה. עיי"ש הי"טב. והיינו, שאכילת הבהמה הוא "ביעור" וכליון.

17. "תשביתו" אינו ביעור רגיל שיתכן שנהנים מהחפץ (כבדוגמא בהערה הקודמת שבשעת אכילת התבואה נהנית הבהמה מכך) אלא איבוד וההעברה מן העולם ללא שום הנאה מהחפץ (ורק שבאופן האיבוד נחלקו חכמים במשנתנו האם הוא שריפה או "אף מפרר וזורה לרוח"). ולהעיר מדעת בעל המאור (i, א) שבאכילה אחר חצות לכמה מהדעות הוא "תשביתו", אך מצאנו ראינו לדעת התוס' שאינו כן, ראה תוד"ה וחד (לקמן כח, ב). וראה שו"ע אדה"ז סתמ"ה סעי' א' בארוכה. וראה שם סתמ"ב סעי' כ"א, דאפילו חמץ שפסלו לאכילת כלב לאחור זמנו - לא הוא "תשביתו" ולא נפק מתורת חמץ, ולפי דברינו הדברים מבוארים היטב דא"ז איבוד "לגמרי", ואכ"מ.

ך

**ביאור החידוש של משנתינו - דמותר בהנאתו**

ולפי דברי אדה"ז שהבאנו לעיל, שקיים הבדל בחמץ לפני זמנו לבתוך זמנו (שקודם זמנו מועיל לפסלו מאכילת כלב), "ל שעד"ז נמצא בתקנת חכמים: שבאיסורם את החמץ באכילה ובהנאה הוי כמו ועל-דרך "קודם זמנו" ו"בתוך זמנו":

דאע"פ שאסרו חכמים את החפצא באכילה - מ"מ יש היתר ע"י מעשה האדם להתירו באכילה (כבתרומה - שעדיין איסור האכילה לא חל עליו דאכילתו היא ביעורו), ובהנאה (חרכו - דהוי דרך היתר).

בזה מבואר החידוש במשנתינו בדעת רבן גמליאל - דאע"פ שמחמיר לאסור את החפץ באכילה (והיינו העמידו חכמים דבריהם על דברי תורה) מ"מ, מחדש שיש דרך להתירו אף באכילה ואף בהנאה, וזהו כל יסוד המשנה שחידשה בדעת רבן גמליאל קולא וחומרא:

אע"פ שאסרו חכמים את החמץ אף בחפצא (חומרא), מ"מ מזה שבשעת איסור אכילה לא נאסרה תרומה לכהן, למדנו דיש דרך להתירו. ומשום כך למד התנא דמשנתינו - דיש דרך להתירו אף בהנאה לאחר זמנו. ובלשון המהר"ם חלאווה: "דהיתר הנאה לאחר זמנו תלוי במעשה האדם קודם זמנו".

ולפ"ז מתורצות הקושיות שהקשינו לעיל מהו חידושו של רבא, ומהי חידושה של המשנה ד"מותר בהנאה" לאחר זמנו באם ביער את החמץ לגמרי? והביאור בזה כנ"ל - דלמרות שאי"ז ביעור ד"תשביתו" הנדרש בחמץ, אעפ"כ - כיון שאיסור חמץ דאורייתא לא חל על חמץ נוקשה שאינו ראוי לאכילת אדם, מחדשת המשנה (רבא) שאף אם חרכו בחמץ רגיל - הוי פעולה להתיר את החמץ בהנאה - דלא חל עליו שם ואיסור חמץ.

ובזה ניתן לתרץ עוד קושיא: דלכאורה מהו חידוש משנתינו שנשנתה בדעת רבן גמליאל, והרי דעתו ידועה לתלמיד מהמשנה הקודמת? ולפי הנ"ל מיושבים הדברים היטב - שנתחדש בדעת רבן גמליאל יסודו - שיש דרך להפקיע החמץ מאיסורו ולהתיר עצמו בהנאה ע"י מעשה קודם זמנו.

וכל החילוק בין רש"י לתוס' מהו המעשה שמתירו בהנאה, הוא עד כמה צריכים לפוסלו ולהעבירו מתורת אוכל קודם זמנו - לרש"י להעביר טעמו ומראיתו, ולתוס' לפוסלו מאכילת כלב. ודו"ק.



שער  
**חסידות**





## בענין אתכפיא ואתהפכא בצדיקים וכינונים

יביא המבואר בד"ה באתי לגני שבכאו"א שייך ענין האתכפיא והאתהפכא / יקשה כיצד שייך אתכפיא בצדיקים ואתהפכא בכינונים / יביא דברי הצ"צ שגם אצל צדיק ישנה עבודת האתכפיא / יבאר שכן ה"ל אצל יוסף הצדיק / יבאר עפ"ז מדוע לקח משה את עצמות יוסף עמו / יבאר כיצד שייכת בכינונים עבודת האתהפכא

הרב אברהם שי' אזדאבא

מרא דאתרא וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייסט  
ומראשי הישיבה

### א

#### המבואר בד"ה 'באתי לגני' והקושיות ע"ז

במאמר ד"ה 'באתי לגני' השי"ת<sup>1</sup> מביא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את מאחז"ל<sup>2</sup> "נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", ומבאר שהדרך להמשיך בעולמות את האוא"ס הוא ע"י העבודה ד'אתכפיא' ו'אתהפכא' וכמאחז"ל<sup>3</sup>: "כד אתכפיא סטרא אחרא אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין".

ומאריך לבאר שזו העבודה שמוטלת על הנשמה בירידתה למטה להתלבש בגוף ונה"ב, והם מעלימים ומסתירים על אור הנשמה, ובכל זאת תצליח הנשמה לפעול את בירור הגוף ונה"ב. ועבודת בירורים זו נעשית ע"י העבודה ד'אתכפיא ו'אתהפכא', שע"ז "אסתלק יקרא דקוב"ה" גם בעולמות הכי תחתונים.

ומתוך דבריו משמע שעבודה זו שייכת אצל כאו"א מישראל, שעל כאו"א מוטלת העבודה ד'אתכפיא' ו'אתהפכא'.

ולכאו' צריך להבין:

מבואר בריבוי מקומות בדא"ח ש'אתכפיא' היא עבודת ה'בינונים' דוקא, שיש להם יצה"ר ונה"ב, ועליהם לכוף את רצון הנה"ב ולעשות את רצון הקב"ה. אמנם אצל צדיקים לא שייכת עבודה זו - שהרי אין להם יצה"ר כלל, ואין להם את מה לכוף ולהכריח לקיים את רצון הקב"ה.

1. לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ - נדפס בסה"מ תש"י ע' 111 ואילך.

2. תנחומא נשא, טז.

3. ראה תניא פכ"ז. לקו"ת פר' פקודי (מזח"ב קכח, ב. וראה גם שם סז, ב. קפד, א). ועוד.

וכמו כן מבואר בנוגע לעבודת ה'אתהפכא' שהיא עבודת הצדיקים דוקא, כיון שלהם יש כח לברר את הרע ולהפכו לקדושה; משא"כ הבינונים שכיון ש"הוא עצמו מקושר למטה"<sup>4</sup>, הנה אינם יכולים להפוך את הרע לטוב, והעבודה היחידה ששייכת אצלם היא עבודת ה'אתכפיא'. וא"כ צריך להבין מ"ש במאמר ד"ה באתי לגני הנ"ל, שמשמע ממנו שאצל כאו"א שייכום ב' העבודות - גם אצל צדיקים שייכת עבודת האתכפיא, וגם אצל בינונים שייכת עבודת האתהפכא - היפך המבואר בריבוי מקומות בדא"ח כנ"ל?

## ב

### המבואר בדא"ח ועוד שגם בצדיק שייכת עבודת האתכפיא

והנה מבואר בדרושי הצמח צדק שגם צדיק צריך את עבודת האתכפיא, וזלה"ק<sup>5</sup>:

"ולכן גם הצדיק שכבר הגיע לבחי' אתהפכא חשוכא לנהורא עד שהרע שנאוי אצלו ומאוס ממש מ"מ צריך לעורר בנפשו בחי' אתכפיא, כמארז"ל "אל יאמר אדם אי אפשרי בבשר חזיר אלא יאמר אפשרי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי".

ובכתר שם טוב (סי' שצח) ביאר שמאחז"ל זה הוא רק באדם שלא חטא (מעולם<sup>6</sup>) - צדיק; אבל אם חטא פעם צריך שיהי' מאוס אצלו לגמרי<sup>7</sup>.

ולכאורה צריך ביאור מהו הענין בעבודה זו - דמדוע צריך שייקח דבר רע, שהוא מאוס אצלו בתכלית (שבהשקפה ראשונה זהו המצב הכי טוב), ולפעול שיהי' חפץ בזה? אך לפי המבואר לעיל מובן שזהו מה שצדיקים צריכים גם לעבודת האתכפיא.

והטעם לכך בפשטות הוא מצד גודל ההפלאה בעבודה דאתכפיא, שדוקא על ידה "אסתלק יקרא דקוב"ה" - שזהו גילוי אור הסוכ"ע שלשם כך נבראו העולמות (כמבואר בד"ה באתי לגני שם) - "בכולהו עלמין".

ומעלה נוספת בהצדיק, שלאחר שפועל את ה"אסתלק יקרא דקוב"ה" ע"י עבודת האתכפיא, ממשיך ופועל בהעולמות ע"י עבודת האתהפכא שיהיו 'כלי' לגילוי האוא"ס הסוכ"ע.

ועפ"ז יש לבאר גם מאחז"ל נוסף:

כתיב גבי יוסף הצדיק<sup>8</sup> "ויבא יוסף לעשות מלאכתו". ואמחז"ל (סוטה לו, ב): "א"ר יוחנן מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכוונו". וממשיכה הגמ': "'ויבא הביתה לעשות מלאכתו - רב ושמואל: חד אמר לעשות מלאכתו ממש; וחד אמר לעשות צרכיו (תשמיש. רש"י) נכנס".

4. לשון כ"ק אדה"ז בתניא פכ"ח.

5. אוה"ת ויקהל ע' ב'קסג.

6. ראה בלקו"ש חי"א ע' 116.

7. וע"ד מה שממשיך באוה"ת שם: "אך היינו דוקא בבשר חזיר וכיוצא בה שאין נפשו של אדם מחמתדן בזה צ"ל "אפשרי ומה אעשה כו.", ולא כן בגזל ועריות שנפשו של אדם מחמתדן בזה משובח יותר כשהדבר מאוס אצלו בתכלית.

8. בראשית לט, יא.

ויש לתמוה טובא במאחז"ל זה: יוסף הרי ה' צדיק, ובמדריגה גבוהה ביותר - "צדיק עליון" (כמבואר בדא"ח). ואיך שייך שיהיו לו תאוות כאלו?

אמנם ע"פ הנ"ל יש לומר שיוסף רצה להגיע לעבודת האתכפיא (שיש בה מעלה לגבי האתהפכא כנ"ל), ולכן רצה לעורר את יצרו בכדי שיוכל לכופו ולהגיע למעלת עבודת ה'אתכפיא<sup>9</sup>.

וכעין זה מצאתי שכתב ב'בן יהוידע' שיוסף מצד עצמו ודאי שאינו שייך לענינים של עבירה, וה' אצלו כמו נבילה סרוחה ממש, אלא שרצה "שתתעורר אש התאוה בלבו והוא יכבנה וינתקנה", כפי שמאריך שם. ומדייק זאת גם ממאחז"ל הנ"ל ש"שניהם לדבר עבירה נתכוונו", ולא לעבירה ממש. והיינו, שיוסף רצה רק לעורר א"ע לעבירה כדי שיוכל לעשות 'אתכפיא' כנ"ל.

[ועפ"ז יש לכאר גם מה שבקרי"ס - שהוא ענין של אתהפכא, לקח משה גם את "עצמות יוסף" ביחד אתו. דיש לומר, שזהו משום שביוסף היתה גם המעלה דאתכפיא (כנ"ל), ומשה רצה שתהי' לו גם מעלה זו].

## ג

### גם בבינונים שייכת עבודת האתהפכא

ויש לומר כן גם לאידך גיסא - שגם בבינונים שייכת עבודת האתהפכא:

ובהקדים מ"ש בתניא פי"ד שהבינוני "צריך לקבוע לו עיתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות מואס ברע . . . וכשירגיל למאס את הרע יהי' נמאס קצת באמת". והיינו שגם הבינוני צריך לעשות את עבודת הצדיקים (באופן מסויים).

ויתירה מזו מצינו בהמשך תער"ב<sup>10</sup> שמבאר דעבודת ימי החול הוא מוחין דאמא - שזהו המציאות דאלקות בסדר השתלשלות, שזוהי עבודת האתכפיא; ובשבת (ובפרט בעבודת התפילה בשבת) העבודה היא בבחי' מוחין דאבא - מהות דאלקות, שהו"ע האתהפכא - שאפילו ענינים גשמיים נהפכים אלקות ונוצר תענוג אלקי.

ומשמע שהעבודה דשבת בבחי' אתהפכא שייכת גם אצל הבינונים. ויכולים גם להיות במשך השבוע במעמד ומצב דשבת, ולעבוד בעבודת האתהפכא.

9. והגם שאשת פוטיפר אמרה ליוסף שראתה באיסטרוליגון שעתידיה להעמיד בן (בראשית רבה פרק כ"ה) מכלימקום כיון שיש איסור עליפי דין לא נכנס לכל חשבונות אלו. זהו דרגא של אתכפיא.

10. ע' ט. וראה בדרושי הצ"צ על התורה, פ' יתרו.

[ועפ"ז אפשר לבאר גם את מאחז"ל "תהי צדיק"<sup>11</sup>, שלכאו' אינו מובן כיצד שייך להשביע שיהי' צדיק והרי אין בכח האדם להגיע לזה, ועפ"י הנ"ל י"ל<sup>12</sup> שהכוונה שבזמנים מסוימים יוכל להגיע למדריגת הצדיק ולפעול אתהפכא חשוכא לנהורא].

---

11. הובא בתניא רפ"א.

12. נוסף על המבואר בתניא (הובא לעיל) שישתדל ואולי יצליח.

## עיון ב'שער היחוד והאמונה' פרק ב'

"אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין"

- ג' פירושים -

הרב מיכאל חנוך שי' גאלאמב

משפיע בישיבת תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

ב'שער היחוד והאמונה' פרק ב' מביא אדמו"ר הזקן ש"מכאן תשובת המינים" שטעו ב"דמיונם הכוזב" שהשוו בין מעשה אנוש ביצירת כלי למעשה ה' עושה שמים וארץ. והאמת היא שהוא "דמיון כוזב", כי יצירת כלי הוא רק שינוי צורה, יש מיש, ולכן בסילוק ידי הצורף נשאר הכלי כתבניתו. אבל בריאת שמים וארץ הוא יש מאין, ולכן אי אפשר בסילוק כח הפועל, ע"ש.

אח"כ מוסיף ביאור בזה על פי משל מהפלא של קריעת ים-סוף ולומד ממנו בדרך כל-שכן וקל-וחומר, וזלה"ק<sup>2</sup>:

"והוא פלא גדול יותר מקריעת ים-סוף על דרך משל שהוליך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה ויבקעו המים ונצבו כמו נד וכחומה ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח, רק שטבע המים אינו כן

וכל שכן וקל וחומר בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים-סוף, על אחת כמה וכמה שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש".

והנה מה שמוסיף אדמו"ר הזקן (בהמשך להק"ו) "אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין", מובן בפשטות שבא בזה להוסיף הסברה בהק"ו<sup>3</sup>.

1. עז, א.

2. שם ע"ב.

3. הגם שיתכן שני אופנים בפירוש "הטבע הזה" כדלהלן, עכ"ז לכו"ע הסתייגות זו הוא המשך ישר להק"ו ובאה להוסיף

ובלקו"ש<sup>4</sup> מבואר שבא בזה לומר שהפלא דקריעת ים־סוף הוא רק ביטול הצורה (לא שינוי בעצם מהות המים):

"להעיר מ'שער היחוד והאמונה' פרק ב: "אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין". שכוונתו (בפשטות) ב"הטבע הזה", היא למ"ש לפני זה שם "ונגרים במורד כדרכם וטבעם". ועל טבע זה הוא אומר שהוא "נברא ומחודש יש מאין" - היינו בריאה נוספת על בריאת המים עצמם (שלכן, מצד עצם מהות המים אינו מושלל שיהיו נצבים כחומה - מכיון שהטבע מה שהם נגרים (היפך נצבים כחומה) הוא דבר נוסף עליהם - ובמילא, הפלא שבקריעת ים־סוף אינו כהפלא שבהבריאה יש מאין). ולהעיר מד"ה נתת ליראיך תרצ"ג (נדפס בסה"מ תשי"א) פרק ב ואילך<sup>5</sup>. ע"כ.

וכעין זה באגרות קודש<sup>6</sup>:

"...מסר לי הערתו בשער היחוד והאמונה פרק ב' לרכנו הזקן, וז"ל: אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש - ושאלתו אם יש להגי' "אינה כל כך נברא ומחודש".

הנה לדעתי אי אפשר לומר כן, כיון שכנ"ל הוא בכלל הדפוסים (שראיתי) וכן הוא גם באגה"ק סי' כ"ה (דף קל"ט).

והפירוש בדברי רבנו לדעתי הוא, שמגדיל הק"ו מקריעת ים־סוף לבריאת יש מאין באמרו שטבע המים להיות נגרים במורד הוא נברא ומחודש יש מאין (לאחר שכבר נבראו) בהמים ואינו הכרחי בכל הנמצאים - ע"ד טבע כל הנמצאים שתופסים מקום וכיו"ב. ומביא ראיה על זה שהרי ישנם נבראים שהם נצבים מעצמם בלי רוח וכמו חומת אבנים ומזה ק"ו שאם בשידוד טבע שני בכל זה ע"י שהוא כבר נברא ומחודש צ"ל דבר המשדד טבע זה בתמידיות, עאכו"כ בהנוגע לענין שהוא נברא ומחודש בטבע ראשון, וק"ל.

ולהעיר ג"כ מפלח הרמון להרה"צ כו' ר' הלל מפאריטש דף נ"ב עמוד ג' שפירש באופן אחר קצת<sup>7</sup>, וי"ל<sup>8</sup>. עכלה"ק שם<sup>8</sup>.

ויש לתמוה - וכי אינו ברור ופשוט מעצמו שבריאת יש מאין הוא "פלא גדול יותר מקריעת ים־סוף", עד שנדרש להסביר את הק"ו, איך יש מאין הוא "פלא גדול יותר", הלא כולא עלמא ידעי דא<sup>9</sup>, ומאי קמ"ל.

4. חלק ז ע' 189 הערה 10. וראה לקמן ס"ד.

5. סה"מ תיש"א (לכ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע) ע' 290 ואילך.

6. כרך יו"ד ע' קנז.

7. לדעת הר"ה "הטבע הזה" קאי על טבע העמידה שהתחדשה בהמים. וכן משמע בד"ה החודש בסה"מ עטר"ת (ע' שכד) ובסה"מ הש"ת (ע' 20). וראה לקמן סעיף יב (פירוש באופן הג').

8. מה שמסיים בראשי תיבות: "וי"ל" - אינו ברור מה פיענוחו - אם "ויש ליישב", "ויש לעיין" או "ויש לתווכ". וראה לקמן סעיף יו"ד (בפי' הב').

9. ראה גם סידור עם דא"ח רפד, ב. סה"מ תרל"ז ח"א ע' קפא. ובכ"מ.

קיצור: "הטבע הזה" פי' בלקו"ש ובאג"ק שקאי על טבע הנגירה. וההסתייגות היא - "אף" שהנס הי' רק בטבע הזה שאינו אלא טבע נוסף על מהות המים, דלא כמו בריאה יש מאין. ותמוה - הלא פשוט ששינוי טבע אינו דומה כלל לבריאה יש מאין, ואיזה צורך יש בהוספה זו.

## ב

לכאורה יש מקום לומר, שבאמת אינו פשוט כל כך שיש מאין הוא פלא גדול יותר, כ<sup>10</sup>:

בעצם ענין ההתחדשות (והצורך בכח המחדש כל רגע החידוש), למאי נפקא מינא במה היא ההתחדשות. דכמו שאין חילוק ביש מאין גופא בין אם נברא גרגיר חול או הר גדול (שזהו רק חילוק בכמות היש ולא בעצם ענין ההתהוות), כן גם כאן, שאין חילוק אם מתחדש עצם המציאות, או שמתחדש דבר היפך הטבע (טבע העמידה כחומה במים). והביאור בזה:

גדר של חידוש אמיתי, כמו יש מאין, הוא כשאין שום עלוליות למציאות היש מקודם ("אין"), והתהוות מציאותו ("יש") היא חידוש גמור. ואם כן, הלא גם בכל ענין כן הוא, שכשאין לו עלוליות מקודם, וכמו במים שאין בהם עלוליות לעמוד כחומה, הרי עמידתם היא חידוש ממש כמו יש מאין<sup>11</sup>. וזה שהחידוש הוא רק בתכונת וטבע המים ולא בעצם מציאות חומר המים אינו מפחית ממהות החידוש.

וזהו הטעם שאנו זקוקים להוספה זו ("אף וכו'") כאן, כי בזה מבאר אדמו"ר הזקן איך שאין עמידת מים חידוש גמור כיון שמצד עצם מהות החומר של המים אינו מופרך שיעמדו כחומה וממילא יש לו עלוליות מקודם, וכל החידוש הוא רק בטבע השני (טבע הצדדי) שבמים (כנ"ל). א"כ אינו פלא כמו בריאה יש מאין.

קיצור: מקום לומר שלולא הסתייגות זו היינו משווים בין קריעת ים־סוף ויש מאין, כיון שבעצם ענין ההתחדשות אין סברא לחלק בה"חפצא", אם שנתחדש חומר או שנתחדש טבע (כמו שאין נפקא מינא אם נתחדש נברא קטן או גדול).

## ג

אמנם אי אפשר לבאר כן:

מני' ובי' - אם נתרץ שהחידוש של קריעת ים־סוף אינו פלא כ"כ מטעם שנשתנה רק טבע השני של המים, הרי תתעורר אותה השאלה - למאי נפקא מינא במה היא ההתחדשות. דכמו שלא רצינו לחלק בין חידוש החומר לחידוש הטבע (תכונת החומר), כך אין לנו לחלק בחידוש שבטבע גופא בין טבע הראשון לטבע שני, דמאי שנא, כי מאחר שמדידת החידוש הוא - דבר שלא הי' לו עלוליות מקודם, א"כ מה נעזרנו בזה שפילגנו בין טבע ראשון לטבע השני של המים. דהגם שביחס לטבע הראשון יש לו עלוליות מקודם לעמידה, מ"מ הלא ביחס

10. ע"פ שיעור הגה"ח מוהר"י שי' כהן (על הטלפון, ב.פ. וראה גם בס' ע"פ שיעוריו ע' 105 ובהע' 14).

11. "כמו בריאה יש מאין" - כ"ה הלשון בד"ה החודש שם. אך ראה לקמן סי"ג. (ועיג"כ ד"ה ולקחתם אע"ר ע' כד).

לטבע זה השני, אין לו עלוליות לעמידה כחומה, והוא בודאי היפך הטבע הזה, והוא פלא וחידוש גמור. ואם נחלק בין הטבעים, בודאי נוכל לחלק בין התחדשות חומר להתחדשות צורה ותכונה - אלא בודאי צריכים לומר שפשוט שחידוש יש מאין הוא חידוש ופלא יותר.

ולכן נמי הגדרה הנ"ל - שחידוש ופלא הוא כשאין לו עלוליות מקודם - אינה הגדרה מספקת. ויש להוכיח כן (שהעדר העלוליות אינו מספיק להגדיר חידוש ופלא) מכמה צדדים:

א. גם בזריקת אבן - שהוא משל המובא לענין זה<sup>12</sup> - לעוף באויר מלמטה למעלה היפך טבע הכובד והמנוחה של האבן<sup>13</sup>, הרי הוא חידוש בהאבן שאין לו עלוליות מקודם. וכי נאמר שזריקת אבן ("מעשה אנוש ותחבולותיו") הוא נס ופלא או שדומה בחידושו להתהוות יש מאין;

ב. לאידך, לפי האמת נוכל לומר שגם שינוי צורה, כגון עשיית תבנית כלי מחתיכת כסף על ידי הצורף, הוא דבר שאין בו עלוליות בהכסף מצד עצמו בלי מעשה הצורף, כדמצינו לדוגמא, במנורה שנעשה בדרך פלא<sup>14</sup>.

כלומר: הלא מוכרח איזה 'כלי מדה' לקבוע מראש (קודם שנעשה בו החידוש) אם יש לזה עלוליות אם לאו. דהא לאחר ששכבר נעשה החידוש בהדבר הלא נוכל לומר שכבר ה' לזה עלוליות מקודם ואינו פלא וחידוש אמיתי.

ג. גם על כרחך יש חילוקים בחידוש אפילו ביש מאין גופא, כמוכח ממאמר החוקרים<sup>15</sup> המובא רבות בדא"ח<sup>16</sup>: התהוות הגשמיות מהרוחניות אין לך יש מאין גדולה מזו.

אלא ודאי ש'כלי המדה' של חידוש ופלא אינו באם יש עלוליות אם לאו (בלבד) - שהרי זה גופא זקוק לבחינה כנ"ל - אלא צריכים לקבוע על פי מדידה אחרת.

וי"ל<sup>17</sup> בפשטות שהגדר (מבחן) של פלא או חידוש הוא - באם, ועד כמה, יש ביכולת נברא לעשותו<sup>18</sup>:

באם הדבר הוא בהישג ידי נברא, אין בו פלא. ולכן יצירת כלי מחתיכת כסף הוה מעשים שבכל יום ואינו חידוש. וזה שבכח האדם לצייר בו צורה בקל, היא ההוכחה שיש בכסף עלוליות לצורה.

12. סה"מ תרמ"ג ע' צז. ד"ה נתת ליראיך המצויין בלקו"ש דלעיל ס"א. וראה הערה הבאה.

13. ובפרט לפי המבואר בד"ה נתת ליראיך הנ"ל שמשנתה טבע האבן - ש"טבעו הפרטי והכללי במנוחה וכובד מתבטלים והי' כלא הי'".

14. "שהי' משה מתקשה בה" - פרש"י תרומה כה, לא. להעיר שבסה"מ אעת"ר שם כ' שמכיון שהחומר נושא בתוכו את הצורה, לכן אין במעשה האומן התחדשות דבר. אמנם צריך להבין, דהא גופא, שחומר זה נושא או אינו נושא את הצורה, הוא דבר שזקוק להוכחה כדלהלן בפנים.

15. בעל העיקרים - נסמן בהמשך מים רבים תרל"ו פרק קנז.

16. שם. לקו"ת פ' ראה כ, ד. דרך מצותיך סא, ב. ובכ"מ.

17. ראה גם 'שערי עיונים בדא"ח' שער ראשון ס' ז. שער שני ס' ג פ"ג.

18. וזה אכן מונח במ"ש אדמו"ר הזקן לפני זה שטעות המינים היא "שטועים בדמינום הכוזב שמדמין מעשה ה' . . למעשה אנוש ותחבולותיו" (וממשיך לבאר במה הוא "ההבדל הגדול" שביניהם). זאת אומרת שיסוד החילוק הוא שזה מעשה ה' וזה מעשה אנוש בלבד.



וזהו גם מה שמבואר בכ"מ<sup>19</sup> בענין העלם שישנו במציאות ושאינו במציאות, ובהסברה על כך מביאים את שני המשלים: מהוצאת אש מגחלת והוצאתו מצור החלמיש. שמדידת ההעלם תלוי ביגיעת האדם, וכשנדרש יגיעה יותר הרי זה מורה על העלם יותר (שאינו במציאות). היינו שכלי המדידה הוא - עד כמה נדרש מהנברא לעשותו.

בסגנון אחר: חידוש ופלא נמדד (לא ע"פ החפצא שבו נעשה החידוש, אלא) ע"פ ה'גברא' המחדש והכח הנצרך לחדש. ולכן, עשיית המנורה היא פלא רק מצד "שהי" משה מתקשה בה", ולא מצד העדר העלוליות שבהזהב.

וזריקת אבן, שעפיתו היא חידוש, היפך טבע הכובד ומנוחה של האבן (כנ"ל), מ"מ אינו פלא כלל מטעם זה שהוא בהישג יד האדם. רק שבהיותו היפך טבע האבן צריך לפעול בכח, וככל שהוא היפך טבעו יותר - שטבעו הוא כובד<sup>20</sup> - כך נדרש יגיעה יותר.

וכאשר אין בכח התחתון לפעול כלל, וכגון להעמיד מי היסוסף כחומה, הנה זהו חידוש פלא עצום והוא נס -

ומכל מקום אין זה כהפלא של יש מאין, כי:

אף שהעמדת מי היסוסף כחומה הוא בודאי פלא ונס גדול, עכ"ז הלא מצינו אפס קצהו דוגמא דדוגמא אצל האדם בזריקת אבן, שנשתנה טבע האבן כנ"ל. והחילוק בין זריקת אבן קטן, וכמו כן זריקת כמות קטנה של מים, להעמדת כמות גדולה של מים הוא (רק) בכמות וגדלות הפעולה<sup>21</sup> שבאין ערוך לכח נברא לעשותו. אבל מ"מ יש איזה צד דמיון רחוק עכ"פ, בין קריעת יסוסף למעשה אנוש (כמו זריקת מים).

משא"כ בריאת יש מאין, מלבד זאת שאין לזה שום צד דמיון במעשה בני אדם, עוד זאת שהוא מפליא על הרעיון שאין לזה אפילו מקום בשכל האדם, כי הוא למעלה מהשכלת הנבראים, כמבואר ב'שער היחוד והאמונה' (פרק ד'<sup>22</sup>).

עכ"פ היוצא מזה שאין כל צורך להסביר איך יש מאין גדול יותר מקריעת יסוסף דפשוט הוא<sup>23</sup>. ולהוסיף שפשטות הלשון של אדמו"ר הזקן כאן, "והוא פלא גדול יותר מקריעת יסוסף" הוא סגנון של קביעות דברים, ואינו מסתבר כ"כ שהמשך דבריו באים בתור הוכחה לזה.

19. ראה סה"מ מלוקט ח"ה ע' רפז.

20. כדלעיל (הערה 5. 13) מד"ה נתת תרצ"ג.

21. באמת היו עוד ניסים, כמו התחלקות המים ל"ב גזרים, שמצד רוח אחד אי אפשר. אמנם בתניא כאן אינו מזכיר עד"ז. ולכאורה גם זה הוא הוספה ב'כמות' הנס.

וי"ל שהוא כמו במדת הגבורה עד"מ, שיש בכח אדם להרים משא כבד וככל שהוא גבור יותר, כך בכחו להרים דבר כבד יותר, ועד לשמשון הגבור, שלכן גבורת שמשון הוא פלא (וראה גם ב"ר צח, יג). ומה שלמעלה מזה שאינו בגדר אנושי (כגון כפה עליהם הר כגיגית), הרי זה גדר נס. וזהו שמאריך אדמו"ר הזקן בפרק ד לבאר מדת גבורתו של הקב"ה, כדי להבחין סוג גבורה שאין לה דוגמא כלל במעשה בני"א ועד שהיא למעלה גם משכל הנבראים (כמו שמדת הגדולה לברוא יש מאין אין לה דוגמא כלל במעשה בני"א) כדלקמן בפנים.

22. ולכן נוגע זה לביאור שם בענין 'איהו וגרמוהי חד' שכמו שהבורא אינו בגדר השגה לנבראים כך גם מדותיו, שראשיתן מדת הגדולה לברוא יש מאין, אין לה שייכות להשגת הנבראים כלל וכלל.

23. ומה שמשמע בד"ה החודש שם שאינו פשוט - ראה לקמן (סי"ב).

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - מה ביאור הוספה זו "אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש יש מאין וכו'".

קיצור: אין לומר שכל התחדשות שוות, כפשוטו, וכמה הוכחות לזה. הגדר של חידוש הוא כפשוטו - עד כמה הדבר רחוק מהישג יד נברא וממילא הימצאו הוא חידוש ופלא (כלפיו).

## ד

### ביאור האגרת קודש

ולבאר זה, יש לדייק בלשון האגרת קודש הנ"ל ששונה מהלשון בלקו"ש. כי בלקו"ש בא ההערה אגב ענין שני, ולכן מסיים, "ובמילא, הפלא שבקריעת ים־סוף אינו כהפלא שבהבריאה יש מאין" ותו לא (וכדלהלן), ואילו בהאגרת קודש מאריך יותר.

דהנה בתוכן האגרת, טענת השואל היתה על לשון אדמו"ר הזקן במ"ש "אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש", שלפי דעת השואל יש להגי' ללשון "אינה כל כך נברא ומחודש", כלומר - הפחתת הפלא דקריעת ים־סוף, שאינו חידוש כל כך (כמו יש מאין). - אמנם הרי נדחתה<sup>24</sup> טענתו, והמשך האגרת הוא ביאור הלשון באופן חדש.

ומאחר שהביאור חדש שבהמשך האגרת בא לשלול (לשון המורה על) הפחתת הפלא דקריעת ים־סוף, הרי מזה גופא מוכח שהביאור חדש הוא באופן שאין בו, לא הגדלת הפלא דבריאה יש מאין ולא הפחתת הפלא דקריעת ים־סוף (דהלא זו היתה טענת השואל בהגהתו שנדחתה, כנ"ל).

וכד דייקת שפיר בהאגרת, הרי לשונו המדוייק מורה להדיא שלא בא להסביר גוף הק"ו, אלא, כפי שכותב, "שמגדיל הקל וחומר מקריעת ים־סוף לבריאה יש מאין", מגדיל דייקא. הרי להדיא שגוף הק"ו (שקריעת ים־סוף הוא ה"קל" ויש מאין הוא ה"חומר") כבר מובן וקיים על נכון גם בלעדי ההוספה ("אף וכו'"), ורק שמגדילים אותו.

וההסברה בזה (איך נגדל הק"ו לפי הביאור חדש שבהאגרת):

המכוון בהוספה זו ("אף") הוא, לא (רק) לתחילת הנס, כשעמדו המים כחומה בדרך נס ופלא, אלא להמשך שלאחרי זה. כי באם הנס הי' נגד עצם מהות המים (חומר וטבע הראשון), מובן שלאחרי גמר נס זה, חוזרים המים לאיתנם. אבל מכיון שמצד מהות המים אין מניעה לעמידתם כחומה (כי אם רק מצד טבעם הנוסף), א"כ יתכן שימשיכו המים לעמוד גם בלי הרוח, אחרי שהנס כבר הפך את טבע הים לעמידה כחומה.

[וסברא זו היא בהתאם לדיוק לשון אדמו"ר הזקן כאן שהמים נצבו "כנד וכחומה" בוא"ו המוסיף. שהפירוש בזה הוא שזהו ב' ענינים: בתחילה "נד" שזהו כמו מים הצבורים בכלי שלא

24. ואין לומר שטענתו נדחתה רק מלהגי' הלשון אבל צודקת היא בהבנת הענין, דהלא על זה בא כל המשך האגרת להסביר איך שאין צורך בתיקון הלשון.

נשתנה טבע המים כלל; אח"כ "כחומה" שאין זקוקים לכלי, כמבואר במ"א בלקו"ש<sup>25</sup>. - הרי שנעשה שינוי בגוף המים].

וכן עולה בעליל מלקו"ש שם:

ההערה קאי עמ"ש בפנים השיחה בפירוש מ"ש "והשבתי חי' רעה"<sup>26</sup> שדעת רבי שמעון (בתורת כהנים) הוא "משביתן שלא יזיקו", היינו ביטול הצורה שלהם (שטבעם להזיק) בלבד, אבל המציאות של החי' הרי נשאר<sup>27</sup>. ומוסיף שאפילו אם טבע החי' להזיק ניתן בה מתחילת הבריאה, עכ"ז מובן שביטול טבע זה הוא רק ביטול הצורה. ועל זה באה ההערה שהובאה לעיל, היינו להשוות ביטול טבע הנוזלים מהמים לביטול טבע המזיק מהחי'. -

והרי כשיקויים ייעוד זה ("והשבתי") לע"ל, ישארו החיות בלי טבע השני (דלהזיק). ומזה מובן עד"ז בביטול טבע הנוזלים במים, שהי' צריך להיות שתישאר מציאות המים בעמידתם בלי טבע השני (ניגרים).

ויתירה מזו - כן מבואר להדיא בפירוש לשון אדמו"ר הזקן כאן: "ואילו הפסיק הרוח כרגע היו המים חוזרים". דלכאורה, מדוע צריך לדבר ב"אילו יצויר" ואינו מוכיח ממה שהי' בפועל, שלאחרי שנפסק הרוח שב הים לאיתנו מיד.

ומתרץ בלקו"ש (במ"א)<sup>28</sup>:

כי מ'וישב הים" אין ראי' כל כך, כי אפשר לומר שזה הי' ע"י פעולה (נס נוסף), ולא שהחידוש נתבטל ממילא. - הרי להדיא שרק מזה שהכתוב מודיענו שהרוח פעל "כל הלילה" מוכח ש"אילו הפסיק" היו חוזרים. אבל לולא הכתוב, שפיר קס"ד שיישאר המים בעמידתם.

קיצור: הביאור באגרות קודש הוא חדש ובא להסיר הטענה שצריך להגי' ללשון המורה על הפחתת הפלא דקריעת ים-סוף. א"כ הרי דעתו הק' שאין זה המכוון. אלא הכוונה כמ"ש להדיא - להגדיל הק' שכבר ישנו. ובהקדים, שלפי ביאור החדש, שהנס פעל רק בטבע השני, א"כ מי יאמר שבהפסקת הרוח, יחזרו המים לאיתנם.

## ה

עפ"ז מובן איך שהוספה זו מגדיל הק"ו:

זה שניתן ללמוד ק"ו מקריעת ים-סוף ("קל") ליש מאין ("חומר") הוא, לא רק משום שהפלא של קריעת ים-סוף הוא "קל" וקטן יותר, אלא לפי שהוא נס בטבע השני - סוג שונה של נס

25. ח"ו ע' 90 הערה 27, ע"ש. וי"ל שזהו מ"ש (בשלח טו, ח) בתחילה "נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים" ואח"כ "קפאו תהומות בלב ים".

26. בחוקתי כו, ו.

27. משא"כ לדעת ר"י "מעבירים מן העולם".

28. לקו"ש ח"ו ע' 90 בהערה 26.

שלא הי' צריך לחייב התמדת הרוח כל הלילה. כי כשהשינוי הוא רק בטבע השני, ומצד טבע הראשון אין מניעה לעמידה, הרי הי' צריך שימשיכו המים בעמידתם גם בלי הרוח.

ומזה שלפועל לא הי' כן, אלא הי' צורך שהרוח יעמיד המים כל הלילה, הרי בזה מתגדל הק"ו - ובלשון האגרת קודש:

[ומה] "אם בשידוד טבע שני בכל זה ע"י שהוא כבר נברא ומחודש צ"ל דבר המשדד טבע זה בתמידות, עאכו"כ בהנוגע לענין שהוא נברא ומחודש בטבע ראשון"<sup>29</sup>.

קיצור: הלימוד בדרך ק"ו מקריעת ים־סוף נגדל יותר, כי ה'קלות' שבקריעת ים־סוף (ביחס לה'חומר' שבבריאה יש מאין) הוא בכפליים: לא רק מצד קלות החידוש שבו (ביחס להחידוש שבבריאה יש מאין), אלא גם מצד סוג ואופן הנס שבו, שלהיותו רק בטבע השני הי' צריך להישאר כך (ואעפ"כ הוצרך להרוח קדים כל הלילה).

## ך

לפ"ז מתבאר היטב המשך הלשון כאן<sup>30</sup>:

מקומה של הוספה זו (הסתייגות "אף וכו'") היא בהמשך ל"ואילו הפסיק", ומשמע שעליו קאי. זאת אומרת שבא בזה להסתייג ממ"ש "ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים"<sup>31</sup>.

ועל פי הנת"ל מבואר ומדוייק הלשון:

כשכותב אדמו"ר הזקן "ואילו הפסיק הרוח כרגע", מסיים, שאז היו המים חוזרים וניגרים - "ולא קמו כחומה בלי ספק". - ועל זה (הוודאות, "בלי ספק") הוא שבא בהבהרה ("אף") להסתייג מזה ואומר: אף שיתכן ספק בזה שהרי יש סברא הפוכה האומרת שלא היו המים חוזרים וניגרים. והטעם:

29. לפ"ז מ"ש בלקו"ש בהערה שם "וממילא הפלא של קרי"ס אינו כהפלא של יש מאין" - אין הכוונה רק שקרי"ס הוא פלא קטן יותר, אלא הכוונה "אינו כהפלא" - אינו דומה להפלא של יש מאין, כיון שבקריעת ים־סוף יש סברא נכונה שלא צריך כח הפועל כל הזמן, לא רק מצד "קטנות" הנס אלא מצד אופן הנס - כי הי' רק בטבע שני, ונס בטבע שני הי' צריך להישאר גם אח"כ (וממילא הק"ו הוא גדול יותר), וככפנים.

על פי זה אולי יש לבאר דיוק לשונו הזהב של אדמו"ר הזקן כאן: "כל שכן וקל וחומר" - כפילות לשון. די"ל שא' הלשונות ["קל וחומר"] קאי על היחס שבין נס קרי"ס ה'קל' לבריאה יש מאין ה'חומר', שק"ו זה הוא פשוט; מוסיף על זה לשון השני ["כל שכן"] שקאי על האופן של הנס שהשינוי הי' רק בטבע השני ובכ"ז גם שינוי בטבע שני לבד דורש התחדשות כל רגע, וזה הרי מגדיל הק"ו.

30. מלבד הנזכר לעיל שלשון זה: "והוא פלא גדול יותר", הוא סגנון של קביעות דברים, וא"כ אין זה צריך הוכחה.

31. ובפרטיות יותר י"ל: יש כאן שלש בבות: א. "והוא פלא גדול יותר מקריעת ים־סוף עד"מ שהולך ה"; ב. "ואילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים"; ג. "אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש". ומעתה יש לחקור - להיכן משתייך בבא הג' (ההסתייגות) - בהמשך לבבא הא' או הב'. והרי פשטות סגנון הלשון "אף" הוא הסתייגות מהנאמר לפניו, ולא ללפני פניו. כי אילו בא להוכיח שהפלא של בריאה יש מאין גדול יותר מהפלא של קריעת ים־סוף, הרי זה צריך לבוא בתחלה ובסגנון אחר.

מכיון שטבע הניגרים הוא (רק) טבע נוסף על מהות המים, ו"מצד עצם מהות המים אינו מושלל שיהיו נצבים כחומה" (כנ"ל), אם כן, הנה אחר שנשתנה טבע זה בנס והם כבר עומדים כחומה, ה' צריך שיישאר כחומה (ע"ד שלע"ל יישארו החיות בלי הטבע של להזיק, כנ"ל, ומי יאמר שהיו המים חוזרים וניגרים כטבעם הקודם).

ואינו אלא מזה שהכתוב אומר להדיא שהוליק ה' את הרוח קדים "כל הלילה", הנה מזה מוכח שלמרות שנשתנה טבעם השני בלבד, עכ"ז צריך להיות התמדת הפעולה (מאחר שכבר נברא טבע זה של ניגרים במים). ומזה נלמד בכלי-שכן וקל-יחומר לבריאת טבע הראשון, התחדשות החומר יש מאין, שצריך כח המחדש גם אחר שכבר נבראו, כנ"ל באגרות קודש.

קיצור: לפי זה מתבאר היטב המשך הלשון ("אף"). די"ל שבא בהמשך למ"ש "בלי ספק", וע"ז כותב "אף" שמסתייג מזה כיון שלכאורה יש ספק, לולא הפסוק.

•

## - פירוש הב' -

ז

באגרת קודש שם מסיים: "ולהעיר גם כן מפלח הרמון להרב הצדיק כו' ר' הלל מפאריטש דף נ"ב עמוד ג' שפירש באופן אחר קצת, וי"ל". -

וז"ל שם:

"אך הנה באמת זאת ההתהוות דטבע חדשה במים להיות נצב כמו נד מבחי' רוח קדים זהו אינו חידוש גמור כי כבר יש טבע זאת בעולם בחומר אבנים כמבואר בלקוטי אמרים.

. . ואעפ"כ אנו רואים שלא יתקיימו בלעדי מקורם רגע אחד. א"כ כ"ש וק"ו הוא בהתהוות יש מאין שהוא חידוש גמור אזי בודאי מוכרח לומר שכח האין נצב תמיד בבחי' היש גם עכשיו ואינו מסתלק ממנו אפילו על רגע אחד, כי אם ה' מסתלק ממנו אפילו על רגע אחד ה' חוזר לאין ואפס כבתחילה".

פירושו של הר"ה בתניא<sup>32</sup> הוא "באופן אחר קצת", כי לדעתו מ"ש "אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחודש", קאי על טבע החדש של עמידה כחומת אבנים (דלא כדלעיל, טבע הנוזלים).

32. מזה שכותב הר"ה "כמבואר בלקוטי אמרים", משמע שכך מפרש בתניא. כלומר, לא שנוקט ביאור נוסף, אלא כך לומד בפשט בתניא.

ויש לתמוה בדבריו כמו שהוקשה לעיל (על פי' הא') - וכי אינו ברור ופשוט מעצמו שבריאית יש מאין הוא "פלא גדול יותר מקריעת ים־סוף", עד שנדרש להסביר איך יש מאין הוא "פלא גדול יותר". הלא כולא עלמא מודי הכי, ומאי קמ"ל.

- וכאן אי אפשר לפרש שמסתייג ממ"ש "אילו הפסיק כו' היו המים חוזרים כו' בלי ספק" (כמו שנת"ל בפירוש הא'), דהלא אין כאן שום סברא להסתפק - וכי משום שכבר קיים טבע זה באבנים, לכן יכול טבע זה להמשך במים (היפך טבעם)<sup>33</sup>.

והעיקר, שמשמע מדבריו שאילו לא מצינו כטבע הזה (עמידה) אצל אבנים וכדומה, הי' נחשב עמידת המים כחידוש גמור כמו יש מאין, וצ"ע.

קיצור: גם על פירוש הרר"ה קשה - מדוע צריך להסביר שהפלא של קריעת ים־סוף אינו כהפלא של יש מאין. ואילו לא מצינו טבע העמידה באבנים היינו משווים אותם.

## ח

ועל כן י"ל שלפי פירוש זה, ההוספה "אף" באה (לא להסתייג ולצדד היפך מ"ש "אילו הפסיק כו' היו המים חוזרים כו' בלי ספק" כבפירוש הא', אלא הוא) בהמשך לטעות המינים להשוות בין יש מאין ויש מיש. כלומר:

כלפי מה שטעו בהשוואתם - שכמו ביצירת כלי, נשאר הכלי כתבניתו גם אחר סילוק ידי היוצר, כן ביש מאין, שנשאר היש 'כתבניתו' גם אח"כ - מוכיח אדמו"ר הזקן גודל הטעות שבהשוואה זו. והטעות היא: הרי מצינו במים שאין בכח היוצר לצייר ציור במים<sup>34</sup>, ובודאי אינו יכול לפעול שיישאר המים באיזה תבנית, ואפילו לרגע, אלא הוא חוזר מיד. ופשוט שאין בכחם להעמיד מים כחומה, ובלי ספק שיחזרו המים לדרכם וטבעם כנוזלים וניגרים.

ועל זה הוא שכותב "אף", והיינו בכדי להדגיש שהפריכה היא בדבריהם גופא, כלומר: אף שמדובר על יש מיש<sup>35</sup>.

נמצא איפא, שטעותם היא לא רק בהשוואתם בין יש מאין ליש מיש, אלא גם ביש מיש גופא. כי רק באבנים ומתכות וכדומה, נשאר היש כתבניתו. אבל במים שטבעם הוא היפך

33. כלומר - נתבאר לעיל, שבא משפט זה ("אף") בהמשך למ"ש "ולא קמו כחומה בלי ספק". וע"ז מסתייג "אף", כלומר - אף שיתכן כזה ספק מצד סברא הפוכה, שבסילוק הרוח היו המים ממשיכים לעמוד כחומה (דכיון שמצד מהות מים אין שום עיכוב בעמידה כי אם רק מצד טבע השני, הרי כשנתבטל טבע זה, יישארו המים בעמידה).

אמנם כאן אין לומר על דרך זה כי כאן הסברא הפוכה תהי' כפי המשך הלשון: "אף" שטבע העמידה כבר קיים אצל אבנים ואינו חידוש גמור, על כן יכול טבע זה להישאר במים. - וזה אינו מסתבר, כי זה שקיים טבע העמידה באבנים, אינו טעם שיוכל טבע זה להישאר במים שטבעם הוא היפך טבע האבנים.

34. להעיר מאעת"ר שם, ש"הרי לא יחדש האומן צורה בחומר שאינו נושא זאת הצורה כמו שלא יעשה צורת כלי בחומר האויר וכה"ג.

35. ז"א: אף שהטבע הזה של עמידה הוא גם כן נברא ומחודש יש מאין, כלומר, שהוא יש, שהרי חומת אבנים נצבת מעצמה בלי רוח, ואם כן הרי לא נעשה כאן חידוש גמור, כי אם רק צירוף טבע שכבר יש, למים שהם יש - יש מיש, ורק לפי שטבע המים אינו כן, לכן אנו רואים (במחוש) שאי אפשר למים להמשיך בעמידתם בלי כח המעמיד כל העת, א"כ כ"ש וכו'.

העמידה, הלא גם הם יודו שצריך כח המעמיד כל רגע. ואם כן, "כל־שכן וקל־וחומר בבריאת יש מאין..."

ובזה יובן הלשון "אף שהטבע הזה הוא גם כן נברא ומחודש יש מאין". דלכאורה הול"ל רק "אף שהטבע הזה הוא [כבר] נברא ומחודש...", כלומר, שאינו חידוש גמור כמו יש מאין וממילא אינו פלא כל כך, וניתן ללמוד ממנו ש"כל־שכן וקל־וחומר בבריאת יש מאין..." (- או להגי' כפי שרצה השואל באגרת הנ"ל).

אך ע"פ הנ"ל מובן שלא בא כאן "למדוד" בין חידוש לחידוש (בין הפלא דיש מאין להפלא של נס העמידה דמים), כפי שמשמע במושכל ראשון מדברי הר"ה, אלא להדגיש הנקודה המוסכמת גם להם, שהעמדת המים אינו אלא חידוש יש מיש<sup>36</sup>, שהרי "טבע הזה הוא ג"כ [יש] נברא...", ואעפ"כ צריך לכת הפועל תמיד. וא"כ הרי כ"ש בחידוש גמור יש מאין.

קיצור: לפירוש זה, "אף" אינה הסתייגות, ולא בא להפחית הפלא דקריעת ים־סוף ביחס ליש מאין כי פשוט הוא. כ"א מפריך יסוד טעותם להשוות בין יש מיש ויש מאין. כי אפילו ביש מיש הנה לא בכל פעם ניתן לעשות צורה ביש, ומכ"ש לעשות פעולה קיימת.

## ט

ועפ"ז מתיישבת תמי' נוספת - מדוע מביא אדמו"ר הזקן משל מנס קריעת ים־סוף, כאשר המינים אינם מאמינים בזה?<sup>37</sup>

אך עפ"י הנת"ל י"ל שהמכוון בדברי אדמו"ר הזקן הוא להפריך דעתם מני' ובי<sup>38</sup>:

מאי טעמא הם אינם מאמינים בנס קריעת ים־סוף - לפי שהוא דבר פלא, שהרי אין מקום בטבע לעמידת מים. זאת אומרת שגם לדעתם ישנם דברים [כמו מים] שאי אפשר לעשות בהם צורה ותבנית כלל, כיון שיש בהם טבע הנגירה שאינו סובל עמידה.

וא"כ נמצא שגם במעשה אנוש יש מיש, אי אפשר להשוות בין העמדת מים ועשיית כלי. כי הכסף כבר יש בו טבע העמידה, ומעשה היוצר אינו אלא שינוי צורה (שהוא רק הזזת חלקי הכסף מצד אל צד<sup>39</sup>). ולהיות שהכסף הוא דבר גוש, הרי בסילוק ידי היוצר, נשאר הכסף כפי תבנית הציור. אבל כשאין לו טבע העמידה, אלא הוא מים נוזלים, לא יועילו מעשה האומן כלל וכלל. וכ"ש וק"ו שלא יעלה על הדעת שיישאר המים כפי תבנית מסויים אחר סילוק ידי האומן.

36. עיין שם בדברי הר"ה.

37. בתשובת הרבי בכת"ק על שאלה זו איתא (בחלק הראשון) שהמשל דקריעת ים־סוף - "אין זה מכוון אליהם, כי אם זהו מעין מאמר המוסגר המבאר אליבא דאמת - איך שהוא פלא גדול וכו'", ע"ש. וי"ל שתשובה זו הוא לפי אופן פירוש הראשון (וכאן הרי עסקינן בפירוש הר"ה). ועוד י"ל (ובפרט שנכתב בקיצור וגם מוסיף "וכו") שגם הביאור דלהלן יכול לעלות עמה בקנה אחד, שהרי ה' אפשר להוכיח ממים בכלל.

38. להעיר מעין זה בדברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש (בהמשך מים רבים פרק כג): "ונמצא גם לדבריהם..."

39. ראה סה"מ אעת"ר שם. פלח הרימון שם ע' ב.

וא"כ "כל־שכן וקל־יחומר בבריאת יש מאין" - שלא רק שאין לו טבע העמידה (מקודם), אלא שאין לו שום טבע כלל, ומצד עצמו לא הי' קיים כלל, הרי גם לדעתם אי אפשר להשוות יש מאין לעשיית כלי, ושיישאר הנברא בתבניתו (כי אם ודאי צ"ל כח הפועל בנפעל תמיד). קיצור: עפ"ז המשל מקריעת ים־סוף מתאים למינים גם כן, שהרי אחד מטעמי כפירתם מיוסד ע"ז שאי אפשר (ע"פ טבע) להעמיד מים. א"כ מהיכן יקחו לסבור כן ביש מאין.



## תיווך הפירושים

### י"ד

אמנם מה שכותב בהאגרת קודש (שם) שפירוש זה הוא "באופן אחר קצת", מעורר שאלה, דהלא הם ב' פירושים שונים לגמרי [בפי' הא' "הטבע הזה" קאי על טבע הנגירה; בפי' הב' קאי על טבע העמידה].

גם מה שמסיים בראשי־יתבות: "וי"ל" - אינו ברור מה פיענוחו - אם "ויש ליישב", "ויש לעיין" או "ויש לתווך" וכו'.

ונראה שיתכן הכוונה שיש לתווך בין שני הפירושים. והיינו דלהיותו רק "קצת" באופן אחר, הרי יש למצוא ביניהם צד השוה.

קיצור: מכיון ששני הפירושים אינם רחוקים כל כך, נראה לפענח הר"ת: "וי"ל" - ויש לתווך.

### יא

וי"ל הצד השוה שבין שני הפירושים:

גם מדברי הר"ה מובן שטבע הנוזלים נחשב טבע שני ונוסף בלבד. שהרי קורא לנס זה - השינוי מנגירה לעמידה - בשם "ההתהוות דטבע חדשה במים להיות נצב". ולכאורה, הלא זה שינוי ממהות למהות - ממים למציאות חדשה שלא הי' עד אז.

אלא על כרחך שמחלק בין עצם מהות המים, שהוא כמקודם, לטבע תכונה זו של נגירה, שרק בזה הי' הנס.

ובאמת י"ל שכן מוכח מדברי אדמו"ר הזקן בעצמו במה שקורא לנגירה או לעמידה בשם "הטבע הזה במים", כלומר, שניתן לדון על "הטבע הזה" (אי נגירה אי עמידה) כענין ודבר כשלעצמו, ועל הימצאות טבע זה "במים".



[וגם אפשר להוסיף להוכיח כן, לכאורה, מסברא: דאי לא תימא הכי (שהנגירה היא רק טבע נוסף, כפי' הא'), אינו מובן בדברי הר"ה - מדוע לא ייקרא עמידת המים בשם חידוש גמור במים. וכי משום שיש טבע זה באבנים לכן אינו חידוש גמור במים. והלא מצד מהות המים אין מקום לטבע העמידה כלל, ומה נעזרנו שיש טבע זה אצל אחרים, דהא מ"מ לגבי מים הרי זה היפך טבעם, ויש לנו לומר שזוהי התחדשות יש מאין - סוג נברא חדש.

[כעין דוגמא: לדעת בית שמאי ששמים נבראו תחילה<sup>40</sup>, האם יסברו שבריאת הארץ אינו חידוש גמור - וכי משום שכבר נבראו השמים, לכן בריאת הארץ אינו חידוש גמור].

אלא ע"כ צ"ל שמצד עצם מהות המים אין סתירה לעמידה. ואינו אלא שיש טבע שני שהיא בריאה נוספת על מהות המים שמנגד לעמידה. וכאשר התגבר עליו הרוח, נתבטל טבע זה הנוסף, ויכולים המים לקבל צורת העמידה. ובהיות שכבר נמצא טבע העמידה בעולם (כבאבנים), א"כ ההתחדשות היא רק בצירוף הטבעים (ולא בעצמותם)].

קיצור: גם לפירוש הר"ה מוכח שיסכים ע"ז שטבע הנגירה הוא רק טבע בתוך המים אבל לא עצם מהותם, וכפי שמשמע מלשון אדמו"ר הזקן בעצמו.

## יב

ומעתה י"ל גם לאידך, שגם לפירוש הראשון, יש צורך (מסויים) להסברה יתירה ע"י פירוש זה [השני]. כי לפירוש הראשון, ש"הטבע הזה" קאי על טבע הנוזלים, נדרש תוספת ביאור:

כיון שטבע הנוזלים היא [רק] בריאה נוספת על עצם מהות המים (שלכן מצד מהות המים אינו מופרך להם העמידה), אם כן איך מסבירים שעמדו כחומה. וכי מי יאמר עליהם שום צורה או טבע, והרי יתכן שיעלו למעלה כאש או כאויר (או באיזה אופן לא ידוע). כלומר, נתפרש רק צד השלילי - ביטול טבע הנוסף, אבל ענין חיובי אין כאן, וא"כ מי יאמר איך יהיו המים בלי שום טבע שני.

וע"כ צ"ל שמלבד השלילה (ביטול טבע הנוזלים), הי' גם ענין חיובי (גם לפי פירוש הראשון), שנתחדש במים טבע חדש - טבע העמידה (היפך טבע הנוזלים) - כחומה<sup>41</sup>.

ועל זה הוא שמבאר הר"ה שגם זה החידוש החיובי אינו חידוש גמור כי אם רק צירוף ניסי - להעביר טבע העמידה (שיש אצל אבנים וכדומה) ולהכניסו במים (ולכן מצד הסברא, הנה לאחר שנקלט טבע החדש במים, הי' צריך להישאר כך. ורק ממ"ש "כל הלילה" ידענו שאינו כן ו"אילו הפסיק בו' היו המים חוזרים וכו'"). -

נמצא התיווך ביניהם, שב' הפירושים משלימים זה את זה.

40. חגיגה יב, א.

41. וכפי שמשמע גם משיחה הנ"ל שהנס' הי' בשני שלבים: בתחילה "נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים", והוא כמו מים המכונסים בכלי; ואח"כ נשתנה ונתחדש טבעם להיות כחומה.

קיצור: וכן לאידך: לפירוש הראשון, בהסיר טבע השני, איך נראים המים בלי טבע או תבנית. אלא ע"כ צריך לצרף פי' השני שניתן בהם טבע חדש של עמידה, וב' הפירושים מסייעים זא"ז.

## - פירוש הג' -

### יג

מה שמסיים באגרות קודש, "ולהעיר מפלח הרמון להרה"צ כו' ר' הלל מפאריטש", יש לציין שמצינו כדבריו, לכאורה, גם בדברי רבותינו נשיאינו, והוא בד"ה החודש עטר"ת<sup>42</sup>. [ומה שאינו מצויין לשם, י"ל בפשטות כי טרם נדפס<sup>43</sup>]. וז"ל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בעטר"ת: "דאותות ומופתים דמצרים הי' יש מיש, וכמו שהמים נהפכו לדם והמטה לנחש, ואפילו קריעת ים־סוף שהמים נצבו כמו נד הרי זה יש מיש, אבל בריאת שמים וארץ הוא יש מאין.

והגם דיש מיש דאותות ומופתים דמצרים הוא שהיש נשתנה ונעשה יש אחר ובטבע אחר, וכמו שהיש דמים נעשה דם. . או שהמים שטבעם להיות נמשכים והולכים נצבו כמו נד כו', דשינוי זה הוא מהאין האלקי המהווה את היש וכמאמר, מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק. . שמשתנה הצירוף שזהו מכח האלקי המהווה את היש כו' . .

ואינו דומה ליש מיש דעילה ועלול דאין זה שהעילה נעשה מציאות העלול כי אם שע"י העילה הוא התגלות העלול. . אבל ביש מיש דאותות ומופתים דמצרים הוא שהיש עצמו נשתנה ונעשה יש אחר, והוא מהאין האלקי המהווה את היש. .

ומכל מקום כותב בספר של בינונים ח"ב פ"ב שבריאית יש מאין הוא יותר פלא, מפני שמכל מקום הרי כבר נמצא ב' הישים וכן הטבע האחרת כבר ישנה, וכמ"ש שם שהרי חומה של אבנים נצבת כו' רק שטבע המים אינו כן, והיינו שהטבע כבר נמצא בעולם ונשתנה ונחלף מהנברא. אבל שיהי' יש מאין שמלא דבר יהי' דבר הרי זה פלא יותר כו'...".

משמע לכאורה, כדברי הר"ה (ודלא כפירוש הא'), ושהמכוון במ"ש "אף כו'", הוא להבהיר איך שהפלא בבריאה יש מאין הוא יותר פלא מקריעת ים־סוף. וכבר הוקשה ע"ז לעיל - איך שייך סברא להשוות ביניהם, והלא פשוט שבריאה יש מאין הוא פלא יותר גדול.

42. סה"מ עטר"ת ע' שכג"ד.

43. ההוצאה ראשונה היתה בחודש ניסן תשל"ט. וראה ב'שערי לימוד החסידות' ע' פד בהערה 3 שבד"כ מציינים לספרים שקל להשיגם.

וגם יש לעיין במה שמצינו עד"ז בד"ה החודש ה'ת"ש<sup>44</sup> - שכנראה מיוסד על עטר"ת שם - וזלה"ק:

"אבל באמת הנה רבינו נ"ע בפ"ב דח"ב בא לידי מסקנא דבריאת שמים וארץ הוא פלא יותר גדול..."

והגם שאינו מביא הפרטים שבתניא, וגם אינו מביא את ההסברה שבעטר"ת (מדוע יש מאין הוא פלא יותר גדול מקריעת ים-סוף), מ"מ הא גופא שיש שקו"ט איזה מהם הוא חידוש ופלא יותר הוא תמוה כנ"ל וצ"ע<sup>45</sup>.

קיצור: לכאורה מצינו כדברי הר"ה גם במאמר ד"ה החודש עטר"ת וה'ת"ש. והשאלה במקומה - איך קס"ד להשוות בין קריעת ים-סוף ובריאה יש מאין.

## יד

יש לבאר בזה שבשני מאמרים אלו (עטר"ת, ת"ש) הביאור הוא שונה לגמרי מב' הפירושים דלעיל. ונקודת החילוק היא - במאמרים אלו השקו"ט הוא, לא מהצד של היש הנברא הנתהווה, אלא מהצד של האין האלקי המהווה.

ויובן זה (ביותר) על פי הוספת לשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע (בת"ש שם) במילים אחדים ובזה נותן תוספת הבנה בענין. וזלה"ק:

"אין זה רק בהיש שנהפך מיש ליש ומטבע לטבע אחרת אלא שהשינוי הוא בהכח האלקי המהווה את היש וכמאמר, מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק,

דהנה אמרו"ל בעשרה מאמרות נברא העולם דכל נברא ונברא יש לו אותיות פרטיות. . הם מהווים ומחיים את הנברא ההוא. . ועל זה אומר מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק, הרי שהשינוי הוא בהכח אלקי המהווה את היש א"כ הוי<sup>46</sup> זה כמו בריאה יש מאין".

וי"ל שבהוספה זו מונח עיקר הביאור שבהמאמר:

מכיון שהשינוי הוא בהכח אלקי המהווה, לא בהיש גופא, אם כן נמצא שלגביו (יש או טבע החדש), ה"ה נתחדש עכשיו מהאין האלקי. וההסברה בזה:

44. סה"מ ה'ש"ת ע' 21-20. - ההוצאה ראשונה היתה יב מנחם-אב תיש"א, וא"כ קצת קשה מדוע אינו מצויין לשם כלל, לא בהאגרת ולא בלקו"ש.

45. לכאורה אינו מוכרח לומר במאמר זה שבא לפרש ההסתייגות "אף וכו'", כי י"ל שמוציא מתוך דברי אדמו"ר הזקן במה הפלא ביש מאין הוא גדול יותר מקריעת ים-סוף. אמנם הא גופא שצריך הסברה בדבר פשוט הוא תמוה (כבפנים).

46. אוצ"ל: הרי.

בפירושים הקודמים, המושג יש מאין הוא כפשוטו - דבר מלא דבר<sup>47</sup>; או - דבר לא מדבר<sup>48</sup>. וכפי פשטות ההבנה ב'שער היחוד והאמונה'<sup>49</sup>. ובלשון הרמב"ן<sup>50</sup>: אין אצלינו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון ברא. . הוציא מן האפס הגמור המוחלט. . חומר ראשון.

ואכן על זה אין קס"ד להשוות לנס, כמבואר לעיל (ס"ג). אך במאמרים כאן מדברים (לא על העדר היש, "לא דבר", אלא) על האין אלקי - אותיות דבר ה' מעשרה מאמרות, היינו כח המהווה<sup>51</sup>, כמבואר שם באורך.

וזהו שמדגיש שהשינוי בנס מיש ליש אינו "רק בהיש שנהפך מיש ליש ומטבע לטבע אחרת אלא שהשינוי הוא בהכח האלקי המהווה את היש וכמאמר, מי שאמר לשמן וידליק וכו'". - זאת אומרת שאנו דנים על יחס זה, היינו בין היש להאין האלקי, ולא בין הנבראים גופא.

וזהו שמוסיף (בסה"מ ה'ת"ש) ששינוי כזה (אף שהוא מיש ליש, מ"מ) לאמיתתו הרי זה - "כמו בריאה יש מאין". כי לגבי יש זה (החדש), הרי הוא נתהווה זה עכשיו יש מאין מהאין האלקי בדיוק כמו יש הראשון שלפניו, דמאי שנא.

ונמצא מובן ששפיר קס"ד להשוות בין קריעת ים־סוף ובריאה יש מאין.

קיצור: אין שייכות בין ב' פירושים הנת"ל להביאור במאמרים (ד"ה החודש) הנ"ל, כי במאמרים מדברים על היחס שבין האין האלקי והיש, והרי מצד יחס זה אין חילוק בין נס ויש מאין כי בשניהם החידוש הוא בהאין האלקי (ומהאין בא להיש), וא"כ גם נס הוא חידוש כמו בריאה יש מאין.

## טו

ומ"מ מסיק שם (בעטר"ת ובת"ש) שבריאת שמים וארץ הוא אכן פלא יותר גדול מקריעת ים־סוף. ומבאר הטעם:

"מפני שמכל מקום הרי כבר נמצא ב' הישים וכן הטבע האחרת כבר ישנה, וכמ"ש שם שהרי חומה של אבנים נצבת כו' רק שטבע המים אינו כן, והיינו שהטבע כבר נמצא בעולם ונשתנה ונחלף מהנברא אבל שיהי' יש מאין שמלא דבר יהי' דבר הרי זה פלא יותר". -

וי"ל ההסברה בזה:

47. ועיין לעיל ס"ג (ובהערה הבאה).

48. ראה המשך מים רבים תרל"ו פרק למ"ד הערה קלב. ע"פ לשון הרס"ג. וראה סה"מ תרל"ט ח"ב ע' שסט. (סה"מ תרל"ח ע' שעא הע' 29).

49. שלכן בפרק א (ד'שער היחוד והאמונה) מדייק בלשונו הק': "אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס והיו כלא היו כלל...". שבנגוע לדבר הוי', הרי זה (רק) סילוק והן "חוזרות למקורן", משא"כ הנברא (אין לו להיכן לחזור, אלא) לא נשאר ממנו מאומה - "לא דבר". וראה גם סה"מ תרל"ט שם. המשך וככה פרק קיח.

50. ריש פ' בראשית (הובא רבות בדא"ח).

51. שנקרא בשם "אין" מטעמים אחרים - ראה תו"א בשלח טו, ב. סה"מ תש"א ע' 665. ועוד. [ומה שמבואר שהאין האלקי נקרא גם כן ע"ש שהוא "לא דבר", הכוונה - כך נקרא בידיעת הנברא, ד"ת (ע"י ד"ה וביום השמע"צ תרנ"ט. ובכ"מ)].

כלפי מעלה, עצמותו ומהותו ית', הלא אינו שייך לומר "פלא", וע"ד מ"ש<sup>52</sup>, "היפלא מה' דבר". וא"כ כל המושג של פלא אינו אלא ביחס להנמשך והנתהווה ממנו ית' (השתלשלות ונבראים כו').

וזוהו שמסיים "אבל שיהי' יש מאין שמלא דבר יהי' דבר הרי זה פלא יותר", כי ביחס אלינו (עולמות ונבראים) כן הוא<sup>53</sup>, שבריאת "דבר מלא דבר" הוא פלא הכי עצום (וכנ"ל מ'שער היחוד והאמונה' פרק ד)<sup>54</sup>.

קיצור: ומ"מ המסקנא שיש מאין הוא פלא יותר, כי כן הוא ביחס כלפי מטה, שם דוקא, שייך המושג דפלא.

52. בראשית יח, יד.

53. עפ"ז יתיישב תמי' במ"ש "וכן הטבע האחרת כבר ישנה, וכמ"ש שם שהרי חומה של אבנים נצבת...". דיש להקשות (כנ"ל ס"י) - מה לי שיש טבע זה אצל אבנים, דמ"מ לגבי מים הרי זה חידוש היפך טבעם, התחדשות יש מאין. [וכנ"ל שם - כי משום שכבר נבראו השמים, לכן בריאת הארץ אינו חידוש גמור].

אמנם ע"פ המבואר בפנים יובן, שהרי כלפי מעלה גם בריאה יש מאין אינו חידוש כלל (ועיין ד"ה וילך איש תרס"ו), ואתה הוא עד שלא נבה"ע וכו', וכל הגדר של פלאות הוא רק ביחס לעולמות ונבראים (ועיין גם המבואר לעיל ס"ג). ולגבי נבראים ודאי כן הוא "שיהי' יש מאין שמלא דבר יהי' דבר הרי זה פלא יותר".

[ויש להעיר בדוגמא לזה מהמבואר (בענין קריעת ים־סוף גופא) במארז"ל (סוטה ב, א. ב"ר פס"ח, ד) "קשה לזווגן כקריעת ים־סוף" (ראה סה"מ תרל"ז ח"א ע' קעט ואילך. וש"נ. וראה גם המשך תער"ב ח"א ע' שעח; ח"ב ע' תקכח). - שגם בזה, הכוונה 'קוש' הוא - כביכול (ראה יומא ג, ריש ע"ב בפירש"י ד"ה כביכול), והיינו כלפי הסדר הנקבע בגדרי הגילוי והצמצום, ההשתלשלות ולמעלה מהשתלשלות - עיין סה"מ מלוקט ח"ה ע' קסב. (ועפ"ז יובן גם מ"ש באוה"ת שמות ע' ל. סה"מ תרמ"ב ע' קכו, ועוד. ע"ש)].

54. לפי זה, אם נאמר שבהמאמרים בא לפרש פשט בתניא, י"ל שההוספה "אף וכו'" תהי' בהתאם לפירוש הב' (ותיווכו) דלעיל, ע"ש.

## הטוב שבגוי

יביא את דברי אדה"ז שאין חסד אצל אה"ע / יקשה שאנו רואים שיש גוים העושים מעשי חסד / יביא ביאור אד"ש שאין להם מדת החסד בטבעם רק לגרמיהו / מביא שאמנם ע"י שכלם יכולים להגיע למדות טובות / יחלק בין הנפש השכלית לבהמית ויבאר שהנפש השכלית היא מק"נ גם אצל אה"ע / עפ"ז יבאר ששייך אצלם מעש"ט מצד הנפש השכלית / יביא את חילוק הגרסאות בין המהדו"ק למהדו"ב בתניא / יביא מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי האם יש באוה"ע טוב בין אדם לחבירו / עפ"ז יבאר את סיבת השינוי בין הגרסאות

הרב יקותיאל שי' גרין  
מחבר ביאור התניא משכיל לאיתן  
וסדרת הספרים חסידות לעם

### א

#### "לגרמייהו עבדין"

כתב אדמו"ר הזקן בספר התניא בסוף פרק א': "מה שאין כן נפשות אומות העולם (כמצוין בלוח התיקון), הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמו שכתוב בעץ חיים שער מ"ט פרק ג' וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמייהו עבדין וכדאיתא בגמרא על פסוק 'וחסד' לאומים חטאת, שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גלולים עושין אינן אלא להתייהר כו'".

בלימוד שטחי של פיסקה זו צפה השאלה, היתכן - הרי אנו מכירים כמה וכמה גויים שהם דוקא אנשים טובים, וכיצד אומר עליהם אדה"ז ש"אין בהם טוב כלל".

אלא הענין הוא, דפיסקה זו לא נאמרה כענין בפני עצמו, אלא כהמשך ישיר לנאמר בקטע הקודם (אף שיש בין שתי הפסקאות נקודותיים, המורים על הפסק חזק שבין הפסקאות).

- בפסקה הקודמת, (לאחר ההקדמה שלכל איש ישראל יש שתי נשמות) עורך רבנו הכרות עם הנפש האחת שהיא מצד הקליפה והסטרא אחרא (המתוארת בפרקים הבאים כ"נפש החיונית הבהמית שבישראל"), ובה שתי תכונות כלליות: נפש זו מתלבשת בדם האדם להחיות את הגוף. ובנוסף לפעולה טכנית זו של הנפש, כלול בה גם מידות מגוונות, וביניהן, גם מדות רעות (מארבע יסודות רעים שבה) "זוג מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם". וכהמשך לזה מוסיף אדמו"ר הזקן, שאצל אומות העולם שונה הדבר, שכן, בנפש המח' את גופם, לא משולבות מדות טובות הטבועות בנפש באופן טבעי (כפי שהוא בנפש

המח' את הגוף בישראל). ועפ"ז מובן שבהוספה זו, אין רבנו שולל את האפשרות שתמצאנה אצל הגוי מדות טובות שאותם הוא מפתח ואליו הן מגיעות באופנים אחרים (אלא הוא רק מציין, שמדותיו הטובות, אינן טבועות בנפשו המח' את גופו) [וכמסוכם במשכיל לאיתן ח"א ע' 95 בענין "טבע הגוי ומעשיו הטובים"].

הבהרה זו, מובנת מאגרותיו ושיחותיו של כ"ק אד"ש מה"מ. כגון, באגרות קודש ח"א ע' כ"ג - במענה לשאלה, אם נפש האומות היא משלשת הקליפות הטמאות שאין בהם טוב כלל, איך שייך לומר עליהם "שכל מה דעבדי לגרמייהו עבדי", ואיך שייך בכלל שיבחרו בטוב בקיום שבע המצוות שנצטוו בהן. מסביר הרבי שלעומת המדות הטובות שבנפה"ב דישראל - שהן "בטבע כל ישראל", כלומר, הן ענין טבעי ביהודי, כטבעה של האש ליפרד מהפתילה, אצל האומות אין את הטוב שהוא "מטבע הטוב להיטיב". כלומר גם כשאנו רואים שהם עושים טוב, הרי בפנימיות אין כוונתם לעצם מעשה הטוב, כי אם לגרמייהו ולהתיהר וכו'. וכמו שמצינו בנבוכדנצר שעשה צדקה, שלא היתה בו תכונה התובעת וממריצה את נתינת הצדקה, אלא רצה שתמשך מלכותו, וכשנודע לו שהעצה לזה היא הצדקה, עשה צדקה. כלומר - מעשה החסד לא הי' אצלו ענין לעצמו, אלא אמצעי לכך שתומשך מלכותו.

אמנם במקומות אחרים מבאר אד"ש שהשכל דאווה"ע יכול לגרום לכך שיעשו מעשי חסד, ראה למשל שיחת ש"פ משפטים תנש"א<sup>1</sup>: "הצדקה היא מהענינים העיקריים שהשכל הפשוט מחיב. שיעזרו למי שזקוק לעזרה, הוא ענין המובן בשכל הפשוט של כל אדם, אפילו בשכל של הנפש הבהמית (= של היהודי), ואפילו בשכלו של מי שאינו יהודי. שכן, בזה תלוי ישובו של עולם"<sup>2</sup>.

## ב

### שכלו של הגוי

לכאורה צריך להבין, במה שונה שכלו של הגוי מעצם נפשו המח' את הגוף, שמשכלו הוא יכול להגיע למעשים טובים ולגילויי מדות טובות, לעומת בריאתו באופן שאין אצלו מדות טובות מצד נפשו.

אלא הענין יובן בהקדים תחילה ביאור מהות ענין הנפש השכלית. אף שבסוף פ"א כותב אדה"ז שלכל איש ישראל ישנן שתי נפשות (האלקית והבהמית). מבואר בחסידות<sup>3</sup> דברטיות יותר ליהודי יש שלש נפשות, דנוסף על הנפה"א ונפה"ב, יש את הנפש השכלית.

1. סה"ש תנש"א ע' 321.

2. ראה גם ספר השיחות תשמ"ט ע' 285, שמבאר דבזה גופא יש כמה דרגות, וביניהם - צדקה הנובעת ממדה טובה שבטבע האדם (או בטבע הבעל חיים), צדקה הנובעת מצד מה שמונח בשכל - שעשית הצדקה נחוצה ל"ישובו של עולם". ובזה גופא כמה מדרגות: בלי שום פני'. מצד איזו פני', כנשיאת חן אצל מקבל הצדקה. או שמתכון לקבל ממנו איזו טובה, לגרמייהו עבדין.

3. ראה סה"מ תרנ"ט ע' קו, ובכ"מ.

וכמו שמבאר אדמו"ר הצ"צ<sup>4</sup> עמ"ש בתניא ספ"ב, שלקדושת ההורים יש השפעה על הלבוש הנמשך לנשמת הבן - דלבוש זה הוא הנפש השכלית. ועל פי המבואר באגה"ק טו (ד"ה להבין משל ומליצה) הנפש השכלית היא מקליפת נוגה. ומבואר בהרחבה בחסידות<sup>5</sup> שהיא מהוה ממוצע שעל ידה מבררת הנפש האלקית את הנפש הבהמית.

והנה על מאמר המשנה (אבות ג, יד) "חביב אדם שנברא בצלם", יש מפרשים דצלם כאן מתיחס להשגה השכלית ולכח הדעת שבכללות המין האנושי. וכמ"ש אדמו"ר הריי"צ<sup>6</sup> "חביב אדם שנברא בצלם, מוסב על כללות המין האנושי".

והנה, במדרש שמואל מביא בשם החסיד, שאף שאנו שונים מאומות העולם בענין האלקי שחל עלינו, הרי שבענין ה"צלם" נשתתפנו אנחנו קהל ישראל עם שאר האומות. וא"כ יוצא דכמו שנפשו השכלית של היהודי מנוגה, כך הנפש השכלית של האומות היא מנוגה.

(ואף כי בפרטיות, יש חילוק בין השכל (הצלם) של היהודי לשכל שבכללות המין האנושי - שכן בעוד שבשכלו של היהודי מורגשת ההפלאה הרוחנית, והוא נדבק לעדינות רוחנית, הבנת שכלו של האיני יהודי מגושמת יותר ומביאה את האדם לידי הרגשת ישות ולהפלתו בגסות<sup>7</sup>. מדברי המדרש שמואל הנ"ל שכתב ש"בענין הצלם נשתתפנו אנחנו קהל ישראל עם שאר האומות", משמע דבכללות אין הבדל מהותי בין הנפש השכלית של היהודי לזו של הגוי. ועפ"ז מובן שלא רק שכלו (ה"צלם") של היהודי הוא מנוגה, אלא גם שכלו של הגוי הוא מנוגה.

וכמו"כ יוצא מהנאמר בסוף פ"ח - שהעוסק בחכמת האומות "מטמא את בחינת חב"ד שבנפשו האלקית בטומאת קליפת נוגה שבחכמות אלו", ולכאורה מובן מכך בפשטות, שגם עצם שכלו של הגוי - שגילה את דבר החכמה, הוא מנוגה).

על פי זה מובן, שאין שום סתירה, בין הנאמר על נפשות האומות (הנפשות המחיות את גופם) שאין בהם טוב (הנטוע בטבעם) כלל, שכן הם משלשת הקליפות הטמאות - לבין העובדה, ששכלם יכול להביא לידי מדות טובות, שכן שכלם כאמור הוא מנוגה. ולמעשה, יש לראות את הנפש המח' את גופם ואת שכלם, כשני נבראים שונים, שהאחד נמשך משלשת הקליפות, והשני נמשך ממקור אחר מנוגה<sup>8</sup>.

והנה ע"פ כהנ"ל עולה דמ"ש בהמשך לכך "כמו שכתוב בעץ חיים שער מ"ט פרק ג' וכל טיבו דעבדין<sup>9</sup> לגרמיהו עבדין" - אי"ז רק מקור לנאמר קודם, שנפשות אוה"ע הם מגקה"ט,

4. קיצורים והערות לתניא ע' עה.

5. ראה סה"מ תש"ב ע' 106.

6. סה"מ תש"ב ע' 105.

7. לקו"ש חט"ו ע' 60 מסה"מ תש"ב שם.

8. וראה בעץ חיים שער נ' פרק י, שגם באומות, הנפש המדברת ("השכלית"), היא נפש אחרת מיוחדת הנמצאת באדם בנוסף לנפש הבהמית שבו הנמצאת אצלו כבשאר בעלי חיים, המח' את הגוף ומשולב בה כח התנועה. (וליהודי יש עוד נפש קדושה המיוחדת לנש"י. וכמבואר גם בפרק ב', וכן בספר הליקוטים לאריז"ל פרשת קדושים).

9. ההשמטה ע"פ לוח התיקון.



אלא הוספת ענין חדש בהמשך לזה - דאף שמצד עצם נפשם אין ענין של טוב, כ"א גקה"ט לגמרי - בכל זאת מצינו שיעשו מעשים טובים משיקולים אחרים (הנובעים מ"נוגה"), כ"לגרמייהו"ו"להתיהר".

## ג

### לגרמייהו ולהתייהר

לאחר הענין ש"וכל טיבו דעבדי האומות לגרמייהו עבדין"<sup>10</sup> מוסיף אדמו"ר הזקן "וכדאיתא בגמרא על פסוק וחסד לאומים חטאת, שכל צדקה וחסד שאומות העולם עושין אינן אלא להתייהר".

והנה יש להעיר, כי במהדורא קמא של התניא הלשון הוא "כדאיתא" (ללא ו' החיבור), ויש לבאר החילוק בין שני המקומות.

ובהקדים, דהנה החילוק בין הלשון "כדאיתא" ל"וכדאיתא", נראה לומר: שב"כדאיתא" הענין המובא הוא ממש כענין הראשון. ואילו ב"וכדאיתא", אין הענין המובא דומה אלא רק לחלק מהנאמר לעיל. [וכפי שאכן העלו ב"הערות" למהדורא קמא של ספר התניא בפרק א' שורה 53].

ועפ"ז יובן החילוק שבין שני המקומות וכדלקמן.

## ד

### להתייהר באוה"ע דוקא

דהנה מובא בגמרא<sup>11</sup> ששאל רבי יוחנן בן זכאי את תלמידיו, מהי משמעות הפסוק<sup>12</sup> "צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת", (שמתחילת הפסוק משמע שהצדקה מרוממת את נותנה, ואילו מסיומה משמע שהיא בגדר של חטא).

וכמה הסברים נאמרו על ידי תלמידיו, וביניהם: הסברו של רבן גמליאל שנענה ואמר: שתחילת הפסוק "וצדקה תרומם גוי" מוסב על ישראל, שעליהם נאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (= שיהודי הנותן צדקה, אותו הצדקה מרוממת).

והנאמר בסוף הפסוק "וחסד לאומים חטאת" מוסב על החסד שעושים האומות, הנחשב להם לחטא שאף נענשים עליו, שכן, "כל צדקה וחסד שהעובדי כוכבים עושים אינם עושים אלא להתייהר וכל המתיהר נופל בגיהנום וכו'".

10. מקור הפתגם בתיקוני זהר תיקון ו' (כב, א).

11. בבא בתרא י, ב.

12. משלי יד, לד.

וכפי שענין זה מתבאר בספר הערכים<sup>13</sup>: כי היות שהמשכת האור שעל ידי המצוות תלוי בכוונת הלב, שהמצוה תיעשה בביטול. הרי שהדבר אפשרי רק בישראל, שיש בהם את כח הביטול לה', ולכן הצדקה שהם עושים מרוממת אותם. מה שאין כן אומות העולם, שהמצוות שהם עושים הן בכחינת הישות והגאות, אין נמשך על ידי המצוות שעושים מאומה. ועוד יותר, על ידי הצדקה שעושים, מכיון שאינה בביטול ובאה מבחינת הטוב שבנוגה מוסיפים הם יניקה להיכלות החיצונים. וזהו מה שכתוב "וחסד לאומים חטאת", שמהחסד שעושים מתוספת יניקה להיכלות החיצונים הנקראים "חטאת".

## ה

### "לגרמייהו" במצוות או גם בענינים שבין אדם לחבירו

על הנאמר בזהר "וכל טיבו דעבדין האומות לגרמייהו עבדין" (המובא בתניא כאן) יש לשאול האם מדבר רק בעשיית המצוות שלהם, או שמא גם בעניני חסד שבין אדם לחבירו<sup>14</sup>? הנה בגמרא במס' שבת<sup>15</sup> מסופר, שפעם ישבו רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון בן יוחאי. "פתח רבי יהודה ואמר, כמה נאים מעשיהם של אומה זו (= הרומיים השליטים בארץ), תקנו שווקין, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות (= תכננו ערים על רחובותיהם, ורחבות להקמת שווקים בסדר נאה). רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר, כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמם, תקנו שווקים להושיב בהם זונות, מרחצאות לעדן בהם את עצמם, וגשרים ליטול (= מהעוברים) בהם מכס".

ומבואר בתורת חיים<sup>16</sup> (לאדמו"ר האמצעי), שרבי יהודה רואה את עשית הגשרים והשווקים שעושים השלטונות, כענין של חסד הנובע מתוך אחדות ורצון לעשית טוב וחסד למען ישוב הארץ, התנהגות שבה תשכון הברכה. ולעומתו, רבי שמעון רואה את תיקון השווקים והגשרים, כמעשים שהם לצורך עצמם, משום שכל חסד שהאומות עושים הוא 'לגרמייהו', וכמו שכתוב "וחסד לאומים חטאת", וכחסד שיש בו את בחינת הפירוד.

יוצא איפוא, שלדעת רבי יהודה, ענין ה'גרמייהו' המובא בזהר, ישנו באופן מוחלט רק בענין עשיית המצוות (ואינו חייב כלל להיות בחסד שבין אדם לחברו). ואילו לרבי שמעון ה'לגרמייהו', הוא בכל המישורים, לא רק בענין המצוות אלא גם בעניני החסד שבין אדם לחבירו (תיקון שווקים וגשרים).

13. ח"ב ע' רפז.

14. ראה ספר הערכים ערך "אומות העולם" פרק ד.

15. ל"ג, ב.

16. פר' נח ע' נד.

ך

**ביאור ההבדל בין שני המהדורות תניא**

על פי זה נראה לומר שבמהדורא קמא, רואה אדמו"ר הזקן את ה'לגרמייהו' הנאמר בזהר רק בעניני המצוות (כרבי יהודה). ולכן כתב "כדאיתא בגמרא", שכן זה ממש כנאמר בגמרא על הצדקה וחסד של האומות (המביע את מטרותם בענין המצוות) שהוא חטאת.

ואילו במהדורת הדפוס שלפנינו, רואה אדמו"ר הזקן את ה'לגרמייהו' בכל התחומים, גם בעניני חסד שבין אדם לחברו (כרבי שמעון בן יוחאי). ועל כן כתב "וכדאיתא בגמרא" בו' החיבור, שכן ההוכחה מגמרא זו, היא לא לכל עניני החסד אלא רק לעניני צדקה שהם בגדר של מצוה (וכפי שכתבנו מקודם, שב"וכדאיתא", אין הענין המובא כהוכחה דומה, אלא רק לחלק מהנאמר לעיל).

## חיבור עליונים ותחתונים ע"י המשכת העצמות

/ יביא המבואר בדא"ח שתכלית הבריאה היא להיות לו דירה בתחתונים / יביא החילוק בין הפלאת העצמות לעצמות ממש / יביא חילוק כ"ק אד"ש מה"מ בהמשכה שע"י בנין המלכות בר"ה / יבאר שעפ"ז לכאו' הגילוי דלע"ל יהי' מההפלאה דעצמות / יוכיח כן מכ"מ / יקשה מהמובא בדא"ח שלע"ל תהי' המשכת העצמות ממש / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שיש ב' דרגות באחדות דישאל וקוב"ה / יבאר שב' דרגות אלו ישנם גם באחדות העולם לע"ל / יבאר שב' דרגות אלו הן כנגד ההפלאה דעצמות ועצמות ממש / ידחה ביאור זה ויבאר שהאחדות בדרגא הב' שייכת רק בישראל / יביא ב' תירוצים בהמשך תרס"ז כיצד יוכל אוא"ס להתלבש בעולמות / יחקור בתירוץ הב' האם יהי' הגילוי בפנימיות או לא / יחקור כן גם בגילוי דלע"ל / יבאר שלע"ל יהי' העצמות רק בבחינת מקיף ועפ"ז מתרץ כהנ"ל / ידחה ביאור זה / יעמיד שגם העצמות לע"ל תהי' בפנימיות / יבאר כיצד יתורצו בזה דברי כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ

הת' מנחם מענדל שי' הרטמן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### תכלית עבודת האדם ובריאת העולם

מבואר בארוכה בדא"ח, אשר תכלית בריאת עולם הזה, ותכלית ירידת הנשמה לגוף, היא "לעשות לו ית' דירה בתחתונים"<sup>1</sup> - להפוך את העולם הזה הגשמי לדירה ומקום משכן ראוי לקדוש ברוך הוא.

ומבואר בכ"מ<sup>2</sup> מהות עבודה זו, שבעולמות העליונים לא יכול להיות גילוי עצמותו ית', מכיון שהם בבחינת גילוי, ודוקא בעוה"ז הגשמי שאין בו גילוי אלקות, ואדרבה - הנבראים מרגישים עצמם ל'יש' ודבר נפרד<sup>3</sup>, הנה דוקא שם יכול להיות גילוי עצמותו ית' ממש.

ומודגש בלשון מאחז"ל זה: מצד אחד הדירה צריכה להיות בעולם הזה הגשמי והחומרי דוקא - "בתחתונים", ובזה גופא בתחתון ביותר - "תחתון שאין תחתון למטה ממנו"<sup>4</sup>; ומצד

1. ראה תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפל"ו. ובכ"מ.

2. ראה בתניא שם. ובכ"מ.

3. רה סה"מ מלוקט ח"ב ע' כו. וש"ג.

4. לשון כ"ק אדה"ז בתניא שם.

שני זוהי דירה לעצמותו ית' ממש, שלמעלה מכל סדר ההשתלשלות ומכל המדריגות והגילויים.

ואף שלכאורה אלו ב' הפכים, שהרי "תחתונים" ענינם שהם מציאות "יש" ומרגישים עצמם נפרדים מאלקות; ולאידך - מצדו ית' "כולא קמי' כלא חשיב" והעולמות בטלים במציאות, וא"כ מן הנמנע שיהי' גילוי עצמותו ית' בעולם הזה הגשמי, הנה כיון שעצמותו ית' הוא "נמנע הנמנעות" ביכלתו לחבר עליונים ותחתונים ולהתגלות גם בעוה"ז הגשמי והחומרי.

ועי"ז שישנו גילוי עצמותו ית' גם בעוה"ז הגשמי, מתגלה גם ב"תחתונים" עצמם שמציאותם האמיתית היא אלקות.

והשלמות בזה יהי' בגאולה העתידה, כאשר יהי' גילוי "אור ה' הנגלה לעתיד בלי שום לבוש כדכתיב ולא יכנף עוד מוריד . . כי עין בעין יראו כו"<sup>4</sup>, וכאמור זהו "תכלית ושלמות בריאות עולם הזה שלכך נברא מתחילתו"<sup>5</sup>.

## ב

### החילוק בין 'עצמות' ל'הפלאת העצמות'

ויש לעיין בענין זה - גילוי עצמותו ית' לעתיד לבוא - על איזו בחינה ומדריגה מדובר, ובהקדים:

במאמר ד"ה "יבחר לנו" תשכ"ג<sup>6</sup> מחלק כ"ק אד"ש מה"מ שישנו חילוק בין "הפלאת העצמות" (או "הפלאה דאוא"ס"), ל"עצמות אוא"ס ממש". ומבאר שלפעמים כאשר מובא בחסידות שצ"ל "המשכה מעצמות אוא"ס" וכיו"ב, הכוונה היא לגילוי ההפלאה דעצמות, ולא לעצמות ממש (וכדלקמן ס"ג).

וביאור החילוק בין "הפלאת העצמות" ל"עצמות" ממש<sup>7</sup>:

"הפלאת העצמות" הוא הגילוי גודל ההפלאה דעצמות - שנעלה באי"ע מכל סדר ההשתלשלות והגילויים, ו"כולא קמי' כלא חשיב" וכו'. וההפלאה היא עד כדי כך, שביכלתו לירד ולהתלבש גם למטה מטה, ולהתגלות שם כמו שהוא למעלה, שזה מורה על גודל ההפלאה שלו.

והדוגמא לזה היא מכח ההפלאה דחכמה, שכל שהחכמה מופלאת יותר, כך ביכלתה לירד ולהתלבש למטה יותר, במשלים גשמיים ותחתונים יותר, ולכאורה זהו דבר שאינו מובן כלל - החכמה היא הרי מופלאת ונעלית ביותר, וכיצד תוכל היא לבוא ולהתלבש במשל גשמי?

5. שם.

6. נדפס בסה"מ מלוקט ח"ה ע' ג ואילך.

7. בהבא לקמן ראה ד"ה הנ"ל ס"ד.ה. וש"נ.

ויתירה מזו - שההתלבשות שבמשל היא לכאורה היפך ענין ההפלאה, שפירוש 'הפלאה' הוא שהוא נעלה ורחוק ביותר, ומשל ענינו שהוא יורד למטה מטה ביותר, ומעלים ומסתייר<sup>8</sup> לגמרי את אור החכמה?

והביאור בזה, שהיא הנותנת - דוקא מצד גודל הפלאה החכמה, שאינה מוגבלת בשום דבר, יכולה היא לירד ולהתלבש למטה מטה ביותר, ועד שמתלבשת גם במשלים גשמיים, ואדרבה - כאשר החכמה מלובשת במשל זה מורה על גודל ההפלאה שלה - שביכלתה להתלבש גם במשל.

ונמצא - שככל שהירידה היא למטה יותר, זה מורה על גודל ההפלאה שלה, שביכלתה לירד ולהתלבש למטה ביותר. וכן הוא בענין "הפלאה העצמות", שענינו הוא שאינו מוגדר בשום דבר<sup>9</sup>, ואינו מוגדר גם בהגדרים דמטה ומעלה, ולכן ביכלתו להאיר למטה בדיוק כמו למעלה.

## ג

### חיבור עליונים ותחתונים הוא ע"י הפלאה העצמות בלבד

והנה, במאמר הנ"ל מביא כ"ק אד"ש מה"מ את המבואר בחסידות, שהתהוות כל העולמות (שמתהווים בכל רגע מחדש<sup>10</sup>) היא ממדת מלכותו ית', ובכל שנה בער"ה מסתלקת חיות העולמות - היינו ספירת המלכות, וע"י שישראל תוקעים בשופר בר"ה, נעשה "בנין המלכות" מחדש. ומבואר ע"ז, שבכדי שיהי' בנין המלכות צ"ל המשכה מעצמות אוא"ס.

ומביא כ"ק אד"ש מה"מ ב' טעמים לכך שבשביל "בנין המלכות" צ"ל המשכת העצמות דוקא:

א. הסילוק שנעשה בער"ה הוא בכל המדריגות, וכל הדברים חוזרים לקדמותם. ובכדי להמשיכם מחדש צריך להמשיך מהמקום הנעלה ביותר לשם הסתלקה - עצמות אוא"ס.

ב. מלכות ענינה הוא גילוי, והענין ד"בנין המלכות" הוא שהגילוי יהי' בכל המדריגות - לא רק בעולמות הרוחניים, אלא גם בעולמות הגשמיים, ועד לעולם העשי' הגשמי, ובזה גופא עד לדרגא הכי תחתונה בעוה"ז - דומם. ובכדי שהגילוי יגיע למקום הכי תחתון, צריך שיבוא מהמקום הכי עליון, ולכן צ"ל ההמשכה מעצמות אוא"ס דוקא.

ומבאר שם, שלטעם הראשון אכן מדובר בהמשכה מהעצמות ממש, שכן יש להמשיך מהמקום הגבוה ביותר כנ"ל; אמנם לטעם השני אין המדובר בעצמות ממש, אלא בהפלאה

8. משא"כ הירידה באופן דצמצום, כמבואר שם בארוכה.

9. וכהדוגמא המובאת במאמר הנ"ל - שזה שע"י אתערותא דלתתא אפשר לעורר את הרצון המוחלט בעצמותו (אף שזהו ענין שבא"ע, וברצון המוחלט אין כלל נתינת מקום לעבודת הנבראים), זהו דוקא מצד ההפלאה דעצמות אוא"ס שאינו מוגדר, וביכלתו להתעורר גם מדבר שהוא בא"ע אליו (אמנם זהו רק ההפלאה דעצמות, ובכדי להגיע לעצמות ממש צריך להיות ביטול שמצד עצם הנשמה, כמבואר שם בארוכה).

10. ראה שעהיה"א בתחילתו.

דעצמות אוא"ס, שכיון שהוא מופלא ביותר ואינו מוגדר בהגדרים דעליון ותחתון, לכן ביכלתו לירד ולהתגלות גם במקום הנמוך ביותר, ועד לדומם.

ועפ"ז יש לומר, שמכיון שהחיבור דעליונים ותחתונים (שיהי' לע"ל) דורש כח שיכול לירד מלמעלה ביותר עד לתחתון ביותר, הנה ההמשכה שצ"ל בשביל זה הוא מההפלאה דעצמות, ולא מעצמות ממש<sup>11</sup>.

## ד

### הוכחות מכמה מקומות להמשכת ההפלאה דעצמות לחיבור עליונים ותחתונים

ויש להוכיח כן (שחיבור עליונים ותחתונים הוא מצד הירידה לתחתון, וממילא הוא מההפלאה דעצמות ולא מהעצמות ממש), מעוד כ"מ, ומהם:

א. בדבר מלכות ש"פ לך לך תשנ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החידוש ב"לך לך מארצך גו", שבקיום ציווי זה יצא אברהם אבינו מהמדידה והגבלה שלו, באופן דהליכה שלא בערך. ומבאר שם שזהו הן באופן דמלמעלה למטה והן באופן דמלמטה למעלה, וזלה"ק (ס"ט):

"ובשני הכיוונים - הן מלמטה למעלה, שמארץ חרן הוא עלה אל הארץ אשר אראך", ארץ ישראל, ו"אראך" בפירושו "אותך בעצמך" . . והן מלמעלה למטה - שהוא התחיל לעשות את העבודה של חיבור עליונים ותחתונים, להמשיך אלקות בעוה"ז הגשמי והחומרי, תחתון שאין תחתון למטה ממנו, באופן נעלה יותר (שלא בערך) ממה שהי' לפני זה".

וממשיך שם: "והא בהא תליא: מכיון שאצלו היתה הליכה שלא בערך בפעולת הברור למטה מטה יותר ("כל העולם"), לפיכך הביא הדבר הליכה למעלה מעלה יותר - "אראך", "אגלה אותך בעצמך". וכמו"כ לאידך: דוקא בכח ההליכה למעלה מעלה יותר, יכולים לברר גם את התחתון תחתון ביותר. ועד שהתחתונים והעליונים מתאחדים - כפי שזה נעשה בשלימות במתן תורה (שפרשת לך לך היא ההכנה לזה)".

כלומר - ההכנה לחיבור עליונים ותחתונים במ"ת (שתכלית השלימות בזה תהי' לע"ל כנ"ל), היא ע"י מצות מילה דאברהם, שהחידוש שבה הוא שהגילוי הי' בתחתון ביותר, וזאת ע"י הכח הגבוה ביותר.

וגם בזה נראה שהענין דחיבור עליונים ותחתונים (שנעשה ע"י התגלות העצם<sup>12</sup>) מודגש במיוחד בכך שהגילוי מגיע לתחתון ביותר, ובשביל גילוי זה צ"ל המשכה מההפלאה דעצמות דוקא.

11. ואף שבמאמר זה מבואר הענין דהפלאה דעצמות רק לגבי זה שנמשך חיות גם בהתחתון ביותר (ועד להדומם), הנה בפשטות כ"ה בכל המשכה שהיא לתחתון, שכאשר הטעם לכך שהמשכה היא ממקום נעלה ביותר (עד לעצמותו ית') הוא משום שצריך לירד למטה מטה - הנה הכוונה היא להפלאה שלו ית' ולא לעצמותו ממש.

12. ראה שם סוס"ה.

ב. בדבר מלכות ש"פ וישב תשנ"ב, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בארוכה את השינוי מן הקצה אל הקצה שנעשה במדינת צרפת, שעד לדורנו זה היתה זו המדינה הכי רחוקה מענינים של אידישקייט וכו', ובדורנו זה - ע"י "השלוחים דכ"ק מו"ח אדמו"ר" נפעל שגם במדינה זו יהי גילוי אלקות, ועד שמדינה זו נהיתה מקור שמשם שולחים שלוחים שמפיצים אידישקייט במקומות נוספים.

ובהמשך השיחה שם (ס"ז) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהכח לפעולות שנעשו במדינת צרפת בדורנו זה מגיע מהכחות שנשיא הדור השקיע שם, וזלה"ק:

"וכאמור לעיל, הפעולות שם עכשיו, הן הגילוי בפועל של הכחות אשר כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו השקיע שם בשנים שלפני זה<sup>13</sup>. אשר בהיותו נשיא הדור - והנשיא הוא הכל<sup>14</sup> - נותן הוא את כח העצם לכל אנשי הדור כדי לפעול את הבירור בכל העולם כולו, גם במקום הכי תחתון. עד לאופן שבמקום הזה מתגלה העצם עצמו, כנ"ל".

ובהמשך (ס"ח) מקשר את גילוי העצם שנפעל גם במקומות הנמוכים ביותר, לאופן השליחות שצריך להיות באופן ד"הלך בנימוסי", וזלה"ק: "ויש להוסיף, שענין זה נמצא בהדגשה יתירה ב"הלך בנימוסי": מנצלים את תכונות המקום גופא למעליותא - לגלות את העצם (של עצמות ומהות) במקום זה, באופן שמורגש שהמקום נעשה "עצמאי" בכל עניני תורה ומצוות"<sup>15</sup>.

וממשיך ומבאר מדוע בכדי שהגילוי יהי גם בתחתון ביותר צריך להיות גילוי העצם דוקא:

"ויש לומר, שהא תליא: כדי לפעול את בירור התחתון ביותר, זקוקים לכח העצם. מצד בחינת הגילויים - שבה יש חילוק בין עליון לתחתון - יכולים להמשיך אלקות במקום שהוא כלי מוכשר לזה; משא"כ בכח העצם (שלמעלה מעליון ותחתון) אפשר לברר ולצרף אפילו מקום תחתון שאינו כלי, ועד יתירה מזה - להמשיך שם את העצם עצמו. וכן גם לאידך: דוקא באמצעות המקום הכי תחתון - מתגלה העצם, אשר פועל את הבירור בכל העולם".

ובהמשך השיחה (ס"ט) מבאר שהבירור דמדינת צרפת היא ההתחלה דהבירור המושלם שיהי בגאולה האמיתית והשלימה, שאז יתגלה העצם בכל העולם כולו - גם בתחתון ביותר. ומשיחה זו נראה ברור שגילוי העצם הוא על מנת לברר את התחתון ביותר (וזהו הגילוי שיהי לע"ל), ובשביל זה מספיק - כמבואר לעיל - רק גילוי ההפלאה דעצמות, ולא עצמות ממש.

וא"כ נראה לומר שכאשר כתוב בשיחה זו 'עצמות' - הכוונה להפלאה דעצמות בלבד.

13. ובהערה 43 שם: "להעיר מדברי הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא נ"ע לאחת מהשלוחות דמדינת צרפת: "מיר האבן געאקערט און געזייט, און איר דאָרפֿט שניידן" [= "אנו חרשנו וזרענו ואתם צריכים לקצור"]. המו"ל".

14. פרש"י חוקת כא, כא.

15. ומבאר שם שזהו עד"ז שהיש הגשמי מרגיש ש"מציאותו מעצמותו" - כיון שמקורו הוא מעצמו"ה (עיי"ש בארוכה).



ג. בדבר מלכות ש"פ וארא תשנ"ב (הא') מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את החידוש שנפעל במ"ת בשייכות לחיבור עליונים ותחתונים, שהוא לא בזה שהגילוי נמשך עד למטה מטה, אלא גם (ובעיקר) בכך שהגילוי הוא גילוי העצם, וזלה"ק (ס"ו):

"החידוש דמתן-תורה (בנוגע לבני ועל ידם גם בעולם) הוא לא רק בנוגע להמשכה למטה (שהעצם נמשך גם למטה), אלא גם (ובעיקר) בנוגע להמשכת העצם, כי, דוקא ע"י ההמשכה למטה מתגלה העצם, שאינו מוגבל ומוגדר בשום דבר, ולכן נמשך בכל מקום. . . ורק לאחרי מ"ת, שנעשית המשכת הקדושה בעולם, ניכר העצם".

ובהמשך השיחה (ס"ז) מבאר את המעלה דלעתיד לבוא לגבי הזמן הזה, שהוא כמו המעלה דהעבודה שלאחר מ"ת לגבי עבודת האבות קודם מ"ת, וזלה"ק:

"כשם שנתבאר לעיל בנוגע למעלת עבודת בני לאחרי מ"ת לגבי עבודת האבות לפני מ"ת, שדוקא ע"י ההמשכה למטה (לאחרי מ"ת) בא העצם, וכל זמן שלא נמשך למטה (מלבד במצות מילה) ה"ז הוכחה שאין זה העצם, כן הוא גם בנוגע להמעלה דלעתיד לבוא לגבי זמן הזה, כי: העדר ההגבלה דהעצם היא לא רק בהמשכה למטה, אלא גם בהתגלות למטה, שהרי העצם אינו מוכרח להיות בהעלם, אלא בודאי יכול לבוא גם בגילוי. וכיון שבמעשינו ועבודתינו בקיום התומ"צ נעשית רק ההמשכה למטה, אבל הגילוי למטה בעוה"ז הגשמי יהי רק לעתיד לבוא (כמ"ש<sup>16</sup> "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר גו'"), הרי, כל זמן שלא נעשה הגילוי למטה, ה"ז הוכחה שאין זה העצם".

ומפורש א"כ שההוכחה לכך שהגילוי הוא גילוי העצם הוא מכך שהוא נמשך עד לתחתון ביותר, ומזה מוכח שאין זה גילוי העצם כי אם גילוי ההפלאה, שהרי זה שאינו מוגבל בגדרים דעליון ותחתון ויכול להתגלות גם בתחתון הוא מצד ההפלאה ולא מצד העצם כנ"ל.

ד. בדבר מלכות ש"פ ויצא תשנ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את סיפור התורה אודות יעקב אבינו, שבלכתו לחרן שכב לישון, וקודם לכך שם סביב גופו וראשו אבנים כדי לשמר מפני חיות רעות. ומסופר במדרש ש"התחילו [האבנים] מריבות זו את זו זאת אומרת עלי יניח צדיק ראשו וזאת אומרת עלי יניח - מיד עשאן הקב"ה אבן אחת".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ את סיפור המדרש ע"פ חסידות: אבן ענינה תוקף, וברוחניות הו"ע תוקף הקדושה. ויעקב שם סביבו אבנים, היינו שהוא גילה את תוקף הקדושה גם במציאות גופו הגשמית, שבמצב כזה אין כל תפיסת מקום להעלם והסתר דגשמיות העולם, וממילא אין העולם והחיות רעות יכולות להזיק. ואת עיקר האבנים (התוקף) שם יעקב סביב גופו - ששם הוא מקום משכן נפש האלקית.

אמנם אז החלו האבנים "מריבות זו את זו" - שהענין בזה הוא שהאבנים שסביב גופו רצו שגם בהם יהי תוקף גילוי הקדושה כמו בראשו של יעקב; "מיד עשאן הקב"ה אבן אחת" - גילוי תוקף הקדושה נעשה שווה בחלק הראש של יעקב ובחלק הגוף של יעקב, שזהו ע"י גילוי העצמות שמשווה הראש והרגל.

ומסיים כ"ק אד"ש מה"מ את הביאור וזלה"ק: "ומכיון שגילוי העצמות נעשה דוקא עלידי (ירידה ל)"מטה" [כיון שהגילוי אלקות ב"מעלה" הרי הוא גם מצד בחינת הגילויים, ודוקא ה"מטה" - היות שגדרו הוא "העלם" - מעורר המשכת וגילוי העצמות שאינו מוגדר בגדרים של העלם וגילוי], לכן נפעל תוקף הקדושה האמיתי (גילוי העצמות) עלידי אבנים, בחינת "דומם". וזה נעשה אחר כך "מצבה" - "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהי' בית אלקים"<sup>82</sup>, בית ודירה לו ית', לעצמותו".

וכאן כתוב אותיות מפורשות ממש ש"המטה . . מעורר המשכת וגילוי העצמות", שזהו ענין הפלאת העצמות שההפלאה שלו מתגלית דוקא ביכולת שלו להימשך בתחתון ביותר כנ"ל. ומכל הדוגמאות המובאות לעיל, מוכח שהגילוי דחיבור עליונים ותחתונים שיהי' לע"ל הוא גילוי ההפלאה דעצמות, ולא עצמות ממש.

## ה

### הגילוי דלע"ל עפ"י הנ"ל

והנה, ידוע שעבודת האדם שעל ידה נעשית ההמשכה צריכה להיות מעין ההמשכה (ובלשון החסידות: אתערותא דלתתא שמעין האתערותא דלעילא)<sup>17</sup>, וזאת מכיון שההמשכה עצמה נמשכת ע"י העבודה שקודמת לה, וממילא כפי אופן העבודה כך תהי' ההמשכה.

וגם עפ"ז נראה לומר שההמשכה דלע"ל תהי' המשכת הפלאת העצמות בלבד (ולא העצמות ממש), כיון שעבודתנו עתה ענינה הוא להמשיך תוספת אורות בעוה"ז הגשמי דוקא<sup>18</sup>, שזהו הענין דהפלאת העצמות - שנמשכת אף במקום התחתון ביותר כנ"ל.

אך הנה, בד"ה יבחר לנו הנ"ל<sup>19</sup>, מבאר שם שיש ג' מדריגות ברצון: א. רצון הגלוי - הנמשך ע"י המצוה דבתקיעת שופר. ב. רצון מוחלט השייך לרצון הגלוי - הנמשך ע"י התשובה שבתק"ש. ג. רצון המוחלט עצמו - הנמשך ע"י הביטול פנימי דעצם הנשמה.

ומבאר שם שרצון המוחלט השייך לגילוי היינו ההפלאה דעצמות; ורצון המוחלט עצמו היינו עצמותו ית' ממש. וממשיך שם, שתכלית השלימות היא בהתגלות עצמותו ית' ממש (רצון המוחלט עצמו), ועי"ז דוקא נשלמת כוונת הבריאה ד"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

ומכך משמע בדיוק להיפך - שע"י מעשינו ועבודתנו אפשר להמשיך את העצמות ממש (דרגא הג' הנ"ל)?

ועוד זאת, שמצינו מפורש בדא"ח שלע"ל יהי' גילוי העצמות ממש:

17. ראה בארוכה ד"ה באתי לגני תשכ"ט ס"ט (סה"מ מלוקט ח"ג ע' מז"מח) וש"ג.

18. כמבואר בריבוי מקומות בדא"ח - ראה לדוגמא ד"ה באתי לגני תש"י.

19. ס"ט"י.

בד"ה תקעו בחודש תשי"א<sup>20</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע את ההבדל בין הגילויים וההשפעות בזה"ז לגילויים דלע"ל. ומבאר, שהגילויים דעכשיו הם באופן דמשפיע ומקבל - שרק הארה מן המשפיע יורדת ומתלבשת בתחתון; אמנם לע"ל יהי' גילוי העצמות ממש (ולא רק הארה ממנו).

ובלשונו הק': "דזהו כללות ההפרש בין אופן הגילויים והמשכות ההשפעות דעכשיו, לאופן הגילויים בהמשכת ההשפעות והענינים דלעתיד. . הנה אז לא יהי' בדרך משפיע ומקבל, כי אז יקימנו ונחי' לפניו, שהעצמות ממש יתגלה ויהי' השגת המהות ממש"<sup>21</sup>.

ומלשון זו משמע שלע"ל יהי' גילוי העצמות ממש, שהרי מפורש כאן "שהעצמות ממש יתגלה כו".

וא"כ צריך להבין איזה גילוי נדרש בכדי לחבר עליונים ותחתונים, שמהמובא לעיל (ס"ד) משמע שהגילוי יהי' רק מההפלאה דעצמות, ומהמובא כאן משמע שלע"ל יהי' המשכת העצמות ממש.

## ך

### ההפרש בין חיבור עליונים ותחתונים, ל'איחוד עליונים ותחתונים'

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

במאמר ד"ה תורה צוה תשכ"ג<sup>22</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שיש ג' בחי' ומדריגות בישראל: יעקב, ישראל וישורון. וכנגדן בתורה: מטר, טל ומתנה. והדרגא העליונה ביותר היא "ישורון", שהוא מלשון 'שיר' (טבעת) שאין לו תחילה וסוף, ורומז לגילוי המקיף שלמעלה מהתחלקות. ומבאר שעד"ז הוא בישראל שדרגא זו היא עצם הנשמה כפי שמושרשת בעצמות אוא"ס.

ובסיום המאמר מבאר שישנה דרגא נעלית משלשתם והיא בחי' יעקב שם העצם. ועפ"ז מבאר שמה שישאל נעשים מציאות אחת ("קהילת יעקב") אי"ז מפני שנרגש בהם העילוי דלמעלה מהתחלקות (שזהו ע"ד הדרגא ד"ישורון הנ"ל), אלא זהו מפני שיש בהם אחדות עצמית.

ומשמע מזה שישנם ב' דרגות עליונות באחדות: א. אחדות שלמעלה מהתחלקות. ב. אחדות עצמית ופשוטה (שהמעלה באחדות עצמית על אחדות שלמעלה מהתחלקות היא כפשטות דוגמת המעלה בעצמות על ההפלאה דעצמות).

ועפ"ז אולי יש לומר שב'חיבור עליונים ותחתונים' שיהי' לע"ל ישנם ב' ענינים (ודרגות):

20. לכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע (סה"מ תשי"א ע' 6).

21. וממשיך ומבאר שם בארוכה שהכוונה להעצם ממש ולא לדרגא תחתונה שבו עיי"ש.

22. נדפס בהמשך לד"ה יבחר לנו הנ"ל (סה"מ מלוקט ח"ה ע' לו ואילך).

א. "חיבור עליונים ותחתונים" - החיבור דאלקות עם העולמות, והיינו שגם בעולמות התחתונים יהי' גילוי אלקות באופן הכי נעלה (אבל אי"ז הופכם למציאות אחת).

וענין זה הוא ע"ד "אחדות שלמעלה מהתחלקות" - שנרגש בעולמות עילוי שלמעלה מהתחלקות, וממילא ישנו גילוי שוה בכל העולמות (גם בעולמות הכי תחתונים).

ב. "איחוד עליונים ותחתונים" - לא רק "חיבור עליונים ותחתונים" (שבזה עדיין יש עליון ותחתון ורק שמאיר בהם אותו אור בשוה), אלא "איחוד עליונים ותחתונים" - שהתחתונים והעליונים נעשים מציאות אחת ממש.

וענין זה הוא ע"ד "אחדות עצמית" - שאי"ז שנרגש בעולמות עילוי כלשהו, אלא מתגלה בהם מציאותם העצמית (של כל העולמות) שהיא עצמותו ית'.

וכפי שמצינו בכ"מ הלשון שהעליונים והתחתונים נעשים "מציאות אחת"<sup>23</sup>. שמשמעות לשון זו היא שנעשים דבר אחד אחד ממש עם עצמותו ית' - "איחוד עליונים ותחתונים".

ויש לומר שבשביל ענין הא' ("חיבור עליונים ותחתונים") צריך להיות גילוי ההפלאה דעצמות - שמצד ההפלאה שבעצמות, התחתון מתחבר לעליון (כנ"ל), ועד שגם בו יש גילוי ההפלאה דעצמות.

אמנם בשביל ענין הב' ("איחוד עליונים ותחתונים") שאין שם שום מציאות עצמאית ד'עליון' ו'תחתון' והכל הוא רק אחדות פשוטה - הנה בשביל זה צריך להיות גילוי עצמותו ית' ממש.

## ז

### ביאור עפ"ז בדא"פ בהמשכה דחיבור עליונים ותחתונים בגילוי דלע"ל

ובאם ננקוט בקו זה (שלע"ל יהי' גילוי ב' הענינים - הפלאה העצמות (ב'חיבור עליונים ותחתונים') ועצמות ממש (ב'איחוד עליונים ותחתונים')), אפשר לבאר בקל את כל המובאות דלעיל בענין חיבור עליונים ותחתונים ע"י עצמות והמורם מכך בענין הגילוי דלע"ל:

כיון שבאמת תהי' המשכת העצמות ממש לע"ל, מובן בפשטות מ"ש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בד"ה תקעו בחודש הנ"ל שיהי' גילוי העצמות ממש<sup>24</sup>; וכן מובן מ"ש בד"ה יבחר לנו הנ"ל שתהי' המשכת העצמות ממש. וק"ל.

ובמקומות שהובאו לעיל (ס"ד) יש לומר שמדברים אודות "חיבור עליונים ותחתונים", שבשביל זה צריך רק הפלאה העצמות כנ"ל; ומה שמצינו הלשון "מציאות אחת" בנוגע לחיבור עליונים ותחתונים הכוונה ל"איחוד עליונים ותחתונים".

23. ראה ד"מ ש"פ וישלח תשנ"ב ס"ו. ס"ט. ועוד.

24. וכדמוכח מהלשון שם: "ולא יהי' בדרך משפיע ומקבל" - שמשמע שיהיו מציאות אחת.

## ח

## דחיית ביאור זה

אבל באמת אי אפשר לפרש כן (שיהיו ב' הדרגות בהמשכת העצמות לחיבור עליונים ותחתונים), וזאת משום מה שמבואר בד"ה תורה צוה הנ"ל, שאחדות פשוטה זו היא מצד ישראל אורייתא וקוב"ה שהם כולא חד, וממילא מובן שבעולמות אין שייך אחדות פשוטה זו.

ובאמת חילוק זה בין ישראל והעולם כולו מפורש בלקו"ש<sup>25</sup>, וזלה"ק:

"לעת"ל יהי' "והי' ה' למלך על כל הארץ", והגילוי (כשם שאני נכתב) של "ה' אחד" בכל העולם כולו. ובפרטיות - יהי' בזה חילוק בין היהודים ו"כל הארץ", ובהתאם לחילוק במציאותם:

"הבריאה כולה, כולל אוה"ע, הינה מציאות שנתהוותה ע"י הקב"ה, ברא אלקים מאין ליש בעשרה מאמרות . . על יהודים (נשמות ישראל) נאמר עוד יותר "שישראל וקוב"ה כולא חד".

ועפ"ז לעת"ל כאשר תתגלה האמת של ה' לעולם, גילוי "ה' אחד" בעולם, ובשלימות, יורגש בכל הבריאה כולה, כולל אוה"ע, איך ש"לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו", ושללא הקב"ה "אין דבר אחר יכול להמצאות", זאת אומרת, שיורגש שהם אינם מציאות אמיתית . . משא"כ אצל היהודים יתגלה, שהמציאות שלהם גופא היא עצמותו כביכול, ישראל וקוב"ה כולא חד".

וממילא יוצא שדרגא זו דאחדות פשוטה שייכת רק בישראל, וא"כ אי אפשר לבאר שיהי' איחוד זה בעולמות ע"י גילוי העצמות ממש.

והא דתיקשי לך הלשון ד"מציאות אחת" שהובאה לעיל (ס"ו) בנוגע לעולמות - י"ל שאין הכוונה שיהיו דבר אחד ממש, אלא שיהיו מציאות אחת, שבתוך מציאות אחת יכולים הרי להיות כמה דרגות (וכמו למשל בגוף האדם שהוא מציאות אחת, ואי"ז סותר לכך שיש בו כמה דרגות ומעלה ומטה כו').

וא"כ שוב צריך להבין:

איזה גילוי יהי' בחיבור עליונים ותחתונים, וממילא בהגילוי שע"י כך לע"ל - שמכמה מקומות משמע שיהי' גילוי העצמות ממש, ובמקומות אחרים משמע שעבור חיבור עליונים ותחתונים מספיק רק גילוי ההפלאה דעצמות.

## ט

## ב, הביאורים בדא"ח בגילוי האור דלע"ל

ויש לומר הביאור בכל זה, ובהקדים<sup>26</sup>:

בתחילת המשך תרס"ו מבואר שתכלית הבריאה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים שיאיר גילוי אור א"ס בעולמות. דבתחילה הי' אוא"ס בגילוי ולא הי' מקום כלל למציאות העולמות. ובכדי שיוכל להיות התהוות העולמות הי' צ"ל תחילה הצמצום הראשון שענינו סילוק האוא"ס, ונעשה חלל ומקום פנוי ואח"כ נעשה אפשריות למציאות עולמות ונבראים. ואח"כ ע"י עבודת האדם למטה ממשיך את האוא"ס שהי' מאיר בגילוי לפנה"צ שיאיר בעולמות.

ומקשה ע"ז, דא"כ (שממשיך האוא"ס שהי' מאיר לפנה"צ) מהי ההתחדשות בזה, דהלא גם קודם הצמצום הי' מאיר אוא"ס?

ומתרץ ע"ז ב' תירוצים:

א. שההתחדשות היא בזה שעכשיו האוא"ס מאיר בעולמות. דמה שהי' מאיר האוא"ס קודם שנעשה צמצום, לא הי' נותן מקום להתהוות עולמות (כנ"ל), משא"כ עכשיו, שכבר נתהוו העולמות והאדם עובד עבודתו (בעבודת הבריורים ובתומ"צ וכו'), ממשיך הוא את האוא"ס בעולמות.

ב. נוסף לכך שישנה התחדשות בעצם הגילוי בעולמות, הנה יש גם התחדשות בגילוי עצמו - דמה שהי' מאיר בהחלל ומקום פנוי קודם הצמצום הי' זה אוא"ס. וההתחדשות דלע"ל הוא שיאיר בעולמות גם עצמות אוא"ס שלמעלה מהאוא"ס - גילוי אור חדש.

והנה, לאחר שמביא את התירוץ הא' דלעיל (שהוא הביאור העיקרי המבואר במאמר זה), מקשה עליו שצריך ביאור איך יוכל להאיר האוא"ס בעולמות. שהרי העולמות הם מוגבלים ולפני הצמצום לא הי' מקום כלל להתהוות העולמות, וא"כ כיצד יכולים הם לקבל את האוא"ס שלפנה"צ?<sup>27</sup>

ובכדי להבין כיצד יוכלו העולמות לקבל האוא"ס מביא ב' משלים:

א. הצמצום הראשון הי' באופן שנסתלק כל האור לגמרי, ואח"כ נמשך מחדש הארת הקו שנתלבש בכלים וברא העולמות. ומקשה הע"ח - מדוע הי' צריך להיות צמצום וסילוק גם באור הקו (ואח"כ להמשיכו שוב), והרי אור הקו מעיקרא הי' אור גבולי בעצם?

ומבאר בע"ח, שבאם הי' נשאר מציאות הקו בהחלל ומקום פנוי, לא היתה יכולה להיות מציאות הכלים. ולכן צריך הי' להיות סילוק גם בהקו. אמנם, לאחר שנתהוו הכלים ע"י הצמצום, נמשך אור הקו ומתלבש בכלים, והכלים אינם מתבטלים בגילוי אור הקו.

26. לכללות המבואר לקמן ראה ס' שערי עיונים בדא"ח (להרמ"ח גאלאמב שי') ע' ג ואל"ך, ובהערה 3 שם.

27. קושיא זו קשה כמובן (ועוד יותר) גם לפי התירוץ הב'. וראה להלן.

ובעניננו: - כמו שבהקד, אף שלפנה"צ לא הי' יכול להישאר הקו בהחלל ומק"פ, כי אז לא יכלו להתהוות הכלים, הנה לאחר שנתהוו הכלים יכולים הם להכיל את אור הקו ואינם מתבטלים; עד"ז יובן בעניננו - אף שהאוא"ס לא הי' יכול להישאר בהחלל ומק"פ כי אז לא היו יכולים להתהוות העולמות, הנה לאחר שנתהוו יכולים הם לקבל את גילוי האוא"ס.

ב. משל מרב ותלמיד - כאשר הרב מלמד דבר שכל לתלמידו, עליו לצמצם את השכל כדי שיוכל התלמיד להבין, וכאשר מבין התלמיד שכל מצומצם זה, נעשה הוא 'כלי' להבין שכל נעלה יותר, וכך עולה מדרגא לדרגא, עד שבסופו של דבר (לאחר ארבעים שנים) 'קאים אדעת' דרבי" ומבין את השכל כפי שהוא בעצם.

ועד"ז בנמשל בעניננו - שאף שהעולמות מוגבלים הם, וכאשר נבראו לא יכלו לקבל את האוא"ס, הנה ע"י הבירור והזיכוך שפועלים בהם יכולים להגיע סוכ"ס לגילוי האוא"ס.

ולאחר שמביא ב' משלים אלו אינו מסתפק בהם, ומוסיף שאין ביאורים אלו מספיקים וזקוקים לעוד ביאור, ובלשונו הק': "והעיקר הוא מפני שהמשכה היא ע"י התורה, כי תורה נק' עוז והיינו שהתורה נותן כח ועוז שיכול להתקבל האוא"ס הבל"ג בעוה"ז".

ולאחר שמבאר כל זה, מביא את התירוץ הב' הנ"ל (על הקושיא מהי ההתחדשות שנעשית ע"י בריאת העולמות) - שיאיר בעולמות אור נעלה יותר ממה שהאיר קודם לכן - עצמות אוא"ס.

ע"כ הביאור בהמשך תרס"ו.

,

### חקירה בשייכות המשלים לתירוץ הב'

והנה, בביאור הנ"ל בתירוץ הא' (שלאחר התהוות העולמות יכולים הם לקבל גילוי האוא"ס), נראה ברור שגילוי האוא"ס הי' באופן פנימי ובהתלבשות, כמוכח מהמשלים שמביא שם - גילוי הקו הוא אור פנימי שנמשך בפנימיות, וההמשכה מהרב לתלמיד היא באופן פנימי.

אמנם יש לחקור האם גם המשלים שייכים גם לתירוץ הב' - שיתגלה בעולם גילוי אור חדש שלא הי' בו גם קודם הצמצום - האם גם בזה הכוונה שיהי' הגילוי בהתלבשות ממש; או שיהי' רק בדרך מקיף:

מצד אחד יש לומר שגם גילוי זה יאיר בהתלבשות ובפנימיות, וזאת מכיון שתירוץ זה בא בהמשך להתירוץ הא', שבו ודאי הכוונה שיאיר בהתלבשות כנ"ל; ולאידך - אפשר לומר שמהלשון "ועו"ל" משמע שהתירוץ הב' הוא תירוץ נפרד לגמרי, וא"כ אינו מוכרח שיאיר בהתלבשות ובפנימיות כמו בתירוץ הא'.

והנה, ה"אור חדש" שיאיר לע"ל הוא גילוי עצמותו ית' (כמבואר בריבוי מקומות) שנעלה וגבוה מאוא"ס שהי' ממלא מקום החלל. וא"כ יש להסתפק גם בנוגע לגילוי העצמות דלע"ל - האם יהי' בפנימיות ובהתלבשות, או שמא יהי' רק בדרך מקיף בלבד.

## יא

### ביאור כהאופן הב' בחקירה ודחייתו

והנה, במאמר ד"ה ונחה עליו תשכ"ה<sup>28</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בארוכה שבמלך המשיח ישנם ב' ענינים: א. מלך, שענינו הוא שמרומם ומנושא מהעם ומשפיע להם רק בבחינת מקיף. ובמלך המשיח הו"ע גילוי הענינים שלמעלה מהשגה וראי'. ב. רב, שענינו הוא שיוורד אל העם ומשפיע להם באופן פנימי בהבנה והשגה. ובמלך המשיח הו"ע גילוי הענינים שבגדר השגה והבנה.

ובהערה 61 שם מביא את המבואר בהמשך תרס"ו (שם) שלע"ל יתגלה לא רק האוא"ס שהאיר בהחלל ומק"פ קודם הצמצום, אלא גם עצמותו ית' שלמעלה מהאוא"ס. ומבאר, שהאוא"ס שיאיר לע"ל הוא ע"ד בחי' רב' שבמשיח (שיאיר בהבנה והשגה - "וראו כל בשר"); ועצמותו ית' שלמעלה מהאוא"ס שתתגלה ג"כ לע"ל - זהו ע"ד הענינים שלמעלה מהשגה והבנה שמתגלים ע"י בחינת מלך' שבמשיח.

ועפ"ז יש לפשוט החקירה הנ"ל, ולבאר כהאופן הב' - שהאוא"ס יתגלה לע"ל באופן פנימי (בחי' רב'); וה"אור חדש" שיאיר לע"ל (שלא האיר גם קודם הצמצום), יהי' רק בבחי' מקיף (בחי' מלך').

ועפ"ז אוי"ל ששני ענינים בחיבור עליונים ותחתונים ומשלימים זא"ז: א. הירידה לתחתון בחיבור עליונים ותחתונים שמצד העבודה בזה נצרך להפלאת העצמות - והיא תתגלה בפנימיות. ב. השלמת כוונת העצמות שמצד זה יומשך גם עצמות ממש אך באופן מקיף לפי שלא הי' זה עיקר העבודה.

ואולי יש לומר, שזהו ג"כ החילוק בין גילוי העצמות דלע"ל לגילוי ההפלאה דעצמות דלע"ל, שההפלאה דעצמות תתגלה באופן פנימי; ועצמותו ית' ממש תתגלה באופן מקיף בלבד.

ויש להוכיח כן (שהמשכה לע"ל תהי' רק בהפלאת העצמות) גם מהמבואר בהמשך תרס"ה<sup>29</sup> בענין ההשגה דלע"ל, וזלה"ק: "ורק לעתיד יתגלה בחי' העצמות ויהי' בבחי' השגה. דאז יהי' בחי' הדעת וההשגה בבחי' רוממות העצמות דעצמות א"ס".

וא"כ נמצא מפורש שההשגה דלע"ל היא רק ב"רוממות העצמות" (שהוא אותו הענין ד"הפלאת העצמות").

28. סה"מ מלוקט ח"ב ע' מה ואילך.

29. ע' יט.



אמנם באמת נראה לדחות ביאור זה, ומב' טעמים:

א. בד"ה תקעו בחודש תשי"א הנ"ל מפורש שתהי' השגה בעצמותו ית', ובלשונו הק': "הנה אז לא יהי' בדרך משפיע ומקבל, כי אז יקימנו ונחיי' לפניו, שהעצמות ממש יתגלה ויהי' השגת המהות ממש".

ב. ועיקר - לא שייך כלל לומר שהעצמות תתגלה בדרך מקיף בלבד, שהרי העצמות אינה 'נתפסת' ב'מקיף' ו'פנימי' כלל.

## יב

### ביאור סופי כהאופן הא' בחקירה

ויש לומר הביאור בכל זה ובהקדים:

מבואר בריבוי מקומות בדא"ח<sup>30</sup> שהענין ד"דירה בתחתונים" כולל בתוכו ב' קצוות: מהלשון "תחתונים" משמע שהגילוי יהי' במקום הנמוך ביותר, ועד ל"תחתון שאין תחתון למטה ממנו" (ועד שיבוא ויתלבש גם בגדרי ה"תחתונים" עצמם); ולאידך הלשון "דירה" מוכיחה שההמשכה היא מעצמותו ית' ממש, וע"ד הענין ד'דירה' כאן למטה, שהאדם הדר בה מתגלה בה בכל עצמותו.

ולפי זה מוכרחים לומר שלע"ל יאיר גילוי עצמותו ית' ממש (ולא רק ההפלאה דעצמות) - שזהו הפירוש הפשוט ד"דירה" - שמתגלה בה בכל עצמותו ממש וכמו כן מוכרחים לבאר שגילוי זה יהי' בפנימיות - "בתחתונים", שהכוונה בזה היא שזהו גם מצד גדרי התחתון.

ולכן נראה לפשוט החקירה הנ"ל כהצד הא' דוקא<sup>31</sup> - שגם ה"אור חדש" שיאיר לע"ל יתגלה ויבוא בפנימיות, והביאור שהובא בנוגע לתירוץ הא' בהמשך תרס"ו שם (שאף שקודם שנבראו העולמות לא הי' שייך גילוי אוא"ס בעולמות, הנה לאחר שנבראו יכולים לקבל האוא"ס), שייך גם לתירוץ הב' - שיכולים העולמות לקבל בפנימיות אף את האור חדש.

ויש לומר יתירה מזו - שאודות העצמות ממש אי"צ כל ביאור כיצד יתגלה בפנימיות, כפי שמבאר בד"ה באתי לגני תשל"א<sup>32</sup> שעל האור שהאיר במקום החל צריך ביאור היאך ירד לעולמות - שהרי פגע בו הצמצום, ואינו שייך לעולמות; אך האור הבל"ג אין לו כל מניעה להתגלות בעולמות, ולא קשה כלל כיצד יתגלה.

וכך יש לומר גם כאן, שעל האוא"ס שהאיר במקום החל צריכים משלים שיבארו כיצד יכול להימשך בפנימיות, אבל על העצמות ממש אי"צ כל ביאור לכך. וי"ל שלכן הביא כ"ק אדמו"ר מהורש"ב בהמשך תרס"ו שם את הביאור הב' (שיאיר אור חדש) רק לאחרי המשלים הנ"ל - כי צריך אותם בכדי לבאר רק את הביאור הא'.

30. ראה (לדוגמא) הנסמן בלקו"ש ח"ט ע' 28.

31. ראה ס' שערי עיונים בדא"ח ע' כח הערה 47.

32. סה"מ מלוקט ח"ה ע' קס"א.ב.

ולפי זה מובן שלע"ל יהי' לא רק גילוי ההפלאה דעצמות, אלא גם גילוי והמשכת העצמות ממש בפנימיות (וכפי שמפורש בד"ה תקעו בחודש תשי"א הנ"ל). ובוזה דוקא נשלם ה"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

[ומה שהובא לעיל (סי"א) שלע"ל תהי' השגה רק ב"רוממות דעצמות" - יש לומר בפשטות, שישנם ב' סוגי השגה: השגת השכל - שמבין בשכלו את הדבר. והשגת המהות - שמפנים ומתאחד עם הדבר (בדוגמת מה ש"נתפס איהו ברעותא דלבא"<sup>33</sup>).

וי"ל שעד ההפלאה דעצמות תוכל להיות השגת השכל, אמנם בהעצמות ממש לא תהי' השגת השכל, אלא רק השגת המהות (שלא ע"י השכל)].

## יג

### הביאור במובאות דלעיל

אמנם לפי זה צריך ביאור בשיחות שהובאו לעיל (ס"ג) שמהם מוכח שהגילוי דלע"ל הוא מצד הירידה לתחתון, וממילא מדובר בהפלאה דעצמות, ואיך זה יסדר עם המבואר לעיל שיהי' גילוי העצמות ממש ע"י העבודה דלעשות לו ית' דירה בתחתונים?

וי"ל הביאור בזה:

נתבאר לעיל שהתכלית דלע"ל היא שתהי' לקב"ה "דירה בתחתונים", וממילא מובן שאף שלגבי עצמות לא קיים כלל הענין והגדר דעליון ותחתון, הנה מצד התאוה שלו - הוא רוצה להתגלות דוקא בעולמות התחתונים, ועד לעוה"ז התחתון והגשמי.

וי"ל שזוהי הסיבה שמודגש בשיחות שהובאו לעיל שהגילוי הוא דוקא בתחתון ביותר - לא מכיון שישנו איזה חידוש כלשהו בירידה לתחתון (שאז באמת היינו מוכרחים לומר שהגילוי הוא רק מההפלאה דעצמות (שהוא מופלא כ"כ עד שיורד לתחתון ביותר)); אלא מכיון שבזה נשלמת הכוונה ד"נתאווה כו".

ויתירה מזו יש לומר בנוגע למובא לעיל מד"מ ש"פ לך לך תשנ"ב, שבמצות מילה דאברהם החל החיבור דעליונים ותחתונים - שהחידוש שם הוא בכלל בכך שעצם נשמתו של אברהם התגלתה בכל גופו (ולא שעצמותו ית' ירדה ונתלבשה בתחתונים). וק"ל.

ובמובאה הד' הנ"ל (מדבר מלכות ש"פ ויצא תשנ"ב), הנה הגם שנראה שם בהדיא ההיפך - שמפורש שם שהמטה הוא זה שמעורר את גילוי העצם (דלא כבמובאות הקודמות ששם מפורש רק שישנו המשכת העצם במקום הכי תחתון, ולא שהתחתון הוא זה שמעורר את העצם) -

יש לומר על פי מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בד"ה באתי לגני תשל"א<sup>34</sup> שהעוה"ז הגשמי שרשו בהעלם העצמי, ומקשר זה עם הענין דדירה בתחתונים, וזלה"ק:

"ויש לקשר זה עם הענין דדירה בתחתונים, שעה"ז התחתון נעשה דירה להעצמות, כי בעוה"ז הוא עיקר ההעלם, וע"י שמתגלה שההעלם שבו הוא מצד יכולת העצמות, הוא נעשה דירה להעצמות".

ועפ"ז מובן שמה שההעלם והסתר דעוה"ז התחתון מעוררים את המשכת העצמות - אי"ז מצד שההפלאה שלו מתגלית דוקא כשנמשך לתחתון ביותר, אלא מצד שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים דוקא, ולכן ההעלם והסתר דעוה"ז מעוררים את המשכת העצמות, להיות דירה לו ית' בתחתונים.

ויש עוד להאריך בכ"ז. ותן לחכם ויחכם עוד.

34. סה"מ מלוקט ח"ה ע' קס"א.ב.

## בענין תכלית הכוונה בבריאת העולם

יקשה סתירה בתניא בנוגע לתכלית בריאת העולם / יביא דמדברי כ"ק אד"ש משמע דהטעם הוא ענין ה'אתכפיא' / יקשה על ביאור כ"ק אד"ש דלעת"ל אין צורך ב'אתכפיא' / יביא תיווך כ"ק אד"ש בב' הביאורים בתכלית הבריאה ומקשה עליו / יביא ביאור אדמו"ר האמצעי שענין האתכפיא שייך לעצמותו ית' / יבאר בעומק יותר דענין האתכפיא הוא מצד עצמותו ית' / ע"פ הביאור דה'אתכפיא' הוא רק אמצעי יבאר הנפק"מ למעשה בזמן הגאולה

הת' סימנטוב שי' מיכאלי  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### סתירה בתניא בנוגע לתכלית בריאת העולם

בנוגע לכוונת בריאת העולם איתא בתניא<sup>1</sup> ש"תכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". כלומר, שענין הבריאה סיבתו היא מצד ה"נתאווה".

ומובן בפשטות מזה, שענין הבריאה אינו בשביל צורך או סיבה כלשהי, אלא רק מצד ה"נתאווה". כלומר אע"פ שבריאת העולם היא בשביל שהנבראים יכשירו את העולם ל"דירה" לו ית', מכלימקום אי"ז מעלה או שלימות שמוסיפים ח"ו בכורא ית'. וזהו הדיוק "נתאווה" שזהו למעלה מהטעם, וכמבואר בהמשך תרס"ו.

והנה לפ"ז צריך להבין:

כאשר מתבוננים בדבריו הק' בתניא הנ"ל, מוצאים שיש תכלית ומעלה בבריאת העולם. וזה לשון קדשו (ההדגשות לא במקור): "שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית', כד אתכפיא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא - שיאיר אור אין סוף ב"ה במקום החושך והס"א של כל עוה"ז כולו ביתר שאת ויתר עז, ויתרון האור מן החושך".

והיינו, שכל תכלית בריאת העולם, היא בכדי שיאיר אור א"ס גם במקום החושך 'בעוה"ז כולו' ו"ביתר שאת ויתר עז", ומדוע איפה מבואר שענין הבריאה הוא ענין שלמעלה מהטעם?

1. לקו"א פל"ו.

## ב

## מביא דמדברי כ"ק אד"ש משמע דהטעם הוא ענין ה'אתכפיא'

והנה, בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ מצינו בזה כמה פנים לכאורה:

בד"ה ושבתי בשלום תשל"ח<sup>2</sup> מבואר שהטעם לבריאה הוא ענין האתכפיא. כיון שהמעלה באתכפיא היא שנעשה דבר חדש - מציאות של נברא גשמי, שכופה את עצמו ומכיר במציאותו ית', ומזה נעשה צחוק ותענוג למעלה, כמשל ציפור המדברת. ובזה מבואר מעלת התשובה על מעשה התורה והמצוות. "כיון שענין התשובה הוא דבר חידוש, לכן ע"י עבודת התשובה נעשה תענוג וצחוק למעלה שבתענוג זה הוא נעלה יותר מעבודת הצדיקים.

ומזה משמע, שבריאת עוה"ז היא בשביל מעלת האתכפיא.

ויתירה מזו מצינו בד"ה "נר חנוכה מצוותה משתשקע החמה" תשל"ח<sup>3</sup>, שמפליא בתענוג זה, שהוא "תענוג גדול יותר משאר התענוגים בעולם" ובהע' מביא מלשון קדשו של אדמו"ר האמצעי<sup>4</sup> "שתענוג זה הוא תענוג עצמי שבלתי מורכב בדבר מה".

וממאמר זה מובן, שהאתכפיא אינו ענין רק מצד העולם, אלא מצד עצמותו ית'. שתענוג זה הוא "תענוג עצמי, שאינו מורכב בדבר מה". וא"כ עוד יותר אינו מובן - מהו ענין הבריאה, האם הוא מצד מעלת האתכפיא, או מצד שאין בזה "מעלה" וכל מציאות הבריאה היא - השלמת הכוונה ש"נתאוה" כנ"ל?

## ג

## ביאור כ"ק אד"ש דלעת"ל אין צורך ב'אתכפיא' והקושי בזה

והנה מצאתי להעיר מהמבואר בש"פ דברים תשמ"ח<sup>5</sup>.

ולתועלת המעיין נעתיק מהלך הדברים שם (הנוגע לענינינו): בנוגע לעת"ל נאמר<sup>6</sup>: "מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח" (אע"פ שהגאולה העתידה תהי' הרבה יותר נעלית מהגאולה דיציאת מצרים<sup>7</sup>), זהו כיון שיש גם מעלה בגאולת יציאת מצרים - המעלה דאתכפיא סט"א<sup>8</sup> (שעבודה זו ד"אתכפיא סט"א" היתה דוקא ביציאת מצרים, כי הרע הי' עדיין בתקפו, משא"כ לעת"ל, שאז יהי' "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ"<sup>9</sup>).

2. מלוקט ב' ע' קכח.

3. אות ו'. מלוקט ב' ע' כט.

4. תו"ח תולדות יא, א. ויצא כה, א.

5. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 569 ואילך. התועדויות תשמ"ח ח"ד ע' 116 ואילך.

6. משנה ברכות יב, ב.

7. ראה רד"ה כי בחפזון וסד"ה כימי צאתך תש"ח.

8. כנ"ל הערה הקודמת.

9. וראה בזה תניא פל"א (מ, ב).

ולאח"ז מקשה אד"ש: "ונשאלת השאלה: מכיון שיש מעלה בעבודה דאתכפיא סט"א - למה יזכירו יציאת מצרים לעתיד לבא רק בדרך טפל וצריך לראי' מהפסוק "כל ימי חיך" - "להביא לימות המשיח"?

"והקושיא מתחזקת יותר: כשם שיש מעלה בעבודה ד"אתכפיא סט"א" - יש גם מעלה בעבודה ד"אתהפכא סט"א". אבל לעת"ל, כאשר "זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", לא יהי' שייך אתכפיא ולא "אתהפכא". ונשאלת השאלה: מכיון ש"יתרון האור" הוא מן "החושך דוקא [ודוקא עי"ז שכוּפין או מהפכים את חושך הסט"א, נעשה יתרון האור] - היתכן, שלעתיד לבוא לא תהי' העבודה שמביאה ל"יתרון" הזה?

וקודם שנביא נקודת ביאור אד"ש בזה, יש להבין טובא בשאלה זו - "אתכפיא" גופא הוא רק אמצעי להביא הגילוי של מעשה המצוות בגאולה<sup>10</sup>, ומהי השאלה מדוע לא יהי' לעת"ל ה"יתרון" ד"אתכפיא"? ובסגנון אחר: "אתכפיא" הוא רק "הכשרת" המטה, ואינו גילוי האור ו"מעלת" המצוות?

והביאור שמביא אד"ש הוא: "והביאור בזה, שתכלית העילוי הוא (לא יתרון האור שבא ע"י בירור החושך, אלא) ענין האור (קדושה) גופא. שזה מגיע למקום נעלה יותר, שלמעלה מהמקום אליו מגיע בירור החושך.

אלא, בכדי לבוא לזה, צריך להיות לפני זה בירור החושך ויתרון האור שע"ז. אבל לאחר שהאור כבר קיבל היתרון - מתעלה למקום נעלה יותר, מקום שענין החושך (גם לאחר ה"בירור) לא שייך אליו כלל".

כלומר, שהנקודה בזה היא, שב"אתכפיא" אין שום מעלה. וכל מעלתו רק מצד שמביא לעלי' באור עצמו.

ולפ"ז מבאר בהע' שם מאמר המדרש<sup>11</sup>: "איני יודע באיזה מהן חפץ במעשיהן של צדיקים או מעשיהן של רשעים". ומבאר ש"הקס"ד שיהי' חפץ "במעשיהן של רשעים" הוא (זדונות) כמו שנהפכים לזכיות, שיש בה מעלה על זכיות כפשוטם, מעשיהן של צדיקים" (ראה לקו"ש חט"ו ע' 178, וש"נ).

והמסקנה היא - "שהוא חפץ במעשיהן של צדיקים" דוקא - שעיקר התכלית, שלזה "נתאוה" (חפץ) הוא העבודה דתומ"צ (שלאחרי התשובה) יהיו בדרגא נעלית יותר (מצד היתרון שנעשה בהם ע"י בירור החושך), וכל זה הוא רק הקדמה שבהתומ"צ יתגלה שרשם העצמי - ה"חפץ" (והתאוה) דעצמותו ית'. "עכ"ל הק'.

ולכאורה צריך להבין ובשתיים: בגוף הביאור (שאין מעלה ב"אתכפיא"): הרי כנ"ל ענין ה"אתכפיא" הוא רק אמצעי, ומדוע שנחשוב שיש בו "מעלה" מצד-עצמו?

10. ככתוב מפורש בתניא פל"ז (מו, ב): כי הגורם שכר המצוה הוא המצוה בעצמה. וראה שם באורך.

11. בראשית רבה ספ"ב.

ובהביאור שבהערה: דלכאורה צריך לתווכו עם המבואר בכל המאמרים הנ"ל שיש מעלה באתכפיא מצד שהוא "דבר חידוש".

## ד

### מביא תיווך כ"ק אד"ש בב' הביאורים בתכלית הבריאה והקושי בו

והנה בנוגע למעלת המצוות על לימוד התורה מבואר שיש בזה ב' מעלות:

הא' מצד שרשם - ששרשם נעלה יותר. והב' מעלת הבירור - שקשורים יותר עם הגוף ופועלים בו זיכוך. ומבואר בזה שמעלות אלו יתגלו לעת"ל. ואופן קיום המצוות ע"י בני, ניתן לחלק לב' זמנים" זמן הבית - שבו קיום המצוות הי' באופן נעלה יותר (משא"כ בזמן הגלות), וזהו ענין הא' במצוות. אמנם ענין הב' - הקשור עם יתרון האור הבא מן החושך דוקא - קשור יותר לזמן הגלות. ושני הענינים שבמצוות יתגלו לעת"ל. ע"כ מהמבואר בד"ה הבאים ישרש יעקב תשמ"ח<sup>12</sup>.

ובהע' שם (הע' 32) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ החילוק בין ב' הענינים, וזהו לשון קדשו:

"ראה תניא פל"ו (מה, סע"ב ואילך), דזה שה"תכלית הוא עוה"ז התחתון" הוא לפי שבעולם זה דוקא "אתהפך חשוכא לנהורא . . ויתרון האור מן החושך". וראה גם ספ"ז (מט, סע"א) "להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא לאהפכא חשוכא לנהורא". ולכאורה צריך לומר שהביאור שבכ"מ (המשך תרס"ו ס"ע ג. ועוד) דנתאוה הוא למעלה מהטעם והביאור שבתניא שם, הם בשתי דרגות".

כלומר, שהחילוק בין הביאורים בחסידות אודות התכלית דבריאת העולם הוא חילוק בדרגות. לדרגת ה"טעם" - העולם נברא בשביל מעלת ה"אתכפיא". ולהביאור ד"נתאוה" סיבת בריאת העולם היא למעלה להטעם - הוא בדרגה עליונה יותר - "נתאוה" מצד עצמותו ית'.

וממשיך שם בהערה לבאר הנפקאמינה בין שני הביאורים:

"ולהעיר מלשון התניא פל"ו שם: "שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא סט"א ואתהפך חשוכא לנהורא", דזה שיש נח"ר לפניו באתכפיא ואתהפכא הוא רק מפני "שכך עלה ברצונו ית'".

אבל אעפ"כ, זה שעלה ברצונו ית' הוא שהי' מעלה בהענין דאתכפיא ואתהפכא [וכהמשך הלשון בתניא שם "זיתרון האור מן החושך"]; משא"כ הענין ד"נתאוה" שלמעלה מהטעם (המבואר בכ"מ) - גם לאחרי שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים, אין "מעלה" בהדירה, וענינה הוא רק שכך נתאוה". עכלה"ק.

כלומר, רק להביאור שבריאת העולם היא למעלה מהטעם, יוצא שאין שום מעלה - בהעולם ואינו "לצורך" איזשהו ענין. משא"כ לביאור שבריאת העולם היא מצד הטעם.

והיינו שהנפק"מ היא בשתיים: א. הדרגא שממנה נברא העולם, לביאור הא' - דרגא השייכת לטעם. לביאור הב' - דרגא שלמעלה מהטעם. ומזה נפקא חילוק הב': האם הבריאה מביאה איזו מעלה ושלימות מסויימת: לביאור הא' - מביאה שלימות, ולביאור הב' - אינה מביאה שלימות.

וגם בזה צריכים להבין לכאורה, ומהקל אל הכבד:

מהלשון בתניא ש"מודעת זאת מאמרז"ל ש"תכלית הכוונה בבריאת העולם הוא שנתאוהה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" - היינו שיש מעלה ותכלית בבריאת העולם - שיוכשר להיות דירה. וזהו ע"י האתכפיא, וכמו שממשיך שם שעי"ז "איר אור אין סוף ב"ה במקום החושך והס"א של כל עוה"ז כולו ביתר שאת ויתר עז, ויתרון האור מן החושך", והיינו, ענין מעלה ושלימות. וכיצד קושר כאן אד"ש את ענין ה"דירה" ל"נתאוהה" שלמעלה מטעם ושלימות?

יתירה מזו: לכאורה ענין ה"דירה" אינו שייך לעצמותו ית' שלמעלה מטעם וגדר; שהרי ע"כ דירה יש בה תוכן וגדר מסויים - לגלות את הדייר, ובעצמותו ית' לא שייך לחלק שיש ב' ענינים "דירה" וה"דייר", ובטח שלא קיימת מעלה וצורך ד"דירה" ח"ו בו ית'. וא"כ כיצד ענין ה"דירה" שייך ל"נתאוהה" - שלמעלה מהטעם?

## ה

### ביאור אדמו"ר האמצעי שענין האתכפיא שייך לעצמותו ית'

והנה בתורת חיים<sup>13</sup> מבאר אדמו"ר האמצעי - שענין האתכפיא - קשור דוקא לעצמותו ית'. והוא ענין המביא את הגאולה - כיון שכל מעלת האתכפיא היא ה"דבר חידוש" שיש בזה תענוג נפלא יותר מעבודת הצדיקים. ובזה מבאר מאמר הגמ'<sup>14</sup> שבאם ישראל עושין תשובה - מיד הן נגאלים.

דהגאולה תלוי בתשובה דוקא ולא ב"מעשים טובים", כיון שאור הגאולה הוא "גילוי אור עצמות" וגילוי אלקות, שלמעלה מכל שייכות לעולמות. ובזה יובן מה שדוקא משיח "עתיד לאתבא צדיקא בתיובתא". כי יש מעלה בעבודת התשובה, שלכן גם הצדיקים יצטרכו לה, וזוהי פעולת משיח עליהם. עכת"ד בהנוגע לענינינו.

ולכאורה - בזה צריך להבין ביותר, דלפי הנ"ל אות ד', הרי ענין ה"אתכפיא" אינו שייך לעצמותו ית' שלמעלה מטעם וגדר, ואילו כאן מבואר - שיש ענין חיובי בעבודת התשובה דוקא - הקשורה ומביאה הגילוי לעצמותו ית', בגאולה העתידה לבוא תיכף ומיד ממש.

13. ויצא כה, א.

14. סנהדרין צז, ב.



## ך

### מבאר דענין האתכפיא קשור לעצמותו ית' - מצד העצמות

ואולי יש לומר הביאור בכל זה:

כידוע<sup>15</sup>, אין מוסיפים בתפילת שמונה-עשרה שבחים לבורא ית', על השבחים שהוזכרו בתורה ע"י משה רבינו ע"ה. והטעם בזה, כיון שאין משמעות שבחים אלו באופן חיובי לומר - שיש ענינים אלו בבורא ית', אלא הם ע"ד השלילה - שאינו חסר מעלות אלו.

וכמו"כ י"ל בענין ה"דירה" אי"ז שגילוי זה הי' חסר בו ח"ו, שהרי מצד שלימותו ית', אינו חסר בו אף ענין זה, וע"כ אין ענין הדירה ועשייתה ע"י בני" - מוסיפים בו ית' שלימות חלילה וחס מלומר כן.

ורק שכל ענין זה הוא אכן "תאוה" שלמעלה מטעם. והדגש בזה בשנים: א. שאי"ז ענין מוגדר במציאות כטעם. והסיבה לכך - ב. המשמעות שזהו "תאוה" - שזהו חלק מעצמותו ית' - וממילא אין ענין זה 'מוסיף' בו ח"ו איזו שלימות - אלא כל ענין ה"דירה" שלימות רצונו ית'. והרי רצונו והוא חד ממש<sup>16</sup>.

ולפ"ז מתיישבים השאלות כמין חומר: אכן רצונו ית' שתהי' ענין הדירה - והעיקר בה הוא קיום תומ"צ. ורק שגילוי ענין זה הוא ע"י מעשה התחוננים - "אתכפיא ואתהפכא". כמבואר בהע' ובשיחת ש"פ דברים הנ"ל.

וזה גופא שקיום תומ"צ - תתגלה מעלתם - דוקא ע"י "אתכפיא", אי"ז מוכרח, אלא רק מפני שכך גזרה חכמתו ית', וממילא, יש בזה התוקף של רצונו ית' שגזר שדוקא "יתרון" האור יהי' - דוקא מתוך החושך. ולכן מתאים לשאול מדוע ש"כיון" שיש ב"אתכפיא" מעלת ה"יתרון" שכך רצה הקב"ה - מדוע לא תהי' מעלה זו מצד הקב"ה בגאולה - שהרי מי "יאמר לו מה תעשה", ומצד עצמותו ית' שאינו מוגבל בשום דבר - יכולה להיות שפיר מעלת האתכפיא אף בגאולה.

וע"ז התירוץ, שאכן רצונו ית' - שענין זה לא יהי' בגאולה, ומזה מוכח שהוא רק אמצעי.

## ז

### מבאר בעומק יותר דענין האתכפיא הוא מצד עצמותו ית'

ובעומק יותר:

15. ונפסק בשו"ע אדה"ז או"ח סו"י קיג ס"ח.

16. ראה תניא לקו"א פ"ב שמביא דברי הרמב"ם ש"הוא המדע והוא היודע", וממילא "הוא וחכמתו" - "הוד". תניא שער היחוד והאמונה פ"ז. ובביאורי המפרשים לתניא שם.

ענין זה ששבחיו ית' הוא ע"ד השלילה הפירוש בזה הוא, שגדרי הנבראים אינם תופסים מקום. וזהו ענין השלילה - לשלול שלימות הנבראים, שהרי הם חסרון לגביו ית' - שהוא הרי המציאות האמיתית, ומבלעדי מציאותו אין עוד מציאות כלל<sup>17</sup>.

ולפ"ז המעלה ב"אתכפיא" ה"ז בציור ומעלה הקרובה לגדרי הנבראים. וזהו הכוונה בהע' במאמר "הבאים ישרש יעקב" הנ"ל - שבענין הדירה "אין מעלה" וענינה שנתמלא ה"תאוה" - להראות על גילוי עצמותו, ולא בענין שכבי' חוץ ממנו ית'. ובמילים אחרות: ההבדל בין ה"מעלה" ל"תאוה", שמעלה זהו כבר חוץ לעצמותו ית', משא"כ תאוה זהו בעצמותו ית'.

ובזה יובן לכאו' דיוק לשון התניא בפל"ז: "שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא סט"א ואתהפך חשוכא לנהורא", דזה שיש נח"ר לפניו באתכפיא ואתהפכא הוא רק מפני "שכך עלה ברצונו ית'". והיינו, שאין הכוונה שיש מעלה באתכפיא מצד עצמה, וזהו רק מצד שכך "עלה ברצונו ית'".

ובזה מתבאר מדוע ענין התשובה שהוא "תענוג עצמי שבלתי מורכב בדבר"מה", אי"ז מצד שיש מעלה ב"תשובה", ורק מצד עצמותו ית'. ולפ"ז שוב אין להקשות, מהי המעלה בתשובה על קיום רצונו ית', דאי"ז מצד הגדרים ומציאות המעלה דתשובה - אלא בעיקר מצד עצמותו ית', וא"כ, אין לחלק בין ב' הענינים, ומה לי קטלא פלגא - הכל הוא רצונו ית', והעיקר הוא גילוי מציאותו ית'. ובאיזה אופן הוא - הרי זה כמו שכתב בהע' הנ"ל דש"פ דברים - שע"י ענין האתכפיא, מתגלה מציאותם העצמי של תורה ומצוות, והיינו התאוה דהקב"ה, ולא מעלת מציאותם הפרטית.

## ח

### ע"פ הביאור דה'אתכפיא' הוא רק אמצעי מבאר הנפק"מ למעשה בזמן הגאולה

והנה הנפק"מ היוצאת מכ"ז - שכאשר מבינים שענין האתכפיא, אע"פ שהוא נוגע בעצמותו ית' ומעלה גדולה יש בו, מ"מ אינו אלא אמצעי - הרי מצד זה מתגברים הגעגועים להגאולה. שהרי הי' לחשוב שכיון שיש תענוג עצמי בעבודת התשובה בגלות זה המר, הי' ניתן להתנחם שגורמים נחת רוח הכי גדול וכו' למעלה.

אמנם, לאחר שיודעים שאי"ז אלא אמצעי והעיקר הוא גילוי ה"חפץ" במעשיהן של צדיקים - עיקר ענין ה"נתאוה", ואין שום מעלה - בענין האתכפיא כשלעצמו, הרי שאין מעניינם להתעכב כלל בענין האתכפיא, ועליאחת כמה וכמה, בימים בהם אנו נמצאים כעת לאחרי ש"כלו כל הקיצין" ועומדים "על סף הגאולה"<sup>18</sup>, ממילא שתיכף ומיד תתגלה מלכותו ית' - בהתגלות כ"ק אד"ש מה"מ.

17. כידוע הפי' ב"אין עוד מלבדו" שהכוונה היא לא רק שאין עוד אלקה חוץ ממנו אלא שאין עוד מציאות כלל חוץ ממנו ית'. (וראה בתניא שער היחוד והאמונה - פ"ז ובביאורים לתניא שם).

18. כלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ש"פ בלק תנש"א - סה"ש תנש"א ח"ב



שער  
**הלכה ומנהג**



## חיוב ברכה בספק ספיקא

יקשה מה דינו של המסופק אי ספר ספירת העומר ביום אי ממשיך לספור בברכה / יבאר צדדי הספק בזה / יביא דעת הכף החיים בחילוק בין ספירת העומר לשאר ברכות דבזה לא אמרינן ספק ברכות להקל ויקשה עליו / יבאר באופן אחר החילוק בין ספירת העומר לשאר ברכות / יבאר דאין לומר כן אף בספק אחד / יתרג' עפ"י זה קושיית השאגת אר"י על הרמב"ם / יקשה על החילוק הנ"ל מהא דפסק אדמוה"ז בסיזור בהלכות ציצית / יקשה דעפ"ז הדין בספירת העומר צריך להיות לא כפי שפסק אדמוה"ז בשו"ע והוא היפך תשובת כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר סברת אדמוה"ז בהלכות ציצית עפ"י הרגוצ'ובי / יבאר דעפ"י זה אין להקשות מספירת העומר

הרב אהרן יעקב שי' שוויי

מד"א וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס

### א

#### היכא דמסופק אי ספר ביום אי ממשיך לספור בברכה

איתא בשו"ע הלכות ספירת העומר<sup>1</sup> ד"אם שכח לברך באחד מהימים בין יום ראשון בין משאר ימים סופר בשאר ימים בלא ברכה, אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה".

והנה, יש להסתפק באדם דברי לו דלא ספר בליל אמש אך מסתפק אי ספר ביום או לא אי גם זה הוא כספק דלא ספר ויספור שאר הימים בברכה.

דלכאורה י"ל דדמי לספק אם ספר בלילה דיספור שאר הימים בברכה, וגם כאן י"ל דאף שודאי לא ספר בלילה ומסתפק רק על היום, מ"מ מבואר בשו"ע שם<sup>2</sup> דאם "שכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה", וא"כ כיון דיכול לתקן ביום הרי שלא דילג יום בספירה.

וכמבואר בבאר היטב שם<sup>3</sup> דהיכא דשכח לספור בלילה וספר ביום יספור שאר הימים בברכה.

1. או"ח תפ"ט, ח.

2. סעיף ז.

3. ס"ק כ.

וכך פסק אדמוה"ז בשולחננו<sup>4</sup> דיספור בשאר הלילות בברכה ונחשב לו שספר שבע שבתות תמימות וז"ל: "אם נזכר למחר ביום וסיפר בלא ברכה כמו שנתבאר למעלה יספור בשאר כל הלילות בברכה, שהרי אף לפי הסברא הראשונה לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד, כיון שספר למחר ביום והרי הן נקראות תמימות שסופר כל המ"ט יום".

וכמבואר במחצית השקל שם בשם הפר"ח שכ' בשם הת"ה דהיכא דמסתפק אי ספר בלילה הוי ספק ספיקא, ספק שמא ספר ואת"ל דלא ספר דילמא קיימא לן כהתוספות דבכל יום מצווה בפ"ע וצריך לספור אף אם לא ספר אחד מן הימים (עיי"ש).

וכן כתב אדמוה"ז בשולחננו<sup>5</sup> וז"ל: "אם הוא מסופק בדבר אף שלא ספר למחר ביום יספור בשאר לילות בברכה, דכיון שיש להסתפק שמא ספר בלילה ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה וליילה היא מצווה בפני עצמה ואינן תלויות זה בזה נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות".

וע"כ י"ל דאף במסתפק אי ספר ביום הוי לכאורה כמסתפק בלילה ויספור שאר הימים בברכה.

אמנם לאידך י"ל דדמי למי שלא ספר כל היום ונזכר בבין השמשות דסופר בלא ברכה (דהוא ספק לילה), דמבואר בשערי תשובה (שם) דיש בזה פלוגתא אי סופר שאר הימים בברכה משום דלא הוי ספק ספיקא גמור וא"כ הוא הדין בנדו"ד היכא דמסתפק אי ספר ביום דהוא אותו ספק, ומסתבר לומר דכיון שיש בזה מחלוקת האחרונים הוי ספק ברכות להקל ונקטינן דלא יברך בשאר הימים בברכה.

## ב

### החילוק בין ספירת העומר לשאר ברכות דבזה לא אמרינן ספק ברכות להקל

וכדי לברר הדין ובפרט דעת אדמוה"ז בזה, יש להקדים תחילה בעיקר הדין דספק ברכות להקל, דכתב הפמ"ג בפתיחה להלכות ברכות<sup>6</sup> דבברכות אזלינן לקולא.

וכתב ע"ז הכף החיים<sup>7</sup> דאף דבספירת העומר הוא ספק, מ"מ כיון דנהגו להורות לברך כדאיתא בשו"ע ואחרונים, ובמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל עיי"ש. והוא דוחק כמובן.

אלא ע"כ צ"ל דשאני ברכת ספירת העומר משאר ברכות, דבשאר ברכות וכגון ברכת הנהנין הרי שהספק הוא על הברכה, אי מחויב בה או לא ובזה שפיר אמרינן דספק ברכות להקל.

4. תפ"ט, כד.

5. שם, כה.

6. אות ד.

7. שם סוף ס"ק פח.

אמנם בספירת העומר אין הספק על חיוב הברכה אלא על עצם חיוב הספירה אי מחויב לספור אף בשאר הימים או לא, אלא דאם חייב לספור ממילא צריך הוא לברך לפני. וע"כ י"ל דכיון שהוא ספיק ספיקא אי חייב בספירה ובזה אזלינן לחומרא, הרי זה גורר חיוב הברכה וחיוב ג"כ לברך לפני.

וע"ד סברת ההפלאה<sup>8</sup> אהא דאין הולכין בממון אחר הרוב, דמ"מ היכא דנפסק דהולכין באיסור אחר הרוב וממילא זה גורר גם חיוב ממון, ואז אמרינן דגם לענין ממון אזלינן בתר רובא. וכמו"כ י"ל הכא, דכיון שהברכה היא בשביל הספירה ולא להיפך, הרי דהעיקר הוא אי מחוייב לספור, וכיון דפסקינן דחייב לספור, דס"ס לחומרא, א"כ נתחייב ממילא גם בברכה ולא שייך בזה ספק ברכות להקל.

ויש לדייק קצת כן מלשון אדמוה"ז דכתב "דכיון שיש להסתפק שמא ספר בלילה ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה ולילה היא מצוה בפני עצמה. . נמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות".

הרי שנקט ב' דברים, ברכה וספירה, די"ל שהוא מפני שהטעם דצריך לברך הוא מפני החיוב בספירה כנ"ל.

## ג

### יבאר דאין לומר כן אף בספק אחד

ואין להקשות דא"כ אף בספק אחד נימא הכי דכיון דפסקינן דמחויב בהמצווה יהי' מחויב ממילא לברך על מצוותה. דיש לחלק בין ספק לספק ספיקא, דאם הוא ספק, הרי קיום המצוה הוא ג"כ החיוב מד אזלינן לחומרא, וא"כ אותו הספק הוא גם בהברכה והרי נשאר בגדר ספק ואזלינן להקל.

משא"כ בספק ספיקא נעשה החיוב כמו ודאי שהרי זה כעין רוב, דיש רוב סברות לחייב במצווה וברוב יש גדר וודאות, ואין נקרא ספק אלא שמחויב ודאי וע"כ דוקא בספק ספיקא נימא שהברכה תלוי' בה ויתחייב אף בה.

והיינו דבספק ספיקא לא אמרינן דמצד הברכה עצמה הוא חיוב ודאי, אלא דעל ידי חיוב המצווה אזי המצווה גוררת חיוב הברכה שיהי' מחוייב בה בודאי. והוא ע"ד מה דאינתא לעיל מההפלאה דהיכא דהרוב מכריח לילך באיסור אחר הרוב לחומרא שוב אזלינן אף לענין ממון לחומרא אף שבדין ממון בפ"ע לא אזלינן בתר רובא<sup>9</sup>.

8. כתובות סוף פ"א.

9. ואין לשייך זה למחלוקת הראשונים אם לרוב יש דין ודאות לגבי מעשר או לא (עיין תוס' ב"מ ו, ב. ובשיטה מקובצת שם דברוב לא נפיק מכלל ספק עשירי עיי"ש), דזהו דוקא לגבי דין מעשר דילפינן עשירי ודאי ולא עשירי ספק, משא"כ לגבי שאר איסורים התורה התירה כדכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האיטור להיותר ע"י הביטול דרוב וכמבואר שם בש"מ. עיי"ש.

## ד

## ישׁוב קושיית השאגת ארי' על הרמב"ם לפי הנ"ל

עפ"ז יש ליישב מה דהקשה השאגת ארי' על הרמב"ם. דהנה פסק הרמב"ם<sup>10</sup>: "בגדי כהונה מותר להנות בהן, לפיכך לובש אותן ביום עבודתו אפילו שלא בשעת עבודה, חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז".

וכן כתב בהלכות כלאים<sup>11</sup>: "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית".

וחלק עליו הראב"ד וכתב<sup>12</sup>: "א"א טעה בזה, שהרי אמרו ביומא בפרק בא לו כהן גדול, במקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר".

והקשה השאגת ארי' על דעת הרמב"ם וז"ל<sup>13</sup>: "מ"מ נ"ל ראי' ברורה לכאורה לדעת הראב"ד ז"ל דאפי' אבנט דכלאים הוא שרי שלא בשעת עבודה, דהואיל והותר כלאים בבגדי כהונה בשעת עבודה שרי לגמרי אפי' שלא בשעת עבודה.

דאי לא תימא הכי תקשה לך הא דאמרינן בכולה תלמודא חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת (כיון דשמא היא חולין ואוכל נבילה ע"י המליקה), נהי דאיכא תקנתא בהא שאינה נאכלת, שלא לבא לידי ספק נבילה, מ"מ הרי זה ספק אם חייב בקרבן.

וא"כ תקשה היכי משכחת לה דמביא חטאת העוף על הספק, הרי ע"כ צריך ללבוש בגדי כהונה בשעת עבודתה, ואפי' האבנט שהוא כלאים צריך ללבוש. . . והאיך רשאי ללבוש מספק, דימלא לאו בר קרבן הוא ואין חטאת באה בנדבה והו"ל חולין גמורים, נמצא לובש כלאים שלא במקום מצוה ועובר על לאו דכלאי בגדים".

כלומר, דלפי שיטת הרמב"ם דאי לובש האבנט שלא בשעת עבודה עובר על לאו דכלאים, א"כ כיצד אפשר להקריב חטאת העוף מספק, הרי כיון שמקריב חייב ללבוש כל הבגדים ומצד הספק אין לו דין קרבן חטאת, נמצא שעובר על לאו דכלאים<sup>14</sup>.

אמנם עפ"י הנ"ל יש ליישב שיטת הרמב"ם, דכיון דתחילת הדיון היא על החטאת עצמה אי מותר להביאה מספק, דשמא מביא חולין לעזרה (דאסור מן התורה) ולומדת הגמרא מהיקש דיכול להביא אף בספק<sup>15</sup>.

הרי כיון דנפסק דמותר להביאה על הספק ואין בכאן איסור חולין בעזרה הרי דממילא חל ההיתר אף על איסור שעטנז דאבנט, שהרי העבודה היא העיקר והבגדים טפלים אלי', וע"כ

10. הלכות כלי המקדש פ"ח הלכה יא.

11. פ"י הלכה לב.

12. הלכות כלאים שם.

13. שו"ת שאגת ארי' ריש סימן כט.

14. ועיין בתשובות צ"צ או"ח סימן ע"ג, שמפלפל הרבה בזה.

15. ראה כריתות ז, ב. ובנויר כט, א.



כשהותרה העבודה נגרר עי"ז גם ההיתר ללבוש את האבנט, דנקרא שפיר לבישה בשעת עבודה.

וכמו שנתבאר לעיל לענין ספירת העומר, דכיון שנתחייב בקיום מצוות ספירת העומר מצד דבספק ספיקא אזלינן לחומרא, במילא נתחייב גם בברכתה אף דספק ברכות להקל.

ואין להקשות שהרי כאן הו"ל רק ספק אחד ומבואר לעיל דבספק אחד א"א לחייבו בברכה, כיון שהחויב הוא לא בתורת ודאי. הנה כאן אין צריך ב' ספקו שיהי' לזה תורת ודאי דכאן יש היקש שיביא את הקרבן גם מספק הרי זה כמו ודאי אפילו בספק אחד. והא דאסור לאכלו הוא משום דחויב הקרבה וחויב אכילה אינם תלויים זב"ז, דרק על ההקרבה ילפינן מקרא שמביא גם על הספק ולא על האכילה.

## ה

### יקשה ע"ז מהא דפסק אדמוה"ז בסידור דמשמע דחזר בו

אמנם יש להקשות ע"ז, דהנה, פסק אדמוה"ז בשולחן ערוך בהלכות ציצית<sup>16</sup>: "אם מתעטף בציצית אחר שהתפלל תפילת ערבית לא יברך עליהן. . אבל אם עדיין לא התפלל יכול לברך עליהן עד צאת הכוכבים". ומשמע שהמתעטף בבין השמשות יברך על לבישתו.

וכתב בקצות השולחן<sup>17</sup> דהוא מתאים למה דפסק אדמוה"ז בספירת העומר דהיכא דמחוייב מצד ספק ספיקא חייב ברכה וכן במתעטף בציצית בבין השמשות דהוא ספק ספיקא, ספק שמא יום הוא ואת"ל דהוא לילה שמא הלכה כהרא"ש דסבירא לי' דכסות לילה חייב בציצית.

אמנם בסידור כתב סוף הלכות ציצית: "אין לברך על הציצית בשחר עד שיכיר בין תכלת שהיתה בציצית ללבן שבה. . ולא בערב עד אחר השקיעה שאז הוא תחילת בין השמשות". דמפורש דלא כבשו"ע, דבבין השמשות אינו מברך על לבישתו.

וכתב בקצות השולחן שם דהוא לא כפי שפסק אדמוה"ז בשו"ע וכן לא כפי שפסק בהלכות ספירת העומר לברך בספק ספיקא, דכאן סבירא לי' דבספק ספיקא לא יברך עיי"ש.

ולכאורה קשה מזה למבואר לעיל, דלפי מה שמבואר לעיל דיש חילוק אם הספק הוא בברכה או במצווה דכאשר הספק הוא במצווה ומחוייב בה הרי זה גורר את הברכה וממילא לא אמרינן בזה דספק ברכות להקל, א"כ בשלמא לפי מה דפסק בשו"ע דצריך לברך אתי שפיר. אבל לפי מה דפסק בסידור דבספק ספיקא לא מברך (וכן משמע שיהי' הדין גם בספירת העומר) קשה, שהרי הספק הוא במצווה עצמה אי מחוייב בציצית.

16. אר"ח יח, ח.

17. סימן ז ס"ק ב.

## ך

### יקשה דלפי זה במסופק אי ספר לא ימשיך לספור בברכה

עוד יש להקשות על זה, דהנה לפי דברי הקצות השולחן נמצא דאדמוה"ז חזר בו ממה שכתב בשו"ע בד"ן השוכח בספירת העומר בדין ספיקא וסבירא ל' בזה דאינו מברך, מאחר שהוא ספיקא וספיקא ברכות להקל, כפי שפסק גבי ציצית.

ולכאורה נצטרך לנהוג כן למעשה, שהרי נקטינן כהסידור שהוא בתראה, וזהו חידוש גדול דלא מצינו מי שיפסוק כך.

וראה תשובת כ"ק אד"ש<sup>18</sup> בנוגע למסתפק אי ספר יום אחד: "ספק לו אם ספר ספה"ע - ראה שו"ע או"ח סתפ"ט ס"ח. והועתק גם בשו"ע לאדמוה"ז שם. ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"ג סקכ"ז למה לא נאמר דודאי לא ספר באם עדיין לא עברו ל' יום כו'. כן באחרונים (הובא באורחות חיים - החדש - סתפ"ט שם ובשד"ח אספ"ד מע' ברכות ס"א ס"ק יט) הצ"ע בזה להסוברים (ורבים הם) דספק ספיקא בברכות - ג"כ להקל. ואף שיש לפלפל בדבריהם - לא מפני הפלפול נסור מפס"ד ברור בשו"ע". עכ"ל.

ואילו לפי דברי הקצות השולחן צריכים אנו לפסוק כהסידור גם לענין ספירת העומר מאחר דספק ברכות להקל.

## ז

### מבאר סברת אדמוה"ז בהלכות ציצית עפ"י סברת הרנוצ'ובי

ונראה לומר דשאני ספק ספיקא במצוות ציצית, דמצינו שכתב הגאון הראגאטשאווער<sup>19</sup> דבאמת אף לשיטת ר"ת דסבירא ל' דכסות יום חייב בלילה בציצית, זהו רק דאסור ללובשו בלילה בלא ציצית, אבל העשה דמצוות ציצית לא קיים כשלו בשם בלילה.

ונמצא דאף שמחוייב בעשיית הציצית אינו מקיים העשה שבה וע"כ י"ל שאינו יכול לברך על הציצית ולאמר "אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על מצוות ציצית" מפני שעיקר הברכה היא על העשה דמצוות ציצית ולא על החיוב להטיל ציצית בבגד.

נמצא דאין חיוב הברכה תלוי בחיוב הטלת ציצית בבגד, דאף דבספק ספיקא אזלינן לחומרא לענין חיוב הטלת ציצית בבגד, אין שייך זה לברכה.

ועוד, דאפי' ספק ספיקא אין כאן לענין חיוב ברכה אלא ספק אחד בלבד, שמא יום הוא ומחוייב בציצית ובברכתה, אבל אם הוא לילה הרי דאף אם מחוייב בה, כיון שלא מקיים המצווה בזה א"כ אינו יכול לברך עלי' "וציוונו".

18. לקו"ש חי"ז ע' 466.

19. ראה בכללי התורה והמצווה אות צ כלל לג. עיי"ש.

וא"כ בבין השמשות אף דמצד איסור לבישת בגד ללא ציצית הוי ספק ספיקא ומחייבין ל', מ"מ לענין ברכה שהיא לענין קיום מצוות ציצית הוי ספק אחד בלבד דדלמא יום הוא ומקיים מצווה בעשייתה ונמצא דלענין ברכתה הוא רק ספק אחד ולכן אזלינן לקולא דאמרינן ספק ברכות להקל.

## ח

### יבאר החילוק בין הסידור לשו"ע

והא דפסק בשו"ע לברך אף בבין השמשות, י"ל דבשו"ע לא סבירא לי' סברת הגאון הרגטשאווי הנ"ל אלא סבירא לי' דלשיטת הראשונים דכסות יום חייב בלילה אזי מקיים מצווה בלבישתה וא"כ שוב דומה הדבר להא דמבואר לעיל בדין ספירת העומר דכאשר הברכה תלוי' בהמצווה אזי לא אמרינן דספק ברכות להקל, דכיון דאזלינן לחומרא בהא דמחוייב בהמצווה אזי במילא מחוייב גם בברכתה.

ולפי הנ"ל שפיר נהגינן דהיכא דמסתפק אי ספר יום אחד סופר שאר הימים בברכה גם לפי מה שפסק אדמוה"ז בסידור גבי ציצית, דשאני ציצית שאינה ספק ספיקא גמור דאינו מקיים מצוותה בלילה כנ"ל.

אלא דחילוק זה הוא רק אם נסביר שבסידור פסק אדמוה"ז דאינו מברך לפי סברת הרגוצ'ובי הנ"ל, דבזה יש חילוק בין ציצית לספירת העומר. אך אם נסביר לפי סברת הקצות השולחן דחזר בו אדמוה"ז מהא דפסק בשו"ע דמברך בספק ספיקא אזי גם בספירת העומר דינא הכי היפך מה שכתב כ"ק אד"ש מה"מ. וע"כ צריך להסביר שהוא כפי סברת הרגוצ'ובי כנ"ל.

## שם השם בשאר לשונות וביאור הנהגת כ"ק אד"ש מה"מ

יביא הנהגת כ"ק אד"ש לברך עם ביטוי שה"ש בלע"ז / יבאר זאת ע"פ תקנת חז"ל לשאול בשלום חבירו בשם / יביא הדעות האם תקנה זו היא על אמירת שה"ש ממש / יחקור אם התקנה היא היתר על אמירת שה"ש לבטלה או שאחר התקנה אי"ז נחשב לבטלה / יביא הדעות אם הובא זה להלכה

הרב יוסף ישעי' שי' ברזין

מד"א וחבר הבד"ץ דשכונת המלך - קראון הייטס

### א

#### הנהגת כ"ק אד"ש לברך בביטוי go-d bless you

שאלה:

ידוע ומפורסם (מעשה רב) בהנהגת כ"ק אד"ש מה"מ בעת חלוקת הדולרים (וכיו"ב) לאחל ולברך (הן ליהודים והן א"י) בביטוי G-d bless you (וכיו"ב). ולכאורה צ"ע לתווח עם פס"ד אדה"ז שאסור לבטא שם השם אף בלע"ז!

תשובה:

לכאורה י"ל בפשטות ע"פ פסק אדה"ז שכשיש שמחת הלב מותר לברך בשם (משא"כ דרך שבח והודאה בלא שמחת הלב).

1. \* נמסר לדינו בראשי פרקים, ונערך מחדש ע"י המערכת (זולת ההערות בשוה"ג שהשארנו ככתיבתם). ראה שו"ע אדה"ז פג, ג. סדר ברה"נ יג, ד. משנ"ב פה, י. וכן נקטו כמה פוסקים. וראה שו"ת אג"מ או"ח ד, מ. וראה בארוכה במכתב אממ"ר בנספחים שבסו"ס קדש לה' (רי"ך). וראה אצלנו בשו"ת באתרא דרב ס' ב'תקו. וראה גם לקו"ד ג, לקוט כג ע' 822 בהערה. שם ע' תיג. שיחת ליל שמח"ת תשי"ד, ושם המשמעות (חסרים כמה מלים בהנהגה (באידיש)) שאסור לבטא שם השם אפי' בלע"ז חוץ ממצבים מיוחדים. ולא נתפרש למה הכוונה. (וראה לקמן). שיחת י"ב תמוז תשכ"ה (שכן נהוג אצל חסידים בנוגע לניגון "ניעט ניעט", ע"פ פס"ד אדה"ז). שיחת ט"ו בשבט תשמ"ו. ועוד. [ולמעשה, שיש שכתבו להתיר כשאומר דרך שבח והודאה. אבל דעת אדה"ז שהותר רק כשיש לו שמחת הלב. ולכאורה מזה שהתקינו לשאול שלום חבירו בשם (ראה לקמן) מוכח שלולא התקנה אסור אף שהוא דרך שבח והודאה. וי"ל. ואכ"מ. וראה לקמן בארוכה].

בנוגע לתיבת mighty-A - לכאורה פשוט ע"פ הנ"ל. ועצ"ע אם הוא בגדר כינוי בלע"ז. וראה קו"א לשו"ע אדה"ז שם ג. ולא מצאתי שיעירו מזה. ולהעיר שבמכתבי רבינו שבאנגליה לפעמים נמצא עם קו המפסיק ולפעמים לא. וראה לקו"ש כד ע' 410 בנוגע לתיבת "לארד". וראה גם המענה בקובץ והאר עינינו בתורתך ע' רכד. ושקו"ט בכוננת הדברים בכ"מ - ראה קובץ שאלות פירושים וביאורים באגימילסקי חו' א. ב. ח. ט. ועוד. וראה שו"ת בית אבי ד, א. דברי אפרים אליעזר יד. תשוה"נ א, קכח. שם, קפה. ג, שג. פשט ועיון (שלו) ברכות מ, ב - אות קסו. והדברים עתיקים.

אמנם אא"פ לומר כן, שהרי הותר רק כשמברך להשם ולא כשמברך לאחרים. אבל באמת מעיקרא לא קשיא מידי, שהרי התקינו שיהא אדם שואל שלום חבירו בשם (ברכות נד, א)<sup>2</sup>, וכפי שיתבאר בעז"ה

## ב

### האם התקנה שיהא אדם שואל שלום חבירו בשם היא בשה"ש ממש

איתא בגמרא (ברכות שם): "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם שנאמר והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים ה' עמכם ויאמרו לו יברכה ה' ואומר ה' עמך גבור החיל ואומר אל תבוז כי זקנה אמך ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך רבי נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'".

והנה, שאלת שלום חבירו היינו ברכת שלום<sup>3</sup>, ובפשטות תקנה זו היא הזכרת שם שמים ממש, ולולא התקנה היא לבטלה. וכן מוכח מפ"י הריב"ן (מכות כג, ב ד"ה ושאלת), שהתירו לברך ואין בו משום מוציא ש"ש לבטלה. ומשמע שזה גופא התקנה להתירו<sup>4</sup>.

[ויתרה מזו - י"א<sup>5</sup> שתיקנו שישאלו בשם המפורש ממש<sup>6</sup>].

2. ולהעיר, שהנהגה זו היתה בלע"ז דוקא, שעכ"פ קיל טפי - ראה גם בקו"א לשו"ע אדה"ז ספ"ה שם.  
3. דהא ילפינן לה מבועז שאמר יברכה ה', וכ"מ בפ"י הריב"ן מכות כג, ב (וכפירש"י ויחי מזו, ה. וכו"ה בכ"מ וכעובדא דר"ע במול"ק כא, ב. וראה תוד"ה אין - קדושין ע, ב. אבל להעיר ממקרא מלא: מקץ מג, כז. וראה בארוכה שלום רב (דוד) ב, א). וראה פנ"י ברכות כז, ב. וכ"כ בשו"ת אבנ"ז יו"ד תעד.  
וראה בחשיבות הענין בשיחת יט"כ תשמ"ה. אג"ק ב ע' קעז.  
4. וכ"מ בריטב"א ברכות סג, א ד"ה ואומר עת. וראה גם בחדא"ג מהרש"א ברכות סג, א ד"ה ואומר עת (אבל שם לפני: גמגום לאיסור). וכ"כ בפ"י ר"א מלונדריש ברכות שם, שאסור להזכיר ש"ש לבטלה והתירו מפני דרכי שלום. ועד"ז בנמוק"י.  
5. תו"ש (כב מילואים ד, ט ע' קסה. כט, א, יא - ע' מו) שהתקנה היתה לשאול בשם המפורש דוקא [וכן י"ל להשי' ששם המפורש היינו שם הוי'. וראה בשיחה שבהערה 7 ששאלת שלום צ"ל דוקא בשם הוי' וכמו שעשה בועז והקוצרים וכו'. וכ"מ במנחת בכורים לתוספתא ברכות ו, כט (הובא לקמן)]. וראה בסו"ד עוד מזה.  
6. ועלה בדעתי לפרש עפ"י הפסוק ברוך הבא בשם ה', ורבו הדקדוקים בזה, ששינה מל' יחיד לרבים, ובסיומא דקרא מברך מבית השם ולא בשמו.  
וי"ל, ובהקדם הפ"י הידוע דל"ח לשואל בשלום חבירו בשם שמא ימות ומפיק ש"ש לבטלה כיון שהמקדים שלום זוכה לאריכות ימים. [ועפ"ז ביארו מה שהעונה אומר עליכם שלום בהיפך, כיון שאי"ב סגולה לאריכות ימים ואין לו להתחיל בתיבת שלום (ראה המובא בטעמי המנהגים לקוטים לב - נסמן גם בלקו"ש כה ע' 166 הערה 57. שער בת רבים רות ד"ה והנה בועז בא - כט, ב. ובכ"מ. וכמה מהם נסמנו בשלום רב (בן דוד) ב הערה (לג)].  
ומעתה י"ל, שברישא דקרא קאי במקדים שלום לחבירו, ששואל בשם, וכנ"ל - היינו בשם המפורש, אבל בנוגע למברך מאיפוא יקבל הברכה בשם, ועז"כ ברכונכם מבית השם, שאכן ברכתו היא ברכה כללית, שמקבל מברכת כהנים בשם המפורש שבמקדש.  
וי"ל עוד, עפ"מש"כ באג"ק שם, שמה"ט תיקנו שישאל בשם, להשוות המברך והמתברך, שהמברך מקבל ברכתו מבעל הברכות וכמ"ש ואברכה מברכך, וע"י שמברכו בשם, גם המתברך יקבל ברכת השם ולא רק בו"ד. וז"כ סיפא דקרא, ברכונכם מבית השם, שהמברך יקבל ברכתו וילפינן לה "מבית השם", מברכת כהנים, שנא' בו ואני אברכם לכהנים.

אלא, שבשורת בנין שלמה<sup>7</sup> כתב לחדש שהתקנה היתה שישאלו במילה שלום, שהיא א' משמותיו של הקב"ה.

## ג

### האם תקנה זו היא חובה או רשות

והנה, בלישנא בתרא פירש הריב"ן, שחובה לשאול שלומו בשם. ונמצא, שנחלקו ב' הלשונות בריב"ן אם התקנה דשאלת ששלום חבירו היא רשות, שמוותר לשאול בשלום חבירו בשם, או שהיא חובה - שצריך לשאול בשם דוקא<sup>8</sup>.

והיינו, שנחלקו אם הזכרת השם בשאלת שלום היא הזכרת ש"ש לבטלה, ורק שהותר מפני תקנה זו. או שמלכתחילה אי"ז הזכרת ש"ש לבטלה כלל, והתקנה באה רק לחייב שיעשו כן<sup>9</sup>.

וכבר העירו שבפירוש המשניות להרמב"ם סוף ברכות משמע שהיא רשות.

(וצ"ע, דמשמע קצת<sup>10</sup> בדברי הרמב"ם שהתקנה קאי על שאלה במילת שלום. שאם התקנה היתה לומר מילת שלום, מדוע כתב הרמב"ם שבתקנה זו התירו את הזכרת השם, היינו שהי' אסור לפני<sup>11</sup>. ועל כרחק צריך לומר, שלפירוש זה יש איסור באמירת המילה שלום מצ"ע. וצ"ע<sup>11</sup>).

7. בשו"ת בנין שלמה ב י"ד כב ד"ה ושוב ראיתי (נדפס גם בשד"ח י (בהוצאת קה"ת) בקונט' באר בשדי מכתב יב). וכתב כן ע"פ פי' בתרא דריב"ן, דלקמן בפנים, והתקנה לפי' זה היא באמירת מילת שלום גופא. וכדבריו, כ"מ בערוך ערך עת. וכ"מ בפיה"מ סוף ברכות - ראה בכוננתו משנה לחם להיעב"ן ברכות ט, ד ד"ה שיהא (וחולק עליו). שו"ת ב"א אה"ע פו. שפ"א שבת י, ב. הגר"י פערלא שם. פסקים וכתבים דלקמן הערה 15.

וראה בפ"י נחמד למראה (אשכנזי) לירושלמי שביעית (דלקמן הערה 22), ששלום ושם ה' הכל אחד. ולהעיר, שבתרגום קאפח: שמילת שלום עשאוה משמותיו של הקב"ה, ועד"ז בתרגום קורה: כי שלום משמות ה' קבעוה. אבל בדפוסים: מפני שמילת שלום היא שם משמות הקב"ה. ועד"ז הוא בפיה"מ שבמאירי.

וראה שיחות ש"פ וישב וכ' כסלו תשל"ז, במה שצ"ל בשם הוי' דוקא, ולא סגי באמירת שלום, ואפי' שם אלקים. וכנראה, אי"ז בהתאם לפי' הערוך והריב"ן. וילע"ע. ושם בשיחה מוכח שמפרש שמצ"ע ה"ז איסור, ושלרמב"ם איסורו מדאורייתא.

8. וראה הגר"י פערלא לסהמ"צ רס"ג א, מח, א. ובמאירי מכות כג, ב הביא פלוגתא בדבר. וראה תפ"א ברכות ט, ה אות לד. ועוד.

וילה"ע מירושלמי ברכות ט, ה, וכ"ה ברות רבה ד, ה[ד]: גזרו בי"ד של מטה (ובגמ' מכות שם: עשו בי"ד), ומ' דחיובא קאמר. וראה יפה ענף השלם שם. ובאמת, כ"ה פשוט הפי' ב"התקינו". וראה גם פי' נר מצוה להגר"מ פיזאנטי לאזהרות ר"ש גבירול עשה אות עב - ע' רכ.

9. והנה, גם לפי' בתרא בריב"ן בפשוט מיידי בהזכרת ש"ש ממש. ומש"כ שם שאומרים שלום שהוא שמו של הקב"ה - בא רק ליישב שאין תפיסה עלינו שאין נוהגים להזכיר ש"ש - דבשלמא לפי' קמא, דהוי רשות, בלא"ה אין חובה להזכיר ש"ש, אבל לפי' בתרא דהוי חובה תיקשי כנ"ל (ראה גם הגר"י פערלא שם. וראה שו"ת תשוה"ג ד, מוה). ומיישב - שגם באמירת שלום סגי. ואין הכרח למה שפי' הבנין שלמה דלכתחילה התקנה היא במילה שלום, וק"ל.

10. ראה לעיל הערה 7.

11. וראה הגר"י פערלא שם. ולכא' אינו עולה כ"כ יפה עם הפי' והגי' (דלעיל הערה 7) שקבעו שלום יהא משמותיו, ומ' שקבעו לד"ז גופא עבור ש"ש חבירו.

אבל באמת אין הכרח לדבר, וכוננתו מבוארת שקבעו שתיבת שלום היא משמותיו הרבה לפני התקנה, ומה"ט נזקקו להיתר.

גם י"ל, כ"מ ש"ה הגר"י פערלא שם, שלרמב"ם התקנה היתה באמת בדרך חובה, ול"כ כ"א שהראי' מכוונת מוכיח רק ההיתר שבוה ולא החיוב. וא"ש.

וכמו"כ מלשון המאירי (ברכות סג, א): "ואע"פ שיש פתחון פה לא להזכיר את ה' לבטלה ודרך הדיוטות הוא, הרי כתי' עת לעשות לה' הפרו תורתך", ומשמע דס"ל שלולא התקנה ה"ז הזכרת ש"ש ממש לבטלה.

אמנם, בדברי המאירי יש לפרש עדמש"כ בריטב"א מכות שם (ד"ה שאלת), "שנראה כמזכיר ש"ש לבטלה". וכעין זה ממש הוא לשון פירש"י (ברכות שם ד"ה ואומר עת): "להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור". ובד"ה שיהא "שמזלזל בכבודו של מקום להוציא ש"ש". והיינו שאינו איסור מצד הענין דהזכרת ש"ש לבטלה, רק משום מראית עין. וכמו"כ בנמוק"י: "אע"פ שמצוה להזהר מלישא השם תמיד בשפתיו רצו להתיר". ומשמע ג"כ שאין זה איסור גמור דהזכרת ש"ש לבטלה, והתירו חשש צדדי - שנראה כחילול ה'<sup>12</sup>.

ואולי יש לבאר בטעם הדבר שאינו בגדר הזכרת ש"ש לבטלה, לפי שהוא דרך תפלה ושבח, וע"ד מ"ש הרמב"ם (שבועות יב, יא. וראה רמב"ם ברכות ד, י) במי שהוציא ש"ש לבטלה שימרה לפארו ולשבחו וכו' (ויש לחלק). והיינו, שאינו דומה לברכה בדבר שאין בו שמחת הלב שאסור מדינא, שבדרך ברכה חמור יותר.

ואכן, כן משמע להדיא להדיא בשו"ע אדה"ז (קנו, ב - במוסגר).

ועצ"ע, בדעת אדה"ז, שכתב שם "שהתירוה", ולא "שחייבו". וצע"ק, דלאו רישא סיפא, שאם אינו בגדר ש"ש לבטלה, מדוע הוצרכו להיתר. וי"ל כנ"ל, שנראה כזלזול בש"ש, ומשום הכי התירו<sup>13</sup>.

12. וראה שבו ואחלמה ברכות שם. יפה ענף השלם ועץ יוסף לרות רבה שם. וראה גם שו"ת קרן לדוד קונטרס תשלומי קרן קו"א לסכ"ד בסופו.

13. וי"ל דוגמתו המבואר בשו"ע אדה"ז קפת, יב, שאין איסור באמירת יעלה ויבוא בתוך הרחמן כשאינו חוזר, שהרי אנו אומרים תחינות ובקשות שי"ב הזכרת שמות כל היום, אלא שאין נוהגין כן לפי שלא רצו לאמרם שלא לצורך. וראה שו"ע אדה"ז רטו, ג (במוסגר), שמה"ת אסור רק כשמזכירו בדברי הבאי שאי"ב צורך, ומדרבנן גם בדרך ברכה שא"צ, אבל לצורך מותר להזכירו אפי' בדבר הרשות.

17. ויש להעמיס כע"ז גם בשי' הרמב"ם - כ"ה בכ"מ בשיטתו. ואכ"מ - שברכה לבטלה היא דאורייתא. וראה עוד לקמן הע' מזה.

ומ"מ יש לחלק פורתא, בין ברכת חבירו לתחנות ובקשות. וק"ל. והארכנו בענין הזכרת שמות לצורך בבירור הלכה הנד' כנספח ללוח יומי לפורים תשע"ה. וראה גם תפא"י ברכות הלכתא גבירתא ט, ה. שו"ת אנ"מ יו"ד נא, א.

## ד

## האם תקפה התקנה גם היום

וכבר נתקשו במה שתקנה זו לא הובאה ברמב"ם ושו"ע<sup>14</sup>. ובמשנה לחם (ליעב"ץ)<sup>15</sup> כתב שהיתה זו הוראת שעה<sup>16</sup>. ועד"ז כתבו בכ"מ שהתקנה נתבטלה לאחמ"כ<sup>17</sup>. וידוע גם בשם הגר"ח מבריסק שהקשה איך עקרו איסור מדאורייתא בקום ועשה - אלא משום שהיתה זו הוראת שעה<sup>18</sup>.

וראה גם בתורה שלימה<sup>19</sup> עד"ז (לדבריו שהכוונה שישאלו בשם המפורש), והביא ראי' לדבריו ממה שאמרו כעין זה ביומא סט, א.

ויש להוסיף, שעפ"ז יש לפרש בדרך אפשר דברי הגמרא ביומא (לט, ב) משמת שמעון הצדיק נמנעו מלברך בשם - דברכת השם היינו התקנה הנ"ל שיהא אדם שואל שלום חברו בשם, וא"כ הפסיקו לנהוג כך. אמנם, כל הראשונים לא פירשו כן בגמרא שם. ועכ"ז יצדק לומר כן, דכשפסקו מלברך במקדש ממילא פסקו להזכיר גם בגבולין. [וכ"ה בפירש"י (עירובין יח, ב ד"ה דיו) דמברכים רק בשם בן ב' אותיות. והיינו אחר החורבן]<sup>20</sup>.

אבל לכאו' הוא נגד סתימת כל הראשונים. וגם לא משמע כן בפירש"י עירובין שם, שמדבריו מוכח שהזכירו את השם גם לאחר חורבן ביהמ"ק<sup>21</sup>. ועכ"פ אנו אין לנו אלא דעת אדה"ז שהביא זאת לדינא, כנ"ל.

14. ראה שו"ת בי"א שבהע' 7.

15. דלעיל הע' 7.

16. אלא שהו"ע הביאו הלכות הנהגת שאלת שלום. ושו"ר בח"ב בהגהות נוה שלום - ע' סד, שצ"ן למש"כ בספרו משנה לחם. ולהעיר כנ"ל שהובא גם בשו"ע אדה"ז (במוסגר ודרך אגב).

17. שו"ת בי"א שם. יהודה יעלה או"ח ט - הובא בשיחות הנ"ל (שבהע' 7). שיח יצחק סל"ט ד"ה ועוד. וראה מור ואהלות פוסק באהל ראשי בשמים ז (ה, א) בהערה ד"ה ועלה בלבי. (וראה עד"ז אהבת השם אלפ"י, הקדמה כוללת, הגה ו - ב, ב - מה שנוהרים בזה בזמנינו. וכן גם במבשר צדק קאצבורג ילקוט המליצות ואתחנן ע' סז. שו"ת חמדה גנוזה שלוש ב, ט, ג. וראה גם שו"ת תשוה"נ (שבהע' 9) במה שנשתרבר המנהג מה"ט לומר ברוך השם).

18. ראה מסורה חו' יא. (אבל ראה לעיל בפנים מד' רש"י ועוד שהוא רק נראה כדבר האסור). וראה פסקים וכתבים ב, קט. ויל"ע בכוונת הרמ"א בד"מ יו"ד שפה, א, שש"ש שבימינו אינה ש"ש שבגמ'.

19. דלעיל הע' 5.

20. וראה שו"ת יהודה יעלה דלעיל הע' 17.

21. גם בריב"כ מכות שם: "אנן נמי כי שילינן . . .". ובערוך ערך עת, (והובא בפי' מלאכת שלמה ברכות שם): "אל תאמר שזו התקנה היתה בימות הראשונים", עיי"ש. ובפיה"מ שם: "אע"פ שנתיישנו ורחק זמן אותה תקנה". (אבל קאי שם בתקנת חכמים בכלל).

אמנם, בשיחה הנ"ל מפרש ג"כ עד"ז, שהתקנה היתה מחמת קלקול המינים, וממילא כשנתבטל קלקול המינים (עיי"ש בשיחה, שלאחרי מוחמד הישמעאלי נתבטל או נחלש עכ"פ) יש בזה איסור. ובפרט זה ה"ז כעין פי' הגר"ח מבריסק הנ"ל. [והכוונה בקלקול המינים, היינו ששם ע"ז ה' שגור בפי' כל - ראה גם בשטמ"ק וריטב"א ברכות סג, א. ס' המכתם ברכות שם. ריטב"א מכות שם. ועוד. וכ"מ להדיא ברות רבה שם ובמפרשים. ובשיחה הובא פי' רה"ג שם, שנדרס לאחורונה מהגניזה בקהיר, והובא בס' הגר ברכות שם, שהוא מחמת אמונת השילוש של הנוצרים, שהיו מברכים בשאלת שלום באמונתם. ואכן רה"ג גרס להדיא שם במשנה שהתקנה היא משקלקלו המינים, עיי"ש. וכ"ה באוצה"ג ברכות בפי' ר"ח ע' 72. מלאכת שלמה. ועוד. אבל בפירש"י ברכות נד, א ד"ה שיהא וד"ה ואומר עת פי' שהתקנה היא מחמת שבביל כבוד הבריות ורדיפת שלום. וכ"מ בנמוקי" שם. וי"ל. וכ"ה בפי' ר"א מלונדריש הנ"ל. וראה בארוכה חקרי זמנים הילבין ב ע' שסג ואילן]. ואולי אין כוונתו בהשיחה לאיסור ברור, כ"א נדנוד עבירה וכדומה. ואולי במבדך בלע"ז ג"ז אינו. ועצ"ע.



וראיתי גם בשו"ת התעוררות תשובה (ד, קנ) שנתעורר מזה בנוגע לברכת חבירו בלע"ז. ושם שגם במברך לגוי אינו לבטלה<sup>22</sup>.

גם י"ל שבשיחה הנ"ל קאי בשיטת הרמב"ם דוקא, שלא הביאו לד"ז בס' היד (אבל בשו"ע אדה"ז הביאו כנ"ל), ומשו"ה מחלק שהתקנה היתה רק בימייהם. וי"ל עוד, דלדידי' שברכה לבטלה דאורייתא, אאפ"ל שבדרך ש"ש מותר, דמ"ש מברכה שא"צ (אף שיש לחלק, וכמו שהיא להסוברים שהיא דרבנן שרק בדרך ברכה אסרו. וכן פשוט, שגם לדבריו מותר לומר תחינות ובקשות. ועדיין י"ל ולחלק), ואמטו להכי בהכרח שהותר רק מפני קלקול המינים בבחי' עת לעשות. אבל להלכה שהיא דרבנן, ושמותר להזכיר לצורך, אה"נ שההיתר בעינו עומד. וא"ש שאינו סותר למשמעות אדה"ז, שאין איסור בש"ש בשם. ועצ"ע.

ולבי' הנז' מה שעשו כן כבר בזמן בועז וגדעון לפני זמן קלקול המינים והנוצרים - עיי"ש בשיחת ש"פ וישב משנת. וראה גם הגהות הרש"ש ב"ק פב, א. ועולה בקנה א' עם המבואר בשיחה ששניהם מחמת קלקול המינים. ושם, שלגי' מד"ר רות, התקנה היתה כבר ע"י בועז, עיי"ש.

ולהעיר שהסברא ששכחום וחזרו ויסדום שהובא בד' השואל שם - כ"ה ברד"ל רות רבה שם. ומציין לתוספתא ברכות ה. ואוצ"ל: ו. והיינו, שם כט, שלפי' המנחת בכורים ולגי' הגר"א נעשה בזמן בועז, ומתיישב גם עם גי' דידן שזקנים מבליעין אותה - שכיון שהתורה היתה משתכחת היו מחזירים אותה בדרך הבלעה ע"י ש"ש בשם (או כפי' החס"ד שם שפוגמין בכבודה, אבל לש"ש מחמת תקנה זו - ראה בחס"ד בפנים. ובש"ס פוס וילנא הושמטו רוב דבריו. וראה מה שפי' בהנשר ד, לב ע' 131. ורבו הפי' בתוספתא - ראה במפרשי התוספתא. להעיר שבילקוט המכירי משלי כב, כג גריס מבליעין אותו), וא"כ אינו כהמבואר לפני"ז שם שתיקנו עזרא, אר"י להיפך שעפ"ז מוכח שבוועז לא תיקנה. ואכן כ"ה להדיא בס' המכתם ברכות שם, שע"פ התוספתא לא תיקנה בועז (עיי"ש השקו"ט מי תיקנה), וחסידיים שבדור עושין אותה לעצמן. ובהערת המו"ל שם השיאו הכוונה לד"א. ואינו מחוור. ובאמת, יותר נ' דקאי אדסמך ל' ממש, ור"ל שבתוספתא הובא דין שאילת שלום במרחץ, וצ"ל: פ"ב (והיינו - שם כא), ורמב"ם השמיטו. ועצ"ב קצת, שלא הובא מגמ' (שבת י, א. ושם ע"ב, מימרא דר"ה משמ"י דעולא). וכן צ"ב קצת השייכות להמבואר לפני"ז בנוגע לגוף תקנת ש"ש בשם.

וראה בכללות הענין בס' שלום רב בן דוד ד, ד ואילך. וש"נ.

22. ושם, שגם אם נאמר שבאין להתיר לברך לגוי, אינו לבטלה. וראה גם יהודה יעלה שם. וראה שו"ת בצה"ח ה, ע, ה. והנה, בפרש"י גיטין סא, א משמע רק להתיר הזכרת מילת שלום מפני דרכי שלום. אבל ראה שו"ת מהר"י מברונא שבירך לפועלים גוים בשם השם בלשון אשכנז, עיי"ש בארוכה. וכן יש להוכיח ממש"כ הפוסקים שרק בשלום אסור לכפול להם לפי שהוא שם השם, וכן בשאר ברכה בלשון שם (ראה ט"ז יו"ד קמח, ו בשם הסמ"ק, והוא בהגהות ר"פ שם קלג. וראה ש"ך שם ז). ומוכרח שמה שאמרו (גיטין סא, ב) ששואלים בשלומם מפני דרכי שלום - היינו בשם ה', ורק שאסור לכפול, דבחדא זימנא סגי (ראה מהר"י ברונא שם). וכ"ה להדיא בפיה"מ גיטין ה, ט (וראה שם שביעית ד, ג). והובא בט"ז יו"ד קמז, ב. וכ"ה בפשוטות, שהתירוה מפני דרכי שלום, ואם כששואל לומר מילת שלום חבירו משתמש בשם השם - עכצ"ל שכ"ה גם בשלום הנכרי (ובפירש"י ועוד שכתבו שההיתר לומר מילת שלום הנכרי - היינו שלפירושה כ"ה גם בשלום חבירו). ושו"ר בנחמד למראה (אשכנזי) לירושלמי שביעית ד ד"ה מתנ"י ומחזיקין שראיך בדבר והוכיח במישור שכ"ה. וראה גם הגהות הרש"ש גיטין סא, א. ושם גם בנוגע ללשון לעז. וראה אהלך באמתך כב.

## קיום מצוות כיסוי הדם ע"מ שיגלוהו מיד

יקשה מה הדין במכסה דם על מנת שיתגלה לאחר זמן / יביא מה שכתב השמ"ח והרא"ה / יביא דברי השבט הלוי שצריך שיגע הדם בכל אחד מן העופות ומקשה עליו / יברר היכא דעבר וכיסה היכא דאין מכסין אי חוזר ומברך / אי מותר לכסות הדם בענין שיתגלה מיד / יבאר הדין במשחטות כיום

הרב גדליהו שי' אקסלרוד  
אב"ד ורב קהילת חב"ד חיפה

### א

#### אי מועיל כיסוי היכא דיתגלה מיד

שאלה:

ישנה בעי' באופן כיסוי הדם הנהוג במשחטות שלאחר גמר העבודה באים הפועלים המנקים ושוטפים את הכלים בהם מונח הדם המכוסה לשם מצות כיסוי דם בעפר והדם זורם לתעלת השופכין עם כל הדמים וכיסוי בעפר הוא זמני עד שיבואו הפועלים הנ"ל. האם מקיימים בזה מצות כיסוי הדם, כאשר הכיסוי הוא לזמן קצר על מנת שיגלוהו מיד לאחר העבודה.

תשובה:

השמ"ח<sup>1</sup> כתב שאין לכסות במקום התורפה שעשוי להתגלות, רק דאין צריך לשומרו וגם מותר לו לנקות חצירו שקיימו שם מצות כיסוי דם, אך שלא יהי' מטרת הניקוי על מנת להוציא משם את הדם.

ועוד כתב השמ"ח<sup>2</sup> דכאשר מקיים מצות כיסוי ע"י כיסוי דם שעל סכין השחיטה ואין לו אפשרות אחרת לקיים את המצוה, שיכסה בלי ברכה מכיון דעשוי הדם להגלות, שהרי הוא משתמש בסכין ויתכן שאין כאן מצות כיסוי בזה וכן כאשר מכסה במקום התורפה שבודאי יתגלה ע"י דישת רבים, לא הוי כיסוי כדבעי.

ומביא מה שכתב הרא"ה<sup>3</sup> בבדק הבית<sup>3</sup> דבמקום העשוי להתגלות אפילו נתכסה פעם כהוגן לא נקרא כיסוי.

1. כג, יג.

2. סימן י"ח.

3. בית א' שער ה'.

וראיתי בס' שבס הלוי<sup>4</sup> שכתב על מה שכתב התבו"ש בשם הרא"ה, דהפמ"ג בשפ"ד<sup>5</sup> כתב שהפר"ח מיקל וכן הפליתי מיקל ונראה מדבריו דאין לחשוש מדברי הרא"ה וצע"ג דבריו, דהרי אף אחד מהראשונים לא כתב אחרת מהרא"ה ואיך אפשר להתעלם מדבריו וכן פסק התבואות שור שהוא מגדולי הפוסקים וספרו על הל' שחיטה הוא הספר היסודי בהלכות אלו ולכאורה פשוט דאם הפר"ח והפליתי היו רואים את דברי הרא"ה היו מודים לו.

ובפרט שי"ל דגם הם סוברים שהשוחט על מנת לגלות מיד לאחר הכיסוי את העפר לא הוי בגדר כיסוי, אלא הם מדברים בענין שחיטת עופות בשוק במקום דריסת רבים שלא ימלט שלא יבלע טיפת דם אחד באדמה וכזה כבר יוצאים מצות כיסוי הדם.

## ב

### אי צריך שיגע העפר בדם כאו"א מהעופות

עוד כתב שם בשב"ה שם וז"ל: ". פשיטא שהמציאות שבדבר צריך להיות כזה שכאשר אח"כ הכיסוי האחד הוא נוגע בעפר שמכסה בכל אחד מן החיות ועופות ועכ"פ מקצת דם מהם מכוסה, אבל בשטח גדול כל כך והוא מכסה קצת דם מן הצד והדמים בטבע מתעבים ונקרשים, ספק בידי אם בכיסוי זה נכללו כל הדם של האלפי עופות אפילו בגדר דם, אפילו בגדר מקצת דם ואע"ג דבלח בלח יש בילה, מ"מ במציאות הוזה צל"ע, עכ"ל השבט הלוי.

ומניח הנחה שצריך הכיסוי להיות נוגע בעפר בכל אחד מהעופות והחיות שמכסה ועכ"פ מקצת הדם צריך כך להיות מכוסה ולכן נשאר בצ"ע שהרי השכבה התחתונה של הדם אינה נוגעת בעפר שמכסה מלמעלה.

ולא הבנתי דבריו, שהרי מפורש במשנה בחולין<sup>6</sup> שאפילו שחט במקום אחד מאה חיות ועופות כיסוי אחד לכולם ואם מדובר שהדם נוגע בכל ח' ועוף מה הוא החידוש במשנה וכן באופן זה לא ה' חולק ר' יהודה וסובר שדם ח' לחוד ודם עוף לחוד וכתערובת דם ח' ועוף אין יוצאין חובת כיסוי ולפי הנחת השב"ה דצריך הדם להגיע לכל עוף וח', א"כ גם לר' יהודה מקיים מצות כיסוי, כי הרי הדם נוגע בח' לחוד ובעוף לחוד.

ובהכרח שמדובר שהעפר מכסה רק את השכבה העליונה של הדם ואינו נוגע בדם שבשכבה התחתונה ומ"מ נחשב לכיסוי, כי דם כל העופות והחיות נחשבים לחטיבה אחת וכאשר מכסה מלמעלה מתקיים מצות כיסוי כל הדם שבשכבות התחתונות, כי סוף סוף הם מכוסים וצע"ג להבין את דברי השבט הלוי.

4. ח"ה סי' פ"ז.

5. ס"ק כ"א.

6. פו, ב.

## ג

## עבר וכיסה היכא דאין מכסין אי חוזר ומברך

בפמ"ג<sup>7</sup> הביא מהתבואת שור וז"ל: "כל הני דאין מכסין בהם אם עבר וכיסה צריך לגלות ולכסות בלא ברכה" עכ"ל. והטעם למכסה בלא ברכה מכיון דהוי נראה ונדחה וצריך לקיים המצוה מספק, כמובא בע"ז<sup>8</sup> דספק אם יש דיחוי אצל מצות בנראה ונדחה ולכן אינו מברך על הכיסוי.

ולכאורה צ"ע בדין זה, דיש לומר דכאשר מכסה את הדם בדבר שאינו ראוי לכיסוי לא חל כאן גדר כיסוי אלא העלם, מכיון שהרי צריך לגלותו כדי לקיים מצות כיסוי וא"כ הכיסוי הוא זמני עד שיגלהו ואין עליו גדר כיסוי ולכן לא נדחה מצות כיסוי כלל, כי הרי בידו לגלותו ולקיים בו מצות כיסוי וא"כ בנוסף שחייב לכסות מספק דאין דיחוי אצל מצות, לכאורה אין כאן דיחוי כלל של מצות כיסוי הדם וא"ת דיש דיחוי שמא אין כאן דיחוי כלל ובס"ס לכאורה צריך לברך כמו בשכח לספור ספירת העומר בלילה וספר ביום, דבימים הבאים סופר בברכה מדין ספק ספיקא.

ועוד יש לומר בזה והוא העיקר, דיש לחלק בין מכסה בדבר שאין ראוי לכיסוי דמגלה ומכסה בלא ברכה לדעת הפמ"ג, דכוונתו לכיסוי קבע, אך כאשר מתכוון לכיסוי עראי, י"ל דגם לדעת הפמ"ג צריך לגלות ולכסות עם ברכה מכיון שלא הי' כאן כיסוי כלל.

## ד

## אי מותר לכסות הדם בענין שיתגלה מיד

ובשפ"ד שם לאחר שהביא את התבואת שור דאין לשחוט עוף ברשות הרבים במקום שודאי עתיד להתגלות והביא ראי' מהראי"ה וכתב ז"ל: "וגם במשמרת הבית לא חלק עליו והביא דברי ת"ח . . אמנם הפר"ח היקל בכל ענין ולפי דבריו אף הוא בעצמו רשאי לגלות אם צריך לדם" עכ"ל השפ"ד.

וצ"ע בדעת הפר"ח האם מותר לו לכסות את הדם על מנת שמיד יגלהו בכדי להשתמש בו, או כוונתו דבעת שכיסה הדם לא התכוין לגלותו אלא אח"כ נמלך ורק אז מותר לגלותו.

וז"ל ס' תורת חיים<sup>9</sup>: "וא"כ יש לתמוה על השוחטים שרגילין לשחוט תרנגולים ברחוב העיר מקום דריסת הרבים אע"ג דודאי הוא חוזר ומתגלה מיד. ונראה דמתניתין אורחא דמילתא נקט (הכוונה מ"ש כסוהו הרוח ונתגלה), דכיון דמיעט קרא דאם חזר ונתגלה פטור מלכסות אלמא דכיסוי לחוד עושה מצוה, דכיון שכיסה הדם והוא מכוסה אפילו רגע אזלה לה המצוה ומותר לגלותו אפילו לכתחילה.

7. משב"ז ס"ק י"ט.

8. מו, א.

9. חולין פו, ב.

אע"ג דגבי נר חנוכה קיי"ל נמי דהדלקה עושה מצוה ואם כבתה אינו זקוק לה . . ואפילו הכי משמע דלכתחילה אסורה לכבותה תוך שיעור זמן הדלקה כמ"ש הטור סי' תרע"ב . . שאני התם דפרסומי ניסא בעינן, הלכך צריך לכתחילה שתדלק משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק . . אבל הכא לא שייך פרסומי מלתא" עכ"ל התו"ח.

והנה במ"ש התו"ח דבנר חנוכה לכתחילה אסור לכבותה תוך שיעור זמן הדלקה, סתימות האחרונים דאם כיבה במזיד לא יצא, יעויין בבאר היטב<sup>10</sup> ז"ל: "ואם הניחם במקום שהרוח מצוי וכבתה זקוק לה וחייב להדליק פעם אחרת וכן אם כבה במזיד (גן המלך סי' מ"ג) ובכנה"ג כתב משם שלטי הגיבורים דחייב לחזור ולהדליקו אבל אין צריך לחזור ולברך וכן כתב הט"ז דאין צריך לחזור ולברך" עכ"ל הבאה"ט.

ובס' "המועדים בהלכה" הובא בשם הרשב"א דאם כיבה במזיד לא יצא ואין הס' עתה תחת ידי ובמשנה ברורה<sup>11</sup> מביא ז"ל: " . . ולשיטת הרי"ף והרמב"ם והמחבר דסתם כוונתיהו דינא הכי, דאם הוא קשר של קיימא כגון שדרכו שיהי' כך לעולם (דהיינו שאינו קוצב זמן בדעתו להתירו והוא קשר העשוי להתקיים תמיד) והוא ג"כ מעשה אומן חייב חטאת . .

ודעת רש"י והרא"ש ושאר פוסקים דלא תלי כלל בעצם הקשר אם הוא מעשה אומן, אלא דעיקר החילוק דאם הוא קשר של קיימא, דהיינו שדרכו שישאר כך לעולם . . ויש אומרים דכל מי שדרכו להתיר בתוך שבעה ימים הוי כמו שדרכו להתיר באותו יום" עכ"ל המשנ"ב.

ומיני' יש ללמוד לגבי כיסוי הדם דכל שדרכו שמיד לאחר זמן מועט מסירים הכיסוי מן הדם אין כאן כיסוי הדם ולא מקיימים את המצוה ובגמרא<sup>12</sup>: "העושה אהל קבוע בשבת חייב חטאת" והטעם הוא משום מלאכת בונה. ושם (קכה, ב) דהעושה אהל עראי פטור מדאורייתא וחייב מדרבנן.

ורואים מכאן דמעשה עראי אינו נחשב למעשה והכוונה אהל עראי שם, שאינו עשוי להתקיים, שעומד לסתירה, הגם שמצד עצמו יכול להתקיים, אך מכיון שאינו עשוי על מנת להתקיים אינו נחשב לבונה וראי' מכאן דעל עשיי' עראית אין שם עשי' וכן בנידון דידן לגבי כיסוי עראי, דאינו נחשב לכיסוי כיון שעומד לגילוי.

וי"ל דגם האחרונים שסוברים דחזור ומדליק בלי ברכה אם לא חזר והדליק לא יצא המצוה, אלא שאינם מחייבים שוב ברכה. והמג"א שם<sup>13</sup> כתב ז"ל: "ואם העמידה במקום הרוח וכבתה זקוק לה, דהוה כאילו לא נתן בה שמן כשיעור (שלטי גבורים ב"ח) ולא יברך (כנה"ג).

והמשנ"ב בשער הציון שם<sup>14</sup> כתב בשם הפמ"ג דזה שכתבו האחרונים דלא יברך הוא דשמא לא הוי ברור שיכבה כמו שמנים פסולים עכ"ל, אבל אם ברור שיכבה משמע שצריך שוב לברך.

10. תרעג, יא.

11. ריש סי' שיז.

12. שבת קלח.

13. ס"ק יב.

14. ס"ק ל.

ולכאורה ראי' מכאן לנדוננו, דכמו בנר חנוכה דכאשר מדליק במקום שבודאי יכבה הרוח אין כאן גדר הדלקה ולא יצא וצריך להדליק שוב בברכה, א"כ אם מכסה במקום שבודאי יתגלה אין כאן גדר כיסוי ולא קיים מצות כיסוי וכן מהדין דכיבה במזיד דכתבו האחרונים שצריך שוב להדליק מדינא ויש כתבו שצריך שוב לברך ויש שכתבו שלא יברך, אך משמע מהם שמדינא כאשר כיבה במזיד ביטל את המצוה וכמו שביארנו לעיל.

וא"כ צ"ע במ"ש התורת חיים דכיון שכיסה הדם אפילו רגע אחד כבר אזלא לה המצוה ויכול מיד לגלות את הדם אם צריך לו וכ"כ הפר"ח, דתימה גדולה לומר דהתורה צותה ושפך וכיסה לרגע כמימרי' ומיד כבר יכול שוב להיות הדם גלוי, דאיזה כיסוי הוא זה, בשלמא אם גילתה אותו הרוח יצא דהוא כיסה באופן שיהי' מכוסה מבלי להתגלות אלא שקרה דבר שלא מצוי וגילתה אותו הרוח, אך אם בודאי תגלהו הרוח אין כאן גדר כיסוי.

וכן כתב המשנה ברורה שם<sup>15</sup> דאם הדליקה במקום הרוח וכבתה הוי כאילו לא נתן בה שמן כשיעור וכאשר אינו נתן שמן כשיעור אינו יוצא מדינא ומה לי אם תגלהו הרוח או שהוא מכסה על מגת לגלותו מיד, הוי כאילו לא כיסהו.

כן יש לדמות נידוננו להגמרא בכתובות<sup>16</sup>: "סוף סוף כל העומד לגזוז כגזוז דמי". ושם בתוס' (ד"ה סוף) כתב ז"ל: "אע"ג דפלוגתא דר"מ ורבנן בפרק שבועת הדיינין<sup>17</sup> בענבים העומדים ליבצר, דר"מ סבר כבצורות דמיין ורבנן סברי לאו כבצורות דמיין, מ"מ פריך הכא בפשיטות דכגזוז דמי כמו שפי' ר"ח דמהא דפ' הכונס<sup>18</sup> קיימא לן הכי, דקאמר התם ר' שמעון אומר אכלה פירות גמורין משלמת פירות גמורין, אם סאה סאה. . מהטעם דהעומד ליבצר כבצור דמי ופסקינן התם הלכה כר' שמעון.

והגם דבטור<sup>19</sup> הביא דעות בראשונים במחלוקת ר"ש ורבנן האיך להעמיד מחלוקתן וכן הש"ך האריך בזה יעוי"ש לגבי מאי פסקינן התם הלכה כר' שמעון לגבי גביית כתובה ממחוכר לקרקע העומד ליתלש, מ"מ יש לחוש לדעת הראשונים הסוברים דבכל מקום הלכה דהעומד לשרוף כשרוף דמי וכדו'.

והרמב"ם<sup>20</sup> כתב ז"ל: "שערו העומד להגזוז וצפרניו העומדים להנטל יש בהן ספק (אם כגזוזים ונטולים דמיין), לפיכך הנוגע בהן הרי הוא ספק טמא" עכ"ל.

והכס"מ שם ז"ל: "בפרק כה"ג (נ"ח) בעיא דלא איפשיטא" עכ"ל. ומכאן רואים דנשאר בגמרא ספק בזה, דבדאורייתא בספק אזלינן לחומרא וכן בעניננו, מכיון דעומד להתגלות הכיבוי י"ל דנכנס בזה לשאלה כל העומד להתגלות כגלוי דמי בספק צריך להחמיר. ויש

15. ס"ק כה.

16. נא, א.

17. שבועות מג, א.

18. בבא קמא נט, ב.

19. חו"מ סי' צה.

20. הלכות טומאות מת פ"ג הי"ג.

מקום לומר דבנידוננו חמיר וכל הפוסקים יסברו דמכיון שהדם לא ה' אף פעם מכוסה אלא שכיסוהו על מנת לגלותו, דלא הו' כיסוי ואין עליו שם כיסוי.

וזה חמיר טפי מהעומד להתגלות כגלוי דמי והעומד ליבצר כבצור דמי, כי הכא עדיפא לומר כן, כי במחלוקת בכל העומד ליבצר עתה הוא מחובר ואנו רוצים לפסוק על שינוי דינו ולומר שאין עליו דין מחובר מכיון שעומד ליבצר, בזה יש מחלוקת.

אך הדם הרי לא ה' מכוסה ומכיון שהכיסוי הוא על מנת לגלותו בזה יודו כל התנאים שאין כאן דין כיסוי כדי שלא לעשות מחלוקת רחוקה כזו בין ר"ש ור"מ לחכמים שחכמים גם בדבר שמלכתחילה לא ה' מכוסה מקבל דין מכוסה הגם שמלכתחילה עומד להתגלות.

(וכמו שהסביר הב"י את הדין שבדיעבד אם איחר תפלת שחרית עד לאחר ד' שעות יכול להתפלל עד חצות גם לר' יהודה כדי שלא לעשות מחלוקת כה גדולה בין חכמים לר' יהודה, שלחכמים יכול להתפלל עד חצות ולר' יהודה אפילו בדיעבד לא יצא לאחר ד' שעות.)

והסברא נותנת דהכא לכולי עלמא לא מיקרי מכוסה ומכיון ששוחטים כאן אצלנו בארה"ק כל יום הרבה אלפים עופות ועל כל עוף יש מצות כיסוי הדם, הרי שבכל יום מבטלים הרבה אלפים מצות של כיסוי הדם ובפרט שבטירחה מועטת ובלי הוצאת ממון אפשר לתקן שיהי' כיסוי הדם ללא כל פקפוק וכמו שנכתוב בסוף דברנו.

ומה שכתב התו"ח על מנהג השוחטים ששוחטים תרנגולים ברחוב העיר מקום דריסת הרבים, ראשית יש לטעון דמי יימר דשפיר עבדי ועוד והוא העיקר דאם שוחט במקום דריסת הרבים ומכסה הדם לא ימלט שטיפה אחת לא תחלחל לתוך האדמה ותישאר שם ובאופן זה יוצא ידי המצוה כי אין שיעור לדם שצריך להיות מכוסה ואם נתכסה משהו מן הדם בעפר יצא חובת המצוה ודם משרק שריק ומתייבש בתוך העפר שלשם מניחים אותו ולכן יש להניח שתמיד יוצא ידי חובת המצוה גם בשוחט במקום שהרבים הולכים שם וכמ"ש.

## ה

### הדין במשחטות כיום

ונחזור לנדון שאלתנו, שבמשחטות ששוחטים שם מאות ואלפי עופות ומכסים את הדם הנמצא בכלים ממתכת ומיד אחרי העבודה באים פועלי הנקיון ושוטפים את המקום, לא מיבעי לדעת הרא"ה ומשמרת הבית שלא חלק עליו שהביא התבואת שור ופסק כמוהו, אין כאן מצות כיסוי הדם והברכה על הכיסוי היא ברכה לבטלה וי"ל דהפר"ח והתר"ח לא ראו את הרא"ה ואם היו יודעים ממנו לא היו סוברים דיצא חובת מצות כיסוי אפילו לדעת הפר"ח והתר"ח.

וי"ל דמה שכתב דהוא עצמו רשאי לגלות את הדם, כוונתו שבשעת הכיסוי לא חשב לגלות אח"כ את הדם אלא שנמלך אח"כ לגלותו, בזה התיר, אך לכתחילה לכסות על מנת לגלות מיד גם הפר"ח יודה שאין בזה מעשה כיסוי כלל וכך הסברא מכריחה דלא כהתורת חיים.

ולכן מצות גדולה לתקן את ענין הכיסוי בכל המשחטות שיחפרו בור עמוק בו לשם יזרום הדם וכסוהו לאחר גמר השחיטה וטבע הדם להתייבש ואין בזה שום הוצאה וטירחה ויקיימו מצות כיסוי הדם כראוי.

לסכום:

אם נראה שיש חשש בנהוג עד היום, יש עצה שיחפרו בור עמוק באדמה והדם אותו מכסים יזרום לכיוון הבור ולאחר גמר השחיטה יכסוהו בעפר ויקיימו מצות כיסוי כראוי. ובאופן זהיום לדעת התבואת שור בשם הרא"ה וכן יוצא לדעת הר"ח שהובא בתוס' אין מקיימים המצוה כלל ואין אף אחד מהראשונים שחולק על הרא"ה ולדעת הרבה ראשונים הלכה כר"ש דכל העומד ליבצר כבצור דמי בכל האופנים וכן בנידוננו כל העומד להתגלות כנתגלה דמי.

וכאן חמיר טפי שמלכתחילה יש מקום לומר דמכיון דעומד להתגלות לא חל עליו שם כיסוי וגם החולקים על ר"ש יסברו בנידון דידן דדבר המגולה שמכסים אותו על מנת לגלות לא קבל שם כיסוי כלל, משא"כ הפירות לפני הבצירה מחוברים הם והשאלה האם עומד ליבצר כבצור דמי ובנידוננו הדם אינו מכוסה ומכסים על מנת לגלותו.

וכן דמי לעושה אהל עראי הגם שיכול לעמוד ימים רבים ואז יש לו דין אהל קבע ויחייב משום בונה, אך אם בעת הבניי' מתכוין לסתרו אין עליו דין בונה מדאורייתא וכן דומה זה למכסה את הדם על מנת לגלותו, דלכאורה אין עליו שם כיסוי ולא קיים מצות כיסוי הדם כדין ואם כנים הדברים מבטלים עשרות אלפי מצוות עשה בכל יום של כיסוי הדם כאשר הכיסוי אינו כדבעי.

וי"ל דגם דעת הפר"ח דבאופן של המשחטות היום אינו יוצא מצות כיסוי הדם, מכיון שמלכתחילה מכסים הדם על מנת לגלותו לאחר גמר העבודה ואין כאן גדר ומצות כיסוי ולכל שוחט צריך שיהי' לידו כלי בו יטיף כמה טיפות דם מכל עוף ששוחט לפני שמניח את העוף לתוך הכלי שלאחר השחיטה והכלי הזה יריקוהו לתוך בור שיהי' חפור בתוך האדמה בשטח בית השחיטה וכאשר יחפרו בור עמוק יספיק הבור לזמן רב ומידי פעם אפשר להעמיק את הבור ללא כל הוצאה ממונית כמעט. ואסיים בברכה.



## מחלוקת הראשונים בגדר מליחה

יביא מחלוקת הפוסקים אי צריך להיות במליחה ההיתר למעלה והצ"ע בזה / יביא מחלוקת הרשב"א והרא"ש בשיעור המלח שצריך למלוח / יביא מחלוקת הרשב"א והרא"ש בטעם הניפוץ / יביא פסק הרמ"א ויבארו / יוסיף ביאור בכל זה

הת' אלון משה שי' סרוסי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### יביא מחלוקת הפוסקים אי צריך להיות במליחה ההיתר למעלה והצ"ע בזה

כתב המחבר בהלכות תערובות<sup>1</sup>: "זה שאמרנו באיסור מליח והיתר תפל שאם הוא שמן אוסר עד שיהא בו ששים לבטלו, דוקא כשהי' האיסור המליח למטה וההיתר תפל למעלה משום דתתאה גבר אבל אם הי' ההיתר תפל למטה והאיסור המליח למעלה אינו אוסר אלא כדי קליפה".

ובהגהה כתב " ויש חולקים ואומרים דבמליחה אין חילוק אם הוא למעלה או למטה והכי נהוג".

והנה, מחלוקת זו מקורה במחלוקת ראשונים:

איתא בגמ'<sup>2</sup> " דאמר שמואל מליח כרותח כבוש כמבושל " ונחלקו האם דברים אלו נאמרו לגבי כללות הדין של מליחה או רק לענין פליטת ובליעת הטעם מחתיכה לחברתה.

דהיינו, שאם נאמר שכללות הדין של מליח שווה לדין של רותח של צלי, יוצא שדין תתאה גבר הנאמר לגבי צלי שייך גם במליחה, משא"כ אם נאמר שהם שווים רק לענין העברת הטעם יוצא שבמליחה לא מוכרח לחול דין תתאה גבר.

הרא"ש<sup>3</sup> והתוספות<sup>4</sup> כתבו שלא שייך דין תתאה גבר במליחה, כמבואר בש"ך<sup>5</sup> כיון שדוקא חום בכחו לחמם את העליון ולהעביר את הטעם בכל החתיכה משא"כ חום שע"י מליחה שאין

1. שו"ע י"ד סק"ה ס"א.

2. חולין צז. ובכ"מ.

3. חולין פ"ח סי' מא.

4. שם קיג. ד"ה טהור.

5. שם סקמ"א

בו כח למלוח את העליון וכן אין בכח התחתון התפל לבטל את כח המליחה של העליון. וכן פסק הרמ"א.

אך הרשב"א<sup>6</sup> כתב שהתחתון גובר ומבליע בעליון ולכן אם הי' האיסור שמן מפעפע בכולו, וכן פסק המחבר.

בב"י כתב לבאר שאין מחלוקת בין הרא"ש לרשב"א אלא שהרא"ש דיבר על איסור כחוש והרשב"א דיבר על איסור שמן. ולכו"ע בשמן אמרינן תתאה גבר ובכחוש לא אמרינן. אך הטור הבין, כפשטות דבריהם שאכן הם חולקים זה על זה.

וצריך להבין:

א. למה פסק המחבר כרשב"א שהוא דעת יחיד לעומת שאר הראשונים?<sup>7</sup>

ב. ובעצם הענין, לכאורה איך ייתכן לומר שיחול דין תתאה גבר במליחה, והרי לכאורה רואים בחוש שהשפעת המליחה אינה תלויה בין אם המלוח עליון או תחתון, משא"כ בחום של אש.

ג. מה דחק את הב"י לבאר שהם אינם חולקים בעוד שמשמע בפשטות שהם חולקים (כמו שכתב הטור)?

ד. ובכללות צריך להבין יסוד מחלוקתם.

## ב

### יביא מחלוקת הרשב"א והרא"ש בשיעור המלח שצריך למלוח

ויובן זה בהקדים:

מצינו מחלוקת נוספת בין הרשב"א לבין הרא"ש בענין שיעור המלח בו צריך למלוח:

כתב הרשב"א וז"ל<sup>8</sup>: " כיצד מולחין את הבשר לקדירה, נותנין את המלח בשני צדדיו מולח והופך ומולח, ומולחו יפה, ואינו צריך ליתן מלח עד שיכסנו כולו ולעשותו כבנין אלא מולחו יפה עד שלא יהא ראוי לאכילה עם אותו מלח עד שיפליט את דמו. ויראה לי שאין צריך למלוח משני צדדין אלא למצוה מן המוכחר ובאפשר, אבל אם לא מלח אלא מצד אחד או שלא הי' נוח לעשות כמולח אווזים וכו' מותר". עכ"ל.

ומוכן מדבריו שמעיקר הדין מספיק למלוח צד אחד אלא שלכתחילה עדיף למלוח ב' צדדים.

6. תוה"א ב"ד ש"א ב:

7. כן תמהו כנה"ג (הגהב"י סקע"ה) ויד יהודה (סי' צא פי"א סקכ"א).

8. תוה"ק ב"ג ש"ג עא.

אך הרא"ש כתב וז"ל: "אמר שמואל אין הבשר יוצא מידי דמו אלא אם כן מולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה. וצריך לפזר עליו מלח הרבה שלא ישאר בו מקום בלי מלח". עכ"ל.

הב"י<sup>10</sup> ביאר שהם לא חולקים אלא הרא"ש דיבר לכתחילה, ובדיעבד הרא"ש ג"כ יודה לרשב"א.

אך הטור למד בפשטות שהם חולקים, והוא עצמו פסק כרא"ש. וכן משמע לכאורה מפשטות דברי הרא"ש שלא הזכיר כלל היתר למלוח חצי אחד מן החתיכה בלבד.

אכן, השו"ע<sup>11</sup> אזיל לשיטתו' ופסק שבדיעבד אם מלח צד אחד בלבד תהי' החתיכה מותרת. אך הרמ"א פסק לאסור בכה"ג אפילו בדיעבד אם לא במקום צורך.

וצריך ביאור:

א. לפי הרשב"א אינו מובן, איך יתכן שמליחת צד א' מהחתיכה תפעל עד לצידה השני (גם במקום שהחתיכה עבה)?

ב. ולאידך גיסא, לפי הרא"ש מהו הטעם שצריך למלוח את כל החתיכה כולה, ולכאורה גם אם מלח רוב רובה יועיל?

ג. מפשטות לשון הרא"ש משמע שאינו סובר כלל שאפשר למלוח בצד אחד גם בדיעבד, וא"כ מה דחק את הב"י גם כאן לבאר שאינם חולקים, ובפרט שהטור בעצמו כותב שהם חולקים?

ד. מהו יסוד מחלוקתם.

## ג

### יביא מחלוקת הרשב"א והרא"ש בטעם הניפוץ

והנה בגמ'<sup>12</sup> "אמר שמואל מולחו ומדיחו יפה יפה כו' רב דימי מלח במלחא דגללניתא ומנפץ לי". דהיינו שרב דימי לאחר שהי' מולח את החתיכה ולפני שהי' מדיח אותה בפעם השני' הי' מנפץ אותה. וגם בזה נחלקו הראשונים לגבי מהות הניפוץ:

הרשב"א כתב וז"ל<sup>13</sup>: " המולח צריך ליהרר בהדחה שלאחר המליחה שינפץ המלח או ישטפנו במים עד שלא יתננו בתוך כלי המים שהוא מדיחו בו שאם יניחנו עם מלחו בתוך הכלי שאינו מנוקב עם המים נמצאו המים שוברים כח פליטת הבשר ונמצא הדם שעל פני הבשר ושעם המלח חוזר ונבלע בתוכו מחמת המלח שעמו בכלי וכו'". עכ"ל.

9. פ"ח סי' מג.

10. טויו"ד סי' ס"ט ס"ד.

11. סי' ס"ט ס"ד.

12. חולין ק"ג.

13. תוה"ק ב"ג ש"ג עב.

והרא"ש<sup>14</sup> כתב וז"ל: "פרש"י אבל המולח במלח דק אינו צריך ניפוץ. והרמב"ם ז"ל כתב דאין מולחין במלח דק לפי שניתכת ונבלעת בתוך הבשר ואינה מפלטת את הדם. ולא מסתבר דיותר שהוא דק המלח יותר מתפזר על הבשר ופועל להוציא את הדם כי הוא נדבק בו. אבל הגס כשהופך את החתיכה למולחה מכל צד הוא נושר ממנה". עכ"ל.

והיינו, שלפי הרשב"א טעם הניפוץ הוא מחשש שיכניס את החתיכה לתוך המים ועי"ז יבלע הדם שיצא מקודם ע"י המלח אל תוך החתיכה. משא"כ לפי הרא"ש הטעם הוא כדי להסיר את המלח שע"י הוציאו את הדם, ולא הזכיר חשש שייבלע שוב הדם בבשר.

וצריך להבין יסוד מחלוקתם.

## ד

### יביא פסק הרמ"א ויבאר

ולהלכה, כך פסקו המחבר ורמ"א (ס"ז) שקודם הדחה צריך לנפץ המלח שעליו. וביאר הש"ך<sup>15</sup> שהמחבר הולך לשיטת הרשב"א (שהמים מבטלים כח הפליטה והדם חוזר ונבלע בבשר)<sup>16</sup>.

והנה, בסעיף אחר כך, פסק המחבר "אם לא ניפץ המלח שעליו ולא שטפו אין לאסור כי המים מבטלים כח המלח"<sup>17</sup>.

ואינו מובן: הרי לפי משנת"ל שהמחבר סובר כרשב"א, א"כ אם לא ניפץ הרי הדם חוזר ונבלע בתוך הבשר ואיך ייתכן שבדיעבד התירו?<sup>18</sup>

ויש לבאר בדא"פ:

באמת, המחבר סובר כמו הרשב"א שעיקר טעם הניפוץ הוא משום שהמלח נדבק בבשר ולולא הניפוץ יחזור הדם ויבלע בתוך הבשר. אלא שחולק על הרשב"א בענין ביטול כח המלח ע"י המים. הרשב"א סובר שאין מים מבטלים כח המלח ושאר הפוסקים סוברים שכן (וכמפורש בטור) וכן פסק המחבר<sup>19</sup>.

14. שם ס' מז.

15. סקכ"ז, סקכ"ח.

16. וכן מבואר במשב"ז סקי"ז.

17. ומקורו הוא דברי הטור (כאן) ובב"י הביא רא"י מהגמ', שמסתימת לשונה בסוגי' משמע דאין כאן איסור.

18. לכאורה ה' מקום לומר שהמחבר סובר כמו שאר הפוסקים שהביא בב"י שלידם הוי לכתחילה ובדיעבד. אבל מפשטות לשונות הפוסקים משמע שאזיל דוקא לשיטת הרשב"א.

19. עיין ב"י ס"ח.

והנפק"מ תהי' כאשר שמו את החתיכה בכלי שאין בו מים כלל, שלפי הרמ"א<sup>20</sup> שהולך לשיטת הרא"ש ושאר פוסקים, שלא סוברים כלל שהדם חוזר ונבלע בחתיכה היא תהי' מותרת, אבל לרשב"א ולמחבר החתיכה תהי' אסורה<sup>21</sup>.

## ה

### יביא ביאור בכל זה

ואולי י"ל הביאור בכל זה:

לגבי פעולת המליחה שענינה להוציא את הדם מתוך החתיכה יש לחקור בב' אופנים:

א. המלח "מרתיח" את החתיכה והיא מעצמה שואבת ופולטת את הדם.

ב. המלח עצמו שואב את הדם ומבליע אותו בתוך החתיכה.

ועפ"ז יש לבאר מחלוקת הרא"ש והרשב"א ולענות על השאלות הנ"ל: הרא"ש סובר כאופן הב', והרשב"א סובר כאופן הא'. וכדלהלן:

לגבי דין תתאה גבר, הרשב"א סובר שחל הדין של תתאה גבר גם במליחה מכיון שהחתיכה עצמה "רותחת" ולכן כמו רותח ע"י צלי שהתחתון כחו חזק יותר מהעליון ה"ה במליחה. משא"כ לרא"ש שהחתיכה עצמה לא פועלת כלום אלא זוהי רק פעולת המלח, ממילא לגביו לא שייך כלל חילוק בין תחתון לעליון.

עפ"ז יובן ג"כ מה דחק את הב"י לומר שהרא"ש והרשב"א אינם חולקים ולמה פסק כדעת יחיד: הב"י עצמו סובר כמו האופן הא' (בחקירה) ולכן לדידו גם הרא"ש יסכים לרשב"א ולכן מצא לנכון לחלק בין כחוש לשמן. אך הטור שהוא עצמו סובר כמו האופן הב' לא קיבל כלל את הרשב"א ופשיטא שאין לומר שהרא"ש מודה לו.

ואתי שפיר ג"כ מה שהמחבר לא פסק כדעת יחיד אלא הוא פסק כמו גדולי הפוסקים.

בענין שיעור המליחה:

מכיון שהרשב"א סובר שהחתיכה עצמה נעשית "רותחת" ממילא אין צורך למלוח כולה, ולכן זהו רק בגדר "מצוה מן המובחר" ואפילו לא "לכתחילה" וכדומה. משא"כ לפי הרא"ש שמה שפועל את פעולת המליחה זהו המלח בעצמו לכן מוכרח למלוח את כל החתיכה כולה כדי שייצא ממנה הדם כמה שיותר.

אך זהו רק לפי הטור שלשיטתו הרא"ש והרשב"א חולקים (כנ"ל) אך לפי הב"י שהם אינם חולקים אלא משלימים זא"ז, כמו"כ בנדו"ד שלכתחילה מודה הרשב"א לרא"ש שצריך למלוח כל החתיכה כולה, ובדיעבד מודה הרא"ש לרשב"א שמועילה מליחה בצד א'.

20. בסעיף זה.

21. וראה שפ"ד סק"ז.

ובכה"ח ציין כמה פוסקים שכתבו שגם לפי המחבר בדיעבד החתיכה תהי' מותרת, וצ"ע.

ונבוא לענין הניפוץ:

לפי הרשב"א שהחתיכה עצמה שואבת מוכן שטעם הניפוץ הוא כדי שלא תבלע החתיכה דם (אלא שבענין הפסקת כח המלח במים חולק המחבר כנ"ל) משא"כ לפי הרא"ש טעם הניפוץ הוא משום הסרת המלח בלבד.

ועפ"י הנ"ל י"ל שלפי הב"י גם כאן לא פליגי הרשב"א והרא"ש בעצם פעולת המליחה אלא שחולקים לענין השפעת המים על כח המלח, ובזה אזיל הב"י עם הרא"ש (כנ"ל בארוכה).

## דיני קריאת שמע שעל המיטה

יביא דברי הש"ס על קריאת שמע שעל המיטה ומחלוקת רש"י ותוס' בזה / יבאר דמחלוקתם תלוי' במחלוקת הפוסקים בטעם אמירת קריאת שמע שעל המיטה / יביא נפק"מ בזה אי אמרינן המפיל קודם או ק"ש קודם / יביא דברי המ"א על השו"ע ויקשה עליו / יבאר שלב' השיטות יש את ב' הטעמים / יביא דברי הכלבו בנוגע לאיסור הפסק אחרי קריאת שמע שעל המיטה / יבאר דדין זה הוא לכו"ע / יביא דברי המ"ב שאפשר לומר שוב ק"ש אחרי שמפסיק ויבאר את דבריו / יברר מה הדין בבחורים שרוצים לומר ק"ש במקום שיוכלו לכוון יותר

הת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מקור וטעם אמירת קשעהמ"ט

איתא במתני' (ברכות ב, א): "מאימתי קורין את שמע בערכין, משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, עד סוף האשמורה הראשונה".

ונחלקו רש"י ותוס' על איזו ק"ש מדובר: לשיטת רש"י מדובר אודות הק"ש שאדם אומר על מיטתו קודם שישן. והק"ש שאומרים בביהכ"נ במעריב זהו רק בכדי "לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה"; ולדעת תוס' (ד"ה מאימתי) מדובר אודות הק"ש שאומרים בביהכ"נ במעריב, שהיא עיקר ק"ש.

ובפשטות תלוי' מחלוקתם בטעם אמירת ק"ש שעל המיטה:

איתא בגמרא (ברכות ד, ב): א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בביהכ"נ מצוה לקרותו על מטתו. אמר רבי יוסי מאי קרא - "רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם (אמרו מה שכתוב על לבבך. רש"י) על משכבכם ודומו (בשינה אחרי כן. רש"י) סלה".

וכן להלן בגמ' (ס, ב): "הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והי' אם שמוע ואומר ברוך המפיל. . . ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו".

ומשמע מהגמ' (ומפירש"י) שהטעם לכך שיש לומר ק"ש עוד הפעם (אף שאמרוה כבר בתפילת מעריב), הוא משום שיש לסמוך את ק"ש לשינה, וכפי שלומדים זאת מהפסוק. ויש לומר שלכן סובר שעיקר ק"ש הוא מה שאומר על מיטתו, שכך למדים מהפסוק.

ובתוס' שם הביאו טעם נוסף, ובלשונם: "דאותה קריאת שמע סמוך למיטה אינה אלא בשביל המזיקין". ונראה לומר שלכן לשיטתם אין עיקר אמירת ק"ש בק"ש שעל המיטה, כיון שכל ענינה הוא רק בשביל שמירה מהמזיקין, ולא משום עצם חיוב אמירת ק"ש.

וברבינו יונה (על אתר) הביא את טעם התוס' (שמירה ממזיקין) וכתב דזהו הטעם העיקרי לאמירת ק"ש שעל המיטה. אמנם בתפארת שמואל<sup>2</sup> כתב כהטעם הא' הנ"ל - שהוא משום שיש להסמיך ק"ש לתפילה.

ויש להבין החילוק והנפק"מ בין הטעמים, וכדלקמן.

## ב

### מחלוקת הפוסקים אי אומרים ק"ש קודם או ברכת המפיל קודם

והנה, מצינו מחלוקת הפוסקים האם יש לומר קודם ברכת המפיל ואח"כ קריאת שמע, או קודם קריאת שמע ורק לאחר' ברכת המפיל:

הרמב"ם<sup>3</sup> פסק וז"ל: "כשיכנס אדם למיטתו לישן בלילה מברך ברוך . . המפיל חבלי שינה . . וקורא פרשה ראשונה מקריאת שמע וישן". היינו שקודם מברך ברכת המפיל, ואח"כ קורא ק"ש.

ולעומתו פסק בטור<sup>4</sup> להיפך - שקודם קורא קריאת שמע ורק לאחר מכן מברך ברכת המפיל וישן. וכן פסק בשו"ע.

ובמ"א על אתר כתב לבאר טעמו של השו"ע, שהטעם לאמירת ק"ש הוא כדי להסמיך ק"ש לשינה (כדאיתא בגמ' דלעיל), ולא מטעם שמירה מהמזיקין. ולכן אינו מוכרח שק"ש יהי' צמוד ממש לשינה; אמנם ברכת המפיל עדיף שתהי' צמודה ממש לשינה, בכדי שלא יהי' הפסק בינה לשינה<sup>5</sup>.

אמנם טעמו של הרמב"ם הוא להיפך - שאמירת ק"ש היא משום שמירה מהמזיקין, וממילא יש לסומכה לשינה ממש, וגם את ברכת המפיל יש לומר קודם קריאת שמע.

וממשיך במ"א ומביא את המחלוקת המובאת בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) בין ר' זעירא לר' יהושע בן לוי - שרב זעירא הי' קורא ק"ש פעמים רבות עד שהי' נרדם מתוך אמירת ק"ש; אמנם ריב"ל לא הי' מקפיד על כך.

2. על הרא"ש - ס"ו סק"ז.

3. הלכות תפילה פ"ז ה"א"ב.

4. או"ח סרל"ט.

5. ומבאר שהמזמורים שאומרים אינם חשובים הפסק, ולכן ניתן לאומרם גם לאחר ברכת המפיל.



ומבאר המ"א שזוהי מחלוקת הטור והרמב"ם: הרמב"ם ס"ל כר' זעירא שיש לומר ק"ש בסוף; והטור ס"ל כריב"ל שאין להקפיד ע"ז כ"כ.

ולכאו' צריך ביאור בדברי המ"א, מכך שבירושלמי שם הביאו שטעמו דר' זעירא הוא משום שיש להסמיך ק"ש לשינה. וא"כ יוצא שר' זעירא ס"ל כהטור - שטעם אמירת קשעהמ"ט הוא משום סמיכה, ולא כהרמב"ם שסובר שהוא משום מזיקין?

אמנם הביאור בזה הוא פשוט, דמוכרחים לומר דלב' השיטות שייכים ב' הטעמים: גם לרמב"ם שייך טעם סמיכת ק"ש לשינה (שזהו לימוד מפורש בגמ"ב), וגם לטור שייך טעם המזיקין (שהרי גם לטור אין מברכים ברכות ק"ש בלילה, וצ"ל שזהו משום שסובר כתוס' ולא כרש"י<sup>7</sup>).

אמנם לשיטת הרמב"ם עיקר הטעם הוא משום מזיקין, ולכן יש לומר ברכת המפיל קודם השינה; ולשיטת הטור עיקר הטעם הוא משום סמיכת ק"ש לשינה, ולכן אין חוששין להסמיך ק"ש לשינה, ויותר חשוב שלא יהי' הפסק בין ברכת המפיל לשינה.

## ג

### הדין דאין להפסיק אחר אמירת ק"ש הוא לכו"ע

והנה כתב הכלבו<sup>8</sup>: "נהגו כל ישראל שאין אוכלים ושותים ואין מדברים אחר ק"ש שאומרים על מטתן וסמכו אהאי קרא אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה". וכן כתב הרוקח<sup>9</sup>, וכן כתב רבינו ירוחם<sup>10</sup>.

וכן פסק הרמ"א (שם): "ואין אוכלים ושותים ולא מדברים אחר קריאת שמע שעל מיטתו אלא יישן מייד, שנאמר: "אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה".

ומשמע שהטעם לכך שאסור להפסיק הוא משום שיש לסמוך ק"ש לשינה, ואין לעשות הפסק ביניהם<sup>11</sup>.

ולפי המובא לעיל - שלטעם שאמירת ק"ש היא משום שמירה יש לחשוש יותר להפסק בינה לשינה (שלכן אפילו ברכת המפיל אומרים קודם לכן), נמצא שלב' הטעמים אין להפסיק בשום דבר (לאכילה, שתי' ודיבור) אחרי ק"ש.

6. ולכאו' מוכרחים לומר שגם תוס' ס"ל כן.

7. וראה גם בהגהות מיימוניות על הרמב"ם שם סק"א.

8. סכ"ט.

9. נתיב ג ח"ב.

10. סשכ"ז.

11. ובמ"א הקשה על הרמ"א שלכאו' סותר את טעמו של המחבר; שלדעת המחבר אין הטעם משום מזיקין, וממילא לא חוששים להפסק אחרי אמירת קשעהמ"ט, והאיך פוסק המ"א שאין להפסיק? ואוי"ל בב' אופנים: א. כפי המבואר לעיל - שכיון שישנו (גם לדעת הטור) הטעם דמזיקין, לכן אין להפסיק אחרי ק"ש. ב. באמת מותר להפסיק, אבל כיון שזו חומרה שנהגו בה כל ישראל - יש להחמיר ולאסור את ההפסק אחר קשעהמ"ט.

## ד

**אי יכול להפסיק כשיש לו צורך ואי הוי לכתחילה או בדיעבד**

והנה במשנה ברורה כתב זו"ל: "ואם תאב לשתות או לדבר איזה ענין נחוץ נראה שמותר, אך יחזור ויקרא פרשת שמע, אבל אם כבר אמר ברכת המפיל יזהר בזה, כי יפסיק בין הברכה להשינה".

והנה צריך להבין כיצד מתיר המ"א להפסיק אחר ק"ש, בעוד שהרמ"א אוסר זאת מפורש, וכותב מפורש ש"אין אוכלים . . אלא יישן מייד"?

ואו"ל בפשטות הביאור בזה, שניתן לבאר את דברי הרמ"א בב' פנים: א. אפשר לומר שאסור להפסיק כלל אחרי אמירת ק"ש ויש ללכת ולישון מיד. ב. אסור להפסיק בין ק"ש לשינה, ולכן צריך לומר ק"ש אחרי שמסיים את כל עניניו. וממילא אם יש לו איזה ענין נחוץ נאמר שיכול לומר ק"ש עוד הפעם קודם שינתו.

ובאם נאמר כהאופן הב' יובן מה שמתיר המ"ב להפסיק לאחר ק"ש באם הדבר נחוץ - כיון שיכול להגיד אחר כך ק"ש, וזו כוונת השו"ע ג"כ.

אמנם כעת יש להבין לאידך גיסא - שבאם ניתן פשוט להגיד ק"ש שוב פעם אח"כ, אזי מדוע שזהו רק בדיעבד ("אם תאב לשתות . . ענין נחוץ"), ומדוע שלא יהי' מותר לכתחילה להפסיק (ויאמר אח"כ ק"ש שוב פעם)?  
וי"ל הביאור בזה:

הן אמת שמהטעם דסמיכת ק"ש לשינה מותר לכתחילה להפסיק ולהגיד ק"ש שוב אח"כ; אמנם כיון שישנו הטעם דשמירה מהמזיקין, שלמענו אומרים גם עוד כמה מזומרים וכו', אזי באם יפסיק ויגיד שוב פעם רק ק"ש (ללא שאר המזומרים), הנה יהי' חסרון בהשמירה מהמזיקין, וממילא יש לכתחילה להקפיד שלא להפסיק (אא"כ זהו צורך חשוב כנ"ל).

## ה

**מי שרוצה לומר ק"ש במקום שיוכל לכוון**

ולאחר כל הנ"ל יש לעיין מה יהי' הדין אצל בחורים וכיו"ב, שברצונם לומר ק"ש בבית המדרש וכיו"ב ששם ביכולתם לכוון ביתר שאת, אך לאחר מכן יצטרכו לעשות כל מיני פעולות שיהוו הפסק בין הק"ש לשינה.

ולכאורה יש לומר<sup>12</sup> שיכולים לומר ק"ש במקום שיכולים יותר לכוון, וזאת למרות שלאחמ"כ יעשו הפסק לפני השינה, וזאת מכיון שהעיקר בק"ש היא הרי הכונה, ובפרט ע"פ

12. ראה גם שערי ישיבה ח"ה ע' 408 ואילך.

המבואר בחסידות שק"ש הוא הזמן לחשבון נפש על כל היום כולו, וא"כ ודאי שעדיף לומר ק"ש במקום שיוכל לכוון יותר.

ויש לומר שכיון שמה שעושה הפסק אחרי ק"ש הוא משום שרוצה לכוון יותר בק"ש, הנה הפסק שעושה אח"כ הוא הפסק לצורך, וממילא יכול לכתחילה להפסיק (כנ"ל מהמשנה ברורה). אמנם אח"כ יגיד שוב ג' פרשיות דק"ש כנ"ל.

אמנם ודאי שיש להשתדל לעשות כמה שפחות הפסק, ולהזדרז לעשות כל מה שצריך קודם ק"ש, ורק דברים שאיננו יכול לעשות קודם ק"ש (כי רוצה לאומרה במקום שיוכל יותר לכוון כנ"ל) יכול לעשותם אח"כ (ויגיד ק"ש שוב פעם לאחמ"כ)<sup>13</sup>.

וכ"ז הוא כמובן לענ"ד בלבד, ולענין הלכה יש לשאול רב מורה הוראה.

13. ראה גם פסקי תשובות סרל"ט ס"ד.





שער  
גאולה ומשיח



## "לפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים" - ע"י מלך המשיח?

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק בין הלכות תשובה להלכות מלכים / יביא דברי הרמב"ם במעמד ומצב דבנ"י לע"ל / יביא החילוק בזה בין הלכות תשובה להלכות מלכים / יבאר דמשיח נקרא הן 'רב' והן 'מלך' / עפ"ז יבאר את החילוק הנ"ל / יבאר דמצב בנ"י לע"ל ייפעל דוקא ע"י מלך המשיח / עפ"ז מבאר בעומק יותר את דיוקו בהלכות מלכים

הת' דוד שי' אקסלרוד

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### הדיוק בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים

בכו"כ מה"הדרנים" על הרמב"ם<sup>1</sup>, מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את החילוק בין תיאור העולם בימות המשיח המופיע בהלכות תשובה, לתיאורו בהלכות מלכים.

אבוהון דכולהו הוא 'הדרן' תשמ"ט בו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בארוכה את ההפרש בין הלכות תשובה להלכות מלכים, ובלשונו הק' (ס"ד):

"בהלכות תשובה כותב הרמב"ם הלכות בנוגע לאופן עבודת האדם בזמן הזה . . ובמילא, גם ההלכה אודות ימות המשיח היא בנוגע לכללות קיום התומ"צ בזמן הזה . . אבל בהלכות מלך המשיח כותב הרמב"ם הלכות בנוגע לימות המשיח ובמילא גם ההלכה ש"נתאוו . . ימות המשיח" (שקיומה אינו שייך אלא לפני ימות המשיח) היא דין ב"הלכות . . מלך המשיח".

והנה על יסוד זה יש לדייק דיוק נוסף שאינו מופיע בדברי אד"ש מלך המשיח:

בהלכות תשובה<sup>2</sup> כותב הרמב"ם: "לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר 'כי מלאה הארץ, דעה את ה'", ונאמר "ולא ילמדו עוד, איש את רעהו ואיש את אחיו", ונאמר "והסרת את לב האבן, מבשרכם". מפני שאותו המלך שיעמד מזרע דויד בעל חכמה יהי' יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב ממשה רבנו; ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'".

1. תשמ"ו, תשמ"ח, תשמ"ט, תש"נ.

2. פ"ט ה"ב.

היינו, שתולה את המצב הנעלה בידיעת ה' שיהי' בגאולה ("תרבה הדעה והחכמה והאמת") במלך המשיח - "מפני שאותו המלך שיעמד . . ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'".

ובהלכות מלכים<sup>3</sup> כותב: "ובאותו הזמן, לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהי' משפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים העמוקים, וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

והיינו, שמתאר את מעמדם הנפלא של עם ישראל לע"ל ("ולפיכך יהיו חכמים גדולים"), אך כאן אינו מזכיר שזה נעשה ע"י מלך המשיח, וכבי' משמע שזה קורה מעצמו מצד מצב העולם.

ולכאורה יש לדייק מדוע בהלכות תשובה מדגיש שהעילוי דלע"ל יהי' ע"י מלך המשיח דוקא ("מפני שאותו המלך כו"), ובהלכות מלכים משמיט זאת?

ויש לומר שחילוק זה נובע מהחילוק הכללי שבין הלכות תשובה להלכות מלכים, וכדלקמן.

## ב

### המצב דלע"ל יהי' ע"י מלך המשיח דוקא

והנה זאת ודאי שגם בהלכות מלכים כוונת הרמב"ם היא - כמבואר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ - שהמצב שיהי' לע"ל מגיע כתוצאה מפעולת מלך המשיח, וכנראה בכמה מקומות, ומהם:

בלקו"ש חל"ה<sup>4</sup> כותב כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "שמדבריו אלה מובן, דזה ש"באותו הזמן כו' יהי' עסק כל העולם . . לדעת את ה' בלבד . . יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" כל זה יהי' על ידי מלך המשיח, שהוא "ילמד כל העם".

וכן בקונטרס 'תורה חדשה מאיתי תצא'<sup>5</sup>: "ויש לומר, שהציאה מן השמים ("מאתי תצא") לבוא למטה בארץ מודגשת בהתגלות ה"תורה חדשה" ע"י מלך המשיח, שעם היותו "נביא גדול הוא", יהי' גם "בעל חכמה . . יתר משלמה ("החכם מכל האדם") . . ולפיכך ילמד כל העם".

וממשיך: "היינו, שהתורה חדשה שתתגלה אצלו באופן של נבואה תומשך ותתלבש גם בחכמת בשר ודם, והוא "ילמד כל העם", ש"יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", היינו, שגם הענינים הכי נעלים ד"תורה חדשה" יהיו מושגים וחדורים בשכל האדם".

3. פי"ב ה"ח.

4. ע' 206 (ההדגשה לא במקור).

5. בתחילתו (ההדגשה לא במקור).



ובב' שיחות אלו נראה שמקשר הענין ד"היו ישראל חכמים גדולים כו", לפעולתו של מלך המשיח.

אך עדיין יש לעיין, מדוע לא כותב זאת הרמב"ם במפורש, וכותב זאת בלשון שמשמע שזהו דבר שנעשה מעצמו?

וביותר יוקשה ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ ב'הדרן' תשמ"ט הנ"ל, שבהלכות מלכים מבאר הרמב"ם בפרטיות ובאריכות יותר את מה שיהי' בימות המשיח, וא"כ לכאורה באם יש מקום להזכיר שהמצב דלע"ל יהי' ע"י מלך המשיח דוקא, הי' צריך הרמב"ם לכתוב זאת בהלכות מלכים, ולא בהלכות תשובה (ששם לכאורה נוגע רק המצב שיהי' לע"ל ולא ע"י מי הוא נפעל).

## ג

### משיח ישפיע באופן פנימי ובאופן מקיף, והביאור בהנ"ל עפ"ז

והנה, מבואר בחסידות שמשיח נקרא גם 'רב' וגם 'מלך', וזאת מכיון שימשיך ב' סוגי השפעות לישראל לע"ל, וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ וזלה"ק<sup>6</sup>:

"ולעתיד לבוא יתגלו שני הענינים, דזהו מה שמשיח נק' בשם רב ובשם מלך, היינו, דנוסף על זה שמשיח ילמד תורה לכל ישראל וישפיע לעולם טוב טעם ודעת בסודות, בפנימיות התורה, שמצד השפעה זו נק' משיח בשם רב, הנה הוא בעצמו ישיג הרבה יותר לאין קץ ממה שישפיע בהשגה, וההשפעה דענינים אלו תהי' בבחי' מקיף, בדוגמת השפעה דמלך".

ולפי זה הי' אפשר לבאר, דבהלכות תשובה, ששם מבאר הרמב"ם את 'מות המשיח, בהסתכלות ובאופן של זמננו זה (כמבואר ב'הדרן' הנ"ל) - מתאר הרמב"ם את מלך המשיח כ'רב', שמלמד את תלמידיו באופן 'פנימי', שהלימוד נקלט אצלם בהבנה והשגה שלהם, וזה מתאים לאופן השגותינו בזמן הזה, שהדרך להרבות את העולם בדעה ובחכמה ("תרבה הדעה והחכמה והאמת") היא ע"י שהעולם מקבל את ההשפעה באופן פנימי, בדוגמת ההשפעה דרב לתלמיד.

[ע"ד המבואר בהדרן תשמ"ט הנ"ל (סי"ג), שבהלכות מלכים מחלק את ה"נתאוו . . ימות המשיח" ותיאור מצב העולם של "כמים לים מכסים" בב' הלכות נפרדות מכיון ש"לא יכול הרמב"ם לכתוב ש"נתאוו ימות המשיח לפי שבאותו הזמן . . מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", כי, בזמן הזה, לא זו בלבד שלא שייך המצב ד"כמים לים מכסים", אלא יתירה מזה, שלא יכולה להיות אפילו תאוה למעמד ומצב ד"כמים לים מכסים", ביטול המציאות לגמרי<sup>7</sup>].

6. ספר המצות להצ"צ מצות מינוי מלך פ"ג (קי, ב ואילך), וראה גם מאמר ד"ה ונחה עליו תשכ"ה (סה"מ מלוקט ח"ב ע' מה ואילך) ועוד.

7. ודאיתנן להכי, אולי יש לומר דכל הביאור שם ב'הדרן' תשמ"ט אשר בזמן הזה לא שייך "אפילו תאוה למעמד ומצב ד"כמים לים מכסים", ביטול המציאות לגמרי", הנה בזמננו לאחר הגילויים הנפלאים של תנש"א"ב, הנה שייך גם ציפיי'

ועד"ז יש לומר שבזמן הגלות לא שייכת השפעה באופן 'מקיף' ע"י מלך, ובפרט ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ (שם) בגודל העילוי דההשפעה שישפיע המלך המשיח כ'מלך' - "אכן לו בעצמו יתגלה הרבה יותר לאין קץ ותכלית ממה שיוכל לגלות לעם" (שמזה מובן גודל העילוי דההשפעה שימשיך בפועל לעם)<sup>8</sup>].

וי"ל שלכן הדגיש הרמב"ם בהלכות תשובה שהעילוי דלע"ל יהי' ע"י מלך המשיח ("מפני שאותו המלך . . ילמד כל העם") - מכיון שהמדובר בהלכות תשובה הוא ע"ד השפעת המלך המשיח באופן פנימי ("רב"), וממילא יהי' ניכר בגלוי שההשפעה באה על ידו.

משא"כ בהלכות מלכים<sup>9</sup>, ששם מתאר הרמב"ם את מצב העולם בימות המשיח "בעצמם", היינו כפי שהם "בטהרתם" (ולא איך שאנחנו משיגים זאת בזה"ז) - מתאר הרמב"ם את השפעת מלך המשיח כ'מלך'<sup>10</sup> (וכפשטות הענין שמדבר ב'הלכות מלכים'), שהשפעתו לעם אינה באופן ישיר, אלא בדרך 'מקיף'<sup>11</sup>.

ותאוה לדרגא זו. והוא ע"פ המבואר בר"ד בעת ביקורו של הרב מרדכי אליהו בו' חשוון תשנ"ב (מוגה): "ולהעיר שענין זה מובא גם בהלכות תשובה, ללא סיוס הפסוק "כמים לים מכסים", שמוסיפו בסיוס חיבורו דוקא, ויש לומר, שבזה מרומז שבסיוס הגלות (מתאים לסיוס החיבור) צריך להיות גם "כמים לים מכסים".

ומבואר בכ"כ משיחות הקודש שהעבודה עתה היא עבודה בהתאם למעמד ומצב של ימות המשיח (ראה ד"מ ש"פ בלק תנש"א וד"מ שמח"ת תשנ"ב ועוד), וכן שהעבודה עתה היא באופן של "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוניי", שזהו ביטול מוחלט ע"ד "כמים לים מכסים" וכו'. וזהו לכאורה ה"נתאו" עליו מדובר בקונטרס "פורים קטן" תשנ"ב - "רצונו האמיתי של כל אחד מישראל הוא שיהי' גילוי אלקות, ועד שזה (גילוי אלקות) נוגע לעצם מציאותו ולכן, זה שבזמן הגלות אין מאיר גילוי אלקות . . הנה מזה עצמו איז ער אינגאנצען צוטרייסלט".

[עיי' בספר "ענינו של משיח" ע' 124 הערה 22, שמחלק בין ציפיי' לימות המשיח לבין "מחכה לביאתו" - למשיח עצמו דייקא, ועפ"ז עוד יותר את"ש החילוק בין המבואר בהדרן הנ"ל לבין המבואר בשיחות הדבר מלכות שנאמרו לאחרי "התגלות משיח" (ראה ד"מ ש"פ וירא תשנ"ב ס"ד, ד"מ ש"פ חיי"ש תשנ"ב ס"ג ועוד) וק"ל].

ויש להעיר בזה עוד ואכ"מ.

8. ולכאורה יש לומר, שענין זה של 'מלך' ו'רב' הוא ממש אותו הענין של "מלאה הארץ דעה" ו"כמים לים המכסים", המבואר בארוכה בשיחה; דההשפעה באופן של 'רב' היא השפעה לאדם בגדרי מציאותו, שקולט בשכלו והשגתו, ע"ד הענין ד"מלאה הארץ" - שישנה מציאות של ארץ רק שהיא מלאה בדעה את ה', והשפעה באופן של 'מלך' היא השפעה באופן מקיף למעלה מגדרי מציאותו של האדם, ע"ד הענין ד"כמים לים מכסים" - שהארץ בטלה לגמרי ולא ניכרת מציאותה.

9. ולהעיר מד"מ ש"פ תז"מ תנש"א (ס"ט): "שבמשיח צדקנו ישנם ב' ענינים: מלך (המלך המשיח) ורב (שילמד תורה את כל העם)". שכאשר מציין 'מלך', מביא במוסגר ציטוט מהל' מלכים "המלך המשיח" (עתיד לעמוד וכו'), וכאשר מציין 'רב' מביא הציטוט מהל' תשובה.

10. והנה ישנו חילוק נוסף בין הל' תשובה להל' מלכים: בהלכות תשובה מתאר את משיח כנביא - "נביא גדול הוא קרוב למשה רבינו", דבר שאינו מתואר בהלכות מלכים; ואילו בהלכות מלכים מתואר משיח כאיש תורה "הוגה בתורה".

וחילוק זה את"ש ע"פ המבואר בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ (לקו"ש ח"ט שיחה לפר' שופטים, 'הדרן' על הרמב"ם תשמ"ח, ד"מ ש"פ שופטים תנש"א ועוד), אודות החילוק בין "תורה לנבואה", שתורה היא למעלה מהעולם, ונבואה היא בגדרי העולם והנבראים דוקא. וזה מתאים עם ביאור אד"ש בהדרן הנ"ל, וק"ל.

(ואי"ז בסתירה להמבואר בפנים, שבהל' מלכים מתואר מלך המשיח כ'מלך', היות שנוסף על כך שהשפעתו של משיח כ'מלך' היא "תורה", הנה כל מלכותו של משיח באה בכח התורה - ראה לקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת שמות).

11. להעיר, מד"מ ש"פ תז"מ תנש"א (שם): "שבמשיח צדקנו ישנם ב' ענינים: מלך (המלך המשיח) ורב (שילמד תורה את כל העם) . . ויש לומר, שצירוף שניהם (מלך ורב, מקיף ופנימי) יחדיו מורה שגם האורות עליונים שלמעלה מהתלבשות בכלים (כ"א באופן מקיף בלבד) נמשכים ומתגלים בכלים (באופן פנימי), בכח התורה ("תפארת").

והיינו שמחדש שיהי' חיבור ב' הענינים יחד, עד השפעת הענינים שהם באופן מקיף באופן פנימי. ולכאורה זוהי גם כוונתו בד"מ ש"פ חיי"ש תשנ"ב ס"ט. ולפ"ז את"ש דיוקי הלשונות בהלכה האחרונה ברמב"ם, שמדייק כ"ק אד"ש מה"מ בכ"כ מה'הדרנים': "שיגו דעת בוראם" - הבנה והשגה, אך אינו בסתירה ל"כמים לים מכסים" מצד מהות הענינים, וראה בהערה הבאה ודו"ק.

וי"ל שלכן לא כתב הרמב"ם בהלכות מלכים מפורש שהעילוי דלע"ל נעשה ע"י המלך המשיח<sup>12</sup> (אף שודאי שזה בא על ידו), כיון שאין זה ניכר שזה נעשה על ידו, והשפעתו היא רק באופן 'מקיף' ובדרך ממילא<sup>13</sup>.

[ע"ד המבואר בשיחה הידועה בענין 'גדרו של משיח'<sup>14</sup> שהמעמד ומצב ד"וגר זאב עם כבש" כו' אין זה פעולה ישירה של מלך המשיח, אלא הסתעפות בדרך ממילא מפעולותיו בעולם].

## ד

### העילוי דלע"ל הוא ע"י ישראל דוקא

ויש לבאר בזה בעומק יותר, ובהקדים:

בכמה שיחות המבארות את עילוי פעולת התורה בגאולה האמיתית והשלימה, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שעילוי זה קשור בעצם מציאותם של ישראל, וכדלקמן:

א. ב'הדרן' על הש"ס תשמ"ט<sup>15</sup>, מבאר את פעולת הלכות התורה בעולם, ומבאר את הדרגה הנעלית ביותר שבו: "התורה פועלת על העולם שגם מצד ענינו וגדריו הוא רוצה להיות ע"פ הוראת התורה כפי שאמרו חז"ל ש"לעתיד לבוא אם אדם הולך ללקוט תאנה בשבת היא צווחת ואומרת שבת היום", היינו, שהתאנה עצמה מכריזה ("צווחת ואומרת") שהעולם צריך להתנהג ע"פ הוראת התורה. . . שיתגלה בעולם לעתיד לבוא".

ובהמשך השיחה מבאר שזהו הענין ד"אמת לאמיתו": "בהלכות התורה, שפועלים שינוי בעולם גופא שיהי' כהוראת התורה, ועד שזה נעשה גדר העולם גופא (כנ"ל) - בא ומתגלה "אמת לאמיתו", ש"אמיתת המצאו" ית' הוא אמיתית המציאות של כל הנמצאים".

והיינו, שהעולם אינו מציאות נפרדת שצריכה להתבטל לאלקות, אלא מציאותו האמיתית של העולם היא "אמיתת המצאו" של הקב"ה - וזה מה שיתגלה בגאולה.

והנה בסיום השיחה<sup>16</sup> מבאר ומחדש בזה: "הגילוי ד"אמת לאמיתו" שע"י פעולת ההלכות בעולם באופן שהעולם מצד עצמו רוצה ודורש להיות כפי הוראת התורה (כמו שיתגלה

12. ואולי יש לבאר ע"פ זה דיוק הלשון, שמדייק כ"ק אד"ש מה"מ בכ"כ מה'הדרנים' על הרמב"ם בהלכה האחרונה, מה הפירוש, 'חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם': 'חכמים גדולים' - הבנה והשגה באופן המופלא ביותר. 'דברים הסתומים' - דברים שאינם שייכים להשגה והבנה מצ"ע, אלא מושפעים ע"י מלך המשיח באופן מקיף. ולאח"ז מוסיף 'ישיגו דעת בוראם' - חיבור ב' הענינים של מלך ורב יחד (כנ"ל מד"מ ש"פ תז"מ תנש"א שהובא בהערה הקודמת) [ע"ד (אבל באופן אחר) המבואר ב'הדרן' תשל"ה סכ"ט ובהערות שם]. ועפ"ז אתי שפיר שלא מובא כעין לשון זה בהל' תשובה.

13. בכל הנזכר בפנים, ראה לקו"ש חכ"ג הערה 59 ושזה"ג, ועפ"ז את"ש שהחילוק בין הל' תשובה להל' מלכים הוא ממש חילוק של ב' תקופות. ואכ"מ.

14. לקו"ש חח"י שיחה לפר' בלק.

15. י"ל לקראת כ"ב שבט תשמ"ט, יום ה'ארצייט' הראשון של הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא זי"ע - נדפס בהוספות לסה"ש תשמ"ט ח"ב.

16. סי"ט ואילך, עיי"ש.

לע"ל). . יש לומר, שענין זה "נעשה" כביכול ע"י עבודתם של ישראל, כלומר, שלפני עבודתם אין זה בגילוי גם למעלה, ורק ע"י עבודתם של ישראל<sup>17</sup> נעשה כביכול הגילוי דבחינה זו (גם למעלה)".

כלומר, ששלימות פעולת התורה בעולם, היא דוקא בחלק ההלכה שבתורה - מצד שהוא ציונים לישראל ששורשם למעלה מהתורה, ולכן ממשיכים בה את הבחינה של "אמת לאמיתו" כנ"ל.

ב. ב'הדרן' על מס' ברכות ומו"ק<sup>18</sup>, מקשה הסתירה בין שני מאמרי רז"ל - "צדיקים אין להם מנוחה אפי' לעולם הבא"<sup>19</sup>; ו"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים", שלפי המאמר חז"ל הראשון לא תהי' מנוחה (מלימוד התורה) גם לע"ל, ולפי המאמר חז"ל השני תהי' אז מנוחה.

ומבאר בזה באריכות דישנם שני סוגי חידוש בתורה: "א) חידוש" (בשם המושאל) שעל ידו מתגלה העומק שישנו בתורה מצד עצמה . . (ב) ועיקר: "חידוש" (ממש) שהוא הוספה על העומק שבתורה כפי שהיא מצד עצמה . . שמתחדש ע"י ישראל (מצד שרשם בעצמותו ית' שלמעלה מבחי' החכמה) ולפנ"ז אינו במציאות".

ולפי זה מבאר, שבזמן הזה וכמו"כ בג"ע, לימוד התורה הוא בעיקר באופן של החידוש הא', שמגלים העומק שיש בתורה מצד עצמה, ואכן בלימוד באופן זה שייך להגיע למצב של "מנוחה" - להגיע לעומק האמיתי שיש בתורה מצד עצמה;

אך בגאולה האמיתית והשלימה - "נעשה עיקר הלימוד בתורה באופן שישראל מחדשים בתורה בהוספה על העומק שיש בה מצד עצמה". ובענין זה אכן לא יהי' מנוחה אלא "ילכו מחיל אל חיל" עד אין סוף.

וגם כאן מודגש שנקודת החידוש של לימוד התורה בגאולה, היא מצד עצם מציאותם של ישראל שמושורשים בעצמותו ית' שלכן יכולים באמת לחדש בתורה, גם חידושים שאין בה מצד עצמה.

והנמצא מב' שיחות אלו ועוד, דעיקר החידושים המופלאים שיהיו בגאולה באופן כללי, ועילוי התורה ופעולתה בעולם בגאולה קשור עם עצם מציאותם של ישראל דוקא<sup>20</sup>.

ובלשונו של כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ תולדות (הב') תשנ"ב (ס"ט): "ומזה מובן שהמעלה העיקרית דגאולה האמיתית והשלימה מתבטאת בהחידוש שברגע המולד . . התגלות עצם המציאות דישראל (עצם הנשמה) . . שלעתיד לבוא יראו בפועל ובגלוי את מציאותם האמיתית של ישראל, עצם הנשמה שהיא חד עם עצמותו ומהותו ית', "ישראל וקוב"ה כולא חד".

17. ההדגשה לא במקור.

18. י"ל לקראת כ"ב שבט תשנ"ב - נדפס בהוספות לסה"ש תשנ"ב ח"ב.

19. ראה שם הביאור בחילוק בין הסיום במו"ק לסיום דברכות, עיי"ש.

20. ראה לדוגמא הביאור המופלא בענין "מצוות בטלות לע"ל" ב"קונטרס הלכות תושבע"פ תשנ"ב, שהוא מצד גילוי עצם מציאותם של ישראל.

ה

**הביאור עפ"ז בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים**

וע"פ כל הנ"ל יש לומר, שזהו מה שבא הרמב"ם לרמז בסיום ספרו, כאשר - בשונה ממ"ש בהלכות תשובה - אינו מדגיש שהעילוי דלע"ל נעשה ע"י מלך המשיח:

בהלכות מלך המשיח מביא הרמב"ם עילוי גבוה הרבה יותר מהעילוי שמביא בהלכות תשובה (כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ ב'הדרן' תשמ"ט הנ"ל), ובוה שאינו כותב ע"י מי נעשה עילוי זה - מדגיש שעילוי זה יהי' מצד עצם מציאותם של ישראל מצד עצמם<sup>21</sup>, ולא ע"י השפעה מלמעלה (ע"י מלך המשיח)<sup>22</sup>.

ובלשונו הק' ב'הדרן' תש"נ (ס"ט): "בנוגע לישראל - כיון שמציאותם קדמה לעולם, ישראל עלו במחשבה", שאינם בגדר של נברא (כמו "כל הנמצאים") כי אם, "חלק אלקה ממעל ממש", "ישראל וקב"ה כולא חד" - הידיעה שלהם ב"אמתת המצאו" היא מצד ענינם הם, ולכן כותב ש"יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם".

ומשמע שהעילוי דבנ"י לע"ל יהי' מצד עצם מציאותם<sup>23</sup>.

ואף שודאי שגם גילויים אלו מגיעים ע"י מלך המשיח (כנ"ל ס"ב), ובפשטות שמי שמגלה את עצם נשמתם של ישראל הוא מלך המשיח - "היחידה הכללית", ולמעלה מזה העצם הכללי של ישראל<sup>24</sup>, ומצד זה מגיעים כל הגילויים דלעיל, מ"מ רצה הרמב"ם להדגיש זאת שעצם מציאותם של ישראל<sup>25</sup>, היא הפועלת את העילוי הכי נפלא כנ"ל, ולכן דייק בלשונו כנ"ל.

21. ראה המשך תער"ב ח"ב ע' תשלד: "כי האדם יש בו הכל וכל הגילויים המה ממנו בעצמו וא"צ לקבל כו' . . כי יתגלה בחי' העצמות שבכאו"א ולא יצטרך לקבל".

22. ועצ"ע מהמובא בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט הערה 69: "שבסיום ספרו לא הביא הרמב"ם הכתוב "ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו" שהביאו בהלכות תשובה - כי, השלימות האמיתית דימות המשיח . . תהי' באופן של הליכה מחיל אל חיל, כולל גם ע"י שילמדו איש את רעהו". שלכאורה משמע שצריכים להשפעה מצד ענין חיצוני. ואף שיש לבאר דמה ש"ילמדו איש את רעהו" הוא מצד 'עצם הנשמה' שישנו בכל אחד, ומצד חילוקי הדרגות בהתגלותו, אך הגילויים עצמם הם מצד עצם מציאותם של ישראל, ככפנים. הנה מהמשך תער"ב שהובא בהערה הקודמת משמע להיפך: "וי"ל דזהו ענין מדרש על לעתיד ולא ילמדו איש את רעהו כי יתגלה בחי' העצמות שבכאו"א ולא יצטרך לקבל"; ומצד שני, מהמובא בהדרן תשמ"ט הנ"ל, משמע שזה שמביא הפסוק בהל' מלכים הוא מצד מעלתו ולא החסרון כו'. ואולי יש לתווכן שבהדרן הנ"ל מדגיש: "תהי' באופן של הליכה מחיל אל חיל, כולל גם ע"י שילמדו כו'", והיינו שההדגשה היא על העליון שכל אחד מוסיף בשני. וע"פ המבואר בהדרן על ברכות ומו"ק (תשנ"ב), שיכולה להיות הליכה מחיל אל חיל (מצד אחד), ובאופן של מנוחה (מצד שני) והיינו היות ש"החידושים שמחזשים ישראל הם בדרגת התורה כפי שהיא בעולם העצמי דעצמותו ית' . . הרי, השינוי וההוספה . . אינם גדר של "תנועה" שהיא יציאה מעצמותו אלא גדר של "מנוחה" . . שהיא בעצמותו". ועצ"ע ואכ"מ.

23. ועיין עוד בהערה 40 שם, דיוק הלשון "יהיו ישראל" - "שזוהי מציאותם". וראה סה"ש תנש"א ע' 275 הערה 80.

24. כמבואר בד"מ תולדות הנ"ל בארוכה.

25. ולהעיר מהחידושים א' מנ"א: "מעלת המשיח שיהי' עניו, דהגם שיהי' בתכלית הגדלות, וילמוד תורה עם האבות ומרע"ה, בכל זה יהי' בתכלית הענוה והביטול ללמוד גם עם אנשים פשוטים". דמשמע בפשטות שזה שמשיח ילמד את התורה, הוא באופן כזה שעדיין יש חילוקים בין "אנשים פשוטים" ל"אבות ומשה", ולא מצד עצם נשמה שהיא בשווה.

ובסגנון אחר: אם הי' כותב הרמב"ם בהלכות מלכים ע"ד הלשון שכתב בהלכות תשובה, הי' מקום לפרש גם את ההלכה האחרונה שמדבר על לימוד התורה והשגת ה' בכלל, מתאים לתקופה הראשונה בביאת משיח - כמבואר בארוכה בקונטרס "תורה חדשה מאתי תצא", שמשיח צריך להרצות דבריו לפני ב"ד הגדול ולהסבירם בטו"ד וכו'<sup>26</sup>.

והיות שבהלכה האחרונה מדבר הרמב"ם על 'תקופה שני' בימות המשיח - שלימוד התורה וידיעת ה' אז יהי' באופן של נמנע הנמנעות כו' (כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ<sup>27</sup>), ולכן כותב זאת בסגנון אחר, ואינו מזכיר את מלך המשיח, כיון שזה מגיע מצד עצם מציאותם של ישראל, כנ"ל.

וע"פ המבואר בארוכה בהדרן תנש"א שבהלכה האחרונה מדבר על "תקופה שני" - שלימוד התורה וידיעת ה' באותה תקופה מבואר (לכאורה) בקונטרס הלכות תושבע"פ: גילוי "נמנע הנמנעות" שבתורה וכו', ע"כ כתב הרמב"ם את ההלכה באופן שמוכן שלימוד התורה מגיע מישראל מצ"ע דוקא וכן"ל.

26. ולהעיר, שאכן בקונטרס זה משמע בכ"מ, שמפרש גם את ההלכה האחרונה ברמב"ם, כמתאימה לתקופה הראשונה של ימות המשיח, או עכ"פ שלא נחית לחילוק זה, המופיע בהדרן תנש"א.

27. ראה הדרן על הרמב"ם תנש"א. קונטרס 'הלכות תושבע"פ אינן בטלים לעולם'. (וראה גם ספר "ענינו של משיח" ע' 271 הערה 1, שלבי התייחסותו של כ"ק אד"ש מה"מ להלכה האחרונה ברמב"ם, על סדר השנים). ועוד.

## בירור הברזל לע"ל

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין בירור הברזל לע"ל / יקשה ע"ז מהמבואר בדא"ח שבברזל לא שייך בירור / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהשבתת החיות לע"ל / יבאר עפ"ז כיצד יתברר הברזל לע"ל / יבאר שע"י בירור הברזל הרוחני מתברר הברזל הגשמי / יבאר הקשר בין המשכן וג' בתי המקדשות לזהב, כסף, נחושת וברזל / יבאר שביאור כ"ק אד"ש מה"מ בזה בא בהמשך לכך שנעשה הבירור גם במדינות רוסי' וצרפת

הת' שלום שי' טל

תות"ל 770 - בית משיח

### א

#### ביאור בענין הברזל לע"ל

בדבר מלכות ש"פ ויחי תשנ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מדוע הסימן למצור על ירושלים בעשרה בטבת ה' ע"י ברזל ("קח לך מחבת ברזל ונתתה אותה על קיר ברזל וגו'")<sup>1</sup>. וזאת מכיון ש"ברזל" הוא דבר שמושלל בבית המקדש (כמ"ש "והבית בהבנותו . . כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנותו")<sup>2</sup>, משום שברזל שייך לחורבן ביהמ"ק (כדאיתא במדרש)<sup>3</sup>.

וממשיך לבאר שהתיקון לזה הוא ע"י ברזל דקדושה, שזהו חוזק ותוקף הנשמה. שעל ידו מבטלים את הברזל דלעו"ז שהוא היצה"ר.

ומוסיף לבאר זאת בסגנון הקבלה והחסידות שברזל הוא ר"ת 'בלהה, רחל, זלפה, לאה' - ד' נשי יעקב<sup>4</sup>, שכנגדן יש ד' בחי' בלעו"ז. וכן הוא גם בסדר בו הן מופיעות - קודם השפחות ואח"כ הגבירות, שגם סדר זה ישנו בלעו"ז ("שפחה לפני גברתה") ובקדושה (מעלה המלכות בירידתה לבי"ע).

ומבאר שלכן ביהמ"ק עשוי מאבנים דוקא (ולא מעצים) - שזה מעין השלימות דמעלת הדומם שתהי' לע"ל. ומבאר שלכן ביהמ"ק השלישי נקרא 'ברזל'<sup>5</sup> - כיון שהוא מבטא עוד

1. יחזקאל ד, ג.

2. מלכים א, רז.

3. שמו"ר פל"ה, ה.

4. ראה בלקו"ש ח"ו ע' 304 שמבאר מדוע נמנו כאן בלהה וזלפה ולא שרה ורבקה.

5. ראה לקמן ס"ה.

יותר חוזק ותוקף מאבן (וכדכתיב "ארץ (שענינה הוא מלכות) אשר אבני ברזל" (שמרומוז בו מעלת השפחות שהוא המלכות כפי שיוודת לבי"ע)).

וממשיך שעפ"ז "אולי י"ל שהשלימות דברזל דקדושה תבוא גם בכך שבנינו יהי' מברזל, שהברזל עצמו יהי' חלק מהבנין דביהמ"ק עצמו". ומבאר שהסיבה לזה שבבתי המקדשות הקודמים לא הי' ברזל הוא משום שהי' חשש לענין של ברזל דלעו"ז. אמנם לע"ל יתבטל הברזל דלעו"ז, וממילא יכול וצריך ביהמ"ק להיות בנוי גם מברזל - כדי להדגיש את השלימות בזה שהברזל שהחריב את ביהמ"ק נהפך מן הקצה אל הקצה ונהי' חלק מביהמ"ק. ע"כ תוכן דבריו הק'.

## ב

### דברי אדמו"ר המהר"ש בנדון ויקשה לפי"ז

והנה, בד"ה מגילה נקראת תרמ"א<sup>6</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מוהר"ש את ענין הברזל דלעו"ז, שהוא כמו עמלק שעליו נאמר "ואחריתו עדי אובד" - שיאבד לגמרי. וכמו כן הוא הברזל שלע"ל יאבד לגמרי מן העולם, ולא יהי' אפשר לבררו כלל, ורק "שבירתו זהו תיקונו".

ולפי זה צריך ביאור כיצד יוכלו לע"ל להשתמש בברזל, בעוד שמפורש כאן ש"שבירתו זהו תיקונו", ואין כל אפשרות לבררו ולהפכו לקדושה?

ולכאן הי' אפשר לבאר שאין הכוונה שלוקחים את הברזל דלעו"ז ומבררים אותו, אלא שמשתמשים בברזל דקדושה, שענינו הוא חוזק ותוקף הנשמה.

אמנם באמת אי אפשר לומר כן, שהרי מפורש בשיחה הנ"ל שלע"ל יתברר הברזל, ובלשונו הק': "השלימות דביהמ"ק השלישי מרומזת ב(הבירור ד"ברזל" דלעו"ז . . . שעי"ז באים ל) השלימות ד"ברזל" דקדושה".

וא"כ צריך להבין כיצד ייתכן בירור הברזל (ועד שיהי' חלק מביהמ"ק), בעוד שברזל ענינו הוא עמלק וכו', שאינו יכול להתברר בשום אופן ויש לשברו?

## ג

### ביאור הקושיא ע"פ הביאור ביעוד הגאולה "והשכתי חי רעה"

ובכדי לבאר כל זה יש להקדים מ"ש כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש<sup>7</sup> בנוגע למחלוקת ר"י ור"ש בפירוש הפסוק "והשכתי חי רעה מהארץ", שלדעת ר"י החיות רעות יתבטלו לגמרי; ולדעת ר"ש אינם בטלים לגמרי ורק "משביתן שלא יזיקו".

6. סה"מ תורת שמואל תרמ"א ע' קמב.

7. ח"ז ע' 188 ואילך.



ומביא את דברי הרוגוצ'ובי שכל דבר מורכב מחומר וצורה, ובנדו"ד החי' עצמה היא ה'חומר' והתכונות הרעות שלה להזיק הם ה'צורה'. ועפ"ז מבאר שלדעת ר"י הפירוש "השבת" הוא שהחיות רעות יעברו מהעולם לגמרי, היינו שיתבטל הן ה'חומר' והן ה'מורה' שלהם; ולדעת ר"ש הפירוש "השבת" הוא שרק ה'צורה' של החיות תתבטל, אמנם החיות עצמם יישארו (ללא תכונותיהם הרעות להזיק).

ובסוף השיחה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שלהלכה נפסק (כדעת ר"ש) שתתבטל תכונתם הרעה של החיות הרעות (ה'צורה' שלהם) - "משביתן שלא יזיקו".

ועפ"ז ניתן לכאור' לבאר בעניננו:

כמו כל הנבראים, גם ה'ברזל' מורכב מ'חומר' ו'צורה' - ה'חומר' הוא עצם המציאות שלו, וה'צורה' היא תכונותיו: יש את התכונות הטובות שבו, וכפי שרואים במוחש שניתן לעשות עם ברזל דברים טובים (שהרי "אין רע יורד מלמעלה"<sup>8</sup>), וממילא ודאי שגם בברזל קודם שנתברר יש דבר טוב), ויש את התכונות הרעות שלו להרוג ולהשחית<sup>9</sup>.

ויש לומר שה'צורה' דהברזל תתבטל לגמרי לע"ל - שלא יוכל להשחית ולהרוג (כמ"ש "וכתתו חרבותם לאתים"<sup>10</sup>)<sup>11</sup>, אמנם ה'חומר' דהברזל - שזהו עצם מציאותו - לא תתבטל לע"ל, וישתמשו בו (ועד שיהי' חלק מביהמ"ק)<sup>12</sup>.

8. ב"ר פנ"א, ג.

9. כפי שמבואר בארוכה בהערה 48 בשיחה שם. וראה גם באריכות בשיחת פורים תשכ"ז (שיח"ק ח"א ע' 437).

10. ישעי' ב, ד.

11. שהרי לא יהי' לע"ל שום ענין דהיפך החיות (ראה הערה 96 בשיחה שם).

וראה גם בשיח"ק תשל"ז ח"ב ע' 437-439, שמבאר שם מה שארץ ישראל אבני' ברזל, אף שהוא כלי זין - ענין שלילי, כיון שלעת"ל כלי זין לא ישחיתו.

12. בסה"ש תנש"א ח"א ע' 162 ובהערה 78, אכן מבאר עד"ז: שבירור אוה"ע מתחלק לד' כנגד ד' מלכויות בבל מדי יון ואדום, והם נמשלו לד' הבע"ח שנתפרש בכתוב איסור אכילתם כיון שיש בהם רק סימן טהרה א'. והם נתחלקו לב': ג' הראשונות כנגד ג' מלכויות בבל, מדי, יון. והרביעי שכנגד מלכות אדום שנמשל לגלות הרביעי הארוכה מכל.

וע"י מעשינו ועבודתינו בגלות אדום נעשה הבירור דאדום כמארז"ל שעתיד חזיר להיטהר, כיון שחזיר נק' ק"ג, והיא תתברר לעת"ל. אך מקשה דצ"ע שהרי גמל שפן וארנבת נק' גקה"ט והם כנגד הג' מלכויות הראשונות שהם יותר רע מק"ג, ואמאי היא הרשיעה יותר". ומבאר שם ע"פ המבואר בסה"מ תקס"ז שכיון שבזמן הגלות הוא פתח ומקור לחיצונים, ראש גקה"ט לכן נק' שהרשיעה יותר ולעת"ל יהי' הבירור דכללות ק"ג שעי"ז יובדל ויופרד שורש יניקת החיצונים שאז יטהר החזיר (משא"כ החיות שמגקה"ט).

אך מוסיף להקשות דלכאורה מהמובא במדרש עצ"ע שהרי מפורש "ברזל אין כתיב כאן לא במקדש ולא במשכן, למה, שנמשל בו אדום שהחריבו ביהמ"ק, ללמדך שמכל המלכויות יקבל הקב"ה דורון לעתיד לבוא חוץ מאדום. . אף היא מבקשת להביא דורון למלך המשיח ואומר לה הקב"ה גער חית קנה כו".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ וולה"ק "ואולי י"ל שהענין דעתיד חזיר להיטהר הוא לאחרי שאומר לה הקב"ה גער חית קנה, שיוכרת הקנה, רגל השמאלי דאות קו"ף שממנה נמשכת יניקה לקליפות. . ועצ"ע ואכ"מ" עכלה"ק.

שמה מובן שדוקא לאחרי שמתבטל הענין הרע הנובע מהברזל שענינו מלכות אדום הנק' חזיר, רק לאח"ז יוכל הדבר בעצמו להיכלל ולעלות בקדושה מצד שורשו שלמעלה ברזל דקדושה.

ויש להעיר מהמבואר בלקו"ש חכ"ג ע' 172 ואילך בענין אוה"ע לעת"ל שלהלכה (וע"פ חסידות) גם לעת"ל יהי' קיום למציאות האומות כיון שיתבררו ויזדככו.

וכמו"כ י"ל ע"פ חסידות: יש את עצם מציאות הברזל שזהו ה'חומר' שלו, ויש את ה'צורה' שלו שזהו הענינים הטובים שבו<sup>13</sup> והענינים הרעים שבו<sup>14</sup>, כפי שנתבאר בכ"מ.

ויש לומר שמה שמבואר לעיל ב'תורת שמואל' שברזל אינו יכול להתברר בשום אופן הכוונה היא שכאשר יש בו ה'צורה' הרעה שלו - היינו הענין הרע הרוחני שהו (עמלק, קשיות העורף דיצה"ר), הנה אז אינו יכול להתברר, ולכן בזמן הגלות כאשר תכונותיו הרעות קיימות בו אין כל דרך לבררו, ורק 'שבירתו זוהי תקנתו'.

אך בדבר מלכות ויחי הנ"ל מדובר על חומר הברזל כפי שיהי' לע"ל, שאז בטל הענין הרע שבו, ונשאר רק הענין הטוב שבו.

וזהו הביאור בזה ש"על ידי הבירור דברזל דלעו"ז, באים לשלימות הברזל דקדושה" - שע"י שמחזקים את הענין הטוב שבברזל ("החוזק והתוקף דעצם הנשמה"), הנה ע"ז בטל הענין הרע שבו ("שהוא קשיות העורף דיצה"ר), עד שמגיעים לשלימות בזה שתהי' בגאולה העתידה, כאשר יישאר רק הענין הטוב שבברזל.

אמנם בענין הרע שבברזל, הנה בו באמת לא שייך בירור, ויתבטל לגמרי לע"ל.

## ד

### ביאור באופן בירור הברזל

ולאחרי שנתבאר באיזה חלק בברזל יהי' הבירור (היינו בברזל עצמו, אך לא בענין הרע שבו), יש לברר באיזה אופן פועלים את הבירור בזה:

דהנה, בשיחה שם מבאר (כנ"ל) שע"י הברזל דקדושה (שהוא התוקף דהנשמה) מתבטל הברזל דלעו"ז. ובכדי לבאר מהו אופן ההנהגה דברזל דקדושה, מקדים לבאר את מעלת המלכות כפי שיורדת לבי"ע (ולא כפי שהיא ספירה בפ"ע באצילות)<sup>15</sup>.

ויש לקשר זה עם המבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו<sup>16</sup> שהעילוי דלעת"ל הוא שהגילוי במלכות יהי' (לא רק במלכות, כי אם ב)מלכות שבמלכות. היינו שהגילוי יהי' לא רק בט' ספירות שבמלכות, כי אם גם במלכות שבמלכות.

ומבאר כאשר הגילוי הוא גם במלכות שבמלכות, הנה אז ניכר הגילוי גם בניצוצות שנפלד למטה, דיש בהם ב' סוגים: א. ניצוצות שיש להם שייכות להרגיש איזה אור אלקי. ב. ניצוצות שאין להם שייכות לזה, ועד שירדו ונתרחקו כל כך עד שהם עצמם נעשו כמו רע.

13. נסמן בהערה 68 בשיחה שם, ובתורת שמואל שם.

14. נסמנו בשיחה שם בהערות 55. 58.

15. וכפי שנתבאר בארוכה המעלה שבוה בד"ה "ודוד עבדי" תשל"ב (סה"מ מלוקט ח"ו ע' עז ואילך) ובכ"מ.

16. סה"מ מלוקט ח"ו ע' נג.

ומבאר, דע"י הגילוי בט' ספירות שבמלכות (עד היסוד שבמלכות), נפעלת העלאה רק בניצוצות שיש להם שייכות להרגיש אור אלקי; אמנם ע"י הגילוי במלכות שבמלכות מתעלים ונכללים בקדושה גם הניצוצות שנתרחקו במאוד.

ומבאר יתירה מזו - שגם הגשמי עצמו (ולא רק הניצוץ שבו) יוכלל בקדושה, וזה יהי' באופן שלא רק שיורגש 'כח הפועל בנפעל' (היינו שיורגש בנבראים הכח האלקי המהוה אותם), אלא שהנפעל (הנברא) עצמו הי' מאוחד לגמרי עם אלקות, שזה נעשה ע"י המשכת פנימיות עתיק - עצמות אוא"ס ב"ה, שלגביו אין שום מציאות חוץ ממנו.

ועפ"ז יומתק הקשר שבין המבואר בשיחה שם אודות הברזל הגשמי - שלע"ל יתברר ויהי' חלק מביהמ"ק; לבין הברזל הרוחני - שענינו הוא המלכות כפי שהיא יורדת לבי"ע (שהמעלה בזה תתגלה לע"ל), שדוקא כאשר הגילוי האלקי יומשך במלכות דבמלכות (היינו מלכות כי שיוורדת לבי"ע), הנה עי"ז יתבררו גם הניצוצות הכי רחוקים, ועד לגשמיות העולם שמנגדת בחיצוניות לקדושה - ברזל.

## ה

### הפרש בין המשכן וג' בתי המקדשות

והנה, תוך כדי הביאור בענין הברזל דקדושה, מביא ומבאר את החילוק בין זהב כסף ונחושת: זהב - ר"ת 'זה הנותן בריא', שזהו המעמד ומצב דבית ראשון שהי' בשלימות; כסף - ר"ת 'כשיש סכנת פחד (פודה)', שזהו המעמד ומצב דבית שני שחסרו בו חמישה דברים; נחושת - ר"ת 'נתינת חולה שאמר תנו', שזהו המעמד ומצב דגלות שבנ"י נקראים 'חולה'.

ויש לקשר ולהמתיק הביאור בזה, ע"פ<sup>17</sup> מה שמחלק בד"ה פדה בשלום הנ"ל בין אופן הבירור במשכן, לאופן הבירור במקדש:

אופן הבירור שבמשכן הי' בדרך מלחמה, שלכן המשכן והארון היו במדבר, שהענין בזה הוא לבטל את הקליפות שהיו שם, ולברר את ניצוצות הקדושה שנפלו לשם. אמנם, בירור זה הי' בדרך ממילא - שע"י שנתגלה הקדושה שדהמשכן והארון במדבר, בדרך ממילא נתעלו הניצוצות ונתבטלו הקליפות<sup>18</sup>.

ואופן הבירור שבבית המקדש הראשון, אף שהי' גם כן בדרך ממילא כמו במשכן, היתה בו מעלה יתירה על המשכן<sup>19</sup> - שהבירור שלו לא הי' בדרך מלחמה כי אם במנוחה, היינו

17. בהבא לקמן ראה גם מה שנתבאר בלקו"ש ח"ו ע' 17 ואילך בענין מעלת הגילוי אלקות שהי' במשכן, שהי' באופן דמלמעלה למטה, וראה בלקו"ש שם ע' 158 שזהו ענינו של זהב, ושם ממשיך שענינו של כסף הוא מלמטה למעלה. וראה שם ע' 17 ואילך כמה שממשיך בנוגע למעלת הביהמ"ק על המשכן, והגילוי דלעת"ל שיהי' בתכלית השלימות המבוארים לקמן. ועיין גם בלקו"ש ח"ל ע' 117 ואילך בביאור מעלת המקדש השלישי על המשכן ובתי המקדש הקודמים.

18. אלא שבפרטיות יותר גם במשכן הי' בירור בדרך התעסקות (ולא ממילא), שלכן הי' על גביו אמה דכליא עורב - כמבואר בהערה 102 בשיחה שם.

19. נוסף לזה שלא הי' בו שום עבודה בדרך התעסקות - אפילו לא בדוגמת האמה דכליא עורב דמשכן (ראה הערה הקודמת).

שהמברר נשאר במקומו, והמתברר מגיע ומתעלה מאליו (דלא כבמשכן שהי' צריך לירד למדבר, שהוא מקום נפילת הניצוצות)<sup>20</sup>.

ויש לומר שלכן נקרא בית המקדש הראשון (והמשכן) - זהב, שענינו הוא הבירור בדרך ממילא, היינו שישנה שלימות אצל המברר ("זה הנותן בריא") עד שהבירור נעשה בדרך ממילא.

אמנם בית שני<sup>21</sup> היתה עבודתו בדרך מלמטה למעלה - עבודת הבעלי תשובה, והעבודה שלו היתה בדרך התעסקות. ובוזה יש מעלה יתירה על בית ראשון - שגם הניצוצות שאינם שייכים להרגיש את האור האלקי נתבררו, שלכן הי' בו ברזל בהעלם<sup>22</sup>.

יש לומר שלכן נמשל לכסף - ר"ת "כשיש סכנת פחד (פודה)", שאינו בשלימות כמו זהב.

ואופן הבירור בבית המקדש השלישי יהי' באופן שמעלת התחתון תתגלה מצד עצמו, וכפי שנתבאר לעיל בהחילוק בין הגילוי בט' ספירות דמלכות להגילוי במלכות שבמלכות, שזהו אותו החילוק שבין בתי המקדשות<sup>23</sup> לבית המקדש השלישי - שאז תתגלה מעלת המלכות מצד עצמה (ולא כפי שהיא מקבלת מז"א), שמתגלה המציאות האמיתית דהיש הגשמי שהיא אלקות, שזהו ע"י גילוי פנימיות עתיק (כנ"ל ס"ד).

ולפי זה מובן ומבואר המובא בשיחה הנ"ל שע"י הבירור דהברזל דלעו"ז באים לברזל דקדושה, מכיון שבירור הברזל ענינו הוא לגלות איך שגם ניצוצות שנתרחקו כ"כ שנעשו כמו רע (כנ"ל ס"ד), וגם החומר הגשמי עצמו יתהפכו לקדושה. וכל זה הוא לא מצד הכח האלקי המהווה אותו אלא מצד עצמו, שמורגש בו מציאותו האמיתית שהיא אלקות.

## ן

### בירור הברזל בהמשך לבירור רוסי' וצרפת

ויש לקשר את הביאור בבירור הברזל שבדבר מלכות זה (דש"פ ויחי) עם המבואר שיחה דהשבת שלפנ"ז - ש"פ ויגש ובהקדים:

בשיחת פורים תשמ"ג<sup>24</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את המקור בתורה לכך שרוסי' נקראת בשם "מסך הברזל", וזאת מכיון שענינו של ברזל בפנימיות הענינים הוא ענין שלילי. ומוסיף, ש"מכיון שמדובר אודות מסך שתכליתו היפך הקדושה, לכן צריך להילחם כנגדו ולשלול

20. שזהו משום שהאיר בו אור שאינו בערך להמנגד כלל.

21. ראה בהנסמן לעיל הערה 17.

22. ראה בשיחה שם הערה 102.

23. גם הראשון וגם השני (והחילוק שביניהם הוא רק בניצוצות שיש להם שייכות לאור האלקי שנבררו רק בבית המקדש הראשון).

24. התועודיות ח"ב ע' 108. וש"נ. וראה גם בהתועודיות שם ח"ד ע' 1737 ואילך שמבאר ענין מסך הברזל בעבודת ה' דכאו"א.

זאת מכל וכל". והמורם מזה הוא שמשוה בין רוסי' שענינה ותכליתה הוא היפך הקדושה, לבין הברזל דלעו"ז.

ובדבר מלכות ש"פ ויגש תשנ"ב (שבוע קודם הדבר מלכות דש"פ ויחי הנ"ל) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>25</sup> שהמהפכה והנפילה של מדינת רוסי' בשינוי עיר הבירה, בא בהמשך למהפכה שנעשתה בצרפת<sup>26</sup>, שבני מדינות אלו נעשה שינוי מן הקצה אל הקצה - שנהפכו למקום תורה והפצת היהדות.

ואולי יש לומר שמכיון שנעשה הבירור דמדינת רוסי', שהיא ה'ברזל' דלעו"ז כנ"ל, הגיע הזמן לברר את הברזל בשלימות. ולכן, דוקא לאחרי שנעשה הבירור הנ"ל (שבוע בלבד לאחמ"כ) ביאר כ"ק אד"ש מה"מ את העבודה הנדרשת בענין בירור הברזל<sup>27</sup>.

ובנוגע למעשה בפועל - מהי בדיוק העבודה הנדרשת בענין ה'ברזל', יש להביא את שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ עקב תשכ"ג<sup>28</sup>, וזלה"ק:

"בהפטרה מדובר על שבחה של א"י ארץ אשר אבני' תחצוב ברזל, וברזל ר"ת בלהה רחל זלפה לאה באופן וסדר ששפחה לפני גבירתה. שזה סדר דהיפך הקדושה. אך כיון שיש לזה שורש בקדושה, אפשר להפוך גם את זה לקדושה. שאז יש בזה את מעלת הבע"ת.

"וזוהי ג"כ ההוראה בענין "והעמידו תלמידים הרבה" הגם שרואים א' שהוא קאכט זיך בחכמות חיצוניות והוא בעל תאוה, הנה מצד זה אין להתפעל ממנו ולא לעסוק עמו, אלא אדרבה לפעול עליו לנצל את כח המתאוה והאהבה זרה שלו כו' ולהופכם לקדושה ללימוד התורה אהבה ויראה לאלקות וכו".

25. הערה 85.

26. כפי שנתבאר בארוכה בדבר מלכות ש"פ וישב תשנ"ב.

27. ולהעיר מדבר מלכות ש"פ וישלח תשנ"ב, שם מבואר אודות הבירור ד"עשו הוא אדום" (שהו"ע הברזל דלעו"ז), שגם בירור זה הסתיים בדורנו זה לאחרי ריבוי העבודה בהפצת המעיינות כו'. ולהעיר גם מהדבר מלכות ש"פ משפטים אודות התחלת קיום היעוד ד"וכתתו חרבותם לאתים", שזהו גם כן ע"ד הבירור דהברזל ("חרבותם").

28. שיחות קודש ע' 378.

## "הראי' שמשיח צדקנו עדיין לא בא"

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות סיום העבודה לקראת הגאולה / יקשה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ במ"א שעדיין נשאר מה לעשות / יביא סתירה בזה גם בנוגע לעבודה דהפצת המעיינות / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ על הייחס דבנ"י לגלות / יבאר עפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ שישנן ב' סוגי עבודות / יבאר עפ"ז את החילוקים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל

הת' מנחם מענדל שי' מזרחי (ברא"ח)  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### אין הדבר תלוי במשיח צדקנו עצמו

בריבוי מקומות מתייחס כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לכך שסיימנו כבר את כל עניני הגלות, כשאבהוון דכולהו הוא דבר מלכות ש"פ נח תשנ"ב, ובלשון קדשו (ס"ט):

"גם כשידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון, אין זה בסתירה ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה ועומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקנו, כי, העבודה דכללות בני' במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות דהגאולה (שתלוי' "במעשינו ועבודתינו (ד) כל זמן משך הגלות"1) - נסתיימה ונשלמה, ואין ביאור והסבר כלל על עיכוב הגאולה, ולכן, גם אם חסר בעבודתו של הפרט במשך הזמן שמתעכבת הגאולה מאיזו סיבה שתהי', ה"ז ענין פרטי שבודאי צריך לתקנו ולהשלימו, אבל, אין זה גורע ח"ו בגמר ושלמות "מעשינו ועבודתינו" דכלל ישראל שעומדים מוכנים להגאולה, וכיון שכן, גם התיקון והשלימות דהפרט היא בנקל יותר, ומתוך שמחה, בידעו שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשלימה".

כלומר, שהחיסרון הפרטי בעבודתו של אי אלו מבני ישראל, אינו גורע מהעובדה שכללות עבודת עם ישראל מוכנה ומושלמת, כיון שישנה כבר השלמות ד"מעשינו ועבודתנו" הנדרש להבאת הגאולה בפועל ממש. ולפיכך על משיח צדקנו לבוא תיכף ומיד, וכפי שממשיך שם בשיחה: "ואם הדברים אמורים בזמנו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין, על אחת כמה וכמה לאחר שיעברו כמה עשיריות שנים, יותר מארבעים שנה ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע".

ומסיים שם: "ועאכר"כ בשנה זו - ה'תשנ"ב . . הרי בודאי ובודאי שכבר כלו כל הקיצין, וכבר עשו תשובה, ועכשיו אין הדבר תלוי אלא במשיח צדקנו עצמו!".

כלומר שבשנה זו, ה'תשנ"ב, מסקנת החשבון צדק' על העבודה אינה חסרון בעבודתם של ישראל, אלא "תלוי במשיח צדקנו עצמו".

## ב

### הראי' שמשיח צדקנו טרם בא

והנה, בהשקפה ראשונה ניתן לומר, שמכאן ואילך אכן עבודתם של ישראל אינה כדי להשלים את "מעשינו ועבודתינו" ולפעול את הנותר בכדי להביא את הגאולה, שהרי כבר סיימנו את כל העבודה, אלא רק כדי לזרז את הגאולה וכדו'. אך באמת אין עבודה זו מעכבת ח"ו את ביאת המשיח, והסיבה לכך שמשיח עוד לא הגיע תלוי' "במשיח צדקנו עצמו".

אך מהמשך וכללות דברי ושיחות כ"ק אד"ש מה"מ בתקופה זו (תנש"א-תשנ"ב), נראה שדרושה הסברה בעומקם של דברים, דהנה שבוע בלבד לאחר מכן - בדבר מלכות ש"פ לך לך תשנ"ב, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מעמדם ומצבם של בני' בעבודתם "עשה כאן ארץ ישראל". ומבאר שעבודתם זו כמעט כבר הושלמה, אך מסתייג ומבהיר ש"עדיין לא נסתיימה לגמרי העבודה כולה" ומוכיח זאת מכך "והראי' שמשיח עדיין לא בא".

[לשון זו אף מופיעה גם בשיחה בלתי המוגהת של התוועדות ש"פ נח עצמה?: "שבכאו"א מהם מתקיים ה"לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" . . ונמצאים עדיין בחוץ לארץ, מפני שחסר עדיין בהעבודה ד"מאך דאָ (דאָרט) ארץ ישראל" ("עשה כאן שם) א"י"), והראי' - שלפועל לא הגיעה עדיין הגאולה השלימה - שגם בהם תתקיים תיכף ומיד ההליכה מחוץ לארץ "אל הארץ אשר אראך""]

ועד"ז בשיחת ש"פ ויגש<sup>3</sup>: "ע"י ההוספה שכאו"א מוסיף בעבודתו בכל הפרטים גם בפרטים אלה שעדיין לא הושלמו כדבעי ("וואס מ'האט זיי נאך ניט דורכגעטאן"), והראי' - שעדיין לא בא!..."].

כלומר, מפורשות מתייחס כ"ק אד"ש מה"מ להעדר מציאות הגאולה בעולם, כהוכחה לכך שחסר בעבודת בני ישראל לעבודת הגאולה. וכאן לא מבאר ש"הדבר תלוי במשיח צדקנו עצמו", אלא שחסר בעבודת בני ישראל.

וצריך להבין כיצד יתיישבו דברים אלו עם המובא לעיל מד"מ ש"פ נח, וכדלקמן.

2. דברי משיח ה'תשנ"ב ח"א ע' 259 ואילך

3. דברי משיח תשנ"ב ח"ב ע' 134.

## ג

## הנ"ל בפרטי העבודה

והנה, מצינו את ה'סתירה' הנ"ל בדברי כ"ק אד"ש מה"מ, גם בנוגע לעבודה ד'הפצת המעיינות':

ידועה<sup>4</sup> אגרת הבעש"ט בה מתאר את תשובת מלך המשיח אליו: "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה", והיינו כאשר יפוצו מעיינות תורת החסידות בעולם כולו, יגיע הזמן ש"אתי מר" - מלך המשיח ויתגלה. ובהתאם להודעה והוראה זו עבדו רבותינו נשיאנו במשך הדורות להפיץ את מעיינות תורת החסידות<sup>5</sup>.

והנה, בש"פ וישב תנש"א, כאשר מלאו קצ"ב שנה ל"ט כסלו בפעם הראשונה, הודיע כ"ק אד"ש מה"מ כי נקצבה ונשלמה עבודת הפצת המעיינות; ובלשונו הק' שם<sup>6</sup>: "קצב" - מלשון קצבה והפסק, ו'קצב שנה', קצבת זמן, היינו, שכבר נפסק ונקצב ונסתיים הזמן (וכל עניני העבודה שפעלו בזמן זה) דהפצת המעיינות חוצה שהתחיל ב"ט כסלו לפני קצ"ב שנה, ומוכנים כבר לקיום ההבטחה שכשיפוצו מעיינותיך חוצה אתי מר דא מלכא משיחא".

כלומר, שהעבודה הנדרשת כמתאים לדרישת הבעש"ט להבאת הגאולה תמה ונשלמה - ומצד "הפצת המעיינות" אין עיכוב לגאולה, והיא יכולה ומוכרחת להגיע בכל רגע. וגם כאן נראה בפשטות שהסיבה לעיכוב הגאולה מכאן ואילך אינה בעבודת "הפצת המעיינות", כי היא כבר הושלמה.

ולאידך, כשבעה חודשים לאחמ"כ, בדבר מלכות ש"פ עקב ה'תנש"א, מפרט כ"ק אד"ש מה"מ כו"כ מהמעלות שבזמן בו נמצאים ואת הפעולות שעשו בני"ז בזמן האחרון להבאת הגאולה, ועפ"ז שואל: "כיון שכבר נפעלו כל הענינים - כיצד יתכן, שמשיח צדקנו עדיין לא בא!?!",

ומפרק לה: "ידועה אגרת הבעש"ט<sup>7</sup> בה הוא מוסר את המענה של מלך המשיח על השאלה (דהבעש"ט) "אימתי אתי מר" - "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה". דהיינו, שביאת המשיח תלוי בהפצת המעיינות חוצה. . וכיון שלאחרי ריבוי הפעולות דרבותינו נשיאנו עד עתה בהפצת המעיינות חוצה, ובריבוי הכי גדול, עד בכל חוגי ישראל (כדלקמן) משיח עדיין לא בא - מסתבר אולי לומר, שישנו עוד סוג יהודים שאליהם הפצת המעיינות לא הגיעה<sup>7</sup>, כדלקמן". ומאריך לתאר את פעולתם של רבותינו נשיאנו על סדר הדורות, בהפצת המעיינות עד לפינה הכי נידחת.

וממשיך: "וכיון שלאחרי כל זה, כל ריבוי הפעולות בהפצת המעיינות חוצה עד עתה, ובריבוי הכי גדול, משיח עדיין לא בא - אולי יש מקום לומר (לכאורה), שעדיין נותר סוג

4. נדפס בכש"ט בתחלתו. ובכ"מ.

5. ראה בארוכה ד"מ ש"פ ויצא תשנ"ב. ד"מ ש"פ עקב תנש"א. ד"מ ש"פ וירא תשנ"ב. ועוד.

6. סה"ש ה'תנש"א ע' 189.

7. ההדגשה לא במקור.



ותחום מסויים ב"חוצה" שאליו ה"מעיינות" עדיין לא הגיעו עד עתה. ואולי זוהי המניעה<sup>12</sup> האחרונה ל"אתי מר" (שבא כתוצאה מהפצת המעינות חוצה).

זאת אומרת, חרף הודעת כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ וישב תנש"א שעבודת "פוצו מעיינותיך" הנצרכת להבאת "מר - מלכא משיחא" כבר נקצבה והושלמה, מכיון ש"משיח עדיין לא בא" בפועל במציאות העולם, עדיין "יש מקום לומר" שחסר בעבודה זו, והיא "המניעה האחרונה". ונראה לכאורה גם משיחה זו להסיק כדלעיל, שהיות ועניני הגאולה טרם נראו בעולם, אולי יש לומר שישנו איזה עיכוב לביאת הגאולה.

סברא זו (שעדיין חסר משהו בעבודה להבאת הגאולה) ניתן ללמוד גם מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ חיי שרה תשנ"ב (סי"ג): "דובר לעיל (סעיף א), שכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו הודיע, שכבר סיימו את כל עניני העבודה, וכבר עומדים מוכנים, "עמדו הכן כולכם", לקבלת פני משיח צדקנו.

"כפי שרואים זאת (כמדובר כמה פעמים) גם בכך, שבמאורעות העולם נתקיימו כמה סימנים על הגאולה, החל מהסימן (בילקוט שמעוני<sup>8</sup>) ש"הגיע זמן גאולתכם", מזה ש"מלכיות מתגרות זו בזו"<sup>9</sup>, בפרט במדינות הערביים . . וכבר נתקיים הסימן של השנה שעברה - ה'תשנ"א ר"ת הי' תהא שנת נפלאות אראנו, ובהוספה בשנה זו - והולך ונמשך - הי' תהא שנת נפלאות בה, (ו)בתוכה - שזה (הנפלאות) נעשה המהות והתוכן והנשמה של השנה. ורואים בפועל איך שהתקיים ה"ילחום מלחמת ה" וינצח בכמה וכמה ענינים - ודוקא מתוך מלחמה של שלום".

וממצב זה בעולם מסיק בנוגע עבודת השלוחים:

"מזה מובן, שמאחר שהשלוחים עומדים כבר מזמן לאחר מילוי התחלת עבודת השליחות בהפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה, ומזמן לאחר אמצע עבודת השליחות, עד שכבר סיימו את השליחות (כהודעת נשיא דורנו הנ"ל), ואעפ"כ עדיין לא באה בפועל ממש הגאולה האמיתית והשלימה - צריך לומר, שעדיין נשאר משהו לעשות כדי להביא את הגאולה בפועל".

וגם בשיחה זו, מכך שמשיח צדקנו טרם בא, המסקנה הנדרשת היא "שעדיין נשאר משהו לעשות כדי להביא את הגאולה בפועל".

המורם כל הנ"ל: מדברי כ"ק אד"ש מה"מ ניתן להסיק בפשטות, שאין אפשרות לתלות את העיכוב לביאת משיח בענינים שאינם "בפועל ובגלוי" בעולם הזה הגשמי, כי אם העדר העבודה<sup>10</sup>. ולאידך ניצבים דבריו הברורים - שאינם חוזרים ריקם ח"ו - שאין דבר המעכב כלל את הגאולה.

8. ישעי' רמז תצט.

9. מדרש לקח טוב לך לך יד, א. וראה גם ב"ר פמ"ב, ד.

10. ראה גם מדברי כ"ק אד"ש מה"מ לסגן שר החוץ מר בנימין ש' נתניהו (יום ראשון ר"ח כסלו, דברי משיח תנש"א ח"א ע' 298): "כ"ק אדמו"ר שליט"א: "מזמן שהתראינו לאחרונה ניתוספו כמה ענינים, ומה שהי' אז וגם עתה הוא שעדיין משיח

ולכאורה דרושה בהירות בעומק הדברים, ובהבדל המהותי בין ביטויי כ"ק אד"ש מה"מ השונים.

## ד

### עם ישראל פועלים את ההמשכה האחרונה

ואולי יש לבאר בדא"פ, ובהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ צו תש"נ<sup>11</sup>, בביאור הענין ד"סוף מעשה במחשבה תחילה" על-פי פנימיות התורה בכללות (ס"ב) שאף שהמעשה הוא האחרון בסדר העבודה. שראשית כל האדם מתעורר ברצון, לאחמ"כ הוא יורד למחשבה ולאחמ"כ לדיבור - כיצד יוציא אותו אל הפועל, ורק השלב האחרון הוא שלב העשיי' בפועל; הנה בכחו של המעשה לעורר כחות עליונים יותר מהמחשבה והרצון - התענוג העצמי, שלא הי' אפילו במחשבה הגלוי'. ועד"ז הוא בישראל "שעלו במחשבה" שע"י עבודתם - עבודת המטה, ממשיכים תענוג עצמי שלא הי' בנמצא קודם לכן.

ובענין הגאולה מודגש דבר זה ביתר שאת: זמן הגאולה הוא ענין סתום ובלתי-ידוע, היות שכל עניני הגאולה אינם שייכים לדרגות של שכל וידיעה, אלא לדרגות שלמעלה מהשכל, ורק לע"ל "בינו דברים הסתומים". ויתירה מזו: "שהסתיוות דהגאולה היא לא רק ביחס לנבראים, אלא גם ביחס להקב"ה (כביכול) . . . שעניני הגאולה הם בדרגא נעלית כ"כ שגם אצל הקב"ה ה"ז בבחי' העלם ("בליבי") שלמעלה מגילוי (בדיבור בפה) - ע"ד "מחשבה תחלה". ובאופן ההתגלות מסביר כ"ק אד"ש מה"מ: "ודרגא נעלית זו, העלם שלמעלה מגילוי, "מחשבה תחילה" - נמשכת ומתגלית ב"סוף מעשה", בסיום וגמר מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, שע"י פועלים העילוי והשלימות דימות המשיח".

ובעומק יותר, בנוגע לזמן הגאולה, ממשיך ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ את הדרך בה פועלים ישראל בגילוי הגאולה (ס"ז): "בהיחס של האדם לדבר העתיד והשפעתו על ההוה, יש חילוק בין דבר העתיד שזמנו ידוע לדבר העתיד שזמנו אינו ידוע - שדבר העתיד שידועים שיבוא בזמן מסויים, הרי, עד בוא זמן מסויים זה מתייחסים אליו כדבר העתיד, ובמילא, אין זה פועל שינוי (כ"כ) בהמצב שבזמן ההוה (כי אם כפי הדרוש בתור הכנה להעתיד), משא"כ דבר העתיד שזמנו אינו ידוע, אלא יכול לבוא בכל עת, ה"ז באופן שהעתיד משפיע ומשנה את ההוה, שההנהגה בהוה נקבעת בהתאם למצב העתיד.

"ומזה מובן גם בנוגע להיחס לגאולה העתידה לבוא והשפעתה על זמן הזה:

"אילו הי' הקץ ידוע - אזי היחס להגאולה הי' כמו לדבר השייך לעתיד שאינו פועל שינוי (כ"כ) בזמן ההוה; משא"כ כשהקץ אינו ידוע, וביחד עם זה, יודעים בוודאות שיכול להיות

לא בא, אזי תעשה משהו למהר ביאתנו!". הנ"ל: עושים, עושים. כ"ק אדמו"ר שליט"א: "אך כנראה שאין מספיק, כיון שהיום כבר כמה שעות ביום ועדיין לא בא! אבל יש עוד כמה שעות, אזי יש להשתדל גם היום, ובשורות טובות. ומתוך שמחה וטוב לבב".

11. סה"ש ה'תש"נ ע' 397 ואילך.

בכל רגע ומצפים שיהי' ברגע זה - אזי היחס להגאולה הוא כמו לדבר השייך להווה היינו, שההנהגה בהוה היא באופן המתאים למעמד ומצב דגאולה העתידה, דכיון שהגאולה יכולה לבוא תיכף ומיד ממש, הרי, בכל רגע ורגע צריכים להיות מוכנים להגאולה.

"ובסגנון אחר קצת - שנעשה החיבור דגלות עם גאולה, שבזמן הגלות עומדים מוכנים להגאולה, ולא עוד אלא שמהפכים הגלות לגאולה, שהאותיות ד"גולה" מתהפכות להיות חלק מ"גאולה" (עי"ז שממשיכים בהם האל"ף, אלופו של עולם), כיון שמתגלית בחינה הכי נעלית שלמעלה מגולה וגאולה שעל ידה נעשה החיבור ועד להפיכת גולה לגאולה".

כלומר, על מנת שתפעל הגאולה בעולם, לא התגלה לעם ישראל זמנה, וכתוצאה מכך יהודי מתייחס אלי' (לא באופן של עתיד - שאין לו השפעה על ההווה מבחינה מעשית, כי אם) כמציאות מתהווה, וכך הופך ופועל בעולם מעמד ומצב דגאולה. כלומר, עצם יחסם של ישראל לגאולה באופן של "אחכה לו בכל יום שיבוא"<sup>12</sup>, למרות שכביכול לא הגיעה זמנה בגלוי - הוא הוא המגלה את המדרגה שלמעלה מגדר הזמן (כיון שבדרגת הזמן שייכת הגאולה רק לעתיד, וע"י האמונה יהודי הופך זאת להווה וברגע שלאחרי זה אף לעבר) - "במחשבה תחילה" - ופועל את הגאולה.

## ה

### סיום העבודה ועבודתו של יהודי

עפ"י כהנ"ל נראה לפענ"ד, לבאר את מעמד ומצב עבודת עם ישראל בדורנו זה ובתקופתנו זו. ובהקדים דברי כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ, ומהם: בד"מ ש"פ ויצא תשנ"ב (סי"ח): "הרי מוכן, שעתה נמצאים כבר במצב בו הגוף הגשמי ואפילו גשמיות העולם כבר נתבררו ונזדככו לגמרי, והרי הם "כלי" מוכן לכל האורות והענינים הרוחניים, כולל ובעיקר - אורו<sup>13</sup> של משיח צדקנו, אור הגאולה האמיתית והשלימה. . והדבר היחיד שחסר הוא - שיהודי יפתח את עיניו כדבעי, ויראה איך הכל כבר מוכן לגאולה!",

ועד"ז בדבר מלכות ש"פ וישלח תשנ"ב, שלאחר שמבאר שבדורנו זה הסתיימה עבודת הביוריס, מורה את העבודה העכשווית לפקוח את העיניים, ובלשונו הק' (הערה 112): "כלומר, לא זו בלבד שנשלמה העבודה וצריכים לפעול הגילוי בעולם (כנ"ל סי"א), אלא יתירה מזה, שישנו כבר בפועל ובגלוי, וצריכים רק לפתוח את העינים, כי מכבר "נתן לכם. . עינים לראות".

ובמילים מפורשות יותר בדבר מלכות כ"ח סיון תנש"א, שלאחר שמבאר<sup>14</sup> שכעת ישנה השלימות של הפצת המעיינות וביורור התחתון עי"ז שליובאוויטש הגיעה לחצי כדור התחתון, מוסיף ומבאר את עבודתו של יהודי כעת (סי"ב): "אשר כדי שהקב"ה יפעל זאת בשלימות

12. נוסח "אני מאמין".

13. זח"ג לד, ב. הובא ונת' בלקוטי לוי"צ לזח"ג ע' ריט ואילך.

14. שם ס"ט.

הוא זקוק (כביכול) להשתתפותו של כאו"א מישראל, ודוקא בתור נשמה בגוף, שע"י "מעשינו ועבודתינו" באה הגאולה, וצריך להזדקק כביכול לכך שיהודי יסכים, ויתירה מזו - שהוא ירצה ויכריז, שלא רק ש"הגיע זמן גאולתכם", אלא שישנה כבר הגאולה בפשטות, כמדובר לעיל (ס"ס ח) שגאולה היא מלשון גילוי - הגילוי דאלופו של עולם ב"גולה" (שנפעל ע"י עבודת היהודי בגלות).

והמובן בפשטות משיחות אלו, שלאחרי שהסתיימה העבודה הנדרשת להביא את משיח<sup>15</sup>, הדרישה מיהודי כעת היא לפקוח את עיניו ובכך לגלות את המציאות של משיח שישנה כבר בעולם. ואו"ל, שזוהי העבודה הנדרשת וביכולתו של יהודי בלבד, מצד שייכותו ל"מחשבה תחילה" (כנ"ל ס"ד) להמשיך את התענוג העצמי שבעבודת המטה ובכך לגלות בעוה"ז הגשמי גילוי העצמות ("אלופו של עולם בגולה").

ובמילים אחרות: "ישנה כבר הגאולה בפשטות" וכעת העבודה היא שיהודי יפקח את עיניו ויסכים ויגלה בעולם הודות ליכולותיו, את המציאות הקיימת, וכך יגלה זאת בפועל בעולם.

יתירה מזו:

בביאור הפס' "ושמי הוי' לא נודעתי להם" בשייכותו לזמן זה שלאחר מ"ת, מבואר בדבר מלכות ש"פ וארא תשנ"ב שכל עוד הגאולה לא מגיעה לגילוי בפשטות אצל יהודי בעוה"ז הגשמי הרי זה ראי' שאין זה עצם הגילוי. וזאת מכיון שהעצם לאמיתתו הוא בכל מקום בהתגלות, ומכיון שאינו בהתגלות הרי זו ראי' שאין זה העצם. למרות שכל ההמשכות נמשכו כבר בעוה"ז, באם מצב העולם הוא שלא נרגש בו בגילוי הקב"ה - הרי"ז ראי' שאין זה העצם, ובלשון קדשו: "זכיון שבמעשינו ועבודתינו בקיום התומ"צ נעשית רק ההמשכה למטה, אבל הגילוי למטה בעוה"ז הגשמי יהי' רק לעתיד לבוא (כמ"ש<sup>16</sup> "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר גו"), הרי, כל זמן שלא נעשה הגילוי למטה, ה"ז הוכחה שאין זה העצם"<sup>17</sup>.

ומכך מסיק כ"ק אד"ש מה"מ שנמצאים עתה במעמד ומצב דאכתי "לא נודעתי להם", כיון שאין את הגילוי בעוה"ז הגשמי - למרות שכל ההמשכות נמשכות, כל עוד הגילוי אינו בעוה"ז הגשמי, העצם כלל לא מתגלה.

ובמילים פשוטות: דבר ברור הוא שנסתיימה כל העבודה הנדרשת על מנת לפעול את כל הגילויים דביאת והתגלות משיח צדקנו, ואכן כל עניני הגאולה כבר ישנם בעולם. אך על מנת שיהי' בגילוי בעוה"ז נדרשת ה"הסכמה" של יהודי, ופקיחת העיניים שלו - שיכיר בכך ועי"ז יפעל את הגילוי בפועל בעולם. והעובדה שאין גילוי בעולם היא "ראי' שחסר בעבודה" - העבודה של הגילוי בעולם הזה הגשמי.

15. כעבודת הבירורים שנשלמה, ועד"ז בד"מ ש"פ ויצא בירור הגשמיות והעולם לעשותו כלי לגילוי העצמות, עיי"ש בארוכה.

16. ישעי' מ, ה. וראה תניא ספ"ו.

17. ראה לקו"ש ח"ה ע' 245.

ך

**ההבדל בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ**

ועפ"י כל האמור לעיל נראה לחלק, שכאשר מדבר כ"ק אד"ש מה"מ על עבודתם של ישראל בכללות להבאת הגאולה, אכן אין שום מניעה לעיכוב הגאולה<sup>18</sup>, והטענה היא כלפי הקב"ה (כביכול), דהרי עם ישראל מילא את כל המוטל עליו ובשלימות. אך כאשר מתייחס לעבודתו של יהודי כאן למטה בעוה"ז, מבקש ודורש ממנו לעשות את עבודתו - לסיים את הגילוי בעוה"ז הגשמי.

ועפ"ז יש לומר, שבדבר מלכות ש"פ נח תשנ"ב מתייחס לתוצאת החשבון צדק הכללי של עם ישראל, ולפיו הרי צריכה להיות הגאולה, "ואין הדבר תלוי אלא בביאת משיח צדקנו עצמו". אך כאשר מתייחס לעבודתו של יהודי בעוה"ז, הנה טרם נשלמה עבודתו הפרטית להכין את עצמו ולהוריד את ההמשכה בפועל בעולם. וכל עוד הוא נמצא בגלות עליו לעשות את אשר ביכולתו, ולהכין את עצמו ואת העולם כולו לגאולה.

וע"כ בדבר מלכות ש"פ חיי"ש תשנ"ב, כאשר מגיע למסקנה שנסתיימה עבודת השליחות - מצד עבודתם של ישראל הנדרשת להביא את הגאולה, מסיק מזה ש"צריך לומר, שעדיין נשאר משהו לעשות", והמסקנה היא "לקבל פני משיח צדקנו" - להכין את עצמו ואת כל היהודים בעיר לקבלת פני משיח צדקנו.

ועד"ז בעבודה דהפצת המעיינות, לצורך העבודה להבאת הגאולה "מוכנים כבר לקיום ההבטחה . . . אתי מר דא מלכא משיחא". אך לאחר למעלה כשחלפו עוד כמה חודשים בגלות, אומר כ"ק אד"ש מה"מ שיתכן שכיון שישנו "סוג שלם של אותיות הכתב" שמשתמשים בו יהודים ואינו מוכשר עדיין לעניני הגאולה, שעדיין נשאר במעמד ומצב של "חוצה" - מחוץ לענין של גילוי תורת החסידות.

כלומר, לא שע"ע הי' ענין זה לעיכוב הגאולה, דהרי כבר נשלם הענין ד"הפצת המעיינות", אלא להיות שיש כמה יהודים ('סגינהור' רח"ל) שעדיין לא הגיע אליהם הענין של חסידות, הנה הם נמצאים כביכול מחוץ לענין הגאולה, וכעת שיש תניא גם עבורם - ודאי "שתיכף ומיד ממש צריכה כבר לבוא הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו"<sup>19</sup>.

18. דהרי נסתיימה עבודת הברורים (ד"מ ש"פ וישלח תשנ"ב), כבר עשו תשובה (ד"מ ש"פ בלק תנש"א), נסתיימה הפצת המעיינות (י"ט כסלו תנש"א, וד"מ ש"פ עקב ה'תנש"א), ונתקנה סיבת הגלות (שנאת חינום, ד"מ ש"פ מטו"מ תנש"א).  
19. ולפ"ז יומתק: (א) מהו הצורך "שיגיע לכל בני" השייכים לזה; וכן (ב) מדוע מביא כ"ק אד"ש מה"מ (הע' 141 שם) שהיו מרבותינו שהיו ג"כ "סגינהור".

## מעלת ה'ילקוט שמעוני' בנוגע לבשורת הגאולה

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות המאורעות בעולם / יביא מקור דבריו מהילקוט שמעוני / יביא דברי הפסיקתא רבתי / יקשה מדוע מציין כ"ק אד"ש מה"מ לילקוט דוקא / יבאר החילוק בין הילקוט לפסיקתא / יבאר שזהו חילוק מהותי / יביא החילוק בנוגע לתחיית המתים / יבאר עפ"ז מדוע מציין כ"ק אד"ש מה"מ לילקוט דוקא.

הת' יוסף שי' הלוי סגל  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### השוני בציון המקור למדרש

בשיחת ש"פ תולדות תש"נ<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את ההוראה מסימני הגאולה הנראים בעולם, ומביא את המהפכות שהתרחשו בשעתו ברחבי העולם, וזלה"ק (ס"ג):

"מהפכות בעולם הם מהסימנים שהובאו במדרשי חז"ל על התקופה דעקבתא דמשיחא, וכשרואים מהפכות גדולות בימינו אלה, ה"ז סימן נוסף שנמצאים אנו ברגעים האחרונים דעקבתא דמשיחא, ותיכף ומיד ממש בא משיח צדקנו".

ובהערה 18 שם כותב: "ולדוגמא: "אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגליו של משיח" (ב"ר פמ"ב, ד). "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה כו' (פסיקתא רבתי פיסקא קומי אורי). והרי התוכן ד"מלכיות מתגרות" הוא מהפכות בעולם, אלא, שבחסדי ה' ה"התגרות" היא מתוך שקט ומנוחה".

והנה, בבשורת הגאולה<sup>2</sup> ס"א מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה ש"בשנה שמלך המשיח נגלה בו" אזי מתגרים האומות זה בזה, ומביא ע"כ את לשון הילקוט שמעוני (ישעי' רמז תצט), וזלה"ק:

"כבר נתקיימו כל הסימנים של חז"ל על סוף זמן הגלות וזמן הגאולה, כולל הסימן בילקוט שמעוני (שנתפרסם לאחרונה): "א"ר יצחק שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס מתגרה במלך ערבי והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה

1. סה"ש תש"נ ח"א ע' 157 ואילך.

2. הוצאת קה"ת, ברוקלין תשנ"ג.

מהם כו', וכל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם ויאחוז אותם צירים כצירי יולדה, וישראל מתרעשים ומתבהלים ואומר להיכן נבוא ונלך להיכן נבוא ונלך, ואומר להם בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם, מפני מה אתם מתיראים אל תיראו הגיע זמן גאולתכם, ולא כגאולה ראשונה גאולה אחרונה כי גאולה ראשונה הי' לכם צער ושעבוד מלכיות אחרי' אבל גאולה אחרונה אין לכם צער ושעבוד מלכיות אחרי'. [ואח"כ ממשיך בילקוט:] שנו רבותינו בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענווים הגיע זמן גאולתכם". עכ"ל"ק.

והנה, בב' השיחות דלעיל מציין לאותו ענין, אך בשיחת ש"פ תולדות הנ"ל מציין למדרש זה כפי שמופיע בפסיקתא רבתי, ואילו בבשורת הגאולה מציין לאותו מדרש אך כפי שמופיע בילקוט שמעוני. ויש לדייק בדברי קודשו בהחילוק בין ב' המקורות למדרש זה, וכדלקמן.

## ב

### החילוק בין ב' המדרשים

בפשטות הי' נראה לבאר, שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ היא אכן לאותו ענין, שהרי בב' המקורות זהו ממש אותם הדרשות, אלא שפעם מציין לזה מהפסיקתא רבתי ופעם מהילקוט שמעוני.

וכפי שאכן ניתן להוכיח מס"ב (בבשורת הגאולה) בה מצטט כ"ק אד"ש מה"מ את לשון המדרש שבס"א - אלא שבהערה 1 שם מציין לב' המקורות<sup>3</sup>, ובלשונו הק': "ישעי' רמז תצט. וכ"ה בפסיקתא רבתי פל"ז (פיסקא קומי אורי)".

ומשמע בפירוש מהערה זו שדרוש זה שמביא מילקוט שמעוני "כן הוא" בפסיקתא רבתי, שלכאורה מובן שאין כל חילוק בין ב' הדרשות אלא שחוזר אותו הדרוש בב' מדרשים שונים.

אך מההערה שלאחרי' ניתן להבין שישנו חילוק בין ב' מקורות אלו וכפי שכ"ק אד"ש מה"מ מצטט בהערה לשינוי הלשון בין דרשה זו בילקוט שמעוני ש"הולך מלך ערבי לארם" - לכפי שמופיע בפסיקתא, וכלשון ההערה: "ובפסיקתא שם: לאדום".

ומכך נראה, שמה שבהערה הקודמת מציין גם לדברי הפסיקתא, הוא לומר שע"ד ובדומה לדרשת הילקוט שמעוני "כן הוא" בפסיקתא רבתי, אך לא אותו הדבר, ואדרבא, לכאורה מה שמציין לפסיקתא (בשונה מבסעיף א שלא ציין לזה) הוא בכדי להדגיש בהערה הבאה את החילוק בין ב' מקורות אלו.

והנה, מעיון בלשון הפסיקתא רבתי ניתן לראות שינויי לשונות נוספים, כגון "מלך פרס מתגרה במלך ערבי" (=ערביא), בשונה מלשון הילקוט שמעוני "מתגרה במלך ערבי", וכן בלשון הפסיקתא "עומד על הגג של בית המקדש" בשונה מלשון הילקוט "עומד על גג בית המקדש", וכן שינויים נוספים [אלא שבפשטות אין אלו שינויים מהותיים הנוגעים לביאור

3. שלא כבס"א שמציין רק לילקוט שמעוני.

תוכן הענין, ולכאורה מטעם זה לא מציין כ"ק אד"ש מה"מ לשינויים אלו, אף שייתכן שזהו מפני שאינם נוגעים לדרשה שם]. וכפי שיתבאר לקמן.

## ג

### הקושיא על ציוני כ"ק אד"ש מה"מ

מעיון בהמשך 'בשורת הגאולה', ניכר שכ"ק אד"ש מה"מ כלל לא מציין לדברי הפסיקתא רבתי אלא כפי שהוא בס"א - אך ורק לדברי הילקוט שמעוני, ונראה בפירוש שמה שמציין בס"ב ללשון הפסיקתא זהו באופן יוצא מן הכלל, מפני שרוצה לדייק משם בהלשון "לאדום" (בשונה מ"ארם" שבילקוט).

ולדוגמא: בסעיף כה<sup>4</sup> כאשר עוסק בקיום דברי המדרש, מציין בפירוש לקיום דברי הילקוט בלבד, ובלשונו הק':

"בשנה זו, שבהם נתקיימו דברי הילקוט שמעוני: "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכיות אומות העולם מתגרים זה בזה, מלך פרס כו' מלך ערבי כו', ואומר להם (הקב"ה לישראל) בני אל תתיראו, כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם. . הגיע זמן גאולתכם", ומאז (ובפרט בחודש ניסן, חודש הגאולה) עומדים כבר "בשעה שמלך המשיח בא ("הנה זה בא") . . ומשמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם".

ויש להבין, מפני מה מצטט בכל 'בשורת הגאולה' דוקא לדברי הילקוט, ולאידך, באם אכן ישנה מעלה בדרשה זו כפי שהיא בילקוט, מפני מה בשיחת ש"פ תולדות דלעיל מציין לדרשה זו כפי שהיא בפסיקתא רבתי ולא מהילקוט שמעוני?

## ד

### החילוק המהותי בין ב' המדרשים

וכעת יש להביא דברי המדרש שם, ולברר האם ישנם חילוקים מהותיים בתוכן הדברים (בנוסף ל"אדום"), שייתכן שמפני זה מצטט בבשורת בגאולה דוקא לדברי הילקוט:

דהנה, בין ב' המדרשים ישנם שינויי לשון רבים (כנ"ל), ובמהלך כל הדרוש (עה"פ "קומי אורי") ישנם אף שינויים מהותיים, מהם ניתן לבאר - בדרך אפשר עכ"פ - כי מדובר אודות כאן ב' דרגות ואופנים בדרשות הגאולה, ולקמן דוגמא אחת בה ניכר החילוק המהותי בין המדרשים:

בפסיקתא רבתי (בתחילת פיסקא "קומי אורי" הנ"ל) מתאר את דברי הקב"ה למלך המשיח אודות הייסורים שיבואו עליו בכדי לכפר על עוונותיהם של ישראל, וזה לשון המדרש:

4. שיחת ש"פ נשא תנש"א.



"התחיל הקב"ה מתנה עמו כשברחו, א"ל הללו שגנוזים הם אצלך עונותיהם עתידים להכניסך בעול ברזל ועושים אותך כעגל הזה שכהו עיניו ומשנקים את רוחך בעול ובעונותיהם של אלו עתיד לשונך להדבק בחכך רצונך בכך? אמר משיח לפני הקב"ה שמא אותו צער שנות רבות הם, אמר לו הקב"ה חייך וחיי ראשי שבוע את שגזרתי עליך אם נפשך עצבה אני טורדן מעכשיו, אמר לפניו רבש"ע בגילת לבי ובשמחת לבי אני מקבל עלי על מנת שלא יאבד א' מישראל".

דרשה זו מופיעה כמעט באותו הלשון בילקוט שמעוני (בתחילת רמז תצט הנ"ל), אמנם ישנם כמה שינויי לשונות והוספות קטנות<sup>5</sup> אך זהו ממש אותה הדרשה. אך בהמשך דרשה זו מובאים המשך דבריו של משיח, בהם שינויי הלשונות הינם שינויים מהותיים, אשר ניתן לראות כי אכן מדובר בשני אופנים. וכדלקמן.

## ה

### החידוש דברי הילקוט בנוגע לתחיית המתים

הנהגה בהמשך הדרשה, ישנו המשך בדבריו של משיח בהם מסכים לקבל ע"ע את הייסורים, וכפי שמופיעים בפס"ר, ובלשונו: "ולא חיים בלבד יושע בימי ולא אלו בלבד אלא אף נפלים ולא אילו בלבד יושעו בימי אלא אף למי שעלתה על דעתך להבראות ולא נבראו בהם בכך אני רוצה בכך אני מקבל עלי".

ואילו בלשון היל"ש (שינויי הלשון מודגשים להלן): ולא חיים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם שגנוזים בעפר, ולא מתים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם מתים שמתו מימות אדם הראשון עד עכשו, ולא אלו בלבד אלא אף נפלים יושעו בימי, ולא נפלים בלבד אלא למי שעלתה על דעתך להבראות ולא נבראו, בכך אני רוצה בכך אני מקבל".

וכאשר מתבוננים אף בהתבוננות פשוטה, מיד ניכר ההבדל בין הדרשות, והחידוש שישנו בדברי היל"ש:

לגרסת הפס"ר, לעתיד לבוא יקומו לע"ל - עקב ייסוריו של משיח - הנפלים ואף אלו שעלו בדעת של מעלה לבראותם וטרם נבראו; ואילו לגרסת היל"ש משמע בפירוש שמיחיה - ע"י יסורים שמקבל ע"ע - פועל שיחיו לע"ל כל המתים ולא זו בלבד אלא אף כל המתים מימות אדם הראשון עד עכשו, שזהו חידוש עצום!

[הכרח לומר שאין הכוונה בגרסת הפס"ר שכלל לא יקומו המתים (מלבד הנפלים), שהרי זהו א' מעיקרי האמונה<sup>6</sup>, וניתן לומר שהסיבה לכך שהפס"ר אינו מביא זאת הוא מפני שזהו דבר הפשוט שיקומו. או באופן אחר: שזהו אינו תלוי בייסוריו של משיח, ומה שמיחיה פועל

5. כגון: "בפס"ר הלשון: "שבוע את שגזרתי עליך", וביל"ש: שבוע אחת גזרתי עליך. וכן: בפס"ר: ולא נבראו בהם, וביל"ש: ליתא תיבת בהם. וכן עוד כו"כ שינויים כיו"ב.

6. עיקר הי"ג מ"ג עיקרי האמונה.

בייסורים שלוקח ע"ע הוא רק עבור הנפלים וכיו"ב שאין הכרח שיקומו בתחה"מ, וע"כ לא הובא במדרש תחייתם של המתים.

אך ודאי שמה שיקומו כל המתים "מימות אדם הראשון ועד עכשו" זהו חידוש עצום שישנו דוקא בילקוט שמעוני. וק"ל]

וכעת יש להבין חידוש זה שדורש הילקוט שמעוני - שלע"ל יחיו (לא רק הנפלים ואלו שהיו אמורים להבראות - שזהו גם לדברי הפס"ר, אלא גם) "אותם מתים שמתו מימות אדם הראשון עד עכשו"?

## ן

### ביאור החידוש בדברי הילקוט

ובהקדים, דלכאורה ניתן לבאר לשונו בב' אופנים:

א. משיח פועל ע"י ייסוריו, שלא רק אותם שחיים עכשיו יחיו לע"ל אלא היהודים והצדיקים שבכל הדורות יחיו לע"ל (אך אלו שאינם ראויים לקום לע"ל - לא יקומו).

ב. פעולתו של משיח בייסוריו, היא לא רק שאותם שראויים לקום לע"ל יחיו אז, אלא אף אותם שאין ראויים לקום לע"ל (כגון אותם שנזכרו במתני' (סנהדרין ז, א): "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא") אף הם יקומו בתחה"מ.

ובדא"פ נראה לומר שהחידוש שבדרשת היל"ש כאן הוא לאופן הב' - שאף אותם שאינם ראויים, יקומו לע"ל בתחיית המתים. והוא: ע"פ לשון המדרש הנ"ל: "אף אותם שגנוזים בעפר, ולא מתים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם מתים שמתו מימות אדם הראשון עד עכשו" - שמלשון המדרש משמע שבמתים גופא ישנם ב' ענינים בתחיית המתים:

(א) "ולא חיים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם שגנוזים בעפר (ב) ולא מתים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם מתים שמתו מימות אדם הראשון עד עכשו".

בחלק הראשון נראה שבא לחדש, שמלך המשיח פועל ע"י ייסוריו שלא זו בלבד שיושעו אלו שחיים בימינו אלא אף אלו ש"גנוזים בעפר". ובחלק השני בא לחדש יתרה מזו, שמלך המשיח פועל שלא רק אלו שראויים לקום אלא שבעת גנוזים בעפר ומחכים לקום לתחי' - יקומו לע"ל, אלא כולם - יהי' מי שיהי' מישראל - יקומו לעתיד לבוא בתחיית המתים!

[ומה שכותב "מימות אדם הראשון" - הנה מכך שממשיך "עד עכשיו" משמע שכוונתו לכל הנשמות שבמשך כל הדורות שהיו ולא רק עד אברהם אבינו וכיו"ב. ובזה גופא, אולי

7. סנהדרין ז, א: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורוס ר"ע אומר אף הקורא בספרים החיצונים והלוש על המכה... אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו שלשה מלכים וארבעה הדיטות אין להן חלק לעולם הבא שלשה מלכים ירבעם אחאב ומנשה ר' יהודה אומר... ארבעה הדיטות בלעם ודואג ואחיתופל וגחזי".

י"ל שכוונתו היא, לאלו שהיו שייכים לישראל, כאדם הראשון שהי' כולל כל הנשמות, וייתכן שאף בזה אין כוונתו על גופיהם, אלא על הנשמה בלבד (ע"ד המבואר באריכות באגרת הנ"ל). ויש להאריך בזה, ועוד חזון למועד. ואכ"מ].

והנה, בנוגע לענין זה - תחיית המתים לע"ל - ישנה אגרת קודש (אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ, אגרת פה<sup>8</sup>) בה מבאר באריכות כ"ק אד"ש מה"מ אודות זה שכל א' מישראל יקום בתחיית המתים. וזלה"ק בפתיחת האגרת:

"אשר כל אחד מישראל יהי' מי שיהי', אפילו רשע גמור, ר"ל, כל ימיו יש לו תקוה. וסוף סוף, אם ברצונו או ע"י כפי' מלמעלה, אם בחייו או לאחר מותו, מעלין אותו משערי הטומאה אשר נשקע בהם, מעבירין אותו כמה ענינים של טהרה וזיכוך, עד אשר גם הוא מתאחד ודבק בשרשו ואז"ס ב"ה". ובסיומה: "נמצא כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשי ידי להתפאר".

ומהוספה זו, ניכר שהדרוש בכללותו כפי שמופיע בילקוט שמעוני, מלא וגדוש יותר בעניני הגאולה ומלך המשיח (ובפרט כפי שמתבארים בתורתו של משיח), יתר על דרוש זה (קומי אורי) בפסיקתא רבתי.

## ז

### הביאור בציוני כ"ק אד"ש מה"מ

ועפ"ז אולי יש לומר, שהסיבה לכך שבשיחות אלו שבשורת הגאולה - מציין כ"ק אד"ש מה"מ דוקא ללשון היל"ש הוא מפני מעלתו במשך כל דרוש זה (עה"פ: קומי אורי), ורק כאשר נזקק לענין שחסר בלשונו - כגון: והולך מלך ערבי לאדום" מציין ללשון הפסיקתא רבתי, הוא -

מכיון ששיחות אלו (משלהי שנת תש"נ ועד לחורף תשנ"ב) הם כפי שכותב כ"ק אד"ש מה"מ ב'דף השער' - "בשורת הגאולה מאת כ"ק אדמו"ר שליט"א" - מובן שכאשר מביא מדרש ומבסס עליו את בשורה מיוחדת זו, אזי נוקט ובוחר בדברי הילקוט שמעוני, אשר דרוש זה כולו מלא וגדוש בעניני הגאולה כנ"ל.

ומה שבש"פ תולדות תש"נ מציין לדברי הפסיקתא רבתי הוא, מכיון ששם רק מביא את מדרש זה רק בדרך טפל, כדוגמא לכך שמהפכות המתרחשות ברחבי העולם הם מסימני הגאולה, וכפי שאכן ניתן לראות בכך שמציין שם קודם לדברי הב"ר: "אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגליו של משיח", ורק כהוספה לזה מציין לדברי הפסיקתא רבתי "שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה כו'.

ויתירה מזו, שאף מה שלומד ממדרשים אלו הוא, רק את תוכן הענין - שמהפכות בין האומות הם מסימני הגאולה, וכפי שממשיך שם ואומר בפירושו: "והרי התוכן ד"מלכיות

8. אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ ח"א ע' קמא.

מתגרות" הוא מהפכות בעולם, אלא, שבחסדי ה' ה"התגרות" היא מתוך שקט ומנוחה" - כלומר, שהמהפכות כיום אינם כפי המתואר במדרש אלא מתוך שקט ומנוחה, וזהו רק כדוגמא לענין.

משא"כ בבשורת הגאולה, כאשר מביא את דברי הילקוט שמעוני - לומד לא רק מחלק זה "שנה שמלך המשיח נגלה בו . . מתגרים זה בזה" אלא ג"כ מההמשך "בשעה שמלך המשיח בא וכו'" ועד שמדייק<sup>9</sup> בלשון היל"ש "עומד על גג בית המקדש". ובשיחות אחרות אף לומד מהמשך דבריו "ואם אין אתם מאמינים ראו באורי שזרח" וכן עוד כיו"ב.

ומכל הנ"ל אתי שפיר מה שמביא ב'בשורת הגאולה' דוקא דברי הילקוט שמעוני (ורק כאשר נזקק ללשון "לאדום" מציין לדברי הפס"ר). ואילו בתש"נ קודם התחלת הבשורה, כסימן בעלמא אודות שאנו מתקרבים לגאולה - מציין אף לדברי הפסיקתא רבתי. ויש להוסיף ולהאריך בזה, ועוד חזון למועד.

## משיח בדברי הנביאים - "ומעיין מבית ה' יצא..." -

הת' יגאל יא"ל שי' קופצ'יק  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

ידועה ומפורסמת הוראת כ"ק אד"ש מה"מ בשנות הנפלאות ללמוד עניני גאולה ומשיח. החל משבת פרשת תזריע ומצורע ה'תנש"א, החל הרבי מבאר שהדרך הישרה הקלה והמהירה ביותר להבאת הגאולה האמיתית והשלימה, היא על ידי לימוד התורה בעניני המשיח והגאולה. הוראה זו חוזרת על עצמה שוב ושוב בשיחות שלאחמ"כ, כשהרבי מפרט ומבאר פעולות שונות שנפעלות על ידי לימוד זה. עד כדי כך שמתבטא הרבי על כך "מנהג ישראל שהולך ומתפשט".

בשיחה זו הראשונה - תזריע ומצורע - מבאר הרבי מהיכן מתחיל לימוד ענינים אלו (כבכל עניני התורה): "בתורה שבכתב (ש"כל הספרים מלאים בדבר זה)". היינו שהתחלת לימוד עניני הגאולה ומשיח צריכה להתחיל מלימוד ענינים אלו בתורה שבכתב, ובפשטות - בספרי הנביאים והכתובים המלאים בנבואות וחזיונות בעניני הגאולה.

ואכן, במשך השנים התפשט לימוד עניני הגאולה בכל מקום ומקום. שיעורים הוקמו, ספרים נכתבו וכו' וכו', אך לדאבון לב, ניכר מחסור מסויים בלימוד מתוך המקורות הבסיסיים. רבים וטובים לומדים ומתעסקים רק בלימוד השלב השני - לימוד התורה שבעל פה, ואינם מתעסקים בצורה מספקת בלימוד הבסיס והיסוד - המקורות בתורה שבכתב.

מטרת ליקוט זה (ואלו שיבואו אחריו בעזרת ה' יתברך ויתעלה), אינה לבאר או להוסיף מעבר לפשט הדברים. מטרתם הראשונה היא ללקט למקום אחד את הפסוקים מכל התנ"ך העוסקים בייעוד אחד. ויחד איתם להביא לקהל הרחב את המקורות הראשוניים - פרשני הפשט שעל אתר, חידושי המדרש ופרשני הרמז והדרש, ויחד עם זה משמעות הייעוד על פי ה"מאור שבתורה", תורת החסידות.

אנו תקוה שתהי' לליקוט זה הפעולה המצופה, להגברת הקאך והעיסוק בעניני הגאולה, וכמו"כ הרחבת הידיעות הבסיסיות בייעודי הגאולה, ושיהי' זה ה'מכה בפטיש' לגילוי כ"ק אד"ש מה"מ, שיתגלה תיכף ומיד ממש ויוליכנו קוממיות לארצנו.

## א

## הפסוקים, ופירושים על דרך הפשט

יואל ד, יח: "והי' ביום ההוא יטפו ההרים עסיס והגבעות תלכנה חלב וכל אפיקי יהודה ילכו מים ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים".

מצודת דוד: ומעיינ: הוא הנחל האמור בנבואת יחזקאל, והוא המקור האמור בנבואת זכרי'.

מלבי"ם: והי' ביום ההוא תתרבה השפע והברכה ביתר שאת, עד שההרים יטפו עסיס מרוב הפירות המתוקים, והגבעות תלכנה חלב מרוב הבקר והצאן, וכל אפיקי יהודה ילכו מים; שעד עתה הי' חסרון מים, בין בכללות א"י בין בירושלים, שלא היו מעינות בירושלים, ואז, לא לבד שיהי' מים ביהודה - כי גם מעין יצא מבית ה', משם יפתח מקור נפתח ויתפשט לחוץ עד שישקה את נחל השטים; ולדעת ר' סעדי' הוא הירדן שהוא קרוב לשטים, ולרש"י הוא כמשמעו; ועל המעין הזה כבר נבא יחזקאל וזכרי'.

זכרי' יג, א: ביום ההוא, יהי' מקור נפתח, לבית דויד, ולישבי ירושלם לחטאת, ולנדה.

אבן עזרא: ביום - גם זה הכתוב לאות כי הנבואה לעתיד; ויהי' מקור נפתח כמשמעו.

מלבי"ם: ביום ההוא יהי' מקור נפתח, לפי הפשט, באשר בזמן הזה לא נמצאו מי מעינות בירושלים, ואז יפתח מקור מים חיים שיהי' מיוחד לבית דויד וליושבי ירושלם לחטאת להתחטא בו, ולהיות למי נדה לאפר חטאת, וכבר נבא יחזקאל שראה נחל גדול יוצא מבית קה"ק שיתפשט עד ים המזרחי והמערב.

וכן נבא זכרי' (לקמן) "והי' ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים חצים אל הים הקדמוני וכו'"; וזה יהי' אחר המלחמה האחרונה של גוג ומגוג שאז יתרבה הנחל בשפע כ"כ, אבל אחר מלחמה הראשונה של גוג שדבר ממנה בכאן, לא יתפשטו המים החוצה ויהי' רק לבית דוד ויושבי ירושלים לבד.

מצודת דוד: יהי' מקור נפתח. יהי' נובע מים מתחת מפתן הבית. והוא הנחל האמור בנבואת יחזקאל והוא המעיינ האמור בנבואת יואל והוא מים החיים האמור בסוף הספר.

רד"ק: ביום ההוא יהי' מקור נפתח לבית דוד. אפשר לפרשו כמשמעו; וכן רז"ל הדביקהו לפסוק "יצאו מים חיים מירושלם", ואמרו: "יכול שיתערבו בהן מעינות אחרות, ת"ל יהי' מקור נפתח לבית דוד מקור אחד הוא לחטאת ולנדה".

ואמרו עוד: "כיון שהגיעו המים לפתח בית דוד נעשה נחל גדול שנאמר "ביום ההוא יהי' מקור נפתח לבית דוד"; ולמה שפירש הפסוק כמשמעו יהי' פי' לחטאת ולנדה, כי עד היום ההוא לא יצאו מים בירושלם בתוך העיר, ואז יצאו מים חיים בעיר - ולא יצטרכו לצאת חוץ לעיר למי חטאת שצריך שיהיו חיים, כמו שכתוב. וכן לנדה שהיא זבה, שצריכה מים חיים:

זכרי' יד, ח: והי' ביום ההוא, יצאו מים חיים מירושלם, חצים אליהם הקדמוני, וחצים אלי' הים האחרון: בקיץ ובחרף, יהי'.

מלבי"ם: והי' ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים, תחילה אמר כי יהי' מקור נפתח רק בירושלים לבד, אבל אחר מלחמה האחרונה יתרבו המים עד שיצאו לחוץ ויתפשטו עד ים המזרחי והמערבי.

רד"ק: והי' . . מים חיים. הוא שאמר בנבואת יואל ומעין מבית ה' יצא וגו' והוא שנאמר בנבואת יחזקאל והנה מים מפכים ונאמר שם והיו לנחל גדול הכל כמו שכתוב שם:

יחזקאל מז, א"יב: א וישבני, אל־פתח הבית, והנה־מים יצאים מתחת מפתן הבית קדימה, כ־פני הבית קדים; והמים ירדים, מתחת מכתף הבית הימנית, מנגב, למזבח. ב ויוצאני, דרך־שער צפונה, ויסבני דרך חוץ, אל־שער החוץ דרך הפונה קדים; והנה־מים מפכים, מן־הכתף הימנית. ג בצאת־האיש קדים, וקו בידו; וימד אלף באמה, ויעברני במים מי אפסים.

ד וימד אלף, ויעברני במים מים ברכים; וימד אלף, ויעברני מי מתנים. ה וימד אלף־נחל, אשר לא־אוכל לעבר: כ־גאו המים מי שחו, נחל אשר לא־יעבר. ו ויאמר אלי, הראית בן־אדם; ויולכני וישבני, שפת הנחל. ז בשובני־הנה אל־שפת הנחל, עץ רב מאד: מזה, ומזה. ח ויאמר אלי, המים האלה יוצאים אל־הגלילה הקדמונה, וירדו, על־הערבה; ובאו הימה, אל־הימה המוצאים ונרפאו המים.

ט והי' כל־נפש חי' אשר־ישרץ אל כל־אשר יבוא שם נחלים, יחי', והי' הדגה, רבה מאד: כי באו שמה המים האלה, וירפאו וחי־כל אשר־יבוא שמה, הנחל. י והי' יעמדו (עמדו) עליו דוגים, מעין גדי ועד־עין עגלים־משטוח לחרמים, יהיו; למינה תהי' דגתם, כדגת הים הגדול רבה מאד. יא בצאתו וגבאיו ולא ירפאו, למלח נתנו. יב ועל־הנחל יעלה על־שפתו מזה ומזה כל־עץ־מאכל לא־יבול עלהו ולאיתם פרו, לחדשיו יבכר־כי מימיו, מן־המקדש המה יוצאים; והיו (והי') פרו למאכל, ועלהו לתרופה.

מלבי"ם (פסוק ה'): וימד אלף הרביעית, ראה כי גאו המים מאד . . שיהי' הנס כפשוטו, שיצא מקור נפתח מבית ה' . . כי בירושלים לא הי' מעין מעולם ואז תתרבה הברכה ממקור מים חיים.

רד"ק (פסוק ו'): ויאמר אלי הראית בן אדם. כלומר איך הנחל הזה הולך וגדל הבן בו רוצה לומר כן תהי' טובת ישראל הולכת וגדלה:

## ב

### התוואי וגודל הנחל

גמ' יומא עז, ב - עח, א: אמר ר' פנחס משום רב הונא צפוראה: מעין היוצא מבית קדשי הקדשים, בתחילה דומה לקרני חגבים, כיון שהגיע לפתח היכל נעשה כחוט של שתי, כיון שהגיע לאולם נעשה כחוט של ערב, כיון שהגיע אל פתח עזרה נעשה כפי פך קטן;

והיינו דתנן: ראב"י אומר: מים מפכין עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית; מכאן ואילך הי' מתגבר ועולה, עד שמגיע לפתח בית דוד. כיון שמגיע לפתח בית דוד - נעשה כנחל

שוטף, שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות; שנאמר: (זכרי' יג, א) ביום ההוא יהי מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלם לחטאת ולנדה.

פרקי דר' אלעזר נא, י: ר' פנחס אומר, מי הבאר עתידין לעלות תחת מפתן הבית ומפרים ונובעים ויוצאים שנים עשר נחלים כנגד שנים עשר שבטים שנ' (יחזקאל מז, א) וישבני אל פתח הבית, והנה מים יצאים מתחת מפתן הבית וגו' הימנית מנגב למזבחה. שלשה כלפי דרום לעלות בהם עד השוקים, ושלשה כלפי המערב לעבור בהם עד הברכים,

שנ' בצאת האיש קדים וקו בידו וימד אלף באמה ויעברני במים מי אפסים. ושלשה כלפי צפון לעבור בהם עד הצואר, שנ' וימד אלף באמה ויעברני במים מי אפסים. ויורדין לנחל קדרון נחל אשר לא יוכל אדם לעבור, שנ' כי גאו המים מי שחו נחל אשר לא יעבר. והמים נמשכין ויורדין אל ערבות יריחו, שנ' וירדו על הערבה.

ירושלמי שקלים כו, א: ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה - זה ים של סמכו [סיבוכא]; וירדו אל הערבה - זה ים של טבריא; ובאו הימה - זה ים המלח; אל הימה המוצאים - זה הים הגדול.

רש"י (זכרי' יד, ח): יצאו מים חיים מירושלים. וילכו למזרח דרך אותה בקיעה, עד הים הקדמוני שהוא למזרחו של עולם קדמה; וחציו יפנה למערב אל ים המערבי. הוא המעיין שניבא יואל (שם ד) ומעיין מבית ה' יצא; הוא הנחל שניבא (יחזקאל מז, ד) וימד אלף ויעברני במים וגו'.

## ג

### הטובה הגשמית שהנחל יביא

ירושלמי שקלים כו, א: ניחא ימא רבא וימא דמילחא - בשביל למיתקן; ימא דטבריא ימא דסמכו - לרבות דגתם, דכתיב ב' (יחזקאל ז, י): "למינה תהי' דגתם" - למיני מינים תהי' דגתם; תני אמר רשב"ג: מעשה שהלכתי לציידן, והביאו לפני יותר משלש מאות מיני דגים בתמחוי א'.

פרקי דר' אלעזר נא, יא: וכל שדה וכרם שאינם עושין פרי, משקין מאותם המים האלה; ונכנסין לים המלח והם מרפאין אותו, שנ' ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים; ושם הם דווגין כלל מנה הכתוב שהם נמתקין כמון, ועולין בנחל עד ירושלם ושם נאחזין במכמרותיהן, שנ' (יחזקאל מז, י): והי' עמדו עליו דוגים, יעמדו כתיב.

אוצר מדרשים סדר ארקים: ולעתיד לבא עתיד הקב"ה להוציא מירושלם שנים עשר נחלים, ועל כל נחל ונחל כל עץ שעושה פירות, ובכל חדש וחדש מבכרין פירותיהן, שנאמר "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל לא יכול עלהו ולא יתום פריו לחדשיו יבכר וגו'" (יחזקאל מז, יב). ולא עוד, אלא שעתיד הקב"ה להעלות בארה של מרים, כדכתיב "והי' ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלם".



מלבי"ם (יחזקאל מז, ח): ונרפאו המים, ובכל אלה הארבעה הימים שיבואו שם ירפאו המים ממליחותם; ואמרו חז"ל להיכן הם יוצאים, לים טבר'י, וליים סדום, וליים אוקינוס, לרפאות המים המלוחים, וירדו על הערבה זה ימה של טבר'י, ובאו הימה שזה ימה של סדום, ואל המים המוצאים זה ים אוקינוס.

## ד

### משמעות הייעוד על דרך הרמז

רש"י (יואל ד, יח): והשקה את נחל השטים . . ומדרשו יכפר על עון פעור.

אבן עזרא (זכרי' יג, א): ורבי משה הכהן אמר: כי הוא דרך משל כמו "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם". על כן אחריו ורוח הטומאה הפך לרוח הקודש.

האלשיך (יואל שם): והי' ביום ההוא כו'. הנה ארז"ל כי אומרו ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים, יש מעין מגדל גיבורים ויש מגדל חלשים, ויש מגדל נאים ויש מגדל כעורים, ויש מגדל צנועים ויש מגדל שטופי זמה, ומעין שטים של זנות הי' ומשקה ארץ סדום, שנאמר "אי' האנשים אשר באו אליך הלילה כו'", לפיכך נתקלקל אותו מעין, וכמה דאת אמר "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות", ועתיד הקדוש ברוך הוא ליבשו, שנאמר "ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים".

וראו לשים לב איך מתייחס זה אל ראש הכתוב, אך אחרי אומרו זורים לא יעברו בה עוד . . מרב טוב אשר יהי' להם ימשכו כחות טומאה, כי ירבו למו יין המשכר הרבה והרבה יין עושה, וכן חלב המשכר כמעשה דסיסרא ואולי השכרות יביא לידי זמה, לזה אמר "והי' ביום ההוא יטפו ההרים עסיס" - הוא יין, "והגבעות תלכנה חלב", וזה וזה משכרים ומביאים זמה, וכל אפיקי יהודה הנמוכים ילכו מים, ואפשר יהי' בהם מעין מגדל זנות כשטים, ואיך לא ימשך יהיו בה זרים הם כחות הטומאה מפאת זמה, לזה אמר אין פחד, כי הנה נמשך מבית ה' יצא והשקה אפילו את נחל השטים, ששותיו לא יהי' להם זמה, ואם את חוצה לארץ מטהר ומונע זמה, כל שכן בכל ארץ ישראל.

מלבי"ם (יחזקאל מז, ה; ח): חוץ מזה בא לרמז ג"כ על מי הדעת והתורה והאמונה אשר יצאו מבית ה', כי מציון תצא תורה; ובאר שהמים הקדושים האלה יוצאים מתחת מפתן הבית הימנית מנגב למזבח, לא מצד כתף הצפון - כי צד צפון הי' מיוחד לשחיטת קדשי קדשים שרובם באו לכפר פשע ולהתם חטאת . . ומצד זה לא יזלו מי הדעת מדלים, כי לא ידעו את ה' מצד יראת העונש וסור מרע, רק המקור יפתח מצד ימין המזבח ששם מקריבים זבחי רצון ושלמים ותודה, שמורה על עבודת ה' מצד הכרת טובו וחסדו ואמתתו.

אולם על מה יורו ארבעה המדידות אשר מדד בנחל? פי' הרי"א שרומז על ארבעה מיני השגות ששיגו את ה' ע"י מי הדעת הנובעים מן הקדש.

וכוונת המליצה הזאת, שמי הדעת הכרת ה' יתפשטו אז בין שני האומות אדום וישמעאל, שישמעאל הם יושבי המזרח, ואדום הם יושבי המערב, כמ"ש (זכרי' יד, זיח) "והי' ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים, חציים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון". והם השני כתות שראה במשל שא' עובר במי ברכים וא' עובר במי מתנים, ואז ישתו את המים המדעים אשר יצאו מבית ה' ויקבלו האמונה האמתית וירפאו מן המלח סדומית המסמא את העינים באמונות בלתי אמתיות;

וכן יצאו המים המדעיים גם אל ימה של סדום, שהיא מליצה על המשוקעים עוד בעבודת אלילים שעליהם רמזו במי אפסים, וגם הם ירפאו מן המלח המכלה עיני רואים, ויראו אור בהיר; וגם ירד לימה של טברי' ששם מושב בני ישראל אשר המליץ עליהם במי שחו, לרפאות גם תחלואי נפשם וכולם ישתו מן המים המדעיים ותבא חכמה כמים בקרבם איש לפי הכנתו:

מלבי"ם (יואל ד, ח): וע"ד הרמז שמשם תצא התורה והאמונה הנמשלה למים, לכל העולם, ויען שבשטים פרצו בזנות ובע"ז לבית פעור, והי' ראשית חטאת לבית ישראל - מציין שהמעין הקדוש יטהר את הטומאה אשר התחלה בנחל השטים ויעביר הרעות הזרות והתאוות.

מלבי"ם (זכרי' יג, א): וכבר בארנו בפירוש יחזקאל, שיש בזה משל ומליצה על התפשטות מי הדעת ונחל התורה והאמונה שנמשלו למים; ואחר מלחמה הראשונה יחלו המים המדעיים להתפשט מבית דוד ויושבי ירושלים, להסיר חטאת הדעות החיצוניות ולטהר טומאת הסכלות והאולת ואמונות דופי וכל שמץ ע"ז. . שהוא באור על מהות המקור הזה ומימיו הנאמנים הנוזלים ממבועי החכמה ודעת קדושים;

ואחר המלחמה האחרונה של גוג ומגוג יתפשטו המים חוצה, "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שעז"א "והי' ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלים וכו' והי' ה' למלך על כל הארץ וכו'", שזה פי' המים שיכירו כולם אחדות הבורא ואמתת האלקות, והם עצמם המים שחזה יחזקאל כמש"פ שם:

מלבי"ם (זכרי' יד, ח): ומלבד שהי' כן כפשוטו כמו שבארתי למעלה (יג, א), מרמז גם כן על התפשטות המים המדעיים ונחל האמונה האמתית מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ.

## ה

### משמעות הייעוד על פי חסידות

לקו"ת שה"ש סוד"ה ששים המה מלכות: להבין בתוס' ביאור מ"ש ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים הנאמר על לעתיד. הנה לכאורה אינו מובן מ"ש ומעין יצא ולא נאמר ונהר יצא כמ"ש ונהר יצא מעדן וגו'.

אך האמת הוא משום דבנהר כתיב ומשם יפרד כו', משא"כ במעין לא נאמר ומשם יפרד רק אדרבה והשקה כו' . . הנהר אף שכל עיקר המשכתו מהמעין עכ"ז אחר שיוצא מהעלם המעין לידי גילוי הנהר מתפשט מאליו בתוספת וריבוי כו' . . כי הנה עדן הוא בחי' חכמה

עילאה דאצי' . . בחי' העלם וביטול בתכלית . . ונק' מעין שהוא כדוגמת המעין שעדיין הוא בבחי' העלם . . ונהר יוצא מעדן הוא בחי' בינה דאצי' . . ולזאת כשיתגלה לעתיד בחי' עצם החכמה עילאה למטה אזי לא יהי' בבחי' עלמא דפרודא כלל רק יהי' למטה ג"כ יחוד אור ה' ממש כמו שהוא למעלה.

וזהו ומעין מבית ה' יצא, שעצם המעין שהוא בחי' חכמה עילאה כנ"ל יומשך ויתגלה למטה כמו שהוא בבחי' מעין, ולא כמו עכשיו ונהר יוצא כו'. ואזי אף והשקה את נחל השטים, שיטים הוא מלשון שטות וגם מלשון שטו העם שהם בחינת עלמין דפרודא, ונחל השיטים הוא מקור המגדיל כל תאוות ותענוגי עוה"ז אשר לא לה' המה . . שכשיתגלה בחי' עצם המעין אזי אף בבחי' נחל השיטים יהי' בחינת גילוי אור ה' . . ולא יהי' בחי' פירוד כלל כמו שהוא עתה.

קונטרס ומעין, מוכ"ז פ"ב: וזהו ומעין מבית ה' יצא, דהנה מעין הוא בחי' חכמה . . וכידוע בענין נהר ומעין דנהר הוא ספירת הבינה . . דחכמה שבנפש הוא בחי' שלמעלה מטו"ד ומשם כח המס"נ שיש בכאו"א למסו"נ על קדה"ש . . שזהו בחי' שטות דקדושה שנת"ל שזהו מבחי' החכ' שבנפש כח מה . . בחי' פנימיות החכ' הוא מה שמוחין דאבא הן למע' מהשתלשלות . .

ובחי' זו דחכ' הנה זהו מה שחכ' הוא בחי' הביטול שלמע' מטו"ד. וז"ש ומעין מבית ה' יצא, הנה בית הוא בחי' מקיף . . שזהו בחי' פנימי' הכתר, וזהו"ע ומעין מבית ה' יצא היינו בחי' החכמה כמו שנמשכת מבחי' הכתר . . ומעין זה ישקה את נחל השטים בחי' השטות דלעו"ז שיתהפך לשטות דקדושה והיינו בעבודה בפועל להיות בבחי' שטות דקדושה שלא ע"פ דעת וחשבון כנ"ל . . והיא העבודה שמצד עצם הנשמה וזה ישקה את נחל השטים שצד הנה"ב להיות ההנהגה בפועל בכל דבר בבחי' שטות דקדושה, הן בעסק מו"מ שלא יהי' לו שום מניעות ועוכבים כלל.

באתי לגני תש"י: כמו"כ ישנו הטי' למעלה מן הדעת, והוא שטות דקדושה . . דשטות זו ה"ה למעלה מן הדעת, שהוא מדריגה גבוה ונפלאה במאד מאד . . דהנה הוא"ס הרי לית מח' תפיסא בי' כלל, והוא למעלה מגדר השגה . . דבכדי להגיע לעצמותו ית' הוא ע"י ביטול הרצון שלמעלה מטעם ודעת, ולכן נק' בחינה ומדריגה זו בשם שטות . .

והיינו להפוך את הלמטה מן הדעת דעולם (פון וועלט), שיהי' מזה למעלה מן הדעת, דישנם כמה דברים באדם שהוא נוהג ועושה כן וויילע אזוי טוט וועלט . . הנה את זה צריכים להפכו אל הלמעלה מן הדעת בעבודה . . הנה האדם אשר נותן איזה חשבון לנפשו, האם יש איזה חכמה בהנהגה כזו . . ואיך יתן כל נפשו על דבר שאין בו ממש כלל, ועל העיקר מה שהיתה הכוונה בירידת נשמתו למטה הוא שוכח לגמרי . .

הנה זאת תהי' עבודתו להפוך שטות זה דעולם . . שע"י שפועל להפוך את השטות דנה"ב און דעם קאך פון וועלט אל הקדושה בקיום התורה והמצות, אז אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין, שמאיר ומתגלה אור הסוכב כל עלמין.

סיכום:

הנבואה עוסקת בכך שבזמן הגאולה, יצאו מים חיים מתחת למפתן בית קודש הקדשים. הנבואה מופיעה בנבואותיהם של שלושה נביאים שונים: יואל, זכרי' ויחזקאל. כל אחד מהם מוסיף פרטים נוספים על קודמו. בעוד שיחזקאל רואה ומפרט פרטים רבים אודות מעיין ונחל זה. החידוש הגדול שבמעייין זה מתבטא בכך שבזמן הזה בארץ ישראל בכללותה ובירושלים בפרט אין כמות מספקת של מים, אך מעיין, שינבע מקודש הקדשים יספק מחסור זה.

בנוגע לתואי הנחל מצינו כמה מקורות:

בפרקי דר' אליעזר כותב שהנחל יתחלק לשנים עשר ראשים, שלושה לכל אחת מרוחות העולם; בירושלמי מצינו שהמים ימשכו ויגיעו לארבעה ימים שונים: ימה של סמכו [סיבוכא], ימה של טבריא, ים המלח והים הגדול; וברש"י על נבואת זכרי' מצינו שהמעייין יעבור דרך בקיעת הר הזיתים, ולאחר מכן יתחלק לשנים - אחד למזרח ואחד למערב.

ביחזקאל מאריך לפרט את הטובה הגשמית שתנבע ממעיין זה. בכל מקום שאליו יגיעו המים יצמחו אילנות עושי פירות, שיבכרו את פרותיהם מחודש לחודש, גם במקומות שבזמן הזה לא צמחו. מי המעיין עתידים להגיע לים המלח ולים הגדול ולהפוך את מימיהם למתוקים. הנחל יביא עמו כמויות עצומות של דגים מסוגים שונים, שלכולם יהי טעם המן.

במשמעות הייעוד ברוחניות הענינים מצינו רבות:

רש"י מפרש שמעיין זה, שישקה את נחל השיטים, יכפר על עוון פעור שנעשה בשיטים. האבן עזרא גם הוא מפרש שמעיין זה יביא איתו טהרה, והוא על דרך הפסוק "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם".

האלשיך על ספר יואל מאריך לבאר שכל מעיין מגדל סוג מסויים של אנשים, ומעיין זה של השיטים שגידל את אנשי סדום ה' מגדל אנשים שטופי זימה, ולכן התקלקל. אמנם לעת"ל כיון שתעבור רוח הטומאה מן הארץ, הרי שמי המעיין היוצא מקודש הקודשים יהפכו גם מקום זה ואין חשש ממעיין זה.

המלבי"ם מאריך לבאר שמים אלו כוונתם למי הדעת והתורה והאמונה שיצאו מבית ה'. ובפירושו על ספר יחזקאל מבאר רמזים נוספים בהקשר לזה:

המעייין יצא דוקא מצד דרום, ולא מצד צפון מקום הקרבת החטאת - כיון שלעת"ל ידעו את ה' מצד הכרת טובו וחסדו (כמו זבחי רצון הקרבים בדרום) ולא מצד יראת העונש (כקרבת החטאת הקרב בצפון).

ארבעת המדידות שמדד יחזקאל בנחל מכוונים כנגד ארבעה מיני השגות ששיגו את ה'. ומים אלו יגיעו למערב, למזרח לימה של סדום ולימה של טבריא - שהמכוון הוא שיגיעו לישמעאל יושבי המזרח ואדום יושבי המערב וירפאום מהאמונות הבלתי אמיתיות; יגיעו לימה של סדום שהמכוון למשוקעים בעבודת אלילים וגם הם יתרפאו ויראו אור בהיר; ויגיעו לימה של טבריא לרפאות גם תחלואי נפשם של בני ישראל שמושבים שם, שכולם יתרפאו על ידי מי מדע התורה.

## בענין הלבושים לעתיד לבוא

יברר אי לע"ל יצטרכו לענין הלבושים / יביא דלבושים הוא ענין זהסתר וא"כ לא יצטרכו להם לע"ל / יביא מהגמרא דמפורש שיהיו לבושים / יעמיד דמדובר לצורך המצוות וידחה / יביא סתירה בדברי הרמב"ם בנוגע לימות המשיח והביאור בזה / יבאר עפ"י זה ענין הלבושים לע"ל / יבאר הענין החיובי דלבושים

הת' שמואל שי' קסטיאל  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### ענין הלבושים לעת"ל והראי' לביאור זה

בנוגע לענין הלבושים מצינו בתורה<sup>1</sup> דאדם וחוה קודם החטא היו "שניהם ערומים . . ולא יתבוששו". ובטעם הדבר מבאר רש"י (שם) שזהו כיון "שלא היו יודעים דרך צניעות" והסיבה לכך היא שלפני האכילה מעץ הדעת לא הי' בהם יצר הרע. ורק לאחר מכן כאשר אכלו מן העץ, אזי "נכנס בו יצר הרע, וידע בין טוב לרע".

וכך נשארו הדברים עד היום - שהאדם נזקק למלבושים בכדי לנהל את אורח חייו באופן תקין. ועד כדייכך, שזהו היפך השכל, שהאדם יוכל להתנהג בלא לבושים לעורו.

ובהשקפה ראשונה מובן, שענין ה"לבושים", אכן נצרך לאדם לאורח חייו בהנהגת העולם, אך אינו ענין ה"מוכרח" באופן שנוגע לחייו ממש. זהו דבר נוסף על חיי נפשו. ומובן בפשטות שאין זה כענין ה"מזון", שמבלעדיו אין חיים לאדם כלל.

והנה יש לעיין, באם בגאולה לעתיד-לבוא יצטרכו לענין ה"לבושים". שהרי כנ"ל כל ענין הלבושים הינו משני ואינו נוגע לחייו של האדם, שיהיו בתכלית השלימות, ובפרט שיוצא שכל ענין הלבושים הרי הוא מצד חטא עץ-הדעת, וכנגד יצר הרע<sup>2</sup>.

ובאמת, סברא לומר - שלעתיד-לבוא אכן לא יצטרכו לענין הלבושים מצד תכלית הטוב שישרור בעולם, וכפסק הרמב"ם ש"באותו הזמן" יהי' עסק כל העולם לדעת את ה' בלבד. והסיבה לכך היא כמבואר בכ"מ<sup>3</sup>, שלא יהי' מציאות הרע, והמצב יחזור להיות "כמו קודם החטא" לנוכח התגלות מציאות הבורא יתברך.

1. בראשית ב, כה

2. וכמובא ברש"י הנ"ל שרק כאשר "נכנס בו יצר הרע, וידע בין טוב לרע".

3. ככתוב "אז אהפוך אל עמים שפה ברורה, לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפני' ג, ט). וראה תניא פל"ז (מח),

ויתירה מזו:

בנוגע הזמן דלעת<sup>4</sup> ל מובא ברמב"ם, שבני ישראל היו אז "נביאים גדולים". וכמבואר במלכים<sup>4</sup>, שכאשר הנביא הוצרך להתנבאות הרי מקודם לכך היתה אצלו ההכנה ש"ויפשוט את בגדיו".

ומבואר הטעם על זה<sup>5</sup>, שענין ה"לבושים" ה"ה בבחי' העלם והסתר, כיון ששורשם מחטא עץ הדעת והלבוש מכסה על החכמה האלקית ובמילא ישנה ידיעה בתאוות ויש ענין של יתבוששו ולכך צריך בגדים "לכסות ולהסתיר הענינים דלעומת זה", ולכן בשעת הנבואה ה' צריך להיות הפשטת הלבושים "כי בשביל שיהי' גילוי אלקות למטה הוא על-ידי ביטול הלבושים וכמו שהי' קודם החטא"<sup>6</sup>.

וא"כ שפיר מוכח לענינינו - כיון שיהיו כל ישראל בדרגת "נביאים גדולים" לא יצטרכו לענין הלבושים.

## ב

### קושיות בביאור הנ"ל מדברי הגמ' 'עתידה'

אמנם, כנגד ראי' זו יש להקשות ומכמה צדדים:

הנה לכל לראש מבואר בגמרא<sup>7</sup> שלעתיד לבוא הרי "עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת". ומפרש רש"י<sup>8</sup> שהכוונה לבגדים<sup>9</sup>.

והנה ה' אפשר לתרץ בדוחק עכ"פ שזהו רק לצורך המצוות.

והיינו, אע"פ ש"מצוות בטלות לעתיד-לבא", הרי ידוע הביאור בזה<sup>10</sup>, שאין הכוונה שלא יהי' מצוות כלל, שהרי זה בסתירה לנצחיות התורה שהרי "התורה הזו חוקי' ומשפטי' עומדים לעולם", אלא - מצוות התורה לא יהיו בתורת "ציווי" המתייחס וכופה את האדם, אלא יהיו בבחי' רצון ה' שיתקיים ממילא, ומוכן שכאשר אחדותו יתברך תתגלה כבגאולה - כל הענינים הגשמיים הנצרכים למציאות המצווה - יהיו קיימים ובשפע<sup>11</sup>,

(א). ובמפרשי התניא וש"נ.

4. מלכים"ב ט, יא. וראה ברד"ק שם.

5. ראה באתי לגני תשט"ו - סה"מ באתי לגני ח"א ע' סט.

6. לשון המאמר שם סעיף ז.

7. שבת ל, ב.

8. שם, ד"ה פיסת בר, קרוב לסופו.

9. וראה גם שיעות קודש תשנ"ב חלק ב ע' 531: "בדוגמת מה שמצינו . . שלעתיד לבוא יהיו בגדים חדשים".

10. ראה קונט' "הלכות תושבע"פ אינן בטלין לעולם" - סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך. וש"נ.

11. שהרי כלשון הרמב"ם "לא נתאוו החכמים והנביאים" לימות המשיח, אלא כדי שיהיו "פנויין בתורה ובחכמותה" (הל' מלכים פי"ב ה"ד. וראה גם הל' תשובה פ"ט ה"ב). וראה בכ"ז באורך בהדרן על הרמב"ם תשמ"ט - סה"ש תשמ"ט ח"א ע'

וא"כ שפיר יהיו קיימים כל סוגי הלבושים לבני אדם הנצרכים לקיום המצוות. ולא רק טלית לציצית וכיו"ב, אלא אף מלבושים רגילים. שהרי לעת"ל יוכלו כולם לשרת בבית המקדש<sup>12</sup> ויצטרכו בגדים לצורך עבודתם. וכיון שמותר להנות בבגדים אלו ללא עבודה<sup>13</sup> - מסתבר לומר, שיהיו בגדים אלו מצד "הכשר מצוה" - וישתמשו בהם אף בחיי היום-יום.

אמנם, מובן הדוחק שבדבר. שהרי הגמ' נקטה בפשיטות שלעת"ל יהיו מלבושים, ומשמע שאי"ז לצורך עבודה במקדש או לצורך מצוה וכיו"ב. וכיון-שכן שוב אינו מובן: לשם מה ישמשו בגדים אלו, ולאיזה צורך יחזיקו בהם בני-אדם.

ודאי, אין לומר, שמציאות הלבושים תהי', על-דרך דברי הרמב"ם שלעת"ל יהיו ה"מעדנים מצויים כעפר", ואף ענין הלבושים יהי' ענין כחלק ופרט מה"שפע" הרב שישרור בימות המשיח. שהרי אין הקב"ה בורא דבר בעולמו לבטלה, ואף ה"מעדנים" ישמשו לאיזו תכלית. וכיון שענין הלבושים סיבתם לכאורה, מצד יצירה-כנ"ל, לא יהי' מקום למציאותם. ושוב קשה על דברי הגמ' שלעת"ל - תוציא הארץ "כלי מילת".

## ג

### סתירת דברי הרמב"ם בשינוי דלעת"ל והביאור בזה

והנראה לבאר בזה ובהקדים:

ידועה סתירת דברי הרמב"ם בנוגע לימות המשיח: דבהל' תשובה<sup>14</sup> פסק כשמואל ד"אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות בלבד". ואילו בהל' מלכים<sup>15</sup> מביא הענין של תחיית המתים - דזהו החידוש הכי-גדול במעשה בראשית.

והביאור בזה - שעל-כרחך סבירא לי' לרמב"ם שיהיו ב' תקופות בימות המשיח, דבראשונה אכן לא יבטל דבר ממנהגו לש עולם, ובתקופה הב' - שפיר יתבטל אז תתרחש תחיית המתים וכו', וכן היעוד של "וגר זאב עם כבש" וכו'.

ולפי זה ניתן לומר אף בענינינו: אכן מצד ביטול הרע, שפיר יתבטל ענין ה"מלבושים". אמנם מצד הענין ד"מנהגו של עולם" הרי בתקופה הא' בה "עולם כמנהגו נוהג", אכן יצטרכו

12. כידוע דיוק לשון הרמב"ם (סוף הל' שמיטה ויובל): "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו על חשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם - הרי זה נתקדש קדש קדשים".

אשר מוכח מזה שכל יהודי יכול להגיע לדרגת "קודש קדשים". ויתירה מזו - אף גוי "מכל באי העולם". וראה שיחת י"א אלול תנש"א: וזהו הביאור מה שמזכירים לאחרונה... שכל יהודי... יהי' בקודש הקדשים... זהו מצד בחי' יחידה" - דברי משיח תנש"א ח"ה ע' 133. ראה שם בארוכה ובהערות וש"נ.

13. ראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח, ה"א.

14. פ"ט, ה"ב.

15. פי"ב, ה"א.

מלבושים - וזאת מצד מנהג העולם. אכן בתקופה הב', כאשר מנהג העולם וגדריו הנחותים - שפיר יתבטל מנהג הלבישה. להיות שהוא לא שייך, מצד ביטול הרע כנ"ל<sup>16</sup>.

## ד

### גדר הלבושים מצד הזמן דלעת"ל

ובעומק יותר - יש לומר:

זה גופא שבתקופה הראשונה לא יתבטל ענין ה"לבושים", אי"ז רק מצד ענין צדדי (מנהג העולם), אלא מצד וגדר ענין הלבושים גופא.

ובהקדים: בנוגע ל"ערי מקלט" ציוותה תורה<sup>17</sup> שיתווספו ג' ערים נוספות כאשר "ירחיב הוי' אלקיך" - והיינו בימות המשיח. וידועה השאלה בזה, לשם מה יצטרכו ערי מקלט לעת"ל אחרי שישחט לי' הקב"ה ליצה"ר.

ואחד<sup>18</sup> הביאורים בזה הוא, שבימות המשיח כאשר "תושלם עבודת בני ישראל בבירור הרע מן הטוב ויגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא עץ הדעת, תהי' עדיין מציאות הרע בעולם, ולכן יישאר הצורך בערי מקלט כדי לשלול אפשרות לענין בלתי רצוי שיכול להיות כתוצאה ממציאות הרע בעולם (כמו שלפני חטא עץ הדעת היתה אפשרות לענין החטא על ידי מציאות הרע בעולם)".

כלומר, אף-על-פי שהנהגת העולם תהי' בתכלית הטוב, מכל-מקום מציאות הרע, לא תתבטל. וכמו קודם חטא עץ הדעת, כמבואר בקבלה ובתורת החסידות, שמציאות הרע הי' קיים בעולם ורק שלא הי' מעורב עם הטוב. ומצד זה יזדקק האדם לשמירה. והיינו מצוות ערי מקלט נגד מציאות גואל הדם שיתכן ש"יחם לבבו", ואותו הדבר בענינינו: אף ענין הלבושים כיון שמגיעים מהרע - שהוא לא יתבטל בתקופה הראשונה, ע"כ יהי' צורך בהם. ומציאותם לא תתבטל.

ובסגנון אחר: לביאור הא' (מצד מנהגו של עולם) ענין הלבושים יהי' - מצד רגילות האדם

ללובשם ולהשתמש בהם (גברא). ולביאור הב' (מצד מציאות הרע) ענין הלבושים יהי' מצד מציאות הלבושים גופא - שהסיבה להשתמש בהם הוא מצד מציאות הרע שיהי' קיים בעולם ויצטרך לשמירה<sup>19</sup>.

16. אמנם, לשון הגמ' "עתידיה א"י שתוציא . . . כלי מילת" משמע שאכן זהו יעוד הקשור עם הזמן גופא דלעת"ל, והיינו שהזמן דלעת"ל הוא העילה והגורם שיהי' ענין הלבושים - וזהו קשה, באם מקור ענין הלבושים הוא ברע כנ"ל, דזהו סתירה מיני' ובי'. וראה לקמן אות ד בפנים.

17. שופטים, יט, ח ואילך.

18. ראה סה"ש תנשא ח"ב ע' 576. וש"נ עוד ביאורים בזה.

19. וכמו שהי' בחטא עץ הדעת שבטוף כן קרה החטא. כך נאמר כאן שיצטרכו מלבושים כדי לשלול אפשרות שיהי' רע וחטא בפועל, ובמיוחד שהגיעו זה עתה מגלות שהתרגלו לצורך כלבושים. ורק בעולם התחי' שאז יהי' "זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" יבטל ה' את מציאות הרע מן העולם לגמרי, ואז במילא לא יצטרכו ללבושים כלל כי לא תהי' אפילו



ויוצא א"כ, שענין הלבושים יהי' מוכרח מצד ה"שמירה" שתהי' קיימת בתקופה הא', והיינו ענין הלבושים גופא. ולפ"ז מבואר שפיר, מה ש"עתידה א"י" להוציא "כלי מילת", דזהו מצד מהות וענין התקופה הא' - ה"שמירה" ממציאות הרע.

אך מלבד הדוחק שבביאור זה<sup>20</sup>, יש להקשות על כך מהנאמר בגמרא<sup>21</sup> גבי תחיית המתים: "עתידים צדיקים שיעמדו במלבושיהם". ומוכיחים שם התוספות<sup>22</sup> שהכוונה למלבושים שלבשו בזמן הגלות ולא התכריכין, ויוצא א"כ שאף בתקופה הב' לאחר תחיית המתים יהי' ענין הלבושים, ויתירה מזו שהקב"ה יעשה נס כליכך גדול שיקומו עם לבושיהן שנהגו ללבוש בחייהם בעלמא דין.

ולפ"ז שוב קשה, מדוע יהי' צורך בענין הלבושים, לאחר שהרע יתבטל לגמרי<sup>23</sup>?

## ה

### הביאור החיובי בלבושים

ויש לומר הביאור בזה ע"פ המבואר ברמב"ם<sup>24</sup> בנוגע לכבוד השבת: "איזהו כבוד? זה שאמרו חכמים שמצווה על אדם . . שילבש כסות נקי". ומשמע שה"כסות נקי" היא המוסיפה בכבוד השבת וזה מתאים עם המובא בגמ'<sup>25</sup> שר' יוחנן 'קארי למאני מכבדותא'<sup>26</sup>.

ועל פי זה יש לומר בפשטות שמה שלעתיד לבוא יצטרכו למלבושים הוא רק בשביל היופי וההדר שהם מוסיפים וכידוע<sup>27</sup> השפע ועושר שיהי' לעתיד לבוא לכן זה יתבטא בלבושים נכבדים.

אפשרות לרע.

20. ש"עתידה ארץ ישראל" - קאי על התקופה הא' ורק לצורך ה"שמירה", ולא כמשמעות הפשוטה ש"עתידה" היינו הזמן דלעת"ל בו יתרחש שינוי במציאות העולם.

21. כתובות קיא, ב.

22. שם, תוד"ה בלבושיהן.

23. לכאורה הי' אפשר לתרץ, ע"פ הידוע (תיא פל"ז מח, א. ועוד) שכלל שהשתמשו בעוה"ז בדברים הגשמיים, הרי הם מזדככים ונכללים בקדושה (וראה לקו"ש חל"ב שיחה לחודש "ניסן" ע' 19 ואילך, שם מבאר במיוחד מעלת חפצי הצדיק) וא"כ אפשר לומר שענין הלבושים יהי' בצדיקים בלבד מצד מעלת עבודתם, והיינו, שלא יהיו לבושים רגילים אלא לבושים מאירים - שניכר בהם הקדושה ועבודת הצדיקים בהם.

אמנם זה אינו. שהרי להדיא מצינו: תני בשם רבי נתן כסות היורדת עם אדם לשאול היא באה עימו (ירושלמי כתובות פ"ב ה"ג, וראה גם נדה סא, ב), ומוכח שענין הלבושים יהי' בכל ישראל שיקומו לתחי'.

ואין לתרץ ולומר שמזה גופא שהרשעים לא יקומו בתחיית המתים, משמע שאלו הקמים הרי הם צדיקים, ושפיר יקומו בבגדיהם. דמהלשון "כסות . . לשאול" משמע שאי"ז הלבושים הרגילים בהם השמשו לעבודת ה' בחיי היום-יום כ"א התכריכים. וי"ל. ואכמ"ל עוד.

24. הל' שבת פ"ל, ה"א וי"ב.

25. שבת, קיג, א.

26. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' רמב בתחילתו.

27. רמב"ם הל' מלכים פ"ב.

וכמו שרואים בפשטות שבן־אדם נמדד לפי הבגד שהוא לובש, אם הוא עשיר או עני. היינו שהבגד עצמו משפיע - על כל מהותו של האדם. וכמו שמובא בחסידות<sup>28</sup> "שהלבוש פועל על המתלבש בו". היינו, שב"לבושים" ישנם ב' ענינים - א. לצניעות. ב. לכבוד.

והסיבה לכך כי ענין הלבוש מצד עצמו ובשורשו נעלה לגמרי מבני־אדם בשורשם ועל־כן משפיעים הלבושים יוקר וכבוד בבני אדם.

זוה גם מוכח ממאמר חז"ל הנ"ל שעתידים צדיקים שיקומו במלבושיהם (שהשתמשו בהם בימי חייהם) ולא בתכריכים - כיון שכל מציאות הלבושים אז יהי' להוסיף תפארת וכבוד. ולפ"ז נמצא מבואר - שקיים ב"לבושים" מצד־עצמו ענין נעלה - שלא קשור למציאות החטא. וכאילו שנאמר שלולי החטא הי' צריך האדם גם ללבושים, ורק שבפועל - נתגלה ענין הלבושים ע"י החטא<sup>29</sup>.

28. ראה ד"ה ואלה שמות בני תש"כ - ספר המאמרים שמות ח"א ע' כ' ואילך. (הוצאת המכון להפצת תורתו של משיח).

29. והטעם בזה י"ל, שזהו מצד ענין ה"נתאוה" שיתרון האור יבוא דוקא מן החושך. ראה האריכות בזה: תניא לקו"א

פל"ו. ועיין היטב סה"ש תשמ"ח ע' 570 ובהע' 32 שם. וש"נ.

ומתאים ביותר עם המבואר בחסידות שעיקר השכר לעת"ל יהי' לנשמות בגופים (כהכרעת הרמב"ן בשער הגמול שלו, קרוב לסופו. ונגד לכאורה שיטת הרמב"ם שעיקר השכר לעת"ל יהי' לנשמות ללא גופים.) כי כל ענין ימות המשיח הוא התגלות כבודו ית' ולמעלה מזה - גילוי העצם, הקשור דוקא עם מציאות הגשמיות. ראה בכ"ז בארוכה - לקו"ש חל"ז ע' 83 ואילך.

## נצחיות מלכות בית דוד

### משיח ישנו "בכל דור ודור" או "כמעט בכל דור" - בירור מקיף בסוגיא

מביא מדברי חז"ל ומהרמב"ם את המקורות לנצחיות מלכות בית דוד / מבאר שכן הוא בזמן הגלות ע"פ המקורות הנ"ל / מוכיח שבזמן הגלות גופא - מוכרח הוא בכל דור ודור / מסביר כיצד ממשיך מלכות זו בכל דור - הינו האחד הראוי להיות משיח' שבדור / מבאר שמציאותו מוכרחת בכל דור מצד עצם האמונה בביאת המשיח / מביא את הסתירה לכל הנ"ל משיחת כ"ק אד"ש מה"מ / מבאר הסתירה הנ"ל בב' ביאורים / דוחה הביאורים הנ"ל / מפרש את שיחת כ"ק אד"ש מה"מ באור חדש / מוכיח באופן סופי שמציאותו מוכרחת בכל דור ודור

הת' מנחם מענדל שי' ששון  
'קבוצה' - 770 בנת משיח

## א

### מלכות בית דוד קיימת לעולם ועד

שלשלת מלכות בית דוד שהחלה בנשיאותו של דוד המלך, קיבלה יחס ומשמעות עמוקה משאר מלכויות ישראל. הן בנוגע למהותה, המסמלת את קיום מלכות ה' בעולם<sup>1</sup>, והן בנצחיותה שהובטחה לה ע"י תורתנו הקדושה<sup>2</sup>.

אודות נצחיות מלכות זו כתב הרמב"ם<sup>3</sup>: "כיוון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות. והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם. שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם". והיינו, שמלכות בית דוד הינה מלכות עצמית<sup>4</sup>, המתקיימת בקיום נצחי לכל אורך שלשלת הדורות בעם ישראל, וכפי שממשיך הרמב"ם שם, שאף אם יהיה זרע שאינו כשר במלכות דוד, מ"מ מלכות בית דוד תימשך בנצחיות, וכדבריו - "הקב"ה הבטיחו בכך, שנאמר אם יעזבו בניו תורתו ובמשפטיו לא ילכון ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם, וחסדי לא אפיר מעמו".

1. ראה ספר המצוות לצ"צ, ריש מצוות מינוי מלך. וראה שם שעיקר ההדגשה היא בנוגע לדוד המלך (מלכות בית דוד).

2. בריבוי מקומות, וראה לקמן.

3. הלכות מלכים פ"א ה"ז.

4. וראה הביאור בזה בלקו"ש חכ"ה חיי"ש - ג ע' 110. לקו"ש חכ"ח קרח - ב ע' 109. לקו"ש ח"ל חיי"ש - ג ע' 100.

ונצחיות מלכות זו, אינה רק בזמן קיומם של מלכי ישראל ומלכי בית דוד בימים ההם, אלא אף בזמן הגלות קיימת מלכות זו - ע"י המשך השרשרת של מלכי בית דוד; וכפי שמדמה הפסוק מלכות זו לאופן קיום הירח - "כירח יכון עולם ועד בשחק נאמן סלה"<sup>5</sup>, ומפרש במצו"ד שם: "כירח - כמו הירח כן זרעו יכון לעולם על כסא המלוכה, ועד בשחק - והוא קבוע לו בשחק לעד נאמן עד עולם, שתמיד בו המלוכה עד עולם כימי הירח". והיינו, שמלכות בית דוד נמשלה לירח, שפעמים נגלה ופעמים נכסה - אך קיים באופן תמידי, כך היא מלכות בית דוד הקיימת באופן נצחי גם בזמן הגלות - "עולם ועד"<sup>6</sup>.

וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע<sup>7</sup>: "דהנה מלכות בית דוד היא לעולם . . דבאמת דוד מלך ישראל חי וקיים גם עכשיו, ומה שעכשיו לא נתקיים - שזהו בהעלם". וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ<sup>8</sup>: "וכידוע הדיוק במה שכתוב דוד מלך ישראל חי וקיים, - שגם עתה הוא חי וקיים בתור מלך ישראל". וכהמשך דברי הרמב"ם שם (ה"ט): מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יהיה נכון עד עולם".

והביאור לנצחיות מלכות בית דוד דווקא, טמון בביאור תורת החסידות אודות ב' אופני קיום המלכות בבנ"י<sup>9</sup>: א. מלכות הנפעלת באמצעות העם. ב. מלכות עצמית, הקיימת מצד עצם מציאות המלך.

ובמלכות בית דוד קיים ה'כתר מלכות'<sup>10</sup> המעיד על המלכות העצמית הקיימת בהם, וממילא מלכות זו, איננה מתקיימת דווקא באמצעות קבלת העם - המעיד על אפשרות של שינוי בעצם קיומה של מלכות זו, אלא זו מלכות עצמית הקיימת לעד - "עולם ועד" - ללא שינוי או הפסק, מצד עצמיותה הייחודית.

## ב

### מוכרחת להיות המשכיות בכל דור

והנה, מצד העצמיות הקיימת במלכות זו, קיים בכל דור ובכל זמן 'מלך מבית דוד' הממשיך ומקיים את המלכות בעולם הזה הגשמי, וכפי תיאור הפסוק<sup>11</sup> - "למען היות ניר לדוד עבדי

5. תהלים פט, לח.

6. ובתהלים (פט, לז) ממשך - "זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי כירח יכון עולם". והיינו, שמלכות דוד קיימת באופן נצחי בכל הזמנים, אלא שפעמים שמלכות זו היא "כשמש נגדי" - והיינו שקיימת בשלימות רק לפני הקב"ה (כבזמן הגלות וכיו"ב), ובאותו הזמן "כירח יכון עולם", שמלכות זו קיימת בהעלם אצל בני".

7. וראה ביאור עד"ז בהגהות 'חכמת שלמה' (למהרש"ק) על הגהת הרמ"א בשו"ע או"ח הל' ר"ח סימן תכו סעיף ב.

8. ד"ה "למורבה המשרה" תרע"ז, בתחילתו.

9. שיחת אחש"פ תשמ"ג (סי"ג). וראה ג"כ בשיחת ליל ז' מרחשוון תשמ"ו (סי"ט).

10. ראה בארוכה ב'המשך תער"ב' פקכ"ב, פרל"ו.

11. לשון הרמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ז. וראה לקו"ש חכ"ח ע' 109 ואילך, בביאור מעלת ה'כתר מלכות' גבי דוד המלך, המסמל את 'עצם ענין המלוכה'.

12. מלכים-א (יא, לו).

כל הימים לפני בירושלים", היינו שבכל מצב וזמן קיים אחד (מלך מבית דוד) המהווה את קיום מלכות בית דוד<sup>12</sup>.

וכפי שניתן לראות זאת בדברי העקידה<sup>13</sup>, וז"ל:

"עה"פ לא יסור שבט מיהודה, אומרם ז"ל (סנהדרין ה, א) אלו ראשי גליות שבבבל וראשי גליות שבבבל זמן וזמן כו', וכן ה' בלי ספק, כי בכל דור ודור לא עזבנו אלוקינו אבל תמיד השאיר לנו שריד כמעט מהשבט ההוא, וכמ"ש ז"ל (מגילה יא) להפר בריתי אתם - בימי רומיים, שהעמדת להם את רבי ואת חכמי הדורות, והם אשר נהגו נשיאות ורבנות וגאונות בכל הימים הרבים אשר נשמר זה הסדר ביניהם, וגם אחרי כן לא סר מהם שבט נוהג שררה ומנוי מלכות בקצת מקומות מושבותם".

וממשיך שם: "וכבר זכר הרב בנימין בעל המסעות, שראה בעיניו במדינת באגדאד עיר גדולה לאלקים, ושמה כמה אלפים ורבבות מישראל גינוסים מלכם ה' רוכב נשיא מזרע דוד אצלו במרכבת המשנה . . ויקראו לפניו בכבוד גדול "עשו דרך לבן דוד", ובכל זמן וזמן כיוצא באלו בכל מקום שהם כפי מה שהוגד והועד לנו מפי אמת מהארצות ההם", עכ"ל.

וכך מפרש השל"ה בפירושו עה"ת, ומוסיף, שאף שישנם פעמים בהם נעלם מאיתנו לדעת מי הדמות המדויקת, מכל למקום "ברוך הוא יודע ומקיים דבריו", וז"ל<sup>14</sup>:

"והפוקרים אשר פוקרים ואומרים הלא אין לכם אף זו - דהיינו ראשי גליות ונשיאים, הם לא מבינים דברי רז"ל כו', כי ענינם הוא - שענין "שבט" וענין "מחוקק", מורים אנשים גדולים וחשובים, ובדור חכמינו ז"ל שהי' ר"ג (ו)נשיא (ראשי גליות ונשיא) הראה באצבע אלו הם שנתקיים בהם לא יסור וגו', ואח"כ בכל דור ודור לא ימנע אנשים חשובים מיהודא, ואם אינם במלכות זה הם במלכות אחר . .

ואף בעוה"ר שנעלם ממנו להכיר את כל אחד מאיזה שבט הוא, מ"מ ברוך האו יודע ומקיים את דבריו, וכלל הענין שלא תפסוק מיהודא ממשלה - יהי' ממשלה גדולה או קטנה, ודבר זה יהי' נוהג עד שיבא משיח, ואז עליו יקרתו כל עמים וימלוך בכיפה - עולמי עד", עכ"ל.

ומכל הנ"ל עולה, כי מוכרחת להיות המשכיות מלכות בית דוד בכל דור ודור ("עד שיבוא משיח"), והמשכיות זו מתבצעת דווקא באמצעות 'מלך מבית דוד' הקיים בכל דור ודור - ללא יוצא מן הכלל.

12. פירוש תיבת "גיר" - קרקע חרושה ומוכנה לזריעה (ירמיה ד, ג. הושע י, יב. מסכת אבות פ"ג מ"ז, וברע"ב שם. תוספתא ב"מ ט, ט. רמב"ם הל' שכירות פ"ח ה"ב. ועוד). ולפ"ז י"ל, שבכל דור קיים הממשיך של מלכות בית דוד כקרקע החרושה, אשר עלי' ניתן יהיה להחיל את מלכות בית דוד בבוא העת.

13. פ' ויחי (בראשית מט, י).

14. בפ' ויחי הנ"ל.

## ג

## ממשיך מלכות בית דוד - הראוי להיות משיח

והנה, לאחר שהובררה נצחיותה של מלכות בית דוד, הקיימת בכל דור ודור ע"י ה'מלך מבית דוד' של אותו הדור, מסתבר לומר שאותו אחד הממשיך את מלכות בית דוד באותו הדור - הוא ג"כ ה'ראוי להיות משיח' שבאותו הדור.

דהנה, אישיותו של אותו אחד ה'ראוי להיות משיח' שבדור - שהוא המתעתד לגאול את ישראל באם הקב"ה ירצה בכך - נקשרת ישירות למלכות בית דוד, הואיל ומלך המשיח (ה'ראוי להיות משיח' שבדור) מוכרח להיות "מלך מבית דוד"<sup>15</sup>, ואף "הוגה בתורה כדוד אביו", ועד כדי כך שבזה מתבטא עיקר תפקידו שהוא ה"עתידי לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה"<sup>16</sup>.

וכפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ, ב'הדרן על הרמב"ם תשמ"ו"<sup>17</sup>, וזלה"ק: "ומפשטות לשון הרמב"ם משמע, שענין זה ("מלך מבית דוד") הוא (לא רק מצד ההבטחה ש"לא תכרת המלוכה מזרע דוד לעולם" (רמב"ם שם פ"א ה"ז) אלא) הגדר דמשיח".

וע"כ מסתבר לומר, אשר בכל דור ודור בו קיימת מלכות בית דוד, אזי המלך העומד וממשיך מלכות זו באותו הדור, הינו האדם הנבחר לשמש כאותו אחד הראוי להיות משיח שבדור.

וכסימוכין לכך, ניתן לראות זאת בפשטות דברי הברטנורא<sup>18</sup> המובא בתורת כ"ק אד"ש מה"מ ריבוי פעמים<sup>19</sup>, וז"ל: "דע, שמעת שאנו בגלות אנו חולים מחולי נחש הקדמוני . . . וזה המעכב שלא תנוח רוח של הקב"ה על משיח בן דוד, שבכל דור ודור נולד אחד מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל אם היו מרפאים עוון נחש הקדמוני . . . ולא יעכב הנחש כמו שעכב לבן כוזיבא - שבמקום כחו מצאו לו נחש כרוך". והיינו, שקיומה של מלכות בית דוד בכל דור ודור, נעשית באמצעות אותו אחד ה'ראוי להיות משיח שבדור'.

ולחזיון האמור לעיל יש לומר, אשר מצד זה שהמשכיות מלכות בית דוד נקשרת דווקא לנשיאי הדורות<sup>20</sup>, מזה מובן שהמשכיות זו נקשרת ל'ראוי להיות משיח' שבמשך הדורות, הואיל ו'נשיא הדור הוא המשיח שבדור'<sup>21</sup>, לכן המשכיות מלכות בית דוד נמשכת ומתבצעת דווקא ע"י ה'ראוי להיות משיח' שבדור, וק"ל.

15. ראה רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ד.

16. ראה רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"א. וראה הביאור בזה בארוכה בלקו"ש חח"י בלק - ב.

17. סי"ב, ובהע' 37 שם.

18. על מגילת רות.

19. ראה שיחת וירא תשנ"ב סי"ד. שיחת חיי שרה תשנ"ב סי"ג. קונטרס בית רבינו שבבבל ס"ה, ועוד.

20. כמובא ב'עקידה' ובש"ל ה"נ"ל.

21. ראה שיחת שמח"ת תשמ"ו. קונטרס בית רבינו שבבבל ס"ה.

## ד

## ראוי להיות משיח - מוכרח בכל דור

בהמשך לכל מה שנתבאר לעיל, אודות נצחיותה של מלכות בית דוד המתבצעת ע"י הממשיך של 'מלכות בית דוד' שבכל דור - ה'ראוי להיות משיח' שבדור, יש להביא סימוכין למוכרחות קיומו של המשיח שבדור - בכל דור ודור, ומצד המוכרחות בזה, יובן ביתר ביאור הכרחיות קיומה של מלכות בית דוד בכל דור ודור.

ולצורך הרחבת הביאור, יש להביא תחילה את ביאורו של השד"ח בנושא זה, וזה לשונו<sup>22</sup>:

"ובאופן הנ"ל, ראוי להיות רק א' מצדיקי הדור, וצריך להיות בכל דור הא' הראוי אם יזכו הוא יהי' השליח ע"י אל', ואם לא יזכו יהי' כשאר הצדיקים בלא הפרש". ומיד ממשיך ואומר: "ובמת רחמנא ליצלן אחד, צריך להיות אחר בדור במקומו שיהי' ראוי, ע"ד דאמרו בקידושין ע"ב וזרח השמש ובא השמש כו' יעו"ש".

והיינו, שמן המוכרח שבכל דור ודור יהיה אחד הראוי לכך, ולכן ברגע שמת - צריך שיהיה ראוי אחר תחתיו, הואיל ובכל רגע ובכל דור מוכרח שיהיה אחד כזה, וכפי דברי הברטנורא לעיל - "שבכל דור ודור נולד אחד מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"<sup>23</sup>.

יש לומר, שההסבר לכך שבכל דור ודור מוכרח להיות אחד ה'ראוי להיות משיח', נובע מעצם האמונה בביאת המשיח:

דהנה, א' מי"ג עיקרי האמונה הוא<sup>24</sup>: "אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח, ואע"פ שיתמהמה עם כל אחכה לו בכל יום שיבוא". ובענין זה כתב הרמב"ם<sup>25</sup>: "וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו וכו'".

והיינו, שלא מספיקה האמונה בביאת המשיח ("כל מי שאינו מאמין בו"), אלא שמוכרח לצפות שבכל רגע זה יקרה ("מי שאינו מחכה לביאתו"), וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ בזה<sup>26</sup>: "לא רק מי שאינו מאמין בו" כופר בתורה ובמשה רבינו, אלא אפילו "מי שאינו מחכה לביאתו", היינו שמאמין בביאת המשיח, אלא שאינו מחכה לביאתו, הוא כופר בתורה ובמשה רבינו! וכאמור, על ענין עיקרי זה - שגם "מי שאינו מחכה לביאתו" . הוא כופר בתורה ובמשה רבינו" - לא שמים לב (כראוי), ולכן יש צורך "להרעיש" ע"ד החיוב וההכרח לחכות לביאתו,

22. 'פאת השדה' מערכת האל"ף כלל ע.

23. ויש לציין את חידושו של השד"ח על פני דברי הברטנורא, הואיל ולפי דבריו מוכרח שיהיה אחד הראוי בכל רגע ורגע - ולא רק בכל דור, וכפי שמביא זאת מהפסוק "ובא השמש וזרח השמש" - שמיד עם ביאת השמש נעשית הזריחה (כביאור כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ב' ניסן תשמ"ח ס"ב, ובהע' 7 שם).

24. עיקר היב.

25. הלכות מלכים רפ"א.

26. ספר השיחות תשמ"ח ע' 534. ועוד.

"אחכה לו בכל יום שיבוא", וכהודעת כל אחד ואחד בתפלתו לפני השם "לישועתך קוינו כל היום", לא רק בכל יום, אלא גם כל היום".

והיינו, שעל כל יהודי מוטל החיוב להאמין בביאת המשיח בכל יום ויום ובכל רגע ורגע, ומצד חיוב זה מן המוכרח לומר שישנו תמיד אחד הראוי להיות משיח, הואיל ובכל רגע ישנו חיוב להאמין בגאולה - לכן מוכרח שיהיה מיד מי שיגאל את עם ישראל, וכפי דבריו הברורים של כ"ק אד"ש מה"מ בנושא זה:<sup>27</sup>

"ויה"ר שעוד לפני שיבוא הזמן דהתועדויות אלו, תיכף ומיד בעלייתם להכריז ולהזמין כו' - יבוא ויתגלה משיח צדקנו בפועל ממש - בשר ודם, שנמצא כבר בעוה"ז הגשמי, דמכיון ש"אחכה לו בכל יום שיבוא", עכצ"ל שמציאותו (נשמה בגוף) קיימת גם עתה".

## ה

### דברי כ"ק אד"ש מה"מ - "כמעט בכל דור ישנו משיח"

והנה, לאחר שהובהר שמוכרח להיות 'ראוי להיות משיח' בכל דור ודור, ולא שייך שיהיה 'פרק זמן' מסוים ללא המשכיות מלכות בית דוד המתבצעת על ידו, יש להביא את דעת כ"ק אד"ש מה"מ בזה.

דהנה, שיטת כ"ק אד"ש מה"מ ברורה בענין זה, אשר בכל דור ודור ובכל זמן צריך שיהיה אחד הראוי להיות משיח' באותו הדור, וכפי שניתן לראות בשיחות הקודש בהם מצטט את דברי השד"ח והחת"ס הידועים אודות ענין זה. וכדוגמה ניתן לראות זאת בשיחת ש"פ וירא תשנ"ב (סי"ג) וזלה"ק:

"נוסף על המבואר לעיל, שקיימת מציאותו של משיח בניצוץ משיח (בחי' היחידה) שבכאור"א מישראל, קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו (יחידה הכללית) - כידוע ש'בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל", "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו", ואילו לא היו מתערבים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו', הי' מתגלה ובא בפועל ממש"<sup>28</sup>.

אך הנה, בשיחת שושן פורים תשי"ד, מובאים הדברים באופן אחר, וזלה"ק:

"וזהו - "הנה זה עומד אחר כתלנו" - שמשח כבר נמצא, אלא שהוא "עומד אחר כתלנו", אחר הכותל שאנו הקמנו (ע"י העוונות), ועלינו רק לשבור את הכותל המפסיק, ומשיח יהי' אצלנו ("האבן מיר משיח'ן")! ענין המשיח - התחיל מיד בזמן החורבן, כמאמר הגמרא שכבר בשעת החורבן "נולד מושיען של ישראל". ומאז - הרי כמעט בכל דור ודור ישנו משיח, אלא שהדור לא זכה שמשח יתגלה".

27. התועדויות תשמ"ט ח"א ע' 446.

28. וכן הוא בדומה בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב סי"ד.



ומשמע מפשטות דבריו הק' - "כמעט בכל דור ודור ישנו משיח", שאכן אותו אחד ה'ראוי להיות משיח' אינו קיים בכל דור ודור אלא "כמעט בכל דור ודור"; ויש לברר בזה כמה ענינים:

א. כיצד אומר כ"ק אד"ש מה"מ שמציאותו של ה'ראוי להיות משיח' אינה קיימת באופן הכרחי בכל דור ודור, והרי כנ"ל מציאותו מוכרחת בכל דור מצד (א) הבטחת התורה על נצחיות מלכות בית דוד, וכן מצד (ב) עצם האמונה בביאת המשיח המכריחה שיהיה אדם הראוי לגאול בכל רגע.

ב. כיצד דברים אלו יסתדרו עם העובדה, שהמשיח שבדור הוא "נשיא הדור", והרי לא ניתן לומר שאף נשיא הדור הוא "כמעט" בכל דור ודור, שהרי מציאותו מוכרחת בעוה"ז הגשמי בכל דור לצורך קיום העולם ולצורך קיומם של עם ישראל<sup>29</sup>.

ג. כיצד יסתדרו דברי כ"ק אד"ש מה"מ הכא (שושן פורים תשי"ד), עם רוב שיחותיו של כ"ק אד"ש מה"מ, המצדדות למוכרחות קיום המשיח שבדור - "בכל דור ודור", ולא - "כמעט בכל דור".

## ן

### "כמעט בכל דור" - למעט זרע שאינו כשר וימי גלות בבל

והנה, בספר 'יחי המלך'<sup>30</sup> ביאר זאת ע"פ מה שביאר במהלך הפרקים (עיי"ש), בכך שהיו דורות בהם לא הי' זרע כשר מבית דוד, כגון דורו של אחז מלך יהודה שהי' רשע גמור, הנה אז באמת לא הי' המשיח שבדור.

וביאר שם בארוכה, שאי"ז סותר לעובדת נצחיות מלכות בית דוד בכל דור ודור, כיון שגדר נצחיות מלכות בית דוד היא שבכל דור שישנו זרע כשר מבית דוד - הוא הממשיך את בחי' מלכות בית דוד. אמנם בדור שאין זרע כשר מבית דוד, אזי אכן אין באותו הדור מלך מבית דוד, וזוהי כוונת כ"ק אד"ש מה"מ ש"כמעט בכל דור ודור ישנו משיח", שהכוונה היא על הדורות בהם לא הי' זרע כשר מבית דוד, כנ"ל.

אך הנה, בקובץ 'הדרך הישרה'<sup>31</sup> נדחה הביאור הנ"ל, הואיל ולכאורה אין ביאור זה מתאים לדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה הנ"ל; שהרי כ"ק אד"ש מה"מ מקדים ש"ענין המשיח - התחיל מיד בזמן החורבן, כמאמר הגמרא שכבר בשעת החורבן "נולד מושיען של ישראל"<sup>32</sup>. ומדגיש ש"ומאז - הרי כמעט בכל דור ודור ישנו משיח".

29. לקו"ש חכ"ו ע' 7. לקו"ש חכ"ד ע' 6. שיחת ש"פ שופטים תנש"א סי"ב (וראה שלל המקורות בזה ב'לקוטי מקורות' להרש"ז מאיעסקי).

30. להרש"ד"ב וולפא (תשנ"ב) סוף פ"ט, ע' עג.

31. קובץ קמ"ד ע' 287 ואילך. יו"ל ע"י ישיבת חז"ל צפת (י"א ניסן תשע"ט).

ומכך משמע ברור שכ"ק אד"ש מה"מ מדבר על הזמן שלאחר חורבן בית המקדש, ולא על הזמן בו היו מלכים - קודם החורבן. והרי בזמן שלאחר חורבן ביהמ"ק לא שייך לומר את הביאור הנ"ל - שמלכות ב"ד נמשכת רק כאשר ישנו זרע כשר מבית דוד, שהרי בזמן הגלות מוכרח להיות כל הזמן אחד הראוי לגאול את ישראל באם יזכו!

ומכורח דחייתו ביאר בדוחק, שכוונת כ"ק אד"ש מה"מ בדבריו - "כמעט בכל דור ודור ישנו משיח", אינה על דורות המלכים שלא היו כשרים (כביאור הנ"ל בס' 'יחי המלך'), אלא על הזמן שבין ביהמ"ק הראשון לשני, שלמרות שהי' אז מצב של גלות, הנה לא הי' אז בחי' המשיח שבדור<sup>32</sup>.

אך לכאורה ביאורו גם אינו מספיק די צורכו, שהרי לפי כל מה שנתבאר לעיל, מוכרחת קיומו של המשיח שבדור, לא רק מצד אפשריות ביאת הגאולה (שע"כ בא הסברו לבאר שבזמן גלות בבל - לא יכלה לבוא הגאולה, וממילא לא היה אז משיח שבדור), אלא גם מצד הבטחת התורה על נצחיות מלכות בית דוד ש"לא יסור שבט מיהודה", אשר מצד זה מוכרח שיהיה בכל דור אחד הראוי להיות משיח' (אלא שבפועל אינו יכול לגאול בדורות מסוימים - כמו בימי גלות בבל - אך בכוח הרי הוא האחד הראוי להיות משיח'). וממילא צריך להציע בזה ביאור נוסף, וכדלהלן.

## ז

### "כמעט בכל דור" - הביאור

דהנה, כמה שורות לאחר המשפט הנ"ל - "כמעט בכל דור ודור ישנו משיח", אומר כ"ק אד"ש מה"מ:

"ונוסף לזה (שמשיח נמצא בכל דור ודור אלא שהדור לא זכה שיתגלה) הרי ישנן בפרטיות שנים מסוימות שעליהם היו קיצים, וגם בשנים אלו לא זכה הדור שמשיח יתגלה, וכידוע שהי' הקץ של רשי' שלא זכו שיתגלה בו משיח וכן הקץ על שנת ת"ח מהזוהר שגם בו לא זכו שיתגלה משיח".

והיינו, שמיד לאחר שאומר ש"כמעט בכל דור ודור ישנו משיח", אומר "שמשיח נמצא בכל דור ודור"; שמה משמע בפשטות, שבדבריו אלו הסביר את דבריו הראשונים, כלומר, שאכן בכל דור ודור ישנו משיח.

וזהו הביאור הא' בדברים הנ"ל; אך כיוון שעדיין אינו מחוור, הואיל ואינו מובן מדוע - בכל זאת - אומר כ"ק אד"ש מה"מ את המשפט "כמעט בכל דור", יש להציע בזה ביאור נוסף:

לפי כל מה שנתבאר בסעיפים הקודמים, מוכח, שמוכרחת מציאותו של הראוי להיות משיח' בכל דור ודור - ללא שום הפסק. וכך הם אכן פני הדברים, אשר בכל דור ודור - מזמנו

32. כהוכחתו שם באריכות, שבזמן זה לא הייתה יכולה לבוא הגאולה. עיי"ש באריכות לשונו.

של דוד המלך - ישנו אחד הממשיך את שלשלת המלכות בכל זמן, והוא ה'ראוי להיות משיח' שבאותו הדור.

אלא, שפעמים 'אינו כשר' - מצד אי הליכתו בדרכי ה' באופן מוחלט, ועל זה אומר כ"ק אד"ש מה"מ - "כמעט בכל דור", היינו, כמעט בכל דור ישנו משיח שבדור 'כשר' (שהרי זוהי המציאות ברוב הדורות - "כמעט בכל דור"), ומה שאומר ש"בכל דור ודור" מוכרח שיהיה משיח שבדור, הכוונה היא אף למלך ש'אינו כשר', שהרי הוא מלך בכל מקרה, ומלכותו מתבטאת בכך שהוא יורש את שלשלת מלכות בית דוד, ובכך נמשכת המלכות גם בדור זו (ע"פ הבטחת התורה) אע"פ שאינו כשר.

ובכך מבואר כיצד מתקיימת הבטחת התורה בכל דור ודור, בכך ש"לא יסור שבט מיהודה", מצד היות בכל דור ודור אחד הראוי להיות משיח (אע"פ שאינו כשר), מצד נצחיות שלשלת מלכות בית דוד<sup>33</sup>.

33. וצ"ע בביאור זה, שהרי באם אינו כשר - כיצד יכול לגאול את עם ישראל בדורו, והרי מצד הבטחת הגאולה, נצרך שיעמוד אחד הראוי לגאול את ישראל בכל דור? וי"ל בדוחק עכ"פ, שבדור שישנו מלך שאינו כשר, ומ"מ הוחלט שבדור זה תבוא הגאולה, אזי מלמעלה יערו עליו את רוחו של משיח ע"פ דיני התורה, ויגאל את עם ישראל. אך שוב יש להדגיש שברוב הדורות אין עומד מלך שאינו כשר, אלא מלך כשר ע"פ דיני התורה, וק"ל.





שער  
תורתו  
של משיח



## לימוד התורה אצל אוה"ע

יביא את ביאור כ"ק אד"ש בנוגע ללימוד תורה אצל אוה"ע / יקשה דלכאורה אינו מתאים לתוכנם ומהותם / יביא חילוק אד"ש בין מכשיר למסייע / חילוק בעומק יותר - שהמסייע חלק מהפעולה / עפ"ז יתרץ את הקושיות / יתאים את הנ"ל עם הביאור ע"פ פנימיות הענינים

הת' מנחם מענדל שי' דונין  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### שאלה בתוכן הסבר כ"ק אד"ש בשייכות דאוה"ע לתורה

אי' בגמ' גבי נכרי הלומד תורה "שנאמר אשר יעשה אותם האדם גו' כהנים לויים וישראלים לא נאמר כו' למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול".

ומדגיש כ"ק אד"ש שחשיבות זו ד"הרי הוא ככהן גדול" היא מצד מעלת התורה עצמה שלמעלה מהענין דקיום המצוות (כמוכח ממארז"ל זה עצמו - שלא מצינו ביטוי זה (ה"ה ככה"ג) אפי' בקיום המצוות דישראל).

ואף שלכאורה אין להם שייכות ללימוד התורה - דנכרי העוסק בתורה חייב מיתה (סנהדרין שם), כיון שהתורה ניתנה לישראל "מורשה קהילת יעקב". מ"מ, מכיון שהוטל עליהם חיוב ללמוד ההלכות דז"מ דידהו בשביל לידע את המעשה אשר יעשון, היינו כעין הכשר מצוה לקיום המצוות - מקבל לימודם את החשיבות של לימוד התורה, חשיבות כענין לעצמו, עי"ש בהמשך השיחה שמבאר ענין זה באורך.

ובהע' 57 שם מדגיש החילוק בינם לבין ישראל, שנכרי העוסק בתורה ה"ה ככה"ג שנכנס לקה"ק (ראה הדגשת התוס' שם), היינו כיון שביהמ"ק וקה"ק הם שלימות הקדושה בגדרי העולם, כיון שאוה"ע שייכים לדרגת התורה שנתלבשה בעולם, משא"כ יהודי הלומד תורה מתייחד עם התורה שלמעלה מהתלבשות בעולמות.<sup>1</sup>

ויתרה מזו מבואר בשיחת י"א ניסן תשמ"ה (הדרן על ספר משנה תורה), וזולה"ק: "עוד דיוק בלשון הרמב"ם בסיום וחותם ספרו: "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד"

1. ב"ק לח, א. סנהדרין נט, א

2. לקו"ש ח"ד ע' 38

3. וראה לקו"ש ח"ה ע' 12 הערה 49

שבפשטות נכללו בזה גם אומות העולם (כמ"ש הרמב"ם בפרק שלפנ"ז שמלך המשיח "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' . . אהפוך אל עמים גו") ובפרט שתיכף לאח"ז משנה הרמב"ם וכותב "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו", שמזה מוכח, דמ"ש לפנ"ז "כל העולם" כוונתו לכלול גם את ישראל.

וע"פ הנ"ל בפירוש "לדעת את ה' בלבד", שהכוונה בזה - עסק התורה (לא בשביל לידע את המעשה אשר יעשון כו', אלא) בשביל ידיעת והשגת התורה עצמה, כדי להיות מוכתר בכתר תורה נמצא שאפילו מעלה זו גם שייכת לבני נח.

. . [ויתירה מזו: מזה שכתב בספרי שב"נ שייכים לכתר תורה, משמע, שב"נ ישנם - לשיטת הספרי - במצות ת"ת (תורת שבע מצות דידהו), היינו שיש בהם חיוב לעסוק בהלכות שבע מצות דידהו (לא רק בשביל לידע את המעשה כו' כ"א) חיוב של ת"ת בפ"ע (והא שלא נמנה בין המצות שלהן, כי בז' מצות מונים רק מצוות ל"ת ולא קום ועשה)]. עכלה"ק.

וצריך להבין דלכאורה ענין לימוד התורה (לא בשביל לידע את המעשה, כ"א לימוד וידיעת התורה כשלעצמו -) הוא ענין הנעלה מהעולם<sup>4</sup>, כיון שקשור לתורה עצמה (לא כפי שמתייחסת לעולם), והתורה הגם שנתלבשה בעולם, במהותה היא למעלה מהעולם כמארז"ל (ב"ר פ"ח, ב) "אלפים שנה קדמה תורה לעולם". וכידוע ביאור החסידות<sup>5</sup> במאחז"ל עה"פ<sup>6</sup> "הלא כה דברי כאש" - מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה אינם מקבלים טומאה (ברכות כב, א) - שהתורה גם כמו שירדה למטה, הרי היא במהותה כמו שהיא למעלה באופן ד"כה דברי כאש".

וא"כ איך שייך ענין זה אצל ב"נ שהרי כל המציאות דב"נ קשורה עם מציאות העולם בלבד<sup>7</sup>, (וכן ז' המצות שלהם קשורים רק עם ישוב העולם "לשבת יצרה"), ואיך יכול להיות להם קשר ושייכות ללימוד התורה כשלעצמה שלמעלה מהעולם.

ובמילים אחרות - כ"ק אד"ש מסביר אמנם מדוע יש ללימוד התורה שלהם יש חשיבות מצ"ע, אך עדיין צריכים אנו לביאור כיצד זה מתאים עם תוכנם ומהותם של אוה"ע.

4. ראה ד"ה "ארבעה ראשי שנים" תשל"א (סה"מ מלוקט ה' ע' קעב). ד"ה "וקבל היהודים" תשי"ג (סה"מ מלוקט ח"ג ע' (ז).

5. ד"ה "לה"ע כתיבת ס"ת" תשל" (סה"מ מלוקט א' ע' צד)

6. ירמ" כג, כט.

7. ראה באריכות בספר הערכים - חב"ד ערך אוה"ע (ע' שא) שכל המציאות של אוה"ע, ואף לימוד התורה שלהם - קשור רק עם אור הממלא המתלבש בעולמות.



## ב

## ההבדל בין מכשיר למסייע

וי"ל שהביאור בזה יובן בהקדים הגדרת השייכות של אוה"ע (ועד"ז מציאות העולם בכלל) למטרה הכללית דדירה בתחתונים:

ידוע הביאור<sup>8</sup> במחלוקת ר"א וחכמים<sup>9</sup> האם מכשירי מילה דוחים את השבת או לא, שבעצם חולקים הם בגדר דהכשר - כלומר, היות שההכשר הכרחי לגוף המצוה, חולקים התנאים האם הוא מקבל חשיבות כמצוה עצמה או לא.

והנה, אף שההלכה נפסקה כר"א - שהכשר אינו מקבל חשיבות כמו הענין עצמו, בכל זאת אנו רואים בהלכה מקרים מסויימים שנותנים חשיבות להכשר.

ולדוגמא - דבריו הידועים של הר"ן<sup>10</sup> שאע"פ שאשה אינה מצווה על פו"ר, בכ"ז כיון שהמצוה אינה יכולה להתקיים בלעד' יש לה מצוה בזה ג"כ. (וענין זה עצמו ניתן להבין בשני אופנים, שיש לה מצוה בעלמא, או שיש לה "מצוה רבה" דמצות פו"ר).

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>11</sup> שהסיבה לכך היא משום שאשה אינה סתם מכשיר למצוה, אלא היא מסייעת למצוה. בסתם מכשירי מצוה, המכשיר וגוף המצוה עצמה הם בשני ענינים שונים, שני פעולות שונות. לעומת המסייע שהוא חלק ממשי מהמצוה עצמה - פעולת הבעל והאשה היא אותה פעולה, רק ההבדל ביניהם הוא שחובת המצוה חלה על הבעל בלבד.

ועד"ז ממשיך הרבי בנוגע למציאות העולם והבריאה, היות שכל מטרתם היא "בשביל התורה ובשביל ישראל" - ניתן לראותם בשני אופנים. אופן אחד שהבריאה היא מציאות בפ"ע, שרק משמשת כהכשר עבור עבודתם של ישראל בקיום המצות, ולכן אינה מקבלת מציאות וחשיבות בגין כך (כיון שקיום המצות הוא ענין כשלעצמו הנעשה בפועל בעולם). אך ניתן לומר שאין הבריאה מציאות נפרדת, אלא נרגש בבריאה שכל קיומה ומציאותה היא חלק ופרט של התורה וישראל - היינו שהיא מסייעת להם בעבודתם, וממילא מקבלת הבריאה מציאות חשובה, וניכר במציאותה המעלה של התורה וישראל.

ומבאר הרבי שזוהי ג"כ שיטת הרמב"ם הפוסק שב"נ צריכים לקיים את השבע מצוות שלהם "מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו" - דלכאורה ז' המצוות קיימים עוד לפני מ"ת, ובמ"ת נתנו המצוות לישראל, וא"כ איזה ציווי נתחדש אצל ב"נ במ"ת.

אלא הענין הוא כנ"ל, היות דמהותם של ז' המצוות דב"נ הוא תיקון העולם - "לשבת יצרה", ומטרתם היא שישראל יוכלו לעבוד עבודתם בקיום התומ"צ - סובר הרמב"ם שהם

8. בכל הבא לקמן ראה לקו"ש ח"כ ע' 138 ואילך

9. שבת קל, א.

10. רפ"ב דקידושין.

11. לקו"ש שם, וראה גם לקו"ש ח"ח ע' 180.

מקבלים חשיבות של מסייע, הם חלק מהענין של מ"ת, ולכן המטרה צריכה להיות ניכרת בהם, וקיום המצוות שלהם הוא מפני "שציווה בהן הקב"ה בתורה".

## ג

### "אינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם"

בזה גופא ממשיך הרבי עומק לפנים מעומק: בהלכה זו ברמב"ם ישנן שתי גרסאות<sup>12</sup>. הגירסא הנפוצה היא "אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם". אמנם בכת"י התימנים (וכן בכמה מספרי הראשונים) נמצאת הגירסא "ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם".

ולכאורה הגירסא הנפוצה אינה מובנת – מדוע גוי המקיים את המצוות מפני הכרע הדעת אינו מחכמיהם – הלא מצוות אלו הן מצוות שכליות.

אלא שנמצאים כאן שני אופנים בהבנת שיטת הרמב"ם ביחס בין העולם לישראל, לפי הגירסא "אלא מחכמיהם" יש לאוה"ע מציאות עצמאית, אלא שיש אפשרות בתור ענין נוסף על מציאותם, מידת חסידות – שיורגש בהם מטרתם ותכליתם, קיום המצוות מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה. אמנם אף אם אי"ז נרגש בהם, יש עכ"פ שלימות במציאות שלהם – "מחכמיהם".

לעומת זאת לפי הגירסא הנפוצה, שאם עשאן מפני הכרע הדעת הוא "לא מחכמיהם" - לאוה"ע אין כלל מציאות נפרדת מהתכלית שלהם, כל מציאותם אינה אלא בשביל התורה ובשביל ישראל, ולכן מחייבים ודורשים מהם שלימות זו, כיון שאין שלימות במציאות החכמה שלהם אם לא נרגש בה מטרת קיומה – התורה.

וע"פ גרסא זו יוצא שאוה"ע שייכים למעלתם של ישראל כיון שאינם מציאות כשלעצמם (וראה בהמשך השיחה שם שמבאר עפ"ז את שלימות הברכה אצל לבן במספר אלף, שלימות שמעל לגדרי הטבע (לעומת המספר מאה שענינו הוא שלימות הטבע), שאינה שייכת אצל אוה"ע מצ"ע - אלא שהגיע לו מצד יעקב).

ועפ"ז יובן חידושו של כ"ק אד"ש ששייך אצל אוה"ע לימוד התורה ללא תכלית אחרת, ויתרה מזו, חל עליהם מצות לימוד התורה, שלימות שלמעלה מגדרי העולם - כיון שהם בגדר דמסייע לתורה וישראל, ויתרה מזה כל מציאותם צריכה להיות חדורה בענין זה, לכן הם שייכים לכך וניתן לדרוש זאת מהם.

ובזה גופא ניתן לחלק בין שתי הגרסאות בדברי הרמב"ם - אם הקשר שלהם לתורה טפל לעצם מציאותם ויכולים לחוש זאת מצד חסידות, ביכולתם ללמוד תורה. אך לפי הגירסא שאין הקשר הזה דבר נוסף על מציאותם, אלא כל מציאותם היא בשביל התורה - נדרש והם נצטוו ללמוד תורה אף לא בשביל קיום המצות שלהם.

12. ראה אינצקלופד' תלמודית ערך גר תושב (ע' רצ' הע' 11), בן נח (בסופו).

## ד

## פנימיות הרצון - דירה בתחתונים

ויש להוסיף הסברה בזה ע"פ פנימיות הענינים: בד"ה "ביום השמע"צ" תרס"ו<sup>13</sup> מבאר אדמו"ר הרש"ב באריכות את ההבדל בין פנימיות הרצון לחיצוניות הרצון. ובביאור הענין מביא ב' משלים - משל א' מהעוסק במו"מ בטורח גדול בשביל להתפרנס, שאין רצונו במו"מ מצ"ע אלא בפרנסה שיהי' לו עי"ז.

ומשל ב' מהרצון שיש לאדם לבית. שיש טעמים שכליים מדוע הוא רוצה בית, וכמו"כ רצונו שיהי' בית מרווח וכו', אך סו"ס הרצון האמיתי והפנימי שלו אינו מורכב מהטעמים, אלא רצון עצמי פשוט, וכמאמר הגמרא<sup>14</sup> שכל אדם שאין לו בית אינו נקרא אדם. (והראי' שהסיבה האמיתית היא רצונו העצמי, היא מכך שגם אם יהי' לו סיבות וטעמים שכליים שאין לו צורך בזה, לא ישתנה או יחלש תוקף רצונו, כיון שבאמת הרצון לבית הוא רצון עצמי).

והפרש בין שני המשלים מובן בפשטות, שבמשל הראשון פנימיות הרצון וחיצוניות הרצון הם בשני ענינים שונים, לעומת המשל השני שהפנימיות והחיצוניות הם באותו ענין.

אמנם, במאמר שם מבאר אדמו"ר הרש"ב שפנימיות הרצון הוא בקיום התומ"צ, לעומת חיצוניות הרצון המלוכש בסדר השתלשלות. ועפ"ז לכאורה יותר מתאים המשל מהרצון לבית - שהפנימיות והחיצוניות הם באותו ענין, כיון שהרצון האלקי הוא בקיום תומ"צ (דירה) בתחתונים דוקא, ולא ענין נפרד מהעולמות, ומהו הצורך גם במשל הראשון שמביא בעסק המו"מ.

אלא די"ל ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר מהורש"ב<sup>15</sup> שבתחילת ההתהוות חיצוניות הרצון היתה מובדלת מפנימיות הרצון, היינו שלא הי' נרגש במציאות העולמות שמטרתם וענינם הוא למלאות את הכוונה האלקית. ואח"כ ע"י עבודת האדם נמשכה הכוונה בעולמות - שנרגש בהם שאין הענין במציאות שלהם כשלעצמם, אלא התכלית שהם משלימים.

ועפ"ז מובן הצורך בב' משלים כיון שבתחילת ההתהוות היתה הכוונה כמו בענין אחר מהחיצוניות, אך לאחר קיום התומ"צ ע"י ישראל ניכר שהפנימיות והחיצוניות הם בענין אחד - שנתאוה הקב"ה לדירה בתחתונים.

13. סה"מ תרס"ו ע' לג ואילך

14. יבמות סג, א.

15. המשך תעור"ב ח"א ע' קלד. ועד"ז ח"ב ע' א'קמו. בביאור הענין ראה ד"ה "והי' ביום ההוא" תשכ"ח אות ו והע' 51 (סה"מ מלוקט ח"ו ע' 6).

ועד"ז יש לבאר את שיטת הרמב"ם (והפסק דתורת החסידות<sup>16</sup>) בנוגע ללימוד התורה אצל אוה"ע דהיות ופנימיות הכוונה אינה ענין הנפרד מהם, אזי גם במציאות דאוה"ע שהם חיצוניות הרצון יכול (וצריך, כנ"ל) להיות ניכר ונרגש בהם - לימוד תורה (לא רק כאמצעי, אלא גם) כמטרה<sup>17</sup>.

16. תניא ספ"ו. ראה לקו"ש חכ"ג ע' 178 ואילך, וש"נ.

17. ועד"ז ניתן לבאר את דעת הראב"ד (ע"פ הסבר הרגצ'ובי - הל' אבות הטומאה פ"ב ה"י, ראה לקו"ש ח"כ שם) החולק על הרמב"ם שאין אוה"ע מציאות אלא העדר ". עם הדומה לחמור הן גויים כמר מדלי ואת כולם ישא הרוח והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו" שתוכן מחלוקתם היא האם חיצוניות הרצון שבמציאות העולם הוא ענין נפרד מפנימיות הרצון שבתורה וישראל (ראב"ד) או שהפנימיות והחיצוניות הם בענין אחד (רמב"ם).

ועד"ז ניתן להמשיך ולומר במחלוקתם האם משיח צריך לעשות אותות ומופתים (הל' מלכים פי"א ופי"ב). הראב"ד שסובר שפנימיות הרצון הוא ענין אחר מחיצוניות הרצון, והכוונה האלקית לא נרגשת במציאות העולמות. ולכן אנחנו לא מחפשים את השלימות דמציאות העולמות - התגלות הכונה האלקית שבהם, אלא אותות ומופתים, גילוי אלקות שלמעלה מהעולמות. לעומת הרמב"ם שמפרש את ביאת המשיח כהתגלות הכונה והתכלית במציאות העולמות, ולכן אין ענינו של משיח לעשות אותות ומופתים היוצאים מגדרי הטבע.

## עצם ותואר בתורת הרבי

יביא דברי הרוגוצ'ובי בנוגע למחלוקת רבי יהודה וחכמים אי השבתה הוי על התואר או על העצם / יביא ביאור הרוגוצ'ובי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בנוגע ל"והשבתי חי' רעה מן הארץ" / יביא ביאור הרוגוצ'ובי במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בדין חמץ שלאחר הפסח / יבאר הצריכותות שבכל אחד מהביאורים לעיל / יביא דברי אדמו"ר הזקן דס"ל דאיסור חמץ הוא על התואר / יביא הערת הרבי דמשמע ממק"א בשו"ע דהוא על העצם / יסיים בביאור "כ"ק אד"ש ע"פ דברי הרוגוצ'ובי במחלוקת ר"א וחכמים במכות במצרים

הת' מנחם מענדל שי' חדאד  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### גדר השבתת החמץ

איתא במשנה במס' פסחים: "רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה. וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים".

כ"ק אד"ש בלקו"ש ח"ז<sup>2</sup> מביא את ביאור הרוגוצ'ובי במחלוקתם:

רבי יהודה - סובר דמאחר שכאשר זורקים את החמץ לים, ואף כשזורים אותו לרוח מתבטל החיבור בין חלקיקיו השונים, אך עדיין נשאר מציאות של חמץ, לכן אין מקיימים עי"ז את המצווה של "תשביתו", דהמשמעות של שביתה הוא ביטול המציאות.

ולפיכך סובר רבי יהודה ש"אין ביעור חמץ אלא שריפה" - מכיון שרק ע"י שריפת החמץ מתבטלת מציאותו. ואע"פ שלאחר השריפה נותר ממנו אפר, מבאר תוס' (פסחים כט סע"א) שהוא כבר נעשה מציאות חדשה, והמציאות הקודמת התבטלה.

משא"כ חכמים סוברים - דגם ביטול הצורה התכונות והאיכות במשמעותן הרחבה - אכילה, הנאה וכו' נקראת שביתה. ולכן הם סוברים, שגם ע"י "מפרר וזורה לרוח או מטיל לים" מקיימים את מצוות "תשביתו".

בהמשך השיחה מביא כ"ק אד"ש דעפ"ז מבאר הרוגוצ'ובי מחלוקת נוספת בין רבי יהודה לרבי שמעון (שהוא נכלל בין חכמים):

1. ריש פרק ב.

2. ע' 189.

על הפסוק "והשבתי חי" רעה מן הארץ<sup>3</sup> מובא בתורת כהנים מחלוקת בין רבי יהודה לרבי שמעון: "רבי יהודה אומר מעבירים מן העולם. רבי שמעון אומר משביתן שלא יזוקו.

דכאשר חי' רעה מפסיקה להזיק, מתבטלת צורתה ותכונותי', אך מציאותה עדיין קיימת - דאפילו אם נאמר שתכונתה של החי' הרעה להזיק טבועה בה מתחילת הבריאה, ביטול תכונה זו נחשב לביטול הצורה בלבד, עאכו"כ כאשר החיות לא הזיקו בששת ימי בראשית, וטבען להזיק נוסף להם רק לאחר חטא עץ הדעת<sup>4</sup> - בודאי מובן שתכונה זו היא חיצונית בלבד, וע"י ביטולה אין מתבטלת מציאות החי'.

ולכן רבי יהודה הסובר ש"שביתה" היא ביטול המציאות, מבאר ש"והשבתי חי' רעה מן הארץ", פירושו ש"מעבירים מן העולם".

משא"כ רבי שמעון (חכמים) הסובר שגם ביטול הצורה נקרא "שביתה" אומר ש"משביתן שלא יזיקו" - דגם ביטול זה נחשב ל"והשבתי".

## ב

### ביאור המחלוקת בדין חמץ לאחר הפסח

כ"ק אד"ש (בלקו"ש חט"ז<sup>5</sup>) מביא את חקירת הרוגוצ'ובי בבירור מהות איסור חמץ בפסח<sup>6</sup>: האם איסור חמץ הוא לגבי ה"תואר", כלומר, אסור לאכול את מאכל החמץ וכדומה, או שהאיסור "חל על העצם".

ומבאר דבירור זה כרוך במחלוקת של רבי יהודה ורבי שמעון לגבי חלות איסור הנאה מן החמץ לאחר הפסח, דאיתא במשנה<sup>7</sup>: "תניא: חמץ בין לפני זמנו בין לאחר זמנו - עובר עליו בלאו, תוך זמנו - עובר עליו בלאו וכרת, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: חמץ לפני זמנו ולאחר זמנו - אינו עובר עליו בלא כלום, תוך זמנו - עובר עליו בכרת ובלאו, ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה".

ומבאר שם הרוגוצ'ובי, "דמאן דסבירא לי' אסור (היינו רבי יהודה) סבירא לי' דהאיסור חל על העצם (היינו על המציאות של הדבר), ומאן דסבירא לי' מותר (רבי שמעון) סבירא לי' דלא הוי רק תואר, וכשהלך הזמן בטל התואר" (היינו דלאחר הפסח התבטל התואר ולכן מותר).

בהערה 41 שם בשיחה מבאר כ"ק אד"ש מחלוקת בין רש"י לתוס' בביטול חמץ ע"פ ביאור הרוגוצ'ובי לעיל, וז"ל: "לכאורה יש לומר שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהל' חו"מ ה"ב. וראה רמב"ן

3. ויקרא כו, ו.

4. רמבן עה"ת (עה"פ והשבתי חי' רעה גו').

5. ע' 135.

6. צפע"נ קונט' השלמה ע' 65.

7. פסחים כה, סע"א ואילך.

פסחים שם), או שהוא מחמת הפקר (תוס' שם. ר"ן ריש פסחים): ביטל הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר . . משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו". עכלה"ק.

וביאור הדברים:

בגדר השבתת חמץ בפסח נחלקו רש"י ותוס'<sup>8</sup> - רש"י כתב וז"ל<sup>9</sup>: "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה". לעמ"ז תוס' כתב<sup>10</sup> וז"ל: "ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה".

וא"כ רש"י סובר שביטול הדבר בלבו ומחשבתו כו' - הוא מפני שהולך אחר התואר, וע"י הביטול בליבו בטל תוארו. משא"כ תוס' סובר שצריך להפקירו והוא מפני שהולך אחר עצם הדבר ורק ע"י הפקר יוצא מרשותו עצם הדבר.

## ג

### שיטת אדמו"ר הזקן באיסור חמץ

בנוגע לשיטת אדמו"ר הזקן בגדר איסור חמץ, מעיר כ"ק אד"ש<sup>11</sup> ששיטתו היא שאיסור חמץ הוא על התואר ולא על העצם.

כפי שכותב בנוגע לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח, דהדין הוא שמותר בהנאה מהתורה<sup>12</sup> (אך אסור מדרבנן) - היינו כר' שמעון (תואר), ובלשוננו<sup>13</sup>: "חמץ דגן גמור של ישראל שעבר עליו הפסח בין שעבר עליו כל הפסח ובין שלא עבר עליו אלא מקצת הפסח אפילו מקצת יום טוב האחרון של גליות הרי הוא אסור בהנאה לכל אדם מישראל לפי שקנסוהו חכמים לבעל החמץ על שעבר עליו בכל יראה ובל ימצא".

אך בנוגע לחמץ שנבלע קודם הפסח בתוך סיר, כותב אדמו"ר הזקן<sup>14</sup>: "אף על פי שקודם הפסח הוא עדיין של היתר מכל מקום כשמגיע זמן איסורו לא חל עליו שם חדש שהרי מתחלה אף על פי שהי' קלוש מאוד הי' שמו חמץ ועכשיו שמו חמץ אלא שעד עכשיו לא אסרו הכתוב ועכשיו הוא כחתיכת נבילה".

ומעיר ע"ז כ"ק אד"ש שצריך עיון בזה<sup>15</sup>: דבהלכה זו בא לבאר רבינו הזקן איך שלא חל שינוי בשם חמץ כשמגיע זמן איסורו, דגם קודם הפסח הי' שמו חמץ". ולעומ"ז מהתיבות

8. פסחים ד, ב.

9. ד"ה בביטול בעלמא.

10. ד"ה מדאורייתא בביטול.

11. לקו"ש (שם) הערה 42.

12. וכן בנוגע לביעור חמץ פוסק (סימן תמ"ה סעיף ד, ז) שהלכה כחכמים דמפרר וזורה לרוח כו'.

13. ריש סימן תמ"ח. וראה גם סימן תנ"א ס"ג ובהגהה שם.

14. סימן תמ"ז סעיף מ"ה.

15. הערה 42 הנ"ל.

"שעך עכשיו לא אסרו הכתוב ועכשיו הוא כחתיכת נבילה" - ולא "ועכשיו נאסר" וכיו"ב, משמע דכבר בתוך הפסח יש לו 'שם חמץ' ולפי"ז הוא סובר שחמץ בתוך הפסח הוא איסור על העצם - חומר.

## ד

### הצריכותא

וי"ל דבכל אחת מן המחלוקות יש חידוש מה שאין בשני':

דהנה, בהא דהפרר חמץ, אף שעצם החמץ נשאר והשינוי הוא רק בהתואר, מ"מ ע"י שפירר החמץ נעשה שינוי בגוף החפץ, משא"כ בחי' שהיא עצמה לא השתנתה כלל ומה שהשתנה הוא רק התכונות שלה<sup>16</sup>.

ובהא דחמץ אחר הפסח מותר בהנאה לדעת רבי יהודה, יש לומר דהחידוש הוא בשתיים: א. התואר כאן הוא תואר אף יותר דק מהתואר דבהמה, שבבהמה הרי שמ"מ התואר הוא בבהמה עצמה, משא"כ בחמץ לפי החידוש כאן שהוא רק מצד דיני תורה, היינו משהו חיצוני (שע"כ שנפסק ענין זה הרי זה מותר) וע"ד "אריא הוא דרביעא עלי".

ב. מה שהתואר משתנה אחרי שאין את איסור התורה ולא אומרים שכיון שנאסר נאסר לעולם.

ובדעת רש"י דיכול לבטל החמץ בליבו י"ל דהחידוש בזה דהתואר הוא תלוי בהאדם עצמו, היינו שתוארו כחמץ הוא רק בנוגע אל האדם שאליו הוא שייך ומרגע שכלפי האדם אין זה חמץ שוב אין עליו עוד תואר דחמץ.

## ה

### ביאור מחלוקת ר"א ור"ע במכות במצרים

לחביבותא דמילתא, נביא את ביאורו של כ"ק אד"ש במחלוקת בין רבי אליעזר לרבי עקיבא, ע"פ ביאור הרוג'ובי במחלוקת רבי יהודה וחכמים לעיל:

בקשר למכות שהביא הקב"ה על המצרים<sup>17</sup>: רבי אליעזר אומר . . כל מכה . . היתה של ארבע מכות. רבי עקיבא אומר . . של חמש מכות".

ב"כלבו"<sup>18</sup> מוסבר בשם "בעל המלמד", שהמחלוקת היא:

16. והיינו, דההשוואה המדויקת בין חמץ לחי' הי' צריך להיות דאם ביתר החי' לחתיכות הרי שהעצם - הבשר עדיין נשאר ומה שהשתנה הוא רק התואר - בהמה, משא"כ הכא שלא השתנתה כלל אלא רק התכונות.

17. הגדה של פסח, ממכילתא בשלח יד, לא. מדרש תהלים מזמור עח.

18. בפירוש ההגדה. הובא ג"כ באורחות חיים (פירוש הגדה), אבודהרם (פירוש הגדה), ועוד.



רבי אליעזר סובר שהמכות חדרו לארבעת היסודות של כל דבר<sup>19</sup>, שבו היתה המכה. כלומר, המכה לא שרתה רק בדבר המורכב מארבעת היסודות, אלא חדרה לעומק, והגיעה גם אל עצמיות של כל יסוד, ולפיכך היתה כל מכה "של ארבע".

לדוגמא, במכת דם לא הוכו רק המים בתור מציאות של "מים", אלא גם האש, הרוח והעפר שבמים.

רבי עקיבא מוסיף, שהמכה היתה גם ב"חומר ההיולי" של הדבר, המופשט מארבעת היסודות. ולכן כל מכה היתה "של חמש" - ארבעת היסודות ו"החומר ההיולי".

כ"ק אד"ש מבאר, דהמחלוקת בין רבי אליעזר לרבי עקיבא תואמת לסברת מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים (הנ"ל):

דעת רבי אליעזר, האומר ש"כל מכה . . . היתה של ארבע מכות", סובר שהמכות היו רק בצורותו של הדבר, כפי שהוא מורכב מארבעת היסודות, מתאימה לשיטתם של חכמים "אף מפרר וזורר לרוח", הסוברים שיש לבער את צורתו ותוארו של החמץ, דהיינו את האפשרויות לאכילה ולהנאה.

ואילו דעתו של רבי עקיבא, האומר ש"כל מכה היתה של חמש מכות", שהמכות חדרו גם את החומר ההיולי, נובעת מהתאמת סברתו<sup>20</sup> לשיטת רבי יהודה, ש"אין ביעור חמץ אלא שריפה".

19. לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ד, הלכה א: "ארבעה גופים הללו, שהם: אש ורוח ומים וארץ. הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע, וכל שיהי' מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות ומרגליות ושאר אבני בנין והרים וגושי עפר הכל גולמן מחובר מארבעה יסודות הללו, נמצאו כל הגופים שלמטה מן הרקיע חוץ מארבעה יסודות האלו מחוברים מגולם וצורה, וגולם שלהם מחובר מארבעה יסודות האלו, אבל כל אחד מארבעה היסודות אינו מחובר אלא מגולם וצורה בלבד". עיי"ש.

20. פסחים ה, ריש ע"ב.

## 'ענינו של נשיא בישראל'

- עיון בסוגיית כמות ואיכות בתורת הרבי מלך המשיח שליט"א והמסתעף -

יביא דברי אד"ש בדבר מלכות שמות שראב"ע פעל בתלמידיו שיהיו 'תוכם כברם' ור"ג מסכים עמו / יביא דברי אד"ש בלקו"ש חכ"ד דמשם נראה שר"ג נשאר בדעתו דאיכות עדיף / יביא סתירה נוספת בין שיחות אלו - מהי מעלת הנשיא כמות או איכות / ינסה לבאר דאכן נשיא ענינו בכללות איכות אבל פעמים מצינו שענינו כמות וידחה ביאור זה / יבאר ב' אופנים בעלית כמות לאיכות - שע"י מתוסף באיכות ושהכמות נעשית איכות / עפ"ז יתרץ הסתירות שבין ב' השיחות / יביא מקור נוסף בו רואים שהכמות נעשית איכות / יביא ע"פ הסבר זה דהפיכת כמות לאיכות שיחה נוספת / יבאר עפ"ז את המחלוקת מאי עדיף 'סיני' או 'עוקר הרים' / יבאר ומחדד ענינו של הנשיא - האיכות חודרת בכמות / יביא מקורות נוספים לביאור החידוש בענינו של הנשיא / יבאר שהנשיא ממשיך את מעלתו העצמית לכאו"א מישראל / יבאר ששלימות מעלתו של הנשיא מודגש יותר בדורנו כטעימה מהגאולה / ימתיק עפ"ז מדוע מבואר דוקא בדבר מלכות שלימות מעלתו של הנשיא / יבאר ביאור נוסף בשייכותו של הנשיא לכאו"א מישראל

הת' שלום שי' טל

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

## א

### ביאור אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ שמות תשנ"ב

בשיחת ה'דבר מלכות' דש"פ שמות תשנ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את השייכות של ראב"ע למשנה במסכת ברכות! "מזכירין יציאת מצרים בלילות... וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא לימות המשיח", 'דמסתבר לומר שמכיון שראב"ע עסק בסוגיא זו בתורה ביום שנעשה נשיא, ה"ז קשור עם עבודתו כנשיא בישראל" (עיי"ש).

ומבאר שם בארוכה את השייכות של הנשיא עם תורה זו: "חידושו של נשיא בישראל (נשיא מלשון התנשאות) הוא לקשר ולאחד "כל ימי חייך" של כאו"א מישראל ושל כלל ישראל - "כל ימי חייך" הגשמיים בעולם הזה ובפרט בזמן הגלות ("לילות") - עם גאולה (יציאה ממצרים וגבולים) בכלל, ובפרט עם ימות המשיח, הגאולה האמיתית והשלימה, שאין אחרי' גלות; דוקא הנשיא בכחו לחבר ולאחד גלות עם גאולה. . שבחיינו של יהודי

"כל ימי חיך" כנשמה בגוף בעוה"ז הגשמי והחומרי ובזמן הגלות, הוא יוכל לצאת ממיצרים וגבולים, ויתירה מזו - לעמוד במצב דימות המשיח".

ובהמשך לזה,<sup>2</sup> מקשר זאת גם סיפור הגמ' במסכת ברכות<sup>3</sup> שב"אותו היום (שמינו את ראב"ע לנשיא) סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהי' ר"ג אומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, ההוא יומא אתוספו כמה ספסלי".

ומבאר כ"ק אד"ש וזלה"ק (בתרגום ללה"ק): "אצל ר"ג הי' סדר ההנהגה מעין דלעת"ל, כשאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, שלא יכנס לבית המדרש תלמיד שאין תוכו כברו, כי מצד דרגת הקדושה דלעת"ל אין מקום לענין של היפך (ע"ד הנהגת שמא<sup>4</sup>, מלשון השם אורחותיו, שלכן הלכה כשמאי דוקא לעת"ל).

משא"כ הנהגת ראב"ע היתה בהתאם למצב העולם הזה בזמן הזה, שאפי' בעולם דמיצרים וגבולים ושל העלמות והסתרים, עד למצב של חושך הגלות ("לילות"), בו אפשרית מציאות דאין תוכו כברו, ניתן לפעול הבריור והעלי' דיציאת מצרים. ולכן באותו היום סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שזהו ענין הנשיא להרבות תלמידים בישראל".

ומוסיף נקודה נוספת בזה:

"ועפ"ז הי' אפשר לומר, שמכיון שראב"ע נתן להכניס גם תלמיד כזה שאין תוכו כברו, אפשר לפעול איתו רק גאולה שאינה שלימה (באופן של אתכפאי כי הרע עדיין בתקפו), שכן הגאולה השלימה תלו' בכך שהכל יהי' תוכו כברו (ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ); ממשיכים ומוסיפים החכמים - שכל ימי חיך כולל נוסף ללילות, גם להביא לימות המשיח שגם במצב של גלות (כשאין תוכו כברו) ניתן לפעול את הגאולה השלימה.

וזה מרומז בכך שאף רבן גמליאל לא מנע עצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת, ש(ראב"ע פועל ש)גם ר"ג - שדרגת עבודתו קשורה עם ימות המשיח (כנ"ל) - אף הוא מסכים ומסייע לסדר ההנהגה דראב"ע שנתנה להם רשות לתלמידים ליכנס לבית המדרש". עכלה"ק.

ובזה יש להבין, א. איזה חידוש יש בכך שהנשיא מרבה תלמידים בישראל. ב. מהי ההסברה בהוספה של חכמים שניתן לפעול - גם על אחד כזה שאין תוכו כברו - גאולה שלימה. ג. מהי הכוונה בכך שר"ג לא מנע עצמו מבית המדרש ואף הוא מסכים לסדר ההנהגה דראב"ע, האם חזר בו משיטתו?

2. סעיף ט'.

3. כ"ח ע"א.

4. להעיר שבשיחת בהו"ב תנשא"א ב"בלתי מוגה" מבאר אחרת מהביאור בשיחה זו דמבאר "דאע"פ שרבן גמליאל הי' מבית הלל שענינם הנהגה של חסד כו' אעפ"כ הי' מכניס לבהמ"ד רק מי שתוכו כברו מפני שזה ענין חסד", וראה להלן הערה 11.

## ב

## קושיות בביאור מחלוקת ר"ג וחכמים

הנה לזאת יש להקדים, המבואר בלקו"ש חכ"ד<sup>5</sup> במחלוקות - לשיטתי' - דר"ג וחכמים, דר"ג שיטתו היא שאיכות גוברת על כמות, וחכמים שיטתם היא שכמות גוברת על איכות, ומראה כ"ק אד"ש מה"מ שיטתם אי ש"צ עיקר או ציבור עיקר עיי"ש, ומביא גם הסיפור הנ"ל מהגמ' בברכות שר"ג הכניס רק את אלו שתוכם כברם - 'איכות', ואילו לשיטת חכמים (וראב"ע) נתנה רשות לכל תלמיד להכנס לבית המדרש - 'כמות'.

ומוסיף לבאר שם ה'צריכותא' במחלוקת זו גם בסוגיא דבית המדרש, מפני שהוה מצי למימר שעל אף שבביהמ"ד שענינו תורה, והתורה הרי נקנית (גם) ע"י דיבוק חברים ובפלפול התלמידים<sup>6</sup>, ויתירה מזה הרי "מתלמידי יותר מכולם"<sup>7</sup>, א"כ ככל שמתרבים התלמידים (גם) אלה שאין תוכם כברם) כך מתרבה יותר הפלפול וכו' (משא"כ בתפלה), הנה מ"מ אף בזה ס"ל שהאיכות מכריעה את הכמות, ולכן צריך להשמיע לנו בפירוש שיטת ר"ג גם בביהמ"ד.

ומוסיף שם בהערה<sup>8</sup> שעפ"ז מובן גם המשך הסיפור בגמ', שלאחרי שנתרבו התלמידים בבית המדרש 'חלש דעתי' דר"ג, שאין הפירוש בזה שחזר בו מדעתו שאיכות מכריעה, שהרי זוהי שיטתו, אלא רק, שמפני שראה שע"י ריבוי הכמות מתווסף גם באיכות - שב'הוא יומא לא היתה הלכה שהיתה תלוי' בביהמ"ד שלא פירשוה', ו'מתוך שרבו התלמידים רב החידוד והפלפול' - 'חלש דעתי'.

ומזה מובן, ששיטתו דר"ג היא שאיכות קובעת, ולא חזר בו מדעתו, וא"כ צריך להבין כיצד הדברים עולים בקנה אחד עם המבואר בשיחה דש"פ שמות תשנ"ב הנ"ל, ששם מצינו שרבן גמליאל מסכים לראב"ע הסובר שכמות קובעת?

גם צריך ביאור בשיחה דש"פ שמות (הנ"ל) דהרי איך אפשר לומר שראב"ע הביא את התלמידים לגאולה שלימה, והרי ס"ל שכמות קובעת גם בלא איכות, וא"כ שחסר האיכות, כיצד ניתן לומר על כך שהביאם לגאולה שלימה?

- ואין לתרץ שפעל גאולה שלימה בכך, שעיי"ז שנכנסו כולם (גם אלו שאין תוכם כברם) רב החידוד והפלפול ו'לא היתה הלכה.. שלא פירשוה' ועיי"ז ניתוסף ממילא גם באיכות, שהרי זה גאולה שלימה רק לאלו שתוכם כברם (שהתעלו יותר באיכות), ובשיחה שם אומר שראב"ע פעל גאולה שלימה גם באלו שאין תוכם כברם.

5. שיחה לחודש אלול, ע' 95 ואילך.

6. אבות פ"ו מ"ו.

7. תענית ז' ע"א, מכות י' ע"א.

8. הע' 26.

## ג

## סתירה בענין הנשיא כמות או איכות

ובכדי לבאר כל זה, יש להקדים נקודה נוספת ועיקרית הדורשת הבנה בשיחות אלו:

בהמשך השיחה הנ"ל בחלק כ"ד מבאר ששיטתו של ר"ג שאיכות גוברת על הכמות קשורה למהותו כנשיא, שהרי ענין הנשיא שהוא נעלה משאר העם - 'איכות'. משא"כ שאר החכמים (וראב"ע) החולקים על ר"ג הרי הם היו חברי הסנהדרין, שסנהדרין הרי מורכב מריבוי אנשים, ובזה מודגש ענין ה'כמות', ולכן סבירא להו שהכמות מכריעה.

ולכאורה בשיחה דפ' שמות הנ"ל נראה שמבאר להיפך ממש, שהרי הסיבה שראב"ע הכניס ריבוי תלמידים ה"ז מצד גדר הנשיא שבו (ובלשונו הק' שם [וכמ"פ] "שזהו ענין הנשיא להרבות תלמידים בישראל") ולפ"ז נמצא שב' השיחות לכאורה סתרי אהדדי - מה היא מעלת וענין הנשיא, כמות או איכות?

## ד

## נסיון ליישב ע"פ המבואר שגדר הנשיא הוא יחסי

לכאורה ניתן הי' לומר שהביאור בזה הוא, דהנה בשיחה זו מלקו"ש חכ"ד, כשמבאר מעלת הנשיא על שאר הסנהדרין מציין "ולהעיר מלקו"ש חכ"ג<sup>9</sup> שבזה גופא יש מעלה במלך על נשיא", ושם אכן נתבאר בארוכה ההפרש בין נשיא למלך, שמלך ענינו שהוא האחד שלמעלה מכולם - "דבר אחד לדור", משא"כ נשיא הוא חלק מחברי הסנהדרין שלכן על אף מעלתו עכ"ז אינו כמו המלך (עיי"ש).

וגם בזה הנה אם בהשקפה ראשונה לכאורה אינו ברור, האם הנשיא הוא למעלה מכולם או שהוא חלק מהסנהדרין, הנה בזה מבהיר הרבי בהע', שדבר ברור הוא דכולהו איתנהו בי', אלא, שביחס למלך שהוא יותר נעלה, הרי הוא כחלק ובהשוואה לשאר החכמים - כמות, ואילו ביחס לשאר חברי הסנהדרין - ענינו הוא איכות.

ולפי"ז לכאורה ניתן הי' לבאר כן גם בענינינו, שבכללות ענינו של נשיא הוא איכות כמבואר בלקו"ש חכ"ד אלא שפעמים מצינו - כגון בראב"ע - שענינו כמות.

אלא שלפי זה יוצא, שראב"ע שס"ל כמות, הרי הוא בדרגה נמוכה יותר מר"ג שס"ל איכות (ע"ד הנשיא לגבי המלך, שהמלך יותר נעלה ממנו).

ואם כן לא ניתן לבאר כך המחלוקת דר"ג וראב"ע, שהרי בשיחה דפ' שמות שם מבאר שראב"ע לא הביא אותם לגאולה שאינה שלימה, אלא לגאולה שלימה (היינו שלא נשאר בדרגה הנמוכה דכמות), וע"ז אף ר"ג מסכים ומודה.

9. שיחה ב' לש"פ פינחס ע' 194.

וא"כ מוכרחים לומר שזה שראב"ע ס"ל כמות אי"ז בגלל שביחס לר"ג הרי הוא בדרגה נמוכה, (דא"כ ר"ג לא הי' מודה לו), אלא שראב"ע ס"ל כמות מפני מעלתו הגבוהה, ולכן אף ר"ג מודה לזה, וכדלקמן.

## ה

### ביאור נוסף בסיפור הגמ' דברכות

אמנם, בלקו"ש חכ"ד בהע' שם, כשמבאר הסיבה לכך ש'חלש דעתי' דר"ג', אומר שזהו רק מפני שראה שהכמות תורמת ומוסיפה לאיכות (כנ"ל).

אך במק"א מצינו ביאור נוסף בסוגיא זו, בשיחת ה'דבר מלכות' דש"פ בהו"ב תנש"א (בסוף השיחה) מבאר כ"ק אד"ש שכאשר עוסקים בהקהלת קהילות ובהבאת ילדי ישראל לקריאת עשה"ד, הרי זה צ"ל בהדגשת ב' קצוות דביטול ומציאות (שזהו"ע מאמר אחד ועשרה מאמרות כפי שנתבאר בשיחה שם בארוכה), שמצד אחד יודגש ביטול המציאות הפרטית דכאו"א שמגיע לבית הכנסת, למציאות של 'קהל', ומצד שני יודגש ההתחלקות הפרטי דכאו"א לפום שיעורא דילי'.

ובהקשר לכך שמציאות הקהל נעשית ע"י כל אחד שמגיע לביהכ"נ מציין בהע' 131, לסוגיית הגמ' מברכות (הנ"ל), שם מסופר שלאחר ש'חלש דעתי' דר"ג אחזו לי' בחלמי' הצבי חיוורא מליא קיטמא' (כדים שבורים מלאים חול, כלומר אף אלו אינם ראויים), ויחד עם זאת ממשיכה הגמ' 'ולא היא' היינו שהראו לר"ג זאת רק בכדי 'לייתובי דעתי' עלויי'.

ומבאר הרבי וזלה"ק: "ויש לומר בתיווך הדברים (המסקנא "לא היא", ואעפ"כ "אחזו לי' בחלמא", שבודאי לא הראו לו דבר שקר ח"ו) - שגם כשמצד עצמם אינם ראויים, מ"מ, עי"ז שמכניסים אותם לביהמ"ד נעשים ראויים כו".

שמוזה מובן שעל ידי שהכניסו גם את התלמידים שאינם ראויים לבית המדרש לא רק שהם תרמו והוסיפו באיכות הלימוד בבית המדרש (כפי המבואר בלקו"ש חכ"ד) אלא יתירה מזו, שגם האינם ראויים (כמות) נעשו לראויים (איכות)<sup>10</sup>.

הסברת הדברים: יש ב' אופנים בעליית ה'כמות' ל'איכות' א) כמות שעל ידה מתווסף באיכות ב) כמות שנהפכת ונהיית כאיכות.

10. להעיר שהמבואר בסוגיית דברכות בהשיחה דבהו"ב תנש"א, מופיע שם בהמשך ישיר לכל מה שנתבאר בשיחה שם אודות מאמר אחד ועשרה מאמרות - חיבור ואיחוד של הביטול עם המציאות מצד דרגא שלמעלה משניהם עיי"ש, ושם בהערות 55 ו-58 מביא 'בלשון ספרי החקירה נקודה שמופשטת מהתחלקות דאורך ורוחב וביחד עם זה כוללת כל ההתפשטות דאורך ורוחב', והיינו שאי"ז רק הנקודה העצמית כפי שהיא (איכות) אלא יתירה מזה על אף מעלתה בפ"ע הרי היא כוללת כל ההתפשטות דאורך ורוחב (כמות), היינו חיבור ב' ההפכים יחד [וראה הביאור בזה בגליון מודקדים - כ"ח, ריש מדור 'להעיר', ובגליון שלאח"ז - כ"ט, ריש מדור 'תגובות'].

ן

**יישוב הקושייות**

עפ"ז ניתן לבאר שאכן ענינו של נשיא הוא 'איכות' (כמבואר בלקו"ש חכ"ד) ולא 'כמות' (אפי' בנדון שהכמות מוסיפה באיכות כאופן הראשון הנ"ל), אלא שכאשר הכמות נהפכת ונהיית כמו איכות - כאופן השני, הנה ממילא נעשה ענין הנשיא גם כמות (וכפי שיבואר לקמן בארוכה).

ובזה יתורץ הסתירה המובאת בסעיף ב' (האם ר"ג הסכים לבסוף עם ראב"ע או לא): שהרי בשיחה מחכ"ד, שם מבואר כהאופן הראשון בעליית הכמות לאיכות - שעל ידה רק מתווסף באיכות, הנה בזה ר"ג נשאר בשיטתו (ועל אף שע"י ריבוי התלמידים וכו' מתווסף באיכות, מ"מ עדיין סובר שאיכות גוברת, כנ"ל).

ואילו בשיחה דפ' שמות הנ"ל שם מבואר (כמובא לעיל) שראב"ע הביא את תלמידיו לגאולה שלימה, והיינו שפעל בהם שגם הם יהיו תוכם כברם - כהאופן השני בעליית הכמות שהכמות עצמה נהפכת ונהיית כמו איכות - הנה לזאת אכן, גם ר"ג מסכים ומסייע כנ"ל<sup>11</sup>.

וא"כ יוצא, שיש את ענין הנשיא (המבואר בלקו"ש חכ"ד, אודות ר"ג) שענינו היא האיכות בפ"ע - רק תלמיד שתוכו כברו, ויש את ענין הנשיא כפי שהוא נעלה יותר (כמבואר בשיחה דפ' שמות תשנ"ב, אודות ראב"ע) שענינו הוא (לא רק האיכות בפ"ע, אלא גם) להעלות את אלו שאין תוכם כברם - כמות, שיהי' תוכם כברם - איכות<sup>12</sup>, ובזה לק"מ הסתירה דלעיל ס"ג בגדר הנשיא, וכמו"כ מובן גם מדוע אפ"ל שראב"ע הביא את התלמידים לגאולה שלימה, כיון שלא רק שהשאינם בבית המדרש ככאלו שאין תוכם כברם אלא הפכם להיות ת"ח שתוכם כברם.

עפ"ז יתורץ גם לאידך גיסא, דהנה לכאורה חכמים הם הסוברים שכמות עדיף (כנ"ל מחכ"ד), וא"כ צלה"ב היאך מבואר בשיחה דש"פ שמות (הנ"ל) שחכמים (שענינם כמות) הם

11. ולכאורה זוהי גם ההסברה במה שהוקשה לעיל בהערה 4 מהבלתי מוגה של בהו"ב תנש"א, שר"ג הי' ממשפחת בית הלל שענינם חסד ואיך אמרינן שסובר ע"ד שמאי? אלא שגם הוא התנהג באופן של בית הלל, אלא חשב שדוקא בגלל זה יש להגביל זאת רק לאיכותיים, אלא שכאשר גילה שניתן לפעול באופן של בית הלל בצורה טובה יותר - שגם הכמות נהיית איכות, הנה אף הוא הסכים והודה לראב"ע (ועפ"ז מובן דיוק הלשון "ע"ד שמאי" ולא כמו שמאי וכיו"ב, וכן הלשון 'מסכים ומסייע לסדר ההנהגה דראב"ע', אי"ז שחזר בו משיטתו, אלא שהסכים לראב"ע, שזוהי שיטתו האמיתית של הנשיא, ובעצם שלו עצמו). ויומתק ביותר ע"פ המבואר בהע' 44 621 בשיחת הד"מ דש"פ שמות תשנ"ב, עיי"ש.

12. יש לציין שבס' מגדל עז להר"י מונדשיין ע"ה (מדור על הצדיקים ע' רצא) מביא: "בכת" מחסיד אדמו"ר הצ"צ (לא נודע שמו), מספר 'מעשה רב'. מחסיד נוסף ר' יהושע אלי' מ"ץ, אמר על ר' נטע ממאניסטרטשע אשר אחר הסתלקות אדמו"ר האמצעי נסע להרב דכעת הצ"צ, ופעם ראשונה ופעם הב' אמר אשר אין שום דבר חדש בתורתו, ועכ"ז נסע פעם ושתים ושלש בשנה כדרכו לפני האמצעי. אח"כ במשך שלש שנים אמר יש לי רב ת"ל ושומע אני דברים חדשים. ושאל רז"פ מאת ר' יהושע אלי' הנ"ל מדוע נסע עוד, מאחר שלא שמע ממנו דברים חדשים בפעם ראשונה ושני, הלא לכאורה זה נראה כשקר? והשיב לו איך כתוב לעולם יהא אדם תוכו כברו, ולא כתוב ברו כתוכו א"כ נצרך מקודם להיות נאה בברו ואח"כ בתוכו".

ואולי יש לקשר גם זה עם המבואר בפנים, שעל ידי שמכניסים את התלמידים (כמות, אף שאין תוכם כברם) לבית המדרש שעיי"ז נעשה 'נאה כברו', הנה על ידי זה נעשים הם 'תלמידים הראויים' (איכות) שגם תוכם הוא כברם.

המחדשים ש"כל ימי חיך להביא לימות המשיח", היינו להביא ולפעול גאולה שלימה שגם תלמיד שאין תוכו כברו יוכל להכנס לביהמ"ד, - ענין האיכות כנ"ל? אלא שההסברה בזה היא בפשטות כנ"ל, כיון שאי"ז איכות בפ"ע, אלא איכות שכוללת - לוקחת ומרוממת - את כל הכמות, ממילא ודאי שזה לא עומד בסתירה לשיטתם.

ומכל הנ"ל יוצא, שאכן בכללות ענינו של נשיא הוא איכות, אך כאשר הכמות עצמה ג"כ מתרוממת לאיכות הרי ודאי שבזה מודגש יותר ענינו של הנשיא, וזהו מה שמבאר בשיחה דש"פ שמות תשנ"ב ש'ענינו של נשיא בישראל להרבות (כמות) תלמידים (איכות) בישראל". וכדלקמן בארוכה.

## ז

### מקור נוסף לאיכות שכוללת בתוכה את הכמות

נקודה זאת שהאיכות אינה רק כדבר בפ"ע, אלא שגם כוללת (מרוממת ומעלה) בתוכה גם את הכמות, מצינו בכמה מקומות בשיחותיו של כ"ק אד"ש, ומהם:

בלקו"ש חי"ז<sup>13</sup> מלמד הוראה בעבודת השם, וזלה"ק (בתרגום ללה"ק) "גשמיות נמדדת ברובה בכמות ורוחניות באיכות. . ולפעמים הוספה באיכות ורוחניות נעשית דוקא ע"י תוספת בעבודה עם כמות ועם גשמיות.

הדרך להשגת התעלות אמיתית אינה ע"י התרחקות והסתגרות מעניני העולם, והתעסקות רק בענינים רוחניים, אלא באמצעות הפיכת ענינים גשמיים לקרבן לה'. דוקא ע"י אופן זה של הגברת צורה על החומר, הפיכת החומר לצורה, הפיכת כמות לאיכות, מתהווה התעלות גבוהה ביותר בעבודתה הרוחנית של הנשמה.

ומביא שם בהע' 46 וז"ל: "דוגמא להפיכת "כמות" ל"איכות" בהלכה - עשרה מישראל לגבי פחות מעשרה<sup>14</sup>. ועוד רבים<sup>15</sup>. - גם י"ל: המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו.. " (עיי"ש באורך).

13. שיחה לפ' צו (א) בסו"ס ח'.

14. ולהדגיש, שאי"ז רק שע"י הכמות מיתוסף גם באיכות, אלא שהכמות עצמה נהפכת ונהיית איכות, ומה שמבואר בלקו"ש בחכ"ד שם, בהצריכותא דמחלוקת ר"ג וחכמים גם בענין התפילה - שבתפילת הציבור כשלעצמה יש לא רק כמות, אלא גם איכות (היינו שהכמות מתעלית לאיכות כבפנים), ולכן ר"ג מחדש שגם בזה, ס"ל שאיכות מכריע - הרי כ"ז הוא מפני שביחס לש"צ שאצלו האיכות היא 'נעלה עוד יותר וביתר שאת' לאיכות של הציבור, לכן ס"ל ש"צ עיקר, ופשוט.

15. ההדגשה אינה במקור.



## ח

**ע"פ הנ"ל ביאור ההוראה מ'מסרת.. רבים ביד מעטים'**

בזה יובן גם הא דמצינו בלקו"ש ח"ל בשיחה לחנוכה<sup>16</sup> שמבאר, בארוכה הנוסח ד'ועל הניסים' שאומרים בחנוכה ומסיים שם, וזלה"ק: "ומכאן עידוד וחיזוק גדול לבנ"י בדורנו זה, שנוסף לזה שאתם המעט מכל העמים, הנה גם מבנ"י גופא הרי שומרי תומ"צ בשלימות (ולכל פרטיהן) הם לע"ע מיעוט לגבי שאר אחבנ"י שליט"א, וההתבוננות במצב זה יכולה להביא את האדם לידי יאוש ח"ו, או עכ"פ לגרום לחלישות דכיצד יזכו בנ"י לגאולה האמתית והשלימה שתלוי' בתשובה (דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה) כאשר כמה מישראל עדיין רחוקים מזה.

"וע"ז ישנו הלימוד בכ"ש וק"ו מימי חנוכה, דכמו בימי חנוכה שאז היו טמאים ורשעים וזדים ומ"מ נצחו הטהורים צדיקים עוסקי תורתך, ועד"ז בדורנו כאשר כמה מישראל שאינם שומרי תומ"צ בשלימות לע"ע הרי הם תינוקות שנשבו והטהורים, צדיקים, עוסקי תורתך, עומדים על משמרתם במס"נ על שמירת התומ"צ, הרי הקב"ה עוזרם וכו' ועד שמביא ישועה והצלה לעולם. ועוד זאת - שניתן להם הכח להתגבר על אלו שאינם טהורים כו', כי זה שהטהורים כו' הם המיעוט, זהו בכמות, אבל באיכות הרי הטהורים כו' העיקר.. ולכן סו"ס הם המנצחים באופן של מסרת".

וממשיך שם: "ואולי אפשר שתעלה בלבו של אדם מחשבת מרה שחורה, דכיצד יש ביכולתו לקיים הציווי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם - בתוך כאו"א מישראל, שקדושתו ית' תשרה בתוכו ובתוך ביתו ממש - כאשר רוב זמנו בענינים גשמיים?

"ובזה הלימוד מימי חנוכה, דזה שמדמה בנפשו שרק מיעוטו מושקע בטהרה וצדקות ועסק התורה - ה"ז רק בכמות, אבל באיכות - עיקרו הם אותם השעות שעוסק בתפלה ובתורה ובמצות, והם הם הקובעים את מציאותו האמיתית" עכלה"ק.

דלכאורה נשאלת השאלה, הרי מהיכתי תיתי שדוקא האיכות היא זו שקובעת (דאף שזהו הלימוד מהנס דחנוכה, אבל סוף סוף מנ"ל שכן הוא גם בעניניו? ואפשר שהכמות גוברת על איכות, וא"כ במה הוא העידוד והחיזוק הגדול לבנ"י?

אלא, שע"פ היסוד המבואר לעיל, נראה לומר בפשטות גם כאן, שאי"ז רק איכות בלבד שמנצחת את הכמות, אלא, שהאיכות כוללת (לוקחת ומרוממת) בתוכה גם את הכמות, ואכן כך מבאר בהמשך שיחה זו, ובלה"ק: "ולכן סו"ס הם המנצחים באופן של מסרת, שלא זו בלבד שצד הקדושה מנצח, אלא עוד זאת שהצד שכנגד נמסר ביד הקדושה, שהם נהפכים לטוב, נכבשים תחת שליטת הקדושה, עד שנהפכים להיות טהורים צדיקים עוסקי תורתך".

וכן גם בהמשך השיחה, וזלה"ק:

"ועוד זאת, ע"י הכרה זו גופא זוכה למסרת כו' וטמאים ביד טהורים ורשעים ביד כו - שגם בעת עסקו בדברים גשמיים, נרגש אצלו שכל זה אינו העיקר שלו, והם טפלים לעיקרו ומהותו האמיתית, שהיא עבודת ה'. הנה עליהם לידע שהם טהורים, צדיקים, עוסקי תורתך, וזהו עיקר מציאותם, ועי"ז יתגברו על העבר שלהם".

והיינו כנ"ל בארוכה, שהאיכות מרוממת ומעלה את הכמות<sup>17</sup>.

## ט

### ע"פ הנ"ל ביאור המחלוקת במאי עדיף 'סיני' או 'עוקר הרים'

אך עדיין צלה"ב, דהנה מצינו בלקו"ש ח"י"ב<sup>18</sup> שמביא מחלוקת בין רשב"ג לר"נ ור"מ האם 'סיני' עדיף או עוקר הרים עדיף, ותולה שם את מחלוקתם בהפלוגתא דכמות ואיכות, ומבאר שרשב"ג ס"ל שכמות עדיף, ור"נ ור"מ ס"ל שאיכות עדיף.

וצלה"ב: א. הרי רשב"ג הוא בנו של ר"ג הסובר כנ"ל שאיכות עדיף, וקצת תימה שמחזיק בשיטה היפך דעת אביו? ב. הרי רשב"ג עצמו ה' נשיא שענינו הוא (כנ"ל בלקו"ש חכ"ד) איכות?

אלא, שע"פ המבואר לעיל יובנו הדברים, שהרי בד"א שהנשיא ענינו איכות, זהו רק כאשר מדובר על כמות גרידא, אבל כאשר הכמות נכללת באיכות היינו שיש בכמות גם את מעלת האיכות שפיר שייך לומר שס"ל כמות.

והרי כשמדובר אודות המחלוקת דסיני ועוקר הרים, פשיטא שאין הכוונה ב'סיני' לאדם שרק יודע הרבה אבל חסר לו ב'הבנה', אלא הכוונה לאדם שיודע הרבה ומבין גם את הענין בצורה טובה, ועוד והוא העיקר, שעל פי המבואר בארוכה בבלתי מוגה דשיחה זו<sup>19</sup> בהחילוק שבין 'סיני' ל'מרי חטיא', דסיני זה הוספה גם בהאיכות (ע"ד הר שהוא גדר אחר מקרקע) משא"כ ב'מרי חטיא' ההוספה בזה היא רק כמותית (הרבה חטים).

ובלה"ק שם (בתרגום ללה"ק) "הגמ' אומרת סיני עדיף בכ"ש וק"ו ומה מרי חטיא שהכל צריכין אליו, אף שיש אצלו רק את לימוד הענינים כפשוטו ואין אצלו שום ענין של פלפול דעוקר הרים, ואעפ"כ מוכרחים אליו.. לאח"ז ישנו הענין של סיני, שכאן, אין רק אסיפה של ריבוי עפר במקום אחד, אלא, שעפר זה נעמד במציאות אחרת, אין זה מציאות של מישור, אעכו"כ שאי"ז מציאות של עמק, זוהי מציאות של הר, ובזה נאמר שלא רק ש'סיני' עדיף מעוקר הרים, אלא אפי' מרי חטיא, טוב יותר מעוקר הרים".

17. וראה גם, דברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש ח"י ע' 230 שמביא שיש ב' סוגים בהתועדות ד"ט כסלו, ותולה ב' סוגים אלו בסוגיא דכמות ואיכות, עיי"ש (ומציין כו"כ מ"מ ומוסיף "אף שכמובן אינו דומה לגמרי לנדוד, ואכ"מ") ומסיים 'ההצעתו בזה' שבליילה הראשון יתועדו במקומות שונים (כמות) ושם יודיעו על ההתועדות שלמחרת במקום אחד (איכות). ואולי לפי המבואר בפנים יומתק בזה, שמתחילים עם כמות ועי"ז מגיעים לאיכות, ועד שגם בכמות מודיעים וממשיכים זאת באיכות.

18. בחוקתי א' (ע' 122 ואילך).

19. התועדות י"ט כסלו תשל"ב (שיחוק"ק תשל"ב ח"א ע' 207 ואילך).

וא"כ, שבסיני (כמות) יש גם את המעלה של עוקר הרים (איכות), על כן שפיר ס"ל לרשב"ג שכאן הכמות (סיני) קובעת, מפני שאי"ז כמות גרידא, אלא יש בזה גם המעלה דאיכות, וזהו ענינו של הנשיא<sup>20</sup>, בעוד שב'עוקר הרים' יש רק המעלה דפלפול (איכות) גרידא<sup>21</sup>.

י

### ביאור החידוש בענינו של נשיא בישראל

על פי כ"ז יובן החידוש שיש בענינו של נשיא בישראל (כנ"ל בריש ס"ב), שענינו הוא לא רק האיכות בפ"ע, אלא גם הכמות, ודברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי כ"ק אד"ש בלקו"ש חל"ג<sup>22</sup> שמבאר החידוש שבלשונו של רש"י<sup>23</sup>, "שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל", בעוד שבמדרש מופיע הלשון "שראש הדור הוא כל הדור" שמוזה מובן שרק בענינים הצבוריים שלו, והיינו רק בענינים שעושה עבור כלל ישראל וכיו"ב, עי"ז מתאחדים כל ישראל כמציאות אחת.

אך מלשון רש"י נראה 'ענין מופלא' ובלה"ק: "יש לומר שבזה מודגש שנשיא הדור גם כמו שהוא מרומם ומנושא ובפני עצמו הרי הוא ככל הדור.

והחידוש שבדבר הוא בשני הקצוות: מחד גיסא מכיון שענינו ה"ה חלק ממציאותו בתור נשיא הרי מובן שפעולותיו ומעשיו - שלכאורה ה' מקום לומר שהם בשוה עכ"פ בערך למעשי שאר בני" - גם בהם הוא שונה ומנושא לגבי כל העם.

ולאידך מכיון שנשיא הדור הוא ככל הדור הרי גם ענינו הכי נעלים של הנשיא - שלכאורה הם בבחי' משכמו ומעלה גבוה מכל העם ואינם בערך לאנשי הדור - הרי מכיון שגם הם חלק ממציאות הנשיא, "הנשיא הוא הכל הרי הם פועלים ונמשכים באנשי הדור".

20. וראה גם המבואר בלקו"ש חכ"ג (המובא לעיל) בהערה 41 ובאו"א קצת, וראה גם המבואר בשיחת יו"ד שבט תשמ"א בארוכה (שיחוק"ק תשמ"א ע' 186 ואילך)

21. עפ"ז ניתן להבין ענין נוסף, דהנה בשיחת הד"מ דש"פ ויקרא תנש"א מביא הרבי מחלוקת חכמים ורשב"ג בנוגע ל"שואלין ודורשין בהלכות הפסח", שיטת חכמים היא שמתחילים לדרוש בהל' החג כשלושים יום קודם, ואילו רשב"ג סבור שמקדימים ללמוד את ההלכות הנצרכות כשבועיים בלבד לפני החג.

ובהמשך השיחה (סעיף ח') מבאר כ"ק אד"ש שאכן שתי הדעות יכולות להתבצע בפועל - "נוסף לכך שבנוגע לכל הפלוגתות אמרו חז"ל ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים" (גם הדעה שאין הלכה כמותה), ובפרט בנוגע לעבודה הרוחנית בנפש האדם שיכולים וצריכים ללמוד ולקיים ההוראה גם מהדעות שבמעשה בפועל אין הלכה כמותם, יש לומר שבנדוד יכולים לקיים ב' הדעות גם במעשה בפועל" - שבנוגע לכמות הזמן, ניתן להקדים כבר שלושים יום קודם, אך בנוגע לכמות ואיכות הלימוד, הנה שבועיים קודם החג מוספים הן בכמות והן באיכות הלימוד. ובוה ניתן לראות שיש כביכול תיווך בין ב' השיטות דרשב"ג וחכמים (ראה עוד בכ"ז בגליון מדקדקים גליון כ"ב מדור להעיר ע' 14-16).

אלא שעצ"ע דלכאורה אי רשב"ג - הנשיא ס"ל במעלת האיכות מפני מה ס"ל בהשיחה שבפנים במעלת האיכות. אלא שע"פ המבואר בפנים לק"מ, ובהתאם לזה יש לומר אף כאן שכיון שלשיטת רשב"ג לא רק שלומדים 20 יום באופן של איכות קודם החג, אלא שגם את הלימוד בכמות של 30 יום קודם החג מרוממים ומעלים לדרגת איכות ב20 יום שקודם החג, ולזה גם חכמים מודים.

22. שיחה לפרשת חוקת שיחה ב' ע' 136.

23. חוקת כ"א, כ"א.

היינו, שיחד עם זאת שענינו של הנשיא הוא איכות, ועד כדי כך שגם ענינו הכי פשוטים הרי גם בהם הוא שונה ומנושא משאר העם כיון שזה בגדר אחר - חלק מאיכות (ע"ד החילוק הנ"ל בין קרקע להר), הרי, שאדרבה ועד שכחלק מזה גופא, הנה כיון ששאר העם - כמות הם חלק ממצייאות הנשיא, הרי ענינו של הנשיא - איכות, כולל גם ענינו הכי נעלים שאינם בערך כלל לשאר העם, הרי הם פועלים ונמשכים בשאר העם - כמות.

עד שאין כל חילוק בין הכמות לאיכות, כיון שנעשה ההתאחדות הכי מושלמת ביניהם.

## יא

### מקורות נוספים לביאור החידוש בענינו של נשיא בישראל

נקודה זו<sup>24</sup>, ניתן לראות גם בלקו"ש חלק ח'<sup>25</sup> שמבאר שם בארוכה מחלוקתם של בני בתירה עם הלל הזקן (ראש המשפחה דרבן גמליאל ורשב"ג), ושם (בס"י), לאחר הביאור בזה שלכו"ע קרבן פסח כולל את ההגדרה של ב' סוגי הקרבנות יחיד וציבור, מבאר (בס"י ג) שהסיבה לכך שנתמנה לנשיא בישראל (וכן משפחתו להרבה דורות), נגזרת מזה שפסק שקרבן פסח דוחה את השבת (כמבואר בגמ'), דהחידוש בקרבן פסח הוא בזה שמחד גיסא הוא קרבן יחיד של כאו"א, ולאידך הרי זה קרבן של ציבור, שלכן דוחה את השבת, עיי"ש. ולולא ב' קצוות אלו, "לא הי' הלל מתמנה לנשיא - מה אני".

וזהו הפירוש בדברי הלל שאמר<sup>26</sup> "אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני", שמחד גיסא מדבר על מעלת הפרט "אם אין אני לי מי לי" מעלתו שלו בפ"ע, ומאידך על מעלת התכללותו בציבור "וכשאני לעצמי מה אני". עיי"ש.

ולפי"ז ניכר בבירור שיטת המשפחה ד'נשיאי ישראל', לחבר ולאחד את ב' הפרטים והקצוות דציבור ויחיד.

וזהו גם המבואר בלקו"ש חל"ג ש"פ קרח<sup>27</sup> שאף לאחר נתינת מחצית השקל לציבור, עדיין נשאר לקרבן הנקנה ממעות אלו שייכות פרטית לאותו יחיד שנתן את המחצית השקל שלו.

ומבאר שם שכל הסתירה בין ציבור ליחיד [וכפי שרואים בהנהגות כלליות בסדרי החיים שבבב"א, ולמשל הנהגת מדינות, שמשטר המדגיש את צרכי הכלל סותר ובא על חשבון הפרט, ולאידך גיסא משטר המדגיש את תועלת הפרט, לפעמים סותר ובא על חשבון תועלת הכלל], הרי היא רק מצד הענין והגדר של 'סדר', אך מצד זה ש'נשיא הדור' הרי הוא הכל, ביכולתו לחבר ולאחד את ב' המעלות יחד.

24. אמנם בסגנון אחר קצת, היינו: החילוק בין קרבן של כלל הציבור (עם כל הגדרים שבוה), לקרבן יחיד של איש פרטי והחיבור שביניהם, שזהו ע"ד החילוק בין עניניו הנעלים של הנשיא, והפשוטים שלו ודכאו"א מישראל, והחיבור שביניהם. וכן בהשיחה שבהמשך הסעיף.

25. ע' 115.

26. אבות א' י"ד.

27. שיחה א' ע' 111. וראה גם בלקו"ש ח"א ע' 173, ב' התנאים שצ"ל 'חכם' בעיר'.

וכפי שזה אצל הנשיא עצמו בנוגע לעניניו הפרטיים שאעפ"כ גם הם נוגעים לכל או"א, כמו"כ הוא גם בענין נשיאותו, שאיננה רק על הכלל, אלא על כל יחיד בפ"ע, וכדיוק לשון הרשב"א "שהציבור וכל ישראל (היינו הציבור ככלל, וכל ישראל - כל אחד בפ"ע) תלויין בו", ולכן דוקא מצידו וממנו נפעלת הידיעה שגם בתמידי ציבור לא יתבטל גדר היחיד ('יודע אני' - משה), גם כפי שהוא בפ"ע.

## יב

### ביאור כ"ק אד"ש שכל אחד שייך ג"כ לנהוג כמו הנשיא

מזה גופא שנשיא הדור כולל את ב' המעלות (קצוות) יחד, ולכן גם אופן הנהגתו עם הציבור היא באופן זה הכולל ב' המעלות (קצוות), מובן שכן היא גם תוכן פעולתו על כאו"א, והיינו, שפעולתו על כל אחד היא בזה גופא - שפועל בו שגם הוא עצמו יוכל לנהוג כמו הנשיא בב' הנהגות אלו.<sup>28</sup>

ענין זה מבואר בשיחת י"ב תמוז תשל"א וז"ל<sup>29</sup> (בתרגום ללה"ק): "גם מי שבדרגא וחוג שלו הוא במעמד ומצב של 'נשיא', כמו כל בעל במשפחתו... אין לו לשכח שיש אצלו גם העבודה של 'איש פרטי'..."

"והענין בזה - שיש מקום לחשוש שמצד הטירדא בעניני הכלל, שוכחים על עניני הפרט. ובלשון הידוע - שמצד ההתעסקות בלהט בנוגע ל"כלל ישראל", שוכחים על "ר' ישראל" - יהודי אחד פרטי... יכול אמנם להיות שהוא אכן צודק שתפקידו העיקרי הוא להיות ה"נשיא" במשפחה, בחוג, בעיר ובמדינה שלו, אבל ביחד עם זה, מוטל עליו חוב קדוש... להתעסק גם עם ענינים פרטיים של אנשים פרטיים.

"מצינו זאת גם בנוגע למשה רבינו: הבחינה וההוכחה לכך שמשה ראוי להיות רועה ישראל הוא מאופן הנהגתו כשהי' רועה צאן יתרו - לא היתה רק מזה ש"הי' מוציא הקטנים לרעות כדי שירעו עשב הרך, ואחר כך מוציא הזקנים כדי שירעו עשב הבינונית, ואח"כ מוציא הבחורים שיהיו אוכלין עשב הקשה" הבחינה האחרונה היתה מזה ש"ברח ממנו גדי (אחד) ורץ אחריו... הרכיבו על כתיפו וכו'..."

"ולכאורה: מדוע לא מספיקה הבחינה הכללית שהעמיד את הקטנים לחוד, הזקנים לחוד והבחורים לחוד? אך הענין בזה - שזוהי דאגה עבור הכלל, ולכן עדיין אין הוכחה שזהו "רועה נאמן", "רעיא מהימנא"; הבחינה האחרונה היא - כשיש גדי אחד שבורח, והוא מניח את כל העדר ורץ אחריו, ואז יודעים ש"משה הי' רועה". לא לשכח על ר' ישראל...

"וזוהי ההוראה לכל מי שהוא נשיא בחוגו - שכשם שדואג ל"כלל ישראל" (כיון שמינהו על זה), הנה ביחד עם זה צריך לדאוג ל"ר' ישראל", ליהודי מסויים בתור איש פרטי, בנוגע

28. שבוה רואים, חידוש (שכל אחד מישראל שיש בו הענין של נשיא צריך לנהוג בב' קצוות אלו), ע"ג חידוש (שהנשיא נוהג עם אנשי דורו בחיבור ב' קצוות אלו), ע"ג חידוש (שהנשיא עצמו מכיל בתוכו ב' קצוות אלו).

29. ראה שיחו"ק תשל"א ח"ב ע' 335.

לצרכיו הפרטיים; ולעשות זאת באופן של "עבודה", מתוך יגיעה ושינוי הרגילות כו', וגם באופן של אור וחיות".

וכמו"כ מבואר גם בשיחת ש"פ מטו"מ תשל"ז וז"ל<sup>30</sup> (בתרגום ללה"ק): "מדברי רש"י ישנה הוראה נפלאה בנוגע לענינו של "נשיא" - כולל "נשיא" (האמיתי של) משפחה (ראש המשפחה), מוסד, קהלה וכו', נשיא אמיתי אינו רק דואג לטובת הצבור והכלל, אלא הוא "בורר לכל אחד ואחד חלק הגון", הנשיא "מכניס" את עצמו במצבו של איש פרטי זה, מעריך תכונותיו וכו', ובורר חלק שהוא הגון אליו, היינו לא רק מה שהוא "הגון" בכלל, אלא שהוא הגון בשבילו.

"וכן הוא גם בעבודת הפצת היהדות וחיזוק היהדות: יכול אדם לטעון, הלא טוב לו להסגר בד' אמות של תורה ותפלה כו' ולעלות ולשגשג בתורה ועבודה - הנה עליו לידע, שאין הפירוש שהעסק שלו בהפצת היהדות היא רק חובת השעה בלבד מצד מצב הדור, ואשר מוותרים על טובתו הפרטית בשביל תועלת הרבים, אלא זוהי טובתו הפרטית וחלק הגון שלו, שהעמידו על חלק היפה ומתחנן ובחרת בחיים, את זה ברור לך". עכלה"ק<sup>31</sup>.

והיינו כנ"ל שענינו של נשיא בישראל הוא (לא רק האיכות כפי שהיא בפ"ע, אלא) לחבר ענינו ומעלתו העצמית כנשיא, עם הצבור כולו, ויתירה מזה, שממשיך את מעלתו העצמית, והנהגתו שלו עם אנשי דורו (חיבור ב' הקצוות הנ"ל), לכל אחד ואחד מאנשי הדור, שגם הוא ינהג באופן זה, עד שנפעל ש'ענינו של נשיא - נמשך - בישראל'.

## יג

### ענין זה מודגש ככל שמתקרבים יותר לגאולה מצד הטעימה מהגאולה

והנה ענין הנשיא - המאחד איכות וכמות בשלימות - רואים בהדגשה יתירה אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ שמות תש"נ<sup>32</sup> וז"ל (בתרגום ללה"ק):

"נשיא בישראל כשמו נשיא מלשון התנשאות, היינו שהוא קדוש מובדל ומרומם מכל אנשי העם (בלשון הכתוב - משכמו ומעלה גבוה מכל העם); וביחד עם זאת הנשיא הוא הכל, ויתירה מזה, הוא גם לב כל קהל ישראל: לב הוא המקור (ועיקר חיות האדם), וכך גם הנשיא הוא מקור החיות והצרכים של כל קהל ישראל (אשר יוציאם ואשר יביאם).

"שזה הוא ע"ד הענין של 'עשירי יהי' קודש': קדוש ומובדל, ויתירה מזה קדש מלה בגרמי', וביחד עם הרי זה נמשך וחודר בכל הענינים והפרטים.

30. שיחוק"ק תשל"ז ח"ב ע' 304. וראה גם בשיחה המוגהת - לקו"ש חל"ג שיחה א' לפ' מסעי (ע' 202 ואילך).

31. וראה גם: שיחת י"א ניסן תשמ"א (איחול לנשיא המדינה לנהוג באופן זה). ריש שיחת י"ג תשרי תשד"מ (שנשי"ד פועל את פועל 'תנועת התנשאות' בכאו"א מיישראל, וכדלקמן הע' 34). שיחת יום ב' דחה"ש תשל"ד - שיחוק"ק ח"ב ע' 154 ואילך (סעיף ב'). שיחת י"ב תמוז תשל"ח - שיחוק"ק ח"ג ע' 87 - 98.

32. ספר השיחות תש"נ ע' 235 ואילך.

"והגם שזהו ענינו של כל נשיא, י"ל שזה מודגש בגלוי יותר בכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו - שיום ההילולא שלו הוא... ביום העשירי בחודש... כיון שהוא נשיא בישראל בזמן דעקבתא דמשיחא, ויתירה מזה בדור האחרון של הגלות, שאז יש טעימה, מעין גילוי הענינים דלעת"ל, כולל הגילוי דעשירי יהי' קודש דלעת"ל, ומשום כך באופן גלוי יום ההילולא דנשיא דורנו הוא בעשירי בחודש". עכלה"ק.

כלומר, אצל אדמו"ר הרי"צ מודגש החיבור של מעלתו העצמית והשפעתו על העם ("עשירי יהי' קודש") מצד קרבתו לגאולה<sup>33</sup> שאז יהי' שלימות הגילוי ד'העשירי יהי' קודש'.

## יד

### ענין הטעימה מהגאולה מודגש בשיחת הדבר המלכות

ובזה יתורץ בטוב טעם ענין נפלא:

דלכאורה מדוע בשיחה בחכ"ד מבאר אד"ש ענין הנשיא רק כפי שהוא בכללות - איכות, ואילו דוקא בשיחת הדבר מלכות דש"פ שמות מבואר ענינו המושלם של הנשיא - שהכמות עצמה מתעלית לאיכות?

ולפי המבואר בשיחה הנ"ל דש"פ שמות תש"נ מובן הדבר בפשטות, דהרי שיחה זו נאמרה בתשנ"ב - בזמן של 'ערב שבת אחרי חצות'<sup>34</sup>, היינו בזמן ששייך ביותר הטעימה מהגאולה, ומכיון שלעת"ל תתגלה שלימות מעלת הנשיא (כמבואר שם), משום כך דוקא בשיחה זו מודגש ענינו המושלם של הנשיא, כי בזמן זה ענין הנשיא בא בגילוי עוד יותר, עד כדי כך שמאיר גם בכאו"א מישראל. ויש עוד להאריך בכ"ז ואכ"מ.

## טו

### ביאור נוסף בהשייכות דכ"א מאנשי הדור להנהגת הנשיא

ועפ"ז אולי י"ל עוד<sup>35</sup>, בהסברת הענין מה שהנהגה זו שייכת גם אצל אנשי הדור - שלכאורה, כיון שזהו חידוש נפלא לחבר ב' קצוות הפכיים (כנ"ל סעי' יו"ד ואילך) כיצד מבאר שכל אחד

33. וראה שיחת ש"פ בשלח - י"א שבט תשמ"ח (סה"ש ח"א ע' 240) וזלה"ק: "בימינו אלה לאחרי שפעלו גדולות ונצורות בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, ככחו ובשליחותו של נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר, ניתנו לכאו"א הכחות שיצליח לכיין אל האמת, ובפרט ע"ז שלומד ומתייגע בתורתו של נשיא הדור ועוסק בהפצתה כו', וכדבריו בכו"כ ממאמוריו ששלימות ההשפעה מרב לתלמיד (שבעין יפה נותן), הוא באופן שחושי התלמיד נעשים כחושי הרב, ובמילא זוכה לכיין לרצון הרב כו'". וראה בכ"ז בנוגע לפועל, שם ע' 247 בהע' 50 וש"ג. (ולעיר ממ"ש בזה הרה"ח ש.מ. בגיליון מדיקדקים לפ' שופטים ע' 17).

34. ראה סה"ש תש"נ ח"א ע' 254.

35. היינו בנוסף על הביאור בזה בפשטות, שבעצם הוראה זו, נפעלה הנתנית כח והאפשרות לכ"א מאנשי הדור לאחד ב' קצוות אלו, ולנהוג באופן זה, ומלבד הביאור המופיע בשיחת י"ג תשרי תשד"מ (סעי' ב"ה) שכפי שאצל משה התנשאותו אינה בסתירה להיותו מקבל וענוותן, כמו"כ הוא אצל כ"א מישראל. הנה י"ל עוד בזה, וכבפנים, 'אם שגיתי ה' יכפר' [יחייב אדם לומר בלשון רבו' - לשון כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"א ריש שיחה א' לפ' ויקהל].

יכול ואף צריך לנהוג ג"כ באופן זה, וכפי ההוראה בזה משיחת י"ב תמוז תשל"א הנ"ל (ועד שגם נשיאי אוה"ע גם נדרשים לנהוג כן (ראה הנסמן בהע' 31).

- דהנה בשיחה דש"פ שמות תשנ"ב סעי' ח' מבאר שבכדי שראב"ע יהי' נשיא הי' צריך להיות אצלו הענין של 'הרי אני כבן שבעים שנה' שענינו הוא שלימות הבירור בכל הענינים.

ובלה"ק שם "בכדי להיות נשיא הי' עליו להשיג את השלימות של (כ)בן שבעים שנה", הבירור דעניני העולם (הנחלקים לשבעים, שבעים אומות וכו'). וזה נתן לו את הכח שיהי' אצלו "זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות", שיוכלו לפעול את הענין דיציאת מצרים (הגאולה ממצרים וגבולים) אפילו בהיותם במצב של תחתון ("לילות"), נוסף על העבודה בזה בכל יום ויום, עד גם - "כל ימי חיך להביא לימות המשיח", (מעין) העילוי דהגאולה השלימה, כשנעשה (שלימות הבירור דכל שבעים אומות כו', ו) הגילוי דשבעים, עי"ן דלמעלה, "והיו עיניך רואות את מוריך", ובאופן שאלקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר".

וע"פ המבואר בהמשך השיחה (בסי"ג) שכיום עומדים אנו במצב זה של שלימות הבירור דעניני העולם<sup>36</sup>, ובלה"ק:

"הלימוד וההוראה מזה מובן בפשטות, ובפרט בדורנו זה ובזמננו זה: כבר דובר פעמים רבות דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שנוסף ע"ז שכבר "כלו כל הקיצין", כבר עשו בני"י תשובה, וסיימו הכל, כולל גם - "לצחצח הכפתורים", וצריך רק שהקב"ה יפתח את עיניהם של בני"י שיראו שהגאולה האמיתית והשלימה כבר ישנה, ויושבים כבר לפני שולחן ערוך, בסעודת לוי' ושור הבר וכו' וכו'.

"מזה מובן, שאם כבר בירידה למצרים לפני אלפי שנים, ב"זאלה שמות בני"י הבאים מצרימה" היתה בגלוי "גאולת ישראל", ואם בכל הזמנים עבודת בני"י היא להמשיך את הגאולה במצב הגלות,

"ועאכו"כ לאחרי שכבר ישנו בזה הריבוי דמעשינו ועבודתינו במשך כל הדורות, כולל - דרבי אלעזר בן עזרי' בזמנו, והרמב"ם בזמנו, וכל צדיקי ישראל בכל הדורות, עד בדורות האחרונים - העבודה דרבותינו נשיאינו המיוחסים לבית דוד משבט יהודה, כולל - העבודה דכ"ק מו"ח אדמו"ר במשך שבעים שנה בחיים חיותו בעלמא דין (תר"ס-תש"י) - הרי במכלי שכן וקל וחומר בדורנו זה ובזמננו זה, לאחרי שסיימו הכל (כנ"ל), ישנה הבטחה גמורה בתורה, שבטח יהי' " (תזכור יום צאתך ממצרים) כל ימי חיך . . להביא לימות המשיח" ..". עכלה"ק.

36. ובפרט בעמדנו בשנה זו - ה'תש"פ - בשנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ועוד וגם זה עיקר, שבמחזור המאמרים ד'באתי לגני' מסיימים שוב את יו"ד הסעיפים הראשונים במאמר - ונכנסים כבר לשנה השייכת לסעי' הי"א, שזה מורה עוד יותר על השלימות ד'העשירי יהי' קודש' כמובא לעיל סעי' י"ג, וראה עוד בזה - שבהתאם לזה מתחילה עבודה חדשה - בלקו"ש ח"ד ע' 1267 (משיחת ש"פ בשלח ט"ו שבט תש"כ [ולא כהמופיע שם, לשיחת יו"ד שבט]).



נראה לומר הביאור בזה שכ"א מאנשי הדור שייך לענין הנשיא ולהנהגה זו (אף שכנ"ל זהו חידוש), מכיון שככל שמתקרבים עוד יותר לגאולה (כנ"ל סעי' י"ג), ובפרט בדורנו זה, כבר נשלמו כל הענינים ועומדים כבר בהשלימות ד"הרי אני כבן שבעים שנה" שלכן כ"א שייך לנהוג באופן זה של הנשיא.

ונראה לומר עוד, שבהתאם לזה הנה גם ההוראה משיחה זו בנוגע למעשה בפועל - דכאו"א מישראל - היא לנהוג באופן זה (של שלימות החיבור: תוכו כברו ושאינ תוכו כברו, כמות ואיכות, ב' הקצוות הנ"ל בסעי' יו"ד ואילך, ועד שביכולתו לפעול גם - 'להביא לימות המשיח' ב'כל ימי חייד'), ובלה"ק:

"ומימי חייד" בזמן הזה ובמקום הזה, בלי שום הפסק כלל ח"ו (אפילו אם הוא כבר מבוגר משבעים שנה וכיו"ב), עובר כאו"א מישראל - מיד בתכלית השלימות, "ראובן ושמעון נחתין ראובן ושמעון סלקין", בהמשך ד"כל ימי חייד" בימות המשיח, והחיים הנצחיים שיהיו אז. ובנוגע לפועל הכוונה היא, שהעבודה דבנ"י עתה צריכה להיות "להביא לימות המשיח", לגלות כבר תיכף בפועל איך שהמצב ד"הבאים מצרימה" בגלות הוא באמת מצב ד"גאולת ישראל", עי"ז שמתכוננים בעצמם ומכינים אחרים למצב ד"ימות המשיח".

## קונטרס ענין הבחירה וההזגשה המיוחדת בזה בדברי הרבי

הרב נחום שי' שטראקס  
מאנ"ש קראון הייטס

### פרק א

#### ענין הבחירה בעולמות למעלה

יביא ביאור אדמו"ר הרש"ב בענין הבחירה ברצון המוחלט / יבאר ענין מילוי הרצון בעולמות / יבאר ענין הבחירה בג' הזרקות ד'רצון המוחלט' / 'מציאות העולמות' ו'רצון הגלוי' ויחסם אל העולמות / יסכם החילוק בזרקות הרצון

### א

#### ביאור אדמו"ר הרש"ב בענין הבחירה ברצון המוחלט

יש להקדים את המבואר בספר המאמרים תרס"ה (ע' ח')<sup>1</sup> בענין הבחירה למעלה, וז"ל:

בח' ריש הורמנותא הוא בח' רצון המוחלט הנ"ל ובח' זו נק' רשות שאין העלאת מ"ן מגיע לשם מאחר שאינו מקום לגילוי כלל ונמשך רק מאיליו וממילא בבחי' אתעדל"ע מצ"ע . . וי"ל דמשם שרש ענין הבחירה מה שבחר בנש"י וכמ"ש יבחר לנו את נחלתינו . . דשרש הבחירה הוא מבחי' ומדרי' זו,

"דהנה ענין הבחירה הוא שאינו מוכרח בדבר רק שבוחר כן והו"ע בחירה ורצון כי אמיתית ענין הרצון הוא שאינו מוכרח בדבר רק שבוחר לרצות ולא לרצות כו' . .

והגם דשם (ברצון המוחלט. המעתיק) ההחלטה שיהי' דוקא באופן כזה כו', הנה נת"ל דההחלטה אינו לאחר שחשב והוחלט כך כ"א מצד העצמות ממש כו' א"כ הרי אינו בבחי' התעררות והמשכה כלל דכל בחי' התעררות הוא בחי' המשכה וגילוי כו' אבל בחי' הרצון המוחלט הנ"ל הרי אינו בבחי' התעררות כלל וממילא אינו בבחי' המשכה וגילוי כלל כו' וממילא מה שנמשך משם גילוי אור ה"ה בבחי' רצון שאינו הכרחי כלל . . וג"ז י"ל דכאשר נמשך משם האור הנה ההמשכה משם הוא כפי שהוחלט בעצמותו דוקא . . אמנם עצם ההמשכה הוא בבחי' בחירה ורצון כו' כנ"ל".

1. עי' המועתק בזה מתו"ש תש"ג ועוד, במילואים.

מבואר בזה שמקומה של ענין הבחירה למעלה הוא ברצון המוחלט שבעצמות הא"ס, ושגדר ענין הבחירה שם הוא מה שביכולתו - של הרצון - להישאר בהעלם בעצמותו ולא להתגלות כלל ברצון גלוי אל מציאות העולמות כדי להוות את העולמות בפועל.

כלומר, אף שתוכן ענין הרצון (של רצון המוחלט) הוא שרוצה במציאות העולמות, והרי גדר ענין הרצון בכלל הוא מה שנמשך אל מילוי רצונו בפועל וא"כ לכאורה כך ה' צריך להיות גם ברצון המוחלט - שיהי' נמשך אל מילוי רצונו להוות את מציאות העולמות בפועל, מבאר במאמר - שאינו כן.

והענין הוא, כי רצון המוחלט הוא רצונו של העצם הכלול בעצם וממילא - הוא כמו העצם.

כלומר, כמו שהעצם הוא שלימות הכול וגם כולל בעצמו הכול והוא אינו צריך כלל למציאות זולתו - כי הוא כולל בעצמו גם את המעלה<sup>2</sup> של מציאות זולתו (וממילא הוא אינו צריך גם למציאות זולתו בפועל, כמ"ש להלן), כך הוא גם ברצון המוחלט, שאף שהוא מציאות של רצון (וגדר ענין הרצון בכלל הוא - מה שנמשך אל מילוי רצונו בפועל, כנ"ל), שונה בזה רצון המוחלט - שהוא בדוגמת כמו העצם, וממילא הוא כולל בעצמו גם את המעלה של מילוי רצונו וממילא אינו צריך את מילוי רצונו בפועל.

בביאור יו"ד:

ענינו של רצון המוחלט הוא מה שהעצם רוצה. ברם, העצם הרי אינו צריך לכלום (כי הוא הרי כולל בעצמו את הכול), א"כ זה שיש מציאות כזו שהעצם ירצה משהו, הוא רק משום בחירתו של העצם - שבוחר לרצות כך ולא משום שהוא מוכרח בזה באיזה דרך שהוא.

א"כ כך הוא גם ברצון המוחלט (שהוא הרצון של העצם), שזה שהוא רוצה במילוי רצונו, הוא לא משום מוכרח באיזה דרך שהוא במילוי רצונו, כלומר, לא משום שיש איזו מעלה במילוי רצונו אשר משום כך הוא צריך את מילוי רצונו, אלא כל הצורך והמעלה שיש במילוי רצונו הוא רק זה שהוא רוצה בו. א"כ בזה גופא שהוא רוצה במילוי רצונו כבר הושג אצלו את המעלה שיש במילוי רצונו, מאחר שכל המעלה במילוי רצונו - הוא זה שהוא רוצה בו.

לכן מבואר במאמר שענין הבחירה הוא מה שהרצון המוחלט יכול להישאר 'בהעלם בעצמותו'. כי הרצון (של רצון המוחלט) יכול להסתפק ברצונו לכד ואינו צריך את מילוי רצונו בפועל, ממילא מצדו אין שום צורך שיתגלה גם ברצון גלוי אל הפועל, ויכול להישאר 'בהעלם בעצמותו'.

2. וכמבואר בכ"מ, שהעצם נושא בעצמו את כל כוחותיו.

להעיר: בכל הביאור שלהלן, השימוש וההדגשה על המלה מעלה, הוא לא לשלול את הפועל כמו שהוא כלול בכוח (בבחי' אין כוח חסר פועל), אלא רק הפועל כמו שהוא מציאות נפרד לעצמו, וכמ"ש להלן.

## ב

## מילוי הרצון אצל העולמות

מזה יובן גם בנוגע למציאות העולמות. כי הנה מצד רצון המוחלט, המעלה בהתהוות מציאות העולמות הוא רק זה שהוא רוצה בהן. לכן בכדי לספק ולמלא את רצונו של רצון המוחלט, הוא אינו צריך להוות את העולמות בפועל, כי בזה לבד שהוא רוצה בהתהוותם, כבר הושג אצלו המעלה של התהוותם.

ואף שתוכן ענין הרצון של רצון המוחלט הוא, שיתהווה מציאות של עולמות בפועל, דהיינו מציאות של עולמות - כמו שהם מציאות נפרד לעצמם, ולא מציאות של עולמות כמו שהן כלולים ברצון המוחלט (שלא במציאות כלל).

הרי חילוק זה שבין העולמות כמו שהם מציאות נפרד לעצמם למציאותם כמו שהם כלולים ברצון המוחלט - הוא רק כלפי העולמות [דהיינו, שכלפי העולמות, כשמתהווים למציאות נפרד - ישנו את מציאותם, ובהיותם כלולים ברצון המוחלט - ליכא למציאותם], אבל כלפי רצון המוחלט אין חילוק כלל בין העולמות כמו שהם מציאות לעצמם להיותם כלולים ברצון המוחלט, ממילא זה שרצון המוחלט רוצה בהתהוות העולמות בפועל דוקא, הוא שלא ע"י צורך כלל - גם לא מצד גדר ענין הרצון (דרצון המוחלט), לכן מבאר במאמר, שהרצון הוא בבחירה ושלא ע"י הכרח כלל.

וזהו גם מה שכתוב במאמר, שהתהוות העולמות מרצון המוחלט הוא "מאיליו וממילא", דהיינו, שלא ע"י פעולה של רצון המוחלט כלל. והיינו, כי כלפי רצון המוחלט לא מתווסף שום דבר בהתהוות העולמות בפועל, לכן ה'פעולה' של רצון המוחלט להוות את העולמות בפועל הוא כאילו לא ממנו כלל אלא "מאיליו וממילא".

## ג

## ענין הבחירה בנוגע ל'רצון המוחלט' 'עצמות' ו'רצון הגלוי' ויחס לעולמות

ויש לבאר את החילוקים שבין ג' הענינים של 'רצון המוחלט' מציאות העצמות 'ורצון הגלוי' - ביחסה של ענין הבחירה אליהם וכן גם ביחס שלהם אל מציאות העולמות. ענין הבחירה:

(א). ענין הבחירה - שייך רק ברצון המוחלט ולא במציאות העצמות.

כי הנה, במציאות העצמות (שלמעלה מרצון המוחלט) יש רק הוא ואין זולתו וממילא אין מקום לייחס אליו את ענין הבחירה, כי שם בעצמות אין ממה לבחור חוץ ממנו.

משא"כ ברצון המוחלט שיש בו הרי התייחסות מסוימת אל מציאות העולמות - בזה שהוא רוצה בהן, יש צורך ליחס אליו את ענין הבחירה ולבאר, שהוא מסתפק ברצונו לבד וממילא

גם מצד גדר רצונו אינו מוכרח ברצונו, וממילא המשכת רצונו ברצון גלוי אל הפועל, הוא מתוך בחירה ושלא ע"י הכרח כלל.

(ב). מאידך, ענין הבחירה שייך רק ברצון המוחלט (הכלול בעצם) ולא ברצון הגלוי שמחוץ לעצם.

כי הנה ברצון הגלוי, כיון שהוא מחוץ לעצם, שייך אצלו תפיסת מקום גם למציאות של זולת (דהיינו, למציאות אחרת שאינו העצם), וכיון ששייך אצלו תפיסת מקום גם למציאות הזולת, שייך שיהי' אצלו תפיסת מקום גם למילוי רצונו בפועל, דהיינו שתהי' מעלה ויתרון וחיידוש במילוי רצונו בפועל על רצונו גופא. לכן, כדי לספק את רצונו, צריך הוא את מילוי רצונו בפועל ולא יכול הוא להסתפק ברצונו לבד. לכן לא שייך לומר בו שמילוי רצונו בפועל הוא בבחירה ושלא ע"י הכרח כלל.

בנוגע להתהוות העולמות:

כלפי העצמות - אין מציאות של עולמות כלל<sup>3</sup>, דהיינו, שכלפי העצמות, העולמות אחרי התהוותם הם בדיוק כמו לפני התהוותם, שכולם אינם כלל, ממילא מובן, שא"א שיתהוו העולמות רק מהעצמות לבד<sup>4</sup> (בלא שיתהווה תחילה מציאות של רצון כו', כדלהלן).

אבל מצד הרצון יש הרי מציאות של עולמות, כי הרי ענין הרצון הוא, רצון על התהוות העולמות.

אעפ"כ, מצד רצון המוחלט, כין שאצלו אין חילוק כלל בין מציאות העולמות בפועל למציאותם כמו שהם כלולים ברצונו, מובן, שגם אחרי שמתהווים העולמות, הרי כלפי רצון המוחלט - אין שום ערך כלל להתהוותם, וכאילו אינם כלל.

לכן מובן, שא"א שיתהוו העולמות בפועל גם מרצון המוחלט<sup>5</sup>, כי גם אם היו מתהווים ממנו, היו כאילו אינם כלל. וממילא צריכים גם רצון גלוי, שע"י רצון גלוי נעשה תפיסת מקום למציאות העולמות בפועל וממילא יכולים העולמות בפועל להתהוות ממנו.

3. וזהו שמבואר בתרס"ו ע' תל"ב (ועי' בזה להלן הע' 11) שכלפי העצמות העולמות הם רק דמיון לבד. בתש"ג ע' 12 מוסיף שיש גם רוממות העצמות שלמעלה מרצון המוחלט כו', ועי' עד"ז בתרס"ו ע' תל"ג (וכן שם בע' תל"א) שלמעלה מעצם האור (הכלול במאור) יש "שמו העצמי שהוא קדמון קדמותו ממש". ברם מובן (כנ"ל מתרס"ו שם ע' תל"ב) שהעצמות אינו מוגדר בכ"ז ושכלפיו כל מציאות העולמות הם רק דמיון לבד. [להעיר: ברשימה זו לא נכנסנו כלל לפרטי החילוקים שבין בחי' האור ובחי' רצון המוחלט הנ"ל - לבחי' המאור ורוממות העצמות הנ"ל (ובחי' האור כמו שהוא בעצמותו ממש בבחי' שמו העצמי), אלא רק בין בחי' האור והרצון (כולל עצם האור והרצון המוחלט) לבחי' העצם (שאינו מוגדר גם בבחי' מאור ו) אשר אצלו העולמות הם דמיון].

4. עי' הע' הבאה מד"ה גדול הבית הזה.

5. עי' ד"ה גדול הבית הזה, סה"מ מלוקט ד', ב' קטעם הראשונים דאות ו'.

## ד

## סיכום החילוק בדרגות הרצון

ויש לסכם את נקודת החילוק שבין העצם למציאות הרצון, ושכין רצון המוחלט לרצון הגלוי:

מצד העצם - אין מציאות של זולת כלל (וכיון שאין מציאות של זולת, ממילא הוא כולל את המעלה של מציאות זולתו).

מצד רצון המוחלט, ישנו למציאת הזולת, אבל כל ענינו ומציאותו של הזולת - הוא זה שהזולת כלול בו (ברצון המוחלט):

מצד רצון הגלוי, יש מקום גם למציאות של זולת - כמו שהוא מציאות לעצמו.

מזה מובן, שיהי' התייחסות מרצון המוחלט אל מציאות הזולת כמו שהוא מציאות לעצמו, זה - א"א, ועאכו"כ שא"א שיהי' התייחסות מהעצם אל מציאות הזולת.

## פרק ב

## ביאור כ"ק אד"ש בענין הבחירה בעצם

יבאר דכ"ז הוא עפ"י המבואר בתרס"ה אך הרבי מחדש דיש בחירה גם בעצם / יבאר דתלוי בהבנת המושג ד'עצם' דיש חילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי

## ה

## ביאור הרבי דבחירה שייך גם בעצם וביאור ענין העצם לפי הרבי והחסידות

והנה כל הנ"ל הוא ענין הבחירה ע"פ המבואר בתרס"ה.

ברם הרבי מבאר את זה באו"א קצת והוא, שענין הבחירה שייך גם: א) בעצם. ב) כמו שנמשך ברצון גלוי. ג) אל מציאות הזולת בפועל.

וכך מפורש בלקו"ש וז"ל:

"רואים במוחש דכאשר אדם בוחר באיזה דבר, רצון זה הוא בתוקף יותר מהרצון הטבעי שיש לו לאיזה דבר".<sup>7</sup>

6. חי"א ע' 5

7. בתרס"ו ע' ס"ט ז"ל:

אנו רואין שיש כח גדול לרצון . . . עד שיכול להיפוך מעונג לצער ומעצר לעונג . . . (שם ע' ע') וכמו אם יחפוץ בדבר מה אע"פ שהוא צער גדול לעונג ממש יחשב, שהרי אם יקבל עליו יסורים וסיגופ' גדולים ברצון והסכם, יהי' לו היסורים לעונג גדול . . . (שם ע' ע"א) ובפרט בקבלת היסורין לעונג, וכמו במס"נ על קדה"ש שצער המיתה והעינוי יקבל ברצון . . . וזהו רק בכח הרצון שהצער יהי' לו לעונג ממש . . .

אבל כ"ז הוא כמ"ש בהמשך הדברים שם: "בחי' רצון פשוט ועצמי שיש בכאו"א מישראל שאינו יכול להיות נפרד מאלקות מפני שהן עצם א' כו' ובכח זה דוקא יקבל כל יסורים ועינוי כו" - ולא ע"י כח הבחירה. וכ"ה במצוין לתרס"ו בהמועתק

והטעם בזה: הטבע של האדם תוכנו הוא - הגדרים של מציאותו (ומצד טבע זה בא גם אופן ההגדרה והמדידה שבהם מוגדרים כחותיו, חושיו, תכונותיו כו'), ולכן כאשר רוצה איזה דבר מצד הטבע שלו הרי תוקפו של הרצון הוא כפי תוקף ומדות הטבע שלו.

אמנם ענין הבחירה האמתית היא מצד עצמותו<sup>8</sup> כמו שהוא למעלה מהגדרים דטבע האדם

[כי הרי אמיתיות ענין הבחירה היא כשאין טעמים וסיבות להבחירה, היינו שאין לו נטיות המחייבות לבחור את הדבר הנבחר, אלא שבוחר בו בבחירתו החפשית; אבל כאשר בוחר בדבר מצד הטבע (והציור שלו) ה"ה מוכרח בבחירתו מצד טבעו];

וכדמוכח גם בענין הבחירה עצמו, שהאדם יכול לבחור גם בדבר שהוא היפך זה שטבעו מחייב לחפץ - ולכן הרצון שמצד הבחירה הוא בתוקף יותר להיותו בא מעצמותו".

מדברים אלו מובן, שענין הבחירה הוא לא רק ברצון מוחלט הכלול בעצם, אלא הוא גם בעצם עצמו, ומתוך רצון גלוי (של העצם) הנמשך בכל התוקף אל מילוי רצונו בפועל.

וי"ל שיסוד החילוק בין סגנון החסידות (בתרס"ה) בזה לדברי הרבי, תלוי בהבנת יסוד המושג של 'עצם'.

כי הנה לפי הבנה של חסידות בכ"מ, העצם, אף שהוא למעלה מכל ציור ותואר והוא שלימות הכל וגם כולל בעצמו את הכל (גם את מעלת מציאותו זולתו), אעפ"כ, יש בו ציור מסויים - בזה שהוא כולל בעצמו רק את המעלה של מציאות זולתו ולא את מציאות זולתו בפועל. והיינו כי מציאות זולתו בפועל, הוא מציאות נפרד לעצמו וממילא לא שייך שהעצם יכלול אותו.

ברם לפי דברי הרבי, העצם אין בו שום ציור כלל (גם לא ציור של 'עצם')<sup>9</sup>, ולכן הוא כולל בעצמו, לא רק את מעלת מציאות זולתו, אלא גם מציאות זולתו בפועל.

להלן מסה"מ מלוקט ה'.

8. עי' לקו"ש ח"ד ע' 1309 (מצוין בלקו"ש שם):

כל המדריגות שבאור, גם הכי נעלות, מכיון שאין מציאותם מעצמותם, מצוירים הם באיזה ציור, ובמילא נוטים הם לאיזה ענין. והבחירה החפשית היא רק בעצמות ב"ה, שפשוט הוא מכל הציורים.

9. עי' שיחת ש"פ בראשית תש"ג סוף אות ג' (סה"ש ע' 75, בהמשך לשיחה דש"פ נצו", סה"ש תשמ"ט ע' 703): כמדובר כמ"פ שהקב"ה הוא למעלה מכל הענינים והתוארים, וגם משלילת המציאות ושלילת כל התוארים שלילת החיוב ושלילת השלילה (כי גם שלילה מראה על שייכות), אלא שמאחר שאין לנו תואר אחר במה לקראו - אומרים "שלילת כל התוארים".

וכ"ה בשיחת ש"פ משפטים תנש"א, אות ח':

למעלה מכל גדר ותואר, "שלילת החיוב ושלילת השלילה", ויתירה מזה: שלילה גם מ"שלילת השלילה", ולמעלה גם מזה . . .

ועי' ד"ה אתה אחד, סה"מ מלוקט ד', ובכוכ"מ.

ובסגנון דברי הרבי במק"א<sup>10</sup>, שהיות שהעצם אין בו ציור כלל, לכן התגלות העצם הוא דוקא מתוך חיבור ההפכים, שהיינו - בענייננו, דוקא בזה שכולל בעצמו גם את מציאותו זולתו (כמו שהזולת הוא מציאות נפרד לעצמו)<sup>11</sup>.

## ן

### ביאור החילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי בענין הבחירה עפ"י החילוק בהבנת העצם

ע"פ דברים אלו יתבאר החילוק שבין סגנון החסידות לדברי הרבי.

לפי סגנון החסידות שהעצם כולל בעצמו רק את המעלה של מציאות זולתו ולא את מציאותו זולתו בפועל, מובן, שמציאות הזולת בפועל - הוא סתירה לעצם.

משום כך, לפי סגנון החסידות, ענין הבחירה שייך רק ברצון הכלול בעצם - שהוא נבדל ומרומם ממציאות הזולת. כי אילו הי' הרצון מתייחס באיזשהו דרך אל מציאות הזולת בפועל (כמבואר לעיל ברצון גלוי שמחוץ לעצם), הרי אז בכדי לספק את רצונו, הי' צריך - מצד רצונו גופא - את מילוי רצונו בפועל (דהיינו את מציאות זולתו בפועל). לכן מבואר בחסידות, שענין הבחירה שייך רק ברצון המוחלט הכלול בעצם שאינו צריך את מילוי רצונו בפועל.

אבל לפי דברי הרבי שהעצם אין בו שום ציור כלל עד שכולל בעצמו גם את מציאות זולתו בפועל, מובן, שהזולת לא רק שאינו מהווה סתירה לעצם, אלא אדרבה, דוקא ההתחברות של העצם עם הזולת (שע"י בחירת העצם ברצון גלוי אל הזולת בפועל) מבטאה את פשיטות מציאות העצם שלמעלה מכל ציור לגמרי, בזה שביכולתו להתחבר גם עם מציאות זולתו בפועל.

[משום כך, לפי הביאור בחסידות מושג ענין הבחירה למעלה אינו מוצע כמושג ודרגה בפ"ע, אלא רק כתואר לוואי לענין הרצון, שהרצון הוא מתוך בחירה. והיינו כי לפי הביאור בחסידות ענין הבחירה משמש רק להסיר את ההגבלות שעל הרצון (וכנ"ל מתרס"ה שהרצון הוא שלא בהכרח).

10. לקו"ש חט"ז ע' 477 אות ד' ובהע' 20 שם, ובכ"מ.

11. עי' כ"ז בהדרך על הרמב"ם תשל"ה הע' 50:

בהמשך תרס"ז (ע' תלב), דזה שהעולם הוא מציאות (ולא דמיון) ורק שמציאותו אינה מציאות אמיתית - הוא רק לגבי האין המהווה את היש, אבל לגבי עצמות אוא"ס שלמעלה מהעולמות - מכיון שלגבי' אין הצמצום מסתיר כלל - אין שום מציאות כלל".

אבל אין מזה סתירה למ"ש בפנים (שהעולם הוא מציאות, ורק שאינו אמיתי) - כי תרס"ז שם מדבר לגבי עצמות אוא"ס כמו שהוא מצד עצמו. דמכיון שמצד הבחינה ד"אינו מצוי" (טרם שצמצם את עצמו בבחי' "מצוי") "אין דבר אחר יכול להמצאות", הרי שלגבי אוא"ס - "אין שום מציאות כלל" (גם לא מציאות ד"כזב"); משא"כ המדובר בפנים הוא - אחרי שצמצם את עצמו להיות בבחי' "מצוי", דאז (אף שלגבי' ית' אין הצמצום מסתיר כלל) - העולם הוא מציאות. ורק שמ"מ מכיון שע"י גילוי הבחי' ד"אינו מצוי" (שהיא בתקפה גם עתה) תתבטל מציאות העולם, לכן אינו מציאות אמיתית.



משא"כ בדברי הרבי, ענין הבחירה הוא מושג בפ"ע (שלמעלה לגמרי מענין הרצון) שבו דוקא מתבטא העצם, וכלשונו בזה בלקו"ש<sup>12</sup> (בנוגע לבחירת האדם למטה וממנו לומד שם על הבחירה שלמעלה):

"כאשר בוחרים דבר מפני מעלותיו, הרי עצם האדם "איננו" נמצא בבחירה, כי הגורם לבחירה איננו האדם הבוחר עצמו, אלא המעלות שבחפץ הנברא, שמחוצה לו.

רק כאשר כאשר בוחרים בבחירה חופשית, הנובעת מהבוחר עצמו, הרי בבחירה זו נמצאת עצמיותו של הבוחר".

וכן הוא בכ"מ. והביאור בזה הוא כנ"ל]

## פרק ג

### דביקות הנשמה באלקות עפ"י כ"ק אד"ש

יבאר עפ"י המבואר לעיל החילוק בין דברי הרבי לסגנון החסידות בענין דביקות הנשמה באלקות / יבאר בשלימות דביקות הנשמה באלקות שהיא מצד בחירה דוקא / יבאר דאינו בסתירה למבואר בכמה מקומות דהשלימות הוא כשהדביקות בדרך ממילא דוקא

## ז

### ביאור החילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי בדביקות הנשמה באלקות

ע"פ דברים אלו יש לבאר חילוק אחר שמצאנו בין דברי הרבי לסגנון החסידות, והוא בענין דביקות הנשמה באלקות.

כי הנה ז"ל בלקו"ש<sup>13</sup>:

"בד"ה כבוד מלכותך תר"ס (ועד"ז בסה"מ עת"ד ע' קע"ו) שמשו"ז עיקר ענין הבחירה הוא בכחות הנפש, כי בעצם ושורש הנשמה "מה שהיא רוצה ונמשכת לאלקות הוא בדרך ממילא בלי בחירה ורצון" - אבל מהמבואר במקומות שצויינו בהערה הקודמת<sup>14</sup> מובן, שגם בעצם הנשמה ישנו ענין הבחירה (ואדרבה - שם הוא אמיתית ענין הבחירה)<sup>15</sup>, והכוונה בהמאמר שם י"ל שהיא לשלילת אופן הבחירה כמו"ש בדרגא דשכל ומדות".

12. חכ"ה ע' 81.

13. חי"ט ע' 280 הערה 47.

14. הכוונה לד"ה כבוד מלכותך שם וסיום המשך תקעו עת"ד ע' י"א.

15. ע' עד"ז (בנוגע לביטול הנשמה כאן למטה) בד"ה ע"כ קראו לימים האלה פורים, אות ט', ספר המאמרים מלוקט ה', רז"ל:

ענין המס"נ הוא מעצם הנשמה, היינו מצד הבחירה דעצם הנשמה בהעצמות.

(ובהע' 69 שם): בתניא ספי"ח "שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד". ומבואר במק"א (ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' כ"ז) דכיון שמס"נ הוא גילוי היחידה שאין כנגדה לעו"ז (בבואה דבבואה לית להו), לכן המס"נ שלו הוא באופן שאינו יכול להיות נפרד ח"ו.

מבואר בזה, שלפי מ"ש בדרושי חסידות (תר"ס ועת"ר), דבקות הנשמה למעלה באלקות הוא דבקות עצמית וטבעית שאינה שייכת בה ענין הבחירה כלל. והיינו, כי הנשמה למעלה מאוחדת בעצם עם אלקות, וממילא לא שייך לומר בה שהיא בוחרת באלקות, מאחר שהיא בלאו הכי מאוחדת עם אלקות.

[ומובן, שהוא ע"ד כמ"ש לעיל שבעצם גופא לא שייך לומר ענין הבחירה, שעד"ז הוא גם בנשמה למעלה, שלא שייך לומר שהיא בוחרת באלקות מאחר שהיא בלאו הכי מאוחדת עם אלקות].

אעפ"כ, הרבי מוסיף ומחדש בזה, שאדרבה, שלימות דבקות הנשמה באלקות - היא דוקא מתוך בחירה<sup>16</sup>.

ויש לבאר הדברים - ע"פ מ"ש לעיל:

כי הנה לפי דברי הרבי שהעצם אינו מוגדר באיזה ציור כלל (עד שהוא כולל בעצמו גם מציאות זולתו בפועל), מובן (כנ"ל), שדוקא ענין הבחירה מבטא את פשיטות מציאות העצם שלמעלה מכל ציור - בזה שביכולתו לבחור גם במציאות זולתו. לפ"ז, גם הנשמה<sup>17</sup> (שנלקחה מהעצם ודומה לעצם), הרי שלימות דבקותה באלקות היא דוקא בזה - שהיא בוחרת באלקות.

בביאור יותר:

אבל מכיון שענין הבחירה הוא "עמוד התורה והמצוה" (רמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ג), והבחירה היא מעיקרי מעלת עבודת האדם (סה"מ תר"ס ע' ח ואילך) - צריך לומר (וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1340 ואילך ושם בהערה 14), דזה שמצד היחידה א"א להיות באופן אחר, אין זה שהיא מוכרחת בזה, אלא שהבחירה שלה בהעצמות היא השוללת שלא יהי' נתינת מקום ואפשרות להיות נפרד ח"ו [וע"ד "להחליפם באומה אחרת איני יכול" (פתיחתא דרות רב ג. ובכ"מ) שזהו מצד הבחירה שהקב"ה בחר בישראל בבחירתו החפשית]. וראה לקו"ש ח"ט ע' 281 ואילך ובהערות שם. ויש להעיר, שלכאורה אותם הדברים ממש מבוארים גם בשיחת ש"פ ראה תשמ"ט אות ה' ואילך, אלא ששם התוסף והתבאר בזה, שבעצם אין זה גדר של בחירה רק ענין של עבודה בכח עצמו, וז"ל שם (אות ו'): "העבודה האמיתית בכח עצמו היא דוקא בעבודתו של יהודי מצד עצם הנשמה (בלי בחירה) - כי בנוגע לעבודתו ובחירת בחיים, נתנו לו שני דרכים, וגם את הציוריו ונתינת כח ובחירת בחיים; משא"כ העבודה שמצד עצם הנפש (באופן כזה שאצלו לא שייך רצון אחר חוץ מרצון ה') באה דוקא ע"י עבודה בכח עצמו, כי ענין זה לא נתנו לו מלמעלה כביכול - בהיותו למעלה מגדר נתינתו; לזה מגיע הוא ע"י עבודתו בכח עצמו. . . ועי"ז מתגלה איך ישראל יקוב"ה כולא חד, שלמעלה מכל גדר נתינה ובחירה".

16. להעיר מעד"ז: בד"ה יבחר לנו תשכ"ג (סה"מ מלוקט ה') אות ז' שם מביא מהמבואר בחסידות שישראל בעליית המח' הם כמחשבה עצמית שעל הזולת, וכך אמנם מבואר בהמשך עטר"ת ע' ש"ב (שמצוין שם בהע' 47) מביארה"ז פ' פנחס. ברם תער"ב ח"ג ע' ארנ"ג בסופו כותב בנוגע לדברי ביאורה"ז האלו וז"ל: מה שנת"ל (שם ע' אר"נ מביארה"ז. המעתיק) דנשמות הן כמו כמו שחושב בדבר שזולתו כו', זה הנשמות כמו שנמצאו בבחי' מציאות להיות דברי בפ"ע כו' אבל שרש ומקור הנשמות כמו שנמצאות הן בבחי' עלו במח' בבחי' פנימיות ועצמות א"ס כו' [וכ"ז, אף שמבואר בעטרת שם (ע' ש"ג בסופו) שגם כמו נש"י הם מחשבה עצמית שעל הזולת הם שלא בבחי' מציאות, וז"ל: "וכ"ז הוא מפני שישראל עלו במח' בבחי' מח' העצמיות. . . אמנם הנשמות כמו שבאו בהשתל"ה בבחי' מציאות דבר בפ"ע וכמו עד"מ הבן שהוא מעצמות האב והוא במציאות בפ"ע"], ואעפ"כ, בד"ה כי יבחר שם מבאר, שגם כמו שהם בעצמות הם כמו מחשבה עצמית על דבר הזולת.

17. כמו שהיא למעלה מציור של "חלק אלקה ממעל". ע"י שיחת ש"פ ראה תשמ"ט, ש"פ תולדות תשנ"ב, ועוד.

כמ"ש לעיל, כלפי מציאות העצמות שלמעלה מכל ציור לגמרי, אין חילוק כלל בין 'עצם' ל'זולת', וממילא גם מציאות הזולת - כמו שהוא מציאות נפרד לעצמו - הוא באמת מציאות אחת עם העצמות.

לפ"ז מובן, שהזולת (גם כמו שהוא מציאות נפרד לעצמו), הרי מצד אמיתת ענינו, הוא אינו סתירה כלל למציאות העצמות, אלא אדרבה, הוא מחייב ומגלה על מציאות העצמות<sup>18</sup>. וכך מבואר בדברי הרבי בכ"מ<sup>19</sup>, שגם מציאות יש הנברא שמרגיש שמציאותו מעצמותו, אעפ"כ, מצד אמיתת ענינו, בזה גופא שמרגיש שמציאותו מעצמותו - הוא מחייב ומגלה על מציאות העצמות.

והנה הרגש היש של מציאותו מעצמותו, קיים בכל נברא - לפי ענינו ומהותו של הנברא.

והנה במין המדבר (ובפרט יהודי) שניחן בכחות נפשיים דרצון ובחירה, הרי הרגש היש מתבטא אצלו בזה שביכולתו לבחור מדעתו העצמאית ובבחירתו החופשית לכלכל את כל מעשיו וצעדיו כרצונו - בלא שום הכרח כלל גם לא מצד טבע נפשו (ושלא כמו בהמה שמוכרח במעשיו מצד טבע ותכונות נפשו).

ומובן שכך הוא גם בנשמה למעלה (שניחנה גם היא הרי בכחות דרצון ובחירה), שמציאותה העצמאית כמציאות לעצמה, מתבטאת בזה, שהיא בוחרת בבחירתה החופשית - בלא שום הכרח כלל (גם לא מצד טבע ותכונות נשמתה) - להתאחד עם אלקות.

ומובן גם, שבזה דוקא מתבטא שלימות דבקותה באלקות (שלמעלה מציור דדביקות טבעית באלקות), בזה שהיא מתאחדת באלקות באופן של 'חיבור הפכים' ממש, דהיינו בהתאחדות ודבקות של עצם עם זולתו, שלמעלה מציור הדבקות של עצם עם עצמו.

18. עי' ד"ה פדה בשלום תשכ"ו (מאמרים מלוקט ח"ו ע' נ"ד, אות י"ב, קטע הא'):  
 "ע"י שכחות הטבעיים שלו נעשים כחות אלקים (דיש לומר, שזה נעשה ע"י שנגרש בו (בהעלם עכ"פ) שאמיתת המצאו ית' היא היא המציאות שלו)".

ובד"ה פדה בשלום תשכ"ב (מאמרים מלוקט שם ע' ל"ט אות ח'):

"כיון שהכוונה בירידת ונפילת הנצוצות היא בכדי שיתבררו ויחזרו למקורם, הרי אין שייך שיהי' איזה מניעה ועיכוב (מצד הנצוצות) להבירור שלהם. דזה שאפשר להיות מניעה ועיכוב הוא רק מצד האדם (המברר), שיש לו בחירה חפשית, אבל מצד הנצוצות - מוכרח שיתבררו. ויתירה מזה, שהנצוצות רוצים ומשתוקקים להתברר. אלא דכיון שהנצוצות הם בגלות, אין זה בגילוי. ועד שלפעמים נדמה לאדם שעניני העולם (לא רק שאינם מסייעים, אלא) מונעים אותו מעבודת ה', כי ההעלם והנצוצות הוא העלם בתכלית, ע"ד העלם שאינו במציאות".

ועד"ו בלקו"ש חכ"ז ע' 111 אפי' בנוגע לדברים איסורים:

"שלעת"ל יתבטל (לא החפצא עצמם של הדברים האסורים) אלא רק "שייכותם עם הרע". (ושם הע' 38): להעיר מהשקו"ט  
 הדאיסור על הצורה ולא על החומר (מפענ"צ פ"א (ס"ח"ט. ועוד). וש"נ) ובכל אופן - לא על חומר ההיולי".

מפורש בזה, שעצם החפצא של האיסור אינו נגד ה'. [ומ"ש שיתבטל "שייכותם עם הרע", היינו כמ"ש בד"ה פדה בשלום הנ"ל, ויתבאר גם להלן], שיתבטל העדר המודעות של האדם שכל מציאות האפשרות של עשיית איסור הוא רק שלילתה].

19. עי' כ"ז בלקו"ש ח"ו ע' 22 וסה"ש תשמ"ט ע' 678.

## ח

## ביאור נוסף בהנ"ל

יש להוסיף ולהבהיר בזה:

המבואר כאן ששלימות דבקות הנשמה באלקות היא מתוך בחירה דוקא, אינה סתירה למבואר בכ"מ ששלימות הדבקות היא, כשהדבקות היא בדרך ממילא דוקא [לדוגמא: מבואר בכ"מ ששלימות עבודת האדם היא כשעבדתו נעשית בדרך ממילא באופן ד'מנפשי' כרע', ומעין זה מבואר בהדרן על הרמב"ם תשנ"ב, ששלימות קיום המצוות היא כשהן מתקיימות בדרך ממילא באופן שאין מציאות של אדם אלא רק מציאות של ציווי לבד, וכן כיו"ב].

והיינו כנ"ל, כי מצד פשיטות מציאות העצמות שלמעלה מכל ציור, מציאותו האמיתי והעצמי של כל דבר הוא, התאחדותו של הדבר עם אלקות מצד ענינו עצמו. ובנפש האדם היינו (כנ"ל), התאחדותו מתוך בחירה דוקא. וכיון שההתאחדות עם אלקות מצד ענינו עצמו ובחירתו הוא מציאותו האמיתי של הדבר, מובן, שההתאחדות זו היא התאחדות של 'בדרך ממילא' שאין למעלה ממנו, כיון שזו מציאותו האמיתי של הדבר.

[כלומר: במושג זה של "חיבור ההפכים" מתגלה אלינו, ששלימות הענין שבדרך ממילא הוא דוקא מתוך ענינו עצמו של הדבר, ובנפש האדם היינו דוקא מתוך ענין הבחירה].

וכך גם בנשמה, כיון שבחירתה החופשית והעצמאית באלקות היא מציאותה האמיתי של הנשמה (שלמעלה מכל ציור לגמרי), ממילא בחירתה זו של הנשמה היא בדרך ממילא באופן שאין למעלה ממנו.

[אדרבה, תחילת ענין הירידה והצמצום שעל הנשמה היא, כשהתאחדותה זו מצטמצמת להתאחדות טבעית באלקות, כי בזה שהתאחדותה מצטמצמת להתאחדות טבעית, נוצרת אפשרות לחלישות ההתאחדות כשמתלבשת אח"כ בגוף ונעשית בבחי' יש. כי אילו לא היתה התאחדותה זו מצטמצמת להתאחדות טבעית אלא היתה נשארת בהתאחדותה שלמעלה מכל ציור (שע"י בחירה), הרי גם כשהיתה מתלבשת בגוף ונעשית בבחי' יש, היא היתה בוחרת דוקא באלקות<sup>20</sup>].

20. ולפי"ז, כל העבודה שלנו עכשיו - שע"י ענין הבחירה - הוא לא כדי להגיע לדבקות הטבעית של הנשמה באלקות שלמעלה מבחירה, אלא רק כדי להסיר את ההעלם שאצלנו על ההתאחדות האמיתית של הנשמה שע"י בחירה. וכך מבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו (מלוקט ו'), אות י"ב (קטע הב'), וז"ל: וצריך להבין . . . כיון שאמיתת המצאו ית' היא המציאות של כל הנמצאים לכן ע"י הגילוי דפנימיות עתיק יהי' נרגש בכל דבר שמציאותו היא אלקות (כנ"ל סעיף יא), וכיון שע"י הביטול דחסידיך נמשך הגילוי, למה צריך גם להאטהפכא דכחות הטבעיים שלהם. ויש לומר, שהאטהפכא דכחות הטבעיים היא גם בשביל המשכת פנימיות עתיק, והענין הוא, דכיון שאמיתת המצאו ית' היא היא אמיתית המציאות דכל הנמצאים, לכן, כשישנה מציאות (בהאדם) שאינה אלקות, הוא סתירה להגילוי המשכת העצמות (פנימיות עתיק), וע"י שכחות הטבעיים שלו נעשים כחות אלקים (דיש לומר, שזה נעשה ע"י שנגש בו (בהעלם עכ"פ) שאמיתת המצאו ית' היא היא המציאות שלו) הוא המשכת הגילוי דפנימיות עתיק.

פרק ד

שיטת הרבי בבחירת האדם

יבאר החילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי בענין הבחירה חופשית / יביא ביאור הרבי בבחירת האדם באמת הוא מצד עצמו / יוסיף לבאר דברי הרבי שמציאות הנברא היא מציאות אמיתית

ט

ביאור החילוק בין דברי כ"ק אד"ש מה"מ לסגנון החסידות בענין בחירה חופשית

עפ"ז יש לבאר חילוק אחר שבין סגנון החסידות לדברי הרבי, והוא בענין בחירתו החופשית של האדם.

כי הנה מבואר בחסידות בכ"מ, שכל פעולותיו של האדם הן ע"פ השגח"פ ורצון העליון, והרגש ענין הבחירה שאצל האדם, הוא משום העדר הרגשתו בפעולה של רצון העליון עליו.

[וכן מבואר בד"ה ביום עשתי עשר י"א ניסן תשל"ה (מלוקט ח"ד ע' ק"ב) אות ו', בנוגע לאוה"ע] וכ"ה בכוכ"מ. והו"ע העדות (וההכרזה) שמבואר בלקו"ש ח"ו ע' 22 הע' 73, וז"ל:

בזה יובן מה שאמרו "כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ובחדא"ג מהרש"א שם: "כי האומר ויכולו הרי הוא מעיד על מע"ב והרי הוא נעשה שותף עם הקב"ה כי בלתי עדותו לא יודע עשייתו" - דלכאורה תמוה: האדם ע"י עדותו פועל רק שיוודע עשייתו, אבל אינו מחדש מאומה במע"ב, ואיך הוא שותף להקב"ה שבורא את מע"ב?

- כי שהנברא יכיר גדולתו (הגדולה זו מע"ב) הוא חידוש גמור. ומה שאמרו "מעלה עליו הכתוב" - י"ל לפי שהכה לחידוש זה בא מעצמותו ית'.

דהיינו, היות שגם מעשה בראשית מצד ענינם עצמם מגלים על הבורא, לכן כל העבודה היא רק (הסרת ההעלם, דהיינו) להעיד ולגלות במעשה בראשית את אמיתת מציאותם, וע"י ההתגלות דאמיתת מציאותם ה"ז פועל בדרך ממילא על המעשה בראשית עצמם (בבחי' חידוש גמור כו'), והיינו כי ההתגלות דאמיתת מציאותם כוללת בעצמה את המעשה בראשית עצמם. והוא ע"ד שמבואר בכ"מ שבמעשה כלול גם הכוונה (ע"י לקו"ש חל"ט, ראש השנה, ע' 44 (אות ב'), ובכ"מ), דהיינו, כי הכוונה היא כוז שכוללת גם המעשה.

וע"י שיחת ש"פ תבוא תנש"א, אות י"ד בנוגע להבאת הגאולה ע"י ביטול ענין הגלות (ויש לבאר הדברים, ואכ"מ), וז"ל: אע"פ שידוע פתגם רבותינו נשיאינו (שנדפס ומפורסם), ש"לא ברצוננו הלכנו לגלות ולא ברצוננו נצא מהגלות, אלא ברצון ה' כו" - הרי זה מדובר כפי שיהודי נמצא עם הרצון הפרטי שלו ("רצוננו", שהוא נפרד ח"ו מרצון ה') בעולם הזה הגשמי בעובדין דחול וכו'; אבל כפי שיהודי הוא "חד" עם קוב"ה, אין לו את רצונו הפרטי, אלא בלשון המשנה - "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו" - רצונו של הקב"ה הוא רצונו של יהודי ורצונו של יהודי הוא רצונו של הקב"ה - יש בכחו של יהודי (לפעול שהקב"ה י) בטל את הגלות ולהביא את הגאולה תיכף ומיד ממש!

- ענין הגלות הרי אינו שייך לבנ"י כלל וכלל. כיון שמקומו של יהודי הוא - סמוך על שולחן אביו, "לפני ה' אלקיך" בבית המקדש. וזה שהקב"ה עשה גלות הוא בכדי לעורר את עבודתו של יהודי לגלות בעולם שהוא "ביכורים" לה, ו"ישראל וקוב"ה כולא חד", ועי"ז - לבטל מיד את הגלות, ולהוציא את כל הענינים הטובים והנעלים שנמצאים בגלות, עד - לעשות "מגולה" שתהי' "גאולה" (ע"י גילוי האל"ף דאלופו של עולם - הכוונה העליונה - בגלות), המעלה דתשובה שבאה ע"י הירידה בגלות.

ואע"פ שאחטא ואשוב כו' אין מספיקין בידו לעשות תשובה" - אבל הקב"ה שלח את בני"י לגלות (לא ברצוננו הלכנו לגלות כנ"ל) - אלא זה בא עי"ז ש"נורא עלילה על בני אדם" רק בכדי להעלות את בני"י למעלה יותר; ובמילא, ע"י "וענית ואמרת" של יהודי יש בכחו לבטל את ההעלם והירידה לפי שעה דגלות, ולהכניס את האל"ף - אלופו של עולם, לגלות בזה את - הגאולה האמיתית והשלמה.

וכך מבואר בד"ה ויחלום תש"ח ספ"ט, וז"ל:

"... כאו"א עושה ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית' באופן שע"י עשייתו תושלם איזה כוונה... והוא רק מצד הכח האלקי ורצונו ית' שע"י עושה הנברא את פעולתו ועשייתו ממילא... ואף שאין הנברא מרגיש זה וחושב שעשה כן מרצונו העצמי, וזהו"ע הבחירה בקיום התומ"צ מפני שאינו מרגיש כלל איך שהוא בהידיעה העליונה, אבל באמת שכל עשיותיו הן מרצונו ית'... שע"י נשלמת איזה כוונה"<sup>21</sup>.

וי"ל בזה עפמ"ש לעיל מתרס"ה, כי פעולת רצון העליון על האדם היא באופן ד"מאיליו וממילא" (דהיינו שלא בגדר דפעולה כלל), לכן פעולתו אינה נרגשת אצל האדם, ולכן נרגש אצל האדם כאילו שבחירתו הוא מעצמו.

,

### ביאור דברי הרבי דבחירת האדם היא מצד עצמו

ברם בלקו"ש<sup>22</sup> מבאר<sup>23</sup>, שבחירתו של האדם הוא באמת מצד עצמו, וז"ל:

"האדם... כל פעולותיו, אפילו בעניני תומ"צ, אשר לגביהן ניתנה לו בחירה חפשית, הן ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית'. ההבדל הוא בכך, שרצון העליון לגבי חיצוניות העולמות, הרי כיון שזוהי חיצוניות הרצון, ולכן הוא קשור לבריאה באופן "קרוב", לפיכך הוא מורגש נבראים ומחייב אותם לפעול לפי הרצון העליון. ואילו הרצון לגבי תומ"צ, הוא בבחינת פנימיות הרצון, ולכן הוא מובדל מהבריאה, ואיננו "מורגש" באדם, ולפיכך אין הוא מחייבו, כך שכל פעולה של האדם בקשר לתורה ולמצוות נעשית לפי בחירתו שלו".

ובהע' 71 מביא את הדברים שלעיל מד"ה ויחלום, וכותב ע"ז, וז"ל:

"בד"ה ויחלום פ"ט "וחושב שעשה כן מרצונו העצמי". אבל מובן בפשטות, שהבחירה בתומ"צ [ובפרט ש"עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה" (רמב"ם הל' תשובה שם ה"ג)] הוא ענין אמיתי (ולא רק שהאדם חושב שעשה זה בבחירתו). ולכן מוכרח לומר, שהכוונה בד"ה ויחלום היא ככפנים...<sup>24</sup>.

21. וכ"ה תרס"ד (קה"ת תשס"ב) ע' קלח בארוכה.

22. ח"ה ע' 67.

23. ראה גם באתי לגני תשל"א אות ה' (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קנ"ה).

24. וממשיך:

... כמפורש בביאורו להצ"צ ע' רסה"ו. ד"ה והי' כי תבוא תער"ב.

ויש להעיר: בביאורו להצ"צ ובתער"ב מדובר לכאורה על ענין הידיעה, דהיינו זה שהקב"ה יודע אודות מעשה הנבראים לפני שעשו מעשיהם, ולא על ענין ההשגח"פ שיהיו כל מעשה הנבראים מכוונים ע"פ רצון העליון המבואר בד"ה ויחלום (עי' ביאורו"ז שם ע' רס"ז בסוגריים בענין נורא עלילה על בני אדם).

ואף שידעתו של הקב"ה (שבבחי' המקיף ע"פ השיטה של חסידות) היא ידיעה עצמית (בבחי' "גלוי וידוע") שאינה מטובבת ממעשה הנבראים (עי' דרך מצותיך דין עבד ובהגה"ה שם ועי' לקו"ש ח"ז ע' 367 שהידיעה שבבחי' המקיף הוא לא כהידיעה של יודע עתידות), הרי הקושי והסתירה שעל ידיעה זו מענין הבחירה, הוא על הידיעה של הקב"ה - שאיך הוא יודע מעשה האדם, ולא על הבחירה של הבן אדם.

וי"ל בזה ע"פ הנ"ל, כי לפי שיטת החסידות מציאות הזולת סותר לעצם, לכן צריך לומר שבחירתו העצמית של האדם הוא רק משום העדר הרגשתו ברצון העליון, כי אילו היתה בחירתו אמיתית, זו היתה סתירה לרצון העליון.

אבל לפי דברי הרבי שמציאות הזולת אינו סותר לעצם, י"ל שבחירתו של האדם הוא אמיתית לגמרי.

כלומר: כשם שמבואר לעיל בענין הרגש יש הנברא (שמרגיש שמציאותו מעצמותו), שמבאר הרבי בזה - שהרגש היש הוא הרגש אמיתי, כך גם בנוגע להרגש בחירתו של האדם, שמבאר הרבי בזה - שהרגש הבחירה הוא הרגש אמיתי.

## יא

### ביאור דברי הרבי דמציאות היש הנברא הוא באמת מעצמותו

ויש להוסיף בזה עפמ"ש בד"ה אנכי ערחה"ש תשמ"ט, אות א' וז"ל:

"כידוע<sup>25</sup> שבריאת יש מאין היא רק בכח העצמות שמציאותו מעצמותו. [ויש לומר, דזה שהמציאות דיש הנברא היא מציאות אמיתית, הוא מפני שהתהוותו היא מהעצמות, יש האמיתי"<sup>26</sup>].

ושם בהע' 8 מציין ע"ז וז"ל:

"אגה"ק ס"כ (קל, ריש ע"ב). וראה בארוכה סה"מ תש"ז ע' 238 (וראה גם אגה"ק שם), דנוסיף לזה שהתהוות היש בכח העצמות, הנה גם בהיש עצמו יש דוגמת הענין דמציאותו מעצמותו".

הרי בדברי הרבי מבואר בזה "שהמציאות דיש הנברא היא מציאות אמיתית . . מפני שהתהוותו היא מהעצמות, יש האמיתי". ובהע' מציין שמעין זה כבר מבואר בתש"ז שביש הנברא יש דוגמת<sup>27</sup> הענין דמציאותו מעצמותו.

משא"כ שזמבואר בד"ה ויחלום שהקב"ה מכוון את בחירתו של האדם בהשגח"פ, זו לכאורה סתירה מפורשת לבחירתו בפועל של האדם.

לפ"ז י"ל, שבביאורו<sup>25</sup> ובתער"ב מבואר שבחירתו של האדם היא אמיתית - כי מדובר שם לעומת ענין הידיעה של הקב"ה, ובד"ה ויחלום מבואר שהאדם רק חושב שיש לו בחירה - כי מדובר שם לעומת ענין ההשגח"פ.

ברם הרבי מקשר את מ"ש בביאורו<sup>25</sup> ותער"ב עם מ"ש בד"ה ויחלום, והיינו כי מחדש לנו בזה, שגם לעומת ענין ההשגח"פ בחירתו של האדם היא אמיתית.

25. כאן מופיע הע' 8 של המאמר שמועתק להלן.

26. בהע' 9 שם מציין, וז"ל:

"ראה בארוכה סה"מ תרכ"ט ע' קמח ובכ"מ, שהעולם הוא מציאות ולא דמיון".

ברם לכאורה מזה שהרבי מדגיש שזה שיש הנברא הוא מציאות אמיתי משום שהתהוותו הוא מהעצמות, מובן שאינו קאי על מציאותו של הנברא בכלל, אלא ע"ז שהנברא שמרגיש שמציאותו מעצמותו, כי דוקא בזה מתבטא זה שמתהווה ממציאות העצמות (וכמ"ש להלן בפנים).

27. כ"ה הלשון גם בסה"מ עזר"ת (ע' ק"ג) ובתער"ב ח"א פע"ב.

ברם בדברי הרבי לכאורה מתווסף בזה, שהרגש היש של הנברא אינו רק דוגמת הענין דמציאותו מעצמותו, אלא שמציאותו באמת מעצמותו. וכלשונו הנ"ל "שהמציאות דיש הנברא היא מציאות אמיתית, הוא מפני שהתהוותו היא מהעצמות, יש האמיתית", שזה שיש הנברא מתהווה מהעצמות, מתבטא הרי בזה שיש אצלו ההרגש שמציאותו מעצמותו, א"כ לכאורה על כרחך הכוונה היא, שבעצם הענין, מציאותו באמת מעצמותו<sup>28</sup>. וכך מובן מדברי הרבי בכ"מ<sup>29</sup>.

ומובן הענין בזה עפ"מ"ש בסה"ש תשמ"ט<sup>30</sup> שיחה לפ' כי תצא<sup>31</sup> שהוא בכח דנמנע הנמנעות, וז"ל שם:

"הקב"ה ברא המציאות דעוה"ז הגשמי - לא באופן של דמיון בעלמא אלא מציאות אמיתית . . ומזה מובן גם בנוגע להמציאות של מנגד:

כיון שהכוונה להיות לו ית' דירה בתחתונים היא ל"התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' . . עד שהוא מלא קליפות וס"א שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד", עכצ"ל, שמציאותו של ה"תחתון", שהוא "נגד ה' ממש", אינו דמיון בעלמא, אלא מציאות של מנגד, שנברא ע"י הקב"ה כדי שעל ידו תושלם הכוונה דדירה בתחתונים.

[ואין לתמוה איך אפשרי שתהי' מציאות של מנגד בה בשעה שמציאות זו מתהווית בכל רגע מאין ואפס ממש - כיון שהקב"ה הוא "נמנע הנמנעות"]<sup>32</sup>.

[והם בעצם הדברים שמבוארים שלעיל, שהעצמות הוא חיבור ההפכים ולכן הוא כולל גם את מציאות זולתו].

לפ"ז מובן עד"ז בעניננו, שאף שבד"ה ויחלום מבאר שהנברא "חושב שעשה כן מרצונו העצמי" (שהוא ע"ד כמ"ש בתש"ז שביש הנברא יש דוגמת הענין דמציאותו מעצמותו), הרי הרבי מבאר בזה, שעושה כן באמת משום רצונו העצמי.

28. אלא שלא ניתן לומר כך, כי מצד הנברא הוא הרי סתירה להכרה בבורא, לכן אומר כך רק על מציאות הנברא בכלל ולא על ההרגש שמציאותו מעצמותו.

29. עי' שיחת תשמ"ט ע' 678 בסופו:

כיון שיש מציאות של "תחתון . . שהוא מלא קליפות שהן נגד ה' ממש", מנגד אמיתי, ולא עוד, אלא, שהתהוותו של המנגד היא, מצד שהמהוה אותו "נמנע הנמנעות", שמהו מובן גדול התוקף שבמציאות המנגד.

ושם בתחילת העמוד (ע"פ לשון הרמב"ם):

. . ברא הקב"ה המציאות דעוה"ז הגשמי - לא באופן של דמיון, אלא מציאות אמיתית . . ובלשון הרמב"ם "כל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו", היינו שמציאותם היא מ"אמתת המצאו", ובפרט ע"פ המבואר בדרושי אדמו"ר האמצעי.

30. ע' 678.

31. ועי' עד"ז בלקו"ש ח"ו ע' 22 ובכ"מ.



## פרק ה

## בחירת היהודי ברע עפ"י ביאור כ"ק אד"ש

יביא דברי הלקו"ת בענין בחירת האדם ברע / יבאר החילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי / יישב לפי זה דברי הרבי שלא שייך שיהודי ירויח מהרע עם המבואר בקונטרס ומעיין / יבאר החילוק בין מציאות העולמות למציאות הרע שכל מציאותו הוא שלא יעשוהו / יבאר דמציאות הרע תופס מקום אצל היהודי למטה / יבאר דלע"ל יתגלה גם למטה שאין תפיסת מקום לרע / יבאר דהנ"ל נכון אע"פ שההתגלות למטה תהי' ע"י עבודת האדם דוקא / יבאר ב' אופנים בגילוי הכוונה העליונה למטה דמלכתחילה אין תפיסת מקום לרע / יביא שיטת הרבי בהנ"ל דבחירת האדם למטה ברע גופא היא מהבחירה שלמעלה / יבאר שיטת הרבי / יוסיף ביאור בהפרש שבין זמן הגלות לימינו / יבאר הנ"ל בעומק יותר

## יב

## ביאור הרבי בבחירת האדם ברע

ע"פ מ"ש לעיל, יש לבאר החילוק שבין סגנון החסידות לדברי הרבי בענין הבחירה ברע - שנגד רצון הבורא.

ברם יש להקדים את מ"ש בלקו"ת אמור<sup>32</sup>:

"בחירה זו נלקחה מבחי' גבוה מאד שהוא בחי' הממשלה שהמלוכה והממשלה לחי העולמים ע"ד כשעלה ברצונו הפשוט כו' ואין מעכב על ידו ועד"ז הוא בחי' הבחירה שניתן לאדם עד שאין מי שמעכב על ידו אך לפי שבחינה ומעלה הרמה זו ירדה ונתלבשה למטה בגוף הגשמי ובנה"ב שכלולים מטוב ורע ע"כ יכולה להיות ממשלה זו גם לבחור הרע ח"ו ה' ישמרנו וזהו וייצר כו' ויפח באפיו כו' צמצומים רבים עד שירד כח בחירה וממשלה זו למטה".

מבואר בזה בלקו"ת, שענין הבחירה ברע, מקורה בעצם בשרש הנשמה למעלה, אלא שאצל שרש הנשמה למעלה לא שייך ענין הבחירה ברע כלל [והיינו כמ"ש לעיל, או משום טעם המבואר החסידות - כי בנשמה למעלה לא שייכת ענין הבחירה כלל, או כדברי הרבי - כי הנשמה למעלה בוחרת רק באלקות], אבל ע"י ירידת הנשמה למטה, יכול האדם להשתמש בכח הבחירה של שרש הנשמה למעלה, כדי לבחור בפועל ברע.

עד כאן ממ"ש בלקו"ת.

והנה, בבחירה זו של האדם כאן למטה (ברע) - יש חילוק בין סגנון החסידות לדברי הרבי<sup>33</sup>.

32. לח, ע"ב.

33. בכל הבא להלן עי' לקו"ש ח"ה ע' 66 הע' 74, 77, 79, וח"ז ע' 22 ובהערות שם.

כי הנה לפי סגנון החסידות שענין הבחירה למעלה הוא ברצון הכלול בעצם, מובן, שזה שהאדם כאן למטה בוחר בפועל ברע, הוא רק תוצאה מהבחירה שלמעלה, אבל אינה פעולתה של הבחירה שלמעלה גופא.

והיינו, כי ענין הבחירה למעלה הוא (כמ"ש לעיל מתרס"ה) זה שביכולתו להישאר 'בהעלם בעצמותו', אבל לא שביכולתו לבחור בפועל נגד רצונו. א"כ זה שהאדם כאן למטה בוחר בפועל ברע, על כורחך שאינו מהבחירה שלמעלה.

[כלומר: אף שכל פעולות האדם הן ע"פ רצון העליון (וכמבואר לעיל בשיטת החסידות, שרצון העליון פועל על האדם באופן ד"מאיליו וממילא" כך שאינו נרגש כלל אצל האדם), הרי בנדו"ד שהאדם בוחר ברע, מתווסף בזה (שלא רק שהפעולה דרצון העליון היא באופן ד"מאיליו וממילא", אלא עוד זאת) שהרצון העליון נשאר 'בהעלם בעצמותו', וממילא ענין הרע שבבחירתו של האדם - הוא מהאדם עצמו ולא מרצון העליון, וכמו שיתבאר].

ברם לפי דברי הרבי שענין הבחירה הוא מה שרצון העצם נמשך בגלוי אל מציאות הזולת בפועל, מובן, שענין הבחירה למעלה הוא גם זה שביכולתו לבחור בפועל נגד רצונו. א"כ לפ"ז, זה שהאדם כאן למטה בוחר בפועל ברע, הוא הפעולה גופא של הבחירה שלמעלה.

וכך אמנם מפורש בדברי הרבי<sup>34</sup>, ש"כל החטאים (הגם שהם היפך רצון העליון) הם ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית", וכמו שיתבאר.

## יג

### ביאור בדברי הרבי שלא שייך שיהי' ליהודי ריווח מן הרע עם המבואר בקונטרס ומעיין

יש לבאר הדברים, בהקדמת מ"ש בדברי הרבי בכ"מ (בנוגע לסגירת העסקים בשבת ועוד כיו"ב), שלא שייך שיהודי ירוויח איזה ריווח מעשיית הרע (כי הריווח שמקבל מזה הולך לטמיון כו').

יש לעיין בדברים. כי הנה מבואר בקונ' ומעיין<sup>35</sup>, שלתקופה קצרה שייך שיהודי ירוויח מרע, אלא שאח"כ יפסיד הריווח ועוד ייענש ע"ז כו', אשר מזה מובן, שלתקופה קצרה אמנם יתכן שיהודי ירוויח מרע, ואיך מתאימים הדברים עם דברי הרבי שלעיל שלא שייך שיהודי ירוויח מרע.

יש לומר בזה בהקדמת המבואר לעיל, שכלפי רצון המוחלט לא משנה כלל אם מתקיים רצונו או לא, אשר מובן מזה (וכמ"ש לעיל), שכלפי רצון המוחלט, מילוי רצונו בפועל - הוא

34. ד"ה דבר גו' קדושים תהיו, סה"מ מלוקט ה', אות ה' קטע הג', וכו' בלקו"ש ח"ה שלעיל, בכ"מ.

35. מאמר ז' (ע"ש פ"ד) ואילך. ועי' המצוין בזה בלקו"ש ח"ט ע' 280 הע' 38. ועי"ש מדברי הספרי ר"פ ראה: אתם רואים את הרשעים . . הם מצליחים בעולם הזה וסופו לדחות באחרונה . . והם רואים את הצדיקים כשהם מצטערים בעולם הזה . . וסופו לשמוח באחרונה".

דבר שאין בו ערך ותפיסת מקום כלל. ובסגנון אחר ולשון הרגיל בזה (בנוגע לענין המבואר להלן), שכלפי רצון המוחלט, מילוי רצונו בפועל - הוא מציאות של 'העדר' וכאילו איננו כלל. ונתבאר בזה לעיל, שכך הוא גם היחס של רצון המוחלט אל מציאות העולמות, שכלפי רצון המוחלט מציאות העולמות בפועל אינם תופסים מקום כלל, וממילא כלפי רצון המוחלט, מציאות העולמות הן מציאות של העדר וכאילו אינם כלל.

## יד

### החילוק בין מציאות הרע למציאות העולמות

והנה מובן ופשוט, שבכלל מציאות העולמות, הוא גם בחירת האדם ברע (כי גם בחירת האדם ברע הוא הרי חלק ממציאות העולמות), א"כ מובן, שכלפי רצון המוחלט, גם בחירת האדם ברע - הוא מציאות של העדר וכאילו איננו כלל.

ברם, בגדר הענין של בחירת האדם ברע, ישנה נקודה של העדר ושליה - שאינו במציאות העולמות, והוא זה שתחילת מציאות הרע הוא שלילתו, וכמו שיתבאר.

ויש לבאר הדברים, כי הנה, זה שעלה ברצון הקב"ה להוות מושג המציאות של רע, הוא בעצם בשביל כוונה הפכית - דהיינו שלא יעשו הרע. זאת אומרת, משום רצונו של הקב"ה שבפועל לא יעשו הרע, הוא יצר את מציאות האפשרות שיוכלו לעשות רע, והיינו - כדי שלא יעשו אותו. הרי שכל מציאות המושג של רע, מתחילת התהוותו הוא רק שלילתו - שלא יעשו אותו.<sup>36</sup>

יוצא מזה - בחילוק שבין מציאות הרע למציאת העולמות בכלל: שההעדר של מציאות העולמות - הוא רק בזה שאין בהן תפיסת מקום; וההעדר של מציאות הרע - הוא גם בזה שיש בו כוונה הפכית שלא יעשו אותו.

ויש להבהיר בזה: מובן ופשוט, שההעדר והשלילה של מציאות הרע (משום כוונתו ההופכית) תלוי בתנאי המוקדמת של אפיסת מציאות הרע שמשום אפיסת מציאותם של העולמות בכלל.

כי הנה, אילו הי' לעולמות (וממילא גם למציאות הרע) איזו תפיסת מקום, לא הי' שייך לומר על מציאות הרע שכל מציאותו הוא רק שלילתו, מאחר שיש לרע מציאות לעצמו (כמו המציאות של כללות העולמות) שלבד ומחוץ לכוונתו ההפכית. אלא היות שאין תפיסת

36. עי' תו"ש ע' 134, וז"ל:

"דער גאנצער מציאות הקליפות איז גאר פון העדר הרצון . . . ווארום למע' איז פון העדר הרצון ווערט אויך א התהוות, כשם שמבחי' הרצון שלמע' נתהוו כל מה שעלה ברצונו ית', כמו"כ גם מבחי' העדר הרצון איז אויך געווארען א מציאות, וכמא' דין אהני' לי' ודין לא אהני' לי', שנתהוו מציאות מה דלא אהני', והתהוותם הוא מזה גופא מה דלא אהני' לי', ולהיות כן שהתהוותם הוא מהעדר הרצון, לזאת גם מציאותם הוא בבחי' העדר, עס איז א מציאות פון העדר".  
ועי' כ"ז בהדרן הרמב"ם תשל"ה.

מקום לרע כלל (בהיותו מכלל מציאות העולמות שאין בהם תפיסת מקום כלל) ובנוסף לזה יש בו גם כוונה הופכית, לכן כל מציאותו של הרע הוא רק שלילתו.

[לכן, זה שמציאותו של הרע הוא שלילתו, הוא רק לגבי רצון המוחלט שאצלו מציאות העולמות אינם תופסים מקום כלל, אבל לגבי רצון הגלוי שיש לעולמות איזה מציאות (כמ"ש לעיל), א"א לומר שכל מציאותו של הרע הוא רק שלילתו].

## טו

### מציאות הרע כלפי האדם למטה

והנה כ"ז הוא הענין כמו שהוא כלפי מעלה - כלפי רצון המוחלט.

אבל אצל האדם למטה, הרי הדברים שונים לגמרי. כי הרי אצל האדם למטה, כמו שהעולמות יש בהם תפיסת מקום אצלו, כך גם מציאות הרע תופס מקום אצלו.

כי הנה אפילו אצל יהודי שומר תומ"צ ומאמין בהשגח"פ כו', הרי בדרך כלל, מציאות הרע - תופס מקום אצלו. והיינו בפשטות, כי ע"פ טבע מציאות הדברים (כמ"ש לעיל מקונ' ומעין), ע"י עשיית הרע יכול האדם להרוויח איזה ריווח (עכ"פ לתקופה קצרה), ממילא משום כך הרע תופס מקום אצלו.

בפרטיות יותר: אף שהמאמין יודע שכל ריווח שיקבל מעשיית הרע, יתקיים רק לתקופה קצרה ושסוף סוף יפסיד הריווח וגם ייענש ע"ז, ושלכן באמיתית הענינים בהתחשב עם ההפסד שאח"כ - לא כדאי לו לעשות הרע מלכתחילה, אעפ"כ, למעשה, לתקופה הקצרה של עשיית הרע יש בו ריווח וממילא גם כדאיות מסיומת, לכן הרע תופס מקום אצלו.

משום כך, כדי שהאדם יתגבר על יצרו ושלא יעשה את הרע, צריך הוא לפעמים למלחמות גדולות ועצומות, והיינו כי למעשה לתקופה הקצרה של עשיית הרע, יש תפיסת מקום מסויים למציאות הרע.

## טז

### הגילוי לע"ל דאין תפיסת מקום לרע

ויש להוסיף בביאור וחידוד הדברים בזה:

זה שאצל רצון המוחלט אין תפיסת מקום לרע כלל, הוא כך - לא רק לגבי המוחלט, אלא סוף סוף גם יתגלה כך - אצל האדם למטה.

כי הנה לעת"ל, כשיושלם הכוונה של הדירה ויתגלה הכוונה העליונה של רצון המוחלט<sup>37</sup> כאן למטה בעולם, הרי נתגלה בעולם גם, הכוונה והיחס של רצון המוחלט אל מציאות הרע, ואיך שבאמת אין שום תפיסת מקום לרע כלל.

בפרטיות יותר: כשתתגלה בעולם הכוונה של רצון המוחלט, הרי תתגלה, איך שלא רק שלא הי' כדאי לעשות הרע - בהתחשב עם ההפסד שאח"כ (וכמ"ש לעיל), אלא שגם למפרע בשעת עשיית הרע - לא הי' בו שום כדאיות כלל.

והיינו, כי לגבי רצון המוחלט, הריווח שיש בעשיית הרע (אפי' לתקופה הקצרה של שעת עשייתו) אינו עדיף ממציאותם של כללות העולמות - שכולם העדר כלפיו, וממילא - שגם הריווח מעשיית הרע הוא העדר לפניו, ממילא, כאשר נתגלה הכוונה של רצון המוחלט, הרי תתגלה איך שגם למפרע בשעת עשיית הרע לא הי' בו שום כדאיות כלל.

אעפ"כ, כל זמן שלא נתגלה הכוונה של רצון המוחלט למטה בפועל, הרי לפי ההשגה והתפיסה שלנו (כאן למטה) - יש כדאיות מסוימת בעשיית הרע.

## יז

### ב' אופנים בגילוי הכוונה העליונה למטה ע"י עבודת האדם

ויש להוסיף בחידוד הדברים עוד, שהנ"ל נכון, אע"פ שהתגלות הכוונה העליונה למטה - היא גופא תהי' ע"י עבודת האדם.

כי הנה התגלות הכוונה העליונה למטה, היא ע"י עבודת האדם - בשתי פנים:

א. בזה שהאדם מתגבר על יצרו - ואינו עושה הרע, שבזה שהאדם אינו עושה הרע, הוא מגלה במציאות העולם בפועל - את שלילת מציאותו של הרע (כמו שהיא כלפי כוונה העליונה, כי הרי בפועל הוא דחה את הרע ככוונה העליונה);

ב. במקרה שכבר עבר ועשה הרע, שאז הוא מגלה הכוונה העליונה - ע"י שעושה תשובה אח"כ ומתחרט על הרע. שבזה שעושה תשובה ומתחרט על הרע, הוא עוקר את רצונו (הקודמת) שבעשיית הרע מלמפרע - ע"י חרטתו והכרתו באמת שלא הי' כדאי לו לעשות הרע מלכתחילה, שבזה מגלה שוב את הכוונה העליונה שכלפי' אין כדאיות בעשיית הרע מלכתחילה (אדרבה, כלפי' כל מציאותו של הרע הוא רק שלילתו, דהיינו המעלה שבתשובה וחרטה על הרע (שעל עבודת הצדיקים) שפעל עכשיו בעבודתו).

הרי, שע"י ב' אופנים אלו - האדם פועל לגלות את הכוונה העליונה.

37. כי הנה, לפי שיטת החסידות בכלל (עד לחידושו של הרבי בזה, כמבואר כ"ז בפנים) הכוונה של הדירה הוא ברצון המוחלט (שהוא רצון העצמות, והוא ע"ד המבואר בענין כל המצוות מתייחסים אל העצמות, שהוא משום כי הרצון דתומ"צ הוא רצון העצמות, שעד"ז הוא בענינו, שהכוונה של הדירה - שנתאוה להיות לו ית' דירה בתחתונים - הוא ברצון המוחלט שהוא רצון העצמות), כי לגבי העצם כמו שהוא למעלה מרצון המוחלט, הרי (כמ"ש לעיל) כל מציאות העולם הוא רק דמיון לבד.

אעפ"כ, כל זמן שלא לא פעל האדם לגלות את הכוונה העליונה למטה בעולם, דהיינו, כל זמן שלא פעלו להביא את ימוה"מ (שאז תתגלה שלימות הכוונה בעולם), הרי השקפת ונטיית האדם בעיקר היא - שיש תפיסת מקום לרע.

## יח

### יבאר דלע"ל יתגלה למטה אצל האדם דאין תפיסת מקום לרע

על אף כל הדברים האלו (שהאדם בזמן הזה לא מודע על הכוונה העליונה) הרי אעפ"כ, כשיתגלה הכוונה העליונה כאן למטה בימוה"מ, הרי אז, כמ"ש לעיל, יתגלה גם אצל האדם למטה איך שאין שום תפיסת מקום לרע.

הרי, זאת אומרת, שכל מציאות תפיסת מקומו של הרע עכשיו בזמן הזה, הוא רק משום שהאדם רואה את שלפניו - בריווח שמעשיית הרע, ואינו רואה - את העדר תפיסת מקומו של הרע שכלפי הכוונה העליונה.

אבל כשיתגלה הכוונה העליונה למטה בעולם והאדם יראה גם את העדר תפיסת מקומו של הריווח שכלפי כוונה העליונה, הרי אז יהי' הרע מושלל מהאדם מלכתחילה בדיוק כמו שהוא מושלל עכשיו כלפי הכוונה העליונה.

הרי יוצא מזה, שזה שהאדם כאן למטה בוחר בפועל ברע, הוא רק משום שהכוונה העליונה היא - לעת עתה בזמן הזה - בהעלם ממנו.

וזוהי הכוונה במ"ש לעיל (בתחילת פרק זה), שזה שהאדם כאן למטה בוחר בפועל ברע - הוא רק תוצאה מזה שהרצון העליון נשאר 'בהעלם בעצמותו', אבל הבחירה בפועל כאן למטה - הוא מהאדם עצמו ולא מהבחירה שלמעלה.

שהביאור בדברים אלו - הוא בכל מה שנתבאר לעיל.

כי הנה כמבואר לעיל, אילו הי' רצון המוחלט מתגלה בפועל כאן למטה אצל האדם - לא הי' האדם עושה את הרע מלכתחילה, הרי בזה מבואר את מ"ש לעיל (בתחילת הפרק) שהבחירה של האדם כאן למטה הוא רק תוצאה מזה שהרצון נשאר 'בהעלם בעצמותו', כי הרי אילו רצון המוחלט מתגלה בפועל כאן למטה - לא הי' האדם עושה את הרע מלכתחילה.

מאידך, כמבואר לעיל, בחירת האדם ברע כאן למטה הוא משום שהרע תופס מקום אצלו. הרי מבואר בזה (את הנקודה השני' שבתחילה הפרק) איך שהבחירה בפועל כאן למטה - הוא מהאדם עצמו ולא מהבחירה שלמעלה.

## יט

**שיטת הרבי בהנ"ל שבחירת האדם ברע למטה גופא היא מהבחירה שלמעלה**

והנה כל המבואר עד כאן (בהבדלה שבין הבחירה למטה לבחירה שלמעלה) - הוא לפי שיטת החסידות. אבל לפי דברי הרבי, כמ"ש לעיל, בחירת האדם ברע כאן למטה - הוא גופא מהבחירה שלמעלה.

אעפ"כ, מובן ופשוט, שגם לפי דברי הרבי, בחירת האדם ברע כאן למטה (אף שהוא גופא מהבחירה שלמעלה), הוא מציאות של שלילה והעדר לגמרי. והיינו, דאדרבה, כי דוקא לפי דברי הרבי מתווסף ומתחדש, שמציאות ההעדר והשלילה של הרע הוא לא רק כלפי מעלה (אצל הכוונה העליונה), אלא גם כלפי מטה אצל האדם.

כי לפי דברי הרבי, כמו שהבחירה שבכוונה העליונה היא גופא פועלת על בחירת האדם למטה לבחור בפועל ברע, הרי כך גם שלילת מציאותו של הרע שבכוונה העליונה, פועלת על מציאות הרע כאן למטה, ששלילת מציאותו של הרע שבכוונה העליונה תהי' גם מצד מציאות האדם כאן למטה.

בפרטיות יותר: כשם שמבואר לעיל בענין פעולת העצם על הזולת, שלפי דברי הרבי, היות שהעצמות הוא למעלה מכל ציור, ממילא הוא פועל גם על מציאות הזולת שיבחר - מצד ענינו עצמו - רק בעצמות, הרי כך הוא גם בשלילת מציאותו של הרע שבכוונה העליונה, שהיא פועלת גם על מציאות הרע שלמטה (וכן על בחירת האדם ברע כאן למטה) שאמיתת מציאותו של הרע (וכן אמיתת מציאותו של בחירת האדם ברע) כמו שהוא כאן למטה, תחייב את שלילתו - שלא יעשו הרע, או במקרה שכבר עשו את הרע, שאז אמיתת מציאותו של הרע כאן למטה - מחייב שיתקנו את הרע אח"כ ע"י תשובה.

זאת אומרת, לפי דברי הרבי, התגלותה של הכוונה העליונה, אינה מוגבלת רק לזמן של לעת"ל, אלא הוא ענין תמידי שקיים ופועל תמיד על מציאות התחתון והרע של עוה"ז, שמצד התחתון וענינו של הרע גופא - לא תהי' שום כדאיות כלל לעשות רע.

והכוונה בדברי הרבי בכ"ז - היא בפשטות, שע"פ המציאות והנתונים הגשמיים של עוה"ז - אין שום כדאיות כלל לעשות רע, וכנ"ל מדברי הרבי, שלא שייך שיהודי ירוויח מעשיית הרע. וזה שאצלנו בפועל נראה שיש איזו כדאיות בעשיית הרע (כנ"ל מקונ' ומעין), הוא רק משום שאנחנו לא מודעים לעובדות הגשמיות כמו שהן בפשטות ובפועל, וכמו שיתבאר.

## כ

## ההפרש בין זמן הגלות לזמננו

יש לבאר הדברים:

בזמן הגלות, כשע"פ הגזרה מלמעלה יש מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ ולפעמים גם סובלים רח"ל עבור קיום התומ"צ, קשה להכיר ולהבחין במהלך הענינים של מציאות העולם בפועל, איך שהתומ"צ פועלות תמיד רק לקדם ולשפר את מצב העולם ולהועיל ולהיטיב לאלו שמקיימים את התומ"צ.

משום כך, גם קשה לראות, איך שגם מצד מהלך הענינים ונתונים הגשמיים של מציאות העולם, אין שום כדאיות כלל לעשות רע. דהיינו, היות שלא רואים את הטוב והתועלת שמקבלים מקיום התומ"צ, ממילא גם לא רואים את ההפסד שמפסידים ע"י ההעברה על קיום התומ"צ.

לכן מבואר בקונ' ומעין שלתקופה הקצרה של עשיית הרע, יכול להיות איזה ריווח מעשיית הרע. והיינו, כי במצב הימים ההם, ה' קשה לדרוש מיהודי רגיל, שיכיר ויבחין במציאות העולם בפועל איך שבאמת אין שום ריווח וכדאיות כלל מעשיית הרע. לכן הסתפק בקונ' ומעין בביאור זה שהריווח הוא רק לתקופה קצרה לבד.

אבל בימינו כשאין מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ, ויכול יהודי להוסיף בקיום התומ"צ ללא הגבלות וללא מניעות ועיכובים כלל - עד כדי לראות בגלוי ובפועל את שפע הברכה בכל עניני חיי הגשמיים שמקבלים עבור קיום התומ"צ, הרי ביכולתו לראות ממילא גם את ההפסד העצום שמפסידים ע"י ההעברה על קיום התומ"צ. וממילא אפשר בימינו לראות בפועל איך שגם מצד נתונים הגשמיים של עוה"ז אין שום כדאיות כלל בעשיית הרע.

משום כך נתבאר בדברי הרבי, שלא שייך שיהודי ירוויח מעשיית הרע.

## כא

## ביאור הנ"ל בעומק יותר

ביאור הדברים בעומק יותר:

מצד חיצוניות הענינים, דהיינו ע"פ הכוונה העליונה כמו שהיא מצד רצון המוחלט, הרי ההעדר של מציאות הרע הוא לאו דוקא גם מצד ענינו של התחתון (והיינו, כי כלפי רצון המוחלט מציאותו של התחתון לא תופס מקום כלל, וממילא לא משנה כלל לרצון המוחלט אם הרע תופס מקום אצל התחתון או לא), ממילא שייך שכלפי מציאות התחתון, לתקופה קצרה יה' ריווח מעשיית הרע;

אבל ע"פ אמיתת הענינים, דהיינו ע"פ הכוונה העליונה כמו שהיא מצד העצמות, הרי ההעדר של מציאות הרע הוא גם מצד ענינו של התחתון (והיינו, כמו שנתבאר לעיל, כי מצד



מציאות העצמות, הרי התחתון מצד ענינו מחייב דוקא כמציאות העצמות) לכן לא שיך שיהי' ריווח מעשיית הרע אפי' לגבי התחתון.

לכן, בדורות שעברו כשהי' מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ, הי' קשה לדרוש מיהודי רגיל שיגיע להכרה באמיתת הענינים כמו שהם מצד הכוונה העליונה שבעצמות, לכן הסתפק בקונ' ומעין בביאור הענין כמו שהוא כלפי רצון המוחלט.

אבל בימינו כשאין מניעות ועיכובים כלל על קיום התומ"צ, ביכולתו של כל אחד להגיע לראות את אמיתת הענינים כמו שהם מצד הכוונה העליונה שבעצמות, לכן דורש הרבי שיכירו איך שאין שום ריווח כלל מעשיית הרע.





שער  
**שונות**



## בירור בענין חצי כדור התחתון

יביא דברי כ"ק אדה"ז בנוגע לחצי כדור התחתון / יבאר בדבריו שכוונתו לחצי כפשוטו / יכריח ביאור זה לפי דברי הצמח צדק / יקשה על ביאור זה / יבאר ש'חצי' הכוונה רק ביבשה ולא בים / ידחה ביאור זה / יבאר ש'חצי' היינו בשם המושאל / יביא דברי כ"ק אדה"ז בנוגע לכח המשיכה / יקשה על כך / יתרץ שאין כוונתו לשלול הענין מעיקרא / ידחה ביאור זה / יבאר ב' אופנים בכח המשיכה / עפ"ז יבאר כהנ"ל

הת' מנחם מענדל שי' בלוך  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

#### בירור בענין חצי כדור התחתון

ידוע פתגם כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע<sup>1</sup> ש"עשר גלויות גלתה ליובאוויטש", והגלות האחרונה היתה בשנת ה'ת"ש, כאשר הגיע כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע לארצות הברית, והתיישב בה בקביעות.

ובריבוי מקומות<sup>2</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את העילוי בכך שכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע התיישב בארצות הברית שביבשת אמריקה, שיבשת זו נמצאת ב"חצי כדור התחתון", שבו "לא הי' מתן תורה"<sup>3</sup>, וגם בחצי כדור זה מפיצים יהדות בכל מקום, ועד שמקום זה נהפך למקור שממנו יוצאים שלוחים להאיר את העולם כולו.

ויש לברר מהו בדיוק הפירוש ב"חצי כדור התחתון" - האם הכוונה ל"חצי" בדיוק, או שזהו "חצי" בשם המושאל בלבד.

וכמו כן צריך להבין מדוע נקרא חצי כדור זה בשם "תחתון" - שהרי העולם הוא עגול, וכל מקום הוא עליון לגבי החצי שתחתיו, ומדוע דוקא החצי שבו נמצאת יבשת אמריקה נקרא "חצי כדור התחתון".

וכפי שיתבאר להלן בארוכה.

1. ראה סה"מ תש"ח ע' 235 ואילך.

2. ראה לדוגמא דבר מלכות כ"ח סיון תנש"א. וש"נ.

3. ראה להלן ס"ב ואילך.

## ב

## ביאור כ"ק אדה"ז בקושיית התוכנים והמורם מביאור זה

והנה מקור הפתגם שב"חצי כדור התחתון לא הי' מ"ת", הוא בד"ה "להבין קושיית התוכנים" לכ"ק אדמו"ר הזקן, ולהלן יובא כפי שהביאו כ"ק אדמו"ר מהורי"ץ במכתב<sup>4</sup> וזלה"ק:

"ורבינו ז"ל באמרותיו לבניו יום ג' פ' בלק שנת תקס"ב אמר וזה דבריו, להבין קושיית התוכנים מאחר שהארץ היא כדורית ועגולה כתפוח למה אינם נופלים אותם בני אדם הדרים כנגדינו מלמטה באמעריקא, שהרי הולכים כנגדינו, וא"כ לפי דעתנו הלא ראשם הוא כלפי מטה ורגליהם למעלה ולמה אינם נופלים? . .

". . . ורבינו ז"ל אמר כי התירוץ האמיתי הוא דהנה מבואר בע"ח שהתשעה גלגלים מקבלים מבחינת עיגולים, ובהעיון אין בו מעלה ומטה. ומהאי טעמא הנה אותם בני אדם שהם כנגדינו למטה, הרי הרקיע שעליהם הוא "למעלה בהשוואה אחת עם הרקיע שעלינו, והארץ דשם היא מטה לגבי הרקיע שעלי". אך כפי בחי' יושר שהוא בהדרגה מעלה ומטה ראש וסוף, אצלינו הוא המעלה, כי אצלנו נגלה אלקות יותר, שהרי א"י ועשר קדושות, ביהמ"ק וקבלת התורה אצלינו. עכלה"ק.

ביאור ההפרש בין בחינת עיגולים ויושר ברוחניות: "עיגולים" הוא האור המקיף, ששרשו מהעיון הגדול שקודם הצמצום; ו"יושר" הוא האור פנימי, ששרשו מאור הקו. וההפרש ביניהם (בשייכות למבואר כאן) הוא שבבחי' "עיגולים" אין מעלה ומטה - היינו שהכל שם בהשוואה; ובבחי' "יושר" ישנם כו"כ מדריגות שכ"א נעלה מזולתו כו'.

ומבאר כאן כ"ק אדה"ז שתשעת הגלגלים (המקיפים את כדור הארץ) הם מבחי' עיגולים, וממילא אין בהם כלל מעלה ומטה, ולכן בכל נקודה שהיא בעולם מורגש שהרקיע נמצא למעלה והארץ למטה; אמנם כדור הארץ עצמו יש בו (גם) בחי' יושר, ולכן יש בו מעלה ומטה.

וכיון שכדור הארץ עצמו הוא מבחי' יושר, הנה יש בו מקום שהוא נעלה יותר (ברוחניות) מזולתו, והמקום הזה הוא בחלק הכדור שבו נמצא ארץ ישראל, כי בחלק זה הי' מתן תורה וביהמ"ק וכו', וחלק הכדור שכנגד החלק שבו נמצא א"י הוא תחתון במעלה.

והנה במאמר אדה"ז לא מפורש הלשון "חצי כדור", ומדובר רק על החלק בכדור שבו נמצאת א"י (שהוא נעלה יותר). אמנם, מזה שהביאור מגיע בהמשך לקושיית התוכנים איך האנשים באמריקה אינם נופלים, משמע שחצי כדור התחתון הוא כפשוטו ממש, והיינו ששמים את א"י במרכז החצי העליון, ומא"י לכל צד 90 מעלות זהו חצי כדור העליון, ולאחר מכן זהו חצי כדור התחתון.

4. לחתנו כ"ק אד"ש מה"מ - נדפס בסה"מ תש"ח ע' 235 ואילך.

## ג

**ביאור באופן אחר בדברי כ"ק אדה"ז, דברי הצמח צדק והקושיות לפי"ז**

והנה, לאחר העיון נראה שאי"ז מוכרח לפרש בדברי כ"ק אדה"ז שכוונתו לחצי כפשוטו, ובהקדים:

קושיית התוכנים היא על כך שהאנשים שנמצאים מתחתינו באמריקה אינם נופלים, כיון שהולכים כשרגליהם למעלה וראשם למטה. אמנם, קושיא זו קשה לא רק על האנשים שנמצאים מתחתינו ממש שראשם למטה ורגליהם למעלה, אלא גם על אלו שעומדים במרחק כלשהו ממרכז החצי העליון (א"י), שנמצאים בשיפוע הכדור, ועליהם לכאור' ליפול לאיזה צד (או להרגיש לכה"פ משיכה לאיזה צד).

ויוצא א"כ שקושיית התוכנים אינה על אלו שעומדים בחצי שמתחתינו כפשוטו, אלו על כל האנשים שעומדים בכדור הארץ (חוץ מאלו שעומדים בנקודה העליונה), וממילא גם התירוץ על הקושיא אינו מכוון כלפי החצי כפשוטו שמתחתינו, כי אם על כללות העומדים בכדור הארץ.

ולפי זה אין כל מניעה לבאר שאין כוונת כ"ק אדה"ז לחצי כפשוטו כי אם ליבשות החדשות (אמריקה וכו') שנתגלו בתקופה האחרונה.

אך הנה, כ"ק אדמו"ר הצמח צדק הוסיף על מאמר כ"ק אדה"ז (על כך שא"י היא הגבוהה במעלה) מילים אחדות: "כמו עיקר השראת השכינה הוא במוח".

וביאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ (שם) שכשם שגוף האדם חי כולו מהנפש, ומ"מ עיקר השראת הנפש הוא במוח, כך הוא גם בעולם. וכמו שבגוף האדם מה שיותר קרוב למוח מקבל חיות גדולה יותר, כך גם בעולם כל מקום שקרוב לא"י יש בו גילוי אלקות נעלה יותר.

ומכך נראה שוב שהכוונה בחצי היא כפשוטו, והיות והחצי התחתון רחוק (בגשמיות) מא"י, לכן יש בו פחות גילוי אלקות; משא"כ בחצי העליון שהוא הקרוב יותר לא"י יש בו גילוי אלקות רב ונעלה יותר.

אמנם לכאור' עדיין צריך ביאור:

א. מדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ משמע שמה שנוגע כאן הוא הקירוב והריחוק לא"י, ומדוע א"כ ישנה הדגשה על 'חצי' דוקא?

ועוד, שמהלשון 'חצי' משמע שישנה מעלה בכללות החצי העליון על פני החצי התחתון, וצריך להבין מדוע זהו כך (ומהי המעלה שיש בקצה הכי תחתון של החצי העליון, על הקצה הכי עליון של החצי התחתון)?

ב. באם הכוונה לחצי היא כפשוטו, אזי יוצא שחלק מיבשת אוסטרליא<sup>5</sup> נמצאת בחצי כדור העליון, וידוע שעל יבשת אוסטרליא התבטא כ"ק אד"ש מה"מ כמ"פ שהיא חצי כדור התחתון?<sup>6</sup>

## ד

### ביאור חדש בפירוש 'חצי כדור התחתון' ודחייתו

והנה, לאחר כתבי כהנ"ל, העירני ח"א שלכאו' ההבנה היא כך:

העולם בכללותו הוא שני שלישי ים, ושליש אחד יבשה. ושליש היבשה מחולק (בכללות) לב' חלקים מרכזיים: חלק היבשה הכולל את אסי', אירופא ואפריקה, כשבטבורו נמצאת אה"ק; וחלק היבשה הקרוי 'אמריקה' (הצפונית והדרומית), ועוד איים שונים, וביניהם אוסטרליא.

ולפי זה ביאר שחלק היבשה שבו נמצא א"י (אסי', אירופא ואפריקה) נקרא 'חצי כדור התחתון', ובו הי' מ"ת כו'; ולעומתו נקרא החצי השני (אמריקה והאיים שמסביב) - 'חצי כדור התחתון'.

והוסיף ביאור לחילוק זה, מכך שלכל החצי ה'עליון' ישנו קשר יבשתי לא"י, וממילא נחשב הוא לחלק בפ"ע; אמנם כל שאר חלקי היבשה (אמריקה וכל שאר האיים, כולל אוסטרליא), היות ואין להם קשר יבשתי עם א"י - נקראים 'חצי כדור התחתון'.

ובהשקפה ראשונה נראה תירוץ זה נכון במאוד, שהרי נתבאר לעיל שמעלתו של חצי כדור העליון הוא שיש בו את א"י כו', ומא"י נמשך שפע רוחני לשאר העולם. וממילא ישנו מקום לומר שכל יבשה שמקושרת עם א"י יש בה השפעה יתירה מא"י, וממילא נקראת חצי כדור העליון.

אמנם באמת אין תירוץ זה נכון, ומכמה טעמים:

א. כל הענין ד'חצי כדור התחתון' בא בהמשך לדברי כ"ק אדה"ז על קושית התכנים (שהקשו מדוע אין בנ"א שבאמריקה נופלים). ומכך מובן בפשטות שב' חצאי הכדור אינם חצאים בשטח (היינו כמה שמחובר עם א"י), כי אם חצאים בגודל, שנמצאים ממש זה לעומת זה (שלכן שייך להקשות איך האנשים שבחצי השני אינם נופלים).

ב. גם מדברי הצ"צ הנ"ל "כמו עיקר השראת הנשמה הוא במוח", משמע לא כהביאור הנ"ל. שהרי כוונתו היא שמא"י נמשך שפע לכל העולם, וכל הקרוב קרוב יותר (בגשמיות) מקבל שפע רב יותר. ואין כל סברא לומר שיש יותר השפעה למקומות רחוקים הקשורים יבשתית, מאשר למקומות קרובים שאינם קשורים יבשתית.

5. וכן חלק מיבשת אמריקה (הדרומית).

6. ובדוחק גדול אפשר לומר, שהערים המרכזיות באוסטרליא, אליהן שלח כ"ק אד"ש מה"מ שלוחים (סידני ומלבורן), נמצאות בחצי כדור התחתון שבאוסטרליא.



ג. במכתב כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, בו מבאר את דברי אדה"ז הנ"ל, משמע ג"כ שלא כהביאור הנ"ל, וזלה"ק במכתב:

"א"י ועשר קדושות . . . הרי כולם ניתנו בארץ דוקא ולא בשמים . . . דהגם שהשמים הם רוחנים יותר, מ"מ הנה בזה יש יתרון בארץ לגבי השמים . . . ומאחר שניתנו בארץ שהיא מקבלת מבחי' יושר, והיושר הנה לא זו שהוא בהתחלקות מדרי' דוקא לבד, אלא דגם הקירוב הוא מעלה והריחוק חסרון".

וגם מכך משמע ברור שההפרש בין ב' חצאי הכדור הוא בהקירוב והריחוק שלהם מא"י, ואין זה נוגע האם הם קשורים יבשתית או לא, כפשוטו.

ד. לפי דבריו יוצא שגם האיים הקרובים ביותר לא"י נחשבים בחצי כדור התחתון (כגון קפריסין וכו'), ולא מצינו דבר זה בשום מקום.

## ה

### הביאור בכהנ"ל

ואולי יש לומר הביאור בזה, ובהקדים:

כאשר אומרים שב'חצי כדור התחתון' לא הי' מ"ת, אין הכוונה ל'חצי כדור התחתון' כפי שהוא לאחר מ"ת (שלכן נקרא תחתון, שהוא תחתון במעלה). אלא ל'חצי כדור התחתון' כמו שהי' לפני מ"ת (וכמובן מהלשון שב'חצי כדור התחתון' לא הי' מ"ת, היינו שב' החצאים (וכן שזה עליון וזה תחתון) היו קיימים גם קודם לכן).

ואף שאין שייך לחלק בין ב' חצאי הכדורים קודם מ"ת ולומר שזה עליון וזה תחתון (היות וכדור הארץ הוא עגול, וכל צד הוא תחתון לעומת הצד השני). הנה יש לומר, שמה שנקראים 'תחתון' ו'עליון' זהו בשם המושאל, מכיון שקודם שגילו את אמריקה היו אנשים חיים רק בצד אחד של הכדור, וקראו לצד שלהם 'עליון', וממילא, כאשר גילו שקיים גם צד שני - קראו לו 'תחתון'.

ועפ"ז מתורצות היטב שאלות הנ"ל:

באם הכוונה בביטוי 'חצי כדור העליון' ו'חצי כדור התחתון' היתה לב' החצאים כמו שהם לאחר מ"ת, והכוונה היא ל'תחתון' ו'עליון' במעלה, אזי באמת מוכרחים לומר שב' החצאים הם בדיוק. ועל כך קשה מדוע מחלקים זאת לחצי, ומהי דינה של אוסטרליא (כנ"ל סוס"א).

אמנם באם הכוונה בביטוי 'חצי כדור התחתון' ו'חצי כדור העליון' היא לב' החצאים כפי שקוראים להם כנ"א, והיינו שהם חצאים בשם המושאל, אזי אפשר לבאר שבאמת אין הכוונה לחצי כפשוטו, וממילא אוסטרליא נקראת כולה 'חצי כדור התחתון' (ומובן שהחלוקה ל'חצי' היא רק בשם המושאל, ובאמת מה שנוגע הוא הקירוב והריחוק, וכמפורש במכתב כ"ק אדמו"ר הריי"ץ הנ"ל).

ועפ"ז יוצא שכל היבשות הקרובות לא"י ונמצאים בחצי הכדור (בערך, ולא במדויק, וכנ"ל שזהו 'חצי' בשם המושאל) העליון יש בהם השפעה יתירה מא"י; ומאידך - אמריקה (וכן אוסטרליה וכו'), הנמצאת במרחק רב מא"י, אין בה השפעה כ"כ, ולכן לא הי' בה מ"ת (בגילוי).

## 1

### דברי כ"ק אדה"ז אודות כח המשיכה והקושי על כך

ומדאתינן להכי, יש להתעכב על ענין נוסף המובא במאמר ד"ה "להבין קושיית התוכנים" הנ"ל:

קודם שמביא את התירוץ הסופי על קושיית התוכנים (שהעולם מקבל מבחי' עיגולים שאין בהם מעלה ומטה), מקדים להביא את תירוץ התוכנים, וזלה"ק:

"ותירוצם אינו אמת שתירצו מפני שהאדם יסודו מעפר, וכל יסוד מושך את יסודו לכך מושך הארץ את בני אדם שהוא יסודם ואין מניח להם ליפול, אבל זה אינו אמת".

והיינו שישנו בכדור הארץ כח שמושך אליו הכל, לכן אין בנ"א שבאמריקה נופלים - כי הארץ מושכת אותם אלי'. ובהשקפה ראשונה נראה שמדובר כאן אודות מה שמכונה 'כח המשיכה'<sup>7</sup>, וכ"ק אדה"ז דוחה זאת ואומר שאין תירוץ זה אמת, ונראה ששולל את קיומו של כח המשיכה.

אמנם לכאור' קשה לומר כן, שהרי בחסידות מובא כח המשיכה כעובדה קיימת וכדבר אמיתי, וכמו שכותב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב: "עד"מ אדם הזורק אבן הנה כשיזרוק אותו מלמעלמ"ט . . מעצמו ילך למטה המפני שזהו כפי טבעו שטבע האבן הוא לירד למטה מפני התגברות יסוד העפר שבו".

וכמו"כ בריבוי מקומות מביא כ"ק אד"ש מזה"מ את כח המשיכה כדוגמא לענינים שונים<sup>8</sup>, ומוכח א"כ שכח המשיכה הוא דבר אמיתי, והכיצד כותב כ"ק אדה"ז שזהו "אינו אמת"?

והנה לכאור' הי' אפשר לומר שאין כוונת כ"ק אדה"ז לשלול לגמרי את כח המשיכה, אלא לבאר שאין זה אמיתית הענין. והיינו, שאף שבחיצוניות ובגשמיות נראה שזה שאין האנשים שבאמריקה נופלים הוא מפני כח המשיכה, הנה באמת זהו מכיון ששרש העולם ברוחניות הוא מבחי' עיגולים שאין בהם מעלה ומטה.

7. ומה שכותב זאת רק על האנשים שנמשכים לארץ כי היא יסודם (ולא על כל העצמים בעולם), זהו בפשטות כיון שמדבר כאן על כך שהאנשים באמריקה אינם נופלים, אבל באמת כוונתו היא לכללות כח המשיכה (וכמוכן בפשטות שקושיית התוכנים אינה רק מפני מה האנשים שבאמריקה אינם נופלים, אלא גם מפני מה כל העצמים שבאמריקה אינם נופלים).

8. ראה לדוגמא - שיחת ש"פ תשא תשמ"ט הערה 35. התוועדויות תשמ"ו ח"ג ע' 289. ועוד.

אמנם ודאי שאי אפשר לבאר כן בדברי כ"ק אדה"ז, שהרי כותב בפירוש "זוה אינו אמת", שמשמע שתירוץ זה דהתוכנים אינו אמת כלל, ולא רק שאין הוא נכון ע"פ פנימיות הענינים, אלא שאין הוא תירוץ נכון כלל גם בגשמיות.

## ז

### ביאור הדברים

ולכן נראה לומר שבאמת אין כ"ק אדה"ז מתכוון לשלול את קיומו של כח המשיכה, ועם כל זה עדיין תירוץ זה דהתוכנים אינו אמת, וזאת מכיון שלמרות שכח המשיכה הוא דבר אמיתי, הנה אין קיומו של כח המשיכה מתרץ את קושיית התוכנים על האנשים באמריקה שאינם נופלים, ומב' טעמים:

א. לפי תירוץ התוכנים הנה הקושיא הינה קושיא אמיתית, ולפי חוקי הטבע על האנשים הדרים באמריקה ליפול, אבל יש איזה דבר שמונע מהם ליפול - כח המשיכה; אמנם לפי תירוץ כ"ק אדה"ז הנה הקושיא מעיקרא אינה קשה כלל - שהרי מכיון שהעולם שרשו בבחי' עיגולים שאין בהם מעלה ומטה, הנה מלכתחילה אין שום סיבה שהאנשים באמריקה יפלו.

ב. לפי תירוץ התוכנים היו האנשים הדרים באמריקה צריכים להרגיש כל הזמן שראשם נמצא למטה (ורק שמכיון שהארץ מושכת אותם למטה אין הם נופלים), ובפועל רואים שהם מרגישים שרגליהם למטה וראשם למעלה, וע"ז תירוץ התוכנים אינו מתרץ כלל.

ונמצא אם כן שתירוץ התוכנים אינו תירוץ אמיתי כלל על הקושיא, ולכן כותב כ"ק אדה"ז שתירוץ זה אינו אמת.

אמנם באמת ביאור זה אינו מספיק, וזאת כיון שמשלשון כ"ק אדה"ז "ותירוץ אינו אמת", משמע, שלא רק שאין תירוץ זה מתרץ על הקושיא, אלא גם שהתירוץ עצמו אינו נכון, וא"כ שוב נראה ששולל לגמרי את קיום מציאות כח המשיכה.

ויש לומר הביאור בזה:

כח המשיכה המבואר בדא"ח הינו שונה לגמרי מכח המשיכה כפי שמובא במדע (וכפי שמובא בתירוץ התוכנים): בתירוץ התוכנים מובא כח המשיכה ככח הקיים בארץ - שהיא מושכת את כל מה שנמצא בקירוב מקום אלי'; אמנם בדא"ח מובא ככח המשיכה ככח הקיים בעצמים הנמשכים בארץ - שמכיון שיסודם (העיקרי) הוא יסוד העפר, לכן נמשכים מצידם לארץ.

וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ: "כי כל העמדות הכדור הארצי ולכל יתקרב לפאה מן הפאות הוא בעבור כי כל חלקי היסוד משתוקק ליסודו והרי כל כדור הארצי נשען על נקודת המרכז היא אמצעית הכדור נקודה שאינה מתחלקת".

והיינו שחלקי היסוד הנמצאים בעצמים שבכדור הארץ נמשכים מצידם לארץ (ולא שהארץ מושכת אותם).

ובדוגמת מה שהאש נמשכת ליסודה, וכפי שכותב כ"ק אדה"ז בתניא<sup>10</sup> שהאש מצידה נמשכת ליסודה שתחת גלגל הירח (ולא שיסודה מושך אותה).

ויוצא א"כ שכח המשיכה המובא בתירוץ התוכנים אינו כח אמיתי כלל, ולכן כותב כ"ק אדה"ז "ותירוצם אינו אמת" - שבאמת אינו אמת כנ"ל.

## ביאורים בפיוט "למען תמים"

הת' מנחם מענדל שי' הרטמן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

פיוט זה<sup>1</sup>, "למען תמים", הנאמר בתפילת הוש"ר, בנוי על סדר התשר"ק, ובו נמנים אבות האומה בתיאור קצר, ו(חלק מ)קורותיהם עם המים. (לרוב) בסיום כל דמות מופיע תיאור על כנסת ישראל על סדר הא"ב (בנוסחנינו למעט אותיות ו' ומ') ולאחמ"כ הפזמון "הושענא והושיעה נא אבינו אתה". להלן ביאורי ההקשר בין הדמות לבין תיאור כנס"י<sup>2</sup>, וכן עיונים ודיוקים בגוף וסדר הפיוט.

ובהקדים רא' לכך שהפייט יסד את סדר הא"ב עפ"י שייכות תכנית לזהותו של הנזכר לפניו<sup>3</sup>, עד כדי שינוי מן הסדר הרציף. בסידור סדור בית אברהם ביאר את הקדמת אהרן ליהודה בסדר הפיוט<sup>4</sup> וז"ל:

"למען צדק זה אהרן והקדים אהרן לצד כי רצה לסיים לההר הטוב זה ביהמ"ק שבאים שם בני אהרן" עכ"ל.

והנה, אם אין שייכות בין זהות הנכתב לתיאור כנס"י, מה תירץ בכך שרצה לסיים "לההר הטוב"? הן גם על יהודה ביכולת לכתוב זאת. אלא ודאי שישנה שייכות תכנית עד כדי שינוי מסדר הדורות כנ"ל.

**"אנא איל נא הושענא והושיעה נא אבינו אתה"**

לשון זו, "אבינו אתה" אינה מופיעה עוד בסדר ההושענות, חוץ לפיוט זה. בשונה מ"אנא איל נא הושענא והושיעה נא". ובפשטות נ"ל של' הנ"ל שייכת במיוחד לפיוט זה משום שבו נסקרו על הסדר רבים מאבות האומה, ואולי לכך נקט "אבינו אתה".

"למען תמים בדורותיו • הנמלט ברוב צדקותיו • מצל משטף בבוא מבול מים • לאום אני חומה"

1. הקטע הארוך ביותר בסדור תהילת ה' (למעט, כמובן, פרקי אבות ותהלים).

2. הנמצא כתוב בספר, צוין מקורו.

3. נוסף ע"כ שרבים מן ההקשרים נבחרו ע"י גדולים בישראל; הבא לקמן בתורת "כיהודה ועוד לקרא".

4. על הרוב סידור זה מקצר בפירושו. העובדה שביאר את הקדמת אהרן ניתן להסביר ב' אופנים: (א) אולי מפני היות הקדמה זו חריגה מנהלי הפיוט. (ב) אולי גם מפני המחלוקת שישנה בזהות המושא בפסקה זו: ישנם הסוברים (סידור סדור בית יעקב ועוד) שהמושא הוא לוי (וכדלקמן) - בסידורים אלו מבואר הקושי המתעורר אודות שייכותו של לוי בעיצומו של סדר האבות; ואילו הסידור הנ"ל (בית אברהם), הינו מהסוברים שזהות הנכתב היא אהרן - יש לתרץ הקושי המתעורר על הקדמת אהרן ליהודה.

זה נח. נקט "לאום אני חומה"<sup>5</sup> מפני<sup>6</sup> שהתיבה הגנה על נח כחומה<sup>7</sup>.

"למען שלם בכל מעשים • המנסה בעשרה ניסים • כשר מלאכים נם יקח נא מעט מים • לברה כחמה"

זה אברהם. ולפי שמעשה "יקח נא מעט מים" הי' ביום השלישי למילתו, והוציא הקב"ה חמה מנרתקה שלא להטריחו באורחים, יסד בו "לברה כחמה"<sup>8</sup>.

"למען רך ויחיד נחנט פרי למאה • זעק אי' השה לעולה • בשרוהו עבדיו מצאנו מים • לגולה וסורה"

זה יצחק. לפי שגלה יצחק ממקום למקום והיו מקנאים אותו ומריבים עמו, לכך נקט אצלו "לגולה וסורה"<sup>9</sup>.

ואולי יש לומר טעם נוסף, לפי שהי' יצחק עולה תמימה ונאסר לצאת מאה"ק<sup>10</sup>, הזכיר על בניו, בנים שגלו, "לגולה וסורה הושענא וכו".

"למען קדם שאת ברכה • הנשטם ולשמך חכה • מיחס במקלות בשקתות מים • לדמתה לתמר"

זה יעקב. מה תמר זה אין לו אלא לב אחד, כך הי' יעקב<sup>11</sup> לפני הקב"ה, ולכך יסד אצלו "לדמתה לתמר"<sup>12</sup>.

"למען צדק היות לך לכהן • כחתן פאר יכהן • מנסה במסה במי מריבת מים • לההר הטוב" "לההר הטוב" זה ביהמ"ק, עליו נאמר "ההר הטוב הזה והלבנון"<sup>13</sup>.

יש המפרשים<sup>14</sup> שזהותו אהרן. ולפי"ז: ביאור א) הזכיר ביהמ"ק כי באים שם צאצאיו<sup>15</sup>. ביאור ב) כעונש על ניסיון מי מריבת המים לא נכנס אהרון לארץ, ע"כ יסד בו על ביהמ"ק<sup>16</sup>.

5. ולהעיר ש"אום אני חומה" עם הכולל עולה בנימטריא "מבול מים".

6. ע"ד הצחות יש להליץ שמרומז בזה נוסחינו, שאותיות וא"ו ומ"ם אינם בסדר הא"ב. וזה פתרונו: "לאום" - "א" יש לידע ש "ום" - אותיות וא"ו ומ"ם, אני - אותיות אין - בסדר הא"ב. וכן ממשך "חומה" ר"ת "וא"ו מ"ם חסרים המה" - מסדר הא"ב. 7. סידור אוצר התפילות (ח"ב). בכ"מ שמופיע כאן המקור הנ"ל הכוונה היא לפרש"י המופיע שם, ובמקומות הדרושים ביאור, נתבאר במקומו ע"י "עיון תפילה".

8. סידור אוצר התפילות (ח"ב). סדור של"ה.

9. כנ"ל.

10. רש"י בראשית, כו, ב.

11. כלומר, במיוחד יעקב. אולי לפי שכתוב בו "ויעקב איש תם" (בראשית, כה, כז). וכפרש"י שם " . . . כלבו כן פיו".

12. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

13. דברים, ג, כה.

14. בהם: סדור בית אברהם, סידור דרך החיים עבודת ישראל, סדור של"ה, תפילה למשה.

15. סדור בית אברהם.

16. סדור של"ה.

יש המפרשים<sup>17</sup> שזהות הנכתב הוא לוי. (ו"מנסה במסה" פירושו שלא נתלונן שבטו על המים ברפידים)<sup>18</sup> ולפי"ז אולי י"ל הביאור כנ"ל ביאור א: הזכיר ביהמ"ק כי באים שם צאצאיו.

יש המפרשים<sup>19</sup> שזהותו לוי אך "צדק היות לך לכהן" הוא ע"ש שיצא ממנו אהרן (ולא שיצא ממנו כהונה כהי"מ הבי"מ)<sup>20</sup>, אך "מנסה" פירושו אודות שבט לוי במעשה רפידים (כנ"ל בי"מ הבי"), ומבארים ש"לההר הטוב" זה ביהמ"ק ומשום שעל הר הזיתים הסמוך להר הבית נאמר "ועמדו רגליו... על הר הזיתים... ונבקעו"<sup>21</sup> וממנו "יצאו מים חיים"<sup>22</sup> כשם שבמריבת מים כתוב "הגני עמד לפניך שם על-הצור בחרב והכית בצור ויצאו ממנו מים"<sup>23</sup>, ולכך יסד אצלו "לההר הטוב"<sup>24</sup>.

"למען פואר היות גביר לאחיו • יהודה אשר גבר באחיו • מספר רובע מדליו יזל מים • לא לנו כי אם למענך"

"מספר רובע מדליו יזל מים" נסוב אודות מלך המשיח שהוא מזרע יהודה. ולפי שבמלוכה נאמר "שימה לנו מלך לשפטנו"<sup>25</sup>, לכך יסד אצלו "לא לנו" - כלומר, לא לנו המלוכה, "כי אם למענך" עשה, שלך היא המלוכה.<sup>26</sup>

17. בהם: סדור בית יעקב, תפילה למשה.

18. ובקצרה, מתוך הכתובים: "וירב העם עם-משה ויאמרו תנורלנו מים ונשתה ויאמר להם משה מה-תירבון עמדי מה- תנסון אתי-ה: ויצמא שם העם למים וילן העם על-משה ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית אתי ואת-בני ואת-מקני בצמא" (שמות, יז, ב - ג).

19. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

20. סדור בית יעקב. אמנם בתפילה למשה לא פירש אודות מה נסוב ביאור "מנסה" למפרשים לוי.

21. זכר', יד, ד.

22. שם, ח.

23. שמות, יז, ו.

24. בדבר הקדמתו, ראה למעלה מסדור סדור בית אברהם. ואולי י"ל טעם נוסף בזה (לש" ה"מ הא'), ובהקדים דיוק: מדוע אצל אברהם נאמר "המנסה בעשרה ניסים" ואילו כאן "מנסה" ללא ה' הידיעה? והביאור בזה: חלק מזהותו ומהותו של אברהם היא "המנסה בעשרה ניסים"; אך אצל אהרן סיפור "מנסה במסה" אין זה חלק מזהותו ומהותו (ולהעיר שאהרן הינו היחיד בפיוט שהזכרת המים בפסקתו באה בהקשר בלתי רצוי). ולכן אצל אברהם כתב בה' הידיעה, לומר: זה אברהם הידוע בעשרה הניסיונות; אך לא כן אצל אהרן. ועפי"ז ניתן לומר שהקדמת אהרן היא לסומכו (לאברהם יצחק ו) יעקב; ובהקדים שלחלק מהפירושים "צדק היות לך לכהן" הוא ע"ש סיפור פריחת מטה אהרן, שבזה נתגלה ש"צדק היות לך לכהן". ואולי לכך סמכו אצל יעקב שגם אצלו מסופר אודות "מיחם במקלות", לומר שמהותו של אהרן היא כהן - "צדק היות לך לכהן" כפי שנראה בפריחת המטה; ולא המאורע הבלתי רצוי. ובוזר יבואר מדוע בחר הפייט דוקא בסיפור "מיחם במקלות" על פני סיפור גלגול האבן מעל פי באר המים (ולהעיר מהפיוט שלאחרי "למען תמים" - "תענה אמונים": "למען חלק מפצל מקלות בשקתות המים • טען וגל אבן מבאר מים"?) ועפי" ה"ל י"ל שמפני רצונו לשייך את אהרן כהמשך (עניני) (לאברהם, יצחק), יעקב יסד בו "מיחם במקלות". (ולהעיר, שבאמת אין בדיוק הראשון לא אלימתא ולא קושיא, שכן היכן שמופיע תיבת "המנסה" באברהם הוא בשני המשפטים הראשונים בפסקה, ובפיוט זה, בשני המשפטים הראשונים מתאר את זהות הנכתב, ובמילא פעמים רבות משתמש בה' הידיעה ("הנמלט"; "הנשטם"; "הלובש"; "המקנא"; "המלמד"; "המכריז"); לעומ"ז אצל אהרן מופיע תיבת "מנסה" בתבנית ה"מים" - שם אין הפייט בא לתאר את הזהות, אלא לתאר את שייכותה למים - לא יסד הפייט באף פסקה ה' הידיעה (אלא שבתבנית המים גופא העדיף מעשים המבטאים את זהות ומהות הנכתב, וכדלקמן בהערות). [ ואין להקשות על דיוק הבי' ( - הבאת "מיחם במקלות" דוקא) מכך שלא נכתב במפורש תיבת "מים" במעשה גלגול האבן, שכן גם בעזרא לא מצינו פסוק שכתוב בו תיבת מים; אך ניתן לבאר בפשטות שהעדיף הפייט מעשה "מיחם במקלות" לפי שנכתב שם מפורש "מים" (ולהעיר מהמובא לעיל מהפיוט "תענה אמונים").

25. שמואל א, ח, ה.

26. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

ועוד: בלידת יהודה אמרה לאה "הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה"<sup>27</sup> ומבאר האורי-חיים זולה"ק: ". . שצפתה ברוח הקודש שד' נשים יהיו ליעקב וכפי זה עולים לה כפי החשבון ג', וכשניתן לה בן ד' אמרה הפעם אודה את ה' כי עד עתה ה' עושה לה משפט הצריך אבל הפעם הזאת אין זה אלא הפלגת טובתו יתברך וברכה על רוב טובה".

היינו שלידת יהודה היתה לא מן הזכות כי אם בחסדו של הקב"ה, ואולי לכן יסד אצל<sup>28</sup> "לא לנו כי אם למענך".

"למען עניו מכול ונאמן . אשר בצדקו כלכל המן . משוך לגואל ומשוי מים . למי זאת הנשקפה"

זה משה. על הבאר כתוב בשירה "ונשקפה על פני הישימון"<sup>30/29</sup> ובראש השירה כתוב "היא הבאר אשר אמר ה' למשה אסף את העם ואתנה להם מים"<sup>31</sup>, לכך יסד אצלו "לזאת הנשקפה"<sup>32</sup>.

27. בראשית, כט, לה.

28. ובוה תתורץ תמיהה העולה מאלי': הלא לכל אורך הפיוט מסתיר הפייט את זהות המושאים, ומה נשתנה יהודה מכל אבות האומה שיאמר עליו "יהודה אשר גבר"? ואולי מפני שהשייכות בין יהודה ל"לא לנו" נרמזת בקריאת שמו של יהודה כנ"ל בפנים, פירש שמו. ועפ"ז תודגש עוד יותר השייכות העניינית בפיוט זה, אף על פני סדר הא"ב, ששינה כאן ולא כתב אות ו' (בנוסחינו).

29. במדבר, כא, כ.

30. בסידור אוצר התפילות (ח"ב) מביא ש"לזאת הנשקפה" זאת כנס"י, ע"ש שהשקיפה במים. ואיני יודע למה כוונתו. ואולי אפ"ל שכוונתו לפרש"י (במדבר, כא, כ) "ונשקפה הבאר על פני הישימון שנגזזה בימה של טברי' והעומד על הישימון מביט ורואה כמין כברה בים והיא הבאר" ולפי"ז ההשקפה היא מן הישימון לימה של טברי'. ודוחק משום שמלשון פירושו בפיוט "שהשקיפה במים" משמע מועשה של כלל ישראל; ואילו מלשון פירושו בחומש "והעומד . . מביט ורואה" משמע מועשה אפשרי, (בלתי מחויב המציאות שיתרחש). ואולי אפ"ל שכוונתו לפרש"י לפנ"ז (מתוך במדבר, כא, יג - טז): רצועה יוצאה מגבול האמורי והיא של אמוריים ונכנסת לגבול מואב עד ארנון, שהוא גבול מואב ושם חנו ישראל . . על חני' זו ונסים שנעשו בה . . שנשפך שם דם אמוריים שהיו נחבאים שם, לפי שהיו ההרים גבוהים והנחל עמוק וקצר וההרים סמוכים זה לזה . . והדרך עובר תוך הנחל. אמרו אמוריים כשיכנסו ישראל לתוך הנחל לעבור, נצא מן המערות בהרים שלמעלה מהם ונהרגם . . והיו אותן הנקעים בהר של צד מואב ובהר של צד אמוריים היו כנגד אותן נקעים כמין קרנות ושדים בולטין לחוץ, כיון שבאו ישראל לעבור נזדעזעו ההר של ארץ ישראל . . ונתקרב לצד הר של מואב ונכנסו אותן השדים לתוך אותן נקעים והרגום . . אמר הקדוש ברוך הוא מי מודיע לבני הנסים הללו . . לאחר שעברו חזרו ההרים למקומם והבאר ירדה לתוך הנחל והעלתה משם דם ההרוגים וזרועות ואיברים ומוליכתן סביב המתנה וישראל ראו ואמרו שירה", אך לא מצאתי שהרמז לזה הוא בפסוק כ, כי אם בפס' יג - טז (הנ"ל). ואי"ל שהכוונה לדברי העמק דבר שם "וכיון שבאו לגבול מואב ולא נצרכו עוד לה, חזרה לטבע מים וירדה לגיא למקום מים ונשקפה על פני הישימון. עוד היא לתועלת תמידי באשר בצדה יש מדבר וישימון, וההולך בישימון נהנה ממנה ומביט עלי" וואלי כוונתו שישראל השקיפו מן המדבר על הבאר ששקעה. ומן ההגיון שמעשה זה התרחש עם כלל ישראל, שכן הלכו בישימון ונהנו להשקיף על הבאר. אולם עדיין קשה, פירוש (זה) בסידור אוצר התפילות הוא פרש"י ולמה לו לגרוס בו שלא כפי שפירש הוא עצמו? וא"ת שפירוש רש"י בחומש הוא ב"פשוטו של מקרא" (רש"י, בראשית, ג, ח), וכאן הוא גם שלא בפשוטו, אפ"ל כן, דלא תתכן מחלוקת במציאות היכן ירדה ושקעה הבאר. וא"ת שגם לשי' "העמק דבר" נגזר הבאר בימה של טברי' ככתוב "וירדה לגיא למקום מים", הרי לפי"ז לא יובנו המשך דבריו "עוד היא לתועלת תמידי באשר בצדה יש מדבר וישימון" ואיזה מדבר וישימון יש ע"י ימה של טבריה? וכן, בפשטות, דברי העמק דבר "וירדה לגיא למקום מים" היינו שהגיא הוא מקום המים, שכן טבעם לירד ממקום גבוה למקום נמוך. וצריך ביאור.

31. במדבר, כא, טז.

32. סידור אוצר התפילות (ח"ב).



עוד: עה"פ "מי זאת הנשקפה"<sup>33</sup> דורש הילקוט שמעוני<sup>34</sup> וזלה"ק: "מי זאת הנשקפה כמו שחר" אלו ישראל כשהיו מהלכין במדבר . . והיו עובדי אלילים רואים . . היאך הקב"ה עושה להם ניסים . . מוריד להם המן . .

כלומר, בפסוק זה מדובר על הניסים שעשה הקב"ה לדור המדבר. ובוזה ב' פרטים הנוגעים לענינו: (א) דור המדבר (ב) ניסי הקב"ה (ובתוכם ירידת המן). ואולי משום שהי' משה ראש בני ישראל בדור המדבר, וכן "בצדקו כלכל המן", כנזכר בפיוט, יסד אצלו "למי זאת הנשקפה".

ועוד: ע"פ זה מפרש המצו"ד: " . . ראו מי היא, וכמה גדולה וחשובה היא זאת אשר מתחילה היתה נשקפה ונראה כזוהר כוכב השחר, ולאחר זה נתעלתה עד שנעשית יפה כלבנה, ואחר זה הוסיפה עוד ביופי עד שנעשית ברה כחמה . . והנמשל הוא לומר כמה גדולה האומה ההיא שבכל פעם מוספת על עצמה סייגים וגדרים למשמרת התורה" ויתכן שהזמן בו היו ישראל "נשקפה" . . כזהר כוכב השחר" הי' לאחר מ"ת ע"י משה רבינו, ואולי לכך יסד אצלו "למי זאת הנשקפה"<sup>35</sup>.

"למען שמתו כמלאכי מרומים . הלובש אורים ותומים . מצווה לבוא במקדש בקידוש ידים ורגלים ורחיצת מים . לחולת אהבה"

יש מפרשים<sup>36</sup> זה אהרן. יש מפרשים<sup>37</sup> זה פנחס. יש מפרשים<sup>38</sup> זה אלעזר. ל"חולת (אהבה) אלו ישראל שחולים בגלותם מכח אהבת בית המקדש"<sup>39</sup>. ומפני היותו עובד בביהמ"ק ("מצווה

33. שה"ש, ו, י.

34. רמז התקצב.

35. ולכאורה יש לדייק: מה טעם יסד בו דוקא מעשה "משוי ממים" ולא מעשה המתקת מי מרה או ישיבתו על הבאר כמדוי? ועוד: לש' המפרשים ש"משוך לגואל" זה המאורע בסנה, מה ראה הפייט לשייכו למשוי ממים? וי"ל הביאור בזה: עצם מעשה "משוי ממים" הוא מפני היות משה גואל, לפי שגזירת פרעה על ילדי ישראל היתה מחמת לידת הגואל (כמסופר שם) וע"כ, מחמת הגזירה, מאחר שלא הי' אפשר עוד להצפינו שמוהו בסוף על שפת היאור, ומפני זה יסדו ל"משוך לגואל" אצל "משוי ממים", ועפ"יז "ל הביאור בזה שהביא מעשה "משוי ממים" דוקא, וכנ"ל שהעדיף מעשים השייכים לזהות ומהות הנכתב: מהותו של משה היא גואל, ולכך יסד בו דוקא מעשה זה, וע"ד הצחות: על שם גואלן של ישראל נזכר כאן. ויש להוסיף שנרמזו זה גם בחותם הפיסקה "למי זאת הנשקפה": ע"פ זה כותב היל"ש (רמז התקצב) וזלה"ק: "מי זאת הנשקפה. זו גאולת המשיח" ע"ש. ולהעיר מהיות משה שביעי, שזכה והוריד שכילה למטה בארץ (מדרש רבה שה"ש ה, א), וכן אותיותיו בפיוט הן ע"יין (גימ' שבעים) וזי"ין (בגימ' שבע), [ולהוסיף אשר עי"ין הוא השלימות דזי"ין כפי שכלול ממאה, ולהעיר שעיי"ן וזי"ין הן האותיות (היחידות) בסדר הא"ת ב"ש המקבילות זל"ז ו(במילא) משלימות זל"ז] [ואולי עפ"יז תתחד יותר הקדמת אהרן למשה (דלכאורה, אם נוקט בסדר כרונולוגי הי' לו להקדים מרים, ואם בסדר עניני הי' לו להקדים את משה להסמיכו לאבות) לעשות משה שביעי גם כאן (אמנם אין דיוק זה מכון אל האמת, שכן, כפשוטו, נוקט בשני הסדרים: כרונולוגי ועניני, ואין בהנ"ל כ"א תוספת בסגנון דרש)]. ואנן חסידים נעני' אבתריהו, בנוגע לנשיא דורנו, אשר "גואל ראשון הוא גואל אחרון" (זח"א, רנג א) - כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, הנשיא השביעי (ולהעיר שבימים אלו ימלאו שבעים שנה לנשיאותו (וכנ"ל)): "למען ערכו מופלא ראש בני ישראל . שופט יועץ נביא גואל . בראשית בריאה ריחפה רוחו על מים . לעם זו יצרת לי תהלת יספרו" ובסגנון הידוע: "יחי אדוננו מורנו ורבונו מלך המשיח לעולם ועד!".

36. בהם: סדור בית אברהם, סידור אוצר התפילות (ח"ב), סדור של"ה, סידור דרך החיים עבודת ישראל, תפלה למשה.

37. סדור בית יעקב.

38. סדור של"ה.

39. סידור דרך החיים ועבודת ישראל (סידור אוצר התפילות (ח"ב), ולדייק ששם הלשון: "לכנסת ישראל שהיא חולת אהבה בגלות על הריסות בית המקדש . .". והחילוק: האם חולי האהבה הוא למקדש השני (סידור אוצה"ת) או למקדש השלישי מהרה יבנה (סידור דהחוע"ע) וראה בזה בהערה הבאה).

לבוא במקדש") יסד בו לחולת אהבת בית המקדש. עם היות שטעם זה מובא בסידור המפרש שהמושא הוא אהרן, ראוי לבארו בכל השיטות הנ"ל, שודאי גם בהם הנכתב "מצווה לבוא במקדש"<sup>40</sup> בתקפו.

"למען נביאה מחולת מחנים • לכמהי לב הושמה עינים • לרגלה רצה עלות ורדת באר מים • לטובו אהליו"

זאת מרים. ומפני שהבאר שעלתה בזכות מרים, כנזכר בפיוט, היתה עולה באהל של כל אחד, יסד כאן "לטובו אהליו"<sup>41</sup>.

"למען משרת לא מש מאהל • ורוח הקודש עליו אהל • בעברו בירדן נכרתו המים • ליפה וברה"

זה יהושע. באותה שעה שעברו בירדן היו ישראל כולם יפים וכשרים, לכך יסד בו "ליפה וברה"<sup>42</sup>.

עוד: מקור "ליפה וברה" הוא בפסוק "מי זאת הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה ברה כחמה אימה כנדגלות"<sup>43</sup> הנ"ל אצל משה רבינו אשר מאהלו לא מש יהושע, ואולי לציון שייכותם זו יסד בו "ליפה וברה".

עוד: ע"פ המצו"ד הנ"ל עה"פ (בביאור פיסקת "למען עניו מכול"), יתכן לומר שבזמן יהושע נוספו סייגים על עם ישראל והיו אז במצב "יפה כלבנה ברה כחמה"<sup>44</sup>, ואולי לכן יסד אצלו "ליפה וברה".

"למען למד ראות לטובה אות • זעק אי' נפלאות • מצה טל מגזה מלא הספל מים • לכלת לבנון"

40. ולהעיר, שאולי בזה מתורצת קושיא אפשרית: הן לכל השיטות המושא טרם שירת במקדש, כ"א רק במשכן - נכון לשעת כתיבת שורות אלו - ומדוע נכתב "מצווה לבוא במקדש"? וגם אם יתורץ שמשכן נקרא מקדש בריבוי מקומות, לדוגמא: ויאמר ה' אל אהרן . . . תשא את עון המקדש" (במדבר, ח', א), עדיין ניתן לדייק: הרי בפסוק הצייוי על קידוש ידיים ורגליים כתוב "אהל מועד", ומאחר שהמושא טרם שירת בבית המקדש הול"ל "מצווה לבוא באהל מועד" מדוע יסד הפייט "מצווה לבוא במקדש"? ועפ"י ביאור שייכות המושא ל"חולת אהבה" אולי אפשר לתרץ שכתב "במקדש" כי על כך בני" חולים מרוב אהבה. ועוד, אולי ניתן לבאר בפשטות שמוסב על ביהמ"ק השלישי. ושניהם עולים בקנה אחד, שכן בני" חולי אהבה למקדש השלישי (לשי' סידור דרך החיים עבודת ישראל) מהרה ירד מן השמים בנוי ומשוכלל, ויכוון אד"ש מלך המשיח מקומו, ובו ישרת המושא מיד ממש.

41. סידור אוצר התפילות (ח"ב), סידור דרך החיים עבודת ישראל, סדור של"ה.

42. סידור דרך החיים עבודת ישראל.

43. שה"ש, ו, י.

44. דוגמא א' להוספת סייג וגדר בימי יהושע: "ויאמר יהושע אל העם התקדשו כי מחר יעשה ה' בקרבכם נפלאות" (יהושע, ג, ה) ופירש המצו"ד וזלה"ק: "כי מחר וכו' נפלאות - ולזה מהראוי להיות או קדושים וטהורים מטומאה", ולא ציווהו הקב"ה לאמר לעם "התקדשו" (כפי שאמר הקב"ה למשה לפני מ"ת "לך אל העם וקדשתם" (שמות, יט, י), כי אם, ככל הנראה, הוסיף סייג זה מעצמו.

זה גדעון. "לכלת לבנון" זו כנסת ישראל. בזמן שביהמ"ק הי' קיים היו ישראל עושים אות וסימן אם יליבנו עונותיהם בלשון של זהורית, ונרמז זה במילה "לבנון" - ע"ש שמלבין עונותיהם של ישראל, לכך יסד אצלו "לכלת לבנון"<sup>45</sup>. (ראה מילואים).

"למען כלולי עשות מלחמתך • אשר בידם תתה ישועתך • צרופי מגוי בלקקם מידם מים • ללא בגדו בכך"

הם שלש מאות האיש אשר נותרו עם גדעון להילחם במדין. המבחן האלקי להימנות על הלוחמים הי' הורדת העם לשתות מים. מי שליקק המים בכדי לשתות, נבחר; ומי שכרע על ברכיו לשתות שב לביתו. ובטעם הדבר פירש"י וזלה"ק<sup>46</sup>: "וכל אשר יכרע על ברכיו לשתות - תציג אותו לבד חוץ מסיעתך. . . שכך הם למודים לכרוע לפני עבודת גלולים". כלומר, אותם שלש מאות איש נשמרו מחטוא לקב"ה, ולכך יסד בו "ללא בגדו בכך"<sup>47</sup>.

"למען יחיד צוררים דש • אשר מרחם לנזיר הקדש • ממכתש לחי הבקעת לו מים • למען שם קדשך"

זה שמשון. אחר שנקרו פלישתים את עיניו ואסרוהו, עשו חג לדגון אלילים, 'להודות לו' על לכידת שמשון, אז התפלל שמשון לקב"ה ומוטט את הבית ומתו כל האנשים שהיו שם<sup>48</sup>. בענין זה כתב הרלב"ג וזלה"ק<sup>49</sup>: ". . . להודיע מה שעשה השם לקנאת כבודו במה שהיו הפלשתים מיחסים לאלקיהם נפילת שמשון בידם. . . ולזה שאל שתמות נפשו עם פלשתים לפי שלא הי' ראוי לו אז לעשות לו נס יותר גדול מזה והם היו ראויים ג"כ לזה מפני שהיו מיחסים זאת ההצלחה לאלקיהם".

כלומר, הנס שעשה הקב"ה הי' משום שחשבו פלישתים כי מאליהם היתה זאת להם, ואולי לכך יסד בו "למען שם קדשך".

"למען טוב הולך וגדל • מעקשות לב עדה חדל • בשוב עם מחטא צוה שאוב מים • לנאוה כירושלים"

זה שמואל. ביאור א) בימי מאורע "צוה שאוב מים" חרב משכן שלה ונבחרה ירושלים, לכך יסד בו "לנאוה כירושלים"<sup>50</sup>.

ביאור ב) סיפור "צוה שאוב מים" התרחש במצפה, לשם קיבץ שמואל את ישראל. מצפה זו היתה כמו ירושלים, מצד היותה, בפעולת שמואל, מקום המיועד לתפילה, ולכך יסד בו "לנאוה כירושלים"<sup>51</sup>.

45. סידור אוצר התפילות (ח"ב). ביאור זה נרמז גם בל' סידור דרך החיים עבודת ישראל.

46. שופטים, ז, ה.

47. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

48. שופטים, טז, כג - כט.

49. שופטים, ס"פ טז.

50. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

51. סודר של"ה.

"למען חיד מכרכר בשיר • המלמד תורה בכל כלי שיר • מנסך לפניו כתאב שתות מים • לשמו בך סברם"

כנגד דברי דוד בתהילים "אשרי שאֵל יעקב בעזרו שברו על ה' אלקיו"<sup>52</sup> יסד בו<sup>53</sup> "לשמו בך סברם"<sup>54</sup>.

"למען זך עלה בסערה • המקנא ומשיב עברה • לפלולו ירדה אש ולחכה עפר ומים • לעיני ברכות"

זה אליהו. "ברכות" במשמע גם מקוה מים, ובמעשה "ולחכה עפר ומים" כתוב "ויעש תעלה כבית סאתים . . גם את־התעלה מלא־מים"<sup>56</sup>, היינו ברכה, לכך יסד בו "לעיני ברכות"<sup>57</sup>.

"למען ושרת באמת לרבו • פי שנים ברוחו נאצל בו • בקחתו מנגן נתמלאו גבים מים • לפצו מי כמכה"

זה אלישע. ביאור (א) בסיפור מלחמת מואב בו אירע "נתמלאו גבים מים" שלח יהורם אל יהושפט שיעלה עמו למלחמה והשיבו "אעלה כמוני כמוך"<sup>58</sup>, לכך יסד בו "לפוצחי מי כמכה"<sup>59</sup>.

ביאור (ב) מאחר ש"במלחמת מואב שלא ה' מים לישראל אמר קחו לי המנגן. והתפלל ונתמלאו הבורות מים. בזכותו תושיע ישראל שפתחו פיהם על הים ושררו מי כמכה"<sup>60</sup>.

52. תהילים, קמו, ה.

53. יש לדייק מדוע יסד הפייט דוקא מעשה "מנסך . . כתאב שתות מים" על פני מעשה לקיחת צפחת המים משאול? ואולי י"ל (א) העדיף להימנע מלהזכיר מאורעות בלתי רצויים (רדיפת שאול את דוד). (ב) מפני שתפילה זו הינה בחג הסוכות, בו נערך ניסוך המים בכל יום, יסד בו "מנסך . . כתאב שתות מים".

54. להעיר בדרך הצחות: בסיפור שי למורא נקט (היכן שבסדר הא"ב היתה צ"ל ה) אות וא"ו "ולא לנו כי אם למענך" (כמחזור ויטרי), ו(היכן שבסדר הא"ב היתה צ"ל ה) אות מ"ם "למען שם קדשך", ועפי"ז ה' לו לציין כאן "לשמו בך סברם".

55. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

56. מלכים א, ח, לב; לה.

57. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

58. מ"ב, ג, ז.

59. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

60. סידור סדור בית יעקב.

61. ואולי ניתן לחדד: הן בסיפור קחו לי מנגן, בו מסופר על יציאת מלך ישראל, יהודה ואדום למלחמה במואב, ולא הי' מים לצבאותיהם, כתוב לפחות ג' עיני מים: (א) בחפש יהושפט נביא "ויען אחד מעבדי מלך־ישראל ויאמר פה אלישע בן־שפט אשר־יצק מים עליידי אליהו" (מ"ב, ג, יא). (ב) בנבואה (וכן בסיפור התרחשותה) "והנחל ההוא ימלא מים" (שם, יז, ג) בנבואה (וכן בסיפור התרחשותה) "והכיתם . . וכל־מעניי־מים תסתמו" (שם, יט). (ולכאורה הי' מתאים יותר ליסד באלישע ענין א' הנ"ל, כי הוא זה (בשונה מענין הב' והג') שהיא נבואת הקב"ה). אולם באמת אין לומר כן, משום שענינו של נביא היא הנבואה. עם היות שיציקת המים הינה חלק מחייו אך אין היא מהותו וענינו; אך על נבואתו יש לומר כי הוא זה. בהעדפת ענין הב' ע"פ הג' אפ"ל משום שענינה היפך מענין המים) ולענין קחו לי מנגן היינו, כפשוטו, ענין השירה, שייכת במיוחד שירת בני ישראל במי הים. ועפי"ז תובן יותר לשון הפייט "בקחתו מנגן נתמלאו גבים מים" דמה מוסיף "בקחתו מנגן" לענין? הן היתה זו רק הכשרה לנבואה, שבעל היום, ו"מפני הכעס נסתלקה שכינה מנגנו" (רש"י שם, טו) ונצרך למנגן, ומה ראה לציין זאת? אלא מפני הדגשת שייכות אלישע ע"י המנגן ל"פצו מי כמכה" כתבו כאן.

"למען הרהר עשות רצונך • המכריז תשובה לצאנך • אך בבא מחרף סתם עינות מים • לציון מכלל יופי"

זה חזקיהו. לפי שבסיפור "סתם עינות מים" נאמרה נבואת הקב"ה על ניצחון מלך אשור "בוה לך לעגה לך בתולת בת ציון"<sup>62</sup> וכן "כי מירושלים תצא שארית ופליטה מהר ציון"<sup>63</sup>, יסד בו "לציון מכלל יופי"<sup>64</sup>.

"למען דרשוך בתוך הגולה • וסודך למו נגלה • בלי להתגאל דרשו זרעונים ומים • לקוראיך בצר"

אלו דניאל חנני' מישאל ועזרי'. ביאור א) לפי שהתפללו לקב"ה בצרה כשהיו צריכים לפתור את חלום נבוכדנצר ככתוב: "ורחמין למבעא מן קדם אלקה שמיא"<sup>65</sup> [ולבקש רחמים מלפני אלקי השמים], יסד בו "לקוראיך בצר"<sup>66</sup>.

ביאור ב) לפי שכמה פעמים היו בצרה גדולה והצילים הקב"ה יסד בו "לקוראיך בצר"<sup>67, 68</sup>.  
 "למען גמר חכמה ובינה • סופר מהיר מפלש אמנה • מחכמנו אמרים המשולים ברחבי מים • לרבתי עם"

זה עזרא. "לרבתי עם" זו ירושלים. ולפי שבנה ביהמ"ק והעלה ישראל מהגולה לירושלים יסד בו בקשת הושענא לירושלים שהיתה רבתי עם<sup>69</sup>.

"למען באי לך היום בכל-לב • שופכים לך שיח בלא לב ולב • שואלים ממך עוז מטרות מים • לשוררוך ביים"

אלו ישראל. ביאור א) לפי שב"שוררוך ביים" שרו ישראל "עזי וזמרת יי"<sup>70</sup>, כתב כאן כנגדו "עוז מטרות מים".

ביאור ב) לפי שישאל המבקשים ממך מים, שרו לך שירה במי הים, יסד בו "לשוררוך ביים"<sup>71</sup>.

"למען אומרי יגדל שמך • והם עמך וצאנך • צמאים לישעך כארץ עיפה למים • לתרת למו מנוחה"

62. מלכים ב, יט, כא.

63. שם, לא.

64. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

65. דניאל, ב, ח.

66. סידור אוצר התפילות (ח"ב).

67. סדור של"ה.

68. לחידוד החילוק בין הביאורים, אולי יש לומר: לביאור הא' יסד "לקוראיך בצר" מצד שקראו; לביאור הב' מצד שהצילים הקב"ה כשהיו בצרה יסד "לקוראיך בצר". ושניהם משלימים זה את זה.

69. סדור של"ה.

70. שמות, טו, ב.

71. סידור סדור בית יעקב.

"לתרת למו מנוחה" ביצי"מ, ככתוב "וארון ברית ה' נוסע לפניהם . . לתור להם מנוחה"<sup>72</sup>. יש אומרים זו בקשת הושענא מהגלות וי"א שעל א"י<sup>73</sup> (שנא' בה "אל המנוחה ואל הנחלה"<sup>74</sup>)<sup>75</sup>. ואולי מטעם שהזכיר "צמאים לישעך" היינו צמאים לישועת הקב"ה בטורח הגלות, יסד בו תפילה לגאולה<sup>76</sup> "לתרת למו מנוחה".

## מילואים

"למען למד ראות לטובה אות · זעק אי' נפלאות · מצה טל מגזה מלא הספל מים · לכלת לבנון"

עה"פ "ואי' כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו ה' ועתה נטשנו"<sup>77</sup> פירש רש"י וזלה"ק: "אשר ספרו לנו אבותינו - פסח ה' אמר לו אמש הקרני אבא את ההלל ושמעתיו שהי' אומר בצאת ישראל ממצרים ועתה נטשנו אם צדיקים היו אבותינו יעשה לנו בזכותם ואם רשעים היו כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו ואי' כל נפלאותיו".

וכן דרש הילקוט שמעוני<sup>78</sup> עה"פ וזלה"ק: "אמר ר' יהודה בר שלום ליל פסח הי' אותו הלילה שאמר לו "ואי' כל נפלאותיו", היכן הם הפלאים שעשה האלקים לאבותינו בלילה הזה והכה בכוריהם של מצרים והוציא משם ישראל שמחים. וכיון שלמד סנגוריא על ישראל, אמר הקב"ה דין הוא שאגלה אני בכבודי עליו שנאמר "ויפן אליו ויאמר לו לך בכחך זה", אמר לו הקב"ה יש לך כח ללמד סנגוריא על ישראל בזכותך הם נגאלים שנאמר "והושעת ישראל"<sup>79</sup>. וג' פרטים בזה הנוגעים לענינו: (א) הניסים במצרים<sup>79</sup> (ב) זכות אבות<sup>80</sup> (ג) מינוי גדעון לגואל<sup>81</sup>.

עה"פ "אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבוא<sup>82</sup>" מפרש ה"צרור המור" וזלה"ק: "'אתי מלבנון כלה" אמרו במדרש שהגלות מכונה בשם לבנון, כי הגלות מלבין עוונותיהן של ישראל. ולזה אמר כי מחמת שנתארסת לי מלבנון, פירוש מגלות מצרים, נעשית כלה אתי, כענין

72. במדבר, י, לג.

73. וכמובן, שניהם עולים בקנה אחד. הי"מ הא' הוא הגאולה הכללית, הי"מ הב' פרט בגאולה הכללית - גאולת א"י, בב"י אמן.

74. דברים, יב, ט.

75. כהנ"ל בסידור אוצר התפילות (ח"ב).

76. כנ"ל, לי"א א' לגאולה כללית, לי"א הב' לפרט בגאולה הכללית.

77. שופטים, ו, יג.

78. רמז סב.

79. ל' היל"ש "הפלאים שעשה האלקים לאבותינו".

80. ל' רש"י "צדיקים היו אבותינו יעשה לנו בזכותם".

81. ל' היל"ש "אמר לו הקב"ה יש לך כח ללמד סנגוריא על ישראל בזכותך הם נגאלים שנאמר "והושעת ישראל"<sup>79</sup>.

82. שיר השירים, ד, ח.

שנאמר "וארשתיך לי לעולם": "אתי מלבנון תבואי" ולכך אני מבטיחך אף שיתמו ח"ו זכות אבות, מכל מקום אתי מלבנון תבואי, פירוש בשבילי ועמי תבואי מכל שאר הגלויות שנקראו לבנון:".

וג' פרטים בזה הנוגעים לעניננו: (א) האירוסים במצרים<sup>83</sup> (ב) אף בהיגמר, ח"ו, זכות אבות<sup>84</sup> (ג) יגאלו בני" גם להבא<sup>85</sup>.

ואולי לכן, מצד התאמתם התוכנית, ששניהם נסובים אודות גאולת ישראל ממצרים, וכן אודות זכות אבות<sup>86</sup> וכן אודות גאולת ישראל<sup>87</sup>, יסד בו הפייט "לכלת לבנון".

83. הל' " שנתארסת לי מלבנון, פירוש מגלות מצרים".

84. הל' "ולכך אני מבטיחך אף שיתמו ח"ו זכות אבות".

85. הל' "בשבילי ועמי תבואי מכל שאר הגלויות שנקראו לבנון".

86. ולא יקשה שדברי גדעון ופירוש צרור המור סותרים זל"ז (שגדעון זעק בזכות אבות; ואילו לצרור המור אף ללא זכות אבות) שכן (א) טענת גדעון המשיכה "ואם רשעים היו כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו". (ב) דברי צרור המור אינם לסתירה אלא להעדפה, שלא רק בזכות אבות אלא גם ללא זכות אבות. ושניהם עולים בקנה אחד ומוסיפים זב"ז: דברי צרור המור "כי מחמת שנתארסת לי . . . מגלות מצרים . . . ולכך אני מבטיחך אף שיתמו ח"ו זכות אבות, מכל מקום . . . בשבילי ועמי תבואי מכל שאר הגלויות" - שמחמת האירוסים שהיו במצרים (ואו"ל שחנם היו, וכמוכה מצרור המור "שהגלות מכונה בשם לבנון, כי הגלות מלבין עוונותיהן של ישראל" - שעצם גלות ישראל במצרים היא המלבינה עוונות (ולא מצד שהיו צדיקים) - הן הם המשך טענת גדעון "ואם רשעים היו" - היינו שאין זכות אבות - "כשם שעשה להם חנם" - "חנם" כהדיק בצרור המור, מצד עצם הגלות - "כן יעשה לנו" שכמסופר בפסוקים הקודמים (שופטים, ו, ב) גם בזמן ההוא היו ישראל בגלות תחת מדין וברחו למערות וכו', וכן משמע מפורש מהל' "בזכותך הם נגאלים" כלומר שהיו בגלות. וראה הערה הבאה).

87. ולהעיר, שעפ"י לשון הפסוק "והושעת ישראל", לכאורה הי' מתאים יותר לנקוט במדרש "בזכותך הם נושעים", ואולי מרמז בזה, נוסף על המבואר לעיל, שמרמז בזה גם על הגאולה מגלות הזה האחרון שע"י לימוד הזכות של נשיא הדור נגאלים (וראה סה"ש תנש"א ע' 231 ואילך).







# הוספה



## שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

### - סקירה מיוחדת -

את החביבות המיוחדת שרוחש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לשנות העשור<sup>1</sup>, ניתן לראות בקובץ 'שלשלת היחס' שבפתח ה'היום יום':

"תש"כ - לרגל מאתיים שנה לסתלקות הבעש"ט, מכריז בדבר מגבית צדקה במספר "מאתיים" . . . תשכ"ב - מכריז שהשנה הבאה היא שנת הק"ן להסתלקות אדמו"ר הזקן . . . תשכ"ו - בקשר לזה שהשנה היא שנת ה"מאה" להסתלקות אדמו"ר הצמח צדק . . . תשכ"ז . . . בקשר למלאות ארבעים שנה לגאולת י"ב-י"ג תמוז . . . תשל"ב - בקשר ל"שנת השבעים" . . ."

ובפרט בעניינים השייכים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א, ניתן לראות יחס מיוחד זה ביתר שאת ויתר עוז ובאריכות הדיבור והביאור, בעומק וברחבות.

בכל עשור ועשור נרמזת שלימות ייחודית -

שנת העשור: מורה על שלימות עבודת האדם בכל עשר כוחות הנפש, ובנוסף לזה שלימות בפעולה בעולם - שנברא בעשרה מאמרות<sup>2</sup>, ונותן כח להמשיך לפעול בזה<sup>3</sup> ( - הנ"ל גם במלאות עשור לפעולה טובה<sup>4</sup>).

שנת העשרים<sup>5</sup>: נעשה שלימות המוחין - "למכור בנכסי אביו"<sup>6</sup>. מתעלים לבחינת הכתר (עשרים) - עבודה מצד מסירות נפש. ממילא מוסיף בכל עניני העשייה - במוחין ובמידות<sup>7</sup>.

1. ראה שיחת ש"פ ויקרא תשכ"ה: "בנוגע למספר שנים שמציינים תקופה שלימה, מצינו בתורה מספר עשר שנים, עשרים שנה, שלושים שנה, ועאכו"כ תקופה של חמישים שנה שנקראת "יובל";

ובשיחת י"א ניסן תשכ"ב, בנוגע לציון יום-הולדת: "ישנם ימי הולדת שמציינים במיוחד - כפי שמקובל במנהגי העולם עד שגם בא בתוככי בני ישראל: שמציינים יום הולדת בכל עשור".

2. מכתב כללי, יו"ד שבט תש"כ.

3. ולכן חשוב לנצל זמן זה לפעולה מיוחדת. כממכתב לועד כפר-חב"ד בקשר עם חגיגות העשור לייסוד הכפר: "במענה למכתבם ותוכנו ע"ד מלא עשר שנים לייסוד הכפר . . . כיון שאי אפשר לעשות הנ"ל כי אם אחת בכ"כ שנים, שלכן מוכרחת ההשתדלות לנצל החגיגה במילואה, וק"ל".

4. ראה (לדוגמא), ש"פ יתרו תש"ל. בקשר עם עשר שנים לשידורי התניא ברדיו.

5. במעלת מספר עשרים מצייין כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ: לקר"ת במדבר ב, א. שה"ש לה, סע"ג. לקוטי לוי"צ לזח"ב ע' קו. ובכ"מ.

6. מכתב, ל' שבט תש"ל.

7. מוצש"ק יו"ד שבט תש"ל. כ' שבט תש"ל.

שנת השלושים<sup>8</sup>: שלימות של כל אפשרויות השינויים הדרושים בשביל "ואחזה מראות אלוקים"<sup>9</sup>; שלושים מעלות שהמלכות נקנית בהם<sup>10</sup>.

שנת הארבעים: "קאי איניש אדעתי דרבי"; שלימות העבודה לא לפי ההשגות של המקבל, אלא לפי ההשגות של נשיא הדור<sup>11</sup>.

שנת החמישים "יובל"<sup>12</sup>: עבודה באופן של שלימות הכוחות וקדושה יתירה<sup>13</sup>. (המשך העבודה ביובל הבא שלא בערך ליובל הקודם<sup>14</sup>).

שנת השישים: מודגש הענין של "נסים"<sup>15</sup>. מבטל את כל העניינים הבלתי רצויים (בשישים), וממשיך בחינה שלמעלה ממדידה והגבלה<sup>16</sup>.

ובעמדנו כעת בשנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ, מלוקט ומסוכם כאן מתורתו בנוגע לשנת השבעים.

### שנת השבעים:

ראש וראשון הוא ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ בהתוועדות י"א ניסן תשל"ב - שנת השבעים להולדתו. הרבי ביאר את הפסוק "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". כאשר עושים חשבון נפש, ונראה שיש חלישות כל שהיא בפעולות שנעשו ב'שבעים שנה', אזי התשובה לכך היא - "ואם בגבורות", להתחיל לפעול בהתגברות יתירה!

אולם אין ספק כי הביאור העיקרי בפסוק הזה, הוא הוא הביאור החוזר ונשנה רבות בשיחות<sup>17</sup> כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ:

"שבעים שנה היא תקופה בחיי אדם - ימי שנותינו בהם שבעים שנה"<sup>18</sup>.

8. במעלת מספר שלושים מציין כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ: קיצורים והערות לתניא ע' ע"ו. זח"ג רמו, ב. עבודת הקודש ח"ד פי"ט.

9. כ' מנ"א תשל"ד.

10. מכתב, כ"ה אדר ה'תש"י.

11. יו"ד שבט תש"ג.

12. במעלת מספר החמישים ו"יובל" מציין כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ: זח"א צה, ב. לקו"ת דברים ס, סע"ב. סה"ל ערך יובל.

13. ש"פ שמיני תשל"ל.

14. ש"פ שלה תשל"ז.

15. ש"פ תולדות תש"ג.

16. ש"פ בלק תשמ"ז.

17. שיחת יו"ד שבט תשכ"ג. ובכ"מ.

18. לקו"ש חכ"ד ע' 499.

עבודת האדם בעולם הזה היא לברר את שבע מידותיה של הנפש הבהמית - כפי שכל אחת מהם כלולה מעשר<sup>19</sup> - מספר שבעים<sup>20</sup>. זהו פירוש הכתוב 'ימי שנותינו - שבעים שנה'<sup>21</sup>. קצבת ימי חיינו היא ע"מ לברר מידות אלו - וכספירותיה<sup>22</sup>.

אצל<sup>23</sup> נשיא בישראל, הבריר הנעשה ב'ימי שנותינו שבעים שנה' לא כולל רק בירורם של שבע מידותיו הפרטיות, כי בהיותו נשיא הדור, הרי תפקידו כולל בירור כל עניני העולם. וכאשר נשיא מגיע לשלימות שבעים שנה לנשיאותו - הרי זה מצב של שלימות בירור העולם.

בזמן רבי אלעזר בן עזריה, ע"מ לפעול ענין של יציאה מהגבלות הגלות דאז (ולהזכיר יציאת מצרים - בלילות), נדרש ענין של שלימות - הרי אני "כבן שבעים שנה"<sup>24</sup>.

שלימות נעלית מכך - היא השלימות ד'להביא לימות המשיח'. והיא נעשית ע"י שלימות הבריר של שבעים שנה - "כשנעשה הגילוי דשבעים, עי"ן דלמעלה, "והיו עיניך רואות את מוריך", ובאופן שאלוקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר".



ומשדרשה בן-זומא, אף אתה הלך בדרך הדרש, ודרוש להם - לשבעים שנה.

אטו מלתא זוטרתא היא, שתורת החסידות פותחת ב"תניא [בספ"ג דנדה] משביעים אותו?" - וכמו ב'בראשית' הפותחת את התורה שבכתב - נתלים בה תלי תילים של הלכות?!...

19. לקו"ת חוקת סה, ד.

20. "שבעים שנה" - מורה על כללות העולם וכללות סדר ההשתלשלות שקשור עם מספר שבע, שכן, כללות התהוות הבריאה היא בשבע ימים, ששת ימי השבוע ויום השבת, שהם כנגד שבעת המידות. . ושלימות מספר שבע הוא בהתכללותו מעשר - שזהו מספר שבעים". זה"ש תשכ"ב.

21. "אע"פ שיש ג"כ "אם בגבורות שמונים שנה" ומאה שנה, עד מאה ועשרים שנה, אבל כל זה נכלל ב"ימי שנותינו בהם שבעים שנה" - אפילו השמונים שמגיעים מצד גבורות, ועוד ריבויים, עד "היו ימיו מאה ועשרים שנה", הכל נכנס בהכלל של שבעים שנה". ש"פ משפטים תש"ל.

22. שלימות זו, היא התחלה של דרגא נעלית יותר (ולא סיום וחותם של הדרגא הקודמת, כפי שניתן לפרש את הכתוב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה").

הדוגמא המובאת לכך בשיחות הקודש, היא מפרי התמר. היא פריחתו של התמר, הוא בהגיעו לגיל שבעים. אזי הוא מוצאי פירות איכותיים. כמובן לא ניתן לומר שבגיל שבעים, עם הגיעו לשיאו, העץ סיים את תפקידו - כי אם אדרבה. (ש"פ בשלח תש"נ).

עד"ז: בפירוש הפסוק "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". אין פירושו להגבלת חיי האדם לשבעים שנה (כנראה בחוש, שאין זהו הגיל המבוגר ביותר לאדם), כי אם ששלימותו של אדם נעשית בהגיעו (לבריר הראוי ב)גיל שבעים. וכדוגמא המובאת מסוף מסכת הוריות. שם מכונה לימוד מושלם - 'לימוד של שבעים שנה'. ובלשונו הק' בשיחת כ' מנ"א תשמ"ב: "מובן שאין הכוונה לומר שאחרי "לימוד של שבעים שנה" מפסיק האדם בלימוד התורה ח"ו, אלא אדרבה: לאחר שהגיע לתכלית השלימות ד"לימוד של שבעים שנה", הרי הוא מתחיל בלימוד התורה באופן חדש לגמרי, שבאין ערוך כלל לגבי אופן הלימוד דשבעים שנה"...

23. בכללות ענין זה, ראה ש"פ שמות תשנ"ב.

24. וע"י שהקב"ה 'מילא שנותיו מיום ליום' - כבר בהיותו בן ח"י שנים הגיע לשלימות של "בן שבעים שנה". שיחת ר"ח כסלו תשמ"ט.

וכבר נתפרש וחזר ונשנה<sup>25</sup>, הביאורים בתיבה זו. אשר יש בה מלשון 'שבועה', וכן מלשון 'שבע', ועוד ביארו משורש 'שובע'<sup>26</sup>.

וכך דרשו בה:

בראש השנה להתקשרות - שבעים שנה, משביעים אותו - לשון שבועה:

"ע"פ משל מענין השבועה למטה, ששני אוהבים נשבעים זה לזה שלא יופסק האהבה מאתם. . ונשבעים זה לזה שלא יופסק האהבה מאתם לעולם אף אם יחייב כן השכל. והיינו שמעלים את האהבה לבחי' הרצון שלמעלה מן השכל, וממילא לא יוכל השכל לשנות את האהבה.

"ועד"ז הוא ענין השבועה למעלה, כמ"ש "אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם", שענין השבועה הוא המשכה מבחי' "ימי קדם". . שבמדריגה זו לא שייך שינוי. וזהו "בי נשבעתי גו' דבר ולא ישוב", שמאחר שהשבועה היא מבחי' "בי" - לא שייך בזה שינוי כלל".

ובראש השנה להתקשרות - שבעים שנה, משביעים אותו - לשון שבע:

כהמפורש לעיל. שמשלימים את עבודת האדם הפרטית שלו עם שבעת המידות, בירור שבע מידותיה של הנפש הבהמית. וממלאים ומשלימים את הכוונה הכללית בבירור שבעים אומות, שלימות בירור בהעולם הכללי.

ובראש השנה להתקשרות - שבעים שנה, משביעים אותו - לשון שובע:

"שעי"ז, משביע את תשוקתה ומרווה צמאונה" - של הנפש אשר עיפה לך - עמך ונחלתך, רעבי טובך וצמאי חסדך.

"שבענו בבוקר חסדך - ונרננה ונשמחה בכל ימינו" - -



בשנת הארבעים, חזר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח והזכיר רבות את אמירת משה רבינו לעם ישראל, בסוף שנת הארבעים: "ולא) נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע".

ובהסבר, כי בשנת הארבעים להסתלקות כ"ק אדמו"ר הרי"צ, ולנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א - הגיע הזמן ש"קאי איניש אדעתי' דרבי".

כבר בשיחת יו"ד שבט תשמ"ב - ל"ב שנים, הזכיר כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ ענין זה, ובלשונו הק'<sup>27</sup>:

25. ראה ליקוטי אמרים תניא עם ליקוטי פירושים. פניני התניא להרה"ח חלוי"צ ע"ה גינזבורג.

26. ראה עד"ז באבן עזרא שמות ג, יג.

27. תרגם חפשי, ללא אחריות.

"בשנה זו מלאו שלושים ושנים שנה מאז העשירי בשבט בשנת תש"י, שאז הייתה ההילולא בפעם הראשונה. . כאשר אומרים ל"ב, המחשבה הראשונה שבאה מכך היא שזהו לב. . ויש לזה שייכות מיוחדת עם נשיא בישראל, שהוא בדוגמת מלך בישראל. . ובפרט כשעובר זמן ונזכרים ומתבוננים שזוהי השלימות של ל"ב שנים, זה עוד יותר מדגיש את ההתקשרות של כל האיברים אל הלב".

היינו, שעל אף שאמיתית הענין של "לב לדעת" ניתנה בשנת הארבעים - אך עצם האזכור של שנת ה"לב" זה מעורר ומחזק את קשר ה"לב" עם הנשיא.

ועאכו"כ בימינו אלו, בעמדנו ביום זכאי - 'עין' שנה לנשיאות כ"ק אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח שליט"א - "המחשבה הראשונה שבאה מכך. . ובפרט כשעובר זמן ונזכרים ומתבוננים. . "התשוקה לראות את כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ בעיני בשר גשמיות - "הגילוי דשבעים. . "והיו עיניך רואות את מוריך", ובאופן שאלוקות נמצא בגלוי בכל העולם, "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר"<sup>28</sup>.

ויהי רצון שלאחר שישנה "שלימות הנשיאות הקשורה עם מספר שבעים שנה דוקא" נזכה תיכף ומי"ד ממ"ש למימוש דבריו הקדושים של כ"ק אד"ש מה"מ - הנבואה העיקרית - "לאתר לגאולה ותיכף ומיד ממש הנה זה (משיח) בא" ולשלימות הנשיאות בגאולה האמיתית והשלימה.





**לע"נ**

**הרה"ח הרה"ת הרב צבי הירש  
בן הרה"ח הרב בן ציון ע"ה  
נלב"ע ז"ך אלול ה'תש"מ**

**ומרת רבקה בת הרה"ח הרב צבי ע"ה  
נלב"ע כ"ט תמוז ה'תשס"ב**

**שפריצער**

**שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!**



**נתרם ע"י בניהם  
הרה"ת הרב שמואל שי'  
הרה"ת הרב יעקב מרדכי שי'  
שפריצער**

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

## לזכות

ר' רז בן שרה ויולה  
וזוגתו שירן בת עדייה רחל

וילדיהם  
מנחם מענדל בן שירן ותניא מינה בת שירן

## חן

להצלחה בגשמיות וברוחניות  
בבריאות נכונה ובעשירות מופלגה  
ימלא ה' יתברך משאלות לבבם לטובה ולברכה  
למעלה מדרך הטבע, ולמעלה ממדידה והגבלה  
ויזכו לקבל פני משיח צדקנו - הרבי שליט"א מלך המשיח  
בפועל ממש!

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

**לע"נ**

**הרב אלעזר**

**ב"ר שם טוב הכהן כהן ע"ה**

**נלב"ע כ"ח סיון ה'תשס"ה**

**שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית**

**בהתלבשותה בגוף הגשמי**

**בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א**

**תיכף ומיד ממש!**

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

**לע"נ**

**הרה"ח הרב מרדכי ב"ר אברהם דב ע"ה  
רוזנבלט**

**שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!**



**לזכות**

**מרת מלכה תחי'  
רוזנבלט**

**יה"ר שתזכה לרוות נחת מיו"ח  
ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
וימלא משאלות לבה לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!**

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

**לע"נ**

**הרב דוד פנחס  
ב"ר אברהם אייזיק נחום ע"ה**

**וזוגתו מרת  
שרה ב"ר שרגא פייבל ע"ה  
ויספיש**

**שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!**



**לע"נ**

**הרבנית מרת שרה רחל ב"ר יעקב הלוי ע"ה  
הרצל**

**נלב"ע כ"ה תשרי ה'תש"ס  
שתזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!**

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

## לע"נ

הקדושים הרב **גבריאל נח ב"ר נחמן** הי"ד  
וזוגתו מרת **רבקה ב"ר שמעון** הי"ד  
**הולצברג**

נעקדו הקדה"ש ביום א' כסלו תשס"ט  
שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותם בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!



## לזכות

הרה"ח הרב **שמעון שי'** וזוגתו מרת **יהודית תחי'**  
**רוזנברג**

יה"ר שיזכו לרוות נחת מיו"ח  
ויזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
וימלא משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

## לזכות

הרה"ח הרב **שלמה אהרן שי'** וזוגתו מרת **ברכה תחי'**  
**הניג**

יה"ר שיזכו לרוות נחת מיו"ח  
ויזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
וימלא משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!



## לזכות

הרה"ג הרה"ח הרב **ישעיהו שי'** וזוגתו מרת **זלאטא תחי'**  
**הרצל**

יה"ר שיזכו לרוות נחת מיו"ח  
ויזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
וימלא משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

## **לזכות**

**מרת רבקה תחי'**

**כהן**

יה"ר שתזכה לרוות נחת מיו"ח  
ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
וימלא משאלות לבה לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!



## **לזכות**

**הרה"ח הרב בן ציון שי' וזוגתו מרת תמר תחי'**

**מכאלשויילי**

יה"ר שיזכו לרוות נחת מיו"ח  
ויזכו לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
וימלא משאלות לבבם לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**



## **לזכות**

**הרה"ח הרב אליהו שי'  
בן לאה לוסייה**

**לרפואה שלימה ומהירה  
ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו  
בקרוב ממש!**



## **לזכות**

**דורון הלוי שי' בן לאה**

**לרפואה שלימה ומהירה  
ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו  
בקרוב ממש!**

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

## **לזכות**

תלמידי התמימים השוהים בחצרות קודשנו

### **קבוצה תש"פ**

שיזכו למלאות את תפקידם ולשקוד על התורה והעבודה  
ויזכו לפעול את התגלותו המיידית  
של הרבי מלך המשיח שליט"א לעין כל  
תיכף ומיד ממש!

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**



לזכות

## כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו - התמימים 'חיילי בית דוד' בפרט

משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בכלל

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומי"ד ממ"ש

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד