



- קובץ הערות וביאורים -

לאפשא לה



מאת תלמידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

- קווינס -

.....

גליון ב' (כ"ב)

כ"ח סיון - ג' תמוז ה'תש"פ

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמזנים לבריאה
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

חברי המערכת

הת' השליח מנחם מענדל שי' שפירא
הת' שד"ב שי' טוירק
הת' צבי הירש שי' לרנר
הת' שמואל שי' ברוין
הת' יהושע שנ"ז שי' סערעבריאנסקי

עזרו בהו"ל

הת' השליח מ"מ הלוי שי' לאבקאווסקי
הת' שנ"ז שי' דיין
הת' חיים יהושע שי' רייצעס
הת' מ"מ שי' שפינדלער

יוצא לאור

ע"י

ישיבת תות"ל קווינס

92-15 69th Ave
Forest Hills, NY 11375
yttlqueens@gmail.com
(718) -701 9005

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, הננו שמחים להגיש לפני קהל אנ"ש והתמימים קובץ הערות וביאורים "לאפשא להו" גליון הכ"ב מאת תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש קווינס, היוצא לאור לכבוד יום הבהיר כ"ח סיון – תחילת שנת השמונים להצלת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מעמק הבכא האירופאי, וג' תמוז – יום אתחלתא דגאולה.

ידוע גודל הערך והחשיבות של הדפסת חידו"ת בכלל, ומפורסם הוראות כ"ק אד"ש מה"מ בכו"כ הזדמנויות² לכתוב חדושי תורה ולהדפיסם בקובצים ובספרים המיוחדים לזה.

משנה תוקף קיבל הדבר עקב הימצאנו בתקופה שבו, כהגדרת כ"ק אד"ש מה"מ, "על סף ימות המשיח ממש", שבה הרבה לדבר אודות חשיבות כתיבת הערות וחדושי תורה, ושהוצאתם לאור מזרזת את ביאת משיח צדקנו.

וכלשונו הק' בש"פ נשא ה'תנש"א³: "שההוראה למעשה בפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא ומביאה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאתי תצא". ובפשטות – התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמתחדשים חידושים בתורה, הן בנוגע לעצמו, והן בנוגע לפעולה על הזולת, "העמידו תלמידים הרבה"⁴, כידוע ש"כל איש ישראל יכול" לגלות תעלומות חכמה

(1) לשון הזהר, ח"א יב, ב. וראה שיחת ש"פ לך לך ה'תשנ"ב (סה"ש ה'תנש"ב ח"א ע' 82 ואילך)

(2) ראה שיחות ש"פ במדבר, ערחה"ש, ויום ב' דחה"ש ה'תנש"א (סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 561 ואילך)

(3) סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 597.

(4) אבות פ"א מ"א.

ולחדש שכל חדש בתורה, הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחינת שורש נשמתו ומחוייב בדבר⁵ כולל ובמיוחד, – התחדשות והוספה בלימוד והפצת פנימיות התורה שנתגלתה בתורת החסידות, מעין ודוגמא ו'טעימה' מתורתו של משיח ("טועמי' חיים זכו") שלכן עי"ז מזרזים וממהרים ופועלים ביאת דוד מלכא משיחא".

אי לזאת ראינו לנכון לתת התבטאות לרגשים נעלים אלו ע"י הדפסת קובץ מיוחד, בהתאם למה שאמר כ"ק אד"ש מה"מ בש"פ בא ה'תש"נ⁶ וזלה"ק: "וויבאלד אז יעדער זאך הויבט זיך אן פון תורה – איז כדאי אז אין תורה עצמה זאל מען מאכן א "מוסד" חדש – דורך ארויסגעבן קובצי חידושי תורה, בנגלה ובחסידות, ובפרט בתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו".

* * *

בראש הקובץ הבאנו, כהוראת כ"ק אד"ש מה"מ, "דבר מלכות", שיחה קדושה ובה מבאר נס דג' תמוז תרפ"ז בתוך גדרי הטבע, ודומה לו נס "שמש בגבעון דום" דג' תמוז, נס "פרח מטה אהרן" דפרשתנו; הקשר לפ' קרח והחילוק בין "קרח" ו"חקת" – הר' נהפך לת'; הקשר לחודש הרביעי; המשכת הביטול שלמעלה מהגבלה בתוך טבע האדם וכחותיו; העולם מוכן לגאולה ומסייע לזה; הוראות למעשה.

שיחה זו מביא חיזוק באמונתנו הטהורה בנבואת כ"ק אד"ש מה"מ ש"הנה זה משיח בא"⁷ ושההעלם והסתר דג' תמוז הוא "אך ורק בכדי צו ברענגען די איינציקע עלי' וואס איז נאך געבליבן – די עלי' פון דער גאולה האמיתית והשלימה"⁸.

(5) תניא אגה"ק סי' כו. וראה הל' תלמוד תורה לאדה"ז פ"ב ה"ב.

(6) סה"ש ה'תש"נ ח"א ע' 272.

(7) שיחת ש"פ שופטים תנש"א.

(8) לשון שיחת ש"פ יתרו כ"ף שבט, וליל ויום ב' פ' משפטים, כ"ב שבט

ידוע ה'שטורעם' המיוחד שעשה כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בענין חשיבות הלימוד ועיסוק בעניני גאולה ומשיח, שהיא היא "ה"דרך הישרה" לפעול התגלות וביאת המשיח ובהגאולה בפועל ממש⁹ ואי לזאת, הבאנו כמדור הראשון, כנהוג לאחרונה, מדור מיוחד של הערות וביאורים בעניני משיח וגאולה "הלכתא למשיחא", בפרט בתורתו של כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א¹⁰ ובמיוחד על שיחות ה"דבר מלכות" שחילק כ"ק אד"ש מה"מ בידו הקדושה ובהשיחות דשנות הנפלאות, תנש"א-נ"ב, וזאת ע"פ המבואר בשיחות ואגרות כ"ק אד"ש ע"ד חשיבות הלימוד בשיחות ומאמרי כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ נ"ע האחרונים¹¹ "ואף אנן נעני' אבתריהו"¹² בנוגע לתורתו שלו, שבהם "דער רבי האט אלץ באווארנט"¹³ ובהם נמצא הדרכה ודרכי פעולה עד ביאת המשיח תיכף ומיד ממ"ש.

* * *

ויש לציין שאף שעברנו על החומר דקובץ הנוכחי, עכ"ז "שגיאות מי יבין"¹⁴ " ומבקשים מכל הקוראים לשלוח כל תגובות והערות וכו' להמערכת ע"מ להדפיס אותם בל"נ בקובץ הבא.

תודתינו נתונה לכל תלמידי התמימים שי' שנתנו מזמנם והשקיעו

(9) ומסביר שהוא הדרך ה"קלה ומהירה".

(10) כלשונו הקודש (סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 501) "בפרט בתורתו (מאמרים ולקוטי שיחות) של נשיא דורנו – מעין ודוגמא והכנה ללימוד תורתו של משיח, תורה חדשה מאתי תצא"...

(11) ובל' הרב (אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ד ע' כד) "הלואי היו מדקדקים אנ"ש, ובפרט התמימים, בדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, ואפי' בשיחותיו, ובפרט משנת השי"ת והשנה שקדמה לה".

(12) ראה גם שיחת ש"פ תזו"מ תנש"א הע' 67 (סה"ש ח"ב עמ' 467). וראה גם ד"ה ואתה תצוה ה'תשמ"א הערה 40 בענין לשון המשנה "דין וחשבון" – "שלאחרי שהאדם פוסק מדעתו דינו של חברו, פוסק דין לעצמו שלא מדעתו".

(13) ראה לקו"ש ח"ב ע' 512.

(14) תהילים י"ט, י"ב.

מרץ רב בהו"ל קובץ זה, ויהי' משכורתם שלימה להם מן השמים בכל עניניהם.

ונחתום בתקוה ובבטחון, שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, נזכה לחזות בקרוב ממש לקיום היעוד "מלאה הארץ דעה את ה'¹⁵" "ב"אור פני מלך חיים", "ולא יכנף עוד מורֵיך והיו עניך רואות את מוריך"¹⁶ וישמיענו נפלאות מתורתו, - "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"¹⁷ - "תורה חדשה מאתי תצא"¹⁸ בהתגלות מלכינו משיחנו לעין כל, בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

מערכת "לאפשא לה"

ימות המשיח,
ימים הסמוכים לכ"ח סיון - ג' תמוז, ה'תש"פ
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
קווינס, נ.י.

(15) ישעי' יא, ט.

(16) ישעי' ל, כ.

(17) תהילים קי"ט, י"ח.

(18) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

תוכן העניינים

11 דבר מלכות משיחת ש"פ קרח ה'תנש"א

עניני גאולה ומשיח

29 יו"ט שני לעת"ל לשיטת החת"ס הת' לוי שמחה שי' דהאן

32 קרבן פסח שני בטומאה / בטהרה הת' הצח דוד הכהן שי' הנדל

תורתו של משיח

35 אחרים אומרים - ר"מ לשיטתי' באיכות הת' שמואל שי' ברזין

45 עצה ליסורים הת' מאיר הכהן שי' ג'ברא

46 מצורע במדרגת אדם הת' שלום דובער שי' גוטבלאט

47 נשמות הנקראים נוני דימא הת' הנ"ל

48 זמן תחית המתים הת' הצח דוד הכהן שי' הנדל

50 בני רומי לא ירדו לסוריא הת' יהושע שנ"ז שי' סערעבריאנסקי

51 מה שמיטה נאמר מסיני הת' שד"ב שי' קדנר

52 אל תפנו אל אלילים א' מהתמימים שי'

חסידות

- 54..... ביאור על מאמר 'וידעת מוסקבא'
הת' שמואל שי' ברוין
- 62..... החילוק בין לית בהו המנותא לע"ז
הת' שד"ב שי' גוטבלאט
- 64..... תומ"צ לפני אלף השלישי
הת' שמואל שי' ליפסקער
- 65..... מפני מה זכה משה לנתינת התורה
הת' הנ"ל
- 66..... ה'אנא נסיב מלכא' ד'יתרו
הת' יהושע שנ"ז שי' סערעבריאנסקי
- 68..... המשכת רצון העליון בקריאת אותיות התורה
הת' הנ"ל

נגלה

- 73..... דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים
הרב מ"מ הכהן בראנשטיין שליט"א
- 76..... בענין מסופק הי' הר"י
הרה"ת מ"מ הכהן בראנשטיין שליט"א
והת' שלום דובער שי' טוירק
- 79..... בענין צריכה גט וצריכה מיאון
הת' שד"ב שי' בוימגארטען
- 82..... היא עצמה מניין
הת' דוד שי' ברוין
- 84..... "הרי אני כבן שבעים שנה"
הת' שמואל שי' ברוין
- 93..... שיטת רש"י ותוס' ב'מורד במלכות הוה'
הת' הנ"ל

- 95.....שכן ישנן חול.....
הת' לוי שמחה שי' דהאן
- 96.....כל האוכל פת בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא.....
הת' מנחם מענדל שי' דובאוו
- 98.....גזל דידה.....
הת' יוסף יצחק הלוי שי' לואיס
- 99.....סיפור של קרנא רוב.....
הת' ברוך אליהו שי' סיימאן
- 102.....קטנה אינה יכולה להתגרש.....
הת' פייבל שי' סעלווין
- 104.....ר"ע הוה מתלוצץ בעוברי עבירה.....
הת' יהושע שנ"ז שי' סערבריאנסקי
- 105.....האם ב"ש סובר כשמאי הזקן.....
הת' ישראל ארי' לייב שי' צוויבל
- 107.....החילוק בין לא מדעתה ובע"כ.....
הת' יעקב בן ציון הכהן שי' ראדאל
- 108.....'זה א-לי ואנוהו'.....
הת' חיים יהושע שי' רייצעס
- 111.....'כמין ימא לטיגני'.....
א' מהתמימים שי'
- 113.....טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו.....
א' מהתמימים שי'

פשוטו של מקרא

- 115.....דושנו של יריחו ת"ק אמה כנגד הר הבית.....
הת' צמח דוד הכהן שי' הנדל

הלכה ומנהג

117 ביאור בדיני מוקצה

הת' השליח משה הכהן שי' טאובר

123 עירוב תבשילין על תנאי

הת' צמח דוד הכהן שי' הנדל

שונות

125 אם צומח/ חי משנה לדומם

הת' שד"ב שי' גוטבלאט



בס"ד. משיחות יום ה' פ' קרח, בדר"ח תמוז* וש"פ קרח, ג' תמוז ה'תנש"א

דעם טאָג פון י"ב תמוז, האָט ער (אין קאָסטראַמאַ) באַקומען די הודעה אַז מ' באַפרייט אים, און די תעודת החופש וועט מען אים געבן אויף מאַרגן, י"ג תמוז, און דעמולט – בשעת ער איז אינגאַנצן באַפרייט געוואָרן – איז נתגלה געוואָרן, ווי ג' תמוז איז געווען די „אתחלתא דגאולה“: נוסף אויף דעם וואָס ער איז דעמולט אַרויס פון בית האסורים און פאַרשיקט געוואָרן איז אַן עיר מקלט (אַ לייכטערער עונש) – האָט מען זיך דערנאָך דער-וואוסט אַז זיין פאַרשיקונג איז קאָסט-ראַמאַ איז געקומען אַנשטאַט דעם עונש וואָס מ'האָט אים פריער פאַר'משפט אויף היפך החיים ר"ל, וואָס דאָס וואָלט דאָך איינגעשטעלט אין סכנה און אַנגעריירט – ר"ל – דעם גאַנצען המשך הענין פון הרבצת התורה וחיוזוק היהדות בכלל און הפצת המעינות חוצה בפרט, און תמורת זה האָט מען פאַרלייכטערט דעם עונש און אים פאַרשיקט אין גלות, ביז אַז דאָס האָט דערפירט אַז מ'זאָל אים אינגאַנצן באַפרייען ביי"ב-י"ג תמוז. און צוליב דעם נס איז דער טאָג באַשטימט געוואָרן אַלס דער „חג הגאולה“ מדי שנה בשנה.

שטעלט זיך די אויבנאויפיקע שאלה: וויבאַלד אַז די גאולה איז דאָך געווען אַ ׀ פון דעם אויבערשטן (וואָס דערפאַר דאַרף זיין, „יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני

א. ג' תמוז איז דער טאָג ווען דער רבי דער שווער איז (אין יאָר תרפ"ז – פרז"ת) באַפרייט געוואָרן פון תפיסה בבית ה-אסורים („שפאלערקע“ אין לענינגראַד), בתנאי אַז ער זאָל גלייך פאַרן אין גלות, אין עיר מקלטו קאָסטראַמאַ אויף דריי יאָר.²

בשעתו האָט מען נאָך ניט געוואוסט צי דאָס איז אַ גוטע זאָך, און ווי דאָס וועט זיך אויסלאָזן (וואָרום הגם אַז אַן עיר מקלט איז אַ „קלענערע“ תפיסה ווי אַ בית האסורים, איז דאָס אָבער פאַרט אַ פאַר-שיקונג מיט אַלע הגבלות שבזה, און ס'איז נאָך געבליבן די סכנה אַז מ'קען חרטה האָבן וכו')⁵; אָבער דערנאָך, אין

(*) להמטימות ז"ב, בית רבקה" ולהמדריכות דמחנות-קיץ תחינה.

1) כן נקרא ע"י בעל הגאולה „עיר מקלטי“ – ראה מכתבו: ט"ו סיון תרפ"ח לחגיגת י"ב תמוז הראשונה (נדפס באגרות קודש שלו ח"ב ע' פ. וש"ג). י"ז אייר תרצ"ד (נדפס שם ח"ג ע' עט. וש"ג). ועוד.

2) פרשת המאסר והגאולה – ראה לקו"ד ח"ד תרי, א ואילך. ספר התולדות אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' 105 ואילך. ועוד.

3) ובפרט שבשעתו לא ידעו החסידים (משא"כ בעל המאסר והגאולה עצמו – ראה ספר השיחות תש"א ע' 139) שהשילוח לגלות ה' תמורת משפטו להיפך החיים ר"ל (כדלקמן בפנים).

4) ובלשונו במכתב ט"ו סיון הני"ל: בו ביום (ג' תמוז) הוכרחתי לצאת בגולה אל עיר מקלטי כו'. – ולהעיר דגלות, שקול כמעט כזער מיתה" (חינוך מצוה ת').

5) ולכן לא בירך אז ברכת הגומל (עד לאחרי שהגיע לביתו בט"ו תמוז), כי „אין לברך עד שיצא מהסכנה לגמרי“ (סדר ברכת הנהנין לאדה"ז פ"א ס"ה).

6) יום הולדת בעל הגאולה (בשנת תר"ם).

7) בתחלה היתה הגזירה על עשר שנים גלות ב„סאלאוויקי“ (מקום גירוש בסיביר), ואח"כ שינו זה לשלש שנים בקאסטראמאַ (ס' השיחות שם).

8) מכתב שבערה 4.

גאולה כללית פאר אלע אידן (ווי דער בעל הגאולה שרייבט⁸: „לא אותי בלבד גאל הקב"ה ב"ב תמוז, כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הקדושה, שומרי מצוה, וגם את אשר בשם ישראל יכונה").

ב. אין דעם טאָג פון ג' תמוז – פיל יאָרן פיל דורות פיל פיל דורות פריער – איז געווען אַ נס: אין דעם טאָג¹² האָט יהושע געזאָגט¹³, „שמש בגבעון דום, און וידם השמש גו' עד יקום גוי אויביו"¹⁴.

וויבאלד אַז אַלץ איז בהשגחה פרטית¹⁵, ובכל שנה חזר'ן זיך איבער די ענינים ווי זיי זיינען געווען דעם ערשטן מאָל¹⁶, דאַרף מען זאָגן אַז עס איז זיכער דאָ אַ שייכות צווישן די צוויי נסים וואָס האָבן פאַסירט ג' תמוז: „שמש בגבעון דום, און די התחלת הגאולה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר (כדלקמן ס"ו)¹⁷.

ע"ד ווי די שאלה הנ"ל בנוגע צו ג' תמוז (פאַרוואָס דאָס איז לכתחילה ניט געווען אַ נס באופן פון גאולה שלימה), פאָדערט זיך אויך אַ הסברה בנוגע צו דעם נס פון „שמש בגבעון דום“:

וויבאלד אַז דאָ פאַסירט אַ נס, און אַזאַ גרויסער נס ווי צו אַפּשטעלן דעם שמש (וואָס דאָס איז פון די גרעסטע נסים וואָס האָבן ווען עס איז פאַסירט¹⁸, ביז אַז דער

אדם⁹) – פאַרוואָס איז דאָס לכתחילה ניט געווען אַ נס בתכלית השלימות, אַז די גאולה שלימה זאָל קומען בשלימות בבת אחת, און ניט ווי ס'איז געווען בפועל, אַז דאָס האָט זיך אויסגעשטעלט אין שלבים: פריער די התחלת הגאולה – די יציאה מבית האסורים – בג' תמוז (אַבער – מ'פאַרשיקט אים אין גלות), און ערשט כמה ימים לאחרי זה, די שלימות הגאולה ב"ב-י"ג¹⁰ תמוז?

נאָכמער: אויך נאָך י"ב-י"ג תמוז איז ניט געווען די שלימות הנצחון איבער דעם צד שכנגד (במדינה היא), ווי מ'זעט בפועל אַז עס זיינען דעמולט געבליבן די פאַרשידענע גזירות אויף די אידן במדינה היא ביז אַז דער בעל הגאולה האָט געדאַרפט (כביכול) פון דאַרט אַוועק-פאַרען, און די מניעות ועיכובים זיינען דאַרט געבליבן במשך כו"כ שנים לאחרי זה: און ערשט יעצט, בשנים הכי אחרונות – העכער זעכציק יאָר נאָך דער גאולה (בשנת תרפ"ז) – זעט מען דעם אויספיר פון דער גאולה – די גאולה פון אלע אידן פון יענע מדינה (וכדלקמן).

וואָס זיכער איז דער סדר בזה – אַז די גאולה איז געקומען אין שלבים – ב' השגחה פרטית, מיט אַ טעם בדבריו, ובפרט אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט דער מאסר וגאולה פון אַ נשיא בישראל, און אַ

12) סדר עולם רבה פ"א.

13) יהושע י, יב.

14) שם, יג.

15) כתר שם טוב הוספות סק"ט ואילך. וש"נ.

16) ראה רמ"ז בס' תיקון שובבי"ם, הובא ונת' בס' לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.

17) ראה גם לקו"ש ח"ד ס"ע 4131 ואילך. ח"ח ע' 114 ואילך. חכ"ח ע' 260 ואילך.

18) ראה רלב"ג יהושע שם, יב (בתחלת פירושיו): אם הי' שהשמש עמד ובטל מהתנועה הנראית לו הנה הי' זה המופת יותר נפלא לאין שיעור מהמופתים שנעשו ע"י משה כו'.

9) תהלים קז, טו. ברכות נד, ב. רמב"ם הל' ברכות פ"ה. תשו"ע או"ח ר"ס ר"ט. סדר ברה"י לאדה"ז שם ס"ב.

10) וגם ב"ב תמוז רק נתבשר שחופשה ניתנה לו, אבל בהשגח"פ הי' משרד הממשלה סגור, עד למחרתו ב"ג תמוז, שבו ניתנה לו תעודת השחרור.

11) ראה שיחת בעל הגאולה בשמח"ת תרפ"ח (יום קודם נסיעתו ממדינה היא): נסיעתי מכאן אינה מצד ההכרח, אלא סדר מסודר ישנו כאן (סה"מ תרפ"ח בהוספות ע' רטו).

אין דעם גאנצן סדר זיינעם (פארבונדן מיט מהלך השמש), ד.ה. אז דער נס האָט אָפגעשטעלט אויך די אלע ענינים וואָס זיינען פארבונדן מיט מהלך השמש – די סיבות לזה (מהלך גלגל היומי, ובמילא – מהלך כל הגלגלים²³, וואָס ווערט דורך דעם סיבוב פון גלגל היומי, „המקיף ומסבב את הכל“²⁴), און אויך די תוצאות מזה, און דער סיבוב פון די גלגלים קטנים אין גלגל השמש עצמו²⁵, וכיו"ב²⁶.

דער חילוק צווישן די צוויי אופנים איז: צי דאָס איז אַ נס וואָס איז משדד – צוברעכט – טבע, דורך דעם וואָס מ'שטעלט אָפּ נאָר דעם שמש (וירח) אַליין; אָדער אַ נס וואָס פּועל'ט אין דעם טבע השמש, ובמילא אויך אין דעם גאַנצן סדר מהלך הטבעי פון דעם שמש (פארבונדן מיט מהלך כל הגלגלים).

ויש לומר אז דאָס איז ע"ד די צוויי²⁷

פסוק זאָגט¹⁹, „ולא הי' כיום ההוא לפניו ואחרייו“ בכדי אז יהושע און די אידן זאָלן קענען ממשיך זיין די מלחמה דורך זען די אויבים און זיי נאָכלויפן („כי בעת ההיא עמד השמש נוכח גבעון וחשש פן ישקע בעונתו ולא יוכלו לרדוף אחרי האויב באישון הלילה, ולזה אמר להשמש שלא ילך מהלכו וימתין עוד נוכח גבעון, במקום שהוא עומד“²⁰) – האָט דאָך דער נס געקענט שוין זיין אַ נס בשלימות, אַז אַנשטאָט אָפּשטעלן דעם שמש בכדי מ'זאָל קענען מלחמה האָבן (בדרך הטבע) לאור היום, האָט דער נס געדאַרפט זיין (ד.ה. אז יהושע האָט געקענט און גע- דאַרפט בעטן באַ דעם אויבערשטן) אַז מ'זאָל לכתחילה מנצח זיין אין דער מלחמה (און בכלל ניט דאַרפן אַנקומען צו אָפּשטעלן דעם שמש, אָדער באופן אַז אויך בלילה זאָל מען קענען מלחמה האָבן, ע"ד „ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם“²¹ בעת סאיזו געווען חושך באַ די מצריים, וכיו"ב), און ווי עס שטייט אין דעם פסוק שלפני ז²², אַז „וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים גו"ו“?

אויך אין דעם עצם נס וואָס „ויעמוד השמש“ – יש לחקור אין וועלכן אופן איז געווען דער נס: צי דאָס איז געווען נאָר בנוגע דעם פּרט וואָס איז נוגע צו אויס- פירן תכלית הנס – אַז עס זאָל בלייבן לייכטן דעם אור השמש (אור היום), וואָס דערצו פאָדערט זיך אַז נאָר דער (גלגל ה)שמש אַליין זאָל זיך אָפּשטעלן און ממשיך זיין לייכטן על הארץ (ועד"ו „וירח בעמק אילון“¹³): אָדער דער נס איז געווען

23 ואעפ"כ, מפורש בקרא „וידם השמש וירח עמד“ – כי פרטים אלו היו נוגעים ליהושע לנצחון המלחמה (ראה מצו"ד שם).

24 רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ג ה"א.

25 ראה רמב"ם שם ה"ב. ה"ד.

26 שקו"ט באופן תנועת הגלגלים, ואופן ההשפעה של גלגל א' על שאר הגלגלים (באם הם כולם כמו גוף אחד או כמו גופים מחולקים) – ראה ספר החקירה להצ"צ ו, ב. ה, ב ואילך. וש"נ.

27 ובפרטיות – יש בזה ג' סוגים: (א) שגם בעת הנס נשאר הידבר במהותו (להעיר שבעת מכת דם הרי „גייגית מלאה מים . . . ישראל שותה מים כו"ו – שמו"ר פ"ט, י). (ב) ע"ד הנס דקרי"ס, שהנס פעל שינוי בטבע המים שיהיו „כחומת אבנים“, אבל לא נשתנה המים במהותו ליבשה, ולכן „אילו הפסיק ה' את הרוח כרגע היו המים חוזרים וניגרים“ (שעהיו"א פ"ב). (ג) הנס פועל שינוי בטבע הדבר, כמו הנס דידו של משה מצורעת כשלג. [ולהעיר מהג' אופנים בביאור שמש לא אכל ולא שתה ארבעים יום, ראה לקמן הערה 114].

ובנדו"ד – נס העמדת השמש – אפשר לומר

19 יהושע שם, יד.

20 מצו"ד שם, יב.

21 בא י, כג.

22 פסוק יא.

לבית לוי, ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים³⁰, און משה האָט אַרויסגעטראָגן אַלע מטות בכדי אַלע אידן זאָלן דאָס זען³³, און דער אויבערשטער האָט גע- זאָגט³⁴, „השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות“, „לזכרון שבחרתי באהרן הכהן כו“³⁵.

דאַרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד אַז „פרח מטה אהרן“ איז געווען אַ נס בכדי באַווייזן אויף בחירת הקב"ה בכהונת אהרן – וואָלט געווען גענוג ווען עס וואָלטן געוואָרען פאַרטיקע שקדים אויף דעם מטה, וואָס דאָס וואָלט געווען אַ סימן פאַר אידן, ד.ה. אַז ס'איז לכאורה גענוג אַז דער נס איז נאָר אין דעם פּרש וואָס איז נוגע צו כוונת הנס „שבחרתי באהרן הכהן“ – צוליב וואָס האָט דער נס פון שקדים געדאַרפט זיין אַ צמיחה וגיידול בסדר טבעי – „ויצא פרח ויצא ציץ ויגמול שקדים“ (און דאָס אַלץ האָט משה באַוויזן אידן³⁶), און נאָכמער – „למש- מרת“ ס'איז געבליבן ניט נאָר מטה אהרן און די שקדים, נאָר אויך די פרחים, ווי די גמרא זאָגט³⁷, „משגגנו ארון נגנו עמו כו' מקלו של אהרן ושקדי' ופּרַחֵי“³⁸!

איז דער נקודת הענין אין דעם³⁹: די תכלית און חידוש פון דעם נס איז, אַז הגם וואָס אַ מטה מצד עצמו איז בטבעו ניט שייך צו פריחה און צמיחת פירות, דאָס קען זיין נאָר בכחו של הקב"ה (אַ נס), פונדעסטוועגן, האָט דער נס אויפגעטאַן

סוגים אין נסים²⁸: (א) דער נס איז ניט משנה טבע הדבר. ווי דער נס פון מכת דם, אַז ווען די מים איז מהפך געוואָרן לדם זיינען זיי פאַרבליבן אין דעם מהות פון מים, און ווען דער נס איז נפסק געוואָרן, איז ממילא נתבטל געוואָרן דער שינוי המים לדם. ובנדו"ד – אַז „וידם השמש“ איז נאָר געווען אַ נס ביחס צו דעם שמש אַליין, און דערנאָך האָט זיך אומגעקערט דער סדר הקבוע פון מהלך השמש בתוך מהלך שאר הגלגלים. (ב) אַ נס וואָס איז משנה טבע ומציאות הדבר (ווי דער נס פון „ידו מצורעת כשלג“²⁹, וואָס נאָכן נס איז די צרעת אויפן האַנט געווען באופן טבעי), און בכדי צוריקקערן צו טבעו הקודם דאַרף מען אַנקומען צו נאָך אַ נס.

ג. וי"ל שעד"ז הוא בביאור אויף אַן ענלעכע שאלה אין אונזער פרשה – בנוגע צו דעם נס פון „פרח מטה אהרן“³⁰:

בהמשך צו דעם ערער על הכהונה פון קרח ועדתו האָט דער אויבערשטער גע- הייסן משה'ן נעמען אַ מטה פון יעדער שבט, „שנים עשר מטות איש את שמו תכתוב על מטהו, ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי“, „והי' האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח“³¹. וכך הוה – אַז משה האָט אוועק- געלייגט די אַלע מטות „לפני ה' באוהל העדות“³², און אויף מאַרגן – „ויבוא משה אל אהל העדות והנה פרח מטה אהרן

בא' מג' אופנים הנ"ל. וע"פ המבואר לקמן בפנים (שנס זה פעל שינוי בטבע מהלך השמש), אפ"ל שזה הי' כאופן הב' או אופן הג' הנ"ל.
 28) בהבא להלן, ראה לקו"ש ח"ה ע' 176. ח"ו ע' 89. ח"ח ע' 242 ואילך.
 29) שמות ד, ו.
 30) פרתנו י, כג.
 31) שם יז, כ.
 32) שם, כב.

33) שם, כד.
 34) שם, כה.
 35) פרש"י עה"פ.
 36) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 118.
 37) יומא נב, ב. וש"נ.
 38) ראה לקו"ש שם ע' 121. וש"נ.
 39) בהבא להלן ראה גם לקו"ש שם ע' 119 ואילך.

שטער האָט מוּדיע געווען בתורתו אַז „ברא הקב"ה" – אַז ער האָט באַשאַפֿן די זאָך און מוּדיע געווען ווי ער האָט איר באַשאַפֿן, אַז ער האָט איר באַשאַפֿן אין אַן אופן אַז ער נעמט כביכול זיינע כחות און צייט (די ששת ימי בראשית) צו באַשאַפֿן יעדער נברא מיט אַ כח מיוחד – דער כח פון התהוות יש מאין וואָס איז דוקא בכח העצמות⁴⁴, ובפרט ע"פ תורת הבעש"ט⁴⁵ אַז די התהוות הבריאה ווערט נתחדש בכל רגע ורגע מאין ואפס ממש – איז דאָס אַ הוכחה אַז דער אויבערשטער וויל אַז די נבראים זאָלן האָבן אַ שייכות מיט זייער (כח ה)בורא (דער אויבערשטער), ביז אַז זיי זאָלן (קענען) צוגעבן כביכול בכבודו של הקב"ה,

ווייל אויב ניט שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס האָט דער אויבערשטער באַשאַפֿן די וועלט (ניט אין אַן „אַפּגעטראַגע-נעם" אופן, אַז די בריאה, למשל, ווייסט ניט אַז „ברא הקב"ה", און ווייסט ניט דעם אופן שברא, בעשרה מאמרות⁴⁶ וכיו"ב, נאָר) אין אַן אופן אַז ער האָט „אַריינגע-לייגט" זיין כח (העצמות) און זיינע עשרה מאמרות אין דער בריאה, און נאָכמער: פאַרוואָס האָט ער באַשאַפֿן די וועלט אין אַן אופן אַז ער איז איר מהוה בכל רגע מחדש – ער האָט דאָך איר געקענט באַשאַפֿן מיט אַזאַ כח חזק, אַז דורך זיין התהוות בפעם הראשונה זאָל די וועלט האָבן דעם כח צו בלייבן קיים שית אלפי שנין⁴⁷, און ניט דאַרפֿן אַנקומען בכל רגע צו אַ התהוות חדשה פון דעם דבר ה'48?

אין מטה אהרן, אַז ס'איז געווען און געבליבן ניט סתם אַן ענין נסי שלמעלה לגמרי פון טבע, נאָר דאָס ווערט פאַר-בונדן מיט דעם טבע המטה. און דערפאַר איז דער אופן הפריחה געווען אין אַ סדר טבעי (אבל לא בהגבלת הזמן) פון צמיחת פירות⁴⁹: „ויוצא פרח (כמשמעו⁴¹) ויצץ ציץ (חנטת הפרי כשהפרח נופל⁴¹) ויגמול שקדים (כשהוכר הפרי הוכר שהן שקדים)⁴¹”.

[און דאָס האָט באַוויזן אידן, אַז בחירת הקב"ה אין אהרן הכהן איז באופן אַז די כהונה ווערט ביי אים זיין טבעיות'דיקע מעלה (וואָס בלייבט שטענדיק ביי אהרן ובניו)].

ועד"ז איז אויך דער ביאור אין דעם נס פון „שמש בגבעון דום", און דער נס הגאולה פון ג' תמוז, כדלקמן.

ד. ויש לומר דער ביאור בזה:

חז"ל זאָגן⁴² אַז „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו". ד.ה. אַז יעדער זאָך אין עולם – אע"פ וואָס עולם איז מלשון העלם והסתרה⁴³ – איז באַשאַפֿן געוואָרן בכדי מגלה זיין כבודו של הקב"ה, און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דער עבודה פון אַ אידן וואָס ער נוצט אויס די עניני העולם לכבודו של הקב"ה.

און דער טעם והכרח אויף דעם איז אויך מרומז אין לשון המשנה „(כל מה) שברא הקב"ה": וויבאַלד אַז דער אויבער-

40 וי"ל נפק"מ – שומרת ליהנות משקדים אלו ומהפירות הגדלים מהם, כי אינו מעשה נסים (ראה תענית כד, ב), דבפשטות משמע שהשקדים היו פירות טבעיים, שמהם אפשר לגדול עוד פירות (שקדים).

41 פרש"י עה"פ.

42 אבות ספ"ו.

43 ראה לקו"ת שלח לו, ד. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' שג. ח"ג ע' נט. ועוד.

44 אגה"ק ס"כ (קל, ריש ע"ב).

45 שעהיוה"א פ"א.

46 אבות רפ"ה.

47 ראה ר"ה לא, א.

48 שהרי הטעם וההוכחה שכלית לזה שההת-הוות היא בכל רגע (כמבואר בשעהיוה"א פ"ב) וכל הטעמים שכליים בביאור אופן ההתהוות – הם ע"פ

הקב"ה, און דאָס איז אַ כח חזק וואָס שטייט לתמיד אָדער אויף אַ משך זמן (און ווערט ניט נתחדש בכל רגע ורגע) – וואָלט דער גילוי פון כבודו של הקב"ה געווען באופן כללי און אַן איין מאָליקע זאָך. דורך דעם וואָס בכל רגע ווערט יעדער נברא באַשאַפן מחדש בדבר ה', איז מען מגלה בכל רגע מחדש כבודו של הקב"ה. לדוגמא: דורך טרינקען וואָסער – מאַכט אַ איד די ברכה „שהכל נהי' בדברו"⁵², און איז דורך דעם מגלה די הוספה וחידוש וואָס די וואָסער טוט אויף [ווייל אַן די וואָסער זאָגט ער ניט די ברכה] בגילוי כבודו של הקב"ה, „שהכל נהי' בדברו" (דעם דבר ה' וואָס האָט מחי' געווען די וואָסער מחדש, און – „שהכל נהי' בדברו", דאָס איז מגלה דעם דבר ה' בכל הנבראים), און בשעת ער טרינקט וואָסער און מאַכט נאָך אַ ברכה אַ זמן שפעטער, איז דאָס מגלה דעם דבר ה' („דברו") החדש וואָס קומט דעמולט צו אין אים (דעם מברך) און בכל העולם⁵³ [ועדז'

וי"ל דער טעם אויף דעם, ווייל עלה ברצונו ית' אַז יעדער נברא זאָל פילן ווי ער טוט אויף (אָדער דורך אים טוט זיך אויף) אַ הוספה וחידוש [וואָס דעמולט האָט אַ נברא אַן אמת'ע און שלימות/דיקע פאַרגעניגן, כטבע הבריאה אַז „אדם" רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבריו⁵⁰]. ד.ה. אַז נוסף אויף דעם וואָס ער איז מקיים וואָס דער אויבערשטער הייסט אים, טוט ער אויף כביכול פון זיך אַ הוספה: וואָס איז אַן אמת'ער אויפטו – בשעת ער איז פאַרבונדן מיט דעם אויב-ערשטן, איז ער מגלה כבודו של הקב"ה.

און צוליב דעם האָט דער אויבער-שטער אַריינגעגעבן זיין כח הבריאה אין דער וועלט, ובאופן אַז ער באַשאַפט איר שטענדיק בכל רגע מחדש – ווייל דאָס פאַרבינדט יעדער נברא יעדער רגע מיט דעם אויבערשטן, אַז בכל פרט ופרט ובכל רגע ורגע האָט דער נברא דעם כח צו מגלה זיין כבודו של הקב"ה מחדש (דער דבר ה' וואָס האָט אים די רגע ממש מחי' געווען מחדש)⁵¹.

אויב די בריאה וואָלט באַשאַפן גע-וואָרן אין אַן אופן אַז ער האָט כחו של

52) משנה ברכות מד, א.

53) ויש לומר שזהו גם א' מהטעמים שהאדם נברא בטבע באופן כזה שזקוק לאכילה ושתי' תמיד מחדש* (ולכן הנשבע „שלא יאכל כלום שבעת ימים" ה"ז שבועת שוא (רמב"ם הל' שבועות פ"ה ה"כ) – כי עי"ז בכחו לגלות בכל אכילה ושתי' הדבר ה' החדש שמחי' האדם והמאכל וכל העולם „שהכל נהי' בדברו", וכיו"ב).

* ורק בנוגע למשה נאמר (תשא לד, כח) ש„ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה" – שזהו הי' חידוש ונס, וגם בנוגע למשה יש דיעה במדרש שנוצטער מזה (שמו"ר פמ"ז, ז. וראה יפ"ת שם. וראה גם אוה"ת שה"ש ס"ע תשעה. ס"ע תשצא. סה"מ תרכ"ט ע"י שנו. המשך וככה תרל"ז 999). [ולדיעה שני' (במדרש שם) משמע שנשתנה טבעו ולא נצטער, ראה בארוכה לקו"ש (חל"ו) תשא תשנ"ו. וראה לקמן הערה 114].

כללי השכל שנבראו ע"י הקב"ה, וכיון שהוא ית' אינו מוגדר בטעמים אלו, הי' יכול לברוא את העולם באופן אחר לגמרי. וטעמים אלו שייכים רק לאחר שידענו שעלה ברצונו ית' שבריאת והנהגת העולם תהי' ע"פ כללי השכל (ראה ס' השיחות תשמ"ח ח"א ע' 134 ואילך. לקו"ש חכ"ז ע' 253).

49) ב"מ לח, א.

50) וראה מכתב י"א ניסן תשל"ב (הגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים – קה"ת תשמ"ו ואילך – ע' תרמב).

51) ועד שהנברא נעשה כמו „שלהבת עולה מאלי" (בנוגע לגילוי הקדושה וכבודו של הקב"ה שעל ידו) – ראה שיחת ש"פ בעלותך (לעיל [סה"ש תנשא ח"ב] ע' 598 ואילך) ובהערה 69.

ויש לומר – בלשון החסידות – די שייכות מיט כהונה דוקא: דער⁵⁶ אויפטו פון כהונה (ברכת כהנים) איז, אז דאָס איז ממשיך פון למעלה מסדר השתלשלות⁵⁷. און דערפאר איז דאָס פאַרבונדן מיט זריוות „עד מהרה ירוץ דברו“⁵⁸, וואָס מטעם זה איז דער סימן לבחירת הקב"ה בכהונת אהרן אין שקדים דוקא, ווייל זיי זיינען „ממהרים להגמר יותר מכל הפי-רות“⁵⁹ (בכ"א יום⁶⁰, שנעלער פאַר אַנדער-רע פירות), און בנדו"ד איז די מהירות געווען (ניט בכ"א יום, נאָר) בתוך לילה⁶⁰ – וואָרום זריוות ומהירות באַווייזט אויף אַ המשכה שלמעלה מסדר השתלשלות: אַ המשכה שבסדר השתלשלות איז, „מתעכב ושוהה עד שנמשך ובא למטה שהרי בכל השתלשלות מהיכל להיכל הוא ע"י משפט אם ראוי הוא כו"ו, „משא"כ בכרכת כהנים ווערט דער שפע נמשך, במהירות דרך כל העולמות באין מונע ומעכב כו"ו⁶¹. לאידך גיסא – איז די המשכה (במהירות) של-מעלה מסדר השתלשלות ווערט נמשך „דרך כל העולמות“, ווי ס'איז מודגש אין דעם נס פון „פרח מטה אהרן“, אַז ביחד עם זה וואָס דאָס איז אַ נס און געקומען במהירות, איז דאָס פאַרבונדן און גייט דורך דרך הטבע פון צמיחת הפירות.

ואולי י"ל להוסיף, די שייכות מיט (פ') קרח דוקא. ובהקדים, אַז „קרח“ און „חקת“

דורך אַ ברכה פרטית, „בורא פרי הגפן“⁵⁴ וכיו"ב – דעם דבר ה' החדש אין אַלע „פרי הגפן“ בכל העולם, א.א.וו.⁵⁵.

ה. ע"ד ווי דאָס איז בנוגע צו גילוי כבודו של הקב"ה בכללות הבריאה (טבע), עד"ז איז דאָס אויך אין דעם גילוי אלקות דורך נסים: די שלימות הכוונה ברוב הנסים איז, אַז דער נס זאָל ניט בלייבן אַ זאָך וואָס איז אינגאנצן העכער פאַר טבע, נאָר אַז דער נס זאָל פאַרבונדן ווערן און דורכנעמען דעם טבע.

עד"ז איז אויך בנוגע צו דעם נס פון „פרח מטה אהרן“ – אַז דער נס (וועלכער איז געקומען צו מגלה זיין „שבחתי באהרן הכהן“) האָט אויפגעטאָן אין מטה אהרן, אַז ס'איז געוואָרן און געבליבן פאַרבונדן מיט דעם טבע המטה, אַזוי אַז דער אופן הפריחה איז געווען אין אַ סדר טבעי פון צמיחת פירות, מיט דעם גאַנצען סדר השתלשלות שבזה, „ויוצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים“.

(54) משנה ברכות לה, א.

(55) ובדוגמת זה בברכות הרא"י על מעשי בראשית (וכיו"ב) – „ברוך עושה מעשה בראשית“, „ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם“ – שעי"ז מגלים מעשי בראשית אלו כבודו של הקב"ה, ביחס לכל הבריאה כולה (מעשה בראשית). – ולהעיר של-אחרונה שמענו וראינו בעיר זו רעמים וברקים, עליהם מברכים ברכת הנ"ל. ראה אנציקלופדי תלמודית ערך ברכות הרא"י (ע' שנו ואילך). וש"נ. ולהעיר, שלאחרונה ה' גם התפרצות „הר-געש“ ורעידת האדמה (חידוש ושינוי בטבע העולם) במקום רחוק בעולם, אשר, ע"י ברכתם של כמה יהודים שם, שכחו וגבורתו מלא עולם“ (ראה ברכות נט, א. וראה אנציקלופדי שם ר"ע שנו. וש"נ), מגלה ה„הר-געש“ כבודו של הקב"ה ובכל העולם כולו („מלא עולם“). ובפרט בנוגע לאלו הגרים בארצות הברית, כיון שאנשי הצבא שלה נמצאים שם ועוסקים בהצלת הניווקים כו'.

(56) בהבא להלן, ראה לקו"ת סוף פרשתנו (נה, ג ואילך). סהמ"צ להצ"צ מצות ברכת כהנים (דרמ"צ קיב, א-ב). ובכ"מ.

(57) ראה גם סה"מ תרכ"ט בתחלתו. תרנ"ד ס"ע שטו ואילך. לקו"ש ח"י ס"ע 38 ואילך, ובהנסמן שם. ברכת ערב יוה"כפ (לאחרי תפלת מנחה) ש.ו. – לעיל [סה"ש תנשא] ח"א ע' 27 ואילך.

(58) תהלים קמז, טו.

(59) לקו"ת שם. וראה גם פרש"י פרשתנו יז, כג.

(60) קה"ר פ"ב, ז – הובא בלקו"ת שם.

(61) לקו"ת שם נה, ד.

המשכה שלמעלה מסדר השתלשלות אין סדר השתלשלות, ווערט דער חיבור יחד פון אלע דריי קוים, אָז פון דעם עליון (מחשבה ודיבור) קומט מען גלייך במהירות אין דעם תחתון (מעשה), אָן קיין הפסק ביניהם (ניט ווי אין דעם אות ה"א⁶⁸). און דערפון קומט מען צו דער נקודה מתחתית (הקו השמאלי פון) אות ת' – נקודת הביטול, און אַ נקודה גדולה (מיט אורך ורוחב), ד.ה. אָז דער ביטול גייט צוזאמען מיט דער התפשטות לאורך ורוחב; און דאָס קומט בסיום האות – וואָס ווייזט אויף שלימות נקודת הביטול בסיום העבודה.

און דורך דעם ווערט אויפגעטאָן דעם ענין פון „חקת“ – אויך מלשון חקיקה⁶⁹, וואָס ווייזט אויף אַ המשכה נצחית (בלי שינוי), פֿאַרבונדן מיט ת', כמאחז"ל⁷⁰, תי"ז – תחיי" – ששלימותו חיים נצחיים.

ו. ע"פ הנ"ל י"ל אין דעם נס פון „שמש בגבעון דום“:

די כוונה אין דעם נס איז געווען – ניט אַרויסגיין פון דרכי הטבע לגמרי – נאָר ווי אין רוב הענינים, אָז דער נס זאָל צוהעלפן אין דעם נצחון המלחמה⁷¹ וואָס איז פֿאַרבונדן (עכ"פּ במקצת) אויך מיט

באַשטייען ביידע פון די אותיות „חק“, נאָר אין „קרח“ קומט צו אַר"ש, און אין „חקת“ – אַ תי"ז: באַ קרח (משבט לוי) איז געווען דער גילוי פון „חק“, למעלה מטעם ודעת ולמעלה ממדידה והגבלה (כמבואר אין חסידות⁶² אָז טענת קרח איז געקומען צוליב מעלתו, „פיקח הי"ו"⁶³, וואָס ער האָט געזען דער גילוי שלמעלה ממדידה ו- הגבלה ווי ס'וועט זיין לע"ל); זיין טעות (בערעור על כהונת אהרן) איז באַשטאָנען אין דעם ענין פון „ר"ו“, „רש“ (אַרעמ-קייט⁶⁴), וואָס באַווייזט אַז די המשכה (פון מחשבה ודיבור) קומט ניט אַראָפּ אין סדר השתלשלות (קרח האָט געוואָלט פֿאַנאַן-דערטיילן עליון און תחתון⁶⁵), ווי אין דעם אות ר' וואו עס פעלט דער קו השלישי (פון אות ה') כנגד⁶⁶ מעשה⁶⁷.

משא"כ אין „חקת“ – „זאת חקת התורה“ – ווערט נמשך פון „חק“ (למעלה ממדידה והגבלה) אין דעם אות „ת"ו“, סוף וסיום כל הכ"ב אותיות התורה, ד.ה. אָז עס ווערט נמשך אין און דורך גאַנץ סדר השתלשלות (אַלע אותיות פון אל"ף ביז תי"ו), אין אַלע דריי קוים (באות ת') פון מחשבה דיבור ומעשה, און תורה עבודה וגמילות חסדים, ואדרבה: באופן אָז זיי ווערן אַלע נתחבר – ווייל בסיום ושלמות העבודה, ווען מ'האָט די מהירות דקדושה (פון דער

68 ראה תו"א מגלת אסתר זה, סע"ב ואילך. לקו"ת ר"פ בלק (סו, א ואילך). סה"מ תר"ן ע' רעט ואילך. תרני"ח ע' ריב. הי"ש"ת ע' 122. סה"מ קונטרסים ח"א רמא, א ואילך. שיחת ש"פ ויגש (לעיל [סה"ש תנשא] ח"א ע' 215).

69 לקו"ת ר"פ חוקת.

70 שבת נה, א.

71 ראה רלב"ג שבעה עה"ט, ש"מה שאמר ולא הי' כיום ההוא ולפניו ולאחריו לשמוע הי' בקול איש כי הי' נחם לישראל, הורה בזה כי זה המופת הוא בענין המלחמה בעצמותה, ואם הי' זה המופת בעמידה מהתנועה לא הי' לו רושם בענין המלחמה כלל כו", עיי"ש.

62 שם נד, סע"ב ואילך. וש"נ. אוה"ת פרשתנו ע' תרסו. תרצד. סד"ה ויקח קרח העת"ר (המשך תער"ב ח"ב ע' א' מג ואילך). סה"מ מלוקט ח"ג ע' רג ואילך.

63 נתחומא פרשתנו ה. במדב"ר שם פ"ח, ח. פרש"י פרשתנו טו, ז.

64 ראה לקמן ס"ח. וש"נ.

65 ראה לקו"ש ח"ח ע' 117 ואילך. סה"מ מלוקט שם. וש"נ.

66 נסמן בהערה 68.

67 ראה בארוכה שיחת ש"פ קרח ג' תמוז תשמ"ח ס"ו (ס' השיחות ח"ב ע' 503). וש"נ.

וביטול⁷⁵), וואָס דאָס איז דורך פּועל'ן אויפן שמש, דום⁷⁶ מלומר שירה⁷⁷—האָט יהושע געוואָלט מבטל זיין די השפעה צו די אומות העולם (מיט וועלכע אידן האָבן דאָמאָלס מלחמה געהאָט) וועלכע דינען דעם שמש וירח (וכוכבים ומזלות), און דורך דעם— ווערט אויך אויפגעטאָן ב- נצחון המלחמה. וואָס לויט דעם לייגט זיך נאָכמער צו זאָגן אַז מיט „שמש בגבעון דום“ האָט זיך אָפגעשטעלט דער מהלך נישט נאָר פון שמש וירח נאָר אויך פון נאָך כוכבים ומזלות (אין די אַנדערע גלגלים).

ז. ועד"ז אולי י"ל איז אויך די הסברה אין דעם נס הגאולה פון ג' תמוז (בשנת תרפ"ז):

צוזאַמען דערמיט וואָס דער נס פון ג' תמוז איז געווען אַ נס שלמעלה מהטבע, האָט ער געהאָט אַ ווירקונג אין דער טבע גופא, אַז זי האָט „מסכים“ געווען צו דעם נס [ובפרט אַז דאָס איז לכתחילה געווען אַ נס המלוּבש בטבע, ובמיוחד בערך צו דעם נס פון „פרח מטה אהרן“ און „שמש בגבעון דום“], כידוע אַז די זעלבע מענטשן וואָס האָבן דעם בעל המאסר והגאולה פאַרשפאַרט אין תפיסה, האָבן זיי גופא (פאַרבלייבנדיק בתקפם) געמוזט אים באַפרייען, ביז אַז זיי האָבן געדאַרפט אַרויסהעלן⁷⁸ אין דעם שחרור וגאולה⁷⁸.

און דעריבער יש לומר, איז דער נס נישט געקומען בכת אחת (אין אַ גאולה שלימה), נאָר ער האָט זיך אויסגעשטעלט

דרך הטבע. אפילו אין דער מלחמה— וואָס איז „ה' נלחם לישראל“⁷⁹— האָט געדאַרפט זיין די התלבשות אויך בדרך הטבע.

דעריבער איז נישט געווען אַ נס וואָס האָט לגמרי שולל געווען די מלחמה בדרך הטבע (ע"י יהושע), נאָר אַ נס וואָס האָט צוגעהאַלפן די מלחמה שלהם: די הכנה והכשרה צו דעם נצחון איז געווען דורך דעם נס פון „שמש בגבעון דום“⁷², אָבער דאָס אַליין האָט נישט אויפגעטאָן דעם נצחון. לאַחרי וואָס עס האָט גע- לויכטן אור היום הטבעי (פון אור ה- שמש)⁷³, האָט יהושע און די אידן גע- דאַרפט נאָכלויפן און מלחמה האָבן מיט די אויבים בדרך הטבע.

ועפ"ז אולי יותר מסתבר זאָגן, אַז דער נס עצמו (פון „שמש בגבעון דום“) איז געווען אין אַן אופן וואָס איז פאַרבונדן מיטן טבע פון מהלך השמש (אופן שני הנ"ל ס"ב)— און דאָס האָט אָפגעשטעלט נישט נאָר דער שמש וירח, נאָר אַלע כוכבים ומזלות, און דעם מהלך פון דעם גלגל היומי בכלל, און אַלע גלגלים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט מהלך השמש.

[ויומתק ע"פ דעם ביאור אין חסידות⁷⁴ אין אמירת יהושע „שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון“, אַז דורך אָפּשטעלן דעם מהלך השמש ולבנה (זייער השתחווה

72 ועד"ז הנס ש"ה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים גו", אף שעי"ז „מותו רבים גו' מאשר הרגו בני ישראל בחרב“ (יהושע שם, יא).

73 וראה לקו"ש ח"ח ע' 120, שגם ע"י עצם הענין דביטול תנועת השמש נתקיימה הכוונה דטבע השמש עצמו.

74 סידור שער המילה קמב, א ואילך. סהמ"צ להצ"צ מצות מילה (ה, א ואילך). אוה"ת שבועות ע' קט ואילך. נ"ד (כרך ב) ע' תשלה ואילך. וראה לקו"ש חכ"ח ע' 261 ואילך.

75 ראה ב"ב כה, א.

76 פרש"י עה"פ.

77 ד.כ.ל זמן שהוא דומם עומד ואינו מהלך, שבכל עת הילוכו הוא אומר שירה“ (פרש"י שם).

וראה גם יל"ש יהושע רמז כב. מדרש תהלים יט, ה.

78 ראה גם לקו"ש ח"ח שם. ח"ח ע' 237 ואילך. חכ"ח ע' 256.

בזמן בניית העיר האט איר אָנגערופן (וואָס ער שטעלט מיט זיך פאַר דער סאַמע היפך פון די קאַמוניסטן). והגם אַז אויך אונטערן צאַר זיינען געווען מניעות ועיכובים צו אידישקייט – קומט עס ניט צו דעם וואָס איז געוואָרן דורך די וואָס האָבן אַרעסטירט און פאַרשפּאַרט דעם בעל המאסר והגאולה; ויש לומר, אַז אין דעם שקו"ט רצון צו צוריק אומקערן דעם שם העיר פון „לענינגראַד“ אויף „פעטערבורג“ – זעט מען נאָכמער בגלוי די פעולה נמשכת פון דער גאולה ב"ב-י"ג תמוז, די גאולה כללית פון אַלע אידן איבער זייערע מנגדים בכלל, ובפרט במדינה ההיא.

ח. ואולי יש לקשר זה אויך מיט דעם חודש הגאולה (חודש תמוז) – דער חודש הרביעי, וועלכער⁸¹ קומט נאָך – ובכח פון – חודש השלישי (ירחא⁸² תליתאי)⁸³, בדוגמא צו אות ג' וד' ר"ת „גמול דלים“⁸⁴, די השפעה (גמול) פון חודש הג', דער חודש פון מתן תורה, אין דעם חודש הד',

הפצת המעיינות חוצה התחילה, נאָך פעטערבורג (כן הוא הלשון בס' השיחות תורת שלום ס"ע 112). – ולהעיר שגם גאולת אדה"ז היתה קשורה בדרכי הטבע (של אוה"ע) – ראה אגרות קודש אדה"ז סל"ח. וש"נ (וראה ס' השיחות תשמ"ט שם. לקו"ש חכ"ה ע' 186 ואילך). וכמודגש גם בסיפור הידוע בנוגע לקידוש הלבנה שלו על הספינה בזמן היותו במאסר (לקו"ד ח"ד תשנב, ב. וראה גם לקו"ש ח"ה ע' 80. ס' השיחות תש"נ ח"א ס"ע 201 ואילך. שיחת ש"פ ויק"פ שנה זו).

81 ראה בארוכה ספה"ש תשמ"ז ח"ב – שיחת ש"פ קרח ס"ב ואילך. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 494. 528. סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 549.

82 שבת פה, א.

83 ולהעיר שהתחלת המאסר היתה בט"ו סיון, קיימא סירהא באשלמותא (זח"א קנ, רע"א. ח"ב פה, א. שמו"ר פ"טו, כו. ועוד) דירחא תליתאי.

84 שבת קד, א.

אין שלבים בדרך הטבע – בהתאם צו דעם מצב פון דעם צד שכנגד (וועלכער איז געווען בתקפו), אַז זיי מצד מצבם („טבעם“) זאָלן קומען צו דער הכרה אַז מ'דאַרף אים באַפרייען, אָנהויבנדיק דורך מבטל זיין די גזירה פון היפך החיים ר"ל אויף פאַרשיקן אים לעיר מקלטו אין קאסטראַמאַ, ביז – אַז זיי האָבן אים אינ-גאַנצן באַפרייט⁷⁹.

אַבער אויך דערנאָך איז די מדינה געבליבן בתקפה, כולל – בשייכות מיט די התנגדות צו דת ישראל וכו', און דעריבער האָט די שלימות הגאולה פון אידן (במדינה ההיא) געדויערט אַ משך זמן, ביז אַז זיי אַליין (במשך השנים) זאָלן סו"ס קומען צו דער הכרה און פון דאָרט אָנהויבן לאַזן אידן פירן זיך פרייערהייט אין אַלע ענינים פון אידישקייט, און אויך אַרויסלאַזן אידן פון מדינה ההיא (און זיי נאָך אַרויסהעלפן אין דעם),

כולל אויך – בימים אלו ממש – די שקו"ט און דער רצון פון כו"כ במדינה ההיא צו אומקערן דעם נאָמען פון שטאָט „לענינגראַד“ (וואו ס'איז געווען דער מאסר וישיבה בבית האסורים) – דער נאָמען וואָס זיי האָבן איר געגעבן (על שם זייער פירער) – צוריק צו דעם נאָמען „פעטערבורג“ (דער נאָמען פון שטאָט בזמן המאסר והגאולה פון דעם אַלטן רבי⁸⁰) – דער נאָמען וואָס דער צאַר

79 ובוזה גופא – נתעכב נתינת תעודת השחרור בפועל עד י"ג תמוז (כנ"ל הערה 9), שבזה ניכר ומודגש שהפעולה רשמית הדחופש נעשית ע"פ חוק המדינה, כיון שנתעכב החופש עד ל"ג תמוז, שבו ה' המשרד הממשלתי פתוח באופן רשמי ע"פ חוק המדינה (ראה ס' השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 568 ואילך).

80 ועד שעל שם עיר זה (פעטערבורג) נקראת גם הגאולה שלו, ופעולת הגאולה – שעיקר הענין

בינדטאים מיט די העכסטע דרגות, דלית"ת אויך מלשון „דליתני" (85) (הרמה), וע"ד די מעלה פון „תפלה לעני" וועלכע דער-גרייכט אַז „לפני הוי" ישפור שיחוי"י, משא"כ דער אות ר' וואָס האָט ניט קיין נקודה פון ביטול – איז די עניות פון דעם וואָס זי האָט קיין שייכות ניט צו קדושה.

ועפ"ז קען מען אויך מסביר זיין דער אונטערשייד צווישן די צוויי קוים פון דעם ר' און פון דעם ד': די צוויי קוים – ברוחב ואורך – זיינען כולל אַלע דרגות פון סדר השתלשלות, וועלכער טיילט זיך בכללות אויף עליון ותחתון, רוחב ואורך: דער קו למעלה (ברוחב) איז אַ שלימות בהרחבה, אָבער אין דער דרגא עליונה עצמה (ע"ד איכות), און דער קו באורך באַווייזט אויף דער המשכה מלמעלה למטה (צו נידעריקערע דרגות).

שלימות העבודה באַשטייט אין דעם אַז מ'זאָל האָבן ביידע מעלות צוזאַמען: נקודת הביטול און ווי דאָס ווערט נמשך און נעמט דורך אויך סדר השתלשלות (די צוויי קוים): בשעת מ'האָט די ביידע ענינים פון עליון ותחתון, אָבער עס פעלט די נקודת הביטול (פון דעם עצם) – דעמולט פעלט סו"ס אין דער חיבור פון די ביידע קוים (ביז אַז עס פעלט אויך אין דער שלימות פון ביידע קוים עצמם), ביז אַז דער פירוד ביניהם קען ברענגען צו אַ מצב פון „רש", עניות היפך הקדושה (ע"ד ווי ס'איז געווען באַ קרח, אתיות „חקר", כנ"ל ס"ה). בשעת ס'איז אָבער דאָ דער ביטול פון נקודת היהדות (די נקודה מאחורי הד') – וואָס איז מחוץ און העכער

דער חודש פון דעם המשך וסיום המאסר (ע"ד ענין „דלים"), באופן אַז דאָס (בחי' דלים) ווערט נהפך צו דעם חודש הגאולה⁸⁵.

יש לומר אַז דער ענין איז מרומז אין צורת ה(אות) ד':

אע"פ⁸⁶ וואָס דער אות ד' און אות ר' זיינען ענלעך דערמיט וואָס ביידע באַ-ווייזן אויף ענין העניות: דלית"ת מלשון דלות ור"ת דלים, און רי"ש מלשון רש („ולרש אין כל"87), און ביידע באַשטייען פון צוויי קוים, איינער למעלה ברוחב און איינער באורך (מלמעלה למטה) – איז דאָ אַן עיקריות'דיקער אונטערשייד צווישן זיי: אות ד' האָט אַ נקודה (י') מאחורי' (וועלכע פאַרבינדט די צוויי קוים), משא"כ אות ר'.

איינער פון די ענינים אין דעם: די נקודה באַווייזט אויף ענין הביטול, און דאָס גייט אויף דער נקודת היהדות וואָס איז דאָ בשלימות באַ יעדער איד, אפילו ווען ער שטייט אין אַ מצב פון „אחוריים" (ניט אין פנים קדושה), כמאחז"ל⁸⁸, אע"פ שחטא ישראל הוא, וואָרום די נקודת היהדות איז העכער פאַר אַלע העלמות והסתרים, און העכער פאַר אַלע דרגות אין סדר השתלשלות – די נקודה פון יחידה וואָס פאַרבינדט אַ אידן מיט דעם יחיד שלמעלה⁸⁹.

און די נקודה (ביטול) מאחורי הד' באַווייזט אַז די דלות ועניות פון דעם ד' איז דער ביטול פון קדושה – וואָס פאַר-

(85) ראה לקו"ש ח"ח ע' 309 ואילך. וש"נ.

(86) בהבא להלן, ראה ספר הערכים-חב"ד

מערכת אתיות – רי"ש ס"ב (ע' שם ואילך). וש"נ.

(87) שמואל-ב, יב, ג. וראה גם משלי ג, טו, ח, ל.

(88) סנהדרין מד, א.

(89) ראה לקו"ת ראה כה, א, כו, א. ובכ"מ.

(90) תהלים ל, ב.

(91) תהלים קב, א. וראה כתר שם טוב סצ"ז.

אור המאיר פ' וישלח. וראה לעיל [סה"ש תנשא

ח"ב] ע' 555.

פון ג' תמוז — בנוגע צו דער עבודה פון הרבצת התורה והיהדות און הפצת ה- מעינות חוצה.

ובפרט אז מ'האט דעם ציווי אז מ'דארף אוועקלייגן מטה אהרן, למשמרת לאות" (שבחרתי באהרן הכהן"), משנגנו ארון נגנו עמו כו' מקלו של אהרן בשקדי ופרחי" — איז פארשטאנדיק אז דערפון איז דא א הוראה נצחית לדורות: און וויבאלד אז יעדער איד איז א חלק פון "ממלכת כהנים"⁹⁴, "כהנים גדולים"⁹⁵ [וכפס"ד הרמב"ם⁹⁶, אז "לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש אשר נדבה רוחו כו' הרי זה נתקדש קדש קדשים"] — איז מובן, אז בא יעדן אידן דארף אויך זיין מעין דעם ענין פון "פרח מטה אהרן", ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים".

י. דער לימוד דערפון אין כללות עבודת השם:

אע"פ וואָס די עבודה פון א איד דארף זיין מתוך קבלת עול — שלמעלה מטעם ודעת, און אין אן אופן של זריזות של-מעלה ממדידה והגבלה, "בכל מאדך"⁹⁷, און דוקא דאָס דערגרייכט אין דעם "מאד" שלמעלה⁹⁸ — וואָלט מען דאָך געקענט מיינען אז אין דעם באַשטייט שלימות העבודה, ובלשון הידוע⁹⁹: אילו נצטוינו לחטוב עצים —

האָט מען די הוראה פון "פרח מטה אהרן", אז לאחרי דעם יסוד פון קבלת עול, קען און דארף די נקודה שלמעלה

פון די ביידע קוים [נאָכמער ווי די מעלה פון א קרן זוית], און צוזאמען דערמיט ביידע קוים (ווי אין דעם אות ד') — דעמולט האָט מען שלימות העבודה פון ביידע קוים, און אויך די שלימות החיבור ביניהם.

וואָס דאָס איז דער תוכן פון חודש הד', חודש הגאולה — גאולת ג' תמוז וי"ב-י"ג תמוז — אז דער נס שלמעלה מטבע (ע"ד די נקודה) זאָל נמשך ווערן און איבער-מאָכן טבע העולם (די צוויי קוים פון אורך ורוחב). ביז אז דאָס דערגרייכט אויך אין א מצב פון "רש", עניות דלעו"ז (דער ענין המאסר דורך די מנגדים לקדושה), און מאַכט דאָס אויך איבער⁹². ואדרבה: דוקא דורך דער ירידה למטה אין א מצב פון צרה — ווערט נתגלה ווי "עמו אנכי ב-צרה"⁹³, וואָס דאָס גייט אויף עצמותו ית', שלמעלה פון אַלע גדרים פון סדר השתל-שלות עליון ותחתון, און דעריבער — אע"פ וואָס דער אויבערשטער איז עליון שאין למעלה ממנו, און צרה איז בעולם תחתון שאין למטה ממנו — איז "עמו אנכי בצרה" (היפך השתלשלות, פון עליון ותחתון), און אויך אין דעם מצב — בחי' אחוריים — ווערט נתגלה דער יו"ד (נקודת היהדות), ביז אז דאָס ווערט נמשך און פאַרבינדט אויך דעם עליון ותחתון פון סדר השתלשלות.

ט. פון דאָס אויבנגעזאָגטע זיינען פאַראַן כמה לימודים, הן בכללות עבודת האדם, הן בנוגע צו זיך והן בנוגע צו זיין עבודה בעולם, והן בעיני תומ"צ והן בעיני רשות (באופן פרנסת האדם), און אויך ובמיוחד — בקשר מיט דער גאולה

94 יתרו יט, ו.
95 ראה בעה"ט עה"פ. וראה גם אגדת בראשית פע"ט (פ).
96 סוף הל' שמיטה ויובל.
97 ואתחנן ו, ה.
98 תו"א מקץ לט, ד. ובכ"מ.
99 לקו"ת שלח מ, א.

92 ובפרט לאחרי מאתיים (ר') שנה להולדת אדמו"ר הצמח צדק.
93 תהלים צא, טו.

דורך משא ומתן באמונה¹⁰³ (חרישה ו- זריעה), אין די הגבלות פון טבע העולם, דורכגענומען מיט דער אמונה בה' – „שמאמין בחי העולמים וזורע“¹⁰⁴; און דאָס ווערט די כלי אויף באַקומען די ברכות של הקב"ה אויף פרנסה באופן נסי, אָבער אַזאַ נס וואָס טוט זיך אָן אין טבע העולם, אַז מ'זעט ווי דער טבע העולם און אוה"ע עצמם איז מסייע אין דער השפעת פרנסה צו אַ אידן.

ווי מ'זעט עס במיוחד בדורות האח-רונים, וואָס דער אויבערשטער האָט גע-בענטשט אידן אַז זיי זאָלן באַקומען זייער פרנסה מיט ווייניקער יגיעה, מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף (מער ווי ס'איז געווען בדורות לפני זה), דורך דעם וואָס די וועלט אַליין איז מסייע לזה.

יא. דערפון האָט מען אויך אַ לימוד מיוחד אין דער עבודה פון הפצת המעניות חוצה, וועלכע איז נתרחה געוואָרן ביז באופן שלא בערך דורך און נאָך דער גאולה פון ג' תמוז און י"ב-י"ג תמוז:

יש לומר אַז די דריי ענינים פון „יפוצו¹⁰⁵ מעינותיך חוצה“¹⁰⁶ זיינען ע"ד די דריי ענינים אין דעם אות ד': יפוצו – נקודת הביטול, מעינותיך – דער קו ל-מעלה (רוחב), און חוצה – דער קו באורך וואָס באַדייט די השפעה מלמעלה למטה.

לכל לראש דאַרף אַ איד שטיין אין אַ

ממדידה והגבלה דערנאָך „פאָנאָנדער-בליען“ אין אַלע זיינע כחות פנימיים, ביז אין זיין גאַנצע מציאות און טבע, ביז אַז דאָס זאָל אַרויסגעבן פירות – „ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים“, ובאופן כזה – אַז זיין טבע ומציאות עצמו ווערט באופן של זריות („אַ שנעלער טבע“) ושלמעלה ממדידה והגבלה, אַז אַלץ וואָס ער טוט מיט זיינע כחות טבעיים איז בוריות הכי גדולה, זריות דקדושה.

עד"ז האָט מען אויך דעם לימוד אין דער עבודה בעניני רשות פון אַ אידן, ובפרט בנוגע צו זיין פרנסה גשמית: לכל לראש לערנט מען אָפּ פון „פרח מטה אהרן“ (וואָס בלייבט „למשמרת“) – ע"ד ווי דער לימוד פון „צנצנת המן“ וואָס איז אויך געבליבן „למשמרת לדורותיכם“¹⁰⁰ – אַז בשעת אידן האָבן גע'טענה'ט צו ירמיהו'ן (וואָס ער האָט פון זיי געמאַנט „למה אין אתם עוסקים בתורה“): „נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה מהיכן נתפרנס“, האָט ירמיהו אַרויסגענומען דעם „צנצנת המן“ און זיי געזאָגט: „ראו בזה נתפרנסו אבותיכם, הרבה שלוחין יש לו למקום להכין מזון ליראיו“¹⁰¹. עד"ז האָט מען דעם לימוד פון „פרח מטה אהרן“, אַז שקדים (אַ מזון גשמי) וואָקסן אויס באופן נסי, ובזריות, ועד"ז – איז בנוגע צו דער פרנסה פון אידן.

לאידך גיסא שטייט „וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה“¹⁰², אַז די המשכה פון פרנסה גשמית ווערט אויפגעטאַן דורך אַ סדר טבעי פון צמיחת שקדים, „ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמול שקדים“, וואָס קומט

103 ועד שבשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה, עוד קודם ששואלים לו עסקת בתורה (שבת לא, סע"א).

104 תוד"ה אמונת – שבת שם (בשם ה-ירושלמי).

105 לשון הכתוב – משלי טז, ה.

106 ראה באגה"ק הבעש"ט (כש"ט בתחלתו. ובכ"מ): בעת שיתפרסם למוךד ויתגלה בעולם יפוצו מעינותיך חוצה.

100 בשלח טז, לג.

101 פרש"י עה"פ.

102 פ' ראה טו, יח. ספרי עה"פ. וראה לקו"ש ח"ח ע' 294. וש"נ. וראה מאמרי אדה"ת תקס"ח ב' ע' תרמה.

וע"ד דער סיפור הידוע מיט א חסיד וואָס איז געגאַנגען אין גאַס במדינה ההיא – ניט רעכענענדיק זיך מיט מדידות והגבלות, ווי דער סדר פון אָן אמת/ער חסיד איז – אין אַ זמן ווען דאָס איז געווען פאַרבונדן מיט סכנה. און אַ פּאָליסמאַן האָט אים אָפּגעשטעלט און געפרעגט: „קטאָ אידיאַט" (ווער גייט)? האָט ער געענטפערט: „ביטול אידיאַט" (ביטול גייט)! ער האָט געענטפערט דאָס וואָס ביי אים האָט זיך געלייגט מיט אַן אמת – אַז כל מציאותו איז „ביטול", און די מציאות פון „ביטול" גייט!

צוזאַמען דערמיט האָט ער עס אים געענטפערט דוקא אויף רוסיש – ווייל זיין ביטול איז אויך נמשך געוואָרן אין דעם מצב און שפּראַך פון דעם מקום – אין דער טבע ומציאות פון רוסלאַנד – ע"ד „אזלת"¹¹³ לקרתא הלך בנימוסא"¹¹⁴, אַזוי אַז דער טבע ולשון המקום עצמו זאָגט און דערהערט אַז „ביטול אידיאַט".

יב. דערביי קען נאָך זיין די שאלה – ווי אַנדערע פרעגן: אפילו בשעת איך אַליין טו מיין עבודה בשלימות, ביז אַז איך דעגרייך צו אַ דרגא וואָס מיין מצוי-אות איז „יפוצו" (תכלית הביטול) – וואָס

מצב פון „יפוצו" – זיין מציאות דאַרף באַשטיין פון „יפוצו", אַ מציאות וואָס פאַרשפרייט אלקות, ובאופן שלמעלה ממדידה והגבלה (יפוצו אָן הגבלות¹⁰⁷). נאָך איידער מ'זאָגט אים וואָס (בפרטיות) ער דאַרף מפיץ זיין [מענינות], און וואו ער דאַרף מפיץ זיין [חוצה] – דאַרף ער וויסן, אַז גלייך ווי ער שטייט אויף אינדערפרי (נאָך איידער ער טוט זיין עבודה בפרטיות) איז ער אַ מציאות פון „יפוצו" – „מודה אני לפניך כו' רבה כו'". „אני נבראתי לשמש את קוני"¹⁰⁸ איז ניט דער פשט אַז ער איז אַ מציאות לעצמו, און די מציאות איז זיך עוסק אין „יפוצו" (לשמש את קוני), נאָר כל מציאותו איז „יפוצו". ובלשון הידוע¹⁰⁹: „לכתחילה אריבער", גלייך מלכתחילה שטייט ער אריבער.

דערנאָך דאַרף ער דאָס ממשיך זיין אין פרטים: „מענינותיך" – ער דאַרף מפיץ זיין דוקא די מענינות פון תורה, שמטהר בכל שהוא¹¹⁰ [העכער פאַר די דרגות מים שלמטה מזה, מי מקוה וכיו"ב¹¹¹], און ער דאַרף זיי מפיץ זיין „חוצה", אָנהויבנדיק פון חוצה אין זיך (פון זיין נקודת האמונה וקבלת עול אין זיין שכל ומדות וכחות פנימיים), ביז אין חוצה כפשוטה – חוץ פון די ד' אמות פון קדושה, פון ישיבה, ביהכנסים וביהמ"ד, ביז אין „חוצה" (מיט אַ ה"א וואָס איז כולל חוצה¹¹²) שאין חוצה למטה ממנה.

113 שמו"ר שבהערה 53.

114 ולהעיר שזהו הטעם משה לא אכל ולא שתה ארבעים יום (שמו"ר שם. ב"ר פמ"ח, יד. וראה גם ב"מ פו, ב) [ולהעיר שג' תמוז הוא בתוך ארבעים ימים הראשונים], וכמבואר במ"א (לקו"ש תשא תש"נ) שיש בזה ג' אפשרויות ודרגות: (א) שטבע משה לא נשתנה (ולכן נצטער משה על זה שלא אכל ולא שתה. ראה הנסמן בהערה 53). (ב) שטבע שלו נשתנה (לפי שעה) ע"י נס של הקב"ה, נס שנמשך במשך כל הארבעים יום, (ג) הנס ה' רק פעם א' בתחלה, כי זה פעל שינוי בטבע שלו, שהטבע שלו עצמו נעשה כמו מלאך, שאינו זקוק לאכילה ושתי'.

107 ראה „קובץ כ"ח סיון – יובל שנים" ע' 38.

108 משנה וברייאת סוף קידושי'.

109 אגרות-קודש אדמו"ר מהר"י"צ ח"א ע' תריז. לקו"ש ח"א ע' 124. ועוד.

110 מקואות פ"א מ"ז. רמב"ם הל' מקואות פ"ט ה"ח. תושו"ע יו"ד סר"א ס"ב.

111 ריש מס' מקואות. רמב"ם שם רפ"ט.

112 ראה לעיל ח"א ע' 144.

ממדידה והגבלה – נסים ונפלאות, ביו די נסים ונפלאות פון דער גאולה האמיתית והשלימה – נעמט עס דורך אויך טבע העולם, אָז די וועלט אַליין איז מסייע צו צמיחת הגאולה [אָזוי ווי „פרח מטה אהרן“ האָט גע'פּוועל'ט אין טבע המטה, אָז עס זאָל זיין צמיחת הפירות בדרך הטבע].

וע"ד ווי ס'איז געווען באַ יציאת מצרים – וואָס כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות¹¹⁷ – אָז נוסף צו די נסים וואָס זיינען דעמולט געווען, איז געווען „וינצלו את מצרים“¹¹⁸, באופן כזה אָז הגם דאָס האָט זיך אָנגעהויבן בדרך נס, האָט דאָס געפירט דערצו אָז די מצריים אַליין האָבן אין דעם מסייע געווען אידן, און געגעבן מער ווי מ'האָט זיי געבעטן¹¹⁹. עאכו"כ אין דער גאולה האמיתית והשלימה – ווען עס וועלן זיין נפלאות אפילו בערך צו די נפלאות באַ יצי"מ¹²⁰, וועט דאָס אויך זיין באופן כזה אָז דער עולם וטבע העולם עצמו וועט דערצו צוהעלפן.

יג. ובנוגע לפועל:

גייענדיק פון ג' תמוז צו און אין די ימי הגאולה פון י"ב-י"ג תמוז – וואָס בכל שנה ושנה (שנה) – שכולל כל שינויי הזמן¹²¹ קומט אין דעם צו אָן עלי' – דאָרף יעדערער מוסיף זיין ביתר שאת וביתר עוז אין אַלע פעולות פון הפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, ובאופן של זריזות, ומתוך ההכרה – אָז די

העלפט עס, ווען „אתם המעט מכל העמים“¹¹⁵, און אין דער וועלט אַרום זיינען פאַראַן שבעים אומות וועלכע זיינען אַ ריבוי עצום בכמות בערך צו דער כבשה אחת¹¹⁶.

ובסגנון אחר: וואָס וועט די וועלט און וואָס וועלן די אומות זאָגן אויף דעם וואָס אַ איד טוט זיין עבודה פון „יפוצו מעיננו- תיך חוצה“, ובמיוחד – אין ממהר זיין די גאולה האמיתית והשלימה, זיי פאַר- שטייען דאָך ניט וואָס דאָס מיינט? ס'איז טאַקע גאָר אַ גרויסע און הויכע עבודה – אָבער מ'דאַרף זיך דאָך לכאורה רעכענען – טענה'ט ער – מיט דער וועלט!

איז דער ענטפער אויף דעם: די וועלט איז שוין צוגעגרייט, פאַרטיק! בשעת אַ איד וועט טאָן זיין עבודה כדבעי – באופן שלמעלה ממדידה והגבלה, וביחד עם זה ווי דאָס איז אָנגעטאָן אין די כלים פון לבושי הטבע – וועט ער זען ווי דער עולם, טבע העולם און אומות העולם זיינען אים מסייע אין זיין עבודה.

אפילו אַמאָל (ווען עס זיינען געווען מניעות ועיכובים) איז דער סדר ביי דעם חסיד געווען, אָז מצבו איז, און במילא האָט ער געזאָגט, „ביטול אידיאָט“; עאכו"כ איצטער, ווען מ'האָט ניט כו"כ פון די אַלע מניעות ועיכובים [וכאמור לעיל, אָז אויך אין מדינה ההיא זיינען געוואָרן שינויים גדולים לטוב], ואדרבה – אין דער וועלט אַליין זעט מען די נסים ונפלאות וואָס קומען פאַר בפרט אין די לעצטע יאָרן [שנת נסים, און שנת אראנו נפלאות] – איז שוין הגיע הזמן, אָז הגם וואָס עס דאַרף זיין אָן ענין שלמעלה

(117) מיכה ז, טו.

(118) בא יב, לו.

(119) ראה פרש"י שם, ממכילתא עה"פ.

(120) ראה אוה"ת נ"ך עה"פ (ע' תפז). וש"נ.

(121) רמ"ז לוח"ג רעז, ב. שרש ישע ערך שנה.

עבוה"ק ח"ד פ"ט. וראה אוה"ת מקץ שלח, סע"א. תחקקו, א.

(115) ואתחנן ז, ז.

(116) תנחומא תולדות ה. אסת"ר פ"י, יא. פס"ר

פ"ט, ב.

זאָגן פרקי אבות בשנה זו (די זעקס וואָכן בין פסח ועצרת, און פיר וואָכן נאָך עצרת ביז דעם שבת), ומה טוב – זייענדיק תורה שבעל-פה – אַז מ'זאָל לערנען איין משנה (עכ"פ) לעיונא.

און אַזוי אויך יש לעורר אויף דעם מנהג טוב בכמה מקומות צו חזר'ן אַמאמר חסידות נאָך תפלת מנחה בשבת. – ויה"ר אַז עס זאָל זיין אין אַן אופן פון „חקת" (ווי מ'גייט לייענען עתה בתפלת מנחה), אַז דאָס זאָל דערנעמען די שומעים און אין זיי אויפטאָן אַ שינוי ביז אין אַן אופן פון חקיקה, אַז דאָס ווערט אין זיי איינגע-קריצט.

און תיכף ומיד ממש זאָל דאָס שוין ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה, און הקרבת פרה העשירית, שיעשה מלך המשיח מהרה יגלה, אמן כן יהי רצון¹²⁵, ובנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו¹²⁶ גייען אַלע אידן אין ארץ הקודש, ירושלים עיר הקודש, בבית המקדש השלישי, וכאמור – תיכף ומיד ממש.

מרומו הענין דעשירי – כי הדי' ענינים (דחכם, גבור, עשיר ומכובד) הם כנגד הדי' אותיות דשם הוי' (שער מארז"ל ולקוטי הש"ס לאבות כאן), ששם הוי' במילואו הוא – עשר אותיות.

(125) רמב"ם הל' פרה אדומה ספ"ג.

(126) בא' ט, ט.

וועלט אַליין וועט מסייע זיין אַ אידן אין זיין עבודה.

ובמיוחד – שטייענדיק בזמן הקיץ – ווען קינדער גייען אין מחנות-קיץ, דאַרף מען זיך משתדל זיין אַז אידישע קינדער זאָלן גיין אין מחנות קיץ וואָס זיינען מיוסד אויף אַ חינוך הכשר ועל טהרת הקודש: און די וואָס פאַרנעמען זיך מיט מחנך זיין די קינדער – דאַרפן זעען אויס-נוצן דעם זמן הקיץ בתכלית השלימות, און בתכלית הזריזות, אויסנוצן יעדער רגע פנוי אויף אין זיך אַליין צוגעבן און צוגעבן באַ די קינדער אין אַלע ענינים פון אידישקייט, מיט לעבעדיקייט און פריי-לעכקייט.

ומענין לענין: ע"פ ה"ש נוהגין¹²² צו זאָגן¹²³ פרקי אבות בכל שבתות הקיץ (נאָך תפלת מנחה) – איז כאַן המקום נאָכ-אַמאָל מעורר זיין וועגן דעם [ובפרט אַז דעם שבת איז דער פעם העשירית¹²⁴ פון

(122) סידור אדה"ז במקומו.

(123) וי"ל הטעם על זה (אף שבתושבע"פ צ"ל לימוד והבנה – ראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב) – כי אמירת פרקי אבות באה בהמשך לתפלה (תפלת מנחה), שענין התפלה אינו לימוד (ואדרבה, בלשון הידוע (שו"ת הריב"ש סקנ"ז. הובא ונת' בסהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה פ"ח) אני מתפלל לדעת זה התינוק), ולכן גם אמירת הפרק אינה בגדר לימוד כי"כ – כנראה בפועל בהנהגת הרוב.

(124) וגם ברפ"ד אבות (הפרק דשבת זה)





יו"ט שני לעת"ל לשיטת החת"ס

הת' לוי שמחה שי' דהאן
תלמיד בישיבה

יש לחקור שמכיון שלעת"ל יקדשו החודש ע"פ הראי', האם יהי' שני ימים טובים מצד ספיקא דיומא, או רק א'.

ובחי' חתם סופר לביצה' "איתמר יו"ט שני של גליות" כותב וז"ל "לפענ"ד תואר זה השם 'של גליות' הוא על העבר, כי כן שהיו שלוחים מגיעים עד קצה א"י.... ולא עשו ב' יו"ט אלא בני גולה הרחוקות. אבל נ"ל כי ירחיב... הכל שייך לא"י, וא"כ... אפי' ע"י 'משיאין משואות'² א"א להודיע, וע"כ יעשו ב' יו"ט של גאולתנו ולא של גליות.

(1) ד' ע"ב מהוד"ק, וראה גם בס' מכתב סופר ח"ב סי' ד' (בד"ה אמנם).

(2) ובסה"ש תשנ"א ע' 2 הערה 9: "ולהעיר שבראשונה היו משיאין משואות עד שקלקלו הכותים.... ואולי י"ל שכן יהי' גם לעת"ל כיון שאז אין חשש דקלקלו הכותים" ובשבת בראשית תשנ"א (התוועדויות ח"א ע' 207) "ויש לחקור בנוגע לדיני אסרו חג... האם אגלאי מילתא למפרע... ובימוה"מ בהל' כתב שזהו בגדר משנה אחרונה דכ"ק אד"ש מה"מ, וכאן משמע שרק מצד שכבר נהגו שמע"צ ושמח"ת כשני ימים, אבל בעצם לעת"ל יהי' רק יום אחד.

אבל נלענ"ד שמכאן אין שום ראי', דהרי כאן מדובר על ביאת משיח באסרו חג, ואע"פ שיודעים ע"פ החשבון ששמח"ת הוא חול, הרי לא קדשו החודש בראי' עדיין, וא"כ איך אומרים ש'אגלאי מילתא למפרע', דאפשר אם היו מקדשין חודש זה ע"פ הראי', הי' יום ראשון חול ויום שני יו"ט?

ולכן נ"ל דכוונת אד"ש הוא שמיד כשיבוא משיח וילכו כל ישראל לא"י האם צריכים למפרע

ובשיחוק שמח"ת תשמ"ט (אות ז') איתא: ומכיון שכך נהגו בני" במשך ריבוי דורות יש מקום לומר שימשיכו אע"פ שבזמן ההוא לא יהי' ספיקא דיומא מכיון שיוכלו להודיע על קידוש החדש תומ"י בכל המקומות.

הרי מבואר שמכיון שנתחדשו אמצעיים חדשים שבהם אפשר להודיע לכולם, לכן כשמשיח יבוא לא יהי' ספיקא דיומא (ורק מצד מנהג אבותנו בידינו יהי' ב' יו"ט)

אבל ק' דאף בזמן החת"ס, שלא הי' כל האמצעיים האלה שנתחדשו, איך אפשר לומר שלא יהי' אפשר להודיע לכולם, הרי, מפורש בקרא³ "והי' מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה' וכן כתיב⁴ "כה אמר ה' א שער החצר.... וביום החדש יפתח וגוי' והשתחוו עם הארץ פתח השער ההוא בשבתות ובחדשים וגוי' ואיתא במדרש⁵: כשיגיע הקץ אתם עתידים להיות עולים שם בכל חודש וחודש שנא' והי' מידי חודש... " הרי יהי' עלי' לרגל בכל ר"ח לעת"ל, וא"כ בודאי ידעו מתי היא ר"ח - ומתי הוא יו"ט, וא"כ לא יהי' שום ספיקא דיומא !? (וכן קצת ק' בשחוק הנ"ל, דע"פ הנ"ל, למה צריך לטעם זה שמצד האמצעיים החדשים שמצד זה לא יהי' ספיקא דיומא, הרי י"ל בפשטות כנ"ל)

ואף את"ל שהעלי' לרגל בכל ר"ח, הוא רק בגדר 'רשות' ולא חובה⁷ כבשלש רגלים, הרי הנבואה בודאי יתקיימה⁸, אע"פ שלא יהי' מצוה, ו'כל בשר יבואו'. ובפרט שהלשון 'יבוא' משמע גם ל' ציוי'.

ואף אם זה רחוק מאד, הרי איתא במדרש⁹, "והאיך באים בר"ח ובשבת מסוף העולם, אלא העבים באים וטוענים אותם ומביאים אותם לירושלים וכו' והוא שהנביא מקלסן מי אלה כעב תעופינה". הרי נמצא שיבואו בעבים.

{ועוד ק' דהא 'עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וא"י ככל העולם כולו', וכדאיתא במדרש שם¹⁰. וא"כ למה אינו שייך לעשות המשואות, הרי הכל יהי' מחובר לא"י?

לקיים יו"ט שני כיו"ט לדיני אסרו חג, כיון שהם בא"י. (ולהעיר שבאסרו חג שמח"ת תש"ב אמר אדמו"ר הריי"ץ שיחה בקשר לספר תורה לקבלת פני משיח צדקנו, ובאסרו חג שבועות תשנ"א יצא פסק שכ"ק אד"ש הוא מלך המשיח)

- (3) ישע"י ס"ו, כ"ג.
- (4) יחזקאל מ"ו פ' א-ג.
- (5) יל"ש בישע"י שם, ופסיקתא רבתי פ' שבת ור"ח ועוד.
- (6) ראה ימוה"מ בהלכה ע' קי"ח ואילך.
- (7) אף שאדרבה לפי החת"ס צריך להיות חובה, וראה בשו"ת דבר יהושוע ח"א סי' ט'.
- וראה בימוה"מ בהל' שם.
- (8) ראה ימוה"מ בהל' שם.
- (9) יל"ש רמז, תק"ג, וביל"ש תהלים רמז תשמ"א.
- (10) כמו דאיתא 'עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות'

אבל זה יש לתרץ (א) שהחת"ס אינו לומד זה כפשוטו, ורק שקדושת א"י תתפשט¹¹. ובוה נייחא מש"כ החת"ס שלכ"ע יהיו שייכין לא"י שי"ל שפי' שרק יהי' 'בגבול א"י' ולא כפשוטו, וכנ"ל שהקדושה תתפשט

(ב) אפי' אם יהי' כפשוטו, הרי א"י יהי' גדול ככל הארצות, וא"כ בודאי לא יהא אפשר להגיע למקומות אלו שהם בסוף העולם, אף שנקראים א"י.

וא"ת שיהי' כאלו שלא יבואו מצד איזה סיבה שתהי', כמו מי שאינו מחויב לעלות, הרי בני עירו יבואו, וכשיחזרו יאמרו לו, מתי הי' ר"ח. ואין לומר שרק יחזרו לאחרי המועדים, דהרי כ' 'ומדי שבת בשבתו' שילכו ויחזרו בכל שבת ושבת!

ועוד שהרי כולם יהיו בביהמ"ק ברגל, דהא לכו"ע יש חיוב לעלות לרגל בכל השלש רגלים, וא"כ בודאי ידעו מתי הרגל. ואין להקשות דאם יש חיוב, איך הי' יו"ט שני בזמן הבית? כי (א) זה הי' רק בזמן הגלות¹², דקדשו בראי' אפי' אחר החורבן, ולא הי' חיוב לעלות לרגל, משא"כ בימיה"מ הי' חיוב.

(וב) אפי' אם הי' לפני גלות הרי בזמן הבית אע"פ שהי' חיוב, אם הי' רחוק י"ל שלא הי' ביכלתם, אבל בימיה"מ הרי יהי' העננים כנ"ל?!

ואולי יש לתרץ בדוחק עכ"פ, ע"פ מה שכותב הרמב"ם בהל' סנהדרין¹³ "שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל לסמוך דיינים... הרי אלו סמוכין" ובפיה"מ¹⁴ "שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בי"ד הגדול לעולם... והרי כבר הבטיח ה'... ואשיבה שופטיך כבראשונה".

נמצא שאפשר שיחזור הסנהדרין לפני ביאת גואל צדק¹⁵, וא"כ לא יהי' עדיין העלי' לרגל בכל ר"ח¹⁶, (ולא יהי' העננים) אבל יהי' קידוש החדש ע"פ הראי', ולכן יהי' ספיקא דיומא.

ועדיין ק' דהא איתא שם שיהא נק' יו"ט שני של גאולתנו, ואם זה יהי' כשנמצאים עדיין בגלות למה נק' 'גאולתנו'?

וי"ל שזמן ההיא כבר יהא נק' גאולתנו, וזה שנק' יו"ט שני של גליות הוא מפני אותן המצויים בגולה, וזה שיהי' אז יו"ט שני מצד ספיקא דיומא, הוא כי חזר הסנהדרין שבודאי זה חלק מתהליך הגאולה, ולא יהיו בגליות אלא בארץ ישראל המתפשטת, שאפשר שיהי' גם בתחילת הגאולה.

11 וראה ימיה"מ בהל' בענין יו"ט שני. ופי' האלשיך ישעי' פ' נ"ד, ג.

12 וכנ"ל מהחת"ס שלכן נק' יו"ט שני של 'גליות'.

13 פ"ד הי"א.

14 ריש סנהדרין משנה ג'.

15 ראה רדב"ז תוי"ט לחם שמים שם, מה שתמוהו ע"ז, וראה בתומים ס"א סק"ב מה

שתירץ, וראה ביומיה"מ בהל' ח"א ע' י"ז.

16 וראה סוף מאמר והי' מידי תשכ"ז.

{וזה שכ"ק אד"ש מה"מ מביא הסיבה שיהי' אמצעיים חדשים, אף שי"ל בפשטות ש'והי מידי חודש בחדשו' כנ"ל באריכות, ובפרט שזה לא פשוט אם יכולים להודיע ע"י האמצעיים¹⁷, י"ל שגם את"ל שזה בתקופה שני' או שזה רק מדרש, גם מוכך שיהי' רק יום אחד כיון שידועו ע"י האמצעיים, אבל לפועל יהי' שני ימים מצד מנהג אבותנו כנ"ל.}

ועצ"ע, ואבקש מקוראי הגליון להעיר עיני בזה.

קרבת פסח שני בטומאה / בטהרה

הת' הצח דוד הכהן שי' הנדל
תלמיד בישיבה

ביחידות של האדמו"ר רבי פינחס מנחם אלטר מגור אצל כ"ק אד"ש מה"מ (ד' אייר תשמ"ג) מחדש כ"ק אד"ש מה"מ; שאף אם ח"ו משיחית יתמהמה, ולא יהיו ז' ימים עד לפסח שני יוכלו להקריב קרבן פסח שני בטומאה – מפני שטומאה בטלה בציבור.

וכאן הועתק ר"ד מהיחידות:¹⁸

כ"ק אד"ש מה"מ: "בקשר לדבר שהזמן גרמא – הקשור בביאת המשיח – ידועה השקלא-וטריא שבאחרונים, אם יבנה ביהמ"ק בין פסח ראשון לפסח שני, האם תהי' חובה להקריב פסח שני. ומסקנתם היא, כי אכן תהי' חובה להקריב.

שכן אף אם תימצא לומר, כי בזמן הזה אין חיוב להקריב את הפסח (ולא שהחיוב ישנו, אלא שבפועל אי אפשר) שאז, לפי הדיעה כי פסח שני הוא תשלומין (או תקנתא דראשון), לא תהי' חובה להקריב פסח שני – שהרי לא הי' חיוב בפסח ראשון.

- ונמצא לדעת הרמב"ם שפוסק (כפי הדיעה) שפסח שני הוא "רגל בפני עצמו", וגם במקרה שלא היו מחוייבים בראשון – גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין ראשון לשני – מחוייבים להביא פסח שני.

(17) ראה בס' תחומין ח"ד ע' 501.

(18) שיח שרפי קודש עמ' 110 ואילך.

וכך הוא גם בנוגע לענייננו: אם יבוא משיח מחר, נצטרך להקריב פסח שני.¹⁹
האדמו"ר מגור: "באם יבוא משיח מחר, יהי' אפשר להקריב את הפסח-שני בטהרה,
שכן, עד פסח שני ישנם יותר משבעה ימים, ואפשרית הזאת שלישי ושביעי."

כ"ק אד"ש מה"מ: "ואף אם יתמהמה ח"ו עוד כמה ימים, גם יהי' אפשר להקריב,
שכן, קרבן פסח אפשר להביא אף בטומאה." - ע"כ הר"ד.

ויש לעיין ובהקדים, בנוגע לאלו הקמים לתחי' בתחיית המתים, מבאר כ"ק אד"ש
מה"מ שמאחר שיקומו ע"י טל תחי' יהיו טהורים¹⁹.

ובנוגע לזמן התחי' מבאר כ"ק אד"ש מה"מ על הכתוב בזהר²⁰ "תנן ארבעים שנה
קודם הקבוץ גליות לתחיית המתים" שלא פשט שרק לאחר הארבעים שנה יתחילו
המתים לקום, אלא שבמשך ארבעים שנה אלו יקומו המתים, ורק לאחר ארבעים שנה
אלו תתחיל התקופה שנקראת תחיית המתים²¹.

וזלה"ק: "יש חילוקים בתחה"מ בין אחד לשני בזמנים גשמיים, וכן אי' בגמ' (זבחים
מנחות?) פסחים, יומא, דכשיבנה ביהמ"ק יהיו שם משה ואהרן והם יורו איך להתנהג.
ובגמ' כתוב בפשטות. ולכאו' קשה הרי בנין ביהמ"ק יהי' תיכף בביאת משיח - ומה
יהי' ארבעים שנה בהנוגע לקרבנות וכו'? שמזה מוכח שמשה ואהרן יקומו לתחה"מ
מיד בביאת משיח וישאלו אותם איך להתנהג בבגדים וכו', ולכאו' זה שכתוב שתהי'
תקופה שתהי' ארבעים שנה בהנוגע לתחה"מ - ההסברה בפשטות, שבמשך ארבעים
שנה יקומו כל ישראל. ווערט דאך די שאלה פארוואס עפעס בא איינעם פריער און בא
איינעם שפעטער? וע"ז בא המענה של הגמ', דמתי א"י יקומו קודם מתי חוץ לארץ,
ובמקום אחר מובא בגמ' דצדיקים יקומו לפני האינם צדיקים, ובצדיקים גופא הרי יש
כמה דרגות צדיק גמור, (צדיק שאינו גמור?) צדיק גדול וצדיק קטן."

ובהתוועדות י' שבט תש"כ²², שארבעים שנה אלו אינם צריכים לקחת ארבעים שנה

19) לקו"ש חלק ח"י עמ' 252 - 240.

ומביא שם הגמ' (מס' נדה סט ע"ב) "שאלו אנשי אלכסנדריא את רבי יהושע בן חנניא...
מתים לעתיד לבא צריכין הזאה שלישי ושביעי או אין צריכין", ומבאר שם צדדי הספק (באיזה
אופן תהי' תחיית המתים אם יהי' מעצם הלוו - צריכין הזאה, או שיהי' גוף חדש - אין צריכין
הזאה), ומסיים שלפועל לא יצטרכו הזאה ויהיו טהורים מן הטל תחי'.

ובהערה 98 שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ איך טל תחי' יכול לטהר מטומאת מת, וזלה"ק:
"ראה זח"ג מט, א. ובלקו"ת האזינו עג, ג. שהטל דתחיית המתים הוא למעלה "משיוירי טלא
דבולחא" שמטהר טומאת מת דזהר שם. וראה המשך וככה תרל"ז פס"ח. ועוד."

20) מדרש הנעלם דף קל"ט ע"א.

21) בר"ד משיחת כ"ק אד"ש מה"מ עם הרש"ג, בעת ניחום אבלים אצלו (נמצא בשיחות
קודש תשל"ד ח"א עמ' 450), מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שתחיית המתים תהי' במשך תקופת
ימות המשיח, ותסתיים עוד לפני תקופת תחיית המתים.

22) נמצא בשיחות קודש תש"כ עמ' 188.

ממש, אלא יכולים להיות רגע קטן.

וזלה"ק: "און דעמולט וועט דאס פורץ זיין די אלע גדרים ומדידות והגבלות, אז אע"פ וואס עס שטייט אין זהר (ח"א קלט, א) אז ס'דארף געדויערן פערציג יאר פון איין ענין ביז דעם צווייטן, איז די פערציג יאר קאנען זיין "כימים אחדים באהבתו אותה", און מצד דערוף קאן דאס אויך זיין אין א רגע קטן, ובשעתא חדא וברגעא חדא."

והיוצא מכל הנ"ל שמיד בגאולה (לכה"פ לאחר הרגע קטן) יחיו כל המתים ויהיו טהורים, וא"כ אינו מובן למה צריך לאוקמא שיקריבו פסח שני בטומאה, הרי רוב בני ישראל – המתים – יהיו טהורים.

וצריך עיון.





תורתו של

משיח



אחרים אומרים - ר"מ לשיטתו באיכות

הת' שמואל שי' ברזין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק י"ב¹ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ: (זה שר"מ סובר במעשר בהמה, שאם קרא לאחד עשר עשירי קדוש ועושה תמורה, ע"פ) מה שאיתא בסוף מס' הוריות², שר"מ ור' נתן רצה לבטל נשיאותו של רשב"ג ע"י, שישאלו אותו לדרוש בעוקצין שאינו יודע אותה ולסוף לא עלתה בידם, וקנסו אותם דלא נימר' שמעתה בשמייהו ר"מ איקרי אותו בשם אחרים, ור' נתן בשם יש אומרים. ומקשה א) לכאור' מצינו שנקרא בש"ס ר"מ הרבה פעמים? וב) מהי השייכות למה שאיתא אח"כ אם 'עוקר הרים עדיף או סיני עדיף? ומבאר שבכ"מ שר"מ אזל לפי שיטתו 'שעוקר הרים עדיף ולא סיני, היינו שאיכות הוא העיקר ולא הכמות - במקומות אלו קוראים אותו בשם אחרים. וזהו גם השייכות למה שאיתא אח"כ בנוגע לעוקר הרים עדיף... כי ר"ג הי' כמו סיני ור"מ הי' עוקר הרים. (וגם פה אם קרא לאחד עשר עשירי, לר"מ יש לעשירי קדושה עצמיית - איכות שיכול להתפשט לאחד עשר, ולכן גם עושה תמורה) ובהערה 33 שם: "וראה בס' תולדות תו"א (היימאן) שר"מ נזכר בשם אחרים" ומעתיק כ"ק אד"ש מה"מ שם כל המקומות בש"ס שנק' בשם אחרים.

{ולכאור' יש לקשר זה אם מה שמבאר אדמו"ר הצ"צ³ (על זה שכ' וידבר שלשת

(1) ע' 120 ואילך.

(2) י"ג ע"ב.

(3) בדמ"צ מצות תגלחת מצורע סוף ע' ק"ה.

אלפי משל" וכן בר"מ אמרו⁴ 'משמת ר"מ בטלו מושלי משלים', "דהוא אומר תלת מאה משלים" (דלכאור' זה דברים בטלים, ומהי התועלת לומר תלת מאה משלים על דבר אחד, ולמה לא יאמרו רק א' אלא,) שהכוונה בזה היא, ש"מצד עומק חכמתם לא הי' אפשר לתלמידים לקבל מהם" אא"כ יאמרו משל, וגם המשל לא הבינו והי' צריך להביא משל על המשל, עד שבהמשל 300 הבינו, ועי"ז סו"ס הבינו עומק חכמתם. שזהו ענין האיכות לגמרי {

והנה יצא קונטרס "אחרים אומרים" שמבאר שם בכ"מ איך בעצם ר"מ סובר במקומות הללו לפי שיטתיה באיכות, אבל 'שבעים פנים לתורה' ואשתדל לבארם באופן אחר קצת או רק להוסיף, למש"כ שם.

ברכות כ"ט ע"ב: "תנו רבנן המהלך במקום גדודי חיה ולסטים, מתפלל תפלה קצרה ואיזה היא תפלה קצרה, רבי אליעזר אומר 'עשה רצונך בשמים ממעל, ותן נחת רוח לריעך וגו', בא"י שומע תפלה. רבי יהושע אומר שמע שועת עמך ישראל, וגו' בא"י שומע תפלה. רבי אלעזר ברבי צדוק אומר שמע צעקת עמך ישראל וגו', בא"י שומע תפלה. אחרים אומרים: צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה בא"י שומע תפלה. (אמר רב הונא הלכה כאחרים)

ומבאר שם שהתפילה לפי אחרים, (בניגוד לשיטות אחרות כאן) הוא לא על גשמיות אלא תפלה על רוחניות שזהו ענין האיכות. ונראה לי, להביא רא' למה שאמר דבמפענך צפונות⁵ מבאר שיטת ב"ש וב"ה, שבית הלל סברו שהעיקר היא הכמות, ובית שמאי סברו שהעיקר היא האיכות. וא' הדוגמאות הוא מעירובין⁶ שב"ה אומר "ארץ נבראת תחילה ואחר כך נבראו שמים, וב"ש אומרים שמיים נבראו תחילה ואחר כך נבראה הארץ". שלפי ב"ה המציאות הגשמית היא העיקר, ולפי ב"ש הרוחניות האיכות היא העיקר ולא הגשמיות, נמצא שרוחניות הוא איכות, ועד"ז י"ל הכא. וכן איתא ברא"ש יוסף⁷ "משא"כ ישראל, צריך דאגה עיקריות על הנפש".

אבל גם י"ל ע"פ מה שפי' רש"י שם "ואינו יודעים לפרש צרכיהם"¹⁰ ובחא"ג

(4) מלכים פ"ה, י"ב.

(5) סוטה מ"ט ע"א.

(6) סנהדרין ל"ט ע"ב.

(7) פ"א ג.

(8) י"ג ע"ב

(9) בברכות שם.

(10) וראה בשיח שרפי קדש ש"לפי שדעתם קצרה לכן צרכיהם מרובים". ובתו"א וישלח (כ"ו ע"ג) "כפי שהדעת מתקצר ומתצמצם, אזי נעשה צרכי עמך רבים ונפרדים" - שי"ל שהפירוש הוא שאחרים אומרים שכאשר חסר ענין האיכות הדעת וכו', אזי חסר ג"כ ענין הכמות שנעשה 'מרובי צרכי עמך'. וכפי חסרון האיכות נעשה חסרון הכמות. אבל ראה תו"מ

מהרש"א: "רצ"ל דודאי הי' ראוי להתפלל כל י"ח ששם נזכר בפרטי' כל צרכיהם, אבל דעתם קצרה אבל בכלל יהי רצון" ... ובשיחה מכ"ק אד"ש מה"מ אמר¹¹ אומר למה מרובים צרכיהם, לפי שאינם מבינים תכלית החיים. ובלקו"ש ח"א¹² לפי שאינו שם מעמדו ברוחניות לכן חושב שהכל מגיע לו.

היינו ש'אחרים' פה אינם רק מוסיפים תפילות, (שיהי' באופן דמהרה, ושישמע גם הצעקה וכו') אלא שאין אנו יודעים, שזה שני דברים. (א) חסר בהמתפלל באיכותו, שאינו שם מעמדו ברוחניות, ואינו מבין תכלית החיים. (ב) התפלה היא כפי הבנתו ית' לכל ברי' וברי', היינו שלא רק שמהות התפילה היא על איכות - רוחני' כנ"ל ולא על כמות, אלא גם אופן התפילה היא שמתפללים שה' יתן כפי שהוא מבין דאין אנו יודעים. (ובל' הנימוקי יוסף שם¹³ "מה שגלוי לפניך שהוא טוב שלהם") ורוצים ברכה באופן אחר לגמרי (איכות אחרת) ברכה מהקב"ה בכבודו ובעצמו.

ובעומק יותר: שהמדובר כאן הוא שנמצא במקום סכנה, וצריך לבקשה מיוחדת להצילו¹⁴ ומכיון שזה עת רצון, יוסיף בבקשה לדברים אחרים ג"כ, אלא שלפי ת"ק ושאר התנאים יכול להוסיף רק בכמות, אבל לפי ר"מ יכול להוסיף גם באיכות שזהו הרוחניות וכו' כנ"ל.

שבת ה, ע"א: "אלא אמר רב זירא הא מני אחרים היא דתניא אחרים אומרים: עקר ממקומו וקבל פטור, עמד במקומו וקבל חייב. הא בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה וליכא, אלא ש"מ לא בעינן מקום ארבעה".

ובקוא"א (שהשאלה הוא מדוע חייב העני) ולבירור הדין שלא בעינן הנחה על מקום ארבעה, הביאה הגמ' למסקנה את דברי רבא שידו של אדם חשובה לו כד' על ד', ובהמשך הוכיחה שגם ר"י סובר כך, וממשיכה "תניא נמי הכי אחרים אומרים כו" נראה בבירור שלדעת אחרים המציאות של המקום אינה נובעת ממידתו ארבע על ארבע כמות, אלא מחשיבות ידו של האדם היינו מאיכות מקום ההנחה". עכ"ל שם.

אבל נלענ"ד דאינו צריך לכל זה אלא כמו שאמר בההתחלה, והאמר ר' אבא אמר ר' הונא אמר רב, המעביר חפץ ברה"ר מקורה ארבע אמות, פטור לפי שאינו דומה לדגלי מדבר, 'עקר ממקומו וקבל חייב'. אלא אמר ר' זירא הא מני אחרים היא ... היינו שלפי

תשמ"ט (ח"א ע' 88) שגם אם יש להם דעת רחבה היו צרכיהם מרובים, אלא שאין בהם דאגה.

(11) בתשט"ז.

(12) ע' 176.

(13) בהגמ' שלנו זה בשיטת ר"י, אבל ראה בהגהות הגר"א.

(14) ובעין אליהוא כ' מפני שאיתא "אל יעמוד אדם במקום סכנה", ועוד כ' דכולל כמה דברים בתפלתו הא', (כמו שמצינו בתענית ח ע"ב). ועפ"ז י"ל שהפ' 'תפלה קצרה' הוא לא רק שצריך להיות קצור בזמן, כי הוא במקום סכנה ואין לו זמן להתפלל, אלא גם בהתפלה עצמה לא יבקש לדברים הרבה, דצריך שה' יצילו מהצרה הזאת.

רב פטור, מכיון שלומדים מהמדבר שזהו ענין של סיני וליכא בזה שום סברא, אבל לשיטת אחרים לשיטתו באיכות, הרי כאן זה הי' כחו ולכן חייב ולאידך ... פטור "דלא איתעביד הנחה מכחו", שזהו רק סברא ומעמיק בהאיכות של המלאכה האם נעשה מכחו או לא.

סוכה ז, ע"א: אחרים אומרים שהעושה סוכתו כשוכך פי' רש"י עגולה פסולה, דבעינן שיהא דירת קבע, ור"י פליג עליה לפי רבי ואומר שאם הי' בו מקום לכ"ד בני אדם כשר. נמצא בבירור שלפי אחרים אין שינוי אם הכמות הוא גדול, דהאיכות הוא דירת עראי'.

מגילה ל"א ע"א: "בתשעה גופי' מאי מפטרינן אמר רב 'איכה היתה לזונה', מקרא מאי, תניא אחרים אומרים 'ואם לא תשמעו לי', ר' נתן ב"ר יוסף אומר 'עד אנה ינאצוני העם הזה' ויש אומרים 'עד מתי לעידה הרעה הזאת'."

ש"ל' נתן וליש אומרים קוראים מה שה' אמר למשה אודות בני' (עד אנה, עד מתי) ולאחרים 'ואם לא תשמעו לי', ובהמשך הגמ' שם איתא, דרק בהקללות שבת"כ לא מפסיקים, משא"כ בהקללות שבמשנה תורה מפסיקים, ומהו החילוק? שת"כ מפי הגבורה נאמרן ובל' רבים, ושל מ"ת משה אומרן ע"ד עצמם, ובל' יחיד. והמדובר כאן הוא על קריאת התורה של ט' באב שבפש' קריאת תוכחה וכו' הוא כדי לעוררם לעשות תשובה. ולפ"ז י"ל שלפי אחרים אינו מספיק לקראות רק מה שכביכול הקב"ה התאונן למשה רבינו ע"ד בני". אלא צריך לקראות התוכחה שהקב"ה אמר בעצמו ע"י משה שלוחו לכל ישראל, שזהו סוג איכות אחרת, ורק זה יעוררם.

ויש ג"כ לקשר זה עם מה דאיתא במדרש¹⁵ עה"פ¹⁶ 'ורוב דגן ותירוש' אלו הבחורים', ובנאום ודרוש¹⁷, מבאר ש"א שהביטוי 'ורוב' הוא לא רק ענין הכמות אלא ג"כ ענין האיכות, כמ"ש¹⁸ "אכתוב להם רובי תורת"י" שהכונה לאיכות התורה, כי נוער כזה שכוחו באיכותו וגם בכמותו, יכול להבטיח את עתיד העם ונצחיותו כשם שדגן מבטיח את כלכלת העם, כך יכול נוער טוב ומשובח להבטיח את קיומו הרוחני והחומרי של העם. (מפני ש'אתם המעט מכל העמים' בכמות, אבל המעט שיש לנו צריך להיות באיכות גדולה יותר.)

ועפ"ז י"ל שכמו שבהברכות 'ברוב דגן ותירוש', סיבת הברכות הוא מאיכות התורה, י"ל שלפי ר"מ ג"כ בהקללות סיבת הקללות הוא מצד חסרון איכות התורה, וכמו שמפרש, רש"י עה"פ¹⁹ 'ואם לא תשמעו לי' 'להיות עמלים בתורה', לא רק שאינן עוסקים בלימוד התורה - כמות, אלא אינם עוסקים בעמל תורה עיון - איכות.

(15) ב"ר ס"ו ד', ובתנחומא, וילקו"ש שם.

(16) בראשית כ"ז כ"ח.

(17) לדרושי ב"מ.

(18) הושע ח' יב.

(19) ויקרא כ"ו י"ד.

חגיגה ד' ע"א: הגמ' אומרת ש'כל זכורך' אינו יכול ללמוד על קטן דחינוך הוא רק מדרבנן, והפ' הוא רק אסמכת 'אלא קרא למאי אתא לאחרים, דתניא אחרים אומרים המקמץ והמצרף נחושת והבורסי פטורין מן הראי', משום שנאמר 'כל זכורך' מי שיכול לעלות עם זכורך, יצאו אלו שאינן ראויים לעלות עם כל זכורך"

היינו שאחרים לומדים לא רק ענין של כמות לרבות את הקטנים וכיו"ב, אלא כל שראוי של אותו סוג חשיבות, אותו איכות. דלשיטתי' בודאי הפ' הוא לענין של איכות לא כמות.

והנה הרמב"ם²⁰ כ': "המקמץ... וכן המצרף נחשת במחצב שלו והעבדנין, אע"פ שהן מאוסין מפני מלאכתן הרי אלו מטהרין גופן ומלבושן ועולין בכלל ישראל ליראות". והכסף משנה שם כ' דלומד זה מהלשון 'אחרים אומרים' משמע שרבנן פליגי. ועפ"ז י"ל שלרבנן רק צריך לטהר עצמם, אבל לאחרים אינם ראויים בעצם באיכותם. בקטן רק בכמות אינו ראוי, וכשיגדל יהי' ראוי... אבל הם אינם ראויים באיכות, ולכן אפי' כשיטהרו עצמם לא יהיו ראויים. וכמו שמצינו שבורסקי אינה יכול להיות כה"ג²¹ ואף אם רוחץ את עצמו אינו מועיל שיהי' כה"ג.

ולהעיר מהזוהר²²... "אוף הכא ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם, דאיהו שוקא דבורסקי לא מאסתים ולא געלתים" ובודאי רבותא קא נקט, שהי' קס"ד שמפני שזה שוקא דבורסקי - שזה איכות פחות ביותר יהי' ח"ו הענין ד'מעסתים' ו'געלתים', ולכן קמ"ל ש'לא מעסתים ולא געלתים'.

יבמות מ"ח, ע"ב: "תניא ר' חנינא בן ר' גמליאל אומר מפני מה גרים בזמה"ז מעונין ויסורים באין עליהם, מפני שלא קיימו שבע מצוות בני נח, ר' יוסי אומר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אלא ... מפני שאינן בקיאים בדקדוקי מצוות כישראל, אבא חנן ... מפני שעושין מיראה, אחרים אומרים לפי ששהו עצמם מליכנס תחת כנפי השכינה".

ואע"פ שבהשקפה ראשונה, נראה כענין של כמות ששהו זמן ו'מחוסר זמן לאו מחוסר מעשה', אבל י"ל שמזה עצמו ששהו, זה סימן שחסר כאן ענין של איכות, שזה לא כ"כ חשוב להם, דלא מיהרו לעשותו. משא"כ שבע מצוות בני נח, דקדוקי מצוות, יראה, חסר רק ענין של כמות רק הפרטים. ולפי אחרים, זה לא טעם מספיק לעונשן, אלא מפני האיכות.

ולפי זה יש לתרץ מה שהקשו המפרשים, דלכאור' ר"י אמר "גר כקטן שנולד דמי" וא"כ גם לאחרים איך עונשים אותם על העבר? וע"פ הנ"ל י"ל דמפני ששהו עצמם מלהכנס 'זהו הראי' שחסר להם החשיבות, וא"כ גם לאחר שנתגיירו, י"ל שלא חביב

20) הל' חגיגה פ"ב ה"ב.

21) קידושין פ"ב ע"א.

22) בחוקותי קט"ו סע"א. וראה לקו"ש כ"ז ע' 292 ואילך, שיחו"ק תשמ"א ע' 10 ואילך,

עליהם כ"כ תורה ומצוות.

נדרים כ' ע"א: "תניא 'בעבור תהי' יראתו על פניכם' זו בושה, 'לבלתי תחטאו' מלמד שהבושה מביאה ליראת חטא, מכאן אמרו סימן יפה באדם שהוא ביישן. אחרים אומרים כל המתבייש לא במהרה הוא חוטא, וכל שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני"

ובאורות תשובה על הל' תשובה מהרמב"ם²³ הק' שמהו הפי' ש"כל המרבה להתוודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח", ומקשה דמה שיך להאריך בהחטאים... (יוסיף לחטאו ח"ו) אלא ד'מאריך' פי' בבושת מעשיו, לא שמאריך בכמות אלא באיכות.²⁴

ועפ"ז י"ל גם כאן שכל המתבייש לא במהרה הוא חוטא, היינו שאם מתבונן בבושת העבירות, באיכותם לא יבוא לעשות חטא במהרה.

וממשיך שלא עמדו אבותיו על הר סיני, וי"ל דלפי אחרים אם אין לו ענין הבושת, לא רק שלא יהי' לא יראת חטא... אלא מי שאין לו בושת פנים 'אינם מזרעם'²⁵, לא רק שחסר לו בהפרט, אלא אין לו הכלל - האיכות של יהודי.²⁶

סוטה מ"ו ע"ב: "ת"ר מנין לאיתן שהוא קשה שנא' איתן מושבך ושים בסלע קנך ואומר שמעו הרים... והאיתנים מוסדי ארץ, אחרים אומרים מנין לאיתן שהוא ישן שנא' גוי איתן הוא, גוי מעולם הוא". ולכאור צ"ל א) דהכא ת"ק אומר מנין שאיתן קשה, ואחרים אומרים שמנין שהוא ישן ענין הכמות. וב) שאחרים גם לומדים זה מענין הכמות, כי הת"ק לומד מההיקש מאיתן לסלע שסלע הוא קשה או והאיתנים מוסדי ארץ, ומהו ענין ההרים הר הוא של אבנים²⁷, אבל אחרים לומדים מה"פ שאמר גוי איתן הוא גוי מעולם הוא" ואינו יורד לאיכותו של הדבר כהת"ק?

(23) פ"א ע"א.

(24) אבל בקרית משה סימן ז' כתב להיפך שהחילוק בין מרבה למאריך הוא ש'מרבה' הוא באיכות.

(25) ל' רש"י שם.

(26) וכמו שהגמ' אומרת לקמן ע"ט ע"א, שדהע"ה אמר בנוגע להגבעונים "שלש סימנים יש לאומו זו... ביישנים... דכתיב בעבור תהי' יראתו על פניכם לבלתי תחטאו", ובתניא פ"א מעיר כ"ק אד"ש מה"מ במכתב, (נדפס בלק"ב ח"א ע' כ"ג) שרק חשב ג"ח ורחמנות, ולא קחשיב ביישנים? ומבאר שבעצם הם עזים שבאומות, (ביצה כ"ה ע"ב) והתורה תאיש כחם, (נדרים כ' ובחא"ג מהרש"א שם) ועפ"ז י"ל דזה שאומר שלא עמדו אבותיו על הר סיני הוא לא כי זה ענין בטבע, אלא אדרבה מפני שזה אינו טבע והי' צריך לקבל זה במ"ת, ע"י התורה. ועפ"ז יש לתרץ מה שבתחילה אומר כל המתבייש ואח"כ משנה לשוננו, ואומר שאין לו בושת פנים, וי"ל שבתחילה אומר כל המתבייש בפועל ממש. אבל מי שאין לו בושת פנים, בכח, מזה שנתנו לו בהר סיני.

(27) ראה פרש"י שם.

וי"ל ע"פ מ"ש רש"י שלא הובאו קרקעותו ממקום אחר, היינו ש'קשה' הוא ע"ד הכמות שהקרקע שנמצא, הוא גם קשה - מוסיף רק בכמות. אבל לאחרים הקרקע גופא הוא מפה דווקא, ולא ממקום אחר, הדין הוא באיכות. או י"ל באו"א שישן באמת הוא לו ריבוי כמות אלא כל שנה ושנה נתחזק יותר, וזהו ישן שינוי באיכות.

גיטין כ"ז ע"ב: "ת"ר איזהו שלא לאלתר ר"נ אומר ששהה כדי שתעבור שיירא ותשרה, רשב"א אומר כדי שיהא אדם עומד ורואה שלא עבור שם אדם... רבי אומר כדי לכתוב הגט, ואחרים אומרים לכותבו לקרותו, ורש"י כתב שיעורא בעלמא הוא, אבל בתפארת יעקוב כ' דכיון שאבד הגט יש לחשוש שכ' גט אחר להטעות השליח, או יש עמו גט אחר ובשיעור זה יש לחוש להערמה. ולפי דבריו י"ל שלת"ק וכו' השיעור שיכול לזייפו י"ל שצריך כמות זמן לכותבו, אבל גם צריך שיכול לקראותו, כי אינו מאמין בעצמו עד שיקרא זה ויראה שזה טוב באיכות אבל א) עדיין ק' דלכאור' לת"ק בודאי זהו איכות כי זה יותר מצד סברה? וב) שלפי רש"י אינו תלוי בסברא אלא 'שיעור בעלמא'²⁸? וצ"ע.

ב"ב צ"ו ע"ב: "ת"ר אחד שכר שעורים ואחד שכר תמרים ואחד שמרי יין, מברכים עליהם שנ"ב, אחרים אומרים אם יש בהם טעם יין מברכים עליו בפה"ג. ומבאר שם רבא, שכל המחלוקת הוא רק כששפך שלשה מדות של יין להשמרים ויצא שלשה וחצי, שרבנן סברי שהשלשה הם של מים והחצי הוא מהשמרים, ואחרים סברי ששתיים וחצי הוא מהמים ומדה אחת מהשמרים. הנה פה מדברים על ברכת פבה"ג שהוא ענין של חשיבות³⁰ ואיכות, ורק כשיש איכות זו מברכים בפה"ג. וכאן יש כמות גדולה של מים שנכנסו ולכן לפי רבנן הולכים אחר הכמות הגדולה יותר - של מים ולכן זה שנ"ב. אבל לאחרים יש כאן ענין של איכות שאינו בטל בהכמות הגדול, ולכן אומרים שיש כאו 'מדה אחת של שמרים'. [וצ"ע האם כוונת רבא הוא שצ"ל שתי התנאים א) שנכנס שלש ויצא שלש וחצי. וב) שיש לו גם 'טעם יין'. או שלרבא כוונת אחרים שאם יש בהם טעם יין' הוא שנכנס שלש, ויצא שלשה וחצי]

סנהדרין ס"ג ע"א: "אחרים אומרים, אלמלא וי"ו שבהעלוך נתחייבו רשעיהם של ישראל כלי", אמר רשב"י והלא כל המשתף שם שמים אם דבר אחר נעקר מן העולם, אלא מה ת"ל העלוך שאיוו לאלוהות הרבה".

ופי' רש"י: 'שהרי לא כפרו בה' לגמרי שהרי שתפיהו בדבר אחר'. פי' למה לא נתחייבו כלי' שלא כפרו בה' ואמרו שאין אלוקים, אלא אמרו יש ה' אבל יש גם עמו

28) ולהעיר משו"ת אדמו"ר הזקן סימן כ"ח (ע' קל"ב) שכ' שם שלפי רבה שהמדובר כאן הוא כשהוחזקו שתי אנשים בעיר זה באותו שם, צ' לדחות שר"מ כאן אינו אחרים, משא"כ לאביי, ע"ש. וראה בשו"ת ר' משולם מאיגרא אה"ע סימן ג' סעי' ו', וילקוט הגרשוני ע' נ' וש"נ.

29) וראה בקוא"א מה שביאר כאן.

30) כמ"ש ויין ישמח לבב אנוש...

שותף, היינו שלא שינו בני"י האיכות, ולכן לא נתחייבו כלי' אף שבכמות הי' גם עמו דבר אחר, אבל לפי רשב"י 'איוו לאלוהות הרבה' - בכמות ולכן נתחייבו כלי'.

ובירושלמי³¹ איתא, "תני ר"ש בן יוחאי שלשה עשר עגלים עשו ישראל, ואחד דימוסיא לכולן, ומה טעמא 'ויאמרו אלה אלהיך ישראל' הרי דימוסיא אחת לכולן³², 'זה אלהיך' הרי לשנים עשר שבטים". היינו שכאן מדובר על הדמוסיא אחת לכולן, הע"ז המשותפת שלהן, לא הי"ב עגלים שלהם שזהו ריבוי בכמות, אלא האחת שהי' לו עינן היכות כיון שהי' הע"ז של כל השטים, אע"פ שהי' רק א', וזהו לשיטת אחרים שהאיכות מכריע את הכמות.

שבועות לה ע"א: "כל הטפל לשם בין מלפניו בין לאחריו הרי זה נמחק... אחרים אומרים לפניו נמחק, לאחריו אינו נמחק שכבר קדשה השם".

וי"ל שפה אחרים אזלי לפי שיטתייהו כמו במעשר בהמה, ש'אם קרא לאחד עשר עשירי קדוש ועושה תמורה' ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שם בהשיחה, שפה הולכים לשיטתם באיכות שהקדושה שמתפשטת מעשירי לאחד עשר, הוא קדושה עצמית. ועד"ז י"ל הכא שלפי ת"ק רק מתפשטת קצת מהקדושה הכמות (ולא האיכות) אבל קדושה זו לא סגי, שיהא אסור למחוק דזהו רק בכמות, אבל לפי אחרים הקדושה העצמית - ה'איכות' גם מתפשטת לאחריו ולכן אינו נמחק³³, שהרי כבר קדשה השם.

ובחי' חת"ס למס' נזיקין³⁴ מבאר דהטפל לאחריו הוא מדאורייתא³⁵ והפלוגתא בין ת"ק לאחרים תלוי בפלוגתא האם דורשין אתי"ן או לא, (כפלוגתת שמעון העמסוני ור"ע ופלוגתא דתנאי בבכורות³⁶) דכתיב³⁷ "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא" ומזה ילפינן³⁸, 'מ"ע לאבד ולמחוק שם ע"ז' ואתי' את לרבות הטפל לשם של ע"ז, וא"כ אות הנטפל לע"ז מאחריו איכא מ"ע למחוק וע"ז קאי הלאו 'לא תעשון כן לה'

(31) פ"י ה"ב.

(32) ע"פ גירסת קה"ע, אבל בשערים מצויינים בהלכה כ' להיפך, ועפ"ז מיישב קושיית הרש"ש עיין שם, אבל ק' דא"כ אדרבה ר"מ הוא כמות אלא די"ל כנ"ל בפנים שהוא איכות אחרת. וגם לגירסת הקה"ע ק', דאלה הוא ל' רבים וזהו יחיד, ואע"פ שכתב שם שזה בגמטרי' י"ב זהו רק לסימנא בעלמא. וי"ל שגם רש"י בפש"מ כ' דזה בגמטרי' י"ב. ולהעיר שזה רשב"י שחולק על אחרים, וי"ל שרשב"י אזלי לשיטת' בכמות שהי' 'תורתו אומנתו'. וראה לקו"ש חי"א ע' 65.

(33) להעיר מהמחלוקת שמובא בהגמ' שם ע"ב אם צבאות הוא שם קדוש או לא ובלקו"ש ח' ל"ז (ע' 53 ואילך) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שלר"י זה משמות הקב"ה, אבל אינו קדוש עכ"כ שאינו נמחק. ואפשר י"ל שגם שם זה מחלוקת בכמות ואיכות, וצ"ע.

(34) ל"ה ע"ב.

(35) אבל ראה במנ"י לס' החינוך לסדר ראה סי' תלח, וראה דינא דחיי לאוין ג'.

(36) וי"ו ע"ב.

(37) דברים י"ב ג'.

(38) מכות כ"ב ע"א.

אלקיכם' שלא למחוק השם ולא הנטפל לו, ות"ק לא דריש את א"כ אין מצוה במחיקת נטפל לשם ע"ז, ולא לאו במחיקת נטפל לשם הקדוש.

ויש להעמיק בהסברא לדרוש אתי"ן או לא, די"ל שזה פלוגתא בכמות ואיכות, דר"ל את - 'את הטפל' היינו שיש ענין ו'את' מרבה ענין אחר, שזה לכאור' טפל כמו 'את בשרו' - 'את הטפל לבשרו' של'בשרו' יש איכות, וצריך להתגלח כל בשרו, ואיכות זו יכול להרבות ד"א אף שזה טפל, ואחר שמרבה זה, הדין נוהג בשניהם בשוה, (וצריך להתגלח גם הטפל לבשרו כוין שיש לו כח האיכות להתפשט הדין לענין שטפל לו). משא"כ אם אינם דורשים אתי"ן אין לו כח האיכות וכן י"ל פה.

הוריות ט, ע"א: הנשיא והכ"ג אינו חייב בקרבן עולה ויורד דתניא: 'הי' ר' ירמי' אומר נאמר 'לא תגיע ידו' ונאמר 'לא תשיג ידו' מי שבא לידי עניות ועשירות, יצא נשיא ומשיח שאין באין לידי עניות, נשיא דכתיב ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו, מי שאין על גביו אלא ה' אלהיו. משיח דכתיב והכהן הגדול מאחיו שהוא גדול מאחיו בנוי בכח בחכמה ובעושר, אחרים אומרים מנין שאם אין לו גדלו משל אחיו, ת"ל והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו גדלו מאחיו". ובמאירי כ' "דכל א' חייב ליתן כפי עשרו", שזהו ענין האיכות שאין חיוב שיהי' עשיר בכמות, מכולם בשוה אלא שע"י כולם, צ"ל עשיר - אבל כ"א צריך ליתן כפי עשרו.

ובבאר שבע כ' שבת"כ מונה בנוסף לעשיר וחכמה ונוי וכו' גם ענין המראה, וזה אינו כלול בנוי, כמו ב'יפה תואר ויפה מראה'. ובת"כ גם ליתא שיטת אחרים, עכ"ל.

והנה ברש"י עה"פ³⁹ "ורחל היתה יפת תאר ויפת מראה" אומר "תאר הוא צורת הפרצוף... מראה הוא זיו קלסתר", ובמפענך צפונות⁴⁰ מבאר שענין האיכות הוא ענין הצורה, כי מי שאומר שהכמות עיקר, נותן דעתו לכמה חומר יש לפנינו, משא"כ אם האיכות עיקר נותן דעתו להצורה. ונמצא ש'תאר' שהוא 'צורה' הוא ענין האיכות, וי"ל ש'מראה' הוא ענין החומר, שזהו ענין הכמות. וע"פ הנ"ל אתיא שפיר זה שלא הובא בת"כ 'אחרים', דשם מובא גם 'מראה' שזהו כמות, ולאחרים האיכות עיקר ולא הכמות.

מנחות ל"ז ע"א: "ידכה בהי"א זו שמאל אחרים אומרים לרבות את הגידים, תניא אידך אין לו זרוע פטור מן התפילין, אחרים אומרים ידכה לרבות את הגידים". ופה רואים באופן גלוי איך שאולי לשיטתי' באיכות שת"ק אמר 'ידכה' בהפסוק מרבה כמות שלא רק יד ימין אלא גם יד שמאל, משא"כ לאחרים מרבה גם ענין של איכות שלא רק הידיים מחויבים במצ' תפילין אלא גם גידים.

חולין ס"ה ע"א: "תניא רבן גמליאל אומר דורס ואוכל בידוע שהוא טמא, יש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבנו נקלף בידוע שהוא טהור. ר"א בר' צדוק אומר מותחין לו

(39) ויצא כ"ט, י"ז.

(40) פ"א ופי"א.

חוט של משיחה אם חולק את רגליו שתים לכאן ושתים לכאן טמא שלש לכאן ואחת לכאן טהור. ר"ש בן אלעזר אומר כל עוף הקולט מן האויר טמא... אחרים אומרים שכן עם טמאים טמא עם טהורים טהור כמאן כר' אליעזר, דתניא ר"א אומר לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו אפי' תימא רבנן שכן ונדמה קאמרינן".

והנה לכל התנאים העופות הטהורים והטמאים הוא ע"פ 'סימנים' שהם לכאור' רק ע"פ מסורה שזהו ענין 'סיני' ענין הכמות, וגם מנה בתוכם ר"ג ('כל דורס ואוכל') שהוא חולק על אחרים שלפי ר"ג 'סיני עדיף', אבל לאחרים תלוי איפה נמצא העוף אם היא אצל טמאים בודאי גם היא טמא, אבל אם היא אצל טהורים גם היא טהור שזה יותר סברה, שלפי איכות העוף תדבק בחברתה של אותו איכות, אם טמא טמא ואם טהור טהור. ובפשטות ליתא לאחרים מסורת (- סימנים) כי אית לי' שוכן אם טהורים... (ובזה מתורץ קושיית התפארת יעקב, ע"ש).

והנה הגמ' שם אומר שאחרים סבירא לי' כר"א, ודוחים שיכול להיות אפי' רבנן "שכן ונדמה קאמרינן" ולא מבעיא לרמב"ן שכ' ש'נדמה' פירושו בסימנים, וא"כ גם אם הולך לשיטת רבנן, זה ג"כ ענין האיכות, די"ל שאע"פ שאין לו אותו סימנים אבל מפני ששוכן עם טהור (או טמא) ויש לו קצת סימנים לכן האיכות העצמיות נמשך גם לעוף ששוכן אתו, (כנ"ל במעשר בהמה ובהנטפל לאחר השם)

אלא גם לרש"י שכ' ש'נדמה' הוא 'במראה', שכנ"ל צורה הוא ענין האיכות ומראה הוא כמות, (וא"כ לכאור' ק' שזה הוא כמות לא איכות) י"ל שאחרים בעצם סבירה להו כאן ענין האיכות בשיטתם, אלא שרבנן יפרשו זה שאחרים כאן סברי ענין הכמות.

⁴¹ ברכות מ"ז ע"ב: איזהו עם הארץ כל שאינו קוראה קר"ש שחרית ערבית דברי ר"א, ר"י אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו... אחרים אומרים אפי' קרא ושנה ולא שימש ת"ח הרי זה עם הארץ" ופרש"י "הוא הגמ' התלויה בסברא... שנותנין לדברי המשנה טעם". ונמצא שלפי ר"א, ר"י ובן עזאי וכו' זה שהוא ע"ה תלוי בזה שאין לו כמות מסויים שלא מקיים מצוה זה או מצוה זו, אבל לפי אחרים זה שהוא ע"ה, הוא לא מפני איזה מצוה אלא מפני שחסר לו הסברות וטעמי המשניות, ואע"פ שיש לו ענין הכמות בשלימות שכבר קרא ושנה, ויכול להיות שהוא גם 'סיני' כמו ר"ג אבל אם אין לו הסברות - האיכות, לאחרים בזה הוא נחשב כע"ה.

[ואף שתוס' הרא"ש כ' שם דאחרים פה אינו ר"מ י"ל שלפי תוס' שלנו זה ר"מ, דהנה לעיל איתא שלר"מ כל שאינו אוכל חולין בטהרה הרי זה ע"ה, ור"א סובר כל שאינו קורא קר"ש בברכותיה. אבל בסוטה⁴² איתא בשנויי שלר"מ ע"ה הוא שאינו קורא קר"ש... והתוס' שם הקשו שהרי ר"מ בפ' הניזקין אמר שאינו אוכל חולין בטהרה, ומתוך ר"י שיש הרבה עיני ע"ה לענין עדות וטהרות וזימון וכו'. ולכן אפשר י"ל א]

(41) גמ' זו לא נמנה בתו"א (היימאן) שם.

(42) כ"ב ע"א.

שבאמת זה ר"א, ואחרים דכאן זה ר"מ, וב) זה שאיתא ר"מ היינו מקודם שקראו בשם אחרים, ואחרים זה גם ר"מ אבל לאחר שקראו לשם אחרים, ומדברים בשני עניני ע"ה כנ"ל. וכן כ' השדה יצחק, שהכא בברכות אחרים זה ר"מ.]

עצה ליסורים

הת' מאיר הכהן שי' ג' ברא
תלמיד בישיבה

ג' או ד' עצות ליסורים

בלקו"ש ח"א⁴³ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מהות ענין היסורים, דמכיון ששרשם ממקום מאוד נעלה לכן כשמתגלה בעוה"ז הרי זה מתגלה כהיפך הברכה (יסורים), ומביא ג' מקומות בתניא, שנותנים עצה ליסורים. (א) בלקו"א פכ"ו. (ב) אגה"ק סי' י"א. (ג) אגה"ק סי' כ"ב.

ומיד יש לשאול 'א קלאץ קשיא' שהרי יש עוד מקום בתניא, באגה"ת פרק י"ב המדבר בענין היסורים, ואיך לשמוח בהם, ואינו מביא פ' זה בהשיחה ואפילו לא בהערות!

ואולי י"ל שתוכנה של הפי' באגה"ת מדבר ביסורים הבאים מחמת עוונותיו, משא"כ באגה"ק סי' כ"ב מבאר שהעצה ליסורים היא "לפשפש במעשיו וימצא לו עונות הצריכין מירוק ויסורים" כלומר שעדיין לא מצא הסיבה לדבר!

ואולי י"ל (בד"א עכ"פ) שהרי תוכנו של השיחה בא לבאר ענינו של רשב"י, שהוא מגלה את הפנימיות שבכל דבר, שכולו טוב בגשמיות, היינו שיהי' טוב גלוי דוקא. ובהג' מקומות הנ"ל בהשיחה העצה המובא ליסורים היא שע"י יהי' טוב גלוי בגשמיות עוה"ז. ובפרטיות יותר, בפכ"ו מבאר שיהי' טוב גלוי (אמנם⁴⁴) לע"ל. באגה"ק סי' י"א מבאר שמאחר שהוא תופס שזהו רק נסיון, ממילא יתבטלו היסורים. ובסי' כ"ב המדבר ביסורים הבאים מחמת עוונות, הרי מתבונן איך שהיסורין באים מחמת האהבה

(43) ע' 284.

(44) עי' בלקו"ש שם.

של הקב"ה, "ומשל למלך גדול רוחץ צואת בנו יחידו... וכמים הפנים לפנים תתעורר האהבה... ואז גם ה' יתן הטוב ויאר פניו אליו בבחי' אהבה מגולה.. ויתבטלו הדינין" היינו בעוה"ז הגשמי (כמבואר בשיחה הנ"ל).

אבל באגה"ת שם, אע"פ שמבאר שיש חסד בהיסורים, החסד מודגש בזה שע"ז מרקה בעוה"ז ולהצילה מהמירוק בגיהנם" היינו שאין הטוב מתגלה בעוה"ז, וזה מירוק בעוה"ז (ורק כדי להציל אותו מגיהנום) ואדרבה מהתבוננות זו יחכה להיסורים בעוה"ז, שענין זה הוא היפך התוכן דשיחה הנ"ל. וק"ל.

מצורע במדרגת אדם

הת' שלום דובער שי' גוטבלאט
תלמיד בישיבה

בלקו"ת⁴⁵ ד"ה אדם כי יהיה בעור בשרו מבאר כ"ק אדה"ז שמדריגת אדם הרי היא שלימה דכולהו, וכמו משרע"ה [ויש עוד מדריגות במדריגת אדם שלמע' גם ממנו]. ומבאר שלאחר כ"ז עדיין יכול להיות בעור בשרו בחי' תחתונה ושפילה שבו עדיין יש איזה פסולת הרע, ובמילא נולד לו נגע (צרעת) בעור בשרו. וז"ע והובאו אל אהרן הכהן, שבכח הכהן להמתיק הדינים בהגבורות ולהפך הנגעים לטוב גמור, אלא שזה רק עם הרע שאצלו אינה בפנימיות, אבל אם הרע מעורב בפנימיותו אז אין בכח הכהן לבררו, ומסיק שזהו הסיבה שאין הנגעים נהוג בזמנינו זה שהרי הנגעים שייך רק לא' שהרע שישנו הוא אך ורק בחיצוניותו אבל עתה "אף הצדיק והטוב עדיין הרע קצת בפנימיותו, וד"ל".

אמנם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת תזריע-מצורע נ"א⁴⁶ שבדורנו זה כל בני"הם

(45) תזריע כ"ב, ב.

(46) סה"ש תנש"א ע' 497.

בדרגת אדם, ולפי"ז צ"ל למה אין הנגעים נוהגים בזמן הזה⁴⁷, ואבקש מקוראי הגליון להעיר עיני בזה.

נשמות הנקראים נוני דימא

הת' הנ"ל

במאמר לויתן זה וגו' ה'תשי"ב מסביר כ"ק אד"ש מה"מ "דלויתן הם נשמות דעלמא דאתכסיא שהם נקראים נוני דימא כמו נשמת רשב"י, והצ"צ (בהערות על לקו"ת דד"ה זה) כותב שזהו גם על נשמת הבעש"ט ומאחר שכותב כן על הבעש"ט מובן דכמו"כ הוא בכל ממלאי מקומו ובפרט נשמת רבינו הזקן.. שהוא נשמה דאצי'.. דנשמות דאצי' הן נשמות דנוני ימא". עכלה"ק.

וצלה"ב דבלקו"ת (פ' שמיני ד"ה לויתן זה וגו') [שהמאמר הנ"ל מיוסד עליו] מבואר ש"הצדיקים הנקראים נוני דימא.. עד"מ הדגים ששטים בים כך הם שטים בטיסה א' עולים למעלה מעלה ואין זה כלל בחי' התלהבות ורתיחת דמים אלא אדרבה בקרירות דמים ובנחת" עכלה"ק.

אבל ידוע⁴⁸ שאדה"ז בעבודתו בתפילה הי' בהתלהבות גדולה עד כדי כך שמקומו בביהכנ"ס הי' מסבבו בדבר רך - מצד ההתבוננות וההתעמקות בתפילה שהי' קשור עם התפעלות - שלא יזיק אברי גופו, נמצא שאע"פ שהי' אדה"ז נשמה דנוני דימא, (וכמבואר בלוק"ת שם שזהו באופן דקרירות ונחת), עבודתו (שעיקר העבודה היא תפילה) הי' בהתפעלות ולא בנחת וכיו"ב?

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

47) ובפרט לפי מש"כ החינוך מצוות קס"ט ש'נוהגין דיני צרעת... בכל זמן שיהיו כהנים ובקיאין (וראה את המצויין בלקו"ש חלק ח"י ע' 136 הע' 35).
48) י"ט כסלו ה'תשכ"ט, שיחה ד'. (שיחות קודש ד' 177)

זמן תחית המתים

הת' הצח דוד הכהן שי' הנדל
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ז⁴⁹ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ הסתירה בין דברי הרמב"ם⁵⁰ אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. "לעיקר הי"ג – האמונה בתחיית המתים (שהוא ההיפך מ"עולם כמנהגו נוהג"). ומבאר שיהי' שני זמנים שונים בימות המשיח עצמו, בתחילה – "עולם כמנהגו נוהג" ואח"כ תחיית המתים (וכל הענינים שאינם מנהגו של עולם).

וזלה"ק": "בשלמא לויט די שיטות אז עולם התחייה איז עולם הבא (און דער תכלית שלימות השכר איז צו נשמות בגופים) איז תחיית המתים א באזונדער ענין, ניט קיין "חלק" פון ימות המשיח;

אבער לויט שיטת הרמב"ם, אז עולם הבא מיינט עולם הנשמות (בלי גופים), און עולם התחי' איז ניט דער תכלית שלימות השכר, נאר תחיית המתים וועט זיין אין דעם זמן ותקופה פון ימות המשיח איידער די נשמה קומט צו עולם הבא – קומט אויס, אז לויט שיטת הרמב"ם וועט זיין א חידוש במעשה בראשית (תחיית המתים) אין ימות המשיח. איז ווי קען מען זאגן אז בימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם?

דארף מען זאגן, אז לויטן רמב"ם זיינען דאס צוויי באזונדערע ענינים און – אין באזונדערע זמנים: עס איז דא דער ענין זמן אין ימות המשיח וואס איז פארבונדן מיט ביאת המשיח, און עס איז דא א באזונדער ענין זמן נוסף וועלכער וועט נתוסף ווערן לאחרי תקופת התחלת ימות המשיח. עס וועלן צוקומען הנהגות, זאכן וועלכע דער אויבערשטער וועט טאן אין יענעם זמן, כולל אויך ענינים פון שינוי מנהגו של עולם. דאס וועט זיין אין שפעטערדיקן זמן אין ימות המשיח גופא."

ויש לעיין ובהקדים:

בר"ד משיחת כ"ק אד"ש מה"מ עם הרש"ג, בעת ניהום אבליים אצל⁵¹ (ועד"ז בהתוועדות ליל י"ב סיון תשמ"ז⁵²), מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שתחיית המתים תתחיל

49 עמ' 198.

50 הל' שופטים פי"ב הל' א.

51 שיחות קודש תשל"ד ח"א עמ' 450.

52 התוועדות תשמ"ז ח"ג עמ' 488.

מיד בגאולה (בתקופה הראשונה), ותסתיים עוד לפני תקופת תחיית המתים⁵³.

אד"ש: ... יש חילוקים בתח"מ בין אחד לשני בזמנים גשמיים, וכן אי' בגמ' (זבחים מנחות?) פסחים, יומא, דכשיבנה ביהמ"ק יהיו שם משה ואהרן והם יורו איך להתנהג. ובגמ' כתוב בפשטות. ולכאו' קשה הרי בנין ביהמ"ק יהי' תיכף בביאת משיח - ומה יהי' ארבעים שנה בהנוגע לקרבנות וכו'? שמזה מוכח שמשה ואהרן יקומו לתח"מ מיד בביאת משיח וישאלו אותם איך להתנהג בבגדים וכו', ולכאו' זה שכתוב שתהי' תקופה שתהי' ארבעים שנה בהנוגע לתח"מ - ההסברה בפשטות, שבמשך ארבעים שנה יקומו כל ישראל. ווערט דאך די שאלה פארוואס עפעס בא איינעם פריער און בא איינעם שפעטער? וע"ז בא המענה של הגמ', דמתי א"י יקומו קודם מתי חוץ לארץ, ובמקום אחר מובא בגמ' דצדיקים יקומו לפני האינם צדיקים, ובצדיקים גופא הרי יש כמה דרגות צדיק גמור, (צדיק שאינו גמור?) צדיק גדול וצדיק קטן.

ולפי זה צריך להבין שיטת הרמב"ם, שלא יכול להיות תחית המתים בהתחלת הגאולה (רק בתקופה שני' בימות המשיח עצמן) ולכאורה כ"ק אד"ש מה"מ מוכיח שתחית המתים יהי' מיד? ולאידך אם לא יקומו מיד איך ילבשו את הבגדי כהונה וכו'?

ואין לבאר שלפי הרמב"ם יהי' תחית המתים מיד בגאולה לאהרן בניו ומשה, אולם זה לא ישנה מנהגו של עולם, אלא יהי' ע"ד תחית המתים שנעשה גם בזמן הזה⁵⁴, וכך ידעו כיצד לנהוג ויהי' להם בגדי כהונה. ורק לאחר מכן יהי' תחיית המתים לכל ישראל, בתקופה שני' בימות המשיח גופה, כי הרי תחיית משה ואהרן הם חלק מהיעוד ותחיית המתים⁵⁵, וא"כ הרי זה שינוי מנהגו של עולם, ויל"ע.



53) על פי הגמרא "כיצד הלבישן מאי דהוה הוה אלא כיצד מלבישן לעתיד לבוא, לעתיד לבוא נמי לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם". יומא ה' ע"ב. ומבאר בהתועדויות שם שכיון שהגמרא נשאת בשאלה של "כיצד הלבישן" כי אי אפשר לאמר שהכוונה היא על העבר שהרי "מאי דהוה הוה", ואי אפשר לומר שזה הולך על הגאולה שהרי אהרן ובניו ומשה יהיו עמהם ויורו כיצד לנהוג, אלא צריך לבאר שהשאלה היא אם הלביש את אהרן ואח"כ מאת בניו או שהלבישן בבת אחת.

54) אליהו הנביא החי' את בן הצרפתי, אלישע החי' את בן השונמית, וההפטרה על העצמות היבשות - שהי' תחית המתים להרבה מבני ישראל.

55) ואם לא כן מהיכן פשוט שאהרן ובניו ומשה יהיו עמנו?

בני רומי לא ירדו לסוריא

הת' יהושע שנ"ז שי' סערעברינסקי
תלמיד בישיבה

איתא בשמו"ר⁵⁶ "משל למה הדבר דומה למלך שגזר ואמר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך כשברא הקדוש ברוך הוא את העולם גזר ואמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. כשבקש ליתן התורה בטל גזירה ראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים, ואני המתחיל שנאמר וירד ה' על הר סיני וכתוב ואל משה אמר עלה אל ה'"

אמנם זה שהמדרש מביא משל מובן שהוא בכדי להוסיף ביאור בהנמשל, וצ"ב מה מוסיף משל הנ"ל להנמשל המדובר.

והנה במאמר ד"ה גל עיני ה'תשל"ז,⁵⁷ מביא כ"ק אד"ש מה"מ את המבואר בחסידות שהרמזו לל"ג בעומר מן התורה, הוא מהפסוק ד'עד הגל הזה'. ומבאר שם את השייכות בין (תוכן) הפסוק להענין דל"ג בעומר.⁵⁸ שהרי הגל שהיתה בין יעקב ללבן בכדי ש'לא אעבור אליך ולא תעבור אלי' הרי היא בדוגמת הגזירה שבין עליונים (יעקב) לתחתונים (לבן), וע"י רשב"י נתברר גל ומחיצה זו.

ומוסיף כ"ק אד"ש מה"מ, שבירור הגל והמחיצה הנעשה בל"ג בעומר מרומז בתורה מפסוק שתוכנו הוא הקמת המחיצה, מובן שמעיקרא כל כוונת המחיצה היתה רק בכדי שתהי' החיבור אח"כ [והא ראי' שהמחיצה היתה גל, שיש אפשרות לעבור עלי' ולא חומה שאינו יכול לעבור] שמזה מובן שכל כוונת המחיצה שבין עליונים לתחתונים, הוא רק בכדי שאח"כ תהי' חיבורם גם יחד. ע"כ נקודת הביאור בהמאמר.

וע"פ כהנ"ל מובן מה מוסיף המשל להנמשל. שהרי בהמשל, זה שבני המלך אינם יכולים לבקר אחד אל השני, אינו משום שבן הסוריא בעצם אינו יכול לעלות לרום (וכן לאידך) אלא משום שכך גזר המלך, אבל בעצם - יכולים. וכך גם בהגזירה שבין עליונים לתחתונים, שזה שלא עליונים ירדו לתחתונים, ותחתונים לא יעלו לעליונים, אינו משום שהם שתי דברים נפרדים, שהרי כל כוונת המחיצה הוא רק בכדי להיות החיבור אח"כ, וזה שבפועל לא היו יכולים לעלות ולירד עד מ"ת, אינו אלא משום שכך גזר המלך.⁵⁹

(56) פי"ב, ג.

(57) נדפס בקונ' לעצמו מלוקט ה' ע' רעא.

(58) הובא בסוף המאמר סעי' ח' ואילך.

(59) ועפ"ז יומתק מה שהמאמר (ששם מביא את המדרש המדובר) כשהוא מבאר את ענין

מה שמיטה נאמר מסיני

הת' שד"ב שי' קדנר
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"א⁶⁰ מביא כ"ק אד"ש מה"מ פי' רש"י על המילים 'וידבר הוי' אל משה בהר סיני גוי' ושבתה הארץ' - "מה ענין שמיטה אצל הר סיני והלא כל המצוות נאמר סיני אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה' ודקדוקי' מסיני אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני".

[ולכאור' הכוונה בזה הוא לפי שנאמר 'ושבתה הארץ שבת לה" שזהו מצוה כללית, אבל ממשיך אח"כ הפרטים, 'שש שנים תזרע שדיך' וכו' ולמה נסמך, ללמד שלא רק כללות המצוה נאמר מסיני, אלא כל הפרטים שבה]

ומקשה וז"ל: "פארוואס איז דער למוד בהר סיני ביי מצוות שמיטה דווקא, דער למוד האט דאך געגעקענט שטיין ביי אן אנדער מצוה (ביי וועלכע סווערט גערעכנט אירע פרטים) און פון יענער מצווה וואלט מען אפגעלערנט אויף אלע מצוות שכל דקדוקיהן נאמרו מסיני. און נאך שווערער איז: א מצוה פון וועלכע מען לערנט אפא אויף אלע מצוות האט זי דאך געדארפט זיין א מצוה כללית פארוואס האט מען אויסגעקליבן מצוות שמיטה וואס איז לכאור' א מצוה פרטית און האט כמה וכמה הגבלות".

ולכאור' אינו מובן מהו הקושיא השני' די"ל אדרבה שמכיון שזה מצוה פרטית עם כמה וכמה הגבלות, לכן הביא מצוה זו, להדגיש שאפי' מצוה שיש לו דקדוקים והרבה הגבלות כולן נאמרו למשה בסיני?

ויש להוסיף ע"פ המבואר בסה"ש תש"נ ח"ב⁶¹ שמהחילוקים בין תורה למצוות הוא שתורה הוא תורה אחת, ומצוות חלוקים לרמ"ח מצוות עשה, ושס"ה מצוות לא תעשה. 'וטעם הדבר הוא לפי שהמצוות הם ציוויים לאדם איך להתנהג בעולם, ולכן באים באופן של התחלקות וריבוי בהתאם לגדרי האדם והעולם בגדרי הזמן והמקום, ועד שיש מצוות התלויות בזמן ובמקום ויתירה מזה שהזמן גורם אותם ע"ד סוכת

כוונת המחיצה שהוא רק בכדי שאח"כ תהי' חיבורים יחדיו, ובל' המאמר 'דלא רק שבפועל אין מאיר בהם הגילוי דהעליונים אלא שישנה מחיצה ביניהם שהוא סימן ועדות שיהי' לא אעבור אליך ולא תעבור אלי, בכדי שע"י העבודה דישראל יהי' החיבור גם דתחתונים אלה [שיש גזירה שלא יתחברו עם העליונים] עם העליונים. "שבהמילים 'ולא תעבור אלי' ו' שיש גזירה שלא יתחברו' [מציין למשל המדרש. עיי"ש.

60) ע' 273.

61) ע' 498.

מצוה שזמן חה"ס גורם אותו ועושה אותה... " ועפ"ז מתחזק השאלה שי"ל שלכן המצוה הוא שמטיטה לפי שיש לו כמה וכמה הגבלות בזמן ומקום?

וא"ת שאע"פ כן יש להקשות למה מצות שמטיטה דווקא, הרי יש מצוות אחרות כאלה, אבל זהו השאלה הראשונה בשיחה, אבל שאלה השני' הוא להוסיף שאדרבה לא הי' צריך להיות מצוות שמטיטה, וכנ"ל שזה (לכאור') אינו מובן?

ואולי יש לומר שהפי' בזה הוא: שלכאור' הי' צריך להביא מצוה כללית כמו שבת, אמונת ה' וכיו"ב, אבל עם הדקדוקים שבה, (שהרי לכל מצווה יש ריבוי פרטים) כלומר שהי' צ"ל 'מה שבת כללית' ודקדוקי' נאמרו בסיני כך כל המצוות'.

אבל עדיין יש להקשות שלכאור' אם הי' במצוה כללית אולי הייתי אומר שדווקא במצוה כללית אפי' דקדוקיה' נאמרו בסיני, משא"כ במצווה פרטית הו"א שרק המצוה בכללות נאמרה בסיני, אבל לא כל הפרטים שבזה. ולכן מביא במצוה פרטית דוקא לא רק שלא יהא הו"א שבמצוות אחרות הכללים לא נאמרו, אלא אדרבה י"ל שזה ק"ו שאם זה במצוה פרטית ק"ו במצוות כלליות.

ואולי יש לתרץ שהיא הנותנת, במצוה כללית מכיון שזה כללית לכן הו"א דאין בזה פרטים, ובודאי לא מסיני אלא נתחדשו אח"כ וכו', אבל במצוה פרטית הרי אפי' המצוה בעצם הוא בפרטיות ולכן מסתבר לומר שיש לזה עוד פרטים.



אל תפנו אל אלילים

א' מהתמימים שי'

בשיחת ל"ג בעומר תשמ"ו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מש"כ ברש"י סוף פ' בהר וזלה"ק: (שיחה ג' 14:03) "וואס דאס איז וואס רש"י איז מעתיק אין פ' 'אל תפנו אל האלילים' און זאגט... שלא יאמר הואיל ורבי מגלה עריות אף אני כמוהו".

ולכאור' צ"ע דהא רש"י זה של 'הואיל ורבי מגלה עריות אף אני' הוא עה"פ 'אל תעשו אלילים' ולא על הפ' 'אל תפנו'. (ופ' אל תפנו הוא בפ' י"ט פ' ד') ?

{ובודאי אינו עולה על הדעת שזה טעות ח"ו, ובודאי הי' בזה פנימיות הכוונה, ואף

'כי לא מחשבותי מחשבותיכם' ו'לגדולתו אין חקר' ולא נוכל להסביר כל מה שכ"ק אד"ש מה"מ עושה. הרי כבר אמר המהרש"א ריש מס' תענית⁶² וז"ל "הגם שיש לאדם להשיג ולחקור במציאות העולם... מ"מ מה שלא ישיג יתלה בקוצר השגת... וכי הוא עמוק ומי ימצאנו".

ולכאור' יש לבאר זה ובהקדם דעל פ' 'אל תפנו אל האילים' פרש"י 'לעבדם'. והשפתי חכמים מוכיח "שאינ הכונה לעבדם ממש, אלא שלא תפנה מחשבתך לעבדם", ומקשה שהרי בקידושין ל"ט ע"ב איתא שבע"ז מחשבה הוי כמעשה דכתיב למען תפוס וגו' וא"כ בע"ז המחשבה היא כמעשה? ומתרץ שהגמ' מדברת במי שעובד ע"ז במחשבה, אבל כאן מדברים על החושב שיעבוד ע"ז וזה לא נקרא עובד ע"ז".

אמנם הכלי יקר מפרש את הפסוק שבא לעבוד ע"ז במחשבה ואע"פ שב"ד אינם יכולים להעניש את העובד ע"ז במחשבה, מ"מ הקב"ה שיודע מחשבות יענישו.

וא"כ אתיא שפיר ומובן היטב מה שמביא כ"ק אד"ש מה"מ פרש"י זה על פסוק של 'אל תפנו', כי הפי' כאן הוא גם במחשבה שחושב ואומר לעצמו 'מה רבי מגלה עריות וכו' שזהו במחשבה.





חסידות



ביאור על מאמר 'וידעת מוסקבא'

הת' שמואל שי' ברוין
תלמיד בישיבה

במאמר 'וידעת היום' מוסקווא (תרנ"ז) מקשה אדמו"ר [מהורש"ב] נ"ע על מאמר הזהר (עה"פ הוי' הוא אלוקים) ש"הוי' ואלוקים כולא חד", דלכאורה אינו מובן איך הם כולא חד, הרי הוי' הוא מקור הגילוי והתפשטות (אור) ואלוקים הוא מקור הדין והצמצום (כלי), והרי כלים במהותם מעלימים על האור, והגילוי שישנו מהכלים זהו רק חיצוניות האור ולא פנימיותו, דהרי האור הוא בל"ג ועולמות הם גבול, ושהעולמות יקבלו האור, צריך לצמצם האור, ומביא משל על זה מכח הראי' שקודם התלבשותו בהעין הוא נעלה יותר אבל מכיוון שהוא אור עצמי אינו פועל לראות הזולת, "וזהו כלל גדול דכל גילוי העצם הוא העלם לגבי הזולת, וכל העלם העצמי הוא גילוי לדבר הזולת". ולכן זה שהכלים מגלים זהו רק חיצוניות האור בלבד.

ולכאורה צ"ל הקושיא, הרי לאחרי שנתבאר ש'העלם העצמי הוא גילוי לדבר הזולת' הרי מובן דזה שהכלים מעלימים על האור זהו רק כדי לגלותו, וכן בשם אלקים ענין זה שמעלים על האור דשם הוי' הוא כדי לגלות חיצוניות האור, כדי שהעולמות שהם בחי' גבול יוכלו לקבל כנ"ל, וא"כ מהי השאלה שהם הפכיים?

וי"ל הביאור בזה שאע"פ שהעלם עצמי הוא גילוי לגבי הזולת הרי, א) זה העלם לגבי המשפיע (העלם עצמי, והגילוי הוא רק לזולת). וב) אף שזה פועל גילוי מ"מ אי

1) כן נק' בכ"מ (ראה במפתח למאמרי תרנ"ז, נעתק מרשימת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ. ועוד). וראה סה"ש תש"נ ע' 263 בהערה 28.

אפשר לומר שזהו גילוי ממש.

ולמשל מהמגן שעל כדור השמש, הדנה אם לא ה' המגן על השמש לא ה' העולם יכול לקבל אור השמש כלל¹, ורק ע"י הנרתק שמעלים ומכסה על אור השמש יכולים לקבל אור, אבל בודאי אין לומר שהנרתק מגלה השמש מצד שני טעמים, א) שהרי בפועל ממש הנרתק מעלים את אור השמש, (ורק שע"י העלם זה יתגלה האור אח"כ). ב) ומה שמתגלה ע"י הנרתק אין זה אור השמש עצמו, אלא הארה ממנו בלבד, ונמצא שהנרתק אכן מעלים על עצם אור השמש.

ועד"ז הגילוי שנעשה ע"י שם אלקים, אף שנתבאר ש'כל העלם העצמי הוא גילוי לגבי הזולת', אמנם בפועל ממש זה מעלים על עצם האור (ע"ד הנרתק שמכסה על עצם אור השמש), שזהו הפי' 'העלם העצמי', ש'גילוי לגבי הזולת' הוא העלם לגבי העצם, ובודאי אין לומר שכולא חד, וא"כ איך הם כולא חד?

וזהו שמבאר במאמר: א) שם אלוקים אינו מעלים לגבי המשפיע (השי"ת) כלל וסוף סוף שם הוי' מתגלה ע"י שם אלוקים. ב) שלא רק החיצוניות דשם הוי' מתגלה, אלא גם עצם האור דשם הוי' מתגלה ע"י שם אלקים² והרי ועכצ"ל שהעצם דשם הוי' מתגלה, דאם אינו מתגלה הרי ההעלם דשם אלקים הוא העלם אמיתי, ואע"פ שזה מגלה רק חיצוניות האור אבל עצם האור נשאר עדיין בהעלם וכמשנת"ל ממשל השמש, וזהו שמבאר שעצם האור דשם הוי' גם יתגלה, ולא עוד אלא אפילו עצם שם הוי' נמצאים עכשיו בשם אלוקים. אלא שכדי לבאר זה צריך להקדים ולבאר ביתר ביאור איך שם אלקים אינו העלם אמיתי. וזהו שמדייק³ 'ובאמת יכול כאו"א לבוא לבחי' גילוי אור פנימיות ועצמיות או"ס דשם הוי' שיאיר בגילו בנפשו" וכן "שהרי המקבל מקבל ע"י ההשפעה כל עומק פנימיות כוונת הרב, א"כ אין זה הסתר" וכן בכ"מ. היינו שבלא"ה ה' נק' הסתר אף שע"ז יאיר חיצוניות השכל, ובלא ההסתר לא הי מאיר כלום.

וממשיך בהמאמר, שע"י עבודת הנסיונות יכול לבוא לגילוי עצם שם הוי', ומסיים שם⁴ וזהו כל העבודה "לייחד הוי' ואלוקים". וי"ל הפי' בזה, כי הנה ע"פ מה שנת"ל נמצא שזה ששם אלוקים אינו מעלים, זה רק חיצוניות והארה דשם הוי', כי ע"י ההעלם דשם אלוקים מתגלה הארה וכו', אבל עצם שם הוי' נשאר בהעלם, אמנם ע"י עבודת הנסיונות פועל היחוד דהוי' ואלוקים, וזהו הפי' 'לייחד הוי' ואלוקים', כי אם לא ה' מתגלה העצם, לא ה' יחוד שם הוי' ואלוקים בשלימות, כי הרי סו"ס מעלים

1) ולא יהי' אור בעולם כלל, וכן לא יהי' תבואה וכו' ד'ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים'.

2) כמו שמבאר מע' נ"ב ואילך.

3) ע' נ"ט.

4) ע' נ'.

5) ע' נ"ד.

על העצם כנ"ל.

[וזה שבע' נ"ה מבאר שכל ההעלמות על השכל, והמשלים "הכל הוא בכדי לבוא גילוי אור השכל הרב אל התלמיד" ובסוגריים: 'עד שעי"ז יבוא ג"כ לעומק חכמת הרב' ולכאור' ע"פ הנ"ל למה זהו רק בסוגריים?

וי"ל דהתם מבאר שכל ענין שם אלוקים הוא להביא אור הוי' בגילוי, שע"י שם אלוקים יכול הוי' לברוא עולמות, וא"כ אלוקים וטבע מצד עצמו אינו חשוב, והוא רק 'גרון ביד החוצב' והטבע שרואים עכשיו הרי הוא בפנימיות הארה משם הוי', אבל אינו נוגע שם כ"כ שסו"ס גם עצם שם הוי' יבוא בגלוי, אלא שבאמת הטבע זה הוי' (ואפי' אם זה רק הארה וחיצוניות), ולכן זה בסוגריים.]

וממשיך ומבאר שאף שלכאור' הוי' הוא מקור הגילוי ואלוקים הוא מקור הצמצום, הרי שניהם הם מעצמות, כמו בכח המשכיל באדם שיש כח הגילוי וכח הגבול ושניהם מכח המשכיל, כך בשם הוי' ואלוקים שניהם מהעצמות, ואין עצם מסתיר על עצם. ולאח"ז מקשה וז"ל: "דלכאור' אינו מובן והלא כל ענין שם אלוקים הוא לצמצם ולהעלים כו' ואיך נאמר שאינו מעלים כלל דאיך אפשר להיות שניהם שמעלים ואינו מעלים".

ולכאורה י"ל, שהשאלה כאן הוא שלכאורה משמע ששם אלוקים אינו מקיים תפקידו כי צריך להעלים - וזהו כל ענין שם אלוקים, (וכמ"ש כי שמש ומגן הוי' אלוקים) אבל מכיון שאין עצם מסתיר על עצם אין זה מעלים כלל, א"כ קשה שהרי שם אלוקים ענינו צמצום והסתר אורו ית' ואיך שייך שלו ימלא תפקידו?

(ואולי י"ל בעומק יותר: שלגבי עצמות אוא"ס מובן בטוב זה שהוא מעלים ואינו מעלים, כי הרי זה מעצם אחד, ועצמות הוא נמנע הנמנעות, אבל השאלה הוא שלגבי שם אלוקים איך אפשר לומר שמעלים ואינו מעלים, הרי אם כן מה הוא עושה?

אבל עדיין צריך ביאור שהרי אפי' לגבי שם אלוקים לכאור' מובן בפשטות שזה שהוא מעלים זה לגבי הנבראים, וזה שאינו מעלים זהו לגבי שם אלוקים עצמו, ובספר המאמרים תרמ"ג⁶ מביא משל הנ"ל ד'אין עצם מסתיר על עצם' ואומר שזה ששם אלוקים מעלים זהו רק לגבי המקבלים אבל לגבי אין זה מסתיר כלל וכלל!

אלא די"ל שהשאלה הוא שהן אמת (שלגבי עצמות אין זה מעלים ו)לגבי שם אלוקים (ג"כ) אינו מעלים, אבל לכאורה לגבי המקבלים (הנבראים) הרי שם אלוקים באמת מעלים, וא"כ עדיין קשה מאמר הזהר שהם 'כולא חד' דלכאורה זה מעלים, ואע"ג שזה אינו מעלים לגבי ית', אבל לגבי הנבראים זה מעלים. וא"כ איך אפשר לומר שזה אינו מעלים?

ושם בתרמ"ג מבאר הענין של 'אני הוי' לא שנית' ולזה אין צ"ל שאינו מעלים לגבי

הנבראים, כי זה שהוא מעלים לגבי הנבראים אין זה נק' שינוי ח"ו בה"י, דהרי כתיב 'אני הוי לא שנית' אבל א"א לומר כן פה מכיוון שפה מבאר זה שהוי' ואלוקים כולא (חד).

ומבאר שכמו במשפיע ומקבל שהמשפיע צריך להעלים שכלו במשל, וכו' ולכאור' צריך להבין, למה צריך להקדים תחלה עם הביאור ששניהם הם מעצמות, ולאח"ז מבאר ענין המשל והנמשל, ולמה אינו יכול לבאר בתחילה ענין המשל והנמשל, כלומר אם ביאור זה אינו מספיק, לא הי' לו להביאו כלל?

וי"ל שבהקדמה זו מוסיף בהמשל, דזה שהמשל אינו הסתר כלל לגבי המשפיע הוא מפני ששניהם השכל, והמשל להשכל, נמשכים מכח המשכיל, ואם אחר הי' מביא משל לשכל של הרב, הי' זה הסתר גם לגבי הרב, כיון שאינו יודע איך לפרש זה, ואינו יודע הפרטים בהמשל איך הם מתאימים עם הנמשל⁷. ולזה מקדים שכשם שהשכל, והמשל הגילוי, והצמצום - נמשכים מכח המשכיל, כך הוי' ואלוקים שניהם נמשכים מהעצמות.

וי"ל שזהו הפי' ש"אם זה הי' הסתר לגבי המשפיע הי' גם הסתר לגבי המקבל⁸, דהכוונה בנמשל הוא שלאחר שאומר המשל יכול הוא להסביר להתלמיד איך שהמשל והנמשל הם באמת דבר אחד, אבל המשפיע רק יכול לעשות כן אם המשל אינו מסתיר על שכלו, לא רק מפני שכשמסתיר אין לו השכל בגלוי, אלא שאינו יכול להסביר בהמשל השכל.

ולכאורה יש להוסיף, דלא רק שהמשל בא ג"כ מכח המשכיל אלא עוד יותר שרק ע"י השכל העמוק יכול הוא להמציא משל זה. ואם לא הי' לא שכל זה לא הי' מציאות המשל. וזה מוסיף עוד יותר בהנמשל דלא רק ששם אלוקים אין לו שום חשיבות וכל הטבע הוא רק משם הוי', זאת ועוד, שכל מציאות ההעלם דשם אלוקים (טבע) נמצא רק ע"י הגילוי דשם הוי'. וכן י"ל הפי' שכל הטבע וכו' הוא משם הוי' עד"ז שכמו במשל אין שום חשיבות ותועלת כלל במשל בפני עצמו (ואדרבה שזה רק ע"י השכל כנ"ל).

(וע"פ הנ"ל יובן ויבואר היטב מה שמביא דוגמא⁸ (למשל ונמשל) שארץ הגשמי הוא משל למלכות שלמעלה, ולא הביא דוגמא אחרת. די"ל שבוה מדגיש שכמו שארץ הגשמי (המשל) רק נתהווה ע"י מלכות⁹ ובלי מלכות (הנמשל) הי' חוזר להיות אין ואפס ממש, כעין זה הוא בכל משל ונמשל שבלי הנמשל אין להמשל כלום¹⁰, וכנ"ל

7) ועפ"ז י"ל שזה ש'עד ארבעין שנין לא קאים אדיתא דרבי', (ראה שם ע'ג) הוא לא רק מפני שהשכל עדיין של הרב ורק עליו בבחי' מקיף, אבל כשנכנס בפנימיו ונעשה שכלו, אזי יכול להבין ולדייק בפרטי המשל והנמשל, אלא שאז מבין המשל בטוב.

8) ע' מ"ט.

9) ראה שער היחוד והאמונה פ"ז ובכ"מ.

10) ואולי יש לקשר זה אם זה שמלכות לית לה מגרמה כלום וצ"ע.

שבלי הנמשל לא הי' המשל)

אבל לכאורה צ"ל, הרי גם המשל לכאורה בא מכח החסד והשכל כמו כל גילוי בהשכל, וזה שיכול להמציא משל בשכלו הוא ע"י כח גילוי לא העלם?

וי"ל שאה"נ אבל הכח שהשכל יתלבש במשל זה רק ע"י כח הגבול והצמצום שבשכל. ובסגנון אחר קצת, הן אמת שכדי להמציא בפועל ממש המשל הוא ע"י כח הגילוי, אבל הרצון להמציא משל הוא ע"י כח הצמצום.

הנה לפי המאמר נמצא ששם אלוקים אע"פ שנראה שמעלים על שם הוי' אבל באמת זה מגלה שם הוי', ולא רק הארה וחיצוניות דשם הוי' אלא גם העצם ופנימיות דשם הוי', וא"כ מובן איך שאלוקים והוי' הם חד דבאמת שניהם ענינם גילוי.

אבל לכאורה עפ"ז צריך להבין, למה אומר בהפסוק "הוי' הוא האלוקים" ולא "אלוקים הוא הוי'", דהרי החידוש הוא שאלוקים אינו מעלים על שם הוי', ובאמת הוא מגלה ע"ד שם הוי' (והגילוי בא דווקא ורק ע"י שם אלוקים) וא"כ לכאורה הי' צריך להיות להיפך שאלוקים (שחושבים שזה העלם) הוא באמת עושה אותו תפקיד של שם הוי' - והיה צריך לומר "אלוקים הוא הוי'" ולא "הוי' הוא אלוקים"?

(ועד"ז מובא בשער היחוד והאמונה¹¹ "לכן הוצרך הכתוב להזהיר וידעת היום... שלא תעלה על דעתך שהשמים והארץ ומלואה הם דבר נפרד בפ"ע והקב"ה הוא ממלא כל העולם..." ועאכו"כ יש להקשות כאן שאם הפסוק מזהיר שהארץ הו - טבע שם אלוקים אינו דבר נפרד וזהו החידוש, לכאור' הי' צריך להיות 'אלוקים הוא הוי'?)

וי"ל הביאור בזה, א) שרבותא נקט ללמד ששניהם הם באמת דבר אחד ממש. ויכולים לומר אפי' ש'הוי' הוא אלוקים'. ב) הכוונה בזה הוא: ששם הוי', הוא לא מציאות נפרדת מאלוקים, (דהיינו שיש גילוי שם הוי' ויש גם שם אלוקים כביכול). אלא דשם הוי' הוא מה שרואים בהתגלות על ידי שם אלוקים. כלומר שאנחנו רואים בדעת תחתון ששם אלוקים מעלים וכו' ולכן אומר הפסוק, ששם הוי' שהוא כביכול המקור לגילוי, הוא מה שרואים בשם אלוקים - העלם וצמצום - וזה באמת שם הוי' - גילוי.

לכאורה יש להקשות דלכאורה אינו דומה המשל (של משל ונמשל) להנמשל, דאילו שם מפני שיש לרב עומק השכל לכן הוא ממציא משל, וכל מציאות המשל הוא רק מפנ"ז. ואילו בשם הוי' אינו כן, שהרי שם אלוקים שהוא ה'משל', הי' קיים עוד לפני הרצון לברוא עולמות ש'כשם שיש לו כח בבלתי בעל גבול כך יש לו כח בבע"ג'?

וי"ל, שגם בכח המשכיל הי' כח הצמצום קיים, אבל לא הי' לו תפקיד כי לא הי' צריך להשתמש בכח הצמצום. וכל תפקיד של כח הצמצום תלוי בכח הגילוי של המשכיל.

ורק שע"י כח הגילוי ועומק שכלו נעשה משל אבל הכח להמשל הי' קיים לפני"ז, ואפי' הידיעה בהדבר שסופו להיות משל הי' ג"כ בשכלו. וכן פה שם הוי' ושם אלוקים היו קיימים, אבל שם אלוקים לא הי' עושה דבר, ורק כשרצה הוי' לגלות ולברוא עולמות צ' לבוא לשם אלוקים ונעשה מיעוט האור וכו'.

עוד צ"ב שלכאור' אין המשל דומה להנמשל, שבהתהוות העולמות צריך לעשות צמצומים אין קץ וכו'?

אבל יש לבאר זה בפשטות ע"פ מה שמבאר אדמו"ר הצ"צ¹², זה שכתוב בשלמה המלך וידבר שלשת אלפים משל' ור"מ הוה אומר תלת מאה משלים. שהפי' הוא שאמר משל כדי לקרב הדבר אל שכלם, אבל לא הספיק והמשל הי' מרומם מהם ג"כ, ולכן הי' צריך להביא משל על המשל וכו' עד שע"י השלשת אלפים או שלש מאה משלים הבינו השכל. וכן י"ל פה שע"י המשל - צמצום נתצמצם האור, ואח"כ נתצמצם משל וכו' עד שיכולים לקבל האור דשם הוי'.

{ואולי י"ל שזהו גם הפי' בע' נ"ט 'בעילוי אחר עילוי', שיכול להשיג איך ששם אלוקים הוא רק כמו משל לשם הוי', אבל הוא רק משיג המשל התחתון ביותר, ואח"כ משיג משל נעלה עד שמשיג המשל העליון ועי"ז משיג שם הוי' באמת}

לכאור' צ"ל דבתחילת המאמר מביא שני משלים ע"ז שהכלים רק מגלים חיצוניות האור (א) מאותיות השכל (ב) מהחושים ראי', שמיעה וכדו'. ולכאורה למה צריך שני משלים?

וי"ל ובהקדם שכאן אומר¹³ "שבהם מתצמצם האור" וכו' שע"י הכלים דשם אלוקים נתצמצם האור דשם הוי', אבל לכאור' ידוע¹⁴ שע"י צמצום האור נתהוה הכלים?

וי"ל שכמו שבמשל כח הראי' נמצא בנפש אלא שהוא נעלה מאד וצריך לצמצם עצמו, ואח"כ יכול להתלבש בכלי העין, אבל גם זה אנו מספיק ואפי' בעין צריך לצמצם עצמו עוד יותר כדי שיוכל לראות בפו"מ. כן הוא בהכלים שהאור מצד עצמו צריך לצמצם עצמו ע"י כח הצמצום, ואח"כ יכול להתהוות כלים ולהתלבש בתוכם, אבל אח"כ הכלים צריכים לצמצם האור עוד יותר.

וכמו במשל שהרב צריך לצמצם שכלו ורק אז יכול הוא להלבישו במשל, וכשנתלבש במשל אזי נעשה מצומצם עוד יותר. (אבל צריך המשל מכח הראי' דרוצה להביא משל מכלים דווקא)

(12) ספהמ"צ מצ' תגלחת מצורע ע' ק"ה.

(13) ע' מ"ו וע' נ'.

(14) תניא ע' נ"א בהגהה, מאמרי אדהו"ז ענינים א' ע"מ, וע' נ"א, סה"מ תרנ"ז ע' קכ"ט

בע' מ"ט: "וכמו עד"מ הארץ הגשמי הוא משל לבחי' מלכות דאצי', הנה הוא רואה בהארץ הגשמי כל פרטי הנמשל ורואה עי"ז... שבאמת המשל והנמשל הם דבר אחד אלא שזה רוחני וזה גשמי".

וי"ל שאינו אומר שרק פה - מלכות הוא אותו דבר כמו הארץ הגשמי (ורק שזה גשמי וזה רוחני) אלא י"ל שכ"ה בכל משל ונמשל אמיתי, שהמשל הוא אותו דבר של הדבר הגשמי, רק שזה ברוחניות אבל זה אותו ענין.

בע' נ"ב כשמבאר עבודת הנסיונות שבשבילה ירדה הנשמה לעוה"ז שזהו ירידה בשמים (א) האור אלוקי בעוה"ז הוא בתכלית הצמצום (וב) בבחי' הגשמה.

וי"ל ששני דברים אלו מתאימים להמשל, שצריך הרב לעשות שני דברים (א) לצמצם שכלו, שלא יאיר כ"כ, (ב) הוא גם צריך להלבישו בדברים גשמיים שהם בערך אל התלמיד - משל.

(ואולי יש להוסיף למה שנת"ל בענין משל על המשל, שיש לומר שיש ב' מיני משלים ושלמה המלך (וכן ר"מ) עשו שניהם. משל הא' הוא כדי לצמצם השכל והב' הוא משל כדי לקרב הדבר שכל אל התלמיד)

בסוף ע' נ"ד כ' "ולפי ערך עבודתו ויגיעתו הרי הוא עולה למעל' מעל' בעילוי אחר עילוי. וצ"ל מהו הפי' בעילוי אחר עילוי?"

ובפשטות יש לתרץ שהפי' הוא שאותו הענין של יחוד הוי' ואלוקים, נעשה בו יותר ויותר בפנימיות. בתחלה רק משיג אותו בבחי' מקיף עד שמשיג בכי טוב וכו'¹⁵.

אבל בעומק יותר י"ל ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ במאמר 'אתה הראת'¹⁶ במלוקט ד' שבהוי' ואלוקים - אורות וכלים כולא חד, יש ריבוי מדרגות; בעשר ספירות הגנוזות, עד היכולת להאיר ושלא להאיר. ועפ"ז י"ל שזה הוא הפי' כאן שלא רק שעולה למעל' בעבודתו סתם אלא בפרט ביחוד הוי' ואלוקים באופן היחוד שהם חד מממש.

בע' נ"ט מבאר חטא דור ההפלגה שאמרו 'ונעשה לנו שם' שאין שם אלא ע"ז. ולכאור' אין הפי' רק ש'הפלגה' מרמז להפרדה בין הוי' ואלוקים, וזה נק' ע"ז כמו

(15) וראה המשך יו"ט דר"ה תרפ"ט.

(16) ושם מביא מתו"א זה שמצוה 'ידעת' לאחרי שצוה 'אתה הראת' שכאן זה ציווי על

שמבאר שם אלא מרומז במארוז'ל 'ונעשה לנו שם' שהשם הוא שם אלוקים של ה', שענינו ע"ז וכו'.

והנה מבאר שאיך יבוא אל הגילוי דשם הוי' שיאיר בנפשו, ע"י עבודת הנסיונות. שאע"פ שבחיצוניות נראה שהנהגת הארץ תלוי' בשם אלוקים (טבע) אבל כשאינו מתפעל מזה ועובד עבודתו נגד הנהגת העולם, נתגלה משם הוי' פנימיות הנהגת העולם, (למעל' מהטבע)

אבל עפ"ז יש להקשות שלאחר שלמד מאמר זה - 'וידעת', וא"כ יודע האמת ומבין שבאמת שם אלוקים אינו כלום מצד עצמו, ובל' אדמו"ר נ"ע "והנה כשיודע ויוקלטו אצלו היטב הדברים הנ"ל, ממילא לא יניח דעתו ומחשבתו בעניני העולם..."

וא"כ אין כאן נסיון כלל! וכמו שכ' שם¹⁷ "שאם הוי' יודע שלא ישרף לא הוי' בזה נסיון כלל כ"א הוא לא ידע"...? (ולכאור' יש להוסיף שמשא"כ נחור שראה הנס של אברהם - נשרף, כי מכיון שידע לא הוי' בזה נסיון כלל, ממילא לא האיר עי"ז שם הוי', וא"כ הרי הוי' תחת הנהגת העולם ע"פ שם אלוקים כשאר העולם, ולכן נשרף, וכן פה אם אין נסיון אין לו הגילוי דשם הוי' וכו')

ויש להוסיף בשאלה זו בשתיים, (א) הרי אצל אברהם האיר שם הוי' בגלוי, וא"כ איך הוי' נסיון מצד שם אלוקים. (ב) מהו ענין שע"י כניסת הארץ דווקא ידעו שהוי' ואלוקים כולא חד¹⁸, הרי היו כמו"כ ניסים לאחר קרי"ס?

ולכאור' י"ל בפשטות שאף אם מאמין שהנהגת העולם היא ע"י שם הוי' אבל אינו רואה זה, ואדרבה רואה להיפך.

ובעומק יותר זה תירוץ אחד לשניהם, וכמו שנת"ל שביחוד הוי' ואלוקים יש כמה מדרגות, ואע"פ שלגבי מדרגה שתחת' נק' זה יחוד אבל לגבי המדרגות שעלי' אין זה יחוד כלל!

ולכן גם כשנכנסו לארץ הוי' יחוד חדש, וזהו גם התירוץ להשאלה א' שבאמת אצל אברהם האיר יחוד זה, אבל בעילוי נעלה יותר לגבי מדרגת א"א לא האיר (וצ"ע) ועוד יש לבאר השאלה הב' שע"י עבודת המדבר נעשה יחוד הוי' ואלוקים. אבל מתי ראו

17 ע' נ"ג.

18 בקובץ צרפת י"ד, י"ח ע' 155 הק' ע"ז שבנוגע לצי"מ כ' נראה בעליל שהוי' ואלוקים כולא חד, ובכניסת הארץ כ' נראה יותר? וכ' שבאמת לא הוי' הנהגת העולם כ"כ חזק ביצי"מ וכו' ע"ש. ונ"ל שיש לבאר זה בשתיים (א) שמכיון שכבר ראו ביצי"מ איך שהוי' ואלוקים כולא חד, ודאי כשרואים זה עוה"פ צ"ל למעל' ממה שראו ביצי"מ. (ב) שביצי"מ לא הוי' ענין הוי' ואלוקים כולא חד בעצם בגלוי, מכיון שהי' רק ע"י הנס אבל לאחר שנתבטל נס קרי"ס לא ראו ענין הוי' ואלוקים... אבל בכניסת הארץ הרי לא הוי' הלבוש הגס דחור"ל (שם ע' 8) ונשאר בגלוי ענין יחוד הוי' ואלוקים.

זה רק כשנכנסו לארץ.

ויש לתרץ באו"א שלאחר שמרגיש באמת איך שהוי' ואלוקים כולא חד הרי מאיר שם הוי' אצלו בגלוי ובמילא, אינו צריך להנסיון.



החילוק בין לית בהו המנותא לע"ז

הת' שד"ב שי' גוטבלאט

תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹⁹ "רבי מאיר אומר בין כך ובין כך אתם קרוים בנים שנאמר בנים סכלים המה, ואומר בנים לא אמון בם, ואומר זרע מרעים בנים משחיתים... מאי ואומר וכי תימא כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים כי פלחו לעבודת כוכבים לא מיקרו בנים, ת"ש ואומר זרע מרעים בנים משחיתים".

וצריך ביאור דבתניא (אגה"ק ריש ס' כ"ה) מביא אדה"ז מארו"ל²⁰: "כל הכועס כאילו עובד ע"ז" ומבאר והוא "לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה כי אילו מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא הי' כעס כלל" נמצא מוכן מהתניא שע"ז (פלחו לעבודת כוכבים) וחסרון אמונה (לית בהו הימנותא) הם דבר אחד, וא"כ ק' למה מביא הגמ' כמו שני דברים נפרדים - לית בהו הימנותא הוא דאיקרו בנים... [אבל] כי פלחו לעבודת כוכבים לא מיקרו בנים'?

ולכאור' יש לתרץ ע"פ הידוע בנוגע להפרש במצוות האמנת אלקות בבני נח ו(להבדיל) בבנ"י; שבנ"י נצטוו על השיתוף משא"כ ב"נ,²¹ וכמבואר בחסידות²² ששיתוף אינו ע"ז, והחילוק ביניהם הוא: שענין השיתוף הוא - לא כע"ז שמכחישים

(19) ל"ו ע"א.

(20) זח"א כ"ז, ב.

(21) רמ"א או"ח סקנ"ו. אמנם יש שקו"ט בזה וראה שו"ת ושב הכהן סל"ה, ושו"ת שער

אפרים סכ"ד.

(22) סהמ"צ להצ"ע ע' נ"ט, ב. אוה"ת בראשית ע' תתשס"ד, ב ואילך. וספרתם לכם

תשל"ו, מים רבים תשי"ז, ביום עשתי עשר מלוטק ג' ועוד.

את מציאות הבורא, אלא - שהוא מאמין שבריאת העולמות היתה ע"י הקב"ה, רק שצירף עמו את המלאכים בכריאתו²³ (או שהנהגתה (ע"פ טבע) לאחר מכן הוא ע"י הכו"מ), ובדוגמת אב ואם שהם שותפין עם הקב"ה ביצירת הולד²⁴ [וזה שרק בנ"י נצטוו על השיטוף הוא בגלל שרשם בפנימיות הרצון, וכמבואר במאמר ד"ה ביום עשתי עשר בארוכה (ס"ו ואילך)]

וע"פ כהנ"ל אולי י"ל שבהסוגיא במס' קידושין מבאר פשוט בג' שלבים ברשעי העם, ובזה יש הפרש בין שיתוף לע"ז שהרי הם שתי ענינים נפרדים, ושתי שלבים חלוקים בכפירת הקב"ה כנ"ל.

משא"כ בהמארז"ל, מדובר אודות חיוב האמונה אצל בנ"י (כל הכועס וכו') שבזה איו חילוק בין ע"ז לשיתוף.

ומענין לענין; לכאור' צ"ל מה שהביא אדה"ז דוגמא מא' הכועס בגלל שחבלה חבירו, והרי במארז"ל כותב 'שכל הכועס כאילו עובד ע"ז', דלכאורה מהו החילוק אם הוא כועס כי א' הכה אותו או משום סיבה אחרת?

וי"ל שפשיטה לי' שאם א' כועס ללא שייכות לחברו שהוא עובד ע"ז, שהרי זה שנעשה לו היזק כבר נגזר מן השמים, והדרך שההיזק בא עליו אינו משנה שהרי זה רק 'כגרזן ביד החוצב'.

אמנם, כששני נתן לו חבלה הרי זה מצד 'רועה בחירתו', ולזה יש נתינת מקום לכעוס עליו שהרי יש לו בחירה, וזה שיתוף עם הקב"ה (בדיוק כמו האב ואם), וע"ז בא להבהיר כ"ק אדה"ז, ש'כל הכועס כאילו עובד ע"ז' שהרי 'על הניזק כבר ניגזר מן השמים' ואין רועה בחירתו משנה האם הוא יקבל את החבלה או לא. ושיתוף וע"ז הם באמת דבר אחד, ולכן אפי' כשאחד הכה אותו נק' ע"ז. ולא באתי אלא להעיר, ותן לחכם ויחכם עוד.



(23) להרחבת הביאור ראה את המאמר ד"ה וספרתם לכם תשל"ו (ע' 214 בדפוס תשנ"ד).

(24) ראה מא' מים רבים הנ"ל (סע' ג').

תומ"צ לפני אלף השלישי

הת' שמואל שי' ליפסקער
תלמיד בישיבה

כותב כ"ק אדה"ז בתו"א פ' משפטים (עו, א): "וזהו ענין שש שנים יעבד. השש שנים הם הזמן שית אלפי שני דהוי עלמא שבמשך זמן זה ניתן קיום התומ"צ. כי היום לעשותם כל משך זמן הנ"ל²⁵".

ולכאורה צ"ב, הרי תומ"צ ניתנו רק באלף השלישי (ושני אלפים הראשונים הם רק תוהו²⁶), וא"כ למה כיון כ"ק אדה"ז באמרו "שית אלפי שני דהוי עלמא שבמשך זמן זה ניתן קיום התומ"צ"? [ואפי' אברהם אבינו – ש²⁷קיים כל התורה עד שלא ניתנה' – נולד רק סמוך לאלף השלישי (ובפרט לפי הדעות שהכיר בבוראו רק כשהי' בן ע' – באלף השלישי)].

ואין לומר שתומ"צ כאן הוא רק כינוי למעשינו ועבודתינו בכלל גם קודם מ"ת, כי בסוף המאמר משמע שקאי על תומ"צ ממש וזלה"ק "וזהו שש שנים יעבד... אבל ובשביעית באלף השביעי יצא לחפשי חנם, חנם בלא מצות²⁸".

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



25 הערת המערכת: ולכאור' הי' אפשר לתרץ שההדגשה הוא לא שבכל השית אלפי שני דהוי עלמא מקיימים תומ"צ, אלא שעד אלף השביעי צריך לקיים תומ"צ וההדגשה היא ש'בשנה השביעית יצא לחפשי חנם' ובודאי שרק מתחיל לאחר מתן תורה. אבל בל' אדהו"ז אינו משמע כן דבתחלת הכ' נאמר 'שש שנים יעבד' – 'שבמשך זמן זה ניתן קיום תומ"צ'.

26 ראה ע"ז ט' ע"א.

27 ראה יומא כח, ע"ב. קידושין פב, ע"א; ירו' קידושין פ"ב, ה"ב, ובמדרשים ויק"ר פ"ג, י; תנחומא

28 ולהוסיף דאף את"ל (כנ"ל הערה 24) שכוונת אדה"ז כאן אינו שצריך לקיים תומ"צ בכל שית אלפי שנין, הרי בלא"ה צריך לומר כן דכמו שב'שש שנים' עד שמיטה צריך לעבוד בכל שנה ועי"ז מברר הביירוים (וראה לקו"ש ח"א ע' 273) כך פה כדי שיבוא לאלף השביעי צריך הקדמת כל שית אלפי שנין.

מפני מה זכה משה לנתינת התורה

הת' הנ"ל

במאמר 'באתי לגני' ה'תשי"א אומר כ"ק אד"ש מה"מ (ס"ג), 'והנה מלשון רז"ל וכל השביעין חביבין ולא כל החביבים שביעין, מוכח מזה ששעיקר המעלה הוא זה שהוא שביעי, ומפני זה שהוא שביעי מצד זה הוא חביבותו היינו שחביבותו אינו מצד ענין התלוי בבחירתו רצונו ועבודתו, כ"א בזה שהוא שביעי, שזה בא מצד התולדה, ובכ"ז הנה כל השביעין חביבין. ולכן זכה משה שניתנה תורה על ידו'. ע"כ.

ולכאורה צריך ביאור, שהרי בתו"א פ' וארא (נו, א) כתב כ"ק אדה"ז: ...שקיים אברהם אבינו ע"ה את כל התורה עד שלא ניתנה והיינו שקיים מעשה המצוות מאהבה... אבל מ"מ כל זה נק' עדיין בשם עבודת עבד ששומע בקול רבו ועושה ציוויו מאהבה ובשמחה ובטוב לבב וכן יצחק מיראה ופחד יצחק כו'. אבל משה רבינו ע"ה מדה אחרת היתה בו שאמר ונחנו מה בחי' בטול לגמרי לפיכך זכה שנתנה תורה על ידו בבחי' דיבור...

היינו, שהטעם לנתינת התורה ע"י משה אינו מצד תולדתו שהי' שביעי (כב'באתי לגני), אלא מצד עבודתו (שהי' בטול לגמרי)!!

ולכאורה אין לומר שביטולו הוא מצד התולדה, שהרי זה בא לאחר (ובניגוד ל)ביאור עבודת אברהם ויצחק (שהם אינם ראויים לנתינת התורה על ידם), כמובן מזה ש'נק' עדיין בשם עבודת עבד...". [ועפ"ז, גם אין לומר שבחי' ביטולו הוא ירושה מאבותיו (והיינו שיש לו ביטול דוקא משום שהוא שביעי), כי כנ"ל, מדובר אודות עבודתו].

ולכאורה קשה לומר שמה שאומר בהמאמר "שחביבותו... בזה שהוא שביעי" מדובר אודות המשכן (שבו היא עיקר המשכת השכינה), שהרי מפורש בהדיא "ולכן זכה משה שניתנה תורה על ידו". [ומה שמדובר בבאתי לגני אודות המשכן כו', זהו רק מס"ד ואילך, משא"כ כאן בס"ג].

ודוחק להתעכב על התיבות (לנתינת התורה) "בבחי' דיבור", שהרי מהמשך המאמר משמע, שכל ענינו של התורה הוא בחי' ביטול - דיבור, וא"כ כל נתינת התורה ע"י משה רבינו הי' מצד הביטול דווקא (ולא מצד כל השביעין חביבין²⁹) ["...אבל דבר ה'"]

29) הערת המערכת: ואולי יש לומר ע"פ המבואר שם (אות ג') "וכ"כ גדלה מעלת עבודתו... עד שאר גם משה מה שזכה שניתנה תורה ע"י הוא מטעם כי השביעין חביבין שהוא שביעי לראשון, והקב"ה אמר למשה במקום גדולים אל תעמוד.... וכל מעלת השביעי הוא שהוא שביעי לראשון", דע"פ זה י"ל שזה דבר אחד; למה הי' למשה ביטול, מפני שהי' השביעי והשביעי מצד עצמו אין לו מעלה בפ"ע (ע"ד מה שמצינו בספירה השביעי - מלכות

זו הלכה... ולכן אמרו מאן מלכי רבנן ואמרו מתניתא מלכתא שהרי הוא כאומר דבר המלך בלבד ואינו עושה כלום ואינו מדבר דברי עצמו כלל כמו העבד העושה ציווי רבו שהרי הוא העושה והמקיים דבר המלך ודתו...".

וצ"ע אבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.

ה'אנא נסיב מלכא' ד'יתרו

הת' יהושע שנ"ז שי' סערעברינסקי
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק י"ב³⁰ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להקדמת הודעת יתרו בהקב"ה קודם מ"ת דוקא, שבלי הקדמה זו עדיין לא הי' יכול להיות נתינתה. שהרי יתרו הי' 'כהן מדין' והוא ידע והי' לו השגה בכל עבודה זרה שבעולם ובמילא בהשגתו התבטאה שלימות החכמה דלעו"ז. ובכדי להיות מ"ת הי' צ"ל בירור החכמה דלעו"ז תחילה, כמבואר שם בארוכה.

ומבאר שם (סעי' ב') שבזה שהיתה לו ידיעה בכל ע"ז שבעולם, ואח"ז הודה שאין להן כל ממשות כלל והם רק כ'גרזן ביד החוצב' נכלל בזה גם המלאכים דיצירה ובריאה, ובהערה 16 כתוב: ולהעיר ממחז"ל אליו ולא למדותיו - שזהו בנוגע אצילות ולמעלה מאצילות, ע"כ. וממשיך בהפנים "וזהו הפי' "שהי' (יתרו) מכיר בכל ע"ז שבעולם

ש'לית מגרמה כלום') וכל מעלתו הוא רק זה שהוא שביעי לראשון, שזהו ענין הביטול. אבל עצ"ע דלכאור' אין זה נק' ביטול דביטול שייך רק איפה ששייך להתייר, ואעפ"כ הוא פועל ביטול, ופה (ע"פ הנ"ל) לא הי' לו ביטול, אלא שבאמת אין לו שום מעלה. אבל אולי י"ל שבאמת הי' לו מעלה מצ"ע וזה שאין לו מעלה בפ"ע הוא בהרגשתו, ע"ד מה שמובא במאמר והי' ביום ההוא (מלוקט ו' ע' ח') וז"ל: "... דענין המיצר שע"י הוא המשכת המרחב הוא גם כשהמיצר הוא מצד הביטול, שעבודתו הוא בשלימות אלא שמצד הביטול שלו הוא מרגיש שהוא נמצא במיצר ובסעי' ח' "צריכה להיות העבודה בביטול, ההכרה והרגשה שכל הענינים שנפעלו ע"י עבודתו היא לו מצד המעלות שלו..." וע"ד ביטול דמרכבה וביטול דהעולמות שאינם מרגישים הביטול, אלא שהם באמת כלום מצד עצמם.

כו", שהיתה לו ידיעה והשגה בכל הממוצעים שבכל העולמות עד למעלה מעלה... ועכ"ז הניח את גדולתו וחשיבותו ובא להתגייר".

והנה במאמר ד"ה ביום עשתי עשר תשל"א³¹ מבאר בנוגע לזה שדוקא בני ישראל בוחרים בהמלך, אף שהוא דבר המובן בשכל (כמבואר שם בארוכה³²), הוא מפני דשכל האדם כמו שהוא מצ"ע מכריח לרצות רק בזה שטוב לו, - בזה שיש יתרון בשבילו, ובמילא רוצים בההשפעה הבאה מלעו"ז, משא"כ בבני", זה שיש להם את ההכרה שצריכים לוותר על ריבוי ההשפעה ולעבוד את המלך, הוא מצד בחירתם העצמיית שלמע' מהשכל, והנשמה פועל שזה יהי' מובן גם מצד השכל. ובמילא מובן שענין זה שייך רק בנוגע לבני".

ועפ"ז צ"ל איך הי' יתרו³³ יכול לבחור להיות יהודי? שהרי הוא "הניח את גדולתו וחשיבותו ובא להתגייר" ודבר זה הוא היפך השכל הטבעי!

והנה לכאורה הי' אפשר לבאר שההכרה שהיתה ליתרו שצריכין לוותר הכל בשביל הקב"ה היתה מצד חכמתו, אמנם זה שפועל ממש עזב את הכל בשביל הבורא היתה מצד הניצוץ אלוקי שבו (שהרי בלי זה הי' נשאר כהן לע"ז).

אבל ביאור זה דוחק מצד זה שבהמאמר כשמבאר כ"ק אד"ש מה"מ הסיבה למה הכח לבחור במלך הוא בבני" דוקא ולא באוה"ע, הוא משום ש"השרש דישראל הוא מפנימיות הרצון, שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההכרה שהכו"מ הם רק אמצעי... ולכן אינן עובדין אלא להקב"ה, אנא נסיב מלכה". והיינו שלא רק הבחירה בפועל, אלא גם ההכרה גופא, באה מצד שרש בני", וגם זה אינו יכול להיות מצד שכל אנושי כמו שהוא לעצמה.

ואולי י"ל ע"פ הדיוק הידוע ד'גר שנתגייר³⁴, שסתם גוי אינו מגייר, ורק אם יש לו ניצוץ אלוקי קודם לכן יתגייר וכן בנוגע ליתרו, זה שהי' לו בחירה להתגייר בא מצד הניצוץ אלוקי שהיתה לו.

אבל עדיין צריך ביאור קצת שהרי מבואר בהשיחה שסיבת הקדמת הודעת יתרו קודם מ"ת, הי' בכדי להיות בירור בהחכמה דלעו"ז, אבל לפי הנ"ל יוצא שזה שהוא נתגייר לא היה מצד שכלו אלא מצד החלק אלוקי שהיתה לו, ויוצא מזה שעדיין לא בירר את החכמה דלעו"ז, שבחירה זו לא הי' שייכת אליו כלל!

אלא גם בזה התי' פשוט וכפי שמבואר בהמאמר שבחירת הנשמה פועלת בהשכל שתהי' מובן בשכלו ג"כ (ואין הבנה זו סותרת זה שבעצם זה למעל' מהשכל) וכך גם כאן שע"י הניצוץ אלוקי שהיתה לו פעל שגם החכמה דלעו"ז תבין וכיר שצריכין לבחור

31 יו"ל בקונטרס בפ"ע נדפס בסה"מ מלוקט ג' ע' צז ואילך.

32 סע' וא"ו.

33 וכן כל גר המתגייר.

34 ס' מדבר קדמות מע' ג' אות ג', וראה קובץ לאפשא לה גליון כ"א ע' 47 בסופו.

בהמלך, אבל החידוש הוא שאע"פ שהי' מכיר בכל הע"ז שבעולם, אעפ"כ פעל בשכלו שיכיר השי"ת ש'גדול מכל האלוקים'. ודו"ק.



המשכת רצון העליון בקריאת אותיות התורה

הת' הנ"ל

.א.

בספר תניא קדישא (נ"ו, ב) כותב כ"ק אדמו"ר הזקן "וגם יתבונן איך שאור אין סוף ברוך הוא הסובב כל עלמין וממלא כל עלמין הוא רצון העליון, הוא מלוּבש באותיות וחכמת התורה, או בציצית ותפילין אלו; ובקריאתו או בלבישתו הוא ממשיך אורו יתברך עליו, דהיינו על חלק אלוה ממעל שבתוך גופו, ליכלל וליבטל באורו יתברך".

וע"פ הידוע בנוגע לגודל הדיוק דרבינו בחיבור ס' התניא, יש לדייק טובא בזה שמתחילה כותב שרצון העליון 'הוא מלוּבש באותיות וחכמת התורה' אמנם אח"כ כותב רק ש'ובקריאתו... הוא ממשיך אורו ית' עליו', ובכלל אינו מזכיר אודות ענין ההבנה בתורה.

ויש לבאר זה ובהקדים, בפכ"ג (כ"ח, ב) כותב כ"ק אדה"ז ש'רצון העליון הוא הוא הדבר הלכה עצמה שמהרהר ומדבר בה, שכל ההלכות הן פרטי המשכות פנימיות רצון העליון עצמו שכך עלה ברצונו ית' שדבר זה מותר או כשר או פטור או זכאי או להפך, וכן כל צרופי אותיות תנ"ך הן המשכת רצונו וחכמתו המיוחדו' בא"ס ב"ה בתכלית היחוד" נמצא שגם בחכמת התורה וגם באותות' בהם מלוּבש רצונו ית'.

אמנם מצינו בריבוי מקומות בנגלה ובדא"ח, שיש קדושה מיוחדת באמירת אותיות התורה דוקא. לכל לראש בתורה שבכתב, שבאמירת אותיות תנ"ך בלבד יוצא מצות לימוד התורה, ובעיני ברכת התורה אפי' אם אינו מביין (משא"כ בתורה

שבע"פ)³⁵. ובדא"ח³⁶ מבואר את צורך הדיוק באמירת הל' בעת קריאת תורה שבכתב, ויתירה מזו, שקריאתה הרי הוא עיקר לימודה. וגם בתורה שבע"פ (אע"פ שעיקר לימודה הוא בהבנת השכל אמנם מצינו ש) ישנה מעלה מיוחדת באמירתה, וכפי שמצינו במאמרו³⁷ בהפסוקים 'והיו הדברים' בדברי תורה הכתוב מדבר. 'ודברת בם' שצריך להיות הדבור בתורה וכתוב חיים הם למוצאיהם' למוצאייהם בפה דוקא, וכן מובא במדרש³⁸ שכל תלמיד חכם שיושב בינו לבין עצמו וקורא ושונה, כביכול הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו, ועוד. ובדא"ח³⁹ מובא ג"כ בנוגע לחשיבות אמירת אותיות התורה, ולא רק תורה שבכתב אלא גם תורה שבע"פ.⁴⁰

ועוד ועיקר בשו"ע הרב⁴¹ כותב כ"ק אדה"ז שקודם נטילת ידיים אסור לדבר ד"ת, משא"כ להרהר מותר, והסיבה לזה הוא: "מפני שבתיות עצמן יש בהן קדושה אבל מותר להרהר בדברי תורה בידיים מטונפות", שלפי כ"ז מובן היטב דיוק הנ"ל⁴², וכפי שיתבאר לקמן.

ב.

והנה, יש לבאר הטעם לזה (החילוק בין קדושת האותיות לקדושת השכל בתורה) ע"פ המבואר בתניא פל"ה שבכדי להמשיך על גופו 'אור והארת השכינה' הוא דוקא ע"י מעשה המצוות, משא"כ בלימוד התורה. וזלה"ק 'והנה כשהאדם עוסק בתורה אזי נשמתו שהיא נפשו האלהית עם שני לבושיה הפנימים לבדם... נכללות באור ה' א"ס ב"ה ומיוחדות בו ביחוד גמור, והיא השראת השכינה על נפשו האלהית... אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית שהיא החיונית המלוכשת

35) הל' ת"ת לכ"ק אדה"ז פ"ב סעי' י"ב וי"ג.

36) ספר המאמרים קונ' ב' ע' 790, ובכ"מ.

37) מובא בספר המאמרים קונ' שם.

38) ילקוט שמעוני על נ"ך תתל"ד.

39) היום יום ז' טבת, י"א טבת, ט' סיון.

40) יש להעיר שלמרות המובא בפנים אודות חשיבות אמירת אותיות התורה, בדא"ח מובא ג"כ (לקו"ת ס"פ קדושים, וכן בריבוי אגרות כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע למח"ז) אודות החשיבות בידיעת תורה לחוד, גם בלא אמירה, שבוה מודגש את החשיבות בידיעת [הרהור] התורה (וראה לקמן בהע' 44 בסופו).

41) מהדורא קמא ס' א סעי' ה'. ולהעיר שבמהדורא בתרא כשמביא הלכה זו (שם סעי' ו"א)

ואינו מביא את הטעם הנ"ל שיש קדושה בהאותיות עצמן, וצ"ע.

42) עפ"ז יש לעיין ג"כ במה שכתב כ"ק אדה"ז לפנ"ז 'ויעמיק במחשבה זו... כמו לפני לבישת טלית ותפילין' ואח"כ בהתבוננות כותב ש'יתבונן איך שאור אין סוף ברוך הוא... הוא מלוכש באותיות... או בציצית ותפילין אלו' ועיי' בשו"ע אדה"ז ס' כ"א סעי' א' וזלה"ק ש'ציצית תשמישי מצוה הן כלומר שאין בעצמן שום קדושה, וא"כ מהי הפשט שא"ס ב"ה מלוכש בה, ואולי יש לתרץ ע"פ המבואר בסה"מ להצ"צ במצות ציצית (ט"ז, א) ועצ"ע, ותן לחכם ויחכם עוד.

בגופו ממש, צריך לקיים מצות מעשיות הנעשים ע"י הגוף ממש". עכ"ל, ועיי"ש בארוכה.

והיינו שבכדי להמשיך על גופו ונפשו החיונית, יש צורך לעשי' בפועל ממש. וכמ"ש אח"כ (ריש פל"ז) "מ"מ הא קיימא לן דהרהור לאו כדבור דמי ואינו יוצא ידי חובתו עד שיוציא בשפתיו, וקיימא לן דעקימת שפתיו הוי מעשה, כי אי אפשר לנפש האלקית לבטא בשפתיים ופה ולשון ושיניים הגשמיים כי אם ע"י נפש החיונית הבהמית המלובשת באברי הגוף ממש" ועיי"ז המעשה דוקא נתלבש בתוכו פנימיות רצון ית'.⁴³ ובנוגע לענינינו, שדוקא ע"י הדיבור בתורה ממשך רצונו ית' עליו (על גופו ונפשו הבהמית), משא"כ בהלימוד (וההרהור בלבד).

ואין להקשות ממה שנת' בפ' ד' וה' בתניא המדבר במעלת ידיעת והשגת התורה שאין יחוד כמוהו' שהרי זה רק ש'הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיגן' (ל' כ"ק אדמוה"ז ח, ב) אבל לא בהגוף ונפש החיונית עצמן, וכנ"ל.

וע"פ כהנ"ל מובן הדיוק בפמ"א, שהרי כשהוא אומר ש'הוא מלובש באותיות וחכמת התורה' הרי זה בנוגע להמשכת רצונו של הקב"ה המלובש בתומ"צ בשווה, משא"כ כשכותב אח"כ ש'בקריאתו או בלבישתו הוא ממשך אורו יתברך עליו דהיינו על חלק אלו-ה ממעל שבתוך גופו', הרי מדובר בנוגע להמשכת פנימיות רצונו בתוך גופו דוקא.⁴⁴ שזהו ע"י האמירה דווקא, כנ"ל.

43) ול"ק מה שנא' (בהעתק לעיל מפל"ה) "כשהאדם עוסק בתורה איז נשמתו.. מיוחדות בו ביחוד גמור והיא השראת השכינה על נפשו האלהית" שהרי זה רק נפשו האלוקית (וראה לקמן בפנים ובהע' 44).

44) ולהעיר מלקו"א מהדורא קמא ע' ש"ל הע' לשורה 19, וז"ל: או בקריאתו... והל' בפנים ,,או בקריאתו" ט"ס דמוכח, שהרי אינו המשך למ"ש לפנ"ז ,,הוא מלובש באותיות וחכמת התורה כו' או בקריאתו או בלבישתו, כ"א התחלת הלשון שלאח"ז – ש,,בקריאתו כו' הוא ממש' אורו ית'". עכ"ל, עיי"ש.

45) וזה שבלקוטי ביאורים למהר"י קארף על פל"ה (ע' קעג ד"ה ז'הנה כשהאדם עוסק בתורה.. נה"א עם שני לבושיה הפנימים.. והיא השראת השכינה על נפשו האלקית) מבאר שזה שהמשכת השכינה היא רק על הנפה"א (ולא על הנפ"ב) הוא משום שהכחות דמחו"ד הם דקים יותר ובמילא אינן יכולין לפעול בירור בו, נמצא שהמשכת השכינה היא רק על נפה"א, אפי' ע"י דיבור? יש לתרצו (בדוחק עכ"פ) שכפל"ז נא' "כי אי אפשר לנפש האלקית לבטא בשפתיים.. כי אם ע"י נפש החיונית הבהמית המלובשת באברי הגוף ממש" והיינו שעדיין צ"ל איזה פעולה גשמית דוקא, שענין זה יש בעקימת שפתיו משא"כ בהרהור שלו (שגם הנשמות כפי שאינם מלובשת בהגוף, יכולין לעסוק בתורה, וכידוע שזה כל ענין הג"ע, השגה ולימוד בתורה).

[וכמו שמבאר שם (בפל"ז) שע"י הדיבור דוקא הוא יוצא ידי חובתו ומקיים מצוה, שתוכנה של כל המצוות הוא בכדי להמשיך גילוי אוא"ס ב"ה בעו"הו הגשמי' שענין זה אינו בהרהור תורה. אמנם אע"פ שבתחילת הפרק מביא שתוכנה של המצוות הוא המשכת אוא"ס (ובל' התניא "כי בעשייתה ממשך האדם גילוי אור א"ס ב"ה מלמעלה למטה להתלבש בגשמיות

ג.

והנה ענין זה [שבאותיות התורה, בהן דוקא ממשיכים אורו ית'] נוגע גם לתוכן והמשך הפרק, המדבר אודות ההתבוננות בכדי לעורר את היראה הטבעית שאצל כאו"א. והענין הוא, שאם הוא מתבונן בזה שהקב"ה מלובש בחכמת התורה בלבד, ה"ז רק בנוגע לה'הנשמה או רוח נפש שבגוף, וכנ"ל (וגם את"ל שיכול להיות מלובש בגופו ה"ז רק באופן מקיף בלבד, ולא דוקא מלובש בפנימיותו (בגופו ונפשו החיונית), וכמפורש בסוף פי"א וז"ל "שהרע שבנפשו הוא לבדו נשאר בקרבו כי גבר כל כך על הטוב, עד שנסתלק מקרבו ועומד בבחינת מקיף עליו מלמעלה ולכן אמרו רז"ל אכל בי עשרה שכינתא שריא"⁴⁶), ובמילא היות שהמשכת אורו ית' אינו באה לא ע"י פעולה גשמית ואינו נמשך בתוך גופו ממש [אלא שהוא נמשך ע"י דבר רוחני (הבנה והשגה בתורה) וגם בדבר רוחני ודק יותר (בנשמתו שבתוך גופו)], הרי קשה עליו יותר לעורר את מדת היראה אצלו, משא"כ ב'קריאתו או בלבישתו' בו בהדבר הגשמי ובפעולתו הגשמית מלובש או"א"ס ב"ה 'בתוך גופו' ממש!

[ול"ק ממ"ש בפכ"ה ש"מזה יוכל המשכיל להמשיך עליו יראה גדולה בעסקו בתורה, כשיתבונן איך שנפשו ולבושיה שבמוחו ובפיו הם מיוחדים ממש בתכלית

עוה"ז"), אח"כ כשהוא מביא את ענין הדיבור בתורה כותב: ש'הוא מכניס ומלביש יותר כחות מנפש החיונית' ולא שהוא ממשיך או"א"ס ב"ה בנפשו, וכן אח"כ "שכח נפש החיונית המתלבשת באותיות הדבור בת"ת או תפלה וכיוצא בהן או מצוות מעשיות" שזבה מודגש את ענין העלאת ק"נ ונפש החיונית, ולא המשכת קדושה בהן, וכן במשך הפרק.

אמנם בסוף הפ' ששם מדבר אודות מעלת לימוד התורה כותב ש"בעסקו בה ממשיך עליו אור א"ס ב"ה ביתר שאת והארה גדולה לאין קץ מהארה והמשכה [אבל עדיין יש איזה שהוא המשכה (נוגע לשורה הבאה)] ע"י פקודין שהן אבר'י דמלכא". ובלקו"ב ע' ק"פ ד"ה 'וגם במצות ת"ת וק"ש ותפילה' משמע שבכחות מו"ד אינו ממשיך קדושה אלא הוא מהפכן (וכמ"ש בתניא שם "שכח נפש החיונית המתלבשת באותיות הדבור בת"ת או תפלה.. ועתה היא מתהפכת מרע לטוב ונכללת בקדוש"), ורק ע"י כח המעשה יכול להמשיך קדושה על נפשו האלקית ונפשו הבהמית, עיי"ש, ועצ"ע.]

אבל עדיין צ"ל (וראה הע' 39) שהרי ידיעת התורה (בלי אמירה) הרי גם זה מצוה וחיוב על כאו"א, וזוהו אין בו ענין העשי' כלל שאינו תלוי ואפי' לא בעקימת שפתו! ואיך האדם ממשיך עיי"ז או"א"ס ב"ה בתוך גופו ונפשו החיונית (מצד המצוה שבדבר, שהמשכת גילוי אורו ית' הוא תוכנו של כל המצוות)?

ואולי יל"פ ע"ד המבואר בפל"ד ופל"ז (ע' מח, ב ואילך) בזה שהפליגו חז"ל בגדול מעלת מצות צדקה, ש'הרי כל כח נפשו החיונית מלובש בעשיית מלאכתו או עסק אחר שנשתכר בו מעות אלו' שגם בידיעת התורה פשוט לוקח זמן הרבה ויגיע עצמוה.

ולמרות כהנ"ל עדיין מובן היטב איך שמעלת הדיבור בתורה הוא גדול יותר (מהשגתו), שהרי גם בשעת לימודו, הוא רק יוצא י"ח ב'עקימת שפתו וכו', וכמבואר בהפנים (שצ"ל ההמשכה בתוך גופו דוקא).

היחוד ברצון העליון ואור א"ס ב"ה ממש" שהרי שם מדובר ביראה גדולה - היינו, לא היראה המביאה לקיום התומ"צ ככפ' מ"א, אלא יראה הבא כתוצאה מקיומם (עי' שיעורים בספר התניא ע' 265).

וכל זה הוא רק בד"א, ואקווה שדברי מכוונים אל האמת.





נגלה



דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים

הרב מ"מ הכהן בראנשטיין שליט"א
ראש ישיבה

איתא במסכתין! "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים" ויש ב' אופנים לבאר הסברא.

א

תנן (ב"ק נט:) השולח את הבערה [אש] (ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. שילח) ביד פיקח, פיקח חייב.

ואף שבדרך כלל אומרים ד'שלוחו של אדם כמותו', ומעשה השליח נחשב כמעשה המשלח, מכל מקום, בדבר עבירה אין אומרים כן ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים'.

והנה בחושן משפט (סימן לב סעיף ב) פסק הרמ"א דדבר עבירה, המשלח פטור גם מדיני שמים².

והש"ך חולק עליו ופוסק דהפטור הוא רק בדיני אדם אבל בדיני שמים אכן חייב³.

(1) קידושין דף מ"ב ע"ב.

(2) ודייקי לה מדקתני השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שלח ביד פקח חייב משמע דשולח פטור אף מדיני שמים (לשון הש"ך שם)

(3) (המשך לשון הש"ך) אבל קשה לי על דבריהם דהא אמרי' בקדושין פ' האיש מקדש דף מ"ג ע"א דאף דאין שליח לדבר עבירה, מחייב בדיני שמים, דמתמה התם בפשיטות מכלל

ונפקא מינה לפועל אם עשה תשובה ובא לצאת ידי חובתו בדין שמים, האם יהי' חייב בזה או פטור.

ויש לבאר סברות המחלוקת על פי מה שמצינו בראשונים ב' אופנים לבאר הסברא "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים".

ב

דהנה רש"י מפרש "אין שליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו, אלא הרי הוא כעושה מאיליו" ומשמעות דבריו הוא שהפטור הוא מצד השליח⁴. שהשליח אינו יכול לפטור את עצמו באומרו שהוא רק שליח, מכיון שיש לו כבר שליחות מהקב"ה (דברי הרב) שלא לעשות עבירה. (והוא על דרך מה שאין יכולים לישבע שלא יניח תפילין מכיון שהוא כבר מושבע ועומד מהר סיני להניח).

אמנם בתוס' רי"ד מבואר דהפטור הוא מצד המשלח. דמצד השליח ודאי אינו יכול לפטור את עצמו כיון שהוא פיקח. (אולי כוונתו להכליל ש'אדם מועד לעולם' ולכן חייב על כל מה שעושה⁵). וסברא זו בא רק לפטור את המשלח, שלא יאמרו שאם אין ממון להשליח לוקחים מהמשלח, אלא שהמשלח יהי' פטור מלשלם מכיון⁶ שהוא לא חשב כלל שהשליח ישמע אליו, כי 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים'. ועל דרך הטענה ד"משטה אני בך".

וכן הוא סברת הרמ"ה בסנהדרין (דף כט.). "הא דקיימא לן בעלמא דאין שליח לדבר עבירה, דוקא היכא דטעין משלח דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים אבל היכא דלא טעין חייב". משמע להדיא שהן הן דברי המשלח לפטור את עצמו.

והנה בתוס' מבואר לכאורה כשיטת רש"י שהוא סיבה לחייב השליח. דהגמ' מביא הא דתניא "שליח ש... עשה שליחותו בעל הבית מעל" ומקשה "אמאי, נימא אין שליח לדבר עבירה?" ומתמה התוס' (ד"ה אמאי מעל) "הא על כרחך מיירי בשוגג דאי במזיד ליכא מעילה דאין מעילה במזיד. אם כן יש שליח לדבר עבירה דלא שייך למימר דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים כיון שהוא שוגג" ומתרץ ר"י "דהכא מיירי אפי' דנוכר השליח קאמר דמעל בעל הבית והשתא פריך אמאי מעל נימא אין שליח לדבר עבירה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים". והיינו שהסברא דדברי הרב הוא מצד השליח, דהבעל הבית שוגג הוא! ואינו יכול לומר "משטה הייתי בך".

דת"ק סבר אפי' בדיני שמים נמי פטור .. ואפשר ליישב דבריהם בדוחק אבל מכל מקום נראה לי עיקר דלעולם חייב בדיני שמים היכא דגורם היוזק לחבירו.

(4) ועיין עוד ראי' שזוהי שיטת רש"י בסוף ההערה.

(5) וצ"ע אם סברא זו היא רק בניזקין או גם בשאר עבירות.

(6) עיין בהרשב"א שמפרש בדומה להתוס' רי"ד אבל הוא מבאר הסברא ד'דברי מי שומעים' שפירושו אדם מועד לעולם. ולכאורה אין זה פירוש הפשוט. ויותר פשוט לפרש התוס' רי"ד כמו הרמ"ה בסנהדרין שזהו טענת המשלח. וכן ביאר בספר אמרי בינה דעת התוס' רי"ד.

אכן בתוס' הרי"ד מתרץ תמיהה של תוס' באופן אחר. דאכן שניהם שוגגים ואין שייך הסברא "דברי מי שומעים". אבל מכיון דאילו הי' מזיד לא הי' חייב המשלח דאין שליח לדבר עבירה, השתא נמי בשגגה לא למעול המשלח דהשגגה הולכת אחר המזיד.

ועל כל פנים אינו מפרש כתוס' מכיון שלשיטת תוס' רי"ד תירוץ התוס' אינו מספיק דכיון שבעל הבית שגג אינו יכול לטעון דברי מי שומעים.

ג

ולפי זה יש לבאר גם כן המחלוקת בין רמ"א והש"ך אם המשלח חייב בדיני שמים, או לא.

[ואף שהמחלוקת תלוי בביאור כמה דיוקים בדברי הגמ' במקומות שונות, מכל מקום יש לומר דתלוי גם בסברא וזה מחייב לכל א' לבאר הסוגיות כשיטתם. וראה דוגמא לזה לקמן].

דלפי התוס' רי"ד והרמ"ה למה יהא חייב? הרי לא חשב שהשליח באמת ישמע אליו דהא 'דברי מי שומעים', ואם כן פטור לגמרי. משא"כ לרש"י ותוס' אף שהשליח אינו יכול לפטור עצמו בשמיעת דברי התלמיד, מכל מקום גם המשלח חייב, דלמה לו לעורר השליח לעשות עבירה (ועל דרך גורם).

ד

ולפי זה יומתק ב' סברות האם יכול לדייק מסוגיותנו שהמשלח חייב בדיני שמים או לא.

דהנה, הרמ"א מדייק מדקתני 'השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שלח ביד פקח הפקח חייב (סתמא ולא קתני בידי שמים כברישא, מכאן) משמע דשולח פטור אף מדיני שמים.

והש"ך דוחה ראי' זה וזהו לשונו: "והא דקתני השולח את הבערה ביד פקח הפקח חייב ולא קתני דהשולח חייב בדיני שמים, היינו כיון דפקח משלם תו לא שייך דיני שמים על המשלח".

ואם נאמר כדלעיל שהרמ"א סובר כשיטת התוס' רי"ד והרמ"ה, מובן למה אינו יכול לפרש כמו הש"ך.

דהנה הגמ' שואלת על הא דתנן שילח ביד פיקח פיקח חייב "ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו?" ולכאורה מהי שאלת הגמ' (לפי תוס' רי"ד) הרי ודאי לא מצי למיפטר הפיקח מכיון שאדם מועד לעולם ואולי שניהם חייבים?

(7) עיין בביאור הגר"א לחושן משפט שם ומשנה למלך פרק ב' מהלכות רוצח ושמירת הנפש הלכה ב.

אלא מכאן ראי' שהגמ' מפרש דברי המשנה שהמשלח פטור (לגמרי) ולכן שואל ואמאי פטור המשלח והרי שלוחו של אדם כמותו?

משא"כ רש"י מבאר קושיית הגמ' נימא שלוחו של אדם כמותו ו"יתחייב שולחו ולא השליח". ואם כן אין מכאן ראי' שהמשלח פטור (מדיני שמים) כיון דפקח משלם תו לא שייך דיני שמים על המשלח". וזהו שיטת הש"ך.

ואולי זהו גם כן מה שפירש רש"י "מכלל דת"ק כו' בתמיהה." דלכאורה פשוט שזהו תמיהה? אלא דלפי רש"י הרי זה "תמיהה גדולה"⁸ לומר שפטור מדיני שמים. וכדברי הש"ך בהערה 2 "דמתמה התם בפשיטות מכלל דת"ק סבר אפי' בדיני שמים נמי פטור".

משא"כ לפי התוס' רי"ד (חסר ביאור, ותן לחכם ויחכם עוד).



בענין מסופק הי' הר"י

הרה"ת מ"מ הכהן בראנשטיין שליט"א
והת' שלום דובער שי' טוירק

בקידושין (ד' מ"ב ע"ב) מבואר דאע"פ שבכלל שלוחו של אדם כמותו מכל מקום אין שליח לדבר עבירה, אלא שיש בזה ב' (או ג') יוצאים מן הכלל: א) מעילה דלומדים מגזירה שווה שיש שליחות אף שהיא דבר עבירה ב) שליחות יד שנאמר בה "על כל דבר פשע לחייב גם כשאמר לשליח לעשות (אלא שבית שמאי לומדים מזה לחייב על המחשבה כמעשה) ג) טביחה ומכירה מה מכירה על ידי אחר אף טביחה על ידי אחר (וגם בזה יש חילוקי דיעות)

ומכיון שב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדין לכן אין למדין מהם והכלל נשאר שאין שליח לדבר עבירה.

8) כידוע הכלל שכל מקום שכותב רש"י בתמיהה הרי זה או מפני שנשמר מניחותא או שהיא תמיהה גדולה וכו'.

בהמשך הגמ"ר הובא דעת שמאי הזקן שב' כתובים הבאים כאחד כן מלמדין ולכן הוא לומד שבכל התורה כולה יש שליח לדבר עבירה ומכל מקום מסיק הגמ"ר דמודה שמאי באומר לשלוחו צא ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב.

על זה שואל התוס' ¹⁰ דלכאורה בדין דמעילה המועל נהנה ומכל מקום יש שליח לדבר עבירה?! ומבאר דבכלל מעילה לא נחשב לחיוב שבא לו "על ידי הנאת השליח אלא על ידי הגבהה דשליח דמיד דאגבהיה שליח קנייה וההיא שעתא חייב משלח" ולכן אומרים יש שליח לדבר עבירה.

וממשיך התוס' "אמנם מסופק היה ר"י באומר לשליח הושט ידך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה או שב על עורות של הקדש או התחמם בגיזי עולה והשליח לא ידע דהם של הקדש דהשתא לא עשאו שליח אלא מן ההנאה (אם כן יש להסתפק) אם יתחייב המשלח כדאמרינן גבי מעילה או דילמא זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן" והניח בספק.

ולכאורה אינו מובן מהו הספק, למה לא פשט הר"י ד"זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן" הרי אפי' שמאי הזקן שהוא מחמיר ואומר דיש שליח לדבר עבירה מודה דאם יש לשליח הנאה השליח חייב "דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן"! אם כן למה לנו לומר שהמשלח יהי' חייב? ועוד מהו הפשט "כדאמרינן גבי מעילה" הרי כבר הסביר דהתם אינו בכלל "זה נהנה וזה מתחייב" דאין המעילה וההנאה באין כא'?!⁹

ומעין זה הקשה הגרעק"א על התוס' וז"ל "וק"ל אמאי לא פשט הר"י ספיקתו מכח הך קושי' דאם נימא דהמשלח מעל א"כ הא מצינו דזה נהנה וזה מתחייב?" וסיים "ובזה יש לחלק קצת"

עוד הקשה הגרעק"א וז"ל: "ובהיפוך קשה לי דאם נימא באמת דלא מעל, אמאי לא אשכח רבא לחדש סברא זו רק לשמאי, לינקוט לדינא דאע"ג דמעילה יש שליח לדבר עבירה מ"מ באומר לשלוחו הושט ידך לכד פטור דלא מצינו זה נהנה, וצע"ג". עכ"ל.

והנה החכמת מנוח תי' קושיא הא' וזהו לשונו: "משום דאף על גב שיש כאן הנאה מכל מקום יש כאן גם כן קנין מיד ששולח יד .. אם כן שמא אינו דומה לאוכל חלב שאין בו חיוב מטעם קנין, או דילמא מ"מ כיון שהחיוב והקנין בא בשעת הנאה זה מהנה כו". ובאמת יש לומר שלזה כיוון הגרעק"א באמרו שיש לחלק בין מעילה לשאר איסורי הנאה. אבל עדיין קשה לשון התוס' "כדאמרינן גבי מעילה"? דאם מכוון למה שפירש התוס' בתחילה, הי' לו לומר כמו שפירשתי וכדומה.

ואולם לפי המהרש"א¹¹ שהוא מפרש דזה שאומר בתוס' "והשליח לא ידע שהוא

(9) ד' מ"ג ע"א

(10) ד"ה שלא מצינו בכל התורה כולה

(11) ד"ה בד"ה שלא מצינו כו' אכול כיכר זה וכו'.

של הקדש" הוא טעות וצריך להיות "המשלח לא ידע שהוא כו' אבל השליח ידע", יכולים לפרש בדרך אפשר להספק הוא כך: האם יתחייב המשלח כדאמרינן גבי מעילה - שאינו חייב כ"א בשוגג ובנדו"ד השליח ידע והזיד, ונשאר המשלח היחידי שיכולים לחיב או דילמא אי אפשר לחייבו כיון ד"זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן" (ויצאו שניהם פטורים או שהשליח חייב). וראה במהרש"ל שפירש שהשליח אכן לא ידע ועיין בפני יהושע מה שהרבה להקשות על המהרש"א.

ואולי יש לומר באופן אחר: ספקו של ר"י אינו לדעת שמאי דלפיו ודאי לא יתחייב השליח כיון שהשליח נהנה. אלא לפי דעת בית הלל (ושאר התנאים) שהם סוברים שבכלל אין שליח לדבר עבירה ורק במעילה יש יוצא מן הכלל מצד גזירת הכתוב.

דלפי שמאי זה שבמעילה המשלח חייב הוא מצד הסברא דיש שליח לדבר עבירה והביאור בזה הוא כפי מה שביאר המהרש"א (מג. ד"ה גלי רחמנא) ד"בדבר עבירה קנס ל' רחמנא דהוי שלוחו כמותו לחייב המשלח". אבל כשהשליח נהנה אין סברא לומר שקונסים המשלח גם אז.

אבל לפי בית הלל (ושאר התנאים) אדרבא הסברא נותנת דאין שליח לדבר עבירה מצד דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים ואם כן הא דיש שליחות במעילה הוא גזירת הכתוב היפך השכל! ואם כן (אולי) גזירת הכתוב בתקפו עומדת גם כשיש לשליח הנאה ואף שלא מצינו בשום מקום שזה נהנה וזה מתחייב. ולזה כיוון התוס' בהמילים "כדאמרינן גבי מעילה".

אבל אין זה מוכרח (ולכן מסתפק ר"י) די"ל דמקרה זה אינו בכלל הגזירת הכתוב וכמו שמבאר תוס' הרא"ש¹²) "דלא מרבינן שליחות במעילה אלא כעין שליחות תרומה שאין לתורם שום הנאה".

ובזה יתורץ גם שאלה הב' של רעק"א. דאפילו אם תמצא לומר שלב"ה ושאר התנאים גם כן השליח חייב במעילה כשהשליח נהנה מכל מקום הרי זה מצד טעם אחר (דבתרומה אין לתורם שום הנאה) ואין זה שייך לסברת רבא בדעת שמאי דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב. ולכן אינו יכול לנקוט הכי אם נימא באמת דלא מעל הי' צריך לנקוט מילתי' לדינא.

בענין צריכה גט וצריכה מיאון

הת' שד"ב שי' בוימגארטען
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין¹³ "קטנה שנתקדשה שלא מדעת אביה צריכה גט וצריכה מיאון... אמר ר' אחא בר' דרב איקא צריכה גט שמא נתרצה האב בקידושין, וצריכה מיאון שמא לא נתרצה האב ויאמרו שאין קידושין תופסין באחותה"
[ותוס' הרא"ש (ועוד) כ' שמיירי דוקא היכא דשתק האב, שיש חשש שמא נתרצה בקידושין].

והתוס' כתבו¹⁴ ש"ה בנערה' לפי שקי"ל כרבנן (שהיא ואביה מקבלין גיטה) וכו' יוחנן (שחכמים מודים בקידושין שרק אביה מקבל הקידושין), וא"כ בקדושין אפי' כשהיא נערה רק אביה יכול לקדשה, וא"כ גם הכא יש חשש שמא נתרצה וכו' ולכן צריך גט, אבל מיאון א"א בנערה כדאיתא ביבמות.

ולכאור' י"ל שכוונת התוס' הוא: שבאמת ה"ה בנערה והא דתנן ב'קטנה' דווקא הוא (לפי שאין לה [לנערה] מיאון אבל גם) לפי שהחידוש ש'שמא נתרצה האב' הוא רק בקטנה ובנערה לפי שהיא בת דעת אפשר נתרצה¹⁵ אבל בקטנה זה חידוש שחוששים שמא נתרצה.

או י"ל שכוונתו שבנערה בודאי צריך גט כל' התוס'. והא דתנן בקטנה הוא לפי שבנערה אין לה מיאון.

ולכאור' צ"ב, שהרי המיאון הכא הוא לא מיאון באמת, דמיאון הוא רק כשמת האב ונתקדשה ע"י אחיה או אמה, ורק תקנו לעשות מיאון כאן שיראו שזה רק מדרבנן כנ"ל (ולא יאמרו שאין קידושין תופסין) וא"כ למה א"א לעשות מיאון גם בנערה מכיון דלא כלום הוא?

ב

והנה בתוס' הרי"ד כ' (ובתוס' הרא"ש כ' כה"ג) שה"ה בנערה והא דלא תיקנו מיאון הוא לפי שא"כ נפיק חורבה, דיאמרו שיש מיאון בנערה ולכן אין לה מיאון.

[ולכאור' תוס' פליגי על פרש"י, מזה שלעיל (מ"ג ע"ב) פי' רש"י נערה המאורסה

(13) מ"ד ע"ב.

(14) ד"ה קטנה שנתקדשה שלא מדעת אביה.

(15) וע"ד שכ' התוס' הרא"ש וראה לקמן בפנים.

- ה"ה בקטנה וכו', וכאן לא פירש שה"ה בנערה]

ואינו מובן: א) הרי אף אם אין מיאון בנערה עדיין יש החשש שיאמרו שאין קידושין תופסין באחותו? ב) למה כתב שה"ה ב'נערה' דווקא, דלכאור' ה"ה בכל ספק קידושין שנותנין גט מספק שיאמרו שאין קידושין תופסין באחותה 'זאתי לאפוקי בלא גט'¹⁶? ג) למה ידמו נערה דהכא לנערה דהתם, שהרי הכא בנערה ה'י' לה גם גט, וא"כ לא יאמרו שבכלל (אפי' בלא גט) יש מיאון בנערה? ד) וגם קשה שכשם שחושש שיאמרו שיש מיאון בנערה, כך יאמרו דמיאון בעלמא סגי (ואינה צריכה גט) אפי' היכי דלא קידש אמה או אחד מאחיו?

ולחזק שאלה ב' הרי מסברא ה' צריך להיות להיפך, שבגדולה יש מיאון משא"כ בקטנה, דבשלמא בקטנה הרי כל קידושיה הוא לא כלום. אבל בגדולה הרי הקידושין ה'י' צ"ל קידושין ואם צריך ליתן גט, מסתמא זה גט מעליא?

ואולי י"ל שברוב מקרים בגדולה, הגט הוא ספק מאופן שעשה הקידושין, שהוא אמר... והיא לא אמרה וכו'. ומסתמא שכל כה"ג מדאורייתא הוי קידושין, ורק רבנן הוא דאמרי שזה ספק, ולכן ידע שזה לא גט מעליא וקדושין תופסין באחותו.

משא"כ בנערה שהוא חושב שמה שעשה הוא כלום, לפי שהיא עדיין נערה ואם אמרו שצריך לכתוב לה גט, בודאי זה מדאורייתא שיש קידושין בקטנה, ורק חסר לו ידיעה, ולכן חששו שיאמרו שאין קידושין תופסין באחותו.

ועו"ל שבקטנה וכן בנערה לא איכפת לבעל מהו הפסק בדיוק, (אם צריכה גט באמת או רק מספק וכו') לפי שהיא קטנה, והן אמת שקדשה אבל אם צריך לגרשה אינו מדייק בהדינים רק כותב לה גט והולך לו. משא"כ בגדולה הוא נשוי לה באמת וחפץ בהקידושין וכשצריך לכתוב לה גט, הוא מעיין מהי הפסק איזה סוג גט הוא נותן מספק או סתם וכו', ואם הגט הוא רק מספק הרי הוא יודע מזה.

ולכן כתבו התוס' ותוס' הרא"ש וכו' שה"ה בנערה ולא בגדולה לפי שאין לה ענין זה ובוזה גם מתורץ שאלה א', כי אין כאן חשש.

ג

ובשאלתית לר' אחא גאון כ' שבנערה ג"כ צריך מיאון ופליג על כל הראשונים. ויש להבין מהו הסברא של ר' אחא גאון?

ולכאור' ע"פ הנ"ל ה' אפשר לומר, שמכיון שלפי הראשונים ז"ל קשה על התלמוד: א. למה רק בקטנה. ב. המיאון פה הוא לא כלום. ג. על תוס' הרי"ד קשה לו שהרי התם יש לה גט - לכן פי' שבאמת ה"ה בנערה, והא דנקט הש"ס קטנה, י"ל שזה כדי להשמיענו כחו של שמואל, שאע"פ שמסתבר שלא נתרצה האב לפי שהיא קטנה, עדיין חוששים לזה וצריך לכתוב לה גט (וכן מיאון).

ואולי יש לתרץ לשיטת התוס': כמ"ש הריטב"א ז"ל שבמקום שאי אפשר, ומכיון דלא שייך בי' ענין מיאון לא תקנו, דאף בקטנה זה רק חששא בעלמא.

וכן יש לתרץ לתוס' הרי"ד, דאע"ג שהתם יש לה גט, מ"מ חוששים ששמע אחד על המיאון ולא על הגט¹⁷. וכן י"ל בד"א מסברא לפי שמיאון יש לה קול יותר מגט בדמיאון היא מוחה וכו'. ולהוסיף שגט יכול להיות בע"כ ושלא ברצונה (ולכן יכול להיות בלי קול) משא"כ מיאון הרי היא צריך לבוא לב"ד ולאמר הקידושין וכו'.

ד

הנה בתוס' הרא"ש כ' שבנערה א"א לעשות מיאון אבל (אפשר ש)יעשו הכרזה. וצ"ל מהי ה'הכרזה' הרי אין כאן חשש לשאר אינשי אלא להחתן בלבד, שלא יאמר שאין קידושין תופסין באחות גרושתו, ואם יקדשה לא יתן לה גט, ולמה צריך לעשות הכרזה לשאר אינשי?

וא"ת שכמו"כ איתא ברש"י שלא יאמרו - 'הרואה שהצרכנוה גט'... הרי ממשיך ושוב אין קידושין תופסין לו', וכן בסוף רש"י מובא דאי קדיש אחותו אתי לאפוקה בלא גט', ולכאור' דברי רש"י סותרים זל"ז?

אלא יש לומר, שבאמת החשש הוא לא שהחתן יאמר שאין קידושין תופסין באחותו, לפי שבודאי לא ישנה כלום, כי הוא רשע; קידש קטנה שלא ברשות אביה, ואח"כ קידש אחותו, ולא איכפת לו שצריך ליתן לה גט!

אלא הכוונה הוא כלשון הגמ' 'יאמרו אין קידושין תופסין באחותו' וכפרש"י 'הרואה', שכשיבואו אצל הרב ויראה שכבר נתנו לה גט, יאמר שאין קידושין תופסין, ולא יצטרך לכתוב גט לה. וכן הוא הפי' בסוף רש"י - שהרב אתי לאפוקי בלא גט.

אבל עדיין קשה לפי שהאמר לעיל¹⁸ "כל שאינו יודע בטיב גיטין קידושין לא יפסוק" ובודאי אם הוא רב יבדוק אם זה באמת גט או רק ספק ובפרט שכתוב על הגט.

אלא דע"כ צ"ל שהפי' בזה הוא שהחתן אתי לאפוקה בלא גט, והא דכתוב בתוס' הרא"ש 'הכרזה' וכן ברש"י איתא 'הרואה' ו'יאמרו' הפי' הוא שהם יזרוו שצריך לכתוב גט, לפי שהם יודעים שזה ספק. {ויש להוסיף שהוא רוצה להסתיר כל המעשה שעשה

17) ובשו"ת באר יצחק כ' ע"ז דהא שלא חיישינן דילמא איכא אינש דשמע בגט ולא בהכרזה? ותירץ דרק במקום שהכרזה סותר למעשה הקודם חיישינן שמא לא שמע א'. אבל היכא שההכרזה באה לפרש אופן המעשה איך הי' או לא חיישינן, והביא ראי' מגמ' שלנו. ולא הבנתי דבריו דאדרבה י"ל דהיכא שסותר להמעשה הקודם לא חיישינן, לפי שבודאי יש לה קול משא"כ אם זה מפרש לא כל אינש שומע, לפי שאין לה קול כ"כ, והא דלא חיישינן הכא שלא שמע א' מההכרזה הוא לאו דוקא, אלא שבודאי החתן שמע מההכרזה שנאמר בשבילו שלא יהי' איסור אחות גרושתו, ורא לקמן בפנים. וראה בס' שערים מצויינים בהלכה קידושין פ"א ע"א ד"ה שמע הא ולא שמע הא.

שקידש אחות גרושתו, ואע"פ ש(לדעתו) 'אין קידושין תופסין' - הרי עדיין זה זנות וכו'. ולכן ירצה לשלוח אותו ושלא ישמע איש. אבל אם עושים הכרוה ידעו אנשים הרבה, ואם שמעו שקידש אחותו, ירזו אותו שצריך לכתוב לה גט!!!}

היא עצמה מניין

הת' דוד שי' בריון
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹⁹: "תנו רבנן לא יחלל זרעו אין לי אלא זרעו היא עצמו מניין" - (איך יודעים שאם כה"ג נשא לאלמנה שהיא נעשית חללה) ופירש רש"י "שהאלמנה מתחללת בביאתו, מן התרומה ומן הכהונה, ללקות כהן הדיוט הבא עליה אחריו, משום חללה".

ולכאורה צריך להבין למה חייב מלקות, ולמה משום חללה? דאם הכ"ג עדיין נשוי לה, הרי הכהן (וכן ישראל) חייב מיתה משום אשת איש, ואם כבר גירשה (שהרי צריך לגרשה, דהא קי"ל ש'קידושין תופסין בחייבי לאוין') הרי אינו חייב משום חללה אלא משום גרושה, ואת"ל שהכ"ג רק בא עלי' בביאה בלא קידושין, ותרצה לדייק ברש"י 'שהאלמנה מתחללת בביאתו' א"כ היא זונה, ואסור על הכהן בלא"ה משום זונה. וגם את"ל שהפי' 'בביאתו' הוא כמו שהי' יבמתו, הא אסור לישא יבמתו, וא"כ למה חייב משום חללה?

אלא דע"כ מיירי כגון שלאחר שקדשה מת הכה"ג, ולכן כהן הבא עליה רק חייב מלקות ומשום חללה. ש'נתחללת בביאתו'.

אבל א"כ קשה למה רש"י נקט מילתא דלא שכיחא?

ויש לתרץ בפשטות שמכיון שאין זה חידוש שדוקא ע"י הכה"ג נעשית גרושה, או זונה אלא אפי' כשאחר בא עליה (ונתגרשה וכו') לכן רש"י נקט חללה, ואע"ג דגם כהן הדיוט יכול לעשות אשה חללה, אבל כאן רק הכה"ג יכול לעשות אותו חללה משום אלמנה.

אבל בעומק יותר יש לומר ע"פ הידוע²⁰ שבמשך 290 שנה בבית שני היו יותר משלש מאות כהנים גדולים, מכיון שהיו רשעים, וכל אחד לא הוציא שנתו. ורק הצדיקים כמו ר' יוחנן ור' שמעון שמשו לכמה שנים. ועפ"ז י"ל שאם כה"ג נשא אלמנה שאסור עליו, בודאי הי' מהשלש מאה שמתו, ולכן בודאי מת. וא"כ מסתבר שכל כה"ג שנשא אלמנה מת, וכהן הדיוט הבא עליה לוקה רק משום חללה, ולכן נקט רש"י חללה.

ב

אבל עדיין צ"ב: שבפשטות רש"י בא כאן לפרש מהו הנפק"מ - שהיא מתחללת שכהן שבא עליה לוקה, וא"כ קשה למה צריך רש"י לפרט הנפק"מ ש'ללקות כהן הדיוט'... הרי כבר אמר שהיא 'מתחללת בביאתו מן התרומה ומן הכהונה' שזה הוא גם נפק"מ? ואת"ל שיש פה חיוב מיתה ג"כ, הרי זר שאכל תרומה ג"כ חייב מיתה. ואת"ל שהיא כתיב מתחללת שזהו מן הכהונה! הרי כבר פי' רש"י 'מן הכהונה'. ולמה צריך לפרט ולומר מהו העונש 'ללקות'...?

וי"ל שרש"י כאן בא על המילים 'היא עצמה מניין' שהפירוש הוא - איך יודעים שהיא נעשית חללה ולכן, רש"י פירש הנפק"מ בזה משום חללה, אע"פ שיכול להיות חייב גם משום זונה וכו', ולכן פרש"י כל הנפק"מ בזה שאסור בתרומה ומן הכהונה וכו' שהם דינים המתחדשים בה משום חללה. ויש להוסיף בזה ע"פ הגמ' לקמן ע"ז ע"ב שאם נשא אשה שהיא אלמנה, גרושה, חללה, וזונה - בסדר הזה חייב עכאו"א. ומקשה התם שאם התנא סובר ש'איסור חל על איסור' אפי' בלא סדר הזה יהי' חייב עכאו"א? ומשני שרק כשאיסור מוסיף על איסור חייב עכאו"א, שכאן היא אלמנה ורק אסור על כה"ג, ואח"כ נעשה גרושה וגם אסור על כהן הדיוט, וחללה אסור לאכול תרומה, ומק' שזונה מאי מוסיף, ומשני הואיל ושם זנות פוסל בישראל, ע"כ.

ועפ"ז יש להוסיף שרש"י נקט 'ללקות'... משום חללה, משום שזהו האיסור שמוסיף ע"י שכה"ג נשא²¹. אבל עפ"ז ק' למה לא נקט זונה, הרי זה גם איסור המוסיף בה? (ואת"ל שלא שכיח וע"י קידושין שכיח יותר, הרי אדרבה אם כה"ג עובר עבירה לינשא לחללה, למה יעשה ע"י קידושין הרי זה תרתי דסתרי!) וי"ל ששאין זה איסור ממש שמוסיף בה, אלא 'הואיל ושם זנות פוסל בישראל', עשו אותה כמו מוסיף על איסור, ומל' הגמרא משמע שזה קצת דוחק.

20 ראה יומא ט' ע"א.

21 וע"י הכה"ג שנשא האלמנה נעשה אפשרות לכהן הדיוט לעשות עבירה, ואפשר יש לקשר עם ענין 'הואיל ועי"ז בא לאהבה רבה זו' וא"כ אפשר יש לכהן זה קצת שכר, אם הכה"ג עשה תשובה, וצ"ע ואכ"מ.

”הרי אני כבן שבעים שנה”

הת' שמואל שי' ברזין
תלמיד בישיבה

.א.

איתא במס' ברכות²² "מזכירין יצי"מ בלילות, אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות, עד שדרשה²³ בן זומא שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך' ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות, וחכמים אומרים ימי חיך עוה"ז כל ימי חיך להביא לימוה"מ". וברש"י שם איתא 'הרי אני' - "כבר הייתי נראה זקן ולא זקן ממש, שבאת עליו שיבה ביום שהעבירו ר"ג מנשיאותו, ומינו ראב"ע נשיא כדאיתא לקמן בפ' תפילת שחר, ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה".

ובגמ' שם²⁴ "אמרה לי' לית לן חיוורתא, ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה, ואיתרחיש לי' ניסא ואהדרי' לי' תמני סרי דחיוורתא, היינו דקאמר הרי אני כבן שבעים שנה ולא שבעים שנה" היינו שפה מובא שהי' בן י"ח שנה כשנתמנה. אבל בירושלמי²⁵ איתא שהי' בן ט"ז שנה²⁶ (ובחרדים שם שהי' בן י"ז)²⁷ ובגי' אבודרהם²⁸ שהי' בן י"ג²⁹, ואהדרי' ליה י"ג שערות³⁰ כנגד שנותיו, והרלב"ח מביא י"ח שערות כנגד י"ח שנותיו,

(22) י"ב, א.

(23) ראה בהגריש"א ז"ל, שתלה זה בהא דתנן (סוטה פ"ט מט"ו) משמת בן זומא בטלו הדרשנים.

(24) כ"ח, א.

(25) פ"ד, ה"א.

(26) ובבני ציון ביאר ע"פ רעק"א שמבאר שבן שמונה עשרה לחופה, הוא מהתחלת שנת הי"ח, ועפ"ז מבאר שזה שבירושלמי מביא שהי' בן ט"ז מתאים אם זה של"כ בנוגע לאשתו, דבן י"ח לחופה. ורק בבבלי איתא דאימליך בביתהו וכו', דלשיטתם הי' בן י"ח. וגם מתחילת שנת הי"ח מחוייב כנ"ל, וראה לקמן בפנים.

(27) וכן מובא בא' מהשיחות.

(28) וכו' ר' אברהם זכות בס' היוחסין (מהדור' לונדון תרי"ז ע' 40) שבירושלמי פ' תמיד נשחט ג"כ איתא בן י"ג. וכ"ה במעשה אורג וברלב"ח סי' קמ"ז. גם נמצא מהראשונים שכתבו כן: הרא"ש (בפי' פי' שנים על מס' ברכות), דון יצחק אברבנל (בפי' על ההגדה) ולכאור' פירושים אלו לא הי' נמצא בתחלה, ולכן נקרא גי' ה'אבודרהם'. וראה בקובץ אור ישראל (שנה ט"ו ג) ע' קצ"ח ואילך.

(29) עיין לקמן בפנים הפירוש בכל הגרסאות.

(30) וי"ל שזה כנגד י"ג תיקוני דיקנא, וראה בבן יהודע. ובמאמרי אדמו"ר הזקן, (תקס"ז

ומכאן י"ל שיש שייכות בין שערות

ועפ"ז י"ל דזה שכתב ב'כל ב'וי³¹ ובספר האורה³² שהי' לו י"ג שערות, י"ל שזה גם כמספר שנותיו שהי' בן י"ג וזה ע"פ גי' אבודרהם.

ב

והנה הרמב"ם³³ מבאר שזה לא הי' ע"י נס אלא בדרך טבע 'מרוב שקידתו' בתורה נתלבנו שערותיו. וי"ל שזה מתאים להגירסא שהי' בן י"ג, דהנה ברלב"ח כ' דהבבלי והירושלמי לא פליגי, וזה שבירושלמי איתא שהי' בן י"ג, באמת הי' י"ח, וי"ג הוא משהתחיל ללמוד, דבן חמש למקרא³⁴, וב'בבלי' איתא שהי' בן י"ח שזה מיום הולדתו ולהדגישה הנס, שאע"פ שהי' רק בן י"ח שנה, נתלבנו שערותיו.

ועפ"ז י"ל שהרמב"ם שמפרש זה שהי' מהלימוד, ולא בדרך נס, הרי לימודו התחיל לפני י"ג שנה, ולכן איתא בן י"ג שנה, ולא בן י"ח (- להדגישה הנס כנ"ל) דזה לא הי' בדרך נס. וכנ"ל שהשערות הם כנגד שנותיו, ולהרמב"ם י"ל שזה כנגד שנות לימודו. שזה מתאים יותר, דמה שייכות בין שערות לסתם שנים.

ג

ולכאור' יש קושיא עצומה, (וכדהקשו כל המפרשים³⁵) דמהו חידושו ד'לא זכיתי' הרי הי' בן י"ח שנה, דבשלמא אם הי' זקן, אבל הי' צעיר לימים? ובתוי"ט כ' דע"י הנס, הי' להם לקבל דבריו³⁶ ואומר דאעפ"כ לא זכיתי (וכ"ה פשטות הגמ' ש'איתרחיש ניסא) ולכאור' תורה לא בשמים היא' ואיך ע"י הנס הי' להם לקבל דבריו, וכדהקש' המגיד תעלומה ע"ז³⁷ ?

וי"ל ע"פ שיחות כ'ק אד"ש מה"מ³⁸ שבאמת כן הי' ברוחני, היינו שברוחניות הוא הי' במדרגה עליונה וחכם מאד³⁹, ונתבטא בענין השערות, דהחיצוניות גילה על הפנימיות,

ע' קל"ה ואילך) מקשר הענין שראב"ע הי' חכם גדול, אם זה ש'עתיק יומין יתב, ולבושי' כתלג חיזור ...

- 31) על ההגדה.
- 32) ח"א פבי' האגדה.
- 33) בפה"מ על מס' ברכות.
- 34) אבות פ"ה משנה כ"ב.
- 35) וכעין זה מובא בשיחות קודש תשי"ח.
- 36) וא"ת שעפ"ז דרשת בן זומא הי' לאחר שנתמנה כנשיא, וא"כ מהו אומרו "עד שדרשה". וי"ל שכוונתו ש'הרי אני", שפי' כבר אני, וכל' רש"י 'כבר נהייתי כבן שבעים שנה', ואתרחש לי ניסא באותו יום, ואעפ"כ לא נתקבלו דברי עד מאוחר ביום שדרשה בן זומא.
- 37) וראה בנח"י שביאר עפ"ז למה הרמב"ם מבאר זה ע"פ טבע, דתורה לא בשמים היא.
- 38) בתשי"ח, ובתשמ"א 332 ואילך, ותשמ"ב ובלקו"ש ח', ז'. ע' 123.
- 39) ראה גם במאמרי אדמו"ר הזקן הנ"ל בהערה 30.

ונתגלה בהשערות דהם ענין הטפל לבשרו⁴⁰. ועפ"ז יש לתרץ קושייתו שזה לא הי' הנס בעצמו, שע"ז קיבלו דבריו, אלא דע"י הנס נתגלה הפנימיות, ולכן קבלו דבריו.

ד

והנה בהשיחה הידוע דשמות תשנ"ב⁴¹, מביא כ"ק אד"ש מה"מ משנה זו עם רש"י, שדרש בן זומא מקרא זה ב'אותו יום' שמינהו לנשיא, ומכיון שעסק בתורה זו ביום שנתמנה כנשיא, י"ל שיש לה שייכות לעבודתו כנשיא, ע"ש.

אבל בהג"פ ליקוטי טעמים ומנהגים, בהפסק' שלאחר המעשה בר"ע ור"ט ור"ע שהיו מסובים בבני ברק, כתיב אמר ראב"ע, ומביא כ"ק אד"ש מה"מ הגירסא ש'אמר להן' מהגדת הרמב"ם, והירושלמי⁴² ואומר שעפ"ז זה המשך מהפסק' הקודמת, והי' בהמסיבה בבני ברק, וגם ע"פ גרסתנו י"ל הכי.

ולכאור' ענין זה, שזה המשך מהפיסק' הקודמת הוא בעצם רק לפי הרמב"ם, דהירושלמי רק הביא זה בהמשנה 'מוזכירין יצי"מ בלילות' ולאח"ז 'אמר להן', היינו שזה לא המשך מהמעשה, אבל להרמב"ם זה בסדר ההגדה, ולאחר המעשה מביא 'אמר להן' וקשה שא"כ, למה מביא אד"ש שגם לשיטת הירושלמי זהו המשך?

ועוד קשה דאם זהו המשך מהפסק' הקודמת, ראב"ע 'אמר להן' (הרי אני כבן...) בהסדר בבני ברק, ולא בזמן שנתמנה כנשיא, ולכאור' דברי כ"ק אד"ש מה"מ סותרים זה את זה?! וגם עפ"ז עוד יותר ק' זה שמביא בנוגע להירושלמי דא"כ נמצא שזה סתירה גם לירושלמי, לא רק להרמב"ם?

[איברא דבנחלת יעקוב רצה לפרש גירסת הרמב"ם, דמינהו לנשיא בשעת הסדר, ואומר שלכן ר"ג לא הי' שם, שהי' לו טינאה בלבבו. (וע"פ זה מיישב מה שראב"ע עשה נגד משנתו, דהי' משבח העצלנים שאינם עוזבים בתיהם בחג)

אבל קשה: א) היתכן לומר על אותו צדיק דבר כזה! ולכאור' זה דוחק גדול לומר כן ד'1) 'אין דנין ד"ת בלילה' ואין דנין ד"ת (בשבת, וממילא לא) ביו"ט, וכמפורש שבו ביום דנו הרבה דינים, (גם כאלו שיש להם תיור ד"ת) 2) למה לא נזכר ר"ג התם, וכמפורש שהוא הי' שם בזמן הדינים וכן איתא (בהגמ' שם) 'ואף ר"ג לא מנה עצמו מליכנס... אפי' שעה אחת'. ובירושלמי למס' תענית⁴³ איתא: 'מיד הלך לו ר"ג אצל

40) וכמו שמביא שם הפ' "את בשרו" את הטפל לבשרו, ויש לומר בד"א דע"פ הידוע (ראה גמ' ברכות שם) שלעת"ל יזכירו יצי"מ אבל רק באופן דטפל לימוה"מ, י"ל שגם לומדים מפ' זה, דלומדים חיוב יצי"מ לעת"ל מהפ' "למען תזכור את יום צאתך" ... וי"ל שאת הטפל לימוה"מ.

41) ששייך לשנה זו 'שבעים שנה', וראה שם שהלימוד צ' להיות בענינים שהזמן גרמא.

42) שבלי הלקט השלם סי' רי"ח.

43) פ"ה ה"א.

כאו"א בתוך ביתו לפייסו') 31) ובירושלמי איתא שר"י הי' עושה מחטיין... והרי אסור במלאכה!?

ה

והנה בירושלמי⁴⁴ איתא על המשנה ד'הרי אני' "אע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים, (ממה שאמר 'הרי אני בן שבעים שנה'⁴⁵) מכאן אמרו⁴⁶ שהגדולה מקצרת ימים" נמצא שלפי הירושלמי הפי' ב'הרי אני כבן שבעים שנה', הוא שהי' זקן ובן 'שבעים שנה' ממש⁴⁷. וא"ת שא"כ למה אמר 'כבן' ולא בן אם זה ממש, וי"ל שהי' קרוב לשבעים שנה, (בן ס"ח או ס"ט⁴⁸)

ועפ"ז יש ליישב הקושיא אם זה הי' בליל הסדר, או כשנתמנה?, שלפי הירושלמי אמר זה (כשהי' בן שבעים שנה ממש, ו) בליל הסדר, וזה שלקמן (בפ"ד) איתא שהי'

44 פ"א, ה"ה.

45 ראה חרדים שם.

46 מההיחודש, שאע"פ שנכנס לגדולה.

47 ראה בפני משה שם ועוד.

48 ראה בחרדים שם, וזה שלא אמר בהדיא שהרי אני בן ס"ח, דרצה להדגיש שהוא כמעט שבעים שנה (שהוא מספר שלם) ועדיין לא זכה, וכידוע ש'בן שבעים לשיבה' (וראה לקמן הערה 77)

ובח' ז' ע' 123 הערה 33 "עפ"ז דהמדובר כאן הוא חכמה הנקנית ברוב שנים, מתורץ מה שנעשה כבן שבעים אף שבן שישים לזקנה". ולכאור' קשה דהא איתא בתוס' חכמי אנגליא, ובברכי רש"י שם, ש'בן שבעים לשיבה'. וכן איתא בב"ב (ע"ה, א) "אין שיבה פחות משבעים", וא"כ למה צריך הטעם דמדובר על חכמה?

וי"ל (ע"פ האריזו"ל, ראה לקמן ע' 5) שמכיון שהי' גלגול משמואל לכאור' הי' צ"ל כמו בשמואל, וכשם שבשמואל הי' הענין "דקפץ עליו זקנה", כן הי' צריך להיות פה (ולא שיבה) וי"ל שזה מתרץ כ"ק אד"ש מה"מ שמדובר על חכמה.

אבל עדיין ק' שהא איתא בקידושין (ל"ב, ע"ב) "אין זקן אלא מי שקנה חכמה" (וראה מדרש שמואל על "בן שישים לזקנה") וכן מביא ר' מ"מ פרענקיל "כי רוב שנים יודיעו חכמה, וזהו בן שישים לזקנה"!!

וי"ל א) שהוכח כ"ק אד"ש מה"מ הוא מרש"י (י"ב ע"ב) שכ' "שבאת עליו שיבה" ולא זקנה. וכן איתא בירושלמי "נתמלא ראשו שיבות" {אבל לקמן כ"ח, ע"א, כ' "אין לך שערות לבנות של זקנה" ויש לתרץ ע"פ המבואר במ"א ראה לקמן הערה 56 שיש ב' דרגות בזקנה, שהוא ליבון שערות, ושלימות הזקנה הוא בן שבעים, וא"כ י"ל דרש"י לשיטתו אול, ע"ש. (וראה בגדי שש לפק"א) {וב) י"ל זה שכ"ק אד"ש מה"מ פליג על רמ"מ הנ"ל, דאין זה רוב שנים מכיון דיהיו ימיו "מאה ועשרים שנה", אבל בן שבעים כבר רוב. {אבל יש להקשות שבמשתנתו איתא רק עד בן מאה, וא"כ בן שישים כבר רוב, וצ"ע.

וזה שאיתא "זקן ... שקנה חכמה", י"ל שכשם שיש ב' דרגות בוקן לליבון שערות, (ראה בשולי הגיליון א)) כך יש ב' דרגות בנוגע לחכמה, וזקן גמור של חכמה הוא רק בן שבעים.

בן ט"ז⁴⁹ (או י"ג) י"ל בפשטות שנתמנה כנשיא כשהי' בן ט"ז, וכשהי' בן שבעים שנה אמר זה.

ועפ"ז יתורץ קושיא השני' (שבירושלמי ל"כ 'אמר להן' ביחס להמעשה, אלא) י"ל דכ"ק אד"ש מה"מ מרמז שלפי הירושלמי י"ל כן, דהי' בן 70 ממש, ושפיר הי' בעת הסדר.

1

אבל לכאור' עדיין קשה זה שהבבלי והירושלמי פליגי, ד(אע"פ דלא פליגי שהי' צעיר כשקיבל נשיאותו אבל) להבבלי הי' בן י"ח, כשאמר זה ולהירושלמי הי' בן 70, וזהו פלוגתא במציאות? וגם נמצא שלפי הירושלמי אינו קשור עם יום שמינהו נשיא, ועבודתו כנשיא ?

ואולי י"ל בד"א דגם לפי ירושלמי הי' בן ט"ז (או י"ח) כשאמר 'הרי אני', והפי' ב'האריך ימים' יש לבאר באופן אחר. ובהקדם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ במ"א⁵⁰ הענין⁵¹ "שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים, מיום ליום ומחודש לחודש כו". ויודע ה' ימי תמימים', 'כשם שהם תמימים כך שנותיהם תמימים'⁵² דזהו בנוגע לכל הצדיקים⁵³, ואף דבהרבה לא הי' זה בגלוי בהשנים שלהם, הי' להם שלימות זו בעבודתם, ודוגמ' מראב"ע שהי' לו ענין זה כמו שאמר 'הרי אני...' שבי"ח שנה כבר למד לימוד של שבעים שנה⁵⁴ וזהו ענין הקב"ה ממלא שנותם⁵⁵.

ובהערה 59 שם, "וי"ל שמטעם זה אמר ראב"ע 'הרי אני כבן שבעים שנה' כדי שילמדו ממנו כו' "

ועפ"ז אולי י"ל שהפירוש בהירושלמי, דהאריך ימים הוא שהשלים עבודתו, דזהו ענין של אריכות ימים, ברוחניות⁵⁶. (ולומדים זה ממה שאמר 'הרי אני כבן שבעים שנה')

ועוי"ל ע"פ הידוע מכתבי האריז"ל⁵⁷, שזה שאמר הרי אני כבן שבעים שנה, אף דהי'

(49) ראה בגליוני הש"ס שם, שהקשה זה, ונשאר בצ"ע.

(50) ספה"ש תשמ"ט ח"א ע' 81.

(51) דרשת חז"ל (ר"ה י"א, ע"א וש"ג) עה"פ בן מאה ועשרים שנה אנכי היום.

(52) ב"ר ר"פ חיי שרה.

(53) ראה הערה 43 שם.

(54) (ועד"ז מבואר בתשמ"ב ובתשמ"ח)

(55) והבן יהוידע דייק ע"פ מש"כ "ההוא יומא", שהי' יום ההולדת הי"ח שלו ויש שכתבו

ע"פ היעבץ שאדם עושה סעודתו ביום הולדתו השבעים, והי' יום ההולדת ה 70 וזהו הפי' 'הרי אני', כלומר היום. ומתאים אם מה מש"כ בפנים ע"ד 'הקב"ה ממלא שנותיהם' דלמדו זה מ'בן מאה... היום' שהי' יום ההולדת של מרע"ה.

(56) וראה פי' הבעל הטורים ע"פ "את מספר ימיך אמלא" (שמות, כ"ג) דאמלא בגמטרי'

ע"ב, ימי שנותנו בהם שבעים שנה חוץ משנה שנולד ושמת בה. וראה לקמן ע' 10.

(57) ראה סי' האריז"ל בהגש"פ במקומו, וראה הגש"פ שמחת הרגל להחיד"א שם, ועוד.

רק בן י"ח, דראב"ע הי' גלגול משמואל הנביא, שהי' צריך לחיות 70 שנה, וקפצה עליו זקנה⁵⁸, וחי רק נ"ב שנה, וראב"ע בי"ח שנים שלו⁵⁹ השלים שנות שמואל, וזהו הפי' כבן שבעים שנה.⁶⁰ (ובתשמ"ז מקשר זה, לכמה שהי' להם ענין הגלגול בגלוי, וכמו ראב"ע) ועפ"ז י"ל שהפי' 'שהאריך ימים' הוא שהשלים שנותיו⁶¹ של נשמתו, שהי' 70 (עם הגלגול)

ועוי"ל ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בתשמ"ה שמביא מהאר"י הנ"ל, (ושם שהי' גם גלגול מנדב ואביוהו, ופנחס) ואומר שאע"פ שהשלים שנותיו ועבודתו, אינו מת מיד ח"ו, אלא אדרבה 'מאריך ימים', וממשיך שכמו שמצינו בראב"ע שהאריך ימים⁶² אח"ז, ואומר שזה ע"ד הענין ד'למעשי ידיך תכסוף' שהקב"ה כביכול רוצה (וצריך) העבודה של בני", ועפ"ז כשהשלים עבודתו נעשה רצון חדש לעבודה גדולה יותר, וממילא מאריך ימים.

ז

והנה ע"פ כל זה י"ל דגם ע"פ הירושלמי לא הי' בן שבעים שנה ממש כשאמר זה⁶³, אלא הי' צעיר, ופי' האריך ימים הוא (1) שהשלים עבודתו (מ"ט) (2) שביחד עם שמואל הנביא השלים שנותיו (מ"ז) (3) דלא רק שהי' ברוחניות הענינים בהגלגול ובעבודתו, אלא דכל היסוד⁶⁴ של האריכות ימים שלו בגשמיות הי' ביום זה שהשלים העבודה, אז. (מ"ה)

ואולי יש להוסיף, שזהו ע"ד (המבואר בכמה שיחות⁶⁵) החילוק בין בבלי לירושלמי,

58) ולכן גם 'קפץ עליו זקנה' (רש"י שם), אלא שבשמואל הנביא, קפץ עליו זקנה כדי ששאל ימות, ודוד יתמנה כמלך, ופה קפץ עליו זקנה כדי שהוא בעצמו יתמנה. וראה לעיל הערה 46.

59) עפ"ז משמע שהי' בן י"ח ולא ט"ז, וכמפורש בסה"ש שם הערה 55, וברחש לב כ' דאדרבה דאם הי' בן י"ח זה לא כבן שבעים שנה, אלא שבעים שנה ממש, אבל זה אינו, ש א) בודאי כוונתו הי' שאינו בן שבעים שנה ממש, אלא עם גלגולו הוא שבעים שנה, ולכן לא אמר בן, דבעיני בשר הי' נראה כמשקר. ב) מפורש בחיד"א שם שהי' בן ט"ז.

60) ויש לקשר זה עם מה שמובא שהאר"י למד באופן דפלפול דוקא, להסיר הקושיית, וא"פ שעיקר עסקו הי' בפנימיות התורה, דלית תמן לא קושיא כו' ראה תו"מ תשכ"ג, חא ע' 828. (ג'ל עיני' מלוקט ה' ומאמר 'איהו וחיוהי' תשט"ז, ועוד)

61) ראה לקו"ש ח' ז' 123, ושם הל' "שלמו לו שנותיו".

62) ראה ב'גליונכם' (אייר ס"ו ע' תמ"ו) שהוכיח שם בראיות ברורות שראב"ע האריך ימים.

63) ראה לקמן ע' 8 בהסוגריים.

64) ובהערה 52 בסה"ש שם, איתא שעאכו"כ בנוגע להצדיקים, שחי כארבע מאות שנה וכדו', שהיו להם השלימות דק"פ שנה מיום ליום, אלא שניתוספו להם אריכות ימים, ויש לקשר עם מה שכ' בפנים, ולאידך שבודאי מאריך ימים, וד"ל.

65) לקו"ש ח"ד ע' 1337-8, ח' ט"ו ס"ע 453 ואילך, ח' כ"ד 173,253, ועוד.

שהבבלי מסתכל בההוה, ובירושלמי העתיד מכריע את ההוה, ועד"ז י"ל כאן דהבבלי מפרש 'הרי אני' שעכשיו הי' בן י"ח שנה, (ע"ד הוה) ובירושלמי (ע"פ ביאור ג') שהאריך ימים שכשאמר הרי אני פי' הוא שעתיד (ע"ד שיטתם) להיות בן שבעים שנה דכבר השלים העבודה. וי"ל שזהו כבן שאינו עדיין שבעים שנה ממש. (להעיר שבתשמ"א ותשמ"ב כשכ"ק אד"ש מה"מ ביאר סיפור ראב"ע, בהמשך לזה דיבר ע"ד החילוק הנ"ל, וד"ל.)

גם י"ל בד"א זה שבירושלמי אינו מובא, שהי' נס⁶⁶, כי הירושלמי הוא בבחי' אור ישר, והבבלי הוא אור חוזר, ו'במחשכים הושיבני', במצב של חשך, ועפ"ז י"ל שבירושלמי לא צריך נס דיש כבר גילוי אור, ובכלל⁶⁷ נס הוא בבחי' אור חוזר.

ועפ"ז יש לבאר עוד יותר מש"כ הרלב"ח⁶⁸ שלפי הירושלמי זה מתחיל מכן חמש למקרא, ולכן י"ג שנה, דאינם צריכים להדגיש הנס⁶⁹, (אף את"ל שלפי הירושלמי הי' נס) ולכן אינם מונים מיום הולדתו, משא"כ הבבלי.

ח

אבל ע"פ כהנ"ל (שבאמת לפי הירושלמי אמר זה כשנתמנה) ק' האם הי' בזמן הסדר (כבהגש"פ) או כשנתמנה לנשיא (כבשמות נ"ב) ?

[ובודאי צ"ל דגם להירושלמי אמר זה כשנתמנה, דאל"כ, אמאי קאמרי הכא, ש'אע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים', אלא דמוכח - שמדקאמר 'הרי אני בן שבעים שנה' ויודעים שזה הי' כשנכנס לגדולה, ובהמשך לזה שאעפ"כ האריך ימים⁷⁰].

ואולי יש לתרץ ובהקדם, שבנוגע לבן כמה שנה הי' אברהם אבינו בשעה שהכיר את בוראו, מובא כמה וכמה שיטות, המדרש והש"ס וכו', ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ⁷¹, שזהו לא מחלוקת במציאות, אלא מדובר בשלבים שונים, בהכרת בוראו. ואפשר י"ל

66 וראה להלן ע' 2, בשיטת הרמב"ם, אף דעפ"ז הי' צריך להיות להיפך, שלא שקד כ"כ בתורה, (וכ"ש שלא יבואו לו שערות לבנות מזה) כי אינו במצב של תלמוד בבלי ד'במחשכים' (ובפרט שהרמב"ם גם גורס 'להן' כהירושלמי) וראה הנסמן בהערה 61, וראה הערה 37.

67 ראה שיחון"ק תשכ"ב ע' 299, ובקדושת לוי ועוד.

68 ראה לעיל ע' 2.

69 (ראיתי כמה שכתבו שהנס הי' שנעשה נשיא, וכן מובא שע"פ טבע ת"ח צ' להיות נראה זקן, אלא לפי כבודן עושה ה' נס, שלא יראו זקן, וכאן חזר לטבע.) או י"ל שהי' נס אבל הירושלמי לא נחית לפרטים (כידוע), אבל בפשטות י"ל לפי הירושלמי שלא הי' נס וכן משמע מהל' שנתמלא ראשו שיבות, וכ"ש לפי הירושלמי (בתענית) ששם איתא בן ט"ז שנה, ונתמלא... ולא קתני הי' היינו שאין בזה שום נס. וצע"ק.

70 הקשו המפרשים שלכאור' לקמן אמרו שהי' בן ט"ז, ותרצו שמילתא באפי' נפשי' היא, ואין לו שייכות ל'הרי אני כבן שבעים שנה' אבל ע"פ מה שכתב בפנים א"ל דמילתא באפי' נפשי' לגמרי.

71 בלקו"ש ח' כ' ע' 13 ואילך.

ע"ד זו גם כאן.

שבאמת אמר זה כשנתמנה לנשיא, אבל בהסדר (שבודאי הי' לאחר שנתמנה כנשיא⁷²) אמר זה עוה"פ⁷³, די"ל שזה הי' הסדר הראשון, שהי' מספר ביציאת מצרים כל אותה הלילה, דעד שלא דרשה בן זומא לא הי' ההלכה כוותי', ומסתבר לומר שלכן לא עסק (ועכ"פ לא עסק עם שאר ת"ח, שלא סברו כמותו) בסיפור יצי"מ בליל פסח, ולכן כשהגיע ליל פסח ראשון לאחר שנתמנה, מרוב שמחתו אמר להן הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי" כלומר שעד כאן ילא זכיתי'.

והפי' של 'הרי אני' פה, הוא לא בהוה, אלא לשעבר. ועפ"ז יש לדייק ברש"י "כבר הייתי נראה כזקן, ולא זקן ממש", הייתי פי' בעבר, ואימתי "ביום שהעבירו ר"ג מנשיאותו" דאל"כ מהו הפי' כבר הייתי.

ויש להביא עוד ראי' מהלשון בהגמ'⁷⁴...תמני סרי דרי חיוורתא, היינו דקאמר ר' אלעזר בן עזרי', הרי אני כבן שבעים שנה" ולכאור' מהי אריכות הלשון, דבודאי מדברים על ראב"ע, ולמה צריך להזכיר את שמו? וי"ל שמרמז⁷⁵ שלא אמר זה (רק) ביום זה אלא אמר זה בהמשך, בסדר כנ"ל.

ויש להוסיף שר"י גם אמר ע"ד זה

גם י"ל שאמר זה עוה"פ לשבח לה' על הנס שעשה עמו, להרבות בשבחיו של ה', ובפרט בליל פסח.

ט

עדיין קשה לנו קצת שב'בבלי איתא שהי' בן י"ח⁷⁶ ובירושלמי שהי' בן ט"ז, ובגירסת ר"ש סוויורלו בהירושלמי מובא שהי' בן י"ח שנה,⁷⁷ ועפ"ז ניחא, אבל קשה דמניין יצאו כל הגיסאות הללו (י"ג, ט"ז, י"ז, י"ח) והאם הם חולקים במציאות?

ואפשר י"ל דלא חולקים במציאות, וב'בבלי אין פלוגתא, ולכ"ע הגירסא הוא בן י"ח, אבל בירושלמי נמצא כמה וכמה גירסאות, ואשתדל לבאר בעזרי" קצת, מניין יצאו החילוקים, (וכל הבא לקמן הוא רק בד"א ולשם פלפולא בעלמא)

י"ג : י"ל דמכיון דלא איתא בהירושלמי כמה שערות היו, ורק איתא ש'נתמלא

72) ראה מכתב כ"ק אד"ש מה"מ אג"ק ח'.

73) ולהעיר מהשולי הגליון ** בהערה 59 בסה"ש שם. (כדי שילמדו ממנו) "ובפרט בעת אמירת מאמר זה בהגדה בלילי הסדר", אע"פ שבפשט' הכוונה הוא כשאנחנו אומרים זה.

74) כ"ח, ע"א.

75) דבפשטות י"ל, שזה מל' המשנה (י"ב, ע"ב) היינו דק'אמר ראב"ע הרי אני'...

76) ובמילי דברכות שם הקשה דהרי לא הי' בן 40 ואינו ראוי להוראה, וק' לי דהא איתא

בהדיא שם, שאם יש לו הוראה ראוי לדון, וע"פ מאמרי אדמו"ר זוקן ניחא בפשטות.

77) וגיר' זו גם מובא בלקו"ש ח' ד' ע' 123 הערה 30.

ראשו שיבות', ואח"כ כתבו דהי' י"ג שערות⁷⁸ (וי"ל כנגד י"ג דיקנא⁷⁹, וכמובא במאמרי אדמו"ר הזקן שהי' יכול לכוון אל האמת, שלכאור' זהו ענין השערות, לבנות) ואפשר י"ל שחשבו שמכיון שהיו י"ג שערות הוא הי' ג"כ י"ג שנה, וכמו שנת"ל⁸⁰ ש(נראה ש) יש איזה שייכות בין שנים לשערות⁸¹. וכן י"ל שמכיון שהי' לו י"ג שערות, כתבו י"ג שהוא מבן חמש למקרא (כנ"ל מהרלב"ח) כדי שישוה כהשורות בזקנו.

י"ז: גירסא זו כנ"ל נמצא בחרדים, (אבל לפי החרדים, ברייתא זו חולק על הבבלי) וכותב שהי' י"ז לפי הבבלי, ובגירסת ר"ש סווירלו נמצא שהי' תריסר שערות⁸², וידוע שגירסתו הוא הכי מדויקת, ועפ"ז י"ל שגם להחרדים הי' גירסא זו⁸³, ועפ"ז י"ל שאמר שהי' בן י"ב שערות - כמנין שנותיו, כמו שהוא בבלי שהי' בן י"ח ואהדרי' לו י"ח שערות, ובודאי לא יאמרו שהי' בן י"ב שנה אלא שהי' בן י"ז, וזה שנראה שהי' בן י"ב, י"ל כנ"ל שהוא מבן חמש למקרא. וגם זה מובן שהי' י"ב שערות כנגד שנות לימודיו, (כנ"ל ע' 2), וכנ"ל שלא דוקא לפי הירושלמי הי' נס, ולכן מתאים שהי' מלימודו.

ט"ז: גירסא זו ג"כ נמצא בירושלמי תענית (פ"ד, ה"ב), ובירושלמי איתא ש"הלכו⁸⁴ ומינו את ראב"ע בישיבה⁸⁵ בן ט"ז שנה הי' ונתמלא ראשו שיבות".

וי"ל שמזה שהי' בישיבה, ומזה של"כ בנוגע לאשתו, י"ל שלא הי' נשוי עדיין, וא"כ י"ל שהי' בן ט"ז דמי"ז שנה, שהוא התחלת י"ח שנה כבר מתחיל החיוב לפרות ולרבות⁸⁶, ואפשר שלכן אמרו שהי' בן ט"ז.

אבל אליבא דאמת י"ל שהי' בן י"ח, וזה שלא הי' נשוי, יש לבאר זה ע"פ מה דאיתא במס' קידושין, "ללמוד תורה ולישא אישה ישא אישה ואח"כ ילמוד, רב נחמן אמר רחיים בצאורו ויעסוק בתורה? ולא פליגי הא לן והא להו. ופי' רש"י שבני בבל הולכים לא"י לשנות שם... וי"ל עפ"ז שבאמת הי' בן י"ח שנה, ולפי הירושלמי שבא"י לא הי' נשוי כי רחיים בצאורו ויעסוק בתורה⁸⁷.

78) בכל בו, ובמעשה אורג. אבל עדיין צ"ע דהרא"ש כ' שהי' י"ג והי' לו י"ג שערות, אבל בודאי לא היו להם פי' הרא"ש.

79) ראה בבן יהודע, ועוד. ובמאמרי אדמו"ר הזקן, דהערה 40, ושם הל' שיוכל לכוון אל האמת, שלכאור' זהו ענין שערות ובפרט לבנות, וראה תו"מ תשכ"ז ח' ג' ע' 332.
80) ע' 2.

81) ובפרט ע"פ הרמב"ם, וכן בירושלמי שלא איתא שהי' נס, כדלקמן בפנים.

82) כן הובא בכמה מספרי דבי רש"י, ובריטב"א כ' שהי' 16 שורות.

83) אבל בודאי לא הי' לא גירסתא בפ"ד, ששם איתא שהי' בן י"ח שנה.

84) או כהגירסא בתענית 'מיד הלכו'.

85) ולהעיר מבבא בתרא, דף ק"כ 'בישיבה הלך אחר החכמה'.

86) לעיל הערה 37.

87) וא"ת שהי' עשיר! וממילא אין לו רחיים בצאורו! י"ל א) בירושלמי רק איתא שהי'

דור העשירי לעזרא, ולא קתני בנוגע לעשירות ב) יש לדחות שאדרבה אם הוא כ"כ עשיר איך יכול לעסוק בתורה. (וי"ל ע"פ הבבלי דמכיון שהיו עשירים, לכן נקט המשל מכוס חשוב וד"ל.

וזה שיצא הגירסא ט"ז שנה י"ל שהוא לפי שיטת התוס' שם, דמפרש הגמ' שאדרבה בני א"י צריך לישא אישה קודם, (ובבבל צריך ללמוד), ולפי שלא נשא אישה (ע"פ גירסא זו בהמעשה) אמרו שהי' בן ט"ז, דעדיין אין לא חיוב.

גם י"ל ע"פ פי' הבעל הטורים עה"פ⁸⁸ את מספר ימיך אמלא" שאמלא עולה בגמטרי' ע"ב, ע"ש ימי שנותנו בהם שבעים שנה' אבל אינו ע"ב דלא קחשיב שנה שנולדה ושנה שמת בה. ועפ"ז י"ל שבאמת לא הי' ט"ז אלא י"ח, אבל לפי שאמר הרי אני כבן שבעים שנה, ע"ד הפ' ימי שנותנו שבעים שנה', לכן לא מונים מיום הולדתו⁸⁹ אלא משני שנים לאחר זה, ולכן - ט"ז.

והעיקר יש לומר גירסת ר"ש סווירלו שהי' בן י"ח. וכנ"ל מח' י"ז הערה 30.



שיטת רש"י ותוס' ב'מורד במלכות הוה'

הת' הנ"ל

איתא במסכתין⁹⁰ שדוד לא נענש על הריגת אורי' החיטי "מאי טעמא מורד במלכות הוה, דקאמר לי' ואדוני יואב וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים" ופי' רש"י "זה מרד שקראו אדון בפני המלך". והקשה התוס' שלכאור' אין זה מרידה במלכות, שהרי יואב לא הי' מורד במלכות, ולכן מביא מר"מ שאמר שהי' מורד בזה שלא שמע אל דוד לילך לבית, כמו שאמר⁹¹ "ואני אילך אל ביתי לאכול ולשתות, חי נפשך אם אעשה את הדבר הזה" ומביא גם תירוץ אחר שהקדים יואב לדוד המלך.

וצ"ל, (א) מהי סברת המחלוקת בין רש"י לתוס' (ב) צ"ל התירוץ השני של תוס', דלכאור' מאי אולמיה תירוץ זה מפירש"י?

ויש לבאר שיטת רש"י שהגמ' הביא פסוק לבאר שהי' מורד במלכות - "ואדוני יואב

אבל בירושלמי ליתא כ"ז.

(88) שמות כ"ג, כ"ו.

(89) וראה לעיל הערה 32.

(90) מ"ג ע"א.

(91) שמואל ב' י"א י"א.

ועבדי אדוני על פני השדה חונים" ומהי מרידה פה שאמר "ואדוני יואב" אלא שתוס' הק' שאין זה מרידה, ולכן פי' שלא שמע לדוד, וי"ל מרש"י לא ניהא לי' בפי' התוס' מכיון שהגמ' לא הביא פ' זה ש"ואני אבוא אל ביתי...". אלא הפ' של "ואדוני יואב". או הי' צריך להביא הפ' 92 "ולא ירד אל ביתו" או 93 "מדוע לא ירדת אל ביתך". ואף את"ל שסיפא דקרא⁹⁴ ד'ואדוני יואב' הוא 'ואני אילך אל ביתי' אבל למה הגמ' מביא פ' שאורי' מגיד לדוד למה לא עשה, דאין בזה רמז שיש איזה איסור בזה, אבל בהפ' מדוע לא ירדת אל ביתך' מפורש הוא שלמה לא שמעת אלי.

ותוס' כ' ש'יואב לא הי' מורד במלכות', ובמהרש"א הביא נ"א מת"י "אין נראה דאין זה מורד שלא בא להמליכו לקראתו מלך". אבל יש לבאר גירסת תוס' דילן שרק אם יואב הוא מורד במלכות, נק' אורי' מורד בזה שקרא למי שמורד במלך אדוני, וזה מראה שמסכים אתו, אבל סתם עבדיו ובפרט יואב י"ל שאדרבה (לתוס') זה כבוד בזה שמראה כבוד להעבד בפני המלך, שזהו כבוד גדול למלך. (ובתוס' במס' שבת דאין זה מרד שלא הי' בלבו להמליכו ולקראתו מלך).

אבל ברש"י במס' שבת "לאו אורח ארעא לקבל עליו מרות אחרים בפני המלך" וי"ל מרש"י אפשר שזה אכן כבוד למלך בזה שנותנים כבוד לעבדו, אבל לקבל יואב כאדוניו בפני המלך, זהו מרידה.

והנה בפ' אלו נאמרין⁹⁵ איתא "ברכות כה"ג כיצד חזן הכנסת נוטל לס"ת ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן והסגן נותנה לכה"ג". ושואלת הגמ' "שמעת מיני' חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב, אמר אביי כולא משום כבודה דכ"ג הוא", ומפרש רש"י שם שסתמא כמ"ד שחולקין ואין גנאי לרב, אבל פה 'מראין את מעלותיו מעלה למעלה ממעלה'. וי"ל שכל זה איירי רק בתלמיד לפני רבו, אבל עבד לפני אדוניו, י"ל שלכ"ע אין חולקין. ולכן מרש"י פשיטא שאין חולקין ובוזה שחלק (וכנ"ל שגם קיבל מרות אחרים עליו' ו) מיד נתחייב מיתה. אבל לתוס' י"ל שאין זה בגדר חולקין, אלא כולא משום כבודה דדוד, שזה שקראו אדון זהו כבוד דוד, שגם עבדיו נקראים כאדון בפי אורי' (וכנ"ל ש'לא בא להמליכו', וי"ל שלתוס' אין כאן 'מרות אחרים' (כרש"י) אלא רק כבוד).

אבל בזה שקרא אדון לפני המלך (שי"ל שהראי' לזה הוא שלא סגי בהתחלת הפ' 'ואדוני יואב' אלא הגמ' גם מביא המשך הפ' 'ועבדי אדוני' - קדימת יואב לדוד). זהו מרידה. וי"ל שלתוס' אע"פ שבזה שקרא אדון אין זו ענין של מרידה (ויתירה מזו, ה"ז ענין של כיבוד), אבל להקדים כבודו לכבוד דוד זהו מרד, דכאן אין שייך לומר שכולא משום כבודה דדוד הוא, שהרי אין כאן תוספת כבוד לו שקרא ליואב לפני שקרא לדוד.

92 פ' ט' שם.

93 פ' י' שם.

94 ראה תוס' שבת נ"ו ע"א ד"ה זה.

95 סוטה מ' ע"ב.

דבשלמא בזה שקראו אדון שלא הי' צריך להתחשב כלל אם יואב בפרטיות, ובפרט שלא הי' צריך לקראתו אדון, ובזה שקראו זהו תוספת כבוד, אבל בזה שהקדימו אין כאן תוספת כבוד ואדרבה להיפך, אבל אעפ"כ נראה שלתוס' לא ניחא בתירוץ זה לגמרי, ולכן הביאו אחרון, די"ל שאעפ"כ אין זה מרידה גמור.

אבל לרש"י י"ל: א) הכוונה ב'ועבדי אדוני' הוא לא לדוד אלא ליואב, וא"כ אין כאן 'הקדם', ואדרבה לפי"ז נתחזק יותר שיטת רש"י, שאמר שני פעמים אדון על יואב לפני דוד. וב) אף את"ל שזה מדובר על דוד, אבל אינו מדבר על דוד המלך, אלא על עבדיו, וא"כ בודאי אין כאן מרידה בזה שהקדים יואב (שר הצבא של דוד) לעבדי דוד.

שכן ישנן חול

הת' לוי שמחה שי' דהאן
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין⁹⁶ שצריך קרא לגירושין תרומה וקדשים ששלוחו של אדם כמותו, וא"א ללמוד אחד מהשני 'וכי תימא דיליף מגירושין מה לגירושין שכן ישנן חול [לכן] אמר קרא אתם גם אתם לרבות את השליח, ונכתוב רחמנא בתרומה וניתו הנך ונגמרו מיני' משום דאיכא למיפרך שכן ישנן במחשבה". ולכאורה פי' "שכן ישנן חול" הוא שא"א ללמוד מחול להקדש ומהקדש לחול, כי אינם דומים זל"ז, וכמו 'איסורא מממונא לא ילפינן' וכהנה רבות.

אבל א"כ קשה אמאי איצטריך למיפרך (שלא ילמדו גירושין מתרומה) 'שכן ישנן במחשבה', ומדוע אינו יכול להשתמש בזה שא"א ללמוד מגירושין - חול לתרומה, ומתרומה לגירושין?

אבל באמת נראה לבאר שבודאי אין זה הכוונה אלא שיש לבארו באו"א, והוא ע"פ מה שכ' תוס' הרא"ש⁹⁷ שצריך שני פסוקים שאיש עושה שליח ואשה עושה שליח וז"ל: "דהו"א דבעל הוא דשייך שליחות שאינו מגרש אלא מדעתו, אבל אשה

96) מ"א ע"ב.

97) מ"א ע"א ד"ה ושלחה מלמד שהיא עושה שליח.

שמתגרשת בע"כ לא אלים מעשה דידי' כולי האי שתוכל למנות שליח במקומה". וכוונת דבריו נ"ל שמכיון שלאיש יש בעלות לכן יכול לגרשה אפי' ע"י שליח. משא"כ האשה, דהיות שאין לה בעלות [לפי שיכול לגרשה רק בדעתו], במילא אין ביכולתה לגרש ע"י שליח אפי' מדעתו, ולכן קמ"ל וכו'. וכן הובא בהמשך הגמ' מה לגירושין: "וכיון דבקל נעשה המעשה הילכך נעשה נמי ע"י שליח".

ולכאור' י"ל שזה גם הפי' הכא - ב'שכן ישנן חול' הוא שא"א ללמוד מגירושין לחול לא מצד הגדר שזה חול וזה תרומה (דא"כ תקשה לך למה משנה הסברה כנ"ל), אלא מצד הבעלות, שבגירושין יש לו בעלות ולכן אפשר לו לשלוח שליח משא"כ הכא בתרומה אין לו בעלות כ"כ, שהרי ברשותו של מקום הוא, והוא רק עושה מעשה שיהי' תרומה, אבל הקדושה הוא ע"י הקב"ה, ותן לחכם ויחכם עוד.



כל האוכל פת בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא

הת' מנחם מענדל שי' דובאוו
תלמיד ישיבה

א.

הצעת הסוגיא והקושי בדברי רש"י

איתא בגמרא (סוטה ד, ב): "אמר רבי אבהו: כל האוכל פת בלא ניגוב ידיים, כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר⁹⁸: ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא וגו'".

ומפרש רש"י: "כל האוכל בלא ניגוב ידיים – דבר מאוס הוא וחשוב כטומאה, שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא, אלמא דבר מאוס קרי טומאה".

ולכאורה בהשקפה ראשונה, אין מובן מפירוש רש"י מה הקשר בין פסוק זה לכן שמי שאוכל לחם ללא נטילת ידיים – כאילו אוכל לחם טמא!?

ב.

פירוש המהרש"א

ומפרש במהרש"א (בחידושי אגדות, כאן) וז"ל: "עיינ פירוש רש"י שהוא דחוק. וצריך לומר דמסיפיה דהאי קרא קא דריש ליה: "ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגויים אשר אדיחם שם" דריש "אדיחם" לשון מלשון הדחת מים שלחמם טמא הוא על אשר הדחת מי ידיהם שם הוא שעדיין לא נגבו מימיהם".

והיינו שמפרש הראיה ממ"ש בהמשך הפסוק: "אשר אדיחם שם" מכך לומדים שהאוכל בלי ניגוב ידים כאוכל לחם טמא: "אדיחם" – מלשון הדחה – הדחת ידים מכך שמדיח ידיו, וההדחה היא עדיין "שם" – שלא ניגבם. ועל כך אומר הפסוק: "ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא"...

ובכך מובנת ראיית הגמרא מן הפסוק הנ"ל⁹⁹.

ג.

הקושי בפירושו

אך עדיין צריך ביאור:

א. מהו אכן הביאור בדברי רש"י?

ב. מדברי המהרש"א הנ"ל משמע לכאורה שהראיה של הש"ס מן הפסוק הנ"ל הוא בעיקר מן החלק השני בפסוק "אשר אדיחם שם". ולכאורה אם מכך הייתה ראייתה של הגמרא היה עליה להביא את כל הפסוק, ובעיקר את המילים "אשר אדיחם בם", ואילו הש"ס השמיט לחלוטין חלק זה שבפסוק וציטט רק את החלק הראשון (שממנו כאמור ב'השקפה ראשונה' אינו מובן מהי הראיה).

ד.

ביאור הדברים

והנה לכאורה יש לומר שמכך שהש"ס הביא דווקא את החלק הראשון של הפסוק מובן שדווקא משם הראיה.

ולכאורה יש לומר; שרש"י לא בא לפרש את הראיה מפסוק זה (לכתחילה, רק שעל הדרך מביא את ביאור הראיה, אגב פירושו), ורש"י בא לפרש כך: האוכל ללא ניגוב ידים הוי דבר מאוס! ובלשונו: "דבר מאוס הוא", ובפשטות כן הוא, שמי שאוכל ללא ניגוב ידים הוי דבר מאוס!!!

ועל זה מבאר רש"י דעל זה אומרת הגמרא שכאוכל לחם טמא: "חשוב כטומאה", כלומר שאכילת לחם ללא ניגוב ידים הוא דבר מאוס, ודבר מאוס נחשב כטומאה. ומהי

99) בדברי הראשונים מצינו ביאורים נוספים לראיית הגמרא מפסוק זה לדוגמא ב'מושב זקנים' לבעלי התוספות פירושו "לחמם – לח מים", ועוד, וכאן באנו לבאר דברי רש"י, ואכ"מ.

הראיה על זה: "שנאמר: ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא – אלמא דבר מאוס קרי טומאה".

והראיה מן הפסוק כך היא:

בפסוק שלפני כן (יחזקאל שם, יב) מפורש ציווי הקדוש-ברוך-הוא לנביא יחזקאל שיאפה עוגת שעורים ויאפנה על גבי "גללי צאת האדם" שגללי צאת האדם הוא דבר מאוס, ועל זה ממשיך הקדוש-ברוך-הוא לאמר לנביא בפסוק הבא: "ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא" כמו העוגה הזו שהיא מאוסה, ומפרש רש"י שם "טמא" – "לשון מיאוס".

ועל פי זה מובן מדוע מצטטת הגמרא דווקא מחלק זה שבפסוק כיוון שמחלק זה שבפסוק נלמדת הראיה, שדבר מאוס מיקרי טמא!

ועל פי זה יומתק עוד מה שרש"י מצטט ב"דיבור המתחיל" התיבות של "כל האוכל בלא ניגוב ידים מקרי טמא" ולא מצטט מראיית הגמרא, כיוון שרש"י לא בא לפרש רק מהי ראיית הגמרא בנוגע להנ"ל אלא בא לפרש יותר מזה, הוא בא לפרש מהם דברי הגמרא! וכנ"ל שהאוכל בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא היא, כיוון שזה דבר מאוס ודבר מאוס נקרא טמא ולא שידיים רטובות נקראות טומאה, וק"ל!

גזל דידה

הת' יוסף יצחק הלוי שי' לואיס
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹⁰⁰ "אמר רב ש"מ ממתניתין ארבע... ש"מ המקדש בפירות שביעית מקודשת, ושמע מינה קידשה בגזל אינה מקודשת, אפילו בגזל דידה, ממאי, מדקתני 'שלהם היתה' ו'של שביעית היתה' טעמא דשביעית דהפקר הוא, הא דשאר שני שבוע לא". ומקשה הגמ' "מיתבי קידשה בגזל וכו' מקודשת, התם בגזל דידה, והא מתניתין דגזל דידה וקאמר רב אינה מקודשת" ומתרתן הגמ' "לא קשיא הא דשדיך הא דלא שדיך".

ויש לדייק שבהמשנה הגזול 'שלהן היתה' (לשון רבים), אבל הכא (נב:;) אמרינן "והא מתנתין בגזול דידה (לשון יחיד) [וקאמר רב אינה מקודשת]!?"

ויש לומר בפשטות שהכא זה בא רק בהמשך להתירוץ "התם בגזול דידה"¹⁰¹ ומקשינן והא מתנתין (נמי) בגזול דידה וכו'. ונקט הלשון גזול דידה (כמו בהשאלה) כי זה מה ששייך לכאן.

וגם יש לתרץ (בד"א עכ"פ), ע"פ מש"כ רש"י ד"ה והא מתני' בגזול דידה" וז"ל "דקתני שלהן היתה" (ובפרש"י מספיק לומר כן רק זה, לראות איפה במתני' כתוב שהי' גזול דידה, אבל רש"י מוסיף) "ודייק רב מינה דאינה מקודשת אי לאו דשביעית הואי" שעפ"ז י"ל שבהוספה זו רש"י מוסיף, שבכלל מאין יודעים שאינה מקודשת בגזול - מהמשנה.¹⁰² והמשנה עצמה מדבר אודות גזול של האשה.¹⁰³ וק"ל.

וכל זה פשוט ולא באתי אלא להעיר.



סיפור של קרנא ורב

הת' ברוך אליהו שי' סיימאן
תלמיד בישיבה

א

איתא במסכתין¹⁰⁴ "איתמר ... קטנה שנתקדשה שלא מדעת אביה, שמואל אומר צריכה גט וצריכה מיאון. אמר קרנא יש דברים בגוי, אם גט למה מיאון ואם מיאון למה גט אמרו לי' הא מר עוקבא ובי' דיני' בכפרי, אפכחה שדרוה קמי' דרב".

101) וא"ל שבהגמ' לפנ"כ כ' אפי' בגשל דידה, דמתני' לא איירי בהא, אלא שמע מינה.

102) עיין בלשון דרב לעיל ע"א.

103) וי"ל שזה מתאים עם גירסת רש"י ז"ל, שהוא מעתיק 'בגזול דידה' ולא כמו גרסתנו

'דגזול דידה' (ש[לפי עניות דעתי] עם ב' קוראים "והא מתנתין (המקור שאינה מקודשת בגזול, היא עצמה) בגזול דידה" משא"כ עם ד' (קוראים) "והא (יש) מתנתין דגזול דידה (ואעפ"כ אינה מקודשת).

104) מ"ד ע"ב.

ובפי' רש"י:

'אמרו לי' - 'בני ביהמ"ד לקרנא'. וקשה מאי מוסיף רש"י הרי בודאי זה בני ביהמ"ד?

'הא מר עוקבא ובי"ד בכפרי' - "שם מקום סמוך לנו שם נהרדעא ששמואל שם חוק ממני בא ונשאל למר עוקבא והוא הי' אב"ד בימי שמואל". וכן מאי מוסיף רש"י בזה שהוא הי' האב"ד?

'אפכוה ושדרוה קמי' דרב' - "בשם קרנא צריכה גט וצריכה מיאון ובשם שמואל יש דברים בגוי... לידע אם יודה לדברי שמואל שהי' חלוק על הדבר, ומשום דרב אוהבו של שמואל הי', אפכוה אולי יודה לדברי קרנא שאמרו בשם שמואל".

וכבר תמהו המפרשים¹⁰⁵ דמשום שרב אוהבו של שמואל ישנה הדין ח"ו?

וכן קשה¹⁰⁶ את המשך הגמ', שבתחלה אמרו שישלחו למר עוקבא, ולמה לסוף שלחו לרב?

ב

והנה בתוס' רי"ד כתוב (ושם זה גירסא אחרת "ר' עקיבא ובית דינו בכפרי") וז"ל "ראיתי כתוב ששמואל קרא לרב ר' עקיבא לפי שהי' חכם גדול בדורו כר"ע בדורו". ומשמע מדבריו¹⁰⁷ שהלכו לשמואל אבל שמואל שלח אותם לרב שקראו ר"ע. ועפ"ז יתורץ הקושיא שבאמת כלא אמרו לשלוח למר עוקבא אלא לרב שקראו ר"ע.

וי"ל שלכן רש"י כ' אמרו לי' - 'בני בית המדרש' שלו תימא שאמרו לי' פירושו ששמואל אמר להם כהתוס' רי"ד, אלא שבני ביהמ"ד אמר להם. וכן י"ל שזה שכ' שהוא הי' אב"ד בימי שמואל, אין הכוונה לשמואל אלא להאב"ד שהי' בימיו.

ולביאור זה שחשש קרנא שרב יאמר כשמואל כי הוא אוהבו, הנה נמצא כו"כ תירוצים¹⁰⁸.

אבל נלענ"ד שהפי' בזה הוא כמו שמבואר במ"א¹⁰⁹ בהא ששרשו של ב"ש הוא מבחי' הגבורה ולכן ב"ש מחמיר, ושרש של ב"ה הוא מבחי' החסד ולכן ב"ה מקיל. ואין פירושו שלא אמרו האמת כפי שהוא ח"ו, מכיון שזה מבחי' החסד וזה מבחי' הגבורה. אלא שזה נק' המדות שבשכל, ומכיון שזה בא מבחי' החסד לכן נטיעת שכלם של ב"ה הוא להקיל וכן בב"ש. ויפסוק ע"פ כללי התורה וחכמת התורה להחמיר.

וכן י"ל פה שמכיון שרב הי' אוהבו של שמואל והרגיש אהבה אליו, לכן כשיאמרו

105) אמרי בינה, אליה רבה, רש"ש, פנ"י, המקנה ועוד.

106) ראה אוצר מפרשי התלמוד ועוד.

107) ראה אור יקרות ועוד שהקשו שהרי שמואל לא הי' שם ואכ"מ.

108) ראה הערה 105.

109) ראה בארוכה בהמשך עת"ר. וראה ספה"ש תשנ"א ח"ב ע' 570 ואילך ועוד.

לו דין זה בשם שמואל ירגיש אהבה אליו¹¹⁰, וע"פ כללי התורה יפסוק כמוהו, אבל לא ע"פ עצמו ח"ו.¹¹¹

וכמו שמצינו לגבי מעשה בת שבע עם דוד¹¹² "אמר רב רבי דאתי מרב מהפך ודריש בזכותי" וכמו ששם אין הפי'¹¹³ שאמר שקר ח"ו רק כדי להציל דוד המלך. אלא שמכיון שהי' קרובו לכן נתעורר אצלו מדת האהבה, וע"פ פסוקים וכללי התורה למד באמת בזכותו.

אבל כל הנ"ל הי' ההו"א של קרנא, אבל בסוף נתברר שפליג על מה שאמרו משמי' דשמואל. ויש לבאר זה בשני אופנים א) שמכיון שבאמת לא הי' משמואל והי' מקרנא, לכן לא נתעורר אצלו מדת האהבה אליו. ב) י"ל שנתברר שלרב לא הי' לו שכל השייך למדות, אלא בבחי' מוחין בעצם,¹¹⁴ הנק' מוחין דגדלות ששם אין המדות פועלים בהשכל, אלא השכל הוא כמו שהיא לבד, ולכן אע"פ שרב אהב את שמואל לא פעל מעומה בשכלו.

אבל עדיין יש להקשות בפשטות, שהרי רב הי' בר פלוגתא של שמואל, ובכל הש"ס פליגי, ולמה כאן הי' לו חשש שמא יודה לשמואל מכיון שאוהבו?

וי"ל שרב ושמואל הם חברים בהלכה, והרבה פעמים חולקים¹¹⁵, אבל זה שחולקים בכל הש"ס זהו רק רב ושמואל לחודא שחולקים, אבל כשיש עוד אמורא (ובפרט שזה הי' קרנא שרק רצה לשאול, וכדלקמן) שאינו חבר איתם נתערב, י"ל שבהא רב אדרבה ילך בדרך שמואל שהוא חברו.

ג

ומענין לענין הננה ברד"ל כתב שהחשש הי' מכיון שרב כעס על קרנא מהסיפור בפרק שמנה שרצים¹¹⁶ ששמואל וקרנא הוו יתבי על גודא דנהרא וראה שמואל שגברה

110) ובשיטה לא נודה למי (וכן כתבו הרבה ראשונים ואחרונים) שכאן חששו, מכיון ששמואל הוא להחמיר. ועפ"ז נמצא שמצד א' חששו לבחי' החסד שלו - האהבה שיש מרב לשמואל, ומצד שני חששו לבחי' הגבורה שיחמיר, וי"ל שזה ע"ד המבואר (ראה ספה"ש שם הערה 56) בקולי ב"ש וחומרי בית הלל, מכיון שבכל דבר שבקדושה יש התכללות.

111) ועדיין ק' שהרי קי"ל שהלכה כרב באיסורא, וא"כ מסתבר לומר ששלח לרב כדי שיהי' הלכה כמוהו וחשב שיפסוק נגד שמואל, אבל א"כ למה 'אפכוה' הי' יכול לשלוח כמו שהוא?

112) שבת נ"ו ע"א.

113) וראה בהאר עייננו.

114) ראה מאמרי אדומו"ר האמצעי הנחות תקע"ז ע' קכ"ג, שערי תשובה ע' ז דרמ"צ

ע' י"ח, ועוד.

115) וכמו שמובא לעיל (קידושין ל' ע"ב) "אפי' האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין

בתורה... נעשים אויבים זל"ז [אבל] ואין זוים משם עד שנעשים אוהבים זל"ז.

116) שבת ק"ח.

רבה בא והמים עכורים ואינו מרגיש טוב בבטנו וכו' ואמר לקרנא שילך שם והלך שם ושאל רב הרבה קושיות וכעס וקילל אותו, לסוף עייליה שמואל לבית' אוכלי' נהמא דשערי וכסא דהרנסא" שזהו מין דגים. וממשיך הגמ' שלא הראה אותו ביה"כ כדי לרפוו ולייט על שמואל ג"כ, אבל לסוף פייס לו.

וכ' שלכן חשש קרנא, מכיון שרב הי' כועס עליו, משא"כ על שמואל כבר מחל לו. והנה בגמ' לקמון¹¹⁷ מובא, שסבי דנזוניה לא אתי לפרקי' דרב חסדא, ושלח רב המנונא להם, ושאל אותם למה לא באו, וענו כי רב חסדא לא תירץ מילי, ושאלו לרב המנונא אותו דבר ולא הוי בידי' התירוץ, ואמרו לי' "לאו המנונא אלא קרנונא" ואולי י"ל שרב המנונא וקרנא הם אותו אדם ושמו יצא מסיפור זה. אבל זה דוחק לפי שרב הי' בדור ראשון של אמוראים משא"כ רב המנונא.

אבל י"ל ע"פ פי' התוס' בשם ר"ח שם, שפי' 'קרנונא' הוא דג קר. ועפ"ז י"ל שלכן קרנא נקרא בשם קרנא (שהפי' הוא דג) מהמעשה של רב ושמואל וקרנא עם הדגים.¹¹⁸



קטנה אינה יכולה להתגרש

הת' פייבל שי' סעלווין
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹¹⁹ ש"כל מי שאינה יכולה לשמור את גיטה אינה יכולה להתגרש", ופירש רש"י "אפי' ע"י אביה דהא שוטה היא וא"ר יצחק ושלחה מביתו¹²⁰ מי שמשלחה ואינה חוזרת, יצתה זו שמשלחה וחוזרת".

(117) כ"ה ע"א.

(118) ובמראית עין לקידושין שם פי' שת"ח נמשלו לדגים שיודעים לפלפל הרבה ע"ש, ועפ"ז אולי י"ל ששמואל נתן דגים לרב לרמז שיודע לפלפל ולהשיב דברי קרנא.

(119) מ"ג ע"ב.

(120) ואולי כותב 'מביתו' אע"פ שזה לכאור' יותר, משום דסובר כהשיטה לנ"ל שהלימוד ד'משלחה' וכו', הוא מהתיבה 'מביתו'

ובתוס'¹²¹ מביא מר"מ שקטנה מתגרשת ע"י אביה. ומביא ראי' מירושלמי שמה טעם קטנה אינו מתגרש; פליגי בה אמוראי חד אמר משום גרירא שלא ינהגו בה מנהג הפקר, וחד אמר משום שחוזרת ובעינן ו'שלחה' שמשלחה ואינה חוזרת. ובעי מאי ביניהו? ומשני, תלת מילי איכא ביניהו: עבר וגירש, יש לה אב - ויכול לשמור גיטה, ועתים שוטה ועתים חלומה.

ומבאר ר"ת ש'אם יש לה אב' למ"ד משום גרירא - אינו מגרשה לכתחילה, ולמ"ד דמשלחה ואינה חוזרת אפי' לכתחילה מגרשה, דאביה משמרה שלא תחזור. ומסיים תוס' "א"כ משמע מתוך הירושלמי דקטנה כשיש לה אב יכולה להתגרש כדפירשית, ואפי' למ"ד משום גרירא - אסור ה"מ בגדולה והיא שוטה לפי שיש לה תאוה... אבל בקטנה דלאו בת תאוה ליכא למיחש כלל ומתגרשת".

ועפ"ז ק' על רש"י שכ' שאפי' אביה אינה יכולה לקבל גיטה, דילמא רש"י פליג על הירושלמי!?

ובפשטות אינו כ"כ קושייא על רש"י, דרש"י מבאר רק הגמ' כאן כדרכו.

אבל יש שביארו ליישב שיטת רש"י; שהחילוק בדין אם יש לה אב', הוא רק להירושלמי, אבל הבבלי פליג על הירושלמי, שאפי' כשיש לה אב אינו יכול לגרשה, ורש"י סובר כהבבלי.

[וא"כ י"ל שהירושלמי אזל לשיטתו¹²² שהעתיד מכריע ההוה, וא"כ שפיר יש לגזור שלעתיד ינהגו בה מנהג הפקר (גרירא) וכן יש לגזור שאע"פ שעכשיו היא חלומה, אבל לעתיד כשיהי' שוטה ינהגו בה מנהג הפקר, ולכן גם עכשיו אינה גט. ולכן הדין ישנה כשיש לה אב - כי יכול לשמרה וכו'.

אבל להבבלי שאינו מתחשב (כ"כ) אם המצב העתיד, ורק אם המצב ההוה, לכן רק מתחשבים שיהי' בגדר ד'ושלחה' ולא זה שמשלחה וחוזרת]

אבל נלענ"ד ליישב שיטת רש"י באו"א, ובאמת הבבלי והירושלמי לא פלגי, וזה שצריך להיות ש'משלחה ואינה חוזרת', אע"ג דקטנה אינה חוזרת שהרי אביה יכול לשמרה יש לומר ובהקדם:

צ"ב בתוס', דאם יש לה אב אומר ר"ת שלמ"ד משום גרירא לכתחילה אסור לגרשה, אבל למ"ד דבעינן 'משלחה ואינה חוזרת', אביה יכול לשמור שלא תחזור. וק' דלמה מחלק דאם יכול לשמרה שלא תחזור, הרי יכול לשמרה שלא יפקרוה, ולמה אסור לכתחילה?¹²³

121) ד"ה וכל שאינה יכולה לשמור כו'.

122) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1337-8, ח' ט"ו ס"ע 453 ואילך, ח' כ"ד 173,253, ועוד.

123) ובפשטות יש לתרוץ שנוח יותר לשמור אותה שלא תילך לבית אחד מלשמור אותה שלא תילך עם שום אדם, ובאו"א קצת נוח יותר לשמור אותה מלשמור הרבה אנשים שלא יפקרוה דזה אינה בידו כ"כ. אבל כ"ז הוא דוחק דבאמת יכול לשמור אותה, ובמילא לא

ולכן י"ל שלרש"י כשם שיכול לשמרה שלא יחזור, כך יש לשמרה שלא יפקרוהו. ורש"י מבאר התלת מיילי להיפך, שלמ"ד משום גרירה זה גט כי יכול לשמרה, אבל למ"ד משום 'משלחה ואינה חוזרת'; י"ל שרש"י אינה לומד זה כענין פרקטי, שבפועל ממש לא יחזור כי אביה משמרה, דא"כ גם כשהיא שוטה, אבל היא בבית האסורים הי' צ"ל שיכול לגרשה כי לא יחזור?

אלא שלרש"י צריך להיות שבעצם לא יחזור, לא רק 'כי אביה משמרה', ולכן למ"ד שצ"ל 'משלחה ואינה חוזרת' - אינה גט כי בעצם היתה חוזר, ולכן כ' רש"י שאפי' ע"י אביה אינה יכולה להתגרש.



ר"ע הוה מתלוצץ בעוברי עבירה

הת' יהושע שנ"ז שי' סערבריאנסקי
תלמיד בישיבה

איתא במס' קידושין (פא, א.) "רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא בהך גיסא דנהרא לא הוה מברא, נקט מצרא וקא עבר כי מטא פלגא מצרא שבקיה אמר: אי לאו דקא מכרזי ברקיעא הזהרו בר' מאיר ותורתו שויתיה לדמך תרתי מעי. ר' עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עבירה יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא בריש דיקלא נקטיה לדיקלא וקסליק, ואזיל כי מטא לפלגיה דדיקלא שבקיה אמר: אי לאו דמכרזי ברקיעא הזהרו ברבי עקיבא ותורתו שויתיה לדמך תרתי מעי".

והקשה הבן יהודיע¹²⁴ למה הביא הש"ס את הסיפור עם ר"מ קודם הסיפור עם רבו ר"ע? ומתרץ שבע"כ שהסיפור עם ר"מ קודם להמעשה עם ר"ע. שהרי אל"כ היתה ר"ע מגיד לתלמידיו את סיפור הדברים בכדי לישר להם את הדרך, משא"כ ר"מ לא הי'

יפקרוהו, ואף א"ת שאינו יכול לשמור אותה מכולם, הרי הא גופא שמשמרה, לא יפקרוהו דיש כאן בעה"ב שיש לו דעת וד"ל. משא"כ לשמור אותה מליך לבית זו, הרי זה תלוי בה ולא בו דאף אם הוא אינו מכניסה לבית נק' 'חוזרת'.

מגיד זה לרבו ר"ע¹²⁵ מפני כבודו. ומסיים הבן יהודע שזה שמן השמים קרא הסיפור שתי פעמים ולא רק פעם א' הוא בכדי לחזק את הדבר, ע"כ תוכן ביאורו עי"ש.

ואולי יש להוסיף לביאורו, שבהסיפור דר"ע מתוסף עוד ענין, והוא דניחא לר"מ שלא הי' לו רשות ללוץ בעוברי עבירה, שהרי הוא גידל בדרך התורה ומצוותי¹²⁶ ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומה¹²⁷, משא"כ ר"ע (שהי' ממשפחת גרים¹²⁸ כידוע וגם) הי' בתחלה עם הארץ, ויגע הרבה כדי ללמוד תורה כידוע, ולכן יש סברה לומר שיש לו טענה על העבריינים. [וע"ד מה שאיתא (יומא ל"ה) שהלל מחייב העניים על שמבטלים ת"ת, כי להלל הי' די בדינר א']

וע"ז בא לחדש הש"ס שגם זו לא הי' רצוי, ולכן בא השטן (ולפי"ז יכול להיות שהסיפור עם ר"מ היתה ידוע לר"ע, וסרה קושיית הבן יהודע).

ולא באתי אלא להעיר.



האם ב"ש סובר כשמאי הזקן

הת' ישראל ארי' לייב שי' צוויבל
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹²⁹ שאין שליח לדבר עבירה, ושואל הגמ' שהרי במעילה יש שליח ומתריך שיש ג"ש מתרומה, ושואל הגמ' נילף ממעילה ומתריך שמעילה ושליחות יד הם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. שב"ה אומר ש'על כל דבר פשע' לרבות שלוחו, וב"ש אומרים לחייב על מחשבה כמעשה. ושואל הגמ' שלב"ש נילף ממעילה

125 ראה ירושלמי ברכות (פ"ב ה"א).

126 ואע"פ שהי' גם בן גרים כדאיתא בגיטין (נ"ו ע"א)?

127 אבות ב, ד.

128 ולהעיר מסידור עם ד"ה ד"ה ה' שומר את גרים שגרים קאי על ניצוצות שנתבררו

וצריכין שמירה מיוחדת, ע"ד בע"ת שצריך שמירה מיוחדת בכדי לא לחזור לדרכו הרעים, עי"ש.

129 מ"ג ע"א.

לכל התורה, ומתרץ שמעילה וטביחה ומכירה הם שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדין. ושואל הגמ' שהניחא למ"ד שני כתובים אין מלמדין אבל למ"ד מלמדין נילף ממעילה ושליחות יד לכל התורה כולה ומשני....

והקשה הפנ"י¹³⁰ שלכאור' מהי השאלה שלמ"ד מלמדין נילף מיני' הרי זה שלשה כתובים (מעילה, שליחות יד, טביחה ומכירה) ולכ"ע שלשה כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, שאפשר לומד כב"ה בשליחות יד, כמו לעיל דף ל"ה שתירץ שזה שלשה כתובים, ומסיים שיש ליישב.

ויש לתרץ ובהקדם שממשיך הגמ' שם ששמאי אומר שהשולח שלוחו להרוג את הנפש הוא חייב והשליח פטור דכתיב "אותו הרגת בחרב בני עמון". מ"ט דשמאי דסבר שני כתובים הבאים כאחד מלמדין.

ולכאור קשה שבתחילה ב"ש אומרים שאין שליח לדבר עבירה דזה שני כתובים וכאן שמאי אומר, שהוא חייב ושלוחו פטור? וי"ל שב"ש לא סברי כשמאי הזקן. אבל מסתמא שמאי סובר כב"ש בנוגע לשליחות יד, שעל כל דבר פשע, הוא לרבות שלוחו, ובוזה יש לתרץ קושיית הפנ"י, שמכיון שבהמשך הגמ' ימצא ששמאי הזקן סובר ששני כתובים הבאים כאחד מלמדין, הלכו גם בהתחלה בוודאות ששמאי סובר כב"ש וא"כ אין זה שלשה כתובים הבאים כאחד, ולזה מקשה שפיר, מגלן שאין שליח לדבר עבירה. (או יש לומר שרק בהו"א לב"ש שכהכ"א אין מלמדין אבל לפי המסקנה מלמדין, כשיטת שמאי הזקן)

* * *

"אותו הרגת בחרב בני עמון"

בהמשך הגמ' שם איתא: שאיבעית אימא שרק בהורג את הנפש סבר שמאי שיש שליח לדבר עבירה, מכיון שיש פסוק ש"אותו הרגת בחרב בני עמון" ושואלת הגמ' ולת"ק מה יאמר להפסוק? ומתרץ שכשם ש"חרב בני עמון אי אתה נענש עליו כך אורי' החיתי אי אתה נענש עליו, מ"ט מורד במלכות הוה וכו'" ולכאור' קשה דלת"ק איך שולל הראי' של שמאי שיש שליח לדבר עברה בהורג את הנפש ע"י זה. דלכאור' מכאן משמע שאדרבה בעצם הוא חייב אבל מ"ט אינו חייב משום שכאן הי' מורד במלכות, אבל בכלל הוא חייב, וא"כ יש שליח לדבר עבירה כאן?

והנה הגמ' מביא לפנ"ז תירוץ אחר שלשמאי הוא חייב רק בדיני שמים, ומק' הגמ' ולת"ק פטור אף בדיני שמים בתמי"? בודאי לא! ומתרץ שלת"ק חייב בדיני שמים אבל רק משום גרמא¹³¹ ולשמאי משום הורג ממש. וי"ל שאפי' כשהגמ' ממשיך להביא תירוץ אחר, הגמ' נשארת אם סברה זו, שבודאי לת"ק חייב בדיני שמים.

(130) ד"ה הניחא.

(131) ראה רש"י ד"ה דינא רבה דינא זוטא.

וא"כ י"ל ששמאי אומר ש'אותו הרגת' פירושו שחייב כאילו הרג אותו ומכאן שהורג את הנפש שאני, והת"ק מתרץ שלא! אלא הכוונה הוא שבעצם הוא פטור בדיני אדם, אבל יהי' חייב בדיני שמים עכ"פ, ולזה בא הפ' לומר שאין אתה נענש עליו אפי' בידי שמים ודו"ק.

החילוק בין לא מדעתה ובע"כ

הת' יעקב בן ציון הכהן שי' ראדאל
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין¹³² "מ"ט דר"י אליבא דרבנן קידושין דמדעתה אביה ולא היא, גירושין דבע"כ בין היא ובין אביה, והרי מאמר דמדעתה וקתני בין היא ובין אביה, התם במאמר בע"כ ורבי היא דתניא.. "ולכאור' יש לשאול: למה צריך לכתוב, 'התם במאמר דבע"כ', 'ורבי היא' ואח"כ הברייתא, ולמה אינה יכול לומר 'התם רבי היא דתניא.. שמאמר היא בע"כ, ולמה צריך כל האריכות.

וי"ל ובהקדם, שאלת התוס'¹³³ על התירוץ שזה בע"כ לרבי וז"ל "וא"ת א"כ מאי קאמר... והנערה בין מדעת עצמה בין מדעת אביה, ואי כרבי הא לא בעינן לא דעתה ולא דעת אביה, וי"ל דהכי קאמר צריך להודיע לה ואח"כ יקדשנו בע"כ". עכ"ל, והיינו שיש חילוק בין דעתה ובע"כ ואע"ג דבעינן דעתה, אבל רצונה לא. ולכאור' צ"ל שהרי בהברייתא קתני "העודה מאמר ביבמתו שלא מדעתה, אלמא שאפי' דעתה לא בעינן?

וי"ל שתוס' מחדש לנו, שב'מדעת(ה) ושלא מדעתה יש שני פירושים, (1) שצריך להודיע (או לא) (2) שזה בע"כ. ומזה שבגמ' איתא 'התם במאמר בע"כ' (-) ורבי היא דתניא... מכאן הראי' שהפי' ב'שלא מדעתה' כאן הוא בע"כ. ורק צריך הוא להודיעה. אבל באופן כללי 'מדעתה' פירושו שזה צ"ל ברצונה.

ועפ"ז יש לדייק בלשון מתני' והברייתא, שבמתני' קתני "מדעת עצמה ומדעת אביה" ואילו בהברייתא איתא "שלא מדעתה". כי במתני' הפי' הוא שעושה עם הדעת

(132) מ"ד ע"א.

(133) ד"ה במאמר דבע"כ ורבי היא.

שלה שלא רק מדעתו, אלא גם צריך להודיעה (- צ"ל מדעת עצמה) ואילו בהרייתא הפי' הוא שזה מדעתה - הדעת הוא שלה - כלומר שהיא צריך להסכימה.

ז'ה א-לי ואנוהו'

הת' חיים יהושע שי' רייצעס
תלמיד בישיבה

על הפסוק¹³⁴ זה א-לי ואנוהו איתא במסכת סוטה (י"א ע"ב) וכשנגלה הקב"ה על הים הם הכירוהו (שראו שכינתו כבר¹³⁵) תחלה שנאמר 'זה א-לי (-שראיתי כבר¹³⁶) ואנוהו'.

והמהרש"א כותב על אתר¹³⁷ 'יבואר לקמן פרק כשם ע"ש'. ואומרת הגמ' שם (ל' ע"ב) דרש רבי יוסי הגלילי בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה? עולל מוטל על ברכי אמו ותינוק יונק משדי אמו כיון שראו את השכינה עולל הגביה צוארו ותינוק שמט דד מפיו ואמרו 'זה א-לי ואנוהו' שנאמר¹³⁸ 'מפי עוללים ויונקים יסדת עוז'. היה רבי מאיר אומר מנין שאפי' עוברים שבמעיי אמן אמרו שירה שנאמר¹³⁹ במקהלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל (והא לא חזו אמר רבי תנחום כרס נעשה להן כאספקלריא המאירה וראו) ע"כ.

והמהרש"א¹⁴⁰ כותב על זה וז"ל: והוא כדעת רבי נחמיה דלעיל דברוח הקודש כוונו גם עוללים ויונקים לומר שירה, וכן פירוש הכתוב 'מפי עוללים ויונקים יסדת' - ברוה"ק 'עוז' - שהיא השירה... (וממשיך) וכתבו התוס' דאין לומר דר"י הגלילי ס"ל דדוקא עולל ופליג אר"מ דאמר בסמוך דאפילו עוברין שבמעיי אמן אמרו שירה

(134) שמות טו. ב.

(135) רש"י ד"ה הם הכירוהו

(136) רש"י ד"ה זה אלי

(137) ד"ה וכשנגלה כו'

(138) תהלים ח, ג

(139) שם סח, כז

(140) ד"ה עולל מוטל כו'

דבתלמודא בפרק ג' שאכלו איתא בהדיא דר"י הגלילי נמי אית ליה להא דר"מ אלא דצ"ל דאיצטריך קרא נמי לעולל שהגביה צווארו ויונק ששטמ הדד מפיו ע"כ תוכן לשון התוס' ע"ש באורך.

ולכאורה קשה דזה שכותב המהרש"א על דף י"א 'יבואר לקמן' הוא על הענין ד'הם הכירוהו תחילה'... 'זה א-לי', שזה אמור (כמו שהאריך הגמ' לפני כן) על הנס שעשה להם הקב"ה במצרים ולכן 'הכירוהו'... אבל כאן בדף ל' מדובר שזה שעולל כו' אמרו 'זה א-לי' הוא מצד הרוח הקודש [ולא מצד 'הכירוהו'] (כמו שמהרש"א בעצמו מבאר) א"כ איך זה ביאור אדלעיל?

ולכן ממשיך המהרש"א: ולי נראה ע"פ המדרש¹⁴¹ שאמרו בפ"ק שנולדו ישראל במצרים על השדה והקב"ה מגדלן שם, והם שהכירוהו על הים ואמרו זה א-לי ואנוהו, להכי איצטריך האי קרא דעולל ויונק שהם אמרו זה א-לי ואנוהו, משא"כ העוברים דלא הכירוהו כבר במצרים, והא דאמרינן שהקב"ה נדמה להם על הים כגבור איש מלחמה אפשר דלתנוקות במצרים בשדה נדמה להן נמי כן¹⁴² וק"ל.

אבל עדיין קשה (א) הרי סוף כל סוף ריה"ג הביא את הפסוק מפי עוללים וגו' שיש בזה ב' פרטים (1) שהם אמרו מרוה"ק ולא מצד זה שנעשה להם נס. (2) שלא דוקא הם הכירוהו תחילה¹⁴³. כי אם לא כן איך יפרש הפסוק ('מפי עוללים'..)?

(ב) הרי ידוע¹⁴⁴ שהשיעבוד נגמרה שנה לפני יציאת מצרים, זאת אומרת שלא היו צריכות הנשים לילך לשדה להוליד שם (כמבואר באריכות בגמ') וממילא לא הי' הנס, וכ"ש לפי המדרש רבה¹⁴⁵ שזה הי' רק בזמן הגזירה ד'כל הבן הילוד היארה תשליכהו¹⁴⁶ שנפסק הרבה יותר זמן לפני יציאת מצרים, אז א"א לומר שכל עולל ויונק הכיר תחילה כי לא הי' לו הנס (או לפי המדרש, שכלל לא היו כאלו עוללים כו' שהי' להם הנס)?

(ג) וקשה עוד יותר לפי מה שהמהרש"א מבאר נמצא שחולק על תוס' (שאומרים שריה"ג אינו חולק על ר"מ שאומר אף העוברים ע"ש) ואומר שריה"ג סובר שדוקא עולל ויונק ולא עוברים וכלשונו בפירוש ע"ש?

(ד) ובכלל ק' הרי ידוע מה מה שפרש האוה"ח¹⁴⁷ שכולם אמרו את השירה 'יחד בלא בחי' השתנות.....ונתכוונו יחד'¹⁴⁸ אז מה הפירוש ב'הכירוהו תחלה' מתי הי' התחילה

141) שמו"ר א, יב.

142) ולהעיר משמו"ר פ' כג, ח. ת. וז"ל: והיו שואלין להם (אביהם) מי היה זקוק לכם? והיו אומרים להם בחור אחד נאה ומשבח היה יורד ועושה לנו כל צרכינו.

143) וכמו שרואים שריה"ג אינו מזכיר כלום בזה הענין.

144) אור החיים על שמות, פ' ג, ח.

145) שמו"ר פ' כג, ח.

146) שמות א, כב.

147) ט"ו, א.

148) וראה לקו"ש חלק"ש ל"א ע' 69

(כלו' מתי הי' הזמן דתחלה) הרי לכאורה כולם אמרו בהשתוות?].

ואולי יש לומר, זה שהמהרש"א אומר 'ולי נראה'.... הוא בהמשך למה שהביא מהתוס', זאת אומרת שמה שפירש בתחלה שהם אמרו מרוה"ק אינו חולק על זה, וליתר ביאור: זה שאמרו ברוה"ק אין זה סותר לזה שהכירוהו תחלה כי הרוה"ק הי' לענין ש'כווננו יחד את השירה' וכמו שהמהרש"א מפרש מיד בתחלתו 'והוא כדעת ר' נחמיה' (- שסובר שכולם כווננו יחד את השירה ברוה"ק) וזוה נענה שאלה א' שאה"נ שאמרו מרוה"ק ואין זה סותר לזה שהכירוהו תחלה (ופרט 2 אינו לומד מהפ' כדלקמן).

ולשאלה ב' אולי אפשר לבאר ע"פ 'עץ יוסף'¹⁴⁹ שפרש למה לא יכלו האימהות לטפל בילד והוצרכו לנס, 'לפי שאמותיהם לא יכלו לפרנסם מעוני ומרוב עבודה'... שאפשר לומר שזה הי' גם בשנה שלפני יצ"מ¹⁵⁰ (או עכ"פ רוב השנה), ולכן מביא המהרש"א מהמדרש שהובא בפ"ק דוקא ולא כהמדרש האחר¹⁵¹ שכתוב שזה הי' דוקא בזמן הגזרה. ואין לסמוך על זה.

ולשאלה ג' צ"ב באמת איך יכול הוא לחלוק על התוס'. ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה. אבל עכ"פ בזה (שחולק) מתורץ פרט 2 שבשאלה א' לשיטתי', שאם נדייק בדבריו נראה שאינו אומר 'שהכירוהו תחילה' אלא אומר 'הכירוהו' סתם זאת אומרת שלא בא לנו לפרש מי הכיר תחילה אלא מי הכיר ומי לא (ולזה אינו לומד מהפ' אלא מעצם הדרשה), כפשטות לשונו.

[ולשאלה ד' אולי י"ל דענין ד'הכירוהו תחלה' הוא שבפועל כשאמרו כולם את השירה הם תפשו מיד והבינו והכירו את ה' ב"ה¹⁵², אבל לא שהם אמרו לפני כולם¹⁵³. ועצ"ע.]



149) על שמו"ר א, יב.

150) ואפשר לומר שעץ יוסף הולך לשיטתו שמפרש לקמן שמו"ר א, יג. שהי' ימי המירור פ"ו שנים כולל השנה שלפני יצ"מ, ע"ש.

151) כ"ג, ח.

152) כפשטות הלשון בהרבה מקומות 'הכירוהו תחילה' ותו לא, ובפרט שבכמה מקומות משמע שכל בני" שיבחו את ה' באמנם 'זה קלי' פדר"א מב, ט. ועוד.

153) אבל ראה שמו"ר כג, ח. שכתוב שם בפירוש 'מי אמר קלוס להקדוש ברוך הוא, התינוקות.... וכיון שבאו ישראל לים היו אותן התינוקות שם והם ראו להקדוש ברוך הוא בים התחילו אומרים לאבותיהם זהו אותו שהיה עושה לנו כל אותן הדברים כשהיינו במצרים שנאמר זה א-לי ואנוהו'.

'כמין ימא לטיגני'

א' מהתמימים שי'

איתא במסכתין¹⁵⁴ "ר' אסי לא על לבי מדרשא אשכחי' לר' זירא אמר לי' מאי אימור ... א"ל אף אנא לא על ר' אבין הוא דעייל ואמר כולה חברותא כר"י וצווח ר"ל ויצאה והייתה... א"ל, ר' אבין בר סמכא הוא א"ל אין כמין ימא לטיגני הוא".

ופי' רש"י בר סמכא - "בלשון שאילה קאמר לי' ובקי אתה בר' אבין שיש לסמוך על דבריו שמדקדק בשמועתו שאינו משכח" כמין ימא - "לא היתה לו שהות שכחה בינתיים כשיצא מבית מדרש אמרה לי מיד, כשולה דגים מן הים והמחבת נתונה על האור לתתו בתוכו שמן..."

והתוס' הביא דברי ר"ח וז"ל: "דשני מקומות הם וקרובים זל"ז כלומר אין אדם משקר כה"ג, דכיון דמקום קרוב הוא סבר אי משקרנא אתי איניש אחרינא ומכחישיני ..."

והנה החילוק ביו רש"י לתוס' הוא בשנים. א) לרש"י החשש הי' ששכח, ולתוס' החשש הי' שאמר שקר. ב) הפי' ב'כמין ימא לטיגני' - שלרש"י זה דגים וכו' ולתוס' מקומות.

וי"ל שגם לפי' פי' התוס' ב'כמין ימא לטיגני' יש לפרש כפי' רש"י ב'בר סמכא' כלומר שי"ל שהם שני מקומות קרובים (כפי' התוס') ולכן לא הי' שוכח (כפרש"י)

והריטב"א הק' על רש"י שלכאורה שולה דגם מן הים - אין זה שיעור, שהרי לפעמים הבית רחוק מן הים?

אבל לכאור' אפשר לתרץ לרש"י שהא גופא כוונת רש"י, שבכלל כששולה דגים מן הים צריך הוא להביא לבית שהוא רחוק מן הים. אבל הכא הי' 'כמין ימא לטיגני' שהמחבת הי' קרוב מאד אל הים, ומיד כשיצא מביהמ"ד אמר לו, וזהו החידוש.

ובאמרי בינה (וכן בנופת צופים) מבאר שתוס' לא נהירא בפיו רש"י, כי ר' אסי שאל אם הוא 'בר סמכא' האם הוא 'מדקדק בשמועתו שאינו משכח', ותירץ 'כמין ימא לטיגני' שאמר לו מיד כשיצא... והלא אין זה מדקדק אלא שלא הי' לו זמן לשכוח, ולכן פי' שר' אסי שאל האם 'בר סמכא' פי' האם הוא משקר ותירץ שהרוצה לשקר ירחיק עדי וכו', עכ"ל.

ולא זכיתי להבין דבריו שהרי גם לפי' התוס' לא תירץ שאינו משקר אלא שלא אמר שקר, מכיון שאם הי' אומר שקר הי' מרחיק עדי, אבל מ"מ יכול להיות שבכלל

הוא משקר? (ועפ"ז מתחזק יותר הקושיא על התוס' שדילמא ר' אבין אמר שקר?! וכדלקמן)

וגם יש לתרץ בפשטות לרש"י שאדרבה זה תירוץ חזק יותר, שלא רק שהוא בר סמכא - שזה תירוץ חלש - כי אם ה' לו חשש שאינו בר סמכא, כנראה שלפי ר' אסי לא ה' כ"כ בר סמכא ולכן הקשה ר' אסי ר' אבין בר סמכא הוא וא"כ אפי' לאחר התירוץ לא ה' מאמין בדבריו לגמרי, אבל לפי מה שפי' רש"י ניהא יותר, שאמר: שלא ה' לו אפשרות לשכוח. כלומר ר' אסי שאל האם הוא הוא מדקדק בשמועתו שאינו שוכח, ותירוץ שלא רק שלא שוכח בפו"מ, אלא שבמקרה זה לא ה' לו האפשרות לשכוח - מכיון ששאלתי אותו מיד כשיצא, ויש לדייק בדברי רש"י 'לא ה' לא שהות לשכוח'.

אבל אם האמת הוא לפי דבריו יש לדייק טובא; כי הנה מצינו ב' גרסאות, הגרסא בגמ' שלפננו הוא 'כמין ימא לטיגני הוא' אבל בכת"ש¹⁵⁵ איתא "ימא לטיגני הוה".

ועפ"ז י"ל שלרש"י ה' הגירסא 'הוה' - שפירושו שהעובדה ה' 'כמין ימא לטיגני' שאמר לי מיד כשיצא וכו', אבל לא שבכלל 'הוא' כמין ימא לטיגני. אבל לתוס' י"ל שה' לפניו הגירסא 'הוא' כלומר שר' זירא אמר ש ר' אבין הוא 'כמין ימא לטיגני' לא רק בפו"מ אלא בכלל 'הוא' בר סמכא.

ולולי דברי רש"י הו"א, שהפי' הוא ש'כמין ימא לטיגני' שלא רק עכשיו הוא כשולה דגים מן הים אלא שר' אבין בכלל הוא כשולה דגים מן הים, ורבותא נקט שאפי' אם תשאל אותו מאוחר יהי' כשולה הדגים עכשיו.

והנה לכאור' יש להקשות על פי' התוס' דהאיך יעלה על הדעת שר' אבין ה' משקר?! ובפי' נופת צופים תירץ, שכיון שר' אבין ה' תלמידו המובהק של ר"י לכן ה' חושש שיחמיר ורצה להעמיד הדבר כר"י. אבל אין נראים דבריו שהרי אין אנו יודעים איזה ר' אבין ה', וכהמשך הגמ' שם "אמר

רבנבי אנא לא ר' אבין ברבי חייא, ולא ר' אבין בן כהנא אלא ר' אבין סתם"?! וא"כ איך אפשר לומר שזה תלמידו של ר"י?

ומדבריו גופא יש להקשות עליו, שהביא ראי' שאבין ה' תלמידו של ר"י, מהא ביבמות¹⁵⁶ שאבין 'ישנו בחזרה' ופרש"י 'חוזר על למודו' ולכן לא שכח מאי אמר ר"י, 'אלמא שה' תלמידו של ר"י וחוזר על למודו'. אבל מרש"י זה יש להקשות עליו, שהרי אם יודעים שאבין 'ישנו בחזרה' מה ה' קושייתו של ר' אסי הרי בודאי בר סמכא הוא? אלא ע"כ שכאן זה אבין אחר ולא תלמידו של ר"י. ואת"ל שלפי תוס' שהחשש הוא (לא שה' שוכח אלא) שמשקר, אכן 'ישנו בחזרה', אבל דלמא משקר ה'?

(155) וכו"ה בדפו"ס.

(156) ס"ד ע"ב.

אבל א"כ תקשי לך, שלמה לא מקשה הגמ' התם ביבמות (שאע"פ ש'ישנו בחזרה) 'דלמא משקר'?

ובברכת אברהם פי' ע"ד שמצינו בגיטין¹⁵⁷ שלוי אמר משמי' דרבי וזימנא אחריתי' משמי' דרבים, ופי' רש"י¹⁵⁸ 'כדי שיקבלו ממנו', וכן י"ל פה, עכ"ל.

אבל לכאורה תמוה, שהרי הגמ' כ' בהדיא התם 'אלמא הלכתא כוותיה' ופי' רש"י 'מדטרח כוליה האי' נמצא שרק כשהלכה כבר נפסק אפשר לשקר, כדי שאחרים יקבלו ממנו משא"כ הכא, שעדין לא נפסקה ההלכה!?

אבל בשיטת יחיאל כ' ע"פ המג"א שמותר לומר דבר בשם גדול כדי שיקבלו ממנו, ובהערות וציונים כ' שר' אבין חשב שכן הוא ההלכה, וא"כ אתיא שפיר.

וכן יש לתרץ הקושיא על הברכת אברהם מהגמ' לקמן ע"ב, במעשה של קרנא שפליג על שמואל, וקרנא שלח מה שאמר בשמי' דשמואל כדי שיודה לשמואל (כי רב אוהבו של שמואל) שבאמת זה הוא.

והתם עדיין לא נפסקה ההלכה, וכן י"ל פה שר' אבין יכול לומר שהסיפור הי' ... כדי שיפסק ההלכה כן.



טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו

א' מהתמימים שי'

איתא במסכתין (ע"ט, ע"א) שאם הוא עשה שליח לבתו, וקדם וקדשה בעצמו - קידושיו קידושין, וכן באשה שעשה שליח... ובגמ' פריך למה צריך לכל אחד מהמקרים בהמשנה, ומשני דצריכא, "דאי אשמעינן גבי דידה משום דאיתתא דייקא ומינסבא....."

ולכאור' צריך להבין שהרי לעיל (מ"א ע"א) אמרינן "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו", שאפי' בעל כל דהו טוב לה?

(157) כ' ע"א.

(158) ד"ה דרשא.

ואין לתרץ שכאן מכיון שזה ע"י שלוחו בודאי אינה מסכימה דהרי התם מדובר בשליח!

ויש לתרץ בפשטות שלא איכפת לה בנוגע להמראה שלו ואפי' אם הוא מגונה תרצה בו כי 'טב למיתב'... אבל כאן מדובר על יחוסין ובהא דייקא. וי"ל יותר שהא בהא תליא שמכיון שאינו מקפיד לראותו, לכן מקפיד בהיחוס. וכדאיתא בסוף מס' תענית (ל"א ע"א) "ת"ר יפיפיות שבהן מה היו אומרות תנו עיניכם ליופי שאין האשה אלא ליופי, מיוחסות שבהן מה היו אומרות תנו עיניכם למשפחה לפי שאין האשה אלא לבנים"... נמצא שיש שני דברים שהבחור רוצה יופי, יחוס, וכשבוחר ליחוס אין לה יופי וכן לאידך.

וכמו"כ י"ל פה שהאשה מכיון שלא איכפת לה היופי, לכן יכולה לבקש אחר מיוחס וד"ל.





פשוטו של מקרא



דושנו של יריחו ת"ק אמה כנגד הר הבית

הת' צמח דוד הכהן שי' הנדל
תלמיד בישיבה

כאשר משה רבינו משתדל אצל יתרו שישאר עם בני ישראל אומר לו: "והי' כי תלק עמנו והי' הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך" ומפרש רש"י שם שהטובה שהטיבו לו היא שכאשר חלקו הארץ הותירו שטח (והיא דושנו) ת"ק אמה על ת"ק אמה בשביל השבט אשר בית המקדש יהי' בנחלתו ובינתיים הושיבו שם את בניו של יתרו.

ותמוה מה הדיוק של רש"י שהי' המקום 'ת"ק אמה על ת"ק אמה' ומה מוסיף פרט זה בפשוטו של מקרא?

ואולי יש לומר שרש"י מפרש למה דוקא דושנו של יריחו יהי' לשבט שבו יבנה הבית.

ובהקדמים; בגמרא² יש מחלוקת האם ירושלים נתחלקה לשבטים או לא, ומבאר הגמ' שם שלמ"ד שנתחלקה, החלוקה היתה "בחלקו של יהודה הר הבית, הלשכות, והעזרות ... בחלקו של בנימין אולם, והיכל ובית קדשי הקדשים, ורצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין ובה מזבח בנוי".

ומזה משמע שכל המחלוקת הוא בנוגע להר הבית (כי כל החלוקה היתה רק אודות

(1) במדבר י', לב.
(2) מגילה כו, ע"א. ועוד.

מקומות בהר הבית) ולכן למ"ד ירושלים לא נתחלקה לשבטים נמצא שאותו השבט שבמקומו הי' צריך להיות להיות בית המקדש הפסיד ת"ק על ת"ק אמה (של הר הבית) ולכן מקבל את "דושנו של יריחו" שהוא ת"ק אמה על ת"ק אמה וזהו דיוק רש"י שמבאר למה לקחו דוקא את דושנה של יריחו.





הלכה ומנהג



ביאור בדיני מוקצה

הת' השליח משה הכהן שי' טאובר
שליח בישיבה

הסיבות לאיסור מוקצה

בשו"ע אדמוה"ז¹ מסביר את ענין המוקצה בשבת ומביא ג' טעמים לזה;

א) אם אמרו חכמים אשר הדיבור וההילוך בשבת צ"ל שונה מדרך החול, אע"פ שאם אינו משנה מדרכו בחול אינו עוקר כל ענין השבת, - טלטול בשבת שאם מטלטל כדרך שהוא עושה בחול, הרי הוא עוקר כל טעם וענין השבת, - ק"ו אשר צ"ל שונה מדרך החול.

ומהו הסיבה אשר אם מטלטל כדרכו בחול יעקור כל ענין השבת, כי אם נתיר לו טלטל כל דבר כמו בחול, אפשר שיבוא להגביה ולתקן כלים, ונמצא שלא שבת, ובטל זה שנאמר בתורה 'למען ינח'.

ב) ביום השבת אסור לטלטל לרה"ר כי יש חשש דשמא ישכח ויטלטל ברה"ר, לכן אסרו לטלטל מקצת דברים ואפי' ברה"י (וקראו לזה "מוקצה") כדי שזה ישמש כהיכר ולא יבא לטלטל ברה"ר.

ג) יש אנשים אשר אינם עובדים כל השבוע ורק יושבים ברחוב בטלים, כגון יושבי

(1) בס"י ש"ח, סעיף' א.

(2) ע"פ ל' רבינו סי' ש"ח סעי' א', וכ"ז הוא לפי הבנתי בדברי רבינו.

קרנות. אנשים אלו שבת שווה להם לימי השבוע, כי כל השבוע הם שובתים ממלאכה ומעבודה. ולכן, כדי לעשות חילוק בין שבת לימי החול, קבעו איסור מוקצה, ועי"ז יש להם חילוק, כי כל השבוע ה"ה מטלטלים כל דבר, וביום השבת ה"ה מטלטלים רק מקצת דברים.

דברים הנקראים מוקצה

והנה יש הרבה דברים אשר אסור לטלטל בשבת, ולשון בני אדם הוא: אשר כל דבר אשר אסור לטלטל בשבת נקרא 'מוקצה'.

אבל באמת, מילת 'מוקצה' פירושה "על הצד" ומופרש, ולכן תיבת 'מוקצה' כוונתה, לדברים אשר הם מופרשים מטלטלם בשבת בכל אופן שיהי³.

דהנה יש מקצת דברים אשר אינם אסורין בטלטול לגמרי, אלא זה תלוי בהסיבה אשר בשבילה הוא רוצה לטלטל המוקצה, אם זהו משום סיבות מסויימים אז מותר לטלטל, ואם משום סיבות אחרות אז אסור לטלטלם - ולזה א"א לקרוא "מוקצה" כי אינה מופרשת לגמרי, אלא מותר לטלטל בשביל סיבות מסויימות.

ודוגמא מכלים. הדין בכלים הוא אשר ישנם מקרים אשר מותר לטלטל כלים, ויש מקרים אשר אסור לטלטלם, וזה תלוי באיזה כלי מדובר:

(א) כלי שתשמישו לדבר האסור, כגון פטיש, שהדין הוא אשר אם יש צריך לה (כגון) להכות על קופת גלידה כדי לרככה (סאפטע"ן בלע"ז) אז מותר. וה"ה לשאר כלי שמלאכתו לאיסור: אם צריך לו לצורך גופו, הרי זה מותר להשתמש בו.

וכן אם צריך להמקום שעליו נמצא הכלי, כגון שהפטיש נמצאת על הכסא והוא רוצה לשבת על הכסא, הרי אז מותר לטלטלו מהכסא כדי לישב שם. אבל אם נמצא על כסא שמחוץ לבית, ואין רצונו לישב על הכסא, אז הדין הוא שאסור לטלטלו כדי להביא הכסא לתוך הבית, כדי שלא יגנב⁴.

ולענ"ד הסיבה לזה הוא: שכיון שאם צריך לה בכדי להשתמש בו בשבת, או שצריך לגוף המקום שבו נמצא בכדי להשתמש בהמקום בשבת, הרי כיון שצריך להדבר בשבת לכן מותר להזיזו ולטלטלו.

אבל במקרה שרוצה להזיזו בכדי שלא יגנב, הרי אינו צריך לה לשבת, אלא רוצה שלא יגנב, כדי שלאחר השבת יוכל להשתמש בו, ולכן במקרה זו מחמירים עליו ואוסרין אותו מטלטל בו.⁵

(3) מלבד טלטול כלאחר יד שמותר בשבת, ונראה שהטעם לזה הוא, דכיון שאינו מטלטלו דרך בנ"א לכן אינו טלטול אמיתי.

(4) רק דוגמא בעלמא וה"ה לטלטלו שלא יתקלקל בגשם, כללו של דבר שכל שהוא עושה בשביל להציל הכלי, ולא להשתמש בו.

(5) ראה שם סעי' י"ב.

(ב) הסוג השני של כלי נקרא "כלי שמלאכתו להיתר" ופירושו אשר הוא כלי שדרך להשתמש בו למעשה המותרת בשבת. כגון בגדים, מזלג, סכין, וכיו"ב.

בכלים אלו הדין הוא אשר מותר לטלטלם לצורך גופו ומקומו - כמו שמותר בכלי שמלאכתו לאיסור. ובנוסף על זה, מותר לטלטלם לצורך הכלי עצמו (כגון שלא יגנב) והטעם שהתירו לטלטל כלים אלו בשביל להצילו (מהגניבה) מה שלא התירו בככלי שמלאכתם לאיסור - לפי שתשישם היא למעשה המותרת בשבת, לכן הקילו.

ויש להדגיש אשר אע"פ שבכלי שמלאכתו להיתר, הדין הוא שמותר לטלטלו אפי' להציל הכלי עצמו, מ"מ ישנו מקרה אשר הדין הוא שאסור לטלטל כלי זו. ובלשון אדמוה"ז: "אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע"פ שמלאכתו להיתר". דהיינו שאפי' בכלי שמלאכתו להיתר לא התירו טלטול לגמרי, דהא שלא לצורך כלל עדיין אסור לטלטלה.

אוכל וספרים המותרים

והנה ע"פ הנ"ל, לכאור' נראה אשר בשבת אין שום דבר אשר מותר לטלטלו שלא לצורך כלל.

אמנם יש דברים אשר מותר לטלטל שלא לצורך כלל והם: (א) אוכלים ומשקים המותרים באכילה, שאף פעם לא גזרו בזה. (ב) ספרים אשר מותר לקרוא בהם בשבת. שגם בהם לא אסרו לטלטלם (עיין סי' ש"ז סעי' כ"א-ל"א אשר בו מבואר אשר ספרים מסויימים אסור לקרוא בהם בשבת).

הפי' הפשוט בשלא לצורך כלל, והסיבה שקיימת איסור זו

והנה במה שכתבו אשר (בכללות) מותר לטלטל כלים שמלאכתם להיתר, אבל "שלא לצורך כלל" אסור לטלטל כלים כלל, יש לתמוה קצת, הפירוש הפשוט בזה שכתב, 'שלא לצורך כלל' הוא שאם רוצה לטלטל את הכלי ללא שום תכלית הדין הוא, (אשר אף על פי שבדרך כלל מותר לטלטל את הכלי, מכל מקום זהו יוצא מן הכלל ו)אסור לטלטלו.

ובפשטות אין כאן סיבה משמעית לאיסור זו, ולכן כותב אדמור הזקן אשר הסיבה אשר טלטול באופן כזה אסור היא, כיון שבעבר בימי שלמה וכו' ה' גזירה מאוד חמורה אשר אסרה לטלטל רוב הכלים בשום אופן.

אבל אחר כך ראו הבי"ד אשר הם יכולים להקל על העם, והיתרו לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור וגם כלי שמלאכתו להיתר וכו', אבל נמצא לפי זה אשר באמת לא בא לידם, להתיר טלטול שלא לצורך כלל, ונמצא אשר איסור זה במקומו עומד.

והנה יש לעיין בעומק יותר מה נקרא שלא לצורך כלל. דהנה, בתחילה כותב אשר

לצורך גופו ולצורך מקומו הדין הוא אשר מותר לטלטל הכל.

ובנוגע לכלי שמלאכתו להיתר כותב, אשר מותר לטלטל אפי' לצורך עצמו, פי' להגן על הכלי עצמו, כגון שנמצא כסא (- כלי שמלאכתו להיתר) בגשם אז מותר לטלטלו להגן על עצמו שלא יתקלקל בגשם.

ולכאורה צ"ל מהו הפשט בשלא לצורך כלל?

וא"ת אשר הפי' הוא שישנם אנשים שיטלטלו שלא לצורך כלל וללא סיבה כלל הלא אין שום אדם עושה שום דבר ללא סיבה. אפי' אם אינו צריך להכלי ללבשו, לאכלו, או לשבת עליו, הרי רוצה לשחק בו!

כגון מי שיושב בשולחן שבת ומתארך הסעודה ואין לו כח להקשיב לכל הדרשות, והוא משחק עם המזלג שלו. או שיש לו הרבה לחץ בליל שבת בסעודה, ומשחק עם המזלג כדי להסיר לחץ. לכאורה גם זה מותר כיון שזהו לצורך גופו - גוף הדבר, אם לשחק או להסיר לחץ, אם לישב על כסא כו'. - ואפי' אם הוא סתם משחק עם מזלג ואינו שם לב למה שהוא עושה, מ"מ הרי זה יותר נעים לו לשחק עם המזלג, כיון שעושה זאת באופן טבעי. ואם נפריע לו שלא לשחק אתו הרי זה יהי' אתכפיא לו, כיון שהוא מרגיש שרוצה לשחק עם מזלג זו עכ"פ בהעלם מחשבתו, וא"כ לכאורה זהו לצורך גופו!?

וא"כ קצת תמוה (א) מהו הפשט אשר אסור לטלטל כלי למשחק בעלמא, והלא זה לצורך? (ב) אפי' אם תפרש כן, למה נק' שלא לצורך כלל' ?

שלא לצורך כלל בלשון בני"א

והנה באמת נראה לומר; אשר 'שלא לצורך כלל' אין פירושו ללא שום מטרה (ללא שום תשמיש כלל וכלל) אלא הפי' הוא ללא שום צורך משמעית (בלע"ז: פאו"ר נא"ו מינינגפו"ל פורפא"ס) כלומר ללא שום תוכן.

וא"כ נוכל לומר אשר פירושו הוא, אשר רק צורך אשר בל' בני"א קוראים צורך. ובל' בני"א הרי מסתכלים באופן זה; אשר (א) שייך בכלי זה שיהי' נקרא צורך (נעסעסיט"י בלע"ז) או צריכים אותו (ב) משחקים. ובמילים אחרות "שלא לצורך ממש".

ניתן דוגמא, 'כסא' כשאדם אוכל סעודה הרי 'כסא' נחשב לצורך ממש, כי אין דרך בני"א לאכול מעומד וכאו"א יודע שצריכים כסא בבית, כי א"א לעמוד כל היום, וכ"ש בסעודה. אבל אם אדם הולך על המרפסת (פאו"רט"ש בלע"ז) שלפני הבית לכמה דקות, אין בכסא זה צורך ממש, אבל מ"מ יתכן שיאמר אדם 'אני צריך כסא' כשהוא על הפורטש, כי כיון אשר בכללות נחשבת כסא לכן גם אם בזמן זה אין זה כ"כ צריכותא, מ"מ נק' צורך.

משחקים הם בגדר אחר לגמרי כי אין דרך רוב בני"א לקראם 'צורך'. למשל כשאדם קונה בית אינו אומר 'אני צריך כסאות ושולחנות ומשחקים'. ולכן בכללות הגדרתם

שונה בהשקפת בנ"א, ולכן אף שעכשיו בזמן זו מרגיש צריכותא בדבר למשחק, מ"מ כיון שבכללות אין הסתכלות בנ"א שזה צורך - לכן גם עכשיו אינו נק' צורך.

ורואים מכאן אשר הגדרת צרכים ומשחקים שונים המה לחלוטין.

וע"פ כהנ"ל יש לומר אשר 'אין בו צורך כלל' פי' שבכללות אין זה נק' צורך (במשחקים).

[וע"פ הנ"ל יל"ע האם משחקים נק' כלי שמלאכתו להיתר או לאיסור, כי כיון אשר מעשה המשחק אינו נק' צורך, א"כ אי"ז כלי, כי הגדרת כלי הוא שיש בו צורך⁷.]

משחקים בשבת אסור

ונראה להביא רא' אשר משחקים בשבת אסור, ולכן משחקים כלולים בשלא לצורך כלל.

דהנה להלן בס' ש"ח⁸ כותב וז"ל "אסור לשחוק בכדור בשבת ויו"ט לפי שאסור לטלטלו, מפני שאין תורת כלי עליו. ויש מתירים לטלטלו ולשחוק בו ברה"י ונהגו מקודם להקל ולא מיחו בידם, הואיל ויש להם על מה שיסמוכו ע"כ".

ונלענ"ד הפי' הוא; שיש מחלוקת אם כדור אסור או מותר ומן הדין יש להחמיר, והסיבה שלא מיחו בידם הוא כיון שיש להם על מה שיסמוכו, ולא משום שראוי ונכון לסמוך על המקילים.

דאת"ל שאכן זהו הפי', א"כ הי' לו לכתוב בתחלה 'ויש לסמוך עליהם'

או ספק דברי חכמים להקל וכיו"ב בל' אלו. אבל מזה שכ' אשר 'יש להם על מה שיסמוכו' משמע שזהו כמו סיפור דברים (שאנשים אלו יש להם על מה שיסמוכו) ולא הוראה ישר להתיר. וא"כ י"ל שכיוונתו לאסור כדור וכל משחקים בשבת, וזהו הפי' 'שלא לצורך כלל' - דכוונתו, אשר משחקים אסורים בטלטול¹⁰.

ולכאור' י"ל שכשם שבנוגע לכדור, שהוא כלי כותב אשר אין יחודו למשחק משווה

(7) ולהעיר מדעת הפוסקים (עי' ספר לוח המוקצה ע' קכ"א בהער' 586) אשר בימים ההם המשחקים נחשבים כלי כיון שלא הי' בריוח ולא שוה לכל נפש... משא"כ בזמה"ז אשר יש חנויות שלימות של משחקים, לכן בזמה"ז שפיר נחשבים ככלי.

(8) סעי' פ"ג.

(9) עי' בספר שו"ע הרב המבואר ע' קפ"ב הערה ר"ג - ר"ה, וראה בס' פינת ההלכה (כולל מנחם מלבורן) ע' קס"א החשש... מוקצה... ובשו"ע באינגלית ע' 315 הער' 404.

(10) ובעומק יותר, בסעי' זו מסביר שבימי קדם היו שני סוגים אלו שהיקלו ואלו שעמדו על הצד ולא מיחו, אבל גם לא הורו לעשות כן, רק שלא אמרו שום דבר. וא"כ מה מורה אדהו"ז; אשר ננהוג כמו אלו שלא שחקו ולא מיחו, או שמותר לשחוק, וצ"ע.

וכן יש לעיין א) מיהו אלו שלא מיחו, ב"ד או שאר אנשי הדור שהיו מחמירים בזה? וב) מה הי' שיטתם בפועל? מה אמרו כשבא א' לשאול; שמותר לשחוק, או שאסור, שיש להקיל או יש להחמיר, או שאין לעשות וגם אין למחות ביד אחרים, 'הואיל ויש להם על מה שיסמוכו', וכו'?

אותו כלי, כמו"כ אשר מעשה משחק, גם בדברים שהן כלים, כגון מזלג אסור לשחק כי אי"ז נחשב לצורך.

[אולם באמת יש לפרש שרק כדור אסור אבל שאר כלים מותר, או שרק כדור אינו נק' כלי.]

מקרא נוסף הנק' "שלא לצורך כלל"

ונלענ"ד להוסיף עוד מקרה שנחשבת 'שלא לצורך כלל'. ובהקדם: כמו שנת"ל שמותר לטלטל כלי אם צריכים למקומו (אשר נמצא בו הכלי) הנה אם אדם בחדר ורוצה ללמוד שם ורוצה שיהי' מסודר, ורוצה לטלטל חפץ הנמצא על שולחן בחדר (לא השולחן שלומד עליו) האם זה נחשב לצורך מקומו?

הנה יש לומר כן כיון שהוא צריך למקום החדר וזה מפריע לו, אבל יש מקום לומר גם להיפך אשר אינו נק' למקומו כיון שאינו צריך לגוף המקום שבו נמצא הכלי, אלא צריך לשולחנו (כדי ללמוד) ורק רוצה שיהי' נעים יותר ויהי' מסודר¹¹.

ואפשר י"ל שזהו כוונת אדמוה"ז באמרו אשר אסור 'שלא לצורך כלל' שבא לרמז לזה אשר כיון שא"צ לגוף הדבר וגם א"צ למקום החפץ ממש, לכן אסור לטלטלו כי אע"פ שזהו לצורך - שיהי' נעים מ"מ אין כאן צורך גשמי כלל! כיון שאינו צריך למקומו ממש¹².

וכל זה הוא רק בד"א, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



11) וכן יש לעיין במקרה אשר רוצה כלי לצורך גופו, אבל אינו צריך לגופו ממש, כגון שרוצה ללמוד בחדר מסויים ונעים לו כשיש איזה ציור לפניו וזה ירחיב דעתו וכו' הנה מצד א' י"ל אשר מכיון שהוא צריך לגוף הציור - לכן מותר לטלטלו, ומצד שני כיון שאינו צריך לאיזה צורך גשמי לכן אסור.

12) ובס' שט"ע הרב המבואר ע' ק"ל הער' ל"ח דייקו מל' אדהו"ז אשר מותר לטלטלו באופן זו. ולפענ"ד אפשר לדייק מל' להיפך, מכיון אשר בהמשך כ' 'במקום זה שהכלים מונח שם (ואין רצוני להאריך בזה) וראה בס' פסקי תשובות (סי' ש"ח סעי' ו') אשר לדעת הרבה פוסקים, שאם לא ישב אדם בחדר זה, אם החפץ נשאר אז הדין הוא אשר מותר לטלטל החפץ (כי נחשב לצורך מקומו) ויל"ע אם סבירא אדמוה"ז כן או לא?

עירוב תבשילין על תנאי

הת' צמח דוד הכהן שי' הנדל
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז (סימן תקכ"ז סע' כא) כותב בנוגע לעירוב תבשילין, וזלה"ק:¹³
"ב' ימים טובים שחלו להיות בחמישי בשבת ובע"ש מערבין ע"ת מיום רביעי שהוא
ערב יו"ט ואם עבר או שכח ולא עירב בעריו"ט וזכר ביו"ט א' מניח ע"ת בו ביום
בתנאי כיצד לוקח בידו כזית תבשיל בין שנתבשל היום בין שנתבשל מאתמול וכביצה
פת בין שנאפה היום בין שנאפה מאתמול (ובדיעבד או שאין לו פת די בתבשיל בלבד
כמו שנתבאר למעלה) ומברך עליו אקב"ו על מצות עירוב ואומר אם היום הוא י"ט
למחר הוא חול ואיני צריך לערב כלל ואם היום הוא חול ולמחר י"ט בעירוב זה יהא
שרי לן לאפווי ולבשולי כו"

ומיד לאח"ז (בסע' כ"ב): "בד"א בב' ימים טובים של גליות אבל בב' ימים טובים של
ר"ה אע"פ שזכר ביום ראשון א"א לו לערב בתנאי לפי שאין כאן ספק חול שב' הימים
הן קדושים בודאי והן כיום א' ארוך כמו שיתבאר בס' ת"ד":

וצ"ל מדוע אין אדמו"ר הזקן (בסעיף כב) ממעט גם את חג השבועות שהרי ב'
הימים של חג השבועות אינם מחמת הספק (שהרי שבועות אינו יום מסוים בחודש
אלא בא לאחר הספירה)¹⁴ אלא כדי לא להפריד בין המועדות, וא"כ איזה תנאי יתנה
אם היום אינו יו"ט... אבל היום יו"ט ודאי (מד"ס) אם מחר אינו יו"ט... אבל מחר ג"כ
יו"ט ודאי (מד"ס), וא"כ מדוע אין אדה"ז ממעט חג השבועות?

וההסבר לזה פשוט שבזמן הגלות שבועות אינו יכול להיות בקביעות שיומו הראשון
יהי' חמישי בשבת ויומו השני יהי' שישי בשבת (מפני הכלל "לא בד"ו פסח")!

וגם בימות המשיח אין זה שאלה (אע"פ שאז לא יהי' הכלל הנ"ל מפני שיקדשו
ע"פ הראי') מפני שכל העולם כולו יהי' ארץ ישראל¹⁵, ובארץ ישראל אין יו"ט שני
של גלויות.¹⁶

ואף אם תרצה לומר שהסיבה ליו"ט שני הוא מפני ששלוחי ב"ד לא מגיעים לשם
ונשאר הספק או "מעלין בקדש ואין מורידין", הרי א' שלוחי ב"ד יוכלו לבוא ע"י

13 סימן תקכ"ז סע' כא-כב.

14 כידוע דעת כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע חצית קו התאריך בימי הספירה.

15 ילקוט שמעוני ישעי' רמז תק"ג. "עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל

ככל העולם כולו".

16 ראה ס' המלך במסיבו ע' רס"ב.

העבים¹⁷, וב' אין זה ירידה בקדושה מפני שלעת"ל יתבטלו המועדים ע"י שכל הימים יהי' בהם גילוי קדושה נעלה יותר.

וגם אם תאמר כל זה הינו בתקופה שני' מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהתקופה הראשונה תהי' רגע קטן¹⁸ וזלה"ק: "און דעמולט וועט דאס פורץ זיין די אלע גדרים ומדידות והגבלות, אז אע"פ וואס עס שטייט אין זהר (ח"א קלט, א) אז ס'דארף געדויערן פערציג יאר פון איין ענין ביז דעם צווייטן, איז די פערציג יאר קאנען זיין "כימים אחדים באהבתו אותה", און מצד דערוף קען דאס אויך זיין אין א רגע קטן, ובשעתא חדא וברגעא חדא".

ולפלפולא דאורייתא: באם יהי' הארבעים שנה בפשטות, מבאר השל"ה¹⁹ שמיד בבא הגאולה יתווספו ג' הארצות דקיני קניזי וקדמוני, ורק לאחר זמן כשתתרבה הדעת בישראל יקוים העוד ד'וירד מים עד ים". ואולי הגילוי אלקות לא יהי' אז (בתקופה הראשונה) וא"כ אולי יצטרכו ליו"ט שני של גלויות ובחג השבועות שיהי' בחמישי ושישי בשבוע יכלו בדיעבד לעשות העירוב תבשילין הנ"ל על תנאי.

וצ"ע.



17) וכלשון המדרש דלעיל "העבים באים וטוענים אותם".

18) בסוף שיחת י' שבט תש"כ. נמצא בשיחות קודש עמ' 188.

19) בית דוד. וראה גם לקו"ש חלק ל"ח עמ' 108 שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ הענין דקיני קניזי וקדמוני שעבודתם תהי' בהגאולה עבודת המוחין. וראה בארוכה קובץ הערות וביאורים "לאפשאל לה" תורת"ל קווינס גליון א' (כ"א) אודות א"י לעת"ל.



שונות



אם צומח/ חי משנה לדומם

הת' שד"ב שי' גוטבלאט
תלמיד בישיבה

מצינו בהרבה מקומות בדא"ח, בענין דצ"ח שגם לאחר שנפסק חיותם (למשל כשנקצץ ענף מהעץ) נשאר בגדר צומח, ואינו נכנס לגדר דומם. ולדוגמא: בתניא פ' ל"ד [בענין צדקה שע"י נתינת חומש, הוא מעלה כל ארבע ידות, וכנודע מארז"ל שצדקה שקולה כנגד כל הקרבנות ובקרבנות הי' כל החי עולה לה' ע"י בהמה א' וממשיך] וזלה"ק "וכל הצומח ע"י סולת א' בלול בשמן", נמצא שגם סולת (שכבר תלוש מהאדמה) עדיין נחשב לצומח.

וגם מצינו זה בהמשכן¹ שמבואר שהמשכן הי' בנוי מלמעלמ"ט תחילה היריעות שהיו מאילים, תחשים, ועיזים - סוג החי. הכסלים מעצי שיטים - סוג הצומח, והעפר מלמטה - דומם, נמצא שגם עורות אילים ותחשים וצמר - לאחר שנפשטו נחשבים כחי [משא"כ העיזים היו (עכ"פ יותר קרוב ל)סוג החי מפני שמצינו² שהנשים טוו את העיזים. וכמו שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ³ שעשו כן מפני שכמו שחשוב יותר, להביא קרבן ממהי יותר ממנן הצומח, לכן טוו מהעיזים עצמם ששייכים יותר למין החי (שיונקים מגופו) מפני שהוא מעולה יותר נחשבים חי]. וגם עצי שיטים כרותים נחשבים צומח וכן בכ"מ.

(1) לקו"ש ח' ו' ע' 20.

(2) שמות לה', כ"ו.

(3) לקו"ש ח' ט"ז ע' 452.

ועפ"ז דרוש ביאור כי הרי מצינו לגבי מצות שופר "שקרן השופר שבו תוקעין צ"ל תלוש (ולא מחובר לבהמה) דומם" ולכאור' אין זה מתאים עם שאר המקומות הנ"ל שגם כשהם לא מחוברים הם עדיין נחשבים צומח/חי?

ולכאורה הי' אפשר לתרץ בשני אופנים:

(א) ע"ד מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ² "שקטורת הוא לא מין החי, כי לא ניכר חיותן" ושם בהערה 31 מסביר שהמור הוא מן החי [-ולא הי' ניכר חיותו לכן נחשבת כדומם]. ועפ"ז הי' אפשר לבאר שהדבר משנה מהגדר הקודמת רק כשלא ניכר חיותו ואז נחשבת לדומם.

(וב) ע"פ המבואר³ שהביהמ"ק הי' עיקר בנינו מסוג הדומם, ומה שהי' כלונסאות של ארז - צומח הוא הי' טפל לו, שעפ"ז הי' אפשר לבאר שמשנה מסוגיתו כשהוא טפל להדומם.

אמנם, א"א לפרש מהאופנים הנ"ל בענין שלנו. לפי אופן הא': מפני שבעורות וצמר ועצי המושכן ובעישרון של סולת, הרי אין ניכר חיותן כלל והן נחשבים לצומח/חי - וזה א"א לבאר לגבי שופר.

ולפי אופן הב': מפני ששופר אינו טפל לשום דומם, והסיבה שהוא דומם הוא אינו אלא מפני שהוא תלוש מן החי (ממוש כמו שמצינו לגבי העורות וכו' והם אינם נחשבים דומם) ע"כ הדר קושיא לדוכתא.

ועצ"ע, למה השופר נחשב דומם והשאר לא ומה בכלל הגדר דצ"ח (לגבי שינוי סוגיתו או לאו)?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר עיני בזה.



(4) סה"מ מלוקט ה' ד"ה יבחר לנו וגו' ס' ד' ומלוקט ג' ד"ה זה היום וגו' ס' ט'.

(5) לקו"ש ח' ח"י ע' 78.

(6) תו"א ר"פ ויגש ובלקו"ש ח"ו שם

קובץ זה נדפס ע"י ולזכות הרה"ח ר' זאב מאיר שי'

וזוגתו דבורה חי' רייזל תחי' קדנר

ולזכות

בנו הת' אהרן שי'

בתו שיינדל ובעלה הרה"ח ר' אברהם מאיר שיחיו

וילדיהם לאה, משה נחום, ומושקא שי' שער

בתו טובה מושקא ובעלה הרה"ח ר' יוסף יצחק שיחיו ברוקס

בנו הת' מרדכי מענדל שי'

בנו הת' יהודה קלמן שי'

בנו הת' שלום דובער שי'

בנו שמואל בצלאל שי'

בתו מינה ביילא תחי'

יהי רצון שיראה מהם רוב נחת חסידי

והעיקר ליתן נח"ר למלכנו משיחנו ונזכה להתגלותו המיידית

בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש

* * *

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' משה נחום בן מרדכי מענדל ע"ה קדנר

נלב"ע אחרון של פסח ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.

יה"ר שתיכף ומיד ממ"ש יקויים היעוד

ד"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם

לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הרב מנחם מענדל שי' הכהן הענדל

הרב מנחם מענדל שי' שארף

הרב מנחם מענדל שי' ברוך

הרב שניאור זלמן שי' זאנדהויז

הרב מנחם מענדל הכהן שי' בראנשטיין

הרב אברהם משה הכהן שי' סוסיבר

הרב אליהו שמעון הלוי שי' סג"ל לנדא

הרב ישראל שי' טעוול

הרב ישראל נח שי' ליפסקער

הרב שלמה גרשון שי' נאדטאטשי

הרב שניאור זלמן שי' מרגי

הרב שמאי שי' איידעלמאן

הרב שלום דובער שי' נעמאנאוו

הרב יהודה שי' פרענקל

הרב בנימין שי' קריגסמאן

יהי רצון שיזכו להמשיך

לנהל את ישיבתנו הק' כפי רצון

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

לזכות

התלמידים השלוחים

הת' משה שי' הכהן טאובר

הת' יהודה לייב שי' מטוסוב

הת' יעקב יחיאל שי' סיימאן

הת' מנחם מענדל שי' שפילמאן

הת' אברהם שי' טורין

הת' יוסף יצחק שי' פופר

הת' יצחק ישראל שי' אכטר

הת' ניסן אייזיק שי' אנדרוסיער

יהי רצון שיצליחו במילוי שליחותם

לקבל פני משיח צדקנו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומיד ממש

לעילוי נשמת

הרה"ח התמים יוסף בן ציון
בן הרה"ח התמים שמואל יצחק ז"ל

רייצעס

נלב"ע ביום שבת קודש ט"ו אייר ה'תש"פ

ת. נ. צ. ב. ה.

יה"ר שיקויים תיכף ומיד ממש היעוד

הקיצו ורננו שוכני עפר

והוא בתוכם

נדבת משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
ר' יעקב בן ר' אברהם
נלב"ע י"ז סיון ה'תשס"ד
ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח הרה"ת
הרב אהרן יעקב שווייז"ל

מרא דאתרא וחבר הבד"צ דשכונת קראון הייטס
כאן צוה ה' את הברכה

שנזכה תיכף ומיד ממש להקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם

* * *

ולזכות תבלחט"א אשתו אשת חבר
מרת רחל שוויי שתחי'
לאויש"ט לקראת משיח צדקנו

* * *

מוקדש על ידי משפחתו שיחיו

לזכות

כל תלמידי התמימים דישיבתנו הק'

יהי רצון שיראו הצלחה רבה
בלימוד התורה בהתמדה ושקידה,
בעבודת התפילה ואהבת ישראל
והכל חדור בהשער

ד"קבלת את פני משיח צדקנו"

עד התגלות מלכנו משיחנו - כ"ק אדמו"ר שליט"א -
תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לזכות

כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

מהרה יגלה אכי"ר

יה"ר שיראה רוב נחת מבניו - התמימים בפרט,

משלוחיו, חסידיו וכלל ישראל בכלל -

ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו הק'

ויבנה ביהמ"ק במקומו ויקבץ נדחי ישראל

בגאולה האמיתית והשלימה

נאו תיכף ומי"ד ממ"ש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד