

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

# קובץ פלפולים שבעים שנה

”גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך”

ב



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

ברוקלין, ניו-יורק

770 איסטערן פארקווי

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה  
קי"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
ושבעים שנה לנשיאותו



### **חברי המערכת:**

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

### **סייעו בהוצאה לאור:**

הת' דוד שי' אקסלרוד  
הת' מנחם מענדל שי' מזרחי (ברא"ח)

### **יוצא לאור**

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

### **כתובת המערכת:**

770 Eastern Parkway, Brooklyn N.Y. 11213

**דוא"ל:**

heores770@gmail.com

ב"ה

## פתח דבר

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

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

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

\* \* \*

בין שאר קובצי הפלפולים והחידושים היוצאים לאור על ידי תלמידי ישיבות תות"ל ברחבי העולם, תופסים מקום מכובד, קובצי הפלפולים של ישיבת תומכי תמימים המרכזית, השוכנת כבוד בבית חיינו, בית משיח - 770. אלו יצאו לאור בשנים קודמות מזמן לזמן, תחת השם: "פלפול התלמידים",

ובשנים האחרונות, החל משנת ה'תשנ"ה, החלה תנופה מיוחדת בהוצאת ספרים אלו, במטרה לזירוז התגלותו של כ"ק אדמו"ר שליט"א כמלך המשיח לעין כל. ספרים אלו יוצאים לאור כ'מנחת עשיר' לנח"ר כ"ק אד"ש מה"מ, לרוב - בקשר ובשייכות לימים בהירים במעגל

1. ראה ספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 249; ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 271; שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 249; וראה באריכות בהקדמה לקובץ "אהלי תורה" חוברת כג.

השנה הקשורים בדברי ימי דור השביעי - "הדור האחרון לגלות והראשון לגאולה"<sup>2</sup> כאשר מידי שנה משתנה שם הספר לפי פסוק נבחר מפרק התהלים של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, או שם אחר הקשור עם הזמן בו יוצא הספר לאור.<sup>3</sup>

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

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

והדגשה מיוחדת בשנה זו, אשר גם בזמן בו "נתגבר חושך הגלות" עד כדי כך אשר בית משיח 770 נסגר על מסגר ובריח, וכל העולם כולו "נתרעש ונתבהל" וכו', נשאר תלמידי התמימים במסירות-נפש על יד "מקום המקדש גופי' דלעתיד"<sup>5</sup>, ועל אף כל הקשיים המשיכו ללמוד נגלה וחסידות בשקדה והתמדה, ופעלו בזה אשר "יכירו וידעו כל יושבי תבל" ש"לא עזב הרועה את צאן מרעיתו" ח"ו, והוא ממשיך ומנהיג אותנו ביתר שאת ויתר עוז, ותיכף ומיד יוליכנו לגאולה האמיתית והשלימה.

בעמדנו בזמן זכאי, שבעים שנה לנשיאות מלכנו, הננו מתכבדים להגיש מתנה למלכנו, "שי למורא"<sup>6</sup> לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, קובץ חידושי תורה הכולל כמאה פלפולים, שנכתבו בעמל וביזע רב על ידי תלמידי ישיבתנו הק', ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, כמתנה מיוחדת לאבינו מלכנו, כ"ק אד"ש מה"מ, לרגל שבעים שנה לנשיאותו.

את הקובץ קראנו בשם "קובץ פלפולים - שבעים שנה", לרגל שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א,

ונחלק לב' כרכים: כרך א' - יצא לאור לכבוד יו"ד-י"א שבט, יום התחלת שנת השבעים לנשיאות מלכנו משיחנו, וכרך ב' - יוצא לאור לקראת כ"ף מנחם אב, יום הסתלקות - הילולא

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

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

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

5. ראה קונטרס בית רבינו שבבבל ס"ה.

6. תהלים עז, ב.

של הרה"ג והרה"ח כו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן, אביו של - יבלחט"א - כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

\* \* \*

באמצע עריכת הספר לדפוס, הגיעה הידיעה המרה אשר נסתלק מאיתנו האי גברא רבא, "אביר שבאבירים", מרא דאתרא וחבר הבד"צ דקהילת קודש קראון הייטס - שכונת המלך, הגה"ח הרב אהרון יעקב ע"ה שווי.

ידועה בשער בת רבים התייחסותו המיוחדת של כ"ק אד"ש מה"מ לרבנים בכלל, אשר הם ה"מארי דאתרא", כלומר, בעה"ב במקומם, והם האחראים על כל הנעשה במקומם ובקהילתם.<sup>7</sup>

וכ"ז מודגש ביתר שאת ויתר עז אצל הרבנים המארי דאתרא דשכונת קראון הייטס, ובלשון הרב<sup>8</sup>: "מהקהילות היחידות שבהם נבחרו הרבנים ע"י הציבור כולו הרי זו קהילת "קראון-הייטס", שכל אנשי הקהילה נקראו להשתתף אישית בבחירות, ורובא דרובא נענו לקריאה זו, ובאו כולם למקום קדוש, בית הכנסת ובית המדרש, ובמיוחד - ביהכ"נ וביהמ"ד של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, ושם בחרו בעצמם את הרבנים - עובדה שמעניקה לרבנים תוקף הכי חזק שאין למעלה ממנו".

ומודגש ביותר כאשר מדובר אודות "ליובאוויטשער רבנים", ובלשונו הק"<sup>9</sup>: "פעם הי' צריך כ"א להבטיח ("באווארענען") שביחד עם רב - יקח לעצמו גם משפיע, שענינו של רב הוא לימוד נגלה דתורה עם ההלכה למעשה שבזה; אבל כאשר מדובר אודות רבנים של ליובאוויטש ("ליובאוויטשער רבנים") - יש להם את שני הענינים ביחד, עד באופן שזה נעשה מציאות אחת".

זכינו, אשר הרב שווי ע"ה הי' נוהג בקביעות למסור מחידושי תורתו לדינו, ורבים מהם התפרסמו בקובצי הפלפולים דישיבת תות"ל המרכזית שי"ל בשנים האחרונות על ידינו.

כמה שבועות קודם מחלתו של הרב שווי ע"ה, מסר לידינו פלפול שכתב במסכת קידושין, הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי העולם, וביקש שנפרסמו. פלפול זה נדפס בפעם הראשונה בקובץ שיצא לאור על ידינו בי"א ניסן השתא, ונדפס שוב בבמה זו.

כמו כן הגיע לידינו<sup>10</sup> פלפול נוסף שכתב הרב שווי ע"ה במסכת קידושין, ולא נדפס עד עתה, והננו מדפיסים אותו כאן בפעם הראשונה, ויהיו הדברים לעילוי נשמתו, עדי קיום היעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר", והוא בתוכם, בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומיד ממש.

\* \* \*

7. ראה שיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ו, ועוד.

8. שיחת ש"פ משפטים תשמ"ז.

9. שיחת מוצש"ק פ' תרומה, ב' אדר תשמ"ח (דברי משיח תשמ"ח ס"ז).

10. תודנתו נתונה למשפחתו שיחיו, שהואילו להמציא לידנו פלפול זה.

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

א. על פי הוראת כ"ק אד"ש מה"מ להדפיס בכל קובץ חידו"ת מאמר דא"ה, הננו מביאים כאן מאמר ד"ה "בורא ניב שפתיים", שנאמר באור לי"ג תשרי תשמ"ח.

מאמר זה יצא לאור ב'קונטרס ר"ח כסליו תשנ"ג, שאז מלאו ט"ו שנה "מאז שזכינו לראות ברפואתו השלימה של כ"ק אדמו"ר שליט"א בשנת תשל"ח", ונתבאר בו ג"כ ענין הרפואה, והודפס כאן בקשר עם המצב העכשווי בכל העולם כולו, ולזכות רפואתם המושלמת של כל חולי בני", בגאולה האמיתית והשלימה תומ".

ב. הדרך על מסכת קידושין בקשר עם כ' מנחם אב, שנאמר בהתוועדות כ' מנחם אב השי"ת, ונדפס לאחר מכן גם בלקו"ש חט"ז ע' 533 ואילך. כאן הדפסנו את השיחה כפי שנאמרה בשעתה, בהוספת כו"כ ענינים שלא נדפסו בלקו"ש.

ג. ביאור בגדר דין שליחות - נדפס בלקו"ש חל"ג ע' 113 ואילך.

לאחר מכן הבאנו שער "דובב שפתי ישנים", ובו ב' פלפולים שכתב הגה"ח הרב אהרון יעקב ע"ה שווי, מרא דאתרא וחבר הבד"צ דשכונת המלך קראון הייטס, על מסכת קידושין, הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי העולם.

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

(א) שער נגלה - הכולל פלפולים בנגלה דתורה, ובמיוחד במסכת קידושין, הנלמדת בשנה זו בכל ישיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.

(ב) שער רמב"ם - ובו פלפולים בספר היד החזקה להרמב"ם ובספר המצוות שלו. פלפולים אלו נסדרו בשער נפרד כידועה החביבות המיוחדת שרוח כ"ק אד"ש מה"מ ללימוד הרמב"ם.

(ג) שער חסידות - הכולל ביאורים בפנימיות התורה היא תורת החסידות, "אשר, לימוד החסידות הוא מהענינים שבאים בתור הכנה לימות המשיח, ובלשון הרמב"ם<sup>11</sup> "ליישר ישראל ולהכין לבם" לימות המשיח, וכ"ש וק"ו שכן צריך להיות בנוגע לענינים העיקריים של ימות המשיח - "לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח. . . אלא כדי שיהיו פנוין בתורה וחכמתה"<sup>12</sup> שיוכלו לעסוק בהשגת "דעת בוראם" - שצריכים "ליישר ישראל ולהכין לבם" לכך, וזהו על ידי לימוד פנימיות התורה בדורות האחרונים דוקא<sup>13</sup>.

(ד) שער הלכה ומנהג - ובו חידושים וביאורים בעניני הלכה, וכחלק מהחידוש דישיבת תומכי תמימים להיותה הישיבה הראשונה שבה נקבע לימוד ההלכה כחלק מסדרי הישיבה, וכידוע דברי כ"ק אד"ש מה"מ שצ"ל "גדול תלמוד המביא לידי מעשה", "ומעשה בפועל", ע"כ נלקטו כאן פלפולי התמימים בעניני הלכה, וכחלק מזה נכללו כאן גם פלפולים בתורת הרמב"ם, וכידוע בשער בת רבים אודות החביבות המיוחדת והקאך המיוחד שיש לכ"ק אד"ש

11. הל' מלכים פי"ב, ב.

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

13. לקוטי שיחות ח"ל ע' 172.

בלימוד מספר זה, ועד ל"שיעור יומי" בספר זה.

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

ובמקום אחר מוסיף<sup>14</sup>, שכוונת לימוד הנ"ל היא "לא (רק) בתור סגולה למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל 'לחיות' בעניני משיח וגאולה, 'לחיות עם הזמן' דימות המשיח, על-ידי-זה שהשכל נעשה ממולא וחדור בהבנה והשגה בעניני משיח וגאולה שבתורה, ומהשכל מתפשט וחדור גם ברגש הלב, ועד להנהגה בפועל במחשבה דיבור ומעשה באופן המתאים לזמן מיוחד זה, שעומדים על סף הגאולה, ומראים באמצע ש'הנה זה (המלך המשיח) בא". ויתירה מזו: "לימוד אודות גאולה באופן שיפתח את הלב ועינים ואזנים - שיבינו יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם - את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש".

ו) שער תורתנו של משיח - ובו חידושים וביאורים בתורת כ"ק אד"ש מה"מ אשר כידוע "בראיית פנים בלבד לא סגי" ולכן "גודל התשוקה להתקשרות, יכול להשביע רק כאשר ילמוד מאמרי החסידות שאומר הרב וכתב<sup>15</sup>. ובמ"א כותב שזוהי ההתקשרות האמיתית "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה, כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות. . . הנה בזה היא ההתקשרות". ומזה מובן גודל המעלה שישנה בעיסוק בתורת הנשיא שלכן באו פלפולים אלו בשער בפ"ע.

ז) שער פשוטו של מקרא - ובו פלפולים בפשט המקרא, וכידוע גודל החביבות וההתעסקות של כ"ק אד"ש מה"מ בפשוטו של מקרא, ובפרט בפרש"י על התורה - "יינה של תורה".

וזאת למודעי, שפלפולים אלו נסדרו בקובץ לפי שמות הכותבים, למעט שער נגלה בו נסדרו הפלפולים לפי סדר הדפים של מסכת קידושין, הנלמדת בשנה זו בשיבות תומכי תמימים ליובאוויטש ברחבי תבל.

\* \* \*

כהוספה לקובץ, הבאנו:

א. פרסום ראשון מעלי ההגהה על ה'ליקוט' לש"פ תצא וח"י אלול תשח"<sup>16</sup>. עלי ההגהה נמסרו לידינו ע"י הרה"ח שניאור זלמן יצחק יהושע שי' חאנין, מנהל 'ועד להפצת שיחות', ותודתנו נתונה לו.

ב. סקירה מיוחדת על ה'חב"ד'ניצע' (החדר-שני) שהי' בליובאוויטש, מאת הרה"ת שמואל שי' קראוס.

14. דב מלכות ש"פ בלק תנש"א.

15. היום יום ט' אד"ש.

16. נדפס בליקוטי שיחות (עם שינויים והגהות נוספים) ח"ב ע' 384-390.

תודתנו נתונה להת' חיים דוד שי' גראסבאום, על עזרתו הרבה בהמצאת ההוספות לדינו.

\* \* \*

לתועלת הרבים, הננו מביאים בזה סקירה קצרה<sup>17</sup> בטעם המנהג בשנים האחרונות לכתוב על כ"ק אדוננו מורנו ורבינו את התואר המיוחד: "מלך המשיח", ובהקדים:

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

דהיינו: דנוסף על כך אשר "בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"<sup>18</sup>, "א' הראוי מצדקתו להיות גואל וכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"<sup>19</sup>. ומוסיף בעל ה"שדי חמד" ש"בדרך הזה הי' משוער אצלם בכל דור מיהו . . . על פי זה כתבו גם כן תלמידי האר"י ז"ל, שבימיו היה האר"י ז"ל<sup>20</sup> - אשר בודאי חל כל הנ"ל על רבינו נשיא דורנו - הנה עוד זאת שאצל רבינו תואמים כל התנאים של אישיות מיוחדת כזו, אשר לפיהם נקבע ע"פ הלכה "הרי זה בחזקת שהוא משיח", וכפי שהרמב"ם<sup>21</sup> מתאר את אישיותו המיוחדת ופעולותיו של מלך המשיח עוד טרם שיבנה המקדש ויקבץ נדחי ישראל, והוא, אשר "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה'" [ועל מלך זה פוסק הרמב"ם להלכה אשר "הרי זה בחזקת שהוא משיח"].

ועינינו ראו איך שאצל כ"ק אד"ש מה"מ כבר נתקיים כל זה באופן מפליא. ונפרט בזה נקודות אחדות בלבד [ובקיצור עכ"פ], בבחי' "תן לחכם ויחכם עוד"<sup>22</sup>:

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

ומאידך, כ"ק אד"ש מה"מ מלמד כי "המעשה הוא העיקר", ואשר מכל ענין בתורה, אפי' מהענינים הכי עמוקים ומופשטים לכאורה, ניתן וצריך ללמוד הוראה בפועל בעבודת ה', בהוספה בקיום התורה והמצוות, בהידור ובחיות, בעזרה גשמית ורוחנית לזולת, נתינת צדקה בפועל וכו' (וכפי שגם בזה מראה כ"ק אד"ש מה"מ דוגמא חי' בעמדו בעצמו שעות

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

18. פירוש הברטנורא על מגילת רות.

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

20. פאת השדה, מערכת האל"ף, כלל ע'.

21. הל' מלכים פי"א, ד.

22. משלי ט, ט.



רבות על רגליו הקדושות לחלק שטרות לצדקה בסיום כל התועדות או שיחה בימי החול, וכן בימי ראשון, לאלפי היהודים הבאים לקבל ברכתו (כידוע).

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

כ"ק אד"ש מה"מ לא הסתפק בכך, ופתח בפעילות עניפה ומסועפת לקרב גם את אלו שלע"ע עדין אינם שומרים תורה ומצוות, והקים עולה של תורה ותשובה, ועל ידו מתקרבים רבבות מישראל לאביהם שבשמים, ע"י עשרת המבצעים הידועים אותם יזם כ"ק אד"ש מה"מ, התחילו מאות אלפי יהודים להניח תפילין (ורבים מהם בפעם הראשונה בחייהם). לשמור כשרות, לקבוע מזוזות, טהרת המשפחה וכו' ומצוה גוררת מצוה. וע"י שלוחיו של כ"ק אד"ש מה"מ וה"בתי חב"ד" הפזורים ונטועים בכל העולם, ההתעוררות הזו נוגעת גם ב"נדחי ישראל" הרחוקים והנדחים ביותר [יכוף כל ישראל לילך בה].

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

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

ויש להאריך בכ"ז כהנה וכהנה, ואכ"מ. ומטעם זה הרי רבות בשנים שגדולי ישראל רצו ליתן על כ"ק אדמו"ר שליט"א את התואר המיוחד "מלך המשיח", אלא שבמשך שנים רבות, כ"ק אד"ש מה"מ לא הסכים בשו"א שיכריזו עליו ברבים ובפרסום את התואר "מלך המשיח". אולם בזמן האחרון - לאחר ש"כ"ק אד"ש מה"מ הודיע<sup>23</sup> שכבר התקיים הסימן ש"משיח עומד על גג ביהמ"ק ואומר לישראל ענוים הגיע זמן גאולתכם" וחזר כו"כ פעמים על דברי נבואתו הברורה<sup>24</sup> ש"הנה זה (משיח) בא", וצוה לנו<sup>25</sup> "עשו כל אשר ביכלתכם. . להביא בפועל את משיח צדקנו כו" - הנה אחרי כ"ז זכינו ג"כ ש"כ"ק אד"ש מה"מ נתן את רשותו המפורשת להשתמש - בכו"כ ענינים - ברבים ובפרסום, בהתואר המיוחד "מלך המשיח" ולעין כל עודד, כ"ק אד"ש מה"מ את שירת החסידים "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", שפורסמה - בהסכמתו - בכל רחבי תבל.

23. שיחות חורף תנש"א ואילך.

24. שיחת ש"פ שופטים תנש"א.

25. שיחת כ"ח ניסן תנש"א.

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

\* \* \*

ובעומדנו בחודש 'מנחם אב', אשר "משיח מנחם שמו", הוא כ"ק אדמו"ר שליט"א, אשר הודיע שכבר נסתיימה כל עבודת הביורורים בדורנו זה, ועברו כבר למעלה מעשרים וחמש שנה (!) מאז ההעלם והסתר הכי גדול שלא היה מעודו, כשאיננו זוכים לראות בעיני בשר את נשיא דורנו כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולעת כזאת פורצת מלב כולנו הצעקה והזעקה: עד מתי?! רצוננו לראות את מלכנו!

ויהי רצון שאע"פ אשר "יאמרו הגויים איה נא אלקיהם" מ"מ ע"י העמידה האיתנה בביטחון גמור בכל דבריו הק' באופן ד"ישראל בטח בה", וכיון שכבר זכינו לראות בכמה ענינים ש"עזרם ומגינים הוא" בקיום נבואותיו הק' ובפעולותיו של מלך המשיח העולם, נזכה שיהיה ה"לשמך תן כבוד" האמיתי בהתגלות כבוד מלכותו על כל יושבי תבל שאזי יראו כולם איך דבריו הק' מתקיימים למטה מעשרה טפחים - ובתוכם ובראשם הנבואה העיקרית<sup>26</sup>:

"לאלתר לגאולה, ותכף ומיד ממש, הנה זה משיח בא", ויקוימו למטה מעשרה טפחים באופן אשר בעיניים גשמיות רואים "מלך ביופיו תחזינה עיניך", "אור פני מלך חיים", ובהבטחה גמורה אשר "ולא יכנף עוד מוריך, והיו עיניך רואות את מוריך" בהתגלותו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ונשמע תורה חדשה מפיו - "תורה חדשה מאיתי תצא" - תיכף ומי"ד ממ"ש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח<sup>27</sup>

כי מנחם אב הי' תהא שנת פדות

ע"ו שנה להסתלקות הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן

ק"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

ושבעים שנה לנשיאותו

26. ראה דבר מלכות ש"פ שופטים תנש"א.

27. לשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בספר השיחות תשנ"ב ח"א ע' 173; וכן בכמה מענות פרטיות, החל

מי"א ניסן תנש"א.



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

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



## תוכן ענינים

3..... פתח דבר

### שער דבר מלכות

33..... מאמר ד"ה "בורא ניב שפתיים" תשמ"ח

39..... ביאור החילוק בין המשנה להברייתא בסוף מסכתין

ביא מאמר המשנה והברייתא בסוף מסכתין והשינויים ביניהם / יקדים פסק הרמב"ם דת"ח לא יתפרנסו מן הציבור והכרעת אדמוה"ז בזה / יבאר ב' סברות בהיתר להתפרנס מן התורה / יבאר עפ"י זה מאמר דר' נהוראי / יבאר תוכן החילוק בין המשנה לברייתא ועפ"י זה שינויי הלשונות שבהם / יבאר החילוק ביניהם בפנימיות הענינים / יקשר זה לתורת אדמו"ר הרי"צ / עפ"י הנ"ל יבאר דיוק בלשון אדמו"ר הזקן / יבאר עפ"י זה החילוק בין הגמרא דקידושין ללשון הגמרא ביומא / יבאר איך שמודגש עניין זה אצל רבי וחסידים / יקשר סיום המסכת להתחלתה

57..... גדר דין שליחות

ביא המחלוקת אי יש שליחות לנכרי בכל התורה כולה / יקדים ג' גדרים ב'שלוחו של אדם כמותו' / יבאר עפ"י זה המחלוקת גבי נכרי / יחדש דיש ב' ענינים בשליחות - קיום השליחות בפועל וחלות שם שליח / יבאר עפ"י זה מדוע דחתה הגמרא דעת רב אשי / עפ"י הנ"ל יבאר המחלוקת אי השליח שעשה שליח ומת שליח ראשון בטלו כולן / יבאר ההפרש בין תרומה לגירושין במהות השליחות / יביא ראייה לזה מלשון אדמו"ר הזקן בלקו"ת / יבאר ענין שלוחו של אדם כמותו בעבודת השם / יבאר אף דעת רב אשי בעבודה והטעם שנדחה

### שער דובב שפתי ישנים

67..... בענין פשטה קידושין בכולה

הרב אהרן יעקב ע"ה שווי

מרא דאתרא וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס

ביא שי' התוס' דרק בלשון קידושין מדמים קידושין להקדש, אבל בלשון אירוסין וכיו"ב א"א לדמות, ושי' הרעק"א והפנ"י ורוב ראשונים דאין חילוק בין הלשונות, וביאור הפנ"י דמ"ז סובר דהקידושין מתפשטים בכולה בדרך ממילא, ויקשה על זה / יבאר בדברי התוס' שהביאו

ב' פירושים בלשון "קידושין", דלפי' הא' הוי כהקדש, ולכן שייך זה רק בלשון קידושין, משא"כ לפי' הב' הוי מיוחדת, שזה שייך בכל לשונות של קידושין / יבאר דגם לתוס' הנ"ל בכל לשון של קידושין איכא ענין דהקדש ולא רק כנדריים, מהא דאמרה התורה בסוטה "ומעלה בו מעל", ולכן לא מועיל הלשון של קידושין בככר וטלית, שעדיין באפשריותו למחול בעלותו, משא"כ בהקדש וקידושין / יבאר דאין סברא לאמר דבחצייך מקודשת תהי' מקודשת מספק, אולי כיון בלשון קידושין שתתפשט בכולה, דמלשון התוס' משמע דהוי קידושי וודאי / יחדש דמכיון שנחית ללשון קידושין וגם לשון חצי, ה"ז הוכחה גמורה שכיון שתתפשט הקידושין בכולה, ואי"ז דומה לידות בקידושין, דהתם רק גילה דעתו שרצונו לקדש ע"י דיבור, ואז בעינן דיבור שלם, משא"כ הכא, ובזה מתורץ קושיית הפנ"י / יבאר ע"פ הנ"ל גם את דעת הפנ"י, ושאר הראשונים דלא ס"ל כהתוס'.

קנין ידו שלא מדעתו ..... 73

הרב אהרן יעקב ע"ה שווי

מרא דאתרא וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס

יביא פלוגתת רש"י ותוס' האם דברי הגמ' "לא כאבא שאול" הכוונה שלא ס"ל כאבא שאול או שהדין הוא אפילו לשיטת אבא שאול / יחקור מהו הגדר דהקנין דעבד קונה את עצמו / יבאר דאין לומר שהוא מטעם חזקה כיון דהעבד אינו עושה שום פעולה שהיא / יבאר שזהו מטעם קנין יד ויוכיח כן מדברי התוס' / יביא דברי המהרי"ט דקנין יד מהני שלא מדעתו / יביא ביאור הקצוה"ח שזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' / עפ"ז יבאר דרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו גם בנדוד' / יקשה לשיטת ר"ת בל"ק / יבאר דאאפ"ל שס"ל לר"ת בל"ק כרש"י / יבאר דלר"ת בל"ק ס"ל הוא קנין חזקה / יבאר מדוע אי"ז סותר לדברי הגמ' כאן

## שער נגלה

אופן הלימוד דקידושי אשה מדין ערב ..... 79

הרב שניאור זלמן שי' לאבקובסקי

ראש הישיבה - תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

יביא לימוד הגמרא מערב ויקשה בזה / יביא תירוץ הפני יהושע' והקושי שבו / יקדים שיטות רש"י והרמב"ם בחלות הקידושין בנותן מנה לפלוני / יביא קושיית הרשב"א על הרמב"ם וישוב המגיד משנה / יקשה על ביאור המגיד משנה / יבאר ב' אופנים בפעולת השיעבוד ערב / יבאר עפ"י זה מחלוקת רש"י והרא"ש עם הרמב"ם / יבאר דברי הרמב"ם במחייב עצמו ממון לאחרים

85 ..... החיסרון במקדש במלווה.....

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

יביא דברי אביי דהמקדש במלווה אינה מקודשת / יקשה מדוע שלא יוכל לקדשה בעצם החוב / יביא מחלוקת תוס' והר"ן בהחיסרון דמקדש במלווה האם הוא משום דאין בקידושין דבר חדש או משום דאין הדבר בעין / יביא תליית ה'קצות' בנוגע לדין גביית חוב מהלווה משטר חוב דאחרים שיש להלווה ללא "שיעבודא דר' נתן" במחלוקת תוס' והר"ן / יבאר דאפשר לפרש מחלוקת תוס' והר"ן בהחיסרון דמקדש במלווה האם דבר שאינו בעין פועל סמיכות דעת / יביא דברי הראשונים לגבי "ארווח לה זימנא" דמפרשים שההנאה הוא מהמלווה עצמו / יביא דרש"י לא ס"ל כן דכתב - "בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך" / יבאר לפי"ז דהחיסרון במקדש בלווה לרש"י הוא דאין כאן דבר חדש / יביא קושיית תוס' רי"ד על שיטת רש"י / יקדים לבאר דברי רש"י בד' עד, א דכתב דמקדשה במחילת מלווה / יבאר לפי"ז את קושיית התוס' רי"ד

92 ..... מתנה על מנת להחזיר כחליפין.....

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא מחלוקת הראשונים בדין המקדש במתנה ע"מ להחזיר / יביא דברי הרשב"א בחיסרון של המקדש בחליפין ומבאר עפ"ז שיטת רש"י / יבאר גדר קניין חליפין לרש"י ולתוס' / מקשר ב' המחלוקות הנ"ל / מתרץ עפ"ז ב' קושיות של תוס' על רש"י בקידושי חליפין

96 ..... שיטות הראשונים בילפותא מעבד כנעני.....

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד  
והת' דובער שי' זלמנוב  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי רבא דהאומר הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני / יביא מחלוקת הרש"י והריטב"א בפירוש דבריו / יביא פירוש הפני יהושע בדעת רש"י / יביא חקירת הרגוצ'ובי אי הוי הקניין עיקר או הקידושין / יבאר עפ"י זה המחלוקת דרש"י והריטב"א / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדעת בחקירת הרגוצ'ובי / יקשה על הביאור הנ"ל בדעת הריטב"א והרמב"ם / יביא מחלוקת הראשונים אי הוי קידושין זכות לאדם / יבאר דאף אי זכות הוא לו צריך להיות דעת הבעל / יבאר דרש"י והריטב"א נחלקו אי נתרצה לבסוף הוי קידושין / יקשר מחלוקת זו לחקירה אי הקידושין חלים כאחד או בזה אחר זה

104 .....גדר קניין הנאה לשיטת רש"י.

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד  
והת' דובער שי' זלמנוב  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי הגמרא בכמה מקומות דהאשה מתקדשת בקניין הנאה / יביא שיטות הראשונים  
בביאור קניין הנאה אי הוי ככסף ממש / יבאר דעת רש"י בגדר קניין הנאה / יביא דברי  
רש"י שהנאה דכאן נחשב ל'קנין כל שהוא' / יקשה על פירוש רש"י זה מדברי הגמרא  
גבי קניין חליפין / יתרץ זה עפ"י המבואר לעיל בדעת רש"י / יביא מחלוקת הראשונים  
בביאור שיעבוד הערב / יבאר דכל הקניינים בסוגיין יש בהם הנאה חשובה / יביא דברי  
הצמח צדק ויבאר דבריו עפ"י היסוד דלעיל

111 .....והוא שבגרה לשיטת רש"י.

הת' בנימין שי' וילהלם  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי הגמ' לגבי כתיבת שטר קידושין בקטנה ובבוגרת / יבאר דמשמע דצריך  
לכתוב לשון המתאים למקבל הקידושין בפועל ולא לשליח הפועל את הקידושין / ידייק  
בדברי רש"י והרמב"ן דאין סוברים כן / יבאר דר"נ משמיענו רק את החידוש לגבי עצם  
הקידושין אך לא לגבי לשונות הקידושין / יביא סתירה בדברי רש"י - כלפי מה מוסבים  
דברי הגמ' "והוא שבגרה" / יקשה על רש"י ומיישב ע"פ היסוד שר"נ לא משמיענו חילוקי  
הלשונות בין בגרה לקטנה / יבאר אופן א' בביאור דברי רש"י - דרש"י מלמדנו הא גופא  
דאין ר"נ משמיענו חילוקי הלשונות / יבאר אופן נוסף בביאור דברי רש"י - דרש"י סובר  
דגם בשלא בגרה כשמקדשה ע"י אבי' כותב בשטר "הרי את" / ייסד ביאור הנ"ל ע"פ  
דברי רש"י בד"ה, ב / יבאר לפי"ז חילוק נוסף בין הרישא לסיפא

119 .....שטר חרס בקידושין.

הת' שלום דובער שי' ליפש  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא שיטת התוס' והריטב"א בשטר חרס לדעת ר"מ בקידושין / יביא קושיית המהרש"א  
על דעת התוס' וביאור הש"ך / יבאר שיטת ה'קצות החושן' בדעת ר"א / יביא קושיית  
ה'פני יהושע' על שיטת התוס' / ביאור ה'נתיבות המשפט' / יביא קושיית הגר"ח על  
הריטב"א וביאורו / יבאר דעת הריטב"א

126 .....פירוש רש"י ב"אי אתה יודע".

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

יביא ראיית הגמ' ד"ביאה נישואין עושה" מדברי רבי יהודה בן בתירה וביאור רבינא



בדבריו / יקשה בפירוש רש"י על תיבות "אי אתה יודע" / יקדים דברי התוס' בפירוש הסוגיא והתאמתם לדברי רש"י / יביא דברי התוס' בתירוצם השני ויבאר דרש"י סובר כתירוץ הא' בתוס' / יקשה על הביאור בדברי רש"י / יחלק בין שאלה לתמיהה ויבאר עפ"י דברי רש"י

130 ..... אסור לקדש אשה עד שיראנה

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

יביא דברי הגמ' שאסור לקדש אשה ע"י שליח / יביא דברי המהרש"א אודות אברהם / יקשה האם איסור זה הי' גם קודם מ"ת / יבאר טעם הדין ד"ואהבת לרעך כמוך" שהוא משום שישראל נקראו "בנים למקום" / יקשה האם ענין זה הי' גם קודם מ"ת / ינסה לבאר ד"קיים אברהם אבינו את כל התורה עד שלא נתנה / ידחה דאין זה ביאור מספיק כאן / יבאר דהנפש הקדושה נכנסה כבר באברהם אבינו שהוריש אותה לבניו / יקשה דלכאור' הי' זה רק בהעקידה / יבאר ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ דהתחיל גם קודם לכן / יבאר עוד שגם לבני נח אסור לצער אחד את השני וכן הוא בנדוד' / ידחה ביאור זה מב' טעמים / ינסה לבאר עוד דכל ענין הקידושין לא הי' קודם מ"ת / ידחה שאי"ז ביאור מספיק בנדוד' / יבאר למסקנא שאכן הי' האיסור גם בזמן אברהם / יקשה עפ"י על הנהגת יצחק / יתרוץ בפשטות ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ / יקשה לדעת כמה מהמפרשים שהיו קידושין גם קודם מ"ת / יביא דברי רש"י בסוגין והקושי בו / יביא תירוץ המפרשים / עפ"י יבאר את הנהגת יצחק

137 ..... לשיטת' דרש"י - 'פשוטו של ש"ס'

הת' שלום דובער שי' ליפש  
והת' יוסף שי' הלוי סגל  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא לימוד הגמ' מ"ושלח ושלחה" שיש שליח לגירושין / יביא מחלוקת רש"י ור"ח בזה / יביא הקושי שיש בכ"א מהפירושים / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שרש"י מפרש 'פשוטו של ש"ס' דוקא / יבאר עפ"י / יבאר עפ"י מחלוקת רש"י ותוס' בדין תרומת נכרי / יבאר שכ"ה במחלוקת רש"י ותוס' במרד דאורי' החתי / יבאר כן במחלוקת רש"י ותוס' אם האב יכול לקבל הגט לכתו קטנה / יבאר כן גם במחלוקת רש"י ותוס' ב"כמין ימא לטיגני" / יבאר כלל נוסף בפירש"י על הש"ס / יביא דוגמא לזה / יוכיח כן מדברי המהרש"א

ג' גדרים בדין שליחות.....144

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

יביא ג' המקורות מהם נלמד דין שליחות / יביא חקירת הר"י ענגיל בגדר שלוחו של אדם כמותו שיש בזה ג' גדרים / יבאר דיש בזה נפק"מ בדין / יבאר דתרומה וגירושים הם כנגד ב' אופנים בדין שליחות / יחקור בגדר מצוות הקרבת הפסח / יבאר דג' המקורות הם כנגד ג' הגדרים בשליחות

שיטות הר"ן ורבינו יב"ק בטעם תקנת שתות.....149

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

יביא דברי רבא דבשליח אף בפחות משתות בטל מקח דא"ל "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" / יקשה מדוע צריך לסברא זו / יבאר סברת רבא באופן אחר / יבאר הנפק"מ בין ב' הסברים אלו / יביא קושיית הר"ן ותירוצו ושיטת רבינו יב"ק / יבאר דחולקים בב' ההסברים הנ"ל / יקשה על ביאור זה בר"ן / יבאר מחלוקתם באופן אחר דנחלקו אי שתות הוי תקנה או מחילה / יביא דעות הרמב"ם והרא"ש דשתות הוי מחילה / יביא דעת החינוך דשתות היא תקנת הסוחרים / יבאר בעומק יותר דנחלקו אי הוי שתות זכות למוכר / יקשר זה עם מחלוקת הראשונים אי עובר בלאו ד"לא תונו" בפחות משתות / יבאר בעומק יותר דנחלקו אי אונאה הוי דבר הפשוט או מצד ציווי התורה ד"לא תונו" / יקשר זה עם חקירת הגר"ח

גדר קידושי יבם.....157

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

יביא מחלוקת רבי ורבנן אי לומדים מאמר ביבם מביאת יבם והוי בעל כרחה או מקידושין והוי מדעתה בלבד / יביא תשובת המהרי"ק ויבאר ב' צדדים בגדר קידושי יבם / יביא חקירת האחרונים בחלות הקניין והאישות בקידושין ויבאר עפ"י זה בעומק יותר ב' הצדדים הנ"ל בגדר קידושי יבם / יבאר עפ"י הנ"ל מחלוקת רבי ורבנן / יחקור בטעם דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה / יביא סתירה בדברי רש"י וביאור החתם סופר / יבאר עפ"י הנ"ל מחלוקת רבי ורבנן בעומק יותר / יעמיק ויקשר זה עם החקירה הנ"ל דהאחרונים בחלות הקניין והאישות

בענין תורה מגנא ומצלא.....164

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

יביא המעשים בגמ' אודות גדולי ישראל / יקשה על כך מהמבואר בסוטה / יביא דברי

כ"ק אד"ש מה"מ בענין תורה מגנא ומצלא / יבאר עפ"ז דהגמ' ס"ל כר"י / יקשה מדוע  
ס"ל לגמ' כך / יבאר זה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ

טעם בדיקת החמץ.....169

הת' יעקב יצחק שי' קופרמן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא מחלוקת רש"י ותוס' בטעם בדיקת חמץ / יביא דברי אדמוה"ז דיש חיוב "בל  
יראה ובל ימצא" מדרבנן / יבאר עפ"י זה כוונת רש"י / יביא מחלוקת רש"י ותוס' בגדר  
"תשביטו" / יבאר עפ"י זה מחלוקתם בטעם בדיקת חמץ / עפ"י זה יתרץ דעת רש"י /  
יבאר חקירת ה'שפת אמת' בדעות רש"י ותוס'

## שער רמב"ם

שיטת הרמב"ם בדין המקדש במלוה.....175

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

יביא דברי רש"י גבי מקדש במלוה / יקשה בחידוש הגמ' בהמקדש במלוה / יביא  
מחלוקת ראשונים בפירוש הנאת מלוה / יביא מחלוקת רש"י והרמבם בהחיסרון  
דהמקדש במתנה על מנת להחזיר / יביא דברי האבני מילואים דפעולת הקידושין הם  
דוקא ע"י הבעל / יבאר לפי"ז דברי הרמב"ם במקדש במלוה ובמתנה על מנת להחזיר /  
יביא דברי הרמב"ם בנוגע למסיר נזק משדה חברו דאינו חייב לשלם הוצאותיו / יבאר  
ע"פ יסוד הנ"ל את שיטת הרמב"ם / יקשר עפ"ז ב' המימרות דמקדש במלוה ומקדש  
במתנה על מנת להחזיר / יבאר שיטת שאר הראשונים דמסתכלים על עצם הפעולה

מהות איסור ע"ז בדעת הרמב"ם.....181

הת' שניאור זלמן שי' גרליק  
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא חילוק בענין איסור ע"ז בין מנין הרמב"ם בריש ס' היד, למ"ש בריש הל' עבודה זרה  
/ יביא ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע למהות איסור ע"ז בדעת הרמב"ם / יבאר עפ"ז  
את השינוי בין שני המניינים / ימשיך לבאר עד"ז בנוגע לאיסור אבן משכית

שיטת הרמב"ם בדינים ד"לא הי' ולא עתיד להיות".....186

הרב יחיאל שי' יעקובוביץ  
נר"נ בישי"ק חח"ל צפת

יביא דברי הגמ' אודות בן סורר ומורה; עיר הנידחת ונגעי בתים / יביא הקושיא בזה  
דאיך תיתכן מחלוקת במציאות / יבאר דהרמב"ם ס"ל כר"ש ולכן בן סורר ומורה יכול

להיות שלא יהי' לעולם / יביא חידוש כ"ק אד"ש מה"מ בדין עיר הנידחת דעפ"ז מובן ג"כ שיטת הרמב"ם בו / יקשה לדעת הרמב"ם בדין דבית מנוגע / יקשה עפ"ז לביאור הנ"ל

העלי' מטומאה לטהרה..... 190

הרב מנחם מענדל עזרא שי' נחמנסון  
מאנ"ש קראון הייטס

יביא דברי הרמב"ם בדין הטובל במקווה ופירוש הכס"מ דנטהר רק בעלייתו מן המקווה / יביא ביאורי האחרונים בדין זה / יביא דברי הפוסקים היכא שאירע פסול במקווה קודם שעלה מן המים / יחקור בדעת ה'פתחא זוטא' / יקשה על דברי הכס"מ מדין גיסטרא ויתרץ / יביא דברי האחרונים אי צריך שיצא כל גופו מן המים / ידון במוציא ראשו מן המקווה פעמים רבות האם עלה לו לטבילות הרבה / יביא ביאור ה'חסד לאברהם' בטעם הטבילה / יביא ביאור הרה"ק מסוכוטשוב / יקשר ביאורו עם ביאור אדמוה"ז / יבאר כל זה בפנימיות הענינים

דירוג המלאכים "זה למטה מזה"..... 199

הרב יוסף שי' סט  
מאנ"ש קריית גת, אה"ק

ידייק בלשון הרמב"ם במנותו את מעלות המלאכים / ינסה לבאר שבזה מדגיש הרמב"ם שכל מלאך מסובב מהמלאך שלמעלה ממנו / ידחה שאי"ז ניסוח מדוייק דיו / יבאר את ההסתייגות אותה מדגיש הרמב"ם - שמלאך הוא באין ערוך ממש לבורא / עפ"ז יבאר את סדר מניית המלאכים / ימשיך על דרך זה בנוגע להמשך לשונו של הרמב"ם בנוגע לחכמים ונביאים ששם ההדגשה היא על קירובם לבורא

הוספת המילים "ולא לחלוץ"..... 205

הת' לוי יצחק שי' קליין  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא דברי הרמב"ם דייבום קודם לחליצה / יקשה מדוע מוסיף הרמב"ם את המילים "ולא יחלוץ" / יביא שיטת הב"ח ברמב"ם והחולקים עליו / יביא דיש שהביאו מקור לדברי הב"ח ודוחה דבריהם / יביא מקור לדברי הב"ח מדברי הרמב"ם בהלכה יב / יביא דברי הישועות יעקב בדברי הב"ח ויבאר עפ"ז דברי הרמב"ם

## שער חסידות

211 ..... "ופירוש הבעש"ט . . וזהו שאמר האר"י ז"ל"

הרב מיכאל חנוך שי' גאלאמב  
משפיע בישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

ביאור בשער היחוד והאמונה פ"א, / ביאור החידוש שבד"ה פתח אליהו תשט"ו

237 ..... חידוש בתורה - מקיף בעצם.....

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

יביא את ביאור רלוי"צ בנוגע לחיוב אמירת דבר בשם אומרו / ביאור כ"ק אד"ש מה"מ על הנ"ל / יקשה על פשט דברי כ"ק אד"ש מה"מ / יביא מהמשך תרס"ו דיש ב' דרגות בגילוי דלע"ל - מקיף השייך לפנימי ומקיף בעצם / יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בענין חידוש עצמי בתורה / עפ"ז יבאר דשני הגדרים בתורה - החידוש והמסורה, הם שני הדרגות הנ"ל דמקיף בערך ומקיף בעצם / יבאר דשני האופנים בשמיעת חידוש חידוש תורה - ישירות מבעל המאמר או באופן עקיף - הוא החילוק בין מקיף לפנימי / עפ"ז ניתן להבין את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהא דכששומע את החידוש בדרך ממילא (מקיף) מודגש גדר החידוש שבתורה / כמו"כ לענין הגאולה בעולם - דשני התקופות בימיה"מ נמשכות ע"י ב' גדרים הנ"ל בתורה / ידייק את הנ"ל בדברי הרמב"ם בשינוי לשונו בין הל' תשובה להל' מלכים

245 ..... ביאור בד"ה 'מצה זו' תשמ"ט.....

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

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במעלת המצות דזה"ז, הקושיא ע"כ והתירוץ / יקשה על התירוץ / יקשה עוד על לשון המאמר / יביא נסיון לביאור וידחה אותו / יקשה עוד ב' קושיות על המאמר / יביא דברי רבותינו נשיאנו שגם שער הנו"ן נמשך ע"י עבודה / יבאר עפ"ז את מהלך המאמר

253 ..... תורתו של משיח - ראיית המהות.....

הת' ברוך שניאור שי' נחשון  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא מאמר אדמו"ר הרש"ב שמשה רבינו ילמד את ישראל תורה בתור משיח / יקשה שלכאורה זה סתירה לפס"ד מפורש של הרמב"ם / ינסה לחלק וידחה ע"פ המבואר במאמר אדמו"ר הרי"צ / יביא מכתב כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר ע"פ יסוד זה שענין

הנבואה אצל משיח נובע ממושה רבינו / יביא גרסת המהר"ץ חיות במדרש ש משיח ירום  
אף ממושה רבינו / יבאר לשיטתו שאכן הנבואה היא ענינו של משיח עצמו / יבאר עפ"ז  
את דברי אדמו"ר הרי"צ אודות משיח

גדרו של רצון ..... 259

הרב מאיר שי' ערד

משפיע בשיבת תות"ל 'דעת' - רחובות, אה"ק

יבאר מהות אור אין סוף ויחסו לנבראים / יבאר דאור אין סוף נמצא בעולמות אך הוא  
באופן מקיף / יבאר הגדרת המקיף / ימשיל התלבשות אור הסובב בעולמות לרצון  
/ יבאר ההבדלים בין הרצון לשאר כחות הנפש / יביא ההפרש בין התהוות מהרצון  
להתהוות מהכחות הפנימיים / יבאר מעלת היש הגשמי שדוקא ביכולתו להגיע להכרה  
דאין עוד מלבדו / יבאר השפעת הרצון והכחות הפנימיים / יבאר דהשורש להבדל הוא  
ההתלבשות / יבאר דדוקא הרצון נמשך בכל עצמותו / יקדים ענין השפעת השכל על  
המידות / יבאר שליטת הרצון על הכחות / מהות הרצון הארה אך לא צמצום / יבאר  
דהרצון אינו נתפס ממש באיברים / יבאר דהרצון במצוות אינו בהתחלקות / יבאר  
ההפרש בין יראה לאהבה - מקיף ופנימי

התגברות מזלם של ישראל ..... 287

הת' שמואל שי' קסטיאל

'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא שיחת כ"ק אד"ש מה"מ שמזלם של ישראל היינו גילוי היחידה, ולמעלה מזה - עצם  
הנשמה ממש / יביא מסה"מ עת"ר שמזלם של ישראל הוא המקיף דחי' שלמטה מיחידה  
/ יחלק שישנם ב' ענינים ודרגות במזל דישאל / ידחה שמדקדוק הלשון בשיחה לא  
משמע כן / יביא מאמר כ"ק אד"ש מה"מ שההמשכות שע"י משה הם מצד עצם הנשמה  
/ יחלק בין מזלם של ישראל מצ"ע, להתגברות מזלם ע"י משה / יסיף בעומק יותר ע"פ  
המבואר בענין המשכת העצם בגילויים, ע"י שנמשכים לישראל

## שער הלכה ומנהג

עיקר הטמנה בשבת - שיטת אדמוה"ז ..... 295

הרב ישראל נח שי' רייטשיק

נר"נ בשיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא מחלוקת המחבר והרמ"א בדין הטמנה במקצת / יביא דברי אדמוה"ז בקו"א דבדבר  
שאינו מוסיף הבל לכו"ע לאו שמי' הטמנה / יביא דברי אדמוה"ז במהדו"ב דסבר  
כשיטת ספר התרומה בדין עיקר הטמנה / יקשה על דבר קצות השולחן דאינו מביא את  
המהדו"ב בעיקר הטמנה בדבר המוסיף הבל / יקדים דבדבר שאינו מוסיף הבל הקצות

השולחן מביא את דברי המהדו"ב / יקשה כיצד ניתן לחלק בין הדברים / יבאר דהקצות השולחן אינו מביא דברי אדמוה"ז במהדו"ב מכיון אדמוה"ז מסתפק בדברי הרמ"א בדבר המוסיף הבל / יבאר את יסוד החילוק בלשון המשנה ע"פ דבריו במהדו"ב / יבאר את הספק בדברי הרמ"א

בענין שיחת טלפון לפני התפילה..... 302

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם

והת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ

'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא הטעמים דרב ושמואל לאיסור שאילת שלום קודם התפילה / יביא דברי ה'בן איש חי' דיש נפקא מינה בין רב ושמואל / יקשר זה למחלוקת חכמי פרוביניצא ורבינו יונה / יביא פסק ההלכה דמחמירים כתררויהו / יחקור האם מותר להתקשר לחברו קודם התפילה

קידוש במקום סעודה..... 307

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם

והת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ

'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא מקור הדין דאין קידוש אלא במקום סעודה וטעמו / יביא מחלוקת הראשונים אי הוי דין דאורייתא או דרבנן / יביא מחלוקת הראשונים בדין ההולך מפינה לפינה ואי הוי לכתחילה / יבאר דין היוצא ממקומו אי הוי הפסק / יבאר גדר היציאה / עפ"י זה יבאר דין היוצא ממקומו ע"מ ליטול ידיו / יבאר דין היוצא מהבית ליטול ידיו מה עדיף קידוש במקום סעודה או תכף לנט"י סעודה

אמירת אב הרחמים כאשר אין אומרים תחנון..... 313

הת' מנחם מענדל שי' חדאד

'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא הדין דאמירת אב הרחמים בשבת / יבאר טעמו ומקורו / יביא דברי הרמ"א וכ"ק אדה"ז / יביא דברי כ"ק אדה"ז בסידור דחזר בו / יקשה עפ"י מה יהי' הדין בשבת מברכים סיון כאשר אין אומרים תחנון / יבאר ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ

יסוד וגדר ימי התשלומין..... 318

הת' מנחם מענדל שי' חדאד

'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא מה שפסק אדמוה"ז בסידור דאין אומרים תחנון עד י"ב סיון שהוא לא כפי שפסק בשו"ע שאין אומרים תחנון עד ח' סיון בלבד / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בטעם חילוק

זה / יביא המחלוקת אי הוו תשלומין דראשון או תשלומין זה לזה / יביא מחלוקת בית שמאי ובית הלל אי מקריבין עולות ביו"ט ופסק אדמוה"ז בזה / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בגדר ימי התשלומין / עפ"י זה יבאר החילוק בדין אמירת תחנון

זמן הדלקת נר חנוכה בנער המגיע לברמ"צ ..... 324

הרה"ת שמואל שי' קראוס  
מזכיר הבד"צ דק"ק קראונהייטס

## שער גאולה ומשיח

החילוק בין הלכות תשובה והלכות מלכים ברמב"ם (ב) ..... 339

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

יביא דברי הרמב"ם בהל' תשובה ובהל' מלכים / יביא חילוק ביניהם בתיאורו של המלך המשיח / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שמבאר החילוק ביניהם / יבאר עפ"ז / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שהמקום העיקרי בדיני המלך המשיח הוא בהל' מלכים ושם מבואר עיקר מעלתו / יקשה עפ"ז / יוסיף ע"ז ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במעלותיו של משיח / יבאר דבכמה ענינים שבגלות צד א' נעלה יותר, בגאולה יה' הצד השני נעלה יותר / יביא לכך ג' דוגמאות / עפ"ז יבאר דבהל' תשובה מבאר הרמב"ם מעלותיו של משיח כפי ההסתכלות בזה"ז, ובהל' מלך המשיח כפי ההסתכלות שבימות המשיח / ישוה החילוק בין הל' תשובה והל' מלכים לחילוק בין תלמוד ומעשה / יביא ב' ענינים בקשר בין יהודי לקב"ה / יבאר עפ"ז את כהנ"ל בעומק יותר

ביטול "שיעבוד מלכיות" - יסוד בגאולה ..... 349

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

יביא דברי כ"ק אד"ש אודות מצבם של אומות העולם והקושי בזה / ינסה לבאר ההבדל בין דורנו לדורות הקודמים / יבאר דיוק לשון הרמב"ם ע"פ דברי כ"ק אד"ש בהדרן תשל"ה / יבאר הפעולה החיובית והשלילית במלכותו של משיח ועפ"ז יבאר חשיבות ביטול "שיעבוד מלכויות" / יביא ביאור הצ"צ אודות שיעבוד מלכויות ו"פירון לבין אומות העולם" / יבאר דברי כ"ק אד"ש בקשר התוכני של "שיעבוד מלכויות לגאולה"

משיח נביא גדול קרוב למשה רבינו ..... 357

הת' טובי' שי' גינזבורג  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח



יביא סתירה בין דברי הרמב"ם למדרש תנחומא אם משיח יהי' למעלה ממדרגת משה / יביא תירוצים שונים בדברי הרמב"ם ושוללם ע"פ מש"כ הרמב"ם באגרת תימן דנבואת משיח היא למעלה ממשה / יביא מש"כ בזה כ"ק אד"ש בלקו"ש ובאג"ק "ועדיין צריך עיון" / יביא הוכחת הרמב"ם מהפסוק "ולא קם נביא . . כמשה" / יביא אלו המתרצים דגדולת משה היא רק בזה שהנבואה היא "פנים בפנים" וידחה ביאור זה / יביא פי' ספר העיקרים והרד"ק והצ"צ על "ולא קם" המיישבים דרגת משיח / יביא פירוש הרלב"ג המיישב באופן נפלא ויביא מקום לפי' זה בדברי הגמ' בר"ה / יבאר בדרך אפשר ע"פ תורת החסידות / יבאר דברי הרמב"ם ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז דהרמב"ם בהלכות מלכים על משיח בצורה טבעית

שינה לע"ל ..... 364

הת' מנחם מענדל שי' מזרחי (בר"צ)  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא סתירה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ האם יהי' שינה לע"ל / יבאר דתלוי בב' התקופות בימות המשיח / יביא ביאור ר' הונתן אייבשיץ בטעם שלא יהי' שינה לע"ל / יישב עפ"י זה דברי כ"ק אד"ש מה"מ / יביא הטעמים לשינה בזמן הזה / יקשה מדוע ענינים אלו יתבטלו לע"ל / יקדים ביאור ענין השינה ד'מנמנמי אכתפא דהדדי' / יבאר דענין הזה הוא גם בשנת ס' נשימות / יבאר מציאות השינה לע"ל

זמנה של סעודת שור הבר ..... 370

הת' ברוך שניאור שי' נחשון  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא את הנראה מדעת כ"ק אד"ש מה"מ שזמנה של הסעודה הוא בימות המשיח / בהמשך תרס"ו כותב אדמו"ר הרש"ב שתתקיים לע"ל בתקופה השני', תענוג העצמי המורגש / יבאר את שלושת המדריות בתענוג - המורכב, המורגש והבלתי מורגש / עפ"ז מובן החילוק המהותי בין ההמשכה שע"י תומ"צ לתשובה ומס"נ / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין שתי דרגות בתחיית המתים דתענוג העצמי המורגש והבלתי מורגש / עפ"ז יובן שהסעודה שייכת בעיקר לימות המשיח אך תהי' גם בתחיית המתים / יבאר עפכהנ"ל מדוע דוקא בתקופה השני' בתחיית המתים יאיר אור חדש ממש

אבן מקיר תזעק ..... 378

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

יביא דברי המדרש דלעת"ל תאנה בשבת צווחת ואומרת שבת היום / יביא דברי כ"ק אד"ש בזה דלא יהי' יצרו אנסו ויקשה ע"ז דלא יצטרכו שהתאנה תצווח / יחזק הקושי ע"פ דברי כ"ק אד"ש דלעת"ל לא יבא יהודי לידי חטא ממילא / ינסה לבאר דתאנה

צווחת הוא ע"ד משל ויקשה ע"ז דמתורת כ"ק אד"ש משמע שיהי' כפשוטו / ינסה לבאר דייעוד זה יהי' בגשמיות בתקופה הא' לעת"ל / יקשה על ביאור זה - דבתקופה הא' אין שינוי מנהגו של עולם / יבאר ע"פ פי' הרד"ק דהעניין יהי' בתקופה הב' שהאלוקות תחדור בגשמיות / יביא ראי' לביאור זה מקונטרס הלכות של תורה שאינן בטלים לעולם

ביטול מציאות הרע בתחיית המתים דוקא ..... 385

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

יביא ביאור אדה"ז בטעם שלפני חטא עה"ד לא הי' מיתה בעולם / יקשה עפ"ז מדוע בימוה"מ עדיין יש מיתה, ויתרה מזו אפילו לצדיקים גמורים / יבאר שבימוה"מ יהי' העולם בדוגמת צדיק ורע לו שיש לו עדיין מציאות של ולכן יצטרכו לחזור לעפרן / יקשה בנוגע לצדיקים גמורים / יבאר ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בטעם בכיית הצדיקים בעשי"ת / ימשיך שסיבת ביטול הרע בתחיית המתים הוא מפני דרגת גילוי התורה / יביא שיחות כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להפרש בין לימוד התורה בימות המשיח לגילוי עצם התורה בתחיית המתים

"חידוש מיוחד בתקופתנו זו" ..... 393

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

יקדים אודות החידוש המיוחד של דורנו - הדור השביעי, אותו מניח כ"ק אד"ש מה"מ החל מראשית נשיאותו / יראה כיצד חידוש זה מתבטא בעניינים וסוגיות שונות המקבלות תפנית ומשמעות עמוקה יותר, כדלקמן: / בענין כוח פעולתו של יהודי / היכולת בדורנו להגיע למדרגת צדיק / השגת מדרגת מוחין בעצם / הפצת ענייני הגאולה בפשטות / החידוש המתקבל במלחמת בית דוד / דרגת בני" בדור הגאולה / אהבת ישראל בדרנו - טעימה מהגאולה / הצורך ופעולת לימוד ענייני בית הבחירה וגאולה ומשיח / הדגש בלימוד חסידות / הנחת תפילין ר"ת / שימוש בפסוקי קודש המבטאים את הציפי' לגאולה / הדגשת מעלת המעשה / הפעולה על בני - נח / ימלא שחוק פינו

ביאת אליהו וביאת המשיח ..... 407

הרב נחום שי' שטראקס  
 מאנ"ש דשכונת המלך - קראון הייטס

יביא דברי הרמב"ם דיש ב' דעות בזמן ביאת אליהו / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ דמשמע שאליהו יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג / מקשה ע"כ מדברי כ"ק אד"ש מה"מ במקומות אחרים / יבאר ב' האופנים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ דהכל ביאור אחד / יישב דברי כ"ק אד"ש מה"מ שביאת אליהו תהי' קודם גילוי משיח הראשון

ג' ביאורים בשיחה דש"פ וירא תשנ"ב ..... 412

הרב נחום שי' שטראקס

מאנ"ש דשכונת המלך - קראון הייטס

פרק א: יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ דישנו גילוי אלקות מלמעלה אצל כל יהודי מצד עצם מציאותו / יבאר דבשביל שיתגלה גילוי זה נדרשת עבודה / יביא השוואת כ"ק אד"ש מה"מ בין הגילוי אלקות לגילוי המשיח דע"כ נותר רק "לקבל פני משיח צדקנו" / יקשה מה תועיל ה'קבלה' / יבאר החילוק בין דברי כ"ק אד"ש מה"מ למבואר בחסידות בענין הגילוי אלקות הנ"ל - החילוק בין חיוב לשלילה / יבאר מעלת הגוף על הנשמה עפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ / עפ"י זה הגילוי במציאות היש הוא בכח הכל יכול דוקא / יבאר עפ"י זה החילוק בין ב' השיטות בנוגע לגילוי אלקות בזמן הזה / יבאר דהחילוק בין זמן הגלות לזמן הגאולה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בכמות הגילוי אלקות / יבאר דמב' שיטות אלו יצא חילוק ביכולת האדם להבחין באלקות / הגילוי באדם ע"י לימוד התורה / יחלק בין ידיעת האדם בגילוי אלקות - ראי' גשמית - לידיעתו בנפשו האלקית - השגת השלילה / יבאר דבזמן הגלות ישנו קושי מצד האדם לראות אלקות / עפ"י הנ"ל יבאר החידוש דזמננו ודברי כ"ק אד"ש מה"מ דצריך רק 'לקבל' משיח

פרק ב': יבאר דהתגלות מציאות המשיח נעשית ע"י הכרת העם / יבאר עפ"י זה החילוק בין השיחות / יבאר הענין הדיבור שמגלה / יביא ג' ענינים בהכרזה

פרק ג': יבאר דקבלת פני משיח צדקנו מתבטאת בענין ההכרזה / יבאר גדר הגאולה - שלימות עבודת בני ישראל / יבאר דאין זה סתירה למבואר דימות המשיח הם זמן השכר / יקשה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ שמושיח הוא ענין לעצמו / יבאר דעבודת בני ישראל מסתעפת מן המשיח בדרך ממילא / יבאר כללות ענין העבודה ועפ"י זה כיצד מגיע בדרך ממילא / יבאר דהדרך להנ"ל היא ע"י התבוננות בהשגחת הקב"ה / יבאר עפ"י זה ענין ההכרזה

מנגדים למשיח בחיצוניות ובפנימיות ..... 430

הת' מנחם מענדל שי' ששון

קבוצה' - 770 בית משיח

יביא סתירה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ האם ישנם מנגדים למשיח בזמן הגלות / יבאר שישנם ב' גדרים בתפקידו של משיח: א. פעולותיו ע"פ ההלכה קודם הגאולה. ב. פעולותיו כחלק ממצב העולם בימות המשיח / יבאר שבאופן הא' קיימים מנגדים ובאופן הב' אין קיימים מנגדים / יתאים את השיחות בדבר הסתירה הנ"ל / יבאר שכ"ה דרישת כ"ק אד"ש מה"מ בנפש האדם בתקופתנו / יבאר הסיבה לכך מצד התחלת גילוי מלכותו של מלך המשיח / יביא את הדרך לעבודה זו באופן של "מלכות שבתפארת".

## שער תורתו של משיח

439 .....פעולת התורה בהבנת המשפטים.

הת' מנחם מענדל שי' אפל  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ משפטים שהחיוב השכלי במצוות התורה נובע מכך שהם כתובים בתורה / מקשה ע"כ ממאחז"ל "אלמלא ניתנה תורה וכו' / מביא דיש שביארו דהיינו למדים רק את הכללים אך לא את הפרטים של המצוות ודוחה זאת / מביא דהחידוש דמ"ת פעל בשכל האדם שיבין כפי ציווי התורה ודוחה זאת / מנסה לבאר דהחידוש הוא שמביא לשינוי בהנהגת האדם אך דוחה זאת ממשמעות השיחה / מבאר דהחידוש דמ"ת הוא שהבנת השכל יהי' מצד האדם ולא מצד העליון / מבאר זאת ממשמעות הלשון בשיחה / מקשה מהו ענין הפס"ד דפועל גם שינוי בהנהגה בפועל / מקדים ביאור הצ"צ דע"י לימוד תורה דישראל "קוב"ה אסתכל באורייתא .". / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ דהלכות התורה (פס"ד) פועלים בעולם בצורה שהוא חודר בעולם מצ"ע ומבאר לפי"ז מהו ענין הפס"ד / מבאר מדוע במצוות דחוקים יש גם את הענין דחכמתו ית'

451 .....תורה חדשה מצד גדר הנותן וגדר המקבל

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

כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני / יביא ב' ביאורים איך שייך חידוש אם זה ניתן כבר למשה - ביאור השל"ה וביאור אדמו"ר הרש"ב בהמשך תרס"ו / יביא את חידושיו של כ"ק אד"ש מה"מ ליסד את שני הביאורים / יקשה מדוע בריבוי מקומות מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ביאור השל"ה לאחר שהגלה הביאור של חסידות שלכאורה יותר מתאים עם כל הפרטים / יבאר שיש שני גדרים בתורה - גדר הנותן וגדר המקבל / ביאור השל"ה הוא מצד גדר הנותן ואילו ביאור החסידות הוא מגדר המקבל / עדיין צלה"ב מדוע בד"כ מדובר על החידוש שמצד גדר המקבל / יבאר ששני הגדרים בשורשם למעלה נובעים מהחילוק בין תענוג העצמי המורגש לתענוג הבלתי מורגש ויבאר את החילוק המהותי שביניהם / יביא מאמר כ"ק אד"ש מה"מ ששני הדרגות הנ"ל הם שני תקופות בגאולה / עפ"ז מובן ששני הגדרים בתורה חדשה שייכים לשני תקופות שונות וכאשר מדברים בתקופה הראשונה מביאים את ביאור השל"ה / יבאר שאמיתית הענין ד'אור חדש' המבוארת בהמשך תרס"ו הוא דוקא תענוג העצמי הבלתי מורגש / עפ"ז יבאר מדוע דוקא בתקופה השני' יתגלה אמיתית הענין דתורה חדשה

עבודת דורנו - כיבוש ז' אומות או ג' מוחין? ..... 461

הת' מנחם מענדל שי' כהן (בראי"ל)  
והת' יוסף שי' הלוי סגל  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא המבואר בד"ה וישלח יהושע בענין ההפרש בין המרגלים דמשה להמרגלים דיהושע / יביא הביאור בזה בעבודת האדם / יבאר דמשמע מזה שכ"א שייך לעבודת ז' המידות / יביא דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי / יבאר הסתירה מדבריו / יבאר ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ והיוצא מזה / יביא המבואר בדבר מלכות ש"פ לך לך / עפ"ז יבאר המעלה בעבודה בזמננו זה / יוסיף ע"ז ע"פ המבואר בדבר מלכות ש"פ אמור

מקום ירידת בית המקדש השלישי ..... 465

הת' חיים אליהו שי' שוחאט  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

יביא המבואר בקונטרס בית רבינו שבבבל שביהמ"ק השלישי ירד שם תחילה / יביא ב' טעמים בזה / יקשה מהמבואר במ"א שירד בירושלים / יביא התיווכים מי יבנה את ביהמ"ק / יתרץ לפי חלק מהתיווכים / יביא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בציווי ד"ועשו לי מקדש" / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במחלוקת זו / עפ"ז יתווך את דברי כ"ק אד"ש מה"מ לדעת הרמב"ן / יתווך כן גם בדעת הרמב"ם / יביא שיחת כ"ק אד"ש מה"מ אודות גניזת הארון / יוסיף עפ"ז בביאור

בענין פתיחת הצינור ..... 472

הת' יצחק משה שי' קרלנשטיין  
'קבוצה' - 770 בית משיח

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ דמה שנאמר "כימי צאתך מארץ מצרים" לשון רבים הוא כי ביציאת מצרים היתה פתיחת הצינור דכל הגאולות / יקשה מדוע גם ימי הגלות נקראים 'ימי צאתך מארץ מצרים' / יקשה גם בנוגע לגאולה מדוע נחשב כהמשך לגאולת מצרים / יקדים בביאור ענין תפיחת הצינור / יקשה מענין גרמא בנזקין / יביא דעות הראשונים בהבדל בין דין גרמא לדינא דגרמי / יביא הסבר הרמב"ן בזה ויבאר על פי זה ענין פתיחת הצינור / יקשה מענין נטילת ידים / יבאר לשון רש"י שהוא "כפותח חור" / יבאר על פי זה ענין פתיחת הצינור דיציאת מצרים לשאר הגאולות

## שער פשוטו של מקרא

פּוּטִיפֶר - שֵׁר הַטְּבַחִים..... 481

הרב יהודה ליב שי' ויסגלס  
מאנ"ש כפר חב"ד

יביא פירש"י על "שר הטבחים" / יקשה עליו ב' קושיות / יביא קושית המפרשים ותירוצם / יקשה דלכאור' מוכח בפשש"מ דלא כרש"י / יביא ביאורי הרא"ם, המהר"ל והט"ז ויקשה עליהם / יבאר מה הוקשה לרש"י / יבאר ההכרח בפשש"מ ש"שר הטבחים" אין פירושו "רב קטוליא" ו"שר של מבשלים" / יבאר ענינו של בית הסוהר דשר הטבחים / יבאר שייכותו לשר הטבחים דוקא / יוסיף ויקשה ע"פ פירש"י בפר' מקץ / יבאר מדוע נתן פרעה את אסנת להיות ליוסף לאשה / יבאר עפ"ז הקושי הנ"ל / יבאר דעפ"ז מובן מדוע התשנה תפקידו של פוטיפר / יבאר ה"ינה של תורה" דבפירש"י

## הוספות

פּרְסוּם רֵאשׁוֹן מַעֲלֵי הַהֶגְהָה עַל ה'לִיקוּט' לַש"פ תַּצֵּא..... 497

עוד על החב"ד'ניצע בליובאוויטש  
צוואת כ"ק אדמו"ר מהרשנ"ע

וּרְשִׁימַת עֲנִינִים וּסִיפּוּרִים לַהֲרַב"ש ז"ל..... 503

הרה"ת שמואל שי' קראוס  
מזכיר הבד"צ דק"ק קראונהייטס



שער  
דבר מלכות





בס"ד. אור לי"ג תשרי, הילולא דכ"ק אדמו"ר מהר"ש, ה'תשמ"ח\*.

**בורא** ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר הוי' ורפאתיו<sup>1</sup>, ומדייק כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה שנאמר בי"ג תשרי לפני חמישים שנה<sup>2</sup>, דניב שפתים הוא דיבור הבא ממילא [דמשמעות הלשון ניב שפתים הוא שהניב (דיבור<sup>3</sup>) בא מהשפתים עצמם, היינו שהדיבור הוא לא ע"י מחשבה וכוונה אלא שבא מעצמו], ומהי המעלה בדיבור הבא ממילא. ולהוסיף, דלשון הכתוב הוא בורא ניב שפתים, דפירוש בריאה הוא חידוש, שנעשה דבר חדש שלא הי' מקודם, בדוגמת החידוש דיש מאין<sup>4</sup>. [דהגם שלשון בריאה שייך גם בהתהוות יש מיש, וכמובן גם מזה שכל מה שנתהווה בששת ימי בראשית (גם נבראים הפרטים שנתהוו לאחרי יום הראשון דמע"ב, הגם שנתהוו מהשמים והארץ שנבראו ביום הראשון דמע"ב<sup>5</sup>) נקרא בשם בריאה<sup>6</sup>, וכמ"ש<sup>7</sup> ויברא אלקים את האדם גו', אף שגוף האדם נוצר מעפר<sup>8</sup>, וגם בנשמת האדם כתיב ויפח באפיו נשמת חיים, דנפיחה היא לא בריאה יש מאין אלא המשכת ההבל שהי' גם מקודם, יש מיש, [ולהעיר, דהיש שממנו נתהווה הנשמה הוא אמיתית היש, שהרי מאן דנפח מתוכי<sup>9</sup>, ותוכי' (תוכיותו ופנימיותו<sup>10</sup>) הוא אמיתית היש], הרי זה שלשון בריאה הוא בהתהוות יש מיש הוא דוקא בהתהוות שהיא באופן של חידוש ועד להחידוש שבדוגמת החידוש דיש מאין]. ומזה שנאמר **בורא** ניב שפתים, שניב שפתים הוא חידוש<sup>11</sup>, מוכח, שהעילוי דניב שפתים, דיבור

\*לשון הפתח דבר (שהוגה ע"י כ"ק אד"ש מה"מ):

"לקראת יום הבהיר ראש חודש כסלו, שבו ימלאו ט"ו שנה מאז שזכינו לראות ברפואתו השלימה של כ"ק אדמו"ר שליט"א בשנת תשל"ח, הננו מוציאים לאור את המאמר ד"ה בורא ניב שפתים וגו' ורפאתיו (שבו נתבאר גם ענין הרפואה), שנאמר בהתוועדות די"ג תשרי תשמ"ח, מתוך תפלה לתקוה ובטחון שתיכף ומיד ממש נזכה לראות ברפואתו השלימה של כ"ק אדמו"ר שליט"א בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו הק', ונזכה לשמוע תורה חדשה מפיו של משיח צדקנו, בניב שפתים, שילמד תורה את כל העם".

(1) ישעי' נז, יט.

(2) משנת אמירת מאמר זה (תשמ"ח) - ש"פ האזינו, צ"ח. נדפס תרח"צ ע' מז ואילך.

(3) ראה מצודת ציון לישעי' שם.

(4) ראה רמב"ן עה"ת בראשית א, א.

(5) רמב"ן שם. וראה גם פרש"י עה"פ בראשית א, יד.

(6) ולהעיר ממ"ש (בראשית ב, ג) "מכל מלאכתו אשר ברא גו'".

(7) בראשית א, כז.

(8) שם ב, ז.

(9) תניא רפ"ב בשם הזהר. וראה בהנסמן בסה"מ תרח"צ שם ע' מח הערה 11.

(10) תניא שם.

(11) ראה מצודת ציון לישעי' שם "כל דבר חדש יקרא בריאה".

הבא ממילא, לגבי דיבור שע"י מחשבה וכוונה, הוא עילוי שבאין ערוך (חידוש).  
וצריך להבין, הרי דיבור שע"י מחשבה וכוונה הוא (בפשטות) נעלה יותר מדיבור  
שבא ממילא, וממ"ש בורא ניב שפתים מוכח שדיבור שבא ממילא הוא נעלה יותר  
ועד לעילוי שבאין ערוך.

**ב) וממשיך** בהמאמר, דבפירוש הרד"ק עה"פ ישנם שני פירושים בלרחוק ולקרוב.  
הרד"ק עצמו מפרש לרחוק מירושלים ולקרוב לה, ולאח"ז מביא  
שרז"ל פירשו דלרחוק הם בעלי תשובה ולקרוב הם צדיקים. וכדאיתא בגמרא<sup>12</sup>,  
מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורין אין עומדין, שנאמר שלום שלום לרחוק  
ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב. וצריך להבין, דמה שמקדים בהמאמר פירוש  
הרד"ק לפני פירוש הגמרא משמע שלהענין המבואר בהמאמר נוגע יותר פירוש  
הרד"ק, וצריך ביאור, דבהמאמר מדבר בענין מעלת הבע"ת על צדיקים (כדלקמן),  
ולמה מקדים פירוש הרד"ק שלרחוק הוא רחוק מירושלים לפני פירוש הגמרא  
שלרחוק הוא בעלי תשובה.

**והנה** הטעם על זה שגדלה מעלתם של הבעלי תשובה על מעלת הצדיקים הוא  
(כמבואר בהמאמר) מפני שעבודתם של הבע"ת היא בחילא יתיר<sup>13</sup>. ומדייק  
בהמאמר, הרי זה עבודתם של הבע"ת היא בחילא יתיר הוא בסיבת הריחוק, מפני  
שתחלה היו מרוחקים מאלקות, ולמה תהי' מעלתם גדולה יותר ממעלת הצדיקים  
שהיו תמיד מקורבים לאלקות. גם צריך להבין (כמו שמדייק בהמאמר) זה שלאחרי  
שאומר שלום שלום לרחוק ולקרוב ממשיך הכתוב אמר הוי' ורפאתיו, דלכאורה,  
כיון שגם הרחוק נעשה קרוב ונעשה שלום לרחוק, למה צריך לרפואה.

**ג) ולבאר** זה מקדים בהמאמר מ"ש<sup>14</sup> כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו  
אף עשיתיו, דבראתיו יצרתיו אף עשיתיו הם ג' עולמות בריאה יצירה  
עשי', שבהם נכללים כל העולמות<sup>15</sup>. ומבאר, שהתחברות העולמות באוא"ס (מלמטה  
למעלה) והמשכת אוא"ס בעולמות (מלמעלה למטה) הוא ע"י התורה. וזהו ולכבודי  
בראתיו יצרתיו עף עשיתיו, שחיבור העולמות באוא"ס והמשכת אוא"ס בהעולמות  
הוא ע"י כבודי, דאין כבוד אלא תורה<sup>16</sup>. וממשיך בהמאמר, דהתחברות העולמות  
באוא"ס והמשכת אוא"ס בהעולמות הוא ע"י ג' ענינים, תורה עבודה וגמ"ח. והטעם

12) ברכות לד, ב – הובא בסה"מ תרח"צ שם.

13) ראה זח"א קכט, ב. אגה"ת ספ"ח. ובכ"מ.

14) ישעי' מז, ג.

15) ראה גם תניא רפמ"ט (סט, א).

16) אבות פ"ו, ג.

לזה הוא<sup>17</sup>, כי ג' העולמות בי"ע הם מחשבה דיבור ומעשה, ולכן, ההתחברות דג' העולמות באוא"ס וכן המשכת אוא"ס בג' העולמות, הוא ע"י תורה עבודה גמ"ח, כי ג' ענינים אלה הם מחשבה דיבור ומעשה [עבודה - מחשבה, תורה - דיבור, וגמ"ח - מעשה]. ומ"ש ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, דכבודי היא תורה, הוא, מפני שגם שני הענינים דעבודה וגמ"ח צריכים להיות ע"פ תורה.

**ועד"ז** הוא בנוגע לבריאת האדם וירידת נשמתו למטה, שהירידה היא דרך ג' העולמות בי"ע, אתה<sup>18</sup> בראתה (בריאה) אתה יצרתה (יצירה) אתה נפחתה בי (עשי'), שהתחברות האדם באוא"ס והמשכת אוא"ס בהאדם הם ע"י עבודתו בג' הענינים דתורה עבודה וגמ"ח. ועי"ז נעשה השבת והחזרת הנשמה לשרשה בעצמות אוא"ס. דנוסף לזה שהיא מתעלית לבחינת טהורה היא (אצילות, כמו שהיתה לפני הירידה דאתה בראתה), היא מתעלית לשרשה הראשון בעצמות אוא"ס, והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה<sup>19</sup>. היינו, דגם כמו שהיא למטה, מלובשת בגוף גשמי, היא מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד כמו שהיתה כלולה בעצמות אוא"ס (לפני הירידה דויפח)<sup>20</sup>.

**ד) והנה** ענין זה דוהרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה [שגם כשהנשמה היא למטה תהי' מיוחדת בו ית' כמו שהיתה כלולה בעצמות אוא"ס] הוא בעיקר ע"י עבודת התשובה. ויש לומר, שזה מרומז גם בלשון הכתוב והרוח תשוב גו'. תשוב מלשון תשובה, כי עיקר השבת הנשמה לשרשה (האלקים אשר נתנה) הוא ע"י עבודת התשובה. והענין הוא (כמבואר בהמאמר), דעבודת הצדיקים (תורה עבודה וגמ"ח) היא במדידה והגבלה, ועבודת התשובה היא למעלה ממדידה והגבלה. דזהו שתשובה היא בשעתה חדא וברגעא חדא<sup>21</sup>. ולכן השבת הנשמה לשרשה שע"י התשובה היא השבת נעלית יותר מההשבה שע"י תורה עבודה וגמ"ח (עבודת הצדיקים). וזהו שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב, שהשלום שנעשה ע"י עבודת התשובה (רחוק שנתקרב) הוא נעלה יותר מהשלום שע"י עבודת הצדיקים (קרוב).

**וזהו** גם מה שממשיך בכתוב אמר הוי' ורפאתיו, כי המעלה דעבודת התשובה (שלום לרחוק) הוא שתשובה היא כמו רפואה<sup>22</sup> (ורפאתיו). והענין הוא

17) וראה בארוכה לקו"ת אחרי כה, סע"ד ואילך.

18) ברכה אלקי נשמה.

19) קהלת ז, יב. וראה לקו"ת ר"פ האזינו.

20) ראה אגה"ת פ"ח (צה, סע"א).

21) זח"א קכט, סע"א ואילך.

22) ראה יומא פו, א.

(כמבואר בהמאמר<sup>23</sup>), דבאכילה ושת' צריך לכמות גדולה של מזון בכדי לפעול חיזוק התקשרות הנפש באברי הגוף, משא"כ ברפואה, גם טיפה אחת מסממני רפואה יש בה כח לחזק התקשרות הנפש בהגוף. והטעם לזה הוא, כי הכח שבסממני רפואה אינו מוגבל כ"כ כהכח שבמזון, ולכן אינו תלוי כ"כ בהכמות. ועד"ז הוא בתשובה שנמשלה לרפואה<sup>22</sup>, דהטעם על זה שתשובה היא בשעתא חדא וברגעא חדא, ועד שע"י הרהור תשובה אחד הוא מתהפך מרשע גמור לצדיק גמור<sup>24</sup>, הוא, כי תשובה היא למעלה מהגבלה. ועפ"ז יש לבאר מ"ש אמר הוי' ורפאתיו, דזה שברפואה ותשובה נאמר אמר הוי' (אף שפעולת כל הדברים היא לא בכח עמצם אלא בכח הקב"ה), הוא, כי ברפואה ובתשובה ישנו ענין שלמעלה מהגבלה [שלכן, תשובה היא בשעתא חדא וברגעא חדא, ועד"ז רפואה כפשוטה שיכולה להיות גם ע"י טיפה אחת], וענין זה הוא ע"י נתינת כח מיוחד מלמעלה, אמר הוי'.

ה) ויש להוסיף [ובפרט שענין זה (דלקמן) הוא דבר שהדור צריך לו וכמה צריכים לו], דפירוש ורפאתיו הוא שאני (הוי') ארפא<sup>25</sup>. היינו, דנוסף לזה שרפואה בכלל (גם כשהרפואה היא ע"י שליח, בו"ד) היא ע"י אמר הוי', הנה רפואה זו נמשכת מהקב"ה עצמו, אני הוי' רופאיך<sup>26</sup>. ולכן היא באופן דכל המחלה גו' לא אשים עליך (מלכתחילה)<sup>27</sup>. ולהוסיף, דגם כשהרפואה דאני הוי' רופאיך באה לאחרי שמצד סיבות שונות הי' דבר בלתי רצוי, הרפואה היא באופן שלא נשאר שום רושם, ועד שנעקר למפרע. דרפואה שע"י בו"ד, נוסף לזה שאינה מרפאת אלא מכאן ולהבא<sup>28</sup> גם לאח"ז נשאר רושם<sup>29</sup>. וע"י הרפואה דאני הוי' רופאיך נעקר מתחלתו.

ו) וממשיך בהמאמר, דמ"ש אמר הוי' ורפאתיו לאחרי שאומר שלום לרחוק, הוא, דכיון שבתחלה הי' מרוחק מאלקות, לכן, גם לאחרי שנעשה קרוב לאלקות (ע"י התשובה, עבודת האדם), וגם לאחרי שנעשה שלום לרחוק (ע"י המשכה מלמעלה), צריך עדיין לרפואה. והרפואה היא ע"י לימוד התורה. וזהו אמר הוי' ורפאתיו, דהרפואה היא אמר הוי', שחוקק בכח זכרוננו אותיות שבתורה.

ולהעיר, דמ"ש בהמאמר שרפאתיו הוא ע"י לימוד התורה, הוא גם בנוגע לרפואה בגשמיות, כמ"ש<sup>30</sup> ולכל בשרו מרפא. ועפ"ז יש לומר, דמ"ש לעיל (סעיף

(23) וראה גם סהמ"צ להצ"צ לט, ב.

(24) ראה קידושין מט, ב. וראה בהנסמן בסה"מ תרח"צ ע' נה הערה 73.

(25) ראה מצודת דוד עה"פ 'מלת ורפאתיו אמר במקום ה', כאילו הוא המדבר.

(26) בשלח טו, כו.

(27) בשלח שם, ולפי פשוטו (פרש"י עה"פ, וכגירסת הרא"ם והדפוסיים).

(28) כתובות עד, ב.

(29) ראה רש"י יומא פו, א ד"ה וכתוב ארפא, דבעל מום שנתרפא 'מקצת שמו עליו' (גם לאחרי שנתרפא).

(30) משלי ד, כב. וראה עירובין נד, א.

ה) שהרפואה דאמר הוי' ורפאתיו היא באופן שלא נשאר שום רושם ועד שנעקר מתחילתו, הוא גם כשהרפואה מהקב"ה נמשכת ע"י רופא בו"ד וע"י סממני רפואה. דכיון שהתורה היא בעה"ב על כל המציאות, כולל גם מציאות הרפואה (חכמת הרפואה וכו' ועד לעצם מציאות הרפואה), הרי מובן, שבכח התורה, שגם הרפואה שע"י בו"ד וע"י סממנים וכיו"ב תהי' באופן שלא ישאר שום רושם ועד שיהי' נעקר מתחלתו. ולהעיר, שגם ברפואה שע"פ טבע ישנה רפואה שעוקרת את החולי<sup>31</sup>. אלא שרפואה זו אינה מצוי' והרפואות המצויות הם באופן שנשאר רושם. ועפ"ז מובן עוד יותר זה שבכח התורה לפעול שגם הרפואה שע"י רפואות המצויות תהי' באופן שלא יהי' נשאר שום רושם, מכיון שענין זה ישנו כבר בעולם.

ז) **וממשיך** בהמאמר בפירוש הכתוב בורא ניב שפתים שלום גו' לרחוק, שהעצה והתיקון להרחוק, בעל תשובה, הוא ניב שפתים, וידוי דברים, ונקרא ניב שפתים, דיבור הבא ממילא, כי הוידוי דהבע"ת בא בדרך ממילא, מצער עומק לבבו. והנה פירוש זה שניב שפתים הוא וידוי, הוא ע"פ פירוש הגמרא דשלום לרחוק קאי על בעל תשובה. ולפירוש הרד"ק דשלום לרחוק קאי על הרחוקים מירושלים, מבאר בהמאמר, דירושלים הו"ע יראת שמים<sup>32</sup>, ורחוק מירושלים הוא זה שבטבע אינו יראת שמים, והעצה לזה הוא ניב שפתים, דיבור בדברי תורה. ויש לומר, דזה שהדיבור בתורה נקרא בכתוב זה בשם ניב שפתים, דיבור הבא ממילא, הוא, לרמז שהאדם צריך להיות שקו"ע כ"כ בתורה, עד שהדיבור בתורה יהי' באופן דממילא<sup>33</sup> (ע"ד מארז"ל מנפשי' כרע"א<sup>34</sup>). ויש לקשר זה עם המובא לעיל מהמאמר דענין אמר הוי' ורפאתיו הוא שדברי תורה יהיו חקוקים בכח זכרונו, דענין החקיקה הוא שהדבר הנחקק הוא חד עם הדבר שחוקקים בו<sup>35</sup>, וע"י שנעשה חד עם התורה, שמציאותו היא תורה, כל הדיבורים שלו, גם כשאינו מכוון לדברי תורה, הם דברי תורה. וזהו בורא ניב שפתים, דזה שניב שפתים של האדם (הדיבור שבא מעצמו, בלי כוונה) הוא דברי תורה, הוא ע"י שנעשה מציאות חדשה, מציאות דתורה.

ח) **ולהוסיף**, דע"י שכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו אמר את המאמר ד"ה בורא ניב שפתים, ובפרט שלאחרי זה פירסם את המאמר, ניתן הכח לכאו"א מישראל, ובפרט לההולכים בעקבותיו, שעסק התורה שלהם, ועד"ז ההתעסקות בכל עניני כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, תהי' באופן דניב שפתים. היינו שיהי' שקוע

31) ראה צפנת פענח (להרוגוצובי) על הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב.

32) ראה תוד"ה הר - תענית טז, א. לקו"ת ר"ה ס, ב. ובכ"מ.

33) ולהעיר מהל' ת"ת לאדה"ז ספ"ג.

34) ירושלמי ברכות פ"ב סוף ה"ד.

35) ראה לקו"ת חוקת נו, א. שם נט, ג. ובכ"מ.

לגמרי בענינים דנשיא דורנו, עד שכל פעולותיו (גם הבאים ממילא בלי כוונה) יהיו בהענינים של נשיא דורנו. ובאופן דמעלין בקודש<sup>36</sup>, שבכל יום תהי' ההתעסקות בהענינים של הנשיא בחיות חדש ובאופן מחודש, ועד לחידוש גמור בדוגמת החידוש דיש מאין, בורא ניב שפתים. ובפרט בנוגע ללימוד התורה, דניב שפתים קאי על הדיבור דתורה (כנ"ל), שההוספה בלימוד התורה תהי' באין ערוך. ובפרט לאחרי שעברו חמישים שנה מאמירת מאמר הנ"ל, דאין עולם אלא חמישים שנה<sup>37</sup> ולאחרי זה מתחיל עולם חדש. ולהעיר, שהעילוי דחמישים שנה הוא בנוגע לעניני חכמה ושכל כמארז<sup>38</sup> בן חמשים לעצה, ומזה מובן, דזה שלאחרי חמישים שנה מאמירת מאמר הנ"ל מתחיל עולם חדש הוא בעיקר בנוגע ללימוד התורה בהבנה והשגה. שההוספה והעלי' בהבנת והשגת התורה תהי' באופן דאין ערוך. וע"ד העלי' דר' זירא מתלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי<sup>39</sup>.

**ולהוסיף**, דהגם שבכדי שכל הענינים יהיו באופן דעולם חדש הוא ע"י עבודה ויגיעה, וישנם כאלה שחושבים ומדמים שאינם רוצים להתייגע להיות מציאות חדשה והנהגתם מכאן ולהבא תהי' כמו שהיתה מקודם, צריכים הם לדעת, שהאינרעדעניש שלהם (שישאר במצב הקודם) לא יועיל מאומה, כי דבר אלקינו יקום לעולם<sup>40</sup>. וגם מה שחושבים בנוגע להרצון שלהם (שאינם רוצים להתייגע להיות מציאות חדשה) הוא רק דמיון, כי רצונו האמיתי של כל אחד מישראל הוא לקיים רצון ה', כפס"ד הידוע דהרמב"ם<sup>41</sup>. וכשיסבירו לעצמם מהו רצונם האמיתי, יבוא הרצון בגילוי ותהי' עבודתם בהנ"ל מתוך רצון ותענוג.

**וע"י** היגיעה בכל הנ"ל, תהי' ההצלחה בזה באופן דמציאה, יגעתי ומצאתי<sup>42</sup>, עד שיבואו למציאה העיקרית, מצאתי דוד עבדי<sup>43</sup>, שקאי על משיח צדקנו הבא בהיסח הדעת<sup>44</sup>. וביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שאין זה סתירה לזה שצריך לתבוע את ביאת משיח צדקנו, לדבר בענין ביאת המשיח לכתוב בענין זה ולהרעיש בזה, ואדרבה, זהו היסח הדעת האמיתי<sup>45</sup> שמקרב את ביאת המשיח למטה מעשרה טפחים, ובאופן דלא עיכבן אפילו כהרף עין<sup>46</sup>, תיכף ומיד ממש.

(36) ברכות כח, א. וש"נ.

(37) מכילתא עה"פ משפטים כא, ו. הובא ברמב"ן עה"פ שם.

(38) אבות ספ"ה.

(39) ב"ה פה, א. המשך תרס"ו ע' יג. ובכ"מ.

(40) ישעי' מ, ח.

(41) הל' גירושין ספ"ב.

(42) מגילה ו, ב.

(43) תהלים פט, כא.

(44) סנהדרין צז, סע"א.

(45) להעיר מאגה"ק ס"ד (קה, ב).

(46) ע"פ מכילתא ופרש"י עה"פ בא יב, מא.

## ביאור החילוק בין המשנה להברייתא בסוף מסכתין משיחת כ"ף מנחם אב השי"ת

א. ידוע (בדרושי ל"ג בעומר<sup>1</sup> שביום ה"יאָרצייט" בכל שנה נעשית עליית הנשמה [התחלת העלי' היא ביום השבת שלפני ה"יאָרצייט<sup>2</sup>, שבו נוהגים לעלות לתורה (ובאם אפשר - למפטיר)<sup>3</sup>, אבל עיקר העלי' היא ביום ה"יאָרצייט עצמו], דאף שכבר עברו כמה שנים מההסתלקות, מ"מ, בבוא יום ה"יאָרצייט מידי שנה בשנה נעשית עלי' גדולה יותר. ולכן ישנם מנהגים מיוחדים ביום ה"יאָרצייט - להתפלל לפני העמוד, וכן לומר דבר תורה (ובפרט אחד מיוצאי חלציו של הנפטר<sup>4</sup>), כולל גם דבר תורה מהנפטר<sup>5</sup>.

ביקשו ממני לכתוב סיום ע"פ נגלה על מסכת קידושין, ודחיתי זאת על ה"יאָרצייט. וכיון שהנוכחים כאן הם אנשי תורה או בחורי ישיבה שמונחים עתה בתורה, בודאי לא יהי' להם איכפת ("עס וועט זיי ניט האַרן") אם יתארך הזמן.

וכדי שיהי' מתוך שמחה ("עס זאָל זיין פריילעכער צו הערן") - יאמרו תחילה לחיים.

\*

ב. בסיום מסכת קידושין ישנו מאמר שהובא בברייתא ולפנ"ז גם במשנה, ויש לדייק ולבאר החילוקים והשינויים שבין הברייתא להמשנה.

ובהקדמה - שבדרכי הלימוד בכלל ישנם כמה אופנים: בדרך הגיון והסברה - הנקרא "דער ליטווישער לערנען", ולימוד בדרך של חידוד ופלפול, שמתייחס לפולין. אבל הדיוק בלשון וסגנון - אינו מקובל.

וטעם הדבר - מסתמא - מצד מיעוט הזמן, ועוד טעם, בגלל החילוק שבין תושב"כ לתושבע"פ, שבתושב"כ העיקר הוא האותיות, שהרי מצינו שמאות אחת בתורה ישנו פרק שלם בש"ס<sup>6</sup>, ובתושבע"פ העיקר הוא הענין, וכמבואר בלקו"ת<sup>7</sup>.

אך מ"מ, הרי פשיטא שגם בתושבע"פ הלשון מדוייק ביותר, ועד שמדיוק הלשון יכולים להוציא תילי תלים של ענינים.

(4) ראה זח"ג ס"פ בחוקותי.

(5) קטע זה נדפס בהוספות ללקו"ש חט"ו ע' 561.

(6) לקו"ת דרושי שמע"צ פח, רע"א. ברכה צה, ד.

(7) ויקרא ביאור ולא תשבית (ה, א ואילך).

(1) סידור (עם דא"ח) שער הל"ג בעומר דש, סע"ב

ואילך.

(2) שער המצוות ס"פ ויחי.

(3) ספר המנהגים חב"ד ע' 79.

אחד מגדולי החסידים של אדמו"ר הזקן, ר' נחמי' מדובראָוונא, מדייק אפילו בלשונו של הט"ז או המגן אברהם, ולומד מזה ענין להלכה, ומכ"ש שצריכים לדייק בלשון הש"ס, כדלקמן.

ג. וז"ל סיום מסכת קידושין:

"תניא רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו אלא בימי ילדותו, אבל בימי זקנותו הרי הוא מוטל ברעב, אבל תורה אינו כן, עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו, בעת ילדותו מהו אומר<sup>8</sup> וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים, בזקנותו מהו אומר<sup>9</sup> עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו".

מאמר הנ"ל הובא גם במשנה, ובאריכות יותר, וז"ל:

"רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב, ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינו כן אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו, בנערותו מהו אומר וקוי ה' יחליפו כח, בזקנותו מהו אומר עוד ינובון בשיבה, וכן הוא אומר באברהם אבינו<sup>10</sup> ואברהם זקן . . . וה' ברך את אברהם בכל, מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, שנאמר<sup>11</sup> עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חוקתי ותורותי".

וצריך להבין:

בתוכן המאמר: איתא בתוספתא (הובאה בפ"ק<sup>12</sup>) שחייב אדם ללמד את בנו אומנות, ומשמע שאין חולק ע"ז, וא"כ מהו אומרו מניח אני כל אומנות שבעולם<sup>13</sup>?

בהחילוק<sup>14</sup> בין המשנה לברייתא: ידוע מ"ש הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות<sup>15</sup> שרבי שנה הכל בקצרה, "דבר קצר וכולל ענינים רבים", ולכן המשנה היא בקיצור, אך אח"כ שנתמעטו המוחין הוצרכו לפרט לריבוי פרטים, ולכן הרגיל בש"ס הוא אשר הענינים נשנו במשנה בקיצור, ונשנו בברייתא באריכות ובפרטיות. ועפ"ז תמוה מאד סגנון המאמר הנ"ל, שבמשנה הוא באריכות ובפרטיות, ובברייתא בקיצור, היפך הסדר שבכל הש"ס?

גם צ"ע הטעם לכמה שינויים שיש בלשון המאמר בין המשנה והברייתא: (א) במשנה הלשון הוא "ושאר כל אומנות", ובברייתא "שכל אומנות שבעולם". (ב) במשנה מונה חולי זקנה ויסורין, ובברייתא רק זקנה. (ג) במשנה הלשון "נערותו וזקנותו", ובברייתא "ילדותו

(13) ומש"כ בחדא"ג שגם לר"נ מלמדו אומנות אבל רק ארעי - צע"ג. שהרי אומר מניח אני כל אומנות כו' ואיני מלמדו אלא תורה כו', ולא זכר כלל קבע או ארעי.  
(14) בהבא להלן - ראה גם אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א חכ"ב ע' קכה ואילך (סיום על מס' קידושין).  
(15) ד"ה אחרי כן ראה להסתפק.

(8) ישע"י מ, לא.  
(9) תהלים צב, טו.  
(10) חיי שרה כד, א.  
(11) תולדות כו, ה.  
(12) כט, א.



וזקנותו". (ד) במשנה מוסיף בנוגע לתורה "שאדם אוכל כו' לעולם הבא", ובברייתא אינו. (ה) במשנה מסיים "וכן הוא אומר באברהם כו'", ובברייתא אינו.

ד. והנה, בכלל, בדרכי הקושיא והתירוץ, אף שבהשקפה ראשונה התירוץ מכוון הוא, לפעמים תכופות יש לדחותו. ולכן בכל תירוץ יש מקום לספק, אולי אינו אמיתי ובהתבוננות הראוי' ימצאו הדיחוי;

אבל אם ע"י הנחה ותירוץ אחד מתורצות ב' וג' קושיות שבענין, ומי יימר כשהקושיות הן מסוג שונה - הרי זה מחזק את ההשערה דהתירוץ אמיתי הוא, וכאשר ירבה מספר הקושיות המתישבות ע"י הנחה אחת, כן תתקרב ההשערה לודאות.

ועד"ז בנדוד"ד - שע"י הנחה א' יש לתרץ החילוקים שבין המשנה והברייתא וכל קושיות הנ"ל, כדלקמן.

ה. ויובן בהקדם פסק הידוע של הרמב"ם<sup>16</sup> שאוסר לרבנים ולת"ח לקחת הספקתן מן הצבור, והאריך בגנותם של אלו המתפרנסים מן התורה ועושים אותה קרדום לחפור בה, שמשתמשים בכתרה של תורה (בל' החסידות בחכ' ורצונו של הקב"ה), והביא ע"ז הרבה ראיות מהגמ'. אך הבאים אחריו השיגו עליו והביאו כמה ראיות שמותר להתפרנס מן התורה.

והכרעת אדמו"ר הזקן<sup>17</sup> - ש"לא הזהירו ומנעו מלעשותה קרדום אלא שלא יהי' תחלת לימודו בשביל להיות לו לאומנות להתפרנס בה, שנמצא משתמש בכתר תורה תשמיש של חול, אבל אם למד לשם שמים ואח"כ אין לו במה להתפרנס, אם לא במלמודות או דיינות והוראות, ה"ז משתמש בה לצרכה, שאם לא יהי' לו מה לאכול לא יוכל לעסוק בה כראוי כשהוא מעונה ברעב כו', ואם יכול לעסוק באיזה מלאכה לפרנס את עצמו ומניח מלאכתו מלהתפרנס בה ומתפרנס מלימוד התורה לתלמידים כ"ש שהוא משתמש בה לצרכה בלבד, כי כדי שלא ליבטל מת"ת הוא מניח מלאכתו שהי' יכול לעסוק בה ולהתפרנס ממנה".

ולכאורה ההיתר על זה יש לבאר בב' סברות: (א) החילוק בין לצורכו ולצרכה - שאסור להשתמש בה לעשותה קרדום לחפור בה לצורכו, משא"כ כשמניח מלאכתו שהי' יכול להתפרנס ממנה ומתפרנס מהתורה כדי שלא יבטל מת"ת, ה"ז משתמש בה לצרכה. (ב) החילוק בין לכתחילה לדיעבד - שלכתחילה בודאי אסור ללמוד כדי להתפרנס, אבל בדיעבד אם למד בהיתר, לשמה, ואח"כ אין לו ברירה כי מוכרח לפרנסה, אז אינו מחויב ללמוד עתה אומנות, כיון שיכול להתפרנס תיכף מהתורה שלמדה בהיתר<sup>18</sup>. ועד"ד דוגמא כמו שאסור לצאת בספינה או בשיירא סמוך לשבת כשיגרום לחילול שבת, אבל אם יצא מקודם בהיתר (ג) ימים קודם השבת), מותר להמשיך ללכת עם הספינה והשיירא, מכיון שיצא בהיתר, ואח"כ הרי פיקוח נפש דוחה שבת<sup>19</sup>, וכ"ה בענין הנ"ל.

18) ואולי נרמזה סברא זו בלשון אדה"ז שם: שלא יהי'

תחלת לימודו כו' אבל אם למד לש"ש ואח"כ כו'.

19) ראה שו"ע אדה"ז תאור"ח סרמ"ח ס"ה וסי"ג.

20) לה, ב.

16) הל' ת"ת פ"ג ה"י. פיה"מ אבות פ"ד מ"ה.

17) בהל' ת"ת פ"ד ה"ט"ו - והוא מהכס"מ והתשב"ץ

כמסומן שם.

ואופן נעלה יותר - שעוסק בתורה בלבד ואעפ"כ אינו מתפרנס ממנה, אלא מלאכתו נעשית ע"י אחרים, כדברי רשב"י בגמרא ברכות<sup>20</sup>: "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וקוצר בשעת קצירה וכו' (כדברי ר' ישמעאל שצ"ל "ואספת דגנך"<sup>21</sup>, הנהג בהן מנהג דרך ארץ") תורה מה תהא עלי", אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתו נעשית ע"י אחרים, שנאמר<sup>22</sup> ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'". ומסיים בגמרא: "הרבה עשו . . כרשב"י ולא עלתה בידן", היינו, שזוהי דרך רק ליחידי סגולה כמו רשב"י, ועד"ז ר"ע (כדאיתא במס' נדרים<sup>23</sup>), וכיו"ב.

ונמצא שיש ג' אופנים בלימוד התורה: (א) כדי להתפרנס ממנה - שזה אסור. (ב) לימוד לשמה, אך אח"כ אם לא יהי' לו במה להתפרנס יתפרנס ממנה - שזה מותר. (ג) לעשות תורתו קבע ומלאכתו נעשית ע"י אחרים בדרך נס - שזוהי הדרך ליחידי סגולה.

ו. עפ"ז יובן המאמר דר' נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם", אף שחייב אדם ללמד את בנו אומנות - שהפ"י בזה הוא שיתפרנס באחד מהאופנים הנ"ל: מהתורה גופא - באופן של היתר כמ"ש אדמו"ר הזקן, או שתהי' מלאכתו נעשית ע"י אחרים.

ובזה יובן דיוק הלשון "ואיני מלמד את בני אלא תורה", דלכאורה הי' צ"ל ואיני לומד אלא תורה, ומהו הדיוק בני דוקא?

[בפשטות אפ"ל שזהו מפני שכן הוא לשון הבבות שקדמו למאמר ר"נ שבהן נאמר "ילמד את בנו", מהתחלת המשנה: "ולא ילמד אדם את בנו אומנות הנשים", ובהתחלה הוא בדיוק, כי לעצמו מותר, ודוקא לבנו שחובת לימודו על האב, היינו בעודנו קטן, ובמילא קאי כשהוא רווק, אסור, ולכן מסיים במשנה בכל הבבות שאח"כ ג"כ בענין בנו].

והביאור בזה - שלעצמו בודאי אסור לומר מניח אני כל אומנות כו', דא"כ הרי הוא עושה את התורה קרדום לחפור בה, משא"כ כשהוא מלמד את בנו אין איסור בדבר, שהרי כשהוא קטן אינו נזקק לפרנסה ולומד לשמה, ואח"כ יהי' לזה דין של דיעבד, וכנ"ל.

ואף שאביו יודע לכתחילה שאח"כ יהי' הבן מוכרח בזה, מ"מ מותר, ע"ד שמותר לצאת בספינה ושיירא ג' ימים קודם השבת, אף שידוע שאח"כ יהי' מוכרח ללכת בשבת, כיון שכעת מותר ואח"כ יהי' הדין דדיעבד.

ז. לכאורה יש להקשות על זה:

איתא בפ"ק<sup>24</sup> הוא ללמוד ובנו ממולח ללמוד בנו קודם, משא"כ הוא ללמוד זור ממולח ללמוד, הוא קודם. והטעם לחילוק זה, כי כשבנו לומד תורה בהשתדלותו, הרי זה כאילו גם הוא בעצמו לומד, משא"כ בזר<sup>25</sup>. ועפ"ז, כשמניח כל האומנות ומלמד בנו רק תורה, הרי גם האב לומד, והלימוד הוא ע"מ שיעשו אח"כ את זו התורה שלומד קרדום לחפור, וא"כ הוא

24) כט, ב.

25) הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ז.

21) עקב יא, יד.

22) ישעי' סא, ה.

23) ג, א.

אופן האסור, כי מאי נ"מ בהבזיון, מי המבזה אותה ע"י שעושה אותה אח"כ קרדום, ובתחלת לימודו של האב יודע כבר האב שיעשנה קרדום.

אבל - אינו, כי זיל בתר טעמי: על ידי מה ומתי יש לבזיון - כאשר מתפרנסים מהתורה, וממילא, אין לנו לדון אלא ע"ד המתפרנס, שהוא הבן, והבן הרי למד בתחילה בהיתר לשמה, וק"ל.

ח. עפ"ז יש לבאר תוכן החילוק שבין המשנה לברייתא:

נזכר לעיל שהמשנה מדברת בענינים כלליים וברייתא גם בפרטים. וגם בנדו"ד - המשנה מבארת הדרך ללימוד התורה ששייך להכלל, היינו, הדרך להתפרנס מהתורה גופא באופן של היתר, ובברייתא מבאר גם הדרך ששייך רק ליחידי סגולה כרשב"י, והוא הדרך של מלאכתם נעשית ע"י אחרים.

ובזה יבוארו שינויי הלשונות שבברייתא ובמשנה:

לשון הברייתא "שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו כו'", ולשון המשנה "ושאר כל אומנות כו'":

החילוק בין כל לשאר, פשוט, שמשמעות "כל אומנות שבעולם" הוא שהתורה אינה בכללם, ומחלק בין תורה לאומנות, שכל האומנות אין עומדות כו' משא"כ תורה. ומשמעות "שאר כל אומנות" הוא שהתורה היא ג"כ בכלל האומנות, אלא שמחלק בין אומנות התורה לשאר אומנות.

וההסברה בזה - שבמשנה מדבר אודות הדרך ששייך לכל, היינו שיתפרנס בתור מורה הוראה וכו', ואז התורה היא ג"כ אומנות, שהרי מתפרנס ממנה, משא"כ בברייתא שמבאר הדרך של רשב"י שמלאכתו נעשית ע"י אחרים, דאז אין התורה אומנות כלל.

ועפ"ז יומתק עוד שינוי קטן, שבברייתא אומר שכל אומנות שבעולם, ואין תיבה זו במשנה - כי, בברייתא ההנהגה דתורה אינה במנהג דדרך ארץ שבעולם, אלא היפך כל האומנות שבעולם, משא"כ במשנה, שמתפרנס מהתורה שלא בהנהגה נסית.

ועד"ז בהמשך המשנה, ששאר כל אומנות כו' הנה כשאדם בא לידי חולי או זקנה או יסורין הרי הוא מת ברעב, ובברייתא השמיט זאת ולא הביא אלא זקנה:

אמרז"ל אין מיתה בלי חטא ואין יסורין בלי עון כו', מלבד יוצאים מן הכלל דלא שכיחי<sup>26</sup>. ולכן בהברייתא שמדבר אודות הנהגה בדוגמת רשב"י וחבריו, שאז ישראל עושין רצונו של מקום, בכל מאדך<sup>27</sup>, פרשה א' של ק"ש שלא נאמר בה השמרו לכם פן יפתה לבבכם גו'<sup>28</sup>, וכמרז"ל בברכות<sup>21</sup>, אז אין שייך הענין דחולי ויסורין, כי אם זקנה טבעית.

28 עקב יא, טז.

29 ראה סוטה יב, א. שמו"ר פ"א, כד.

30 ל, א.

26 עיין שבת נה, ב. ויק"ר רפ"ז. ובמקומות שציינ

בשד"ח כללים מע' א' אות רמא.

27 ואתחנן ו, ה.

ועפ"ז מובן גם שבמשנה אומר נערות, ולא ילדות, שהוא קטן מנערות<sup>29</sup> [ולעיל במסכתין<sup>30</sup>: חנוך לנער<sup>31</sup> (ואיזהו נערותו, פרש"י) עד כ"ב, עד כ"ד שנה], ובברייתא אומר ילדות - כי, בהנהגה דדרך ארץ שמתפרנס מתורה במלמדות והוראה וכו' (במשנה), צ"ל עכ"פ גדול קצת וחרף (נערות), משא"כ בהנהגה דמלאכתו נעשית ע"י אחרים (בברייתא), כיון דעושה רצונו של מקום, ה"ז יכול להיות גם בילדותו (שאינו קטנות ממש, אלא ע"ד הל' בסוכה<sup>32</sup> אשרי ילדותינו כו').

ט. עפ"ז מובן הטעם שרק במשנה אומר על התורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז, ולא בברייתא:

ובהקדם החילוק שבין שני אופני היתר דפרנסה הנ"ל - שבאופן ההנהגה כרשב"י דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, אי"ז מפני מעלת התורה דוקא, שאוכלין משכרה בעוה"ז, אלא מפני דעושין רצונו של מקום, בכל מאדך, שהשכר על זה הוא ועמדו זרים ורעו צאנכם, ובדרך ממילא, כיון שאין לו טרדות פרנסה, מחויב בת"ת תמיד. ומש"כ בברייתא אבל תורה אינו כן, אין ההדגשה בזה תורה, אלא שע"ז מוכח שהוא מקוי הוי' ובמילא יחליפו כח כו'. משא"כ באופן השני, דעולם כמנהגו נוהג כמנהג ד"א, בטוח הוא בפרנסתו מפני מעלת התורה דוקא, שאוכלין משכרה בעוה"ז ג"כ.

ובזה יובן ג"כ מה שבהמשנה הביא הפסוק דואברהם זקן, ובברייתא השמיט זאת - כי:

אברהם הי' רועה צאן, היינו שפרנסתו היתה ע"פ טבע. ואף שהיתה לו הצלחה למעלה מדרך הטבע, מ"מ, אין זה הענין דנעשית ע"י אחרים, כמו רשב"י ור"ע הנ"ל וכדומה, כי אברהם עסק במלאכתו, אלא שבמלאכתו גופא היתה לו הצלחה שלמעלה מדרך הטבע. ואף שהיו לו עבדים לאברהם והוא בעצמו עסק בתורה ועבודה, ולכאורה זהו הענין דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, כמ"ש ועמדו זרים ורעו צאנכם, הרי באברהם הי' זה גם ע"י עבודתו בעצמו, שלכן בחרו האבות להיות רועי צאן דוקא כדי שלא יהי' להם טרדא רבה בפרנסתם כמבואר בדא"ח<sup>33</sup>, דמזה גופא מוכח שהיתה איזו השתתפות מצדם, ולא שמלאכתם נעשית ע"י אחרים, והוא דרך הטבעי כנ"ל.

ולכן השמיט בברייתא הענין דאברהם, כי אין מזה ראי' שיכול להתפרנס ממעשה נסים, אבל במשנה שמדבר בפרנסה בדרך הטבע הביא הפסוק דאברהם, דע"י שקיים כל התורה, הרי גם כשזקן נתברך בכל, הצלחה בטבע.

\*

(33) תו"ח ויחי ד"ה בן פורת (קא, ד ואל"ך).  
(34) משלי ח, ל. וראה הנסמן בהערה הבאה.

(31) משלי כב, ו.  
(32) נג, רע"א.

י. והנה, החילוק שבין המשנה לברייתא הוא גם בפנימיות הענינים [כמו בכל הענינים שבבריאה, ובפרט בעניני תומ"צ, כשיש חילוקים בנגלה של הדברים, הוא מפני שכן הוא בפנימיות] - ועכ"פ בקיצור:

כמה מדרגות בתורה מצד עצמה. וכללותן - שתים: פנימיות התורה, אשר על זה נאמר<sup>34</sup> ואהי' אצלו, אצלו דוקא, דבבחינה זו הרי לא (ולא כלא) ממש חשיבי כל העולמות והנהגתן<sup>35</sup>. וחיצוניות התורה - שזה קשור עם העולמות וחיותן.

וכחילוק הזה הוא בתורה מצד עבודת האדם ג"כ - דפנימיות התורה נקראת אילנא דחיי<sup>36</sup>, והוא למעלה מהעולמות והנהגתן המעורבים

טו"ר. ונגלה דתורה הנק' אילנא דטו"ר<sup>37</sup>, ע"ש שמתלבשת בענינים דטו"ר וטענות שקר וכו'<sup>37</sup>.

ולסוג השני הנ"ל (אילנא דטו"ר) שייך הלימוד המתבאר במשנה, ואז אפ"ל חולי<sup>38</sup> וכו'. ולסוג הראשון (אילנא דחיי) הוא ההנהגה שבברייתא דעמדו זרים ורעו צאנכם, כיון שעושיין רצונו (רצון שלמעלה מהשתל, וזה ממשיכין עד שנעשה רצונו) של מקום<sup>39</sup>.

יא. ויש להוסיף בזה ע"פ מארז"ל<sup>40</sup> "מצינו שויתר הקב"ה על ע"ז ועל ג"ע ועל שפ"ד ולא ויתר על מאסה של תורה (ביטול תורה) . . הלואי אותי עזבו ותורת שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה הי' מחזירן למוטב" - "המאור" דייקא, שקאי על פנימיות התורה<sup>41</sup>:

ובהקדם המבואר בקונטרס עץ החיים<sup>42</sup> בפירוש הכתוב<sup>43</sup> "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים גו'" - דלכאורה, "מהו ענין ודרך חיים, איזהו דרך חיים מלבד התורה והמצוה האמורה קודם" - ש"תורה אור" קאי על נגלה דתורה, ודרך חיים קאי על פנימיות התורה.

וזהו גם החילוק שבין אור ומאור - שנגלה דתורה נק' אור ("תורה אור") ופנימיות התורה נק' מאור:

אור - ככל שמתרחק ממקורו הולך ומתמעט, ועד ששייך בו הפסק, שאז מתבטל לגמרי, משא"כ המאור ישנו תמיד.

39) וע"ד משנ"ת בלקו"ת בשלח (ב, ב) דואספת דנגך הוא המשכות דימות החול, ופרשה א' דק"ש עושיין רצונו של מקום הוא בש"ק, אשר בשבת הרי אין מלאכה וטרחא, כי הטרחא צ"ל בע"ש. ועיין ג"כ באגה"ק שם ע"ד חול ושבת, מתאים להנ"ל.

40) פתיחתא דאיכ"ר ב. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז.

41) ראה פי' יפה ענף לאיכ"ר שם. פי' קרבן העדה לירושלמי שם. המשך תער"ב ח"ג ע' א'שכב. סה"מ תרפ"ט ע' 176. וש"נ.

42) בתחלתו, ופט"ו.

43) משלי ו, כג.

44) ישעי' נט, ב.

35) וכמו שנתבאר בארוכה בתניא אגה"ק בסופו ד"ה דוד זמירות (קס, סע"א ואילך). לקו"ת במדבר ד"ה ואהי' אצלו (יז, ד ואילך). סהמ"צ (להצ"צ) מצות משא הארון (מ, ב ואילך). ומה שהובא על זה ממאחז"ל (כ"ד בתחלתו. וש"נ) א"ת אמון אלא אומן - שפרשו אומן לברא העולמות - צ"ע. ואכ"מ\*.

36) זח"ג קכד, ב - ברע"מ (הוספה לאחר זמן: ראה המשך תער"ב ח"א ע' שנו).

37) כמבואר בתניא אגה"ק סכ"ו. הקדמת ביאה"ז (לאדמו"ר האמצעי). קונטרס עץ החיים (פ"ג).

38) עיין קונטרס עץ החיים (שם) בארוכה.

ודוגמתו ברוחניות, בהחילוק שבין נגלה דתורה לפנימיות התורה - שע"י לימוד נגלה דתורה בלבד שנמשלה לאור, יכול להיות הפסק ח"ו ע"י העוונות, כמו"ש<sup>44</sup> "עוונותיכם היו מבדילים גו", ועד שיכול להכשל בג' דברים הנ"ל - בדקות עכ"פ (כמבואר בתניא<sup>45</sup> שע"י עבירה נעשה נפרד מאחדותו ית' כמו בע"ז, ובפרט באותן עבירות שעליהם אמרו חז"ל כאילו עובד ע"ז, כמשנ"ת באגה"ת<sup>46</sup>). משא"כ ע"י לימוד פנימיות התורה, "מאור" שבתורה, הרי, גם כשנכשל בג' דברים הנ"ל, "המאור שבה מחזירו למוטב".

ויש לקשר זה עם דברי הגמרא<sup>47</sup> "תורה צוה לנו משה<sup>48</sup>, תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי (והיינו דכתיב תורה (תרי"א) צוה לנו משה, ושתיים) אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום" - שגם כשחסר ח"ו בהענין ד"אנכי ולא יהי' לך", ענין האמונה, ה"ז מתתקן ע"י לימוד התורה ("תורה" בגימטריא תרי"א, חוץ מהשתיים דאנכי ולא יהי' לך), כיון ש"המאור שבה מחזירו למוטב".

יב. וזהו גם תוכן מאמרו של רבי נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה":

ובהקדם הביאור בב' האופנים דהמשנה והברייתא, שהחילוק ביניהם אם התורה היא בכלל אומנות או למעלה מזה (כנ"ל) - ע"פ מארז"ל<sup>49</sup> "מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשי' קא עביד", כי, הנשמה לא ירדה אלא לתקן את הגוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם<sup>50</sup>, שזוהי האומנות דלימוד התורה "אדעתא דנפשי", ואח"כ בא לדרגת הלימוד לשמה, לשם התורה, למעלה מכל האומנות שבעולם, כולל גם האומנות דתיקון הגוף והעולם.

ועל זה אומר רבי נהוראי "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה . (ש)עומדת לו לאדם בעת ילדותו ובעת זקנותו" - תורת רבי נהוראי דוקא, ע"ש ש"מנהיר עיני חכמים<sup>51</sup>, שזהו"ע ה"מאור" שבתורה - כי:

בדרגת התורה שהיא אומנות לתקן הגוף והעולם, להיותה ע"י מלחמה עם מנגד, "ולאום מלאום יאמץ"<sup>52</sup>, שייך בה הפסק לשעה (כי לבסוף ינצח); משא"כ בדרגת התורה שלמעלה מהאומנות דתיקון הגוף והעולם, תורה לשמה, לא שייך הפסק, אלא "עומדת לו לאדם בעת ילדותו ובעת זקנותו", ויתירה מזה, לא רק במצב בני ביתו או הסביבה, ועד למצב של חולי (שהוא של יסורים) שיכול להיות גם בגלל מצב בני ביתו או הסביבה, ועד למצב של חולי (שהוא בעצמו חולה), שחסר אצלו בקיום רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת שהם כנגד רמ"ח אברים ושס"ה גידים<sup>53</sup> - גם במצב כזה "המאור שבה מחזירו למוטב".

\*

(50) תניא פל"ז.  
 (51) עירובין יג, ב.  
 (52) תולדות כה, כג ובפרש"י.  
 (53) ראה לקו"ת נצבים מה, ג.  
 (54) סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 41.

(45) פרק כד.  
 (46) ספ"ז.  
 (47) מכות כג, סע"ב ובפרש"י.  
 (48) ברכה לג, ד.  
 (49) פסחים סח, ב.

יג. האמור לעיל הוא גם בנוגע ללימוד תורת החסידות דכ"ק מו"ח אדמו"ר:

ובהקדמה - שבדורות שלפנ"ז, כמו בזמן הרמב"ם, היתה זהירות גדולה שלא לגלות תורת הקבלה (כמבואר בשיחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר<sup>54</sup>), ואפילו בזמן האריז"ל (שאמר ש"מותר ומצוה לגלות זאת החכמה<sup>55</sup>) הצריכו כמה הקדמות ללימוד הקבלה (כמו אמירת יה"ר), ואפילו הבעש"ט צוה שלא ללמוד ספרי הקבלה למי שאינו יודע להפשיט הדברים מגשמיות (כפי שמביא הצ"צ<sup>56</sup>), וידוע גם הסיפור אודות הקפידא על הרב המגיד שהצילו אדמו"ר הזקן<sup>57</sup>.

וגם לאחרי שאדמו"ר הזקן ורבותינו נשיאינו שלאחריו "האָבן געגאַסן", הרי, בשנים כתיקונן היו צריכים "גאַנצע הכנות" ללמוד חסידות או להכנס ליחידות, כפי שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר אודות חסידים שהתכוננו ליחידות במשך כמה שנים<sup>58</sup>.

ועפ"ז, כאשר יתבונן במצבו אליבא דנפשי', יכול לחשוב שאינו שייך ללימוד החסידות, ובפרט לפעול על הזולת.

והמענה על זה - שכיום אין זמן לדחות את לימוד החסידות עד לסיום ההכנות. צריכים ללמוד את החסידות של הרבי, לחזור וללמוד, "ווייטער לערנען און ווידער לערנען", "האַלטן זיך אָן דעם רבי'נס קליאַמקע", ו"המאור שבה" - העצמיות של הרבי שהכניס בתורתו - "מחזירו למוטב", "דער רבי וועט אים שוין אַרויסשלעפן פון אַלע בלאַטע'ס".

ולא עוד אלא שאפילו אם נמצא במעמד ומצב שעדיין יש לו ספקות בנוגע להרבי (אם הוא בעה"ב על הכל, ויכול הכל, ובמילא אינו יכול להתחבא ממנו), עליו ללמוד את תורת החסידות של הרבי - "תורה צוה לנו משה", אע"פ ש"תורה" בגימטריא תרי"א, היינו, שחסר עדיין בהענין דאנכי ולא יהי' לך (כנ"ל סי"א), ודוגמתו בנוגע להרבי, כמובן ממארו"ל (ע"פ נגלה) "החולק על רבו כחולק על השכינה"<sup>59</sup> - כי, ע"י לימוד תורתו "וועט ער זיך האַלטן אָן דעם רבי'נס קליאַמקע און זיין מיט אים אויף איין וואַגן".

יד. ולהוסיף, שהצורך בלימוד תורתו, "תורה צוה לנו משה", מודגש ביותר לאחרי ההסתלקות:

ידוע הפתגם שאמר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לפני הסתלקותו: "איך גיי אין הימל און די כתבים לאַז איך אייך איבער"<sup>60</sup>. וההסברה בזה - דלכאורה מאי קמ"ל, הרי מובן מאליו שבעלותו השמימה נשארים הכתבים באותו מקום שהיו מונחים תחילה - שגם לאחרי שעולה השמימה נשאר עצמותו בהכתבים שהשאיר לנו, וע"י הלימוד בהכתבים "האָט מען אים", ולא

(55) אגה"ק שבהערה 38.

(56) בסהמ"צ - שרש מצות התפלה ספ"ב. וראה גם לקו"ת ויקרא (הוספות) נא, ג.

(57) "התמים" ח"ב ע' מט [עב, א]. אגרות-קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"ג ע' שכו ואילך. ועוד.

(58) אגרות-קודש שלו ח"ד ע' תקמ ואילך. ועוד.

(59) סנהדרין קי, א. וראה ברכות כז, ב.

(60) אגרות-קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"א ע' קיג. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 24 ואילך.

(61) מאמרי השתטחות (קה"ת תשי"א). ולאח"ז בס' ההשתטחות (קה"ת תשנ"ו) ע' קכה ואילך.

רק כפי שהי' למטה, אלא גם כפי שהוא בעלייתו למעלה [כמבואר במאמרי ר' הלל (הנמצאים עתה בדפוס)]<sup>61</sup> שבעת ההסתלקות מתפשט מלבושי בי"ע, ובעת ההשתטחות מתפשט גם מלבושי אצילות], "האָט מען אים" בעלייתו למעלה - ע"י ה(לימוד בה) כתבים.

וענין זה מרומז ב"תורה צוה לנו משה" - "צוה" מלשון צוותא וחיבור<sup>62</sup> - שע"י תורתו מתקשר (משה) עמנו, ובמילא, קשורים אנו עמו בכל העליות שלו ("זוי הויך ער איז"), כיון שהכניס את עצמותו בתורתו.

טו. ותורת החסידות של הרבי, המאור שבתורה, עומדת לו בעת ילדותו ובעת זקנותו, וגם במצב של יסורים וחולי:

חולי, שהו"ע של חסרון ברמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת שכנגד רמ"ח אברים ושס"ה גידים - כולל גם חסרון בקיום ציווי ופקודה של הרבי (וגם בקשה שלו, כפי שאמר פעם: "בקשה שלי היא פקודה"), שיש חיוב לקיימה ככל מצוות דרבנן שחיובם נלמד מ"לא תסור מן הדרך אשר יגידו לך"<sup>63</sup>, או מ"שאל אביך ויגדך"<sup>64</sup> (כב' הדעות בזה<sup>65</sup>), ולא עוד אלא שלדעת הרמב"ם<sup>66</sup> העובר על מצות סנהדרין ("שהם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל") שתיקנו תקנה ופשט הדבר בכל ישראל, עובר על מ"ע ומל"ת מן התורה, ועד"ז אצל חסידים בנוגע לקיום ציווי ופקודה של הרבי באופן ד"לא תסור גו'", כיון שהרבי הוא עמוד ההוראה וממנו חק ומשפט יוצא לכל תלמידיו שהם חסידיו, וכשעוברים על ציווי ופקודה של הרבי ה"ז כמו שעוברים על מ"ע ומל"ת, שזהו"ע של חולי.

והעצה לזה - ללמוד תורת החסידות של הרבי, שעומדת לו גם במצב של חולי, לקיים את הציווי והפקודה והרצון של הרבי, וללכת בדרכיו.

- יתכן שבגלל קיום רצונו של הרבי, לא להסיר את הזקן וכדומה<sup>71</sup>, ירגזו עליו אביו ואמו. אבל, בידעו ש"אבדת אביו ואבדת רבו של רבו קודמת", לפי ש"אביו הביאו לעוה"ז ורבו . . . מביאו לחיי העוה"ב"<sup>67</sup>, צריך להיות נוגע לו (שלא להפסיד) ההתקשרות לרבו יותר מאשר (שלא להפסיד) ההתקשרות לאביו... ונוסף לזה: האמת היא שכאשר יתנהג כרצונו של הרבי לא יפסיד את ההתקשרות לאביו [שהרי קיום רצונו של הרבי הוא מ"ע או מל"ת של תורה, והתורה היא זו שציוותה על כיבוד או"א], ובסופו של דבר יראה שהי' זה נסיון בלבד, כי, הרוגז אינו אלא לשעה קלה ביותר בלבד, ואח"כ יפעל על אביו שגם הוא יהי' חסיד של הרבי!

וע"י לימוד תורתו של הרבי וקיום הציוויים והפקודות שלו, זוכים להשפעת טוב רוחני וגשמי בכל - כהסיום במשנה: "וכן הוא אומר באברהם אבינו . . . וה' ברך את אברהם בכל", כולל גם כפירוש חז"ל<sup>68</sup> שהטעימו בעוה"ז מעין עוה"ב, ועד להגאולה האמיתית והשלימה, "אָז דער רבי וועט אונדז פירן אַנטקעגן משיח'ן".

ג"כ שו"ע חו"מ ר"ס כה ובאורים שם סקכ"ב, והל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב. שד"ח כללים מע' א' אות שצט. פאת השדה (כרך ז) מע' א' אות מה.  
 (67) ב"מ לג, א - במשנה.  
 (68) ב"ב טז, סע"ב ואילך.

(62) לקו"ת חוקת נז, ג. ובכ"מ.

(63) פ' שופטים יז, יא.

(64) האזינו לב, ז.

(65) שבת כג, א.

(66) הל' ממרים בתחלתו. סהמ"צ בתחלתו. ועיין



\*

טז. בהמשך להמדובר לעיל שבברייתא מדובר אודות ההנהגה דיחידי סגולה שמלאכתם נעשית ע"י אחרים - יש להוסיף ולבאר דיוק בלשונו של אדמו"ר הזקן בהל' ת"ת<sup>69</sup> "אם מלאכתו נעשית ע"י אחרים . . חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש", ממש דייקא:

ובהקדים מ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר בא' ממכתביו (ובבוא הזמן יתנוהו להעתיק)<sup>70</sup> בביאור דברי אדמו"ר הזקן בתניא<sup>71</sup> שהנשמה היא "חלק אלקה ממעל ממש", ש"הנושאים בתיבת ממעל ובתיבת ממש הם הפכיים, כי, ממעל תוארו רוחניות שברוחניות, וממש תוארו גשמיות שבגשמיות<sup>72</sup>. . זהו מעלת נפש השנית, שעם היותה רוחניות שברוחניות פועלת בגשמיות שבגשמיות" - חיבור ב' קצוות הפכיים.

ויש לומר, שבהוספת תיבת "ממש" בנוגע לחיוב העסק בתורה יומם ולילה אם מלאכתו נעשית ע"י אחרים, רומז אדמו"ר הזקן לחיבור ב' הקצוות הנ"ל - שבגשמיות שבגשמיות ומגשמיות שבגשמיות, "ממש", עושים רוחניות שברוחניות, תורת רבי נהוראי ורשב"י שהיא בלא הפסק יומם ולילה ממש.

יז. עפ"ז יש לבאר גם דיוק לשון המשנה (בסוף קידושין) "מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", דלא כלשון הגמרא ביומא<sup>73</sup> "קיים כו":

החילוק שבין "קיים" ל"עשה" - בפשטות - שקיום הוא בדבר שישנו כבר (ולא המשכה חדשה), ועשי' היא עשיית דבר חדש. ודוגמתו בתורה - ע"ד מ"ש<sup>74</sup> "ותן חלקנו בתורתך", "חלקנו" דייקא, שלכאו"א מישראל יש חלק בתורה שצריך "לעשותו", להמשיכו ולגלותו. ומעלתו של אברהם אבינו, "עשה אברהם אבינו את כל התורה כו", שהמשיכה כולה עד שלא ניתנה.

וע"פ המבואר לעיל במעלת לימוד התורה שבברייתא על המשנה - צריך להבין: מהו הטעם שהעילוי ד"עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה" (לא רק "קיים" אלא גם "עשה") נאמר כמשנה דוקא, שבה מדובר אודות הדרך דלימוד התורה אצל רוב בני אדם?

ויש לבאר זה ע"פ המאמר של ר' שמשון אַסטרֶאפֶאלֶר - שמביא כ"ק מו"ח אדמו"ר בשיחת חג הפסח תרצ"ד<sup>75</sup> - "טובה הפרישות עם הבריות והבדידות בתוך בני אדם":

המעלה שבדרך הלימוד שבמשנה (אצל רוב בני אדם) היא בעבודה דבירור הגוף ונפש הבהמית, לעשות מגשמיות שבגשמיות רוחניות שברוחניות, משא"כ דרך הלימוד שבברייתא היא עבודת הנשמה, ע"ד ובדוגמת עבודתו של רשב"י בהיותו במערה, שכל התעסקותו היתה בלימוד התורה, ואילו הענין דקיום המצוות ה' רק ברוחניות, שאין זה מגיע להעילוי דקיום

מששא (תניא אגה"ת פ"ד).

(73) כח, ב.

(74) אבות פ"ה מ"כ. וראה לקו"ש ח"ג ע' 118 ואילך.

וש"נ.

(75) לקו"ד ח"א קמד, ב.

(69) פ"ג ה"ה.

(70) נדפס לאח"ז באגרות-קודש שלו ח"ד ע' תד

(נעתק ב"היום יום" כג מנחם אב).

(71) רפ"ב.

(72) וזוהי מעלת אות ה"א - אתא קלילא דלית בה

המצוות בגשמיות, שע"ז נעשה בירור הגוף ונפש הבהמית וחלקו בעולם (כמבואר בלקו"ת פ' שמיני<sup>76</sup> במעלת "שור הבר" על "לויתן").

ולכן נאמר במשנה הלשון "עשה" דוקא - כי, העבודה לעשות מגשמיות רוחניות (במשנה) פועלת המשכה חדשה ("עשה"), כמובן מהביאור<sup>77</sup> במארז<sup>78</sup> "גדולים מעשה צדיקים ממעשה שמים וארץ", כיון שמעשה שמים וארץ הוא מאין ליש, ואילו מעשה צדיקים הוא מיש לאין, שזהו חידוש גדול יותר, כמארז<sup>79</sup> בעובדא דרחב"ד ש"גדול הי' נס האחרון מן הראשון" כי "מן שמיא מיהב יהבי מישקל לא שקלי", שמזה מובן שע"י מעשה צדיקים לעשות מיש אין (מגשמיות רוחניות) פועלים המשכה חדשה.

יח. וגם ענין זה מודגש אצל רבי וחסידים:

הרבי נותן כח לכל החסידים והמקושרים שבכל מקום שבו נמצאים יוכלו למלא את התפקיד והשליחות לעשות מגשמיות רוחניות, וכן לפעול על הזולת ולעשות ממנו אדם חדש.

הרבי אמר<sup>80</sup> שיכולים לומר המאמר "זוטרא דבכו מחי' מתים"<sup>81</sup> על החסידים של אדמו"ר הזקן. וכיון שאין לעשות חילוקים בין רבותינו נשיאינו, הרי, גם החסידים של הרבי, ואפילו "זוטרא דבכו", קיבלו מהרבי את הכח להחיות מתים ולהוליד אדם חדש.

מבלי הבט על מעמדו ומצבו הקודם, הרי, ע"י ראייתו של הרבי שהסתכל עליו ("דער רבי האָט אויף אים אַ קוק געגעבן"), נתן לו את הכח להוליד אדם חדש.

ויש להביא דוגמא לדבר - ממ"ש בע"ח<sup>82</sup> שב"ביצת בת היענה נולד האפרוח ע"י הסתכלותה זמן מה".

בקונטרס העבודה<sup>83</sup> מדובר אודות גודל הזהירות מראיית דברים בלתי-רצויים, והכוונה בזה היא גם למי שאינו שייך לענין זה, כיון שהראי' כשלעצמה פועלת. וכמבואר בתו"א<sup>84</sup> שחטא אדה"ר בא כתוצאה מזה שהסתכל במקום הקליפות. ומזה מוכח שהראי' כשלעצמה, אפילו בלי כוונה לפעול, פועלת.

ואם הדברים אמורים בראי' בלתי-רצוי', ובלי כוונה לפעול - בראי' של קדושה, ומתוך כוונה לפעול, כראייתו של הרבי שמביט עליו (אפילו אם הוא אינו יודע מזה) כדי לפעול עליו - על אחת כמה וכמה שראי' זו פועלת פעולה, שנותנת לו כח להוליד ולד חדש ולהחיות מתים (במכ"ש וק"ו מפעולת ההולדה דראיית בת היענה).

(76) יח, א ואילך.

(77) ראה ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה פ"ז (סה"מ קונטרסים ח"ב תסב, סע"א ואילך).

(78) כתובות ה, סע"א.

(79) תענית כה, א.

(80) סה"ש תש"ג ע' 99.

(81) ע"ז יו"ד, ב.

(82) שער דרושי נקודות רפ"א. וראה מאמרי אדה"ז

על פרשיות התורה וירא ריש ע' קא. המשך תער"ב ח"ג ע' א"ת. ועוד.

(83) פרק ב.

(84) בראשית ו, א. ושם: "וכן שמעתי מהק' ר' אברהם

בן הה"מ ז"ל ע"פ ויט יהודה עד איש עדולמי".

בכח הראי' שהסתכל כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע<sup>85</sup> על יהודי אחד בשמח"ת בליובאוויטש, הצליח אותו יהודי להשאר על עמדו (לפי ערכו) לאחרי כו"כ שנים בבואו לאמריקא.

ידוע גם הסיפור<sup>86</sup> שבהיות אדמו"ר הזקן במאסר, הביט על ניקאָלאַי שהי' אז ילד, וראי' זו פעלה אצלו חלישות הקליפה גם בנוגע להנהגותיו לאחרי כמה עשרות שנים בהיותו מלך. ועאכו"כ בנוגע להפעולה על יהודי, שיש בו נפש האלקית שהיא תמיד באמנה אתו ית', הרי בודאי שהראי' של הרבי פועלת עליו גם לאחרי כמה זמן, שלא זו בלבד שיעמוד על עמדו שלא להתפעל מאחרים, אלא אדרבה, שיפעל גם עליהם (הוריו וכיו"ב) להיות חסידים של הרבי.

יט. הכח שהרבי נותן לכאו"א מהחסידים אינו תלוי במעמדו ומצבו של החסיד, ולכן, בכל מעמד ומצב בכחו וביכלתו להתקשר אל הרבי, ולקיים את רצונו, רצון העצמות, לעשות מגשמיות רוחניות.

ישנם כאלה שבהיותם במקומות שלא היו יכולים לטבול במקוה, נמנעו בגלל זה לקיים תפקידם ושליחותם במילוי רצונו של הרבי. אבל, האמת היא שגם במעמד ומצב כזה ישנו הכח של הרבי, וכמ"ש<sup>87</sup> "השוכן אתם בתוך טומאותם", וצריכים רק להתקשר ("צוטרָאָגן זיך") אל הרבי, לצייר פניו וללמוד תורתו, כאמור, ש"תורה... עומדת לו" גם במצב של חולי (לא רק יסורים או זקנה), ועי"ז יוכל לקיים את התפקיד והשליחות דמילוי רצונו.

חיים הו"ע הקדושה, כפי שמבאר הרבי בהמשך דר"ה<sup>88</sup>, ומוסיף בהשיחה די"ג תמוז<sup>89</sup> הענין דחיים ארוכים, חיים נצחיים, עד אין סוף; אלא שצריכים "כלי", היינו, להיות בעצמו כלי ושיהי' לו כלי ("זיין אַ כלי און האָבן אַ כלי") - ע"י לימוד תורתו מתוך התקשרות דציור פניו, ודי ומספיק בזה שהרבי יעלה אותו אליו, היינו, שבהיותו בגוף עד מאה ועשרים שנה, יתעלה אל הרבי כפי שנמצא בשמי השמים, שהרי שמי השמים ישנו גם כאן.

\*

כ. האמור לעיל במעלת התורה ש"עומדת לו", תורת רבי נהוראי, מאור שבתורה - קשור גם עם ההכנה לשמה בהתחלת הלימוד (וכן בכל שעה ושעה כי בכל שעה שולט צירוף אחר), שהו"ע מסירת נפשו לה', כמבואר בתניא<sup>90</sup>.

ויש להוסיף ולבאר הדוגמאות שמביא בתניא שם בנוגע להכנה לשמה בתחלת הלימוד, "כמו בגט וספר תורה שצריכים לשמה לעכב" - דיש לומר, ששני דוגמאות אלה (גט וס"ת) הם כללות התורה: "גט" - "סור מרע", ו"ספר תורה" - "עשה טוב"<sup>91</sup>.

ובפרטיות יותר:

89 שם ע' 262.

90 פמ"א (נח, ב).

91 ראה לקוטי לוי"צ הערות לספר התניא ע' כ (וראה

לעיל ס"א).

85 ראה גם סה"ש תרפ"ז ע' 159. וש"נ.

86 סה"ש תש"א ע' 28. תש"ג ע' 61.

87 אחרי טז, טז.

88 סה"מ תש"י ע' 42 ואילך.

ידוע<sup>92</sup> שדכר ונוקבא (איש ואשה), משפיע ומקבל - קאי על נשמה וגוף, אשר, ע"י היחוד וההשפעה פנימית דהנשמה בהגוף ניתוסף גם בהנשמה ועניני'. אמנם, כשישנו מצב ד"מצא בה ערות דבר"<sup>93</sup>, כמו, ענינים אסורים (דבר ערוה<sup>94</sup>), או תוקף החמימות ("קאָך") בענינים גשמיים אפילו בדברים המותרים (הקדיחה תבשיל<sup>94</sup>), או העדר שייכות הגוף לזיכרון ורוחניות (אחרת נאה הימנה<sup>94</sup>), אזי צ"ל "גט", שענינו בעבודה "אָפרייסן זיך פון גשמיות".

ועבודה זו צריכה להיות לשמו ולשמה ולשם גירושין: לשמו ולשמה - לשם הנשמה ולשם הגוף, היינו, שצ"ל חשבון צדק ומדוקדק ביותר הן מצד הנשמה, שאי אפשר לה להתעסק עם גוף כזה, כי אם לגרשו (ע"י סיגופים ותעניות), והן מצד הגוף, שהגירושין יביאו תועלת להגוף (ולא נפילה ע"י שיתיאשו מלבררו ולהעלותו); ולשם גירושין - ולא בדרך ממילא, כפתגם הידוע<sup>95</sup> "חסידים האלטן ניט פון בדרך ממילא".

ונוסף לזה צ"ל כוונה לשמה בכללות העבודה ד"עשה טוב" (ספר תורה) - לא כדי להתייחר, וגם לא לגשת עם סברות שלו, כי אם, מתוך מסירה ונתינה לה'.

כא. ועד"ז בנוגע לחסידים ("באָ אונדז חסידים") - שהתחלת ועיקר כל הענינים היא ההכנה לשמה בב' הענינים האמורים: "אָפזאָגן זיך פון גשמיות און איבערגעבן זיך מקיים זיין דעם רבי'נס רצון, וואָס דאָס איז דער רצון פון עצמות א"ס ב"ה".

חסידים צריכים לזכור תמיד, בכל ענין וענין, אודות החיים הרוחניים שלהם והקשר שלהם עם רוחניות - שזהו הרבי.

חסיד צריך לומר את הקאפיטל תהלים של הרבי, לצייר לעצמו ציור פניו, וללמוד מתורתו ("לערנען זיינעם אַ וואָרט") - מאמר חסידות, שיחה או סיפור.

- אלה ששייכים להבנת חסידות, אינם יוצאים י"ח בסיפור, אלא צריכים ללמוד את מאמרי החסידות של הרבי בעיון, שכן, ככל שתגדל החשיבות והמעלה דסיפור חסידי, אין זה מגיע למאמר חסידות.

הרבי כתב פעם לאחד החסידים<sup>96</sup>: "מי שיש בידו לנקוב מרגליות או ללטוש אבנים טובות, ועוסק בעבודת מלאכת אפיית לחם, הגם שהיא עבודה ומלאכה הצריכה במאד, בכל זה, לחטא יחשב לאיש ההוא". ודוגמתו בנדו"ד, בהחילוק שבין סיפור למאמר חסידות. בודאי צריכים לידע גם את הסיפורים, ובפרט בשביל הזולת שלעת-עתה אינו שייך להבנת מאמר חסידות, וצריכים לקרבו ע"י סיפור, נוסף לכך שגם בנוגע לעצמו ישנו הענין ד"מילתא אלבישייהו יקרא"<sup>97</sup>. אבל, ההתמסרות ("אָוועקגעבן זיך") צריכה להיות ללימוד החסידות (אצל כל השייכים לזה), ואת הסיפורים יכולים לקרוא כשהראש עייף מלימוד החסידות (כפי שאמר א' א" עולם'שער" שכאשר ראשו מתעייף אזי לומד אגדתא).

94 גיטין בסופה.

95 סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 57. תש"ב ע' 119

96 אגרות-קודש שלו ח"ד ע' שמ (נעתק ב"היום יום"

כה ניסן).

92 ראה זח"א עט, רע"א (בס"ת). קכב, ב ואילך

(במהנ"ע). קכד, סע"ב (במהנ"ע). בחיי בראשית ג, כא. -

בכ"ז ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1122 ואילך.

93 תצא כד, א.

אמנם, השיחות והסיפורים שיכולים למצוא בהם עומק והסבר כו', בודאי צריכים ללמדם ולהתייגע בהם (ובמכ"ש וק"ו משיחת חולין של תלמידי חכמים שצריכה לימוד<sup>98</sup>), כמו במאמר.

ומובן, שהמאמרים ושיחות דכל זמן ומועד, בזמן ומועד זה קודמים הם לכל שאר המאמרים והשיחות.

ועיקר העיקרים בכל הענינים, בלימוד תורתו, הן בהסיפורים והשיחות והן במאמרי החסידות, הוא, ההתקשרות אל הרבי, כמדובר לעיל (סי"ד) בפירוש "תורה צוה לנו משה", וזהו גם תוכן הענין דהכנה לשמה.

\*

כב. נהוג בעריכת סיום לקשר גם עם התחלת המסכת - עכ"פ בקיצור ("קין פלפול וועל איך ניט זאָגן, נאָר אַ פּאַר ווערטער"):

בהתחלת המסכת מדובר אודות האופנים שבהם נקנית אשה לבעלה - "האשה נקנית בשלשה דרכים בכסף בשטר ובביאה".

וענינם בעבודת האדם - כנגד ג' הדברים שעליהם העולם קיים, תורה עבודה וגמ"ח<sup>99</sup>: כסף - ענין האהבה, מלשון "נכסוף נכספתה"<sup>100</sup>, קו הימין - כנגד גמילות חסדים, כללות כל המצוות, כידוע<sup>101</sup> שצדקה נקראת בשם מצוה סתם. שטר - כנגד תורה, וביאה - כנגד עבודה (שבלב זו תפלה<sup>102</sup>).

וי"ל גם באופן אחר: כסף - לב, שטר - מוח, וביאה - פנימיות המוח ופנימיות הלב.

ונוסף על פרטי האופנים שבהם נקנית האשה לבעלה, ישנו גם כללות ענין הקידושין, שכולל ב' ענינים: (א) אסר לה אכו"ע, (ב) ונעשית מיוחדת לו. ובהיחוד לו גופא ישנם ב' ענינים: (א) קנין, (ב) אישות (כפי שהאריך הרצ"ב<sup>103</sup> בביאור פרטי הענינים והנפק"מ לדינא).

כג. ויש לבאר כללות ענין הקידושין בנוגע לרבי וחסידים - שהרבי מקדש את החסידים:

לכל לראש ישנו הענין ד"אסר לה אכו"ע" - שהרבי פועל היציאה מהגשמת העולם, "אַרויסגיין פון וועלט", "פון וועלטישע הנחות", היינו, שלילת הרצון בההנאה והתענוג שבדברים הגשמיים, כידוע הפתגם שאדמו"ר הזקן נטל מהחסידים את ההנאה והתענוג ("געשמאַק") בעניני העולם, וכהסיפור הידוע<sup>104</sup> שהחסיד ר' שמואל מונקעס אמר לאדמו"ר הזקן (בקשר להמאסר): אם<sup>105</sup> הנכם רבי, אינכם צריכים לפחד מ"כדור", ואם לאו, מגיע לכם, שכן, היתכן ליטול מיהודים רבים את ההנאה והתענוג מהעולם!?!...

102 (תענית ב, סע"א.

103 (ראה צפע"נ הל' אישות פ"ג הט"ו. ובכ"מ.

104 (ראה אודותיו - סה"ש תרפ"ט ע' 67 הערה 28.

וש"נ.

105 (התוכן, ולא הלשון בדיוק.

97 שבת י"ד, ב.

98 סוכה כא, ב. וש"נ.

99 (סה"מ תרל"ו ח"ב ע' רפא.

100 ויצא לא, ל.

101 תניא פל"ז (מח, ב).

- טובתו הגשמית של החסיד נוגעת ביותר לרבי, ומצד טבע הטוב להיטיב משפיע לו (נוסף על טוב רוחני, גם) טוב גשמי. כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע התהלך פעם בליל ראש-השנה בהזכירו בינו לבין עצמו שמו של א' החסידים שהי' חסר אצלו בעיקר (לא ברוחניות אלא) בגשמיות. ומזה רואים עד כמה הי' נוגע אצל אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע טובתם הגשמית של החסידים, עד כדי כך, שאפילו בליל ראש-השנה, שכל רגע יקר, ונוהרים למעט בדיבור, הזכיר שמו של חסיד שהי' זקוק לטובה גשמית. אבל בנוגע להנאה והתענוג מהדברים הגשמיים - "אסר לה אכו"ע".

ונוסף על השלילה והאיסור שבקידושין ("אסר לה אכו"ע"), יש גם ענין של חיוב ועשה (היחוד לו, קנין ואישות) - ההתקשרות והמסירה ונתינה של החסידים אל הרבי הן בענינים החיצוניים (קנין), והן בענינים הפנימיים (אישות), "בכל לבבך ובכל נפשך (אישות) ובכל מאורך" (ממונך, קנין).

כד. ענין זה מודגש ביותר אצל חסידי חב"ד:

מהחילוקים שבין פולין לחב"ד - שבפולין אומרים "צדיק באמונתו יחי"י"<sup>106</sup>, "א"ת יְחִי' אלא יְחִי"י"<sup>107</sup>, אבל אין זה בדרך של פנימיות, ואילו בחב"ד תובעים שיהי' בפנימיות, וע"י עבודה, שתהי' המסירה ונתינה ("איבערגעבן זיך") גם עם חב"ד ועם כל הכחות.

שאלת<sup>108</sup> פעם אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר מהו הטעם שאצל חסידי חב"ד נוהגים לומר תחנון ביִאָרְצִיט של צדיקים (דלא ככפולין), והשיב, שזהו הזמן היותר טוב לבקש ולפעול כו' ("וואו איז דאָ אַ בעסערע צייט אויף אויסבעטן"). ויש לומר הביאור בזה - שאצל פולין אין אומרים תחנון, מפני שהעלי' שביום היִאָרְצִיט אצל הצדיק ש"באמונתו יְחִי"י" פועלת עלי' אצל כל מקושריו, שנמצאים במעמד ומצב שלמעלה מהענינים שצריכים לומר עליהם תחנון (אף שאין זה בדרך פנימיות); אבל חסידי חב"ד, שתובעים מהם פנימיות ועבודה דוקא, רוצים להעלות ("מיטנעמען") גם את הגוף, גוף רחוף ("אַ אָפגעוואַשענעם גוף"), ולכן גם אז אומרים תחנון.

ב"פִּאָקִינג"<sup>109</sup> הי' רגיל הלשון: "וועלטישע און אונדזערע". כששמעתי ביטוי זה, מצא חן בעיני, וסיפרתי על כך לכ"ק מו"ח אדמו"ר, ושחק בשמחה.

יהודי א' אמר לי, שעד בואו של הרבי לאמריקא הי' ידוע שבנ"י נחלקים לג' חלוקות, כהנים לויים וישראלים, וכשהרבי הגיע לאמריקא, ניתוספה עוד חלוקה: סתם אידן (וועלטישע) און אנ"ש (אונדזערע).

109) מחנה פליטים בסביבות מינכן - שבו התיישבו אנ"ש לאחרי צאתם מרוסיה הסובייטית בשנת תש"ו - ראה בארוכה תולדות חב"ד ברוסיה הסובייטית פרק קיט (המו"ל).

106) חבקוק ב, ד. וראה מכות בסופה. תניא פל"ג.

107) לקו"ד ח"א קמא, ב. ועוד.

108) קטע זה נדפס בהוספות ללקו"ש ח"א ע' 210.

"אונדזערע" - הוא סוג מיוחד של יהודים, שיוצאים מהגשמת העולם (אסר לה אכו"ע) ומתמסרים לגמרי ("מ'גיט זיך אַוועק אינגאַנצן") אל הרבי לקיים ציוויו והוראותיו בעניני התומ"צ, הן בענינים החיצוניים (קנין) והן בענינים הפנימיים (אישות).

(משיחת כ' מנ"א תש"י - בלתי מוגה)





## גדר דין שליחות

### לקו"ש חל"ג ע' 113 ואילך

בפשטות משמע<sup>7</sup>, דטעמו של ר"א דדין "אין שליחות לנכרי" הוא רק בתרומה ולא בכל התורה כולה הוא מפני שס"ל שלא גמרינן שליחות כל התורה כולה מתרומה<sup>8</sup>.

אבל לכאורה דוחק לומר שהפלוגתא כאן היא אם גמרינן שליחות כל התורה כולה מתרומה<sup>9</sup>. ויותר מסתבר לומר, שהחילוק בין ר"א ומסקנת הגמ' הוא בסברא:

רב אשי ס"ל דדין זה "מה אתם בני ברית כו" הוא גזירת הכתוב, כי מצד הסברא היינו אומרים שגם נכרי יכול להיות שליח לישראל, ולכן אין לך בו אלא חידושו, ורק בתרומה אמרינן הכי ולא בכל התורה כולה.

משא"כ למסקנת הגמ', ה"ז דבר שבסברא, שהשליח צ"ל דומה למשלח - "מה אתם כו" אף שלוחכם כו", והיינו דמ"ש גבי תרומה "גם אתם" הוא רק גילוי מילתא, שגדר השליחות מחייב שהשליח יהי' דומה להמשלח - ולכן אין דין שליחות לנכרי (גם) בכל התורה כולה.

ב. ונראה דפליגי בעצם גדר השליחות - ובהקדם החקירה הידועה<sup>10</sup> בענין השליחות,

א. ממש"נ גבי חיוב הפרשת תרומה<sup>1</sup> "כן תרימו גם אתם תרומת ה'" למדו חז"ל<sup>2</sup> "גם אתם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם (ד"גם אתם (בא) לרבות את השליח"<sup>3</sup>) בני ברית", שאין שליחות לנכרי.

ומצינו בגמ'<sup>4</sup> שקו"ט בגדרי דין זה: רב אשי אמר כי אמרינן אין שליחות לנכרי הני מילי בתרומה אבל בכל התורה כולה יש שליחות לנכרי (ומסיק בגמ') והא דרב אשי ברותא<sup>5</sup> היא מאי שנא תרומה דלא, דכתיב אתם גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם נמי בני ברית, שליחות דכל התורה כולה נמי (שיהא שלוחו כמותו. רש"י<sup>6</sup>) מתרומה גמרינן לה (בקידושין. רש"י<sup>6</sup>).

1. פרשתנו יח, כח.

2. קידושין מא, ב. וש"נ. רמב"ם הל' אישות פ"ג הי"ז (וראה לח"מ שם). הל' תרומות רפ"ד. הל' שלוחין ושותפין רפ"ב.

3. קידושין שם ריש ע"ב (וראה רש"י שם ד"ה גם וד"ה לכדר' ינאי). וראה רמב"ם הל' אישות והל' תרומות שם. וש"נ.

4. ב"מ עא, ב.

5. או "בדותא" (ראה על הגליון בב"מ שם. יד מלאכי כללי הב' אות קיג).

6. ראה תורת חיים לב"מ שם ד"זה תימה דבריש פ"ב דקידושין איתא בהדיא דאדרבא הא דשליחות מהניא בתרומה גמרינן לה משאר מילי". ובכוס ישועות (ב"מ שם) מפרש דברי הגמ' "דילפינן כל התורה כולה מתרומה (רק) לענין זה דאין שליחות לנכרי. וגם ברש"י אפשר לדחוק ולפרש כזה".

אבל ראה טורי אבן לחגיגה י, ב (ד"ה מה התם). ועוד.

ואכ"מ.

7. וכ"כ בכוס ישועות שם.

8. כהסוגיא בקידושין שם (כנ"ל הערה 6).

9. ובכוס ישועות שם מפרש, שמסקנת הגמ' היא שלמדין הדין דאין שליחות לנכרי (בכל התורה) מתרומה. וראה לעיל הערה 6.

10. ראה לקח טוב להר"י ענגל כלל א בארוכה (והביא ראיות לכל הצדדים). ולהעיר מל' אדה"ז (קו"א לשו"ע

שהשליח יהי' דומה להמשלח ("מה אתם כו' אף שלוחכם כו"). היינו, שגם את"ל שענין שליחות הוא כאופן הג' הנ"ל, שהעשי' היא מעשה השליח - מ"מ, ענין השליחות לא יתכן אלא במי שהוא "כמותו דהמשלח"<sup>13</sup>, וזהו ע"פ כל האופנים שמבארים ענין השליחות.

הסברת הענין:

בשליחות יש שני ענינים: (א) קיום השליחות בפועל. (ב) חלות שם שליח.

כל שלשת האופנים הנ"ל בגדר השליחות הם רק בנוגע לקיום השליחות בפועל: כאשר דנים איך מועיל מעשה איש זה (השליח) עבור איש אחר (המשלח) - אז יתכן לומר הטעם בזה בג' אופנים, אם משום שחדשה תורה בשליחות שמעשה השליח מועיל כמעשה המשלח, או מטעם שעשייתו זו נחשבת כעשיית המשלח, או יתירה מזו, שגוף השליח נחשב כגוף המשלח ובמילא מעשהו כמעשה המשלח.

אבל קודם לכן צ"ל חלות של שליחות על השליח, היינו המינני הפועל חלות שם שליח<sup>14</sup>. וכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהי' "כמותו דהמשלח", ש"צריך להיות השליח מתייחס בערך מה<sup>15</sup> להמשלח.

דלוחו של אדם כמותו, שיש לבארו בכמה אופנים:

(א) "כמותו" ממש<sup>11</sup> - בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח).

(ב) "כמותו" - (רק) בשייכות לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח.

(ג) "כמותו" - רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשי' - שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח.

ועפ"ז יש לומר, דדעת רב אשי היא כאופן הג' הנ"ל, שגם מעשה השליחות אינו מתייחס להמשלח אלא להשליח, ומכיון שאין השליח עומד במקום המשלח (אפילו לא שמעשהו יחשב כמעשה המשלח), לכן, אם הוא רק בן אדם השייך לעשי' זו יכול להיות שליח, של זה המבקשו ומקשרו עם פעולה זו, וע"ד שמקשרו בחבל ואינו מתנגד לזה.

ולכן ס"ל שבכל התורה כולה יש שליחות לנכרי, דאם השליחות היא בענין כזה שגם הנכרי שייך לעשייתו<sup>12</sup>, הרי הוא יכול להיות שליח לישראל.

אמנם מסקנת הגמ' היא, ד"הא דר"א ברותא היא", ששיטה זו מופרכת, והכרח

13. ל' אדה"ז בלקו"ת ויקרא (א, ג) - היינו שהפירוש ב"שלוחו של אדם כמותו" הוא לא רק בנוגע לדין השליחות, אלא גם בנוגע למהות השליח, שצ"ל "כמותו דהמשלח", כדלקמן. וראה לקמן סעיף ד.

14. להעיר מצפ"ע"נ (להל' אישות פ"ג הט"ו). השמטות להל' מת"ע - ג, א) אם השליח יש עליו שם שליח תיכף או לאחר שהתחיל לעשות הדבר. ע"ש.

15. ל' אדה"ז בלקו"ת שם.

או"ח סרס"ג סכ"ה): כעושה בעצמו ממש כו' ה"ז כאילו אווחו ידו של חברו כו' שנעשית כידו אריכתא.

11. ראה שו"ת הריב"ש סי' רכח. וראה הערה 13.

12. שהרי צ"ל ב"תורת" אותו דבר כדי להיות שליח

בדבר (קידושין שם. גיטין כג, א וברש"י שם. ועוד).

אבל צ"ע בזה, שהרי מלשון מר בר"א "הא דאבא דקטנותא היא" מובן, שסברת ר"א מופרכת להלכה (וכן נפסק להלכה<sup>21</sup> כמר בר"א). והרי הביאו האחרונים<sup>22</sup> כמה ראיות (גם) כצד זה בשליחות שהמעשה לא נחשב אלא כעשיית השליח.

ולכן נראה לומר, דגם כאן שיטת ר"א היא לא רק מטעם שמעשה השליח לא נחשב כעשיית המשלח (ורק שעשייתו מועלת עבור המשלח), אלא משום דס"ל יתירה מזו, שמכיון שכל ענין השליחות הוא רק בשייכות לתוצאות המעשה בהחפצא (כנ"ל), א"צ להיות שום ערך בין השליח והמשלח. כלומר: לאחר שמשלח עשאו שליח שוב לא אתי השליח מכח המשלח אלא "כח" השליחות נמצא אצלו, וכאילו הוא הבעלים על דבר זה. ומטעם זה ס"ל ש"אם מת (שליח) ראשון בטלו כולן", כי השלוחים לא אתו מכח המשלח אלא מכח השליח הראשון<sup>23</sup>.

וזהו מה שאמר מר בר"א דסברא זו מופרכת לגמרי - הא דאבא דקטנותא היא - כי "כולהו מכח מאן קאתו מכח דבעל קאתו", כלומר: גדר שליחות הוא מה ש"אתי מכח" המשלח (דעצם תואר שליח פירושו - שהוא כחו של המשלח), שלוחו של אדם כמותו, ולכן אא"פ לייחס את ענין השליחות למי שהוא (שליח ראשון וכו') מבלי שבא

ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח"<sup>16</sup> (הישראל).

ג. ע"פ ההסבר הנ"ל בדברי רב אשי, יש לבאר עוד מאמר של ר"א בענין השליחות, שמצינו ג"כ שנפרך להלכה - בדין שליח עושה שליח, שיכול לעשות כמה שלוחין<sup>17</sup> ("אפילו מאה"<sup>18</sup>), דס"ל לרב אשי<sup>17</sup> ש"אם מת (שליח) ראשון בטלו כולן, אמר מר בר רב אשי הא דאבא דקטנותא היא (בקטנותו אמר אבי שמועה זו שיש להשיב עלי<sup>19</sup>) אילו מת בעל מידי מששא אית בהו כולהו מכח מאן קאתו מכח דבעל קאתו איתי' לבעל איתנהו לכולהו ליתי' לבעל ליתנהו לכולהו".

והנה באחרונים<sup>20</sup> כתבו שפלוגתת ר"א ומר בר"א (אם קאתו מכח שליח ראשון או מכח הבעל) היא, דמר בר"א ס"ל דהשליח הוא כהמשלח עצמו או עכ"פ שמעשהו מתייחס להמשלח, ונמצא שהשליח הראשון (וכמוהו כל השלוחים אחריו) קאתי מכח הבעל המשלח שהרי הוא עומד במקומו; משא"כ ר"א ס"ל שהשליח אינו כהמשלח עצמו, וגם מעשהו אינו מתייחס למשלח ורק מועיל עבור המשלח, וא"כ השליח השני לא נעשה שליח מכח המשלח אלא מכח שליח הראשון.

21. רמב"ם הל' גירושין פ"ז ה"ד. תוס' ע"א אה"ע סקמ"א סמ"א.

22. ראה לקח טוב כלל הנ"ל. ועוד.

23. ומה שכל השלוחים שלאחריו תלויים בשליח ראשון (שאם מת שליח ראשון בטלו כולן) - ולא אמרינן דכשם ששליח ראשון לא אתי אלא מכח הבעל, כך שלוחים האחרונים לא אתו אלא מכח שליח שלפני כאו"א - י"ל, כי ענין השליחות נתחדש ע"י שליח הראשון ודי בזה. וראה לקח טוב שם.

16. בשו"ת משאת בנימין סצ"ו (הובא בש"ך חו"מ סרמ"ג סק"ה) ועוד, שלכן גוי נעשה שליח לגוי מכיון שהם דומים. - הדיעות בזה ראה שד"ח כללים מערכת א ס"מ. אנציקלופדי' תלמודית ערך גוי (ע' שלו). וש"נ.

17. גיטין כט, ב.

18. ל' הרמב"ם הל' גירושין פ"ז ה"ד. שם הכ"ב. וראה

רש"י גיטין שם: וכן לעולם.

19. רש"י.

20. לקח טוב שם (אות ד).

משא"כ גבי גירושין הרי פשוט שהמגרש צ"ל הבעל דוקא, כי גירושין הוא (לא רק הפעולה של כתיבת ונתנת הגט, אלא בעיקר) שהבעל מגרש את אשתו, ומובן ששליחות בגט פירושה שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו.

ולפ"ז, אי כתב רחמנא דינא ד"מה אתם בני ברית כו" גבי גירושין וכיו"ב ה"י קס"ד לומר שהוא רק בדברים הדורשים פעולת הבעלים ובמילא צריך השליח להיות דומה להמשלח (הבעלים) שאז ראוי הוא לעמוד במקום הבעלים;

ולכן נאמר דין זה דוקא גבי תרומה, ללמדנו, שכל ענין של שליחות (באיזה ענין שהוא) – גם בתרומה שבה אנו דנים רק על העשי' והפעולה שתועיל עבור הישראל – לא יתכן חלות שם שליח אם אין השליח דומה למשלח ("מה אתם כו' אף שלוחכם כו"), כי עיקר ענין השליחות הוא זה שהשליח הוא "כמותו דהמשלח".

ה. ויש להביא ראי' לענין זה מדברי רבינו הזקן, שבנוגע לענין השליחות כותב<sup>27</sup> "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לאחר שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח".

ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ'<sup>28</sup> שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו"<sup>29</sup>?

נמי) ד"גבי תרומה אפילו גלוי מילתא נמי מהני" (וא"צ שליחות גמורה). ע"ש. ואכ"מ.

27. לקו"ת ויקרא א, ג.

28. גיטין כג, א. וראה רש"י שם (וכ"ה ברש"י קידושין מב, א ד"ה והא. ועוד) ד"גבי שליחות איש בעינן".

29. להעיר מחז"ל רעק"א לגיטין כג, א (וכן לכתובות יא, א) ד"היכא דא"צ דעתו שיעשה שליח גם לקטן יש שליחות (שיכול לעשות שליח) וזהו דאמרינן כיון דלאו בני דיעה נינהו".

ונמשך מהבעל – המשלח. ואף את"ל שמעשה השליחות (ואפילו הפעולה דמינוי השליחות) נחשב כאילו עשאו השליח (כאופן הג' הנ"ל) – מ"מ אין הוא הבעלים כלל על הענין ד"כולהו". (רק) מכח דבעל קאתו<sup>24</sup>, וכנ"ל בארוכה.

ד. ע"פ הנ"ל יומתק זה שהלימוד למעט נכרים מדין שליחות – "מה אתם בני ברית כו" – נאמר גבי תרומה, ולא גבי גירושין וכיו"ב [שגם בהם נאמר דין שליחות]<sup>25</sup>:

יש חילוק עיקרי בין ענין השליחות בהפרשת תרומה והשליחות בשאר ענינים – גירושין וכו':

בהפרשת תרומה העיקר הוא הנפעל, זה שהתרומה נפרשת מהתבואה, ולכן הסברא נותנת שענין השליחות בתרומה אצ"ל באופן (שהי' נחשב כאילו) המשלח (בעל התבואה) עשה פעולת ההפרשה, אלא דמכיון שהוא הבעלים של התבואה ע"כ צ"ל ההפרשה מדעתו – ואע"פ שהיא פעולת השליח<sup>26</sup>.

24. ועפ"ז מובנת אריכות ל' מר בר"א "אילו מת בעל מידי מששא כו' כולהו מכח מאן כו' איתי' לבעל כו" [ועוד – לכאורה הו"ל להדגיש ולהסביר איך לא בטלו כולן במיתת שליח הראשון שבאמצעותו נעשו הם שלוחים] – אלא שמר בר"א בא להדגיש, שכל "כח" השליחות אינו אלא דהמשלח ("מכח דבעל קאתו") ואין להשליח שייכות ל"כח" השליחות. [וכבר הקשו באחרונים מכאן על מ"ש בקצוה"ח (סרפ"ח סק"ב) שלדעת הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב הט"ו) גם אם מת המשלח לא בטלה השליחות. ואכ"מ].

25. ראה קידושין מ, א (ואילך). וראה לעיל הערה 6. בפשטות י"ל שאא"פ לכתוב דין זה בגירושין מפני שעכו"ם אינן בתורת גירושין וקידושין (ראה הנסמן בהערה 12). אבל ראה תוס' גיטין (שם ע"ב ד"ה מה אתם) דגם לר"ש דס"ל שעכו"ם שתרם אין תרומתו תרומה ילפינן מתרומה לכל התורה כולה דאין שליחות לנכרי (ע"ש) – וא"כ ה"ה דאפשר לכתוב דין זה בגירושין.

26. ולהעיר מדעת הרמב"ן (גיטין סו, ב – הובא בר"ן שם (והקשה עליו). וראה ר"ן נדרים לו, ב ד"ה הכא

באופן מסירת וביטול השליח (האדם) אל המשלח (הקב"ה):

יש דרגא בעבודת השם, שהאדם העובד – בהרגשתו ה"ה מציאות בפני עצמו בכל עניניו, אלא שהוא כופה עצמו לקיים רצונו ית' – בעשיותיו הוא ממלא שליחותו של הקב"ה;

ויש מי שפועל בעצמו ביטול פנימי, עד שעשיותיו מתייחסות להמשלח, כלומר, מעשיו ועניניו (בענין השליחות) ה"ה מסורים ונתונים להשם עד שפעולותיו אלו אינן מציאות בפ"ע ואינן אלא כח המשלח;

ולמעלה מזה הוא מי שהוא בטל לגמרי להקב"ה, עד שכל מציאותו (ובדרך ממילא כל עשיותיו) אינה אלא מציאות המשלח.

אמנם כל דרגות אלו הן רק בשייכות לקיום השליחות, אבל זה שכ"א מישראל יש ביכלתו לקיים שליחות זו (באיזה אופן שהוא), הוא מפני שחל עליו שם "שליח"; וחלות שם זה יכולה להיות רק על בני ישראל (ולא באוה"ע להבדיל) כי רק בבני"י יתכן לומר שהם "כמותו דהמשלח ממש"<sup>34</sup>; והיינו לפי שנשמות ישראל הם "חלק ה' עמו"<sup>35</sup>, חלק אלקה ממעל ממש<sup>36</sup>, ולכן רק להם יש יחס "בערך מה" לגבי הקב"ה, המשלח, ועד שהם "כמותו דהמשלח ממש".

[וזה מרומז גם במרז"ל "מה אתם בני ברית כו"<sup>37</sup> – שכל בני"ה הם "בני ברית" עם הקב"ה, שזהו עצם מציאותו של איש ישראל

ואף שי"ל שזהו פירוש דברי הגמ', דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן "כמותו דהמשלח"<sup>30</sup> – מ"מ צריך ביאור מהו ההכרח לפירוש זה?

וע"פ הנ"ל י"ל:

ידוע הכלל<sup>31</sup> דקטן אין לו כוונה, אבל יש לו מעשה. ועפ"ז, את"ל שענין השליחות אינו זה שהשליח עומד במקום המשלח, אלא רק שעשייתו מועלת עבור המשלח, א"כ בדברים שאינם צריכים כוונה אלא עשי' בלבד, אין טעם לכאורה שלא יהי' דין שליחות לקטן?<sup>32</sup>

וזהו שדייק רבינו הזקן לומר דמה שחש"ו אינן בני שליחות הוא מפני שאינן "כמותו דהמשלח" – שלכן הם מופקעים בעצם מגדר השליחות. כלומר: אף שבנוגע למעשה השליחות הי' מקום לומר שישנם בשליחות, שעשייתם תועיל עבור המשלח, מ"מ, אין הם בתורת שליחות, כי אא"פ שיחול עליהם שם שליח, מאחר שאינם "כמותו דהמשלח".

ו. דין שליחות בפשטות, בין אדם לחבירו, נמשך ומשתלשל מענין השליחות בין אדם למקום, בין ישראל לאביהם שבשמים:

כאו"א מבני"ה ה"ה שלוחו של הקב"ה, שלוחו של אדם – העליון – כמותו<sup>33</sup>, להשלים כוונת הבריאה על ידי העבודה בקיום התומ"צ.

וכמו שיש ג' אופנים בדין שליחות הנ"ל, כן הוא גם בעבודת האדם, שישנם ג' דרגות

34. ל' אדה"ז בלקו"ת שם (בנוגע לשלוחו של אדם התחתון. אבל מהמשך הענין שם מובן דכ"ה גם בשליחות דנשי"מ"קדש העליון").

35. האזינו לב, ט. וראה אגה"ת פ"ד (צג, סע"ב).

36. תניא רפ"ב.

37. להעיר מגיטין כג, ב: מאי טעמא לאו. . מה אתם ישראל. . לא מה אתם בני ברית.

30. ראה תוס' רי"ד ומאירי (למשנה) גיטין שם. תוד"ה שאני גיטין סד, ב. רבב"ד הל' גירושין פ"ו ה"ט. ולהעיר מנתיבות המשפט סקפ"ב סק"א.

31. חולין יב, ב ואילך.

32. להעיר ממעילה כא, א. נתה"מ שבעה"ה 30.

ואכ"מ.

33. ראה לקו"ת שם.

וכן בעבודה רוחנית, דכאשר עבודתו היא באופן שאינו מרגיש את מציאותו וחושב רק אודות המשלח [או אפילו בדרגא הפחותה בשליחות, שנחשב לעשיית השליח אלא שעשייתו היא בשביל המשלח], ה"ז יכול לגרום לחלישות בענין היגיעה.

ולדוגמא: כאשר התייגע בכל כחו, ומ"מ הענין לא נשלם עדיין, שאז אפשר שיעלה במחשבתו, דמכיון שהוא עשה את כל אשר ביכלתו, והענין ה"ה של ה"משלח" (הקב"ה), הרי הוא את שלו עשה, והשאר - ישלים המשלח.

ולכן יש מעלה בהרגשה שישנה מציאות השליח, אשר דבר השליחות נמסר לו וזהו ענין שלו, ובמילא הדבר נוגע לו במיוחד.

[וכידוע המשל בזה - מהחילוק שבין מסירותו של פקיד או שכיר העושה ענין באמונה, למסירותו של בעל הבית באותו ענין: הפקיד, מכיון שעושה מלאכתו באמונה עובד ככל יכולתו בכחות הגלויים, ואח"כ הולך לעסקיו במנוחה, מכיון שבאמת עשה כל המוטל עליו; משא"כ הבעה"ב - שאינו יכול לישון במנוחה, אף אם עשה ככל יכולתו, ובמילא מתגלים אצלו כחות נעלמים וכו'.]

ח. אלא שמ"מ מסקנת הגמ' היא "הא דר"א ברותא היא", כי אע"פ שיש מעלה בהרגשת מציאות השליח, אין זה סותר ח"ו לענין "שלוחו של אדם כמותו", שהשליח צ"ל בטל אל המשלח.

#### הסברת הענין:

זה גופא שצ"ל מציאות של שליח (נפרד מהמשלח), ה"ז גופא רק מפני שזהו רצון

(השווה בכאו"א בישראל) שהוא נכלל ב"בני ברית", דהיינו הקשר והברית בין ישראל ואביהם שבשמים].

ומכל זה למדנו הוראה בפועל בעבודת השם:

גם מי שעבודתו עדיין בדרגא הפחותה ביותר, שהוא מציאות בפ"ע ורק שעשייתו היא עבור השם, מ"מ, מכיון שעצם מציאותו היא "כמותו דהמשלח ממש", יש ביכלתו - ולכן צריך הוא - להכניס גם בעבודתו זו חיות מעצם נפשו.

ז. והנה אע"פ שדברי רב אשי (דיש שליחות לנכרי, וכמשנת"ל טעם הדבר, דס"ל שאין השליח צ"ל "כמותו דהמשלח") נדחו להלכה עד שאמרו "ברותא היא" - מ"מ, מזה גופא שגם דבריו הוכנסו בתורת אמת, עכצ"ל שיש גם להם מקום<sup>38</sup>.

וי"ל הביאור בזה - בעבודת האדם:

בעבודת האדם לקונו ישנו עילוי כשהשליח הוא מציאות בפ"ע (נפרד מהמשלח)<sup>39</sup> - כי אז יש בעבודתו בגלוי המעלה ד"קב שלו", ואמרו<sup>40</sup> "שע"פ טבע בריאתו "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו", וכמו שרואים במוחש, דכאשר הרגשת האדם ביחס לדבר מסויים היא שזהו ענין הנוגע לו ה"ז מעורר אצלו יגיעה גדולה יותר, וכן יש לו בזה יותר תענוג<sup>41</sup> וכו'.

38. וראה לקוטי לוי"צ אגרות (ע' רסו): וכן ההלכה שעלי' אמרו אח"כ שבדותא (ברותא) היא. . כולם ממש אמרו ה' ובאותו הלשון ממש. . וה' עצמו אומר ההלכה והוא עצמו אמר שבדותא היא.

39. להעיר מהסברא דמשלוח מנות צ"ל דוקא ע"י שליח (ראה שד"ח אסיפת דינים מערכת פורים סוס"ו).

40. ב"מ לה, א.

41. ראה פרש"י שם: חביבה עליו ע"י שעמל כו'.

נעשה על ידי מציאות השליח (עד שמרגיש את עצמו כבעל הדבר).

וזהו גם הרמז בלשון חז"ל (הנ"ל) "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבריו":

"אדם" ו"חבירו" קאי על ישראל והקב"ה ("ריעך. זה הקב"ה"<sup>44</sup>), שעל ידי שניהם יחד ישנם עשרה קבים, המורה על שלימות (דעשר הוא מספר השלם<sup>45</sup>).

וכדי להגיע לשלימות זו צ"ל החיבור דה"קב שלו" של האדם וה'תשעה קבים של חבריו" – כלומר, מחד גיסא צ"ל יגיעת האדם, שבזה מרגיש שזהו שלו ("קב שלו"), וביחד עם זה צריך להכיר שכל עבודתו (כולל זה שיש "קב שלו") היא בשביל "חבירו", וע"י צירוף שניהם יחדיו<sup>46</sup> – ישנם כל העשרה קבים.

(משיחות כ"ף מנ"א תשמ"ה, כ"א מנ"א תשד"מ)

ותענוג המשלח – כי דוקא עי"ז "נחת<sup>42</sup> רוח לפני שאמרת ונעשה רצוני".

ומזה מובן, שבעומק הענין, מציאותו של השליח (אינה מציאות בפ"ע, אלא היא) מתאחדת עם מציאותו של המשלח להיות מציאות אחת.

[ואדרבה – זה גופא הוא החידוש בענין השליחות, שהשליח צ"ל איש בר דעת בפני עצמו (ולא קטן<sup>43</sup>), שנמסר לו כחו ותוקפו של המשלח, ומ"מ כל כחו (בענין השליחות) קאתי מכח המשלח].

ונמצא, שאין כאן דרגא ואופן בשליחות שהשליח נשאר (באמת) מציאות בפני עצמו, אלא דבר זה (שהשליח צ"ל מציאות בפני עצמו) הוא פרט נוסף בענין השליחות (דשלוחו של אדם כמותו), שכדי שיושלם רצון המשלח כדבעי צ"ל מעשה השליחות

44. שמו"ר ר"פ כז. רש"י ד"ה דעלך שבת לא, א.

45. ראה ראב"ע שמות ג, טו. פרדס ש"ב.

46. ע"ד תורת הה"מ (אור תורה מה, ד ואילך) שישראל והקב"ה הם כמו "שתי חצאי צורות", ד"כשיתדבקו יחד נעשה צורה שלימה".

ולהעיר ממשנ"ת בביאורו"ז לאדהאמ"צ (בשלח מג, ג) דיש הנברא ויש האמיתי חד הם. ע"ש.

42. ספרי (ורש"י) פינחס כח, ח. ובכ"מ.

43. להעיר מהא דקטן עושה על דעת גדול העומד על גביו (גיטין כג, רע"א. ועוד. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חשו" ס"ה. וש"נ).







שער  
דובב שפתי ישנים



## בענין פשטה קידושין בכולה

יביא שי' התוס' דרק בלשון קידושין מדמים קידושין להקדש, אבל בלשון אירוסין וכיו"ב א"א לדמות, ושי' הרעק"א והפנ"י ורוב ראשונים דאין חילוק בין הלשונות, וביאור הפנ"י דמ"ז סובר דהקידושין מתפשטים בכולה בדרך ממילא, ויקשה על זה / יבאר בדברי התוס' שהביאו ב' פירושים בלשון "קידושין", דלפי הא' הוי כהקדש, ולכן שייך זה רק בלשון קידושין, משא"כ לפי הב' הוי מיוחדת, שזה שייך בכל לשונות של קידושין / יבאר דגם לתוס' הנ"ל בכל לשון של קידושין איכא ענין דהקדש ולא רק כנדריים, מהא דאמרה התורה בסוטה "ומעלה בו מעל", ולכן לא מועיל הלשון של קידושין בככר וטלית, שעדיין באפשרותו למחול בעלותו, משא"כ בהקדש וקידושין / יבאר דאין סברא לאמר דבחצי"ק מקודשת תהי' מקודשת מספק, אולי כיון בלשון קידושין שתתפשט בכולה, דמלשון התוס' משמע דהוי קידושי וודאי / יחדש דמכיון שנחית ללשון קידושין וגם לשון חצי, ה"ז הוכחה גמורה שכוין שתתפשט הקידושין בכולה, ואי"ז דומה לידות בקידושין, דהתם רק גילה דעתו שרצונו לקדש ע"י דיבור, ואז בעינן דיבור שלם, משא"כ הכא, ובזה מתורץ קושיית הפנ"י / יבאר ע"פ הנ"ל גם את דעת הפנ"י, ושאר הראשונים דלא ס"ל כהתוס'.

הרב אהרן יעקב ע"ה שווי

מרא דאתרא וחבר הבד"ץ דשכונת המלך - קראון הייטס

## א

### שיטות הראשונים אי לשון אירוסין דמי להקדש

איתא בקידושין<sup>1</sup>: "אמר רבא וכו' חצי"ק מקודשת לי אינה מקודשת וכו' אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה וכו' אמר לי' מר זוטרא ברי' דרב מרי לרבינא וניפשטו לה קידושי בכולה, מי לא תניא וכו' אבל מקדיש דבר שהנשמה תלוי' בו הויא כולה עולה", ע"כ.

ובתוס' ד"ה "ונפשטו וכו'": "תימא דברי' תמורה<sup>2</sup> יליף וכו' מקרא דכתיב כל אשר יתן ממנו לה' וגבי אשה לא כתי' קראי, וא"כ מאי פריך והלא לא דמי להדדי, ונראה שלכך דקדק רש"י ופירש דהא מקודשת בלשון הקדש קאמר לה, וכדאמר בריש פירקין דאסר לה אכו"ע כהקדש, שאדם עושה אותה כהקדש, לפיכך יש להיות דינה כהקדש, אבל אם הי' אומר

1. ז. א.

2. יא. ב.

מאורסת או חד מהנהו לישני דלעיל<sup>3</sup> על זה לא הי' מקשה ונפשטו קידושי בכולה לפירוש זה, "עכ"ל.

והנה, אע"פ שכאן הגמ' דוחה סברא זו ופריך מי דמי התם בהמה הכא דעת אחרת והאשה צריכה להסכים ואינה מסכימה אלא למה ששומעת, מ"מ נשאר עדיין הסברא לעניין אם אמר חציין בפרוטה וחציין בפרוטה, שכאן הרי היא מסכימה להתקדש כולה.

וכמו שכתבו התוס' (שם בע"ב) ד"ה "חציין בפרוטה" וז"ל: "וא"ת אמאי לא יועיל, והא לא אמר לעיל דלא פשטו קידושין בכולה אלא משום דאיכא דעת אחרת ואינה מתרצה אלא למה ששומעת, אבל אם היינו יודעים שמתרצה בכולה פשטו קידושין בכולה, והכא גלי דעתה שמתרצה בכולה, וי"ל דאי הוי מיירי דאמר לה בלשון קידושין אין הכי נמי דהווי פשטו קידושין בכולה, אבל הכא איירי דאמר לה הרי את מאורסת לי או דחד מהני לישני דלעיל<sup>4</sup>, "עכ"ל.

וכ' על זה בגליוני הש"ס: "צ"ע להבין זה דמאחר דהחלות הוא א' בענין דקידושין הם שחלים. א"כ מדוע יהי' תלוי באיזה לשון שאומר", עיי"ש.

ובאריכות יותר מקשה ע"ז הפנ"י, ומפרש סוגית הגמ' לולא דברי התוס' באופן אחר, דאין לחלק בין לשון קידושין לשאר לשונות, כיון שהתורה נתנה לו רשות לאסרה ממילא הו"ל כהקדש ונדרים דפשיט איסורא בכולה. ולא שייך למיפסל משום אשה ולא חצי אשה, דס"ל למר זוטרא דכיון דממילא נתפשט האיסור הו"ל אשה שלמה.

וסברת הדיחוי בגמ' דלאו משום דנפשט ממילא אלא משום דאמרין שהי' דעתו מעיקרא לכך, ואילו כאן אינו תלוי בדעתו כיון שיש דעת אחרת, במילא הו"ל חצי אשה ואפילו חצי אינה מקודשת. ע"כ תוכן דיבורו.

וכן הוא דעת רוב ראשונים שלא מחלקים בין לשון קידושין לשאר לשונות.

אמנם גם דברי הפנ"י שמפרש דברי מר זוטרא דמיירי שלא הי' דעת המקדש לכך שתתפשט הקידושין לכולה, קשה מאוד איך יהי' אפילו סלקא דעתך שיתפשטו הקידושין יותר ממה שרוצה הבעל, והלא צריך להיות דעת הקונה, ואם נאמר כשמקדש חצי יודע שמתפשט על כולה, א"כ קשה שהרי זה כדעת הדיחוי.

## ב

### ביאור בדברי התוס' על פי ב' פירושויו בלשון קידושין

ונראה ליישב שיטת התוס' שהוא עפ"י מה שכתבו לעיל<sup>5</sup> בד"ה "דאסר לה אכ"ע כהקדש", דמפרש זה עפ"י ב' אופנים:

3. ו, א.

4. שם.

5. ב, ב.

אופן הא' - "כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי, כמו הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים".

אופן הב' - "ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי . . במה דמתיחדת להיות לו היא נאסרת לכל", ע"כ.

שמזה משמע שיש בלשון קידושין ב' דברים: א. דבר ששווה בכל הלשונות שמייחד אותה לעצמו. ב. שיש מעלה והוספה בלשון קידושין דאסר לה אכו"ע כהקדש, שזהו הוספה להלשון של פשטא דמילתא, וע"ז כתבו התוס' "כלומר" - שבאו לתרץ הקושיא, איך מדמין זה להקדש והרי הקדש הוא אסור גם להמקדיש, וכמו שכ' המהר"ם על אתר שבזה באו התוס' לתרץ דלכא' לא מצינו בקדש שיהא מותר להמקדיש ויהא אסור רק לכו"ע, וע"ז כתבו "כלומר" שבזה מודגש בלשון שמוסיף תיבת לי - דהיינו כמו מקודשין לשמים, כמו"כ הכוונה כאן לי היינו שמותרת לו ובשבילו היא אסורה לכו"ע.

משא"כ לפי אופן הב', לא צריך לתרץ זה כי אין בלשון הזה רק יחוד והזמנה בשביל עצמו, אף על פי שכמובן ממילא חל האיסור דאשת איש אכו"ע. אבל הדמיון להקדש כמו פשיטת האיסור בכולה, הוא לפי פירוש הראשון בתוס' שהוא דווקא שמבטא כן בשפתיו בלשון קידושין.

דהיינו שרוצה שיהי' הקידושין בתוכף הזה ובהגדרה הזאת של ההקדש, שיפשטו הקידושין גם לחצי השני.

[אבל בלשון אירוסין וכיו"ב, אע"פ שגם אז כוונתו לאסור אותה אכו"ע, אבל כיון שאינו אומר בלשון קידושין אינו מדגיש אז הלשון כהקדש דהיינו שאין מכווין דווקא להגדרים של ההקדש כמו באומר לשון קידושין.

ועיין בתוס' הרא"ש שמוסיף גם לפי' השני שבתוס' שיהא אסור כהקדש לכל להיות לי שלכן לא מהני הלשון הזה בטלית זו וככר זה עיי"ש. ועיין גם בעצמות יוסף שמפרש ששתי הלשונות צריכים זה לזה, עיי"ש].

## ג

### ההבדל בין איסור עצמי לאיסור שמצד הבעלות

ונראה לאמר הטעם לזה, למה דווקא כהקדש ולא כסתם איסור של נדר ושבועה ע"י דיבורו, וי"ל דבין בהקדש ובין באיסור אשת איש מצינו הלשון של מעילה שהרי נאמר בפ' סוטה ומעלה בו מעל, שמעלה בהקב"ה ומעלה בבעלה, ולכן שייך לאמר דהאיסור של אשת איש הוא כמו האיסור ע"י הקדש וזהו גם באומר הלשון הרי את מאורסת לי, אבל בלי ההגדרה של ההקדש לאמר שיתפשטו הקידושין בכולה, שזה שייך רק באם פירט הלשון קידושין וכנ"ל.

ונראה ג"כ לאמר בהא דנתלבטו כמה מהאחרונים, ליישב הא דכתבו התוס' שדווקא בהקידושין שייך לאמר דבמה דמתייחדת להיות לו היא נאסרת לכל, אבל בככר וטלית לא

שייך לאמר הכי, דלכאו' למה לא מהני הלשון קידושין בככר וטלית לפי פשטות הלשון מקודשת לי מיוחדת לי, והלא גם בהם ע"י הקנין שמייחד אותם לעצמו נאסר על כל העולם מטעם איסור גזילה.

דיש לאמר שיש חילוק בין איסור עצמי לאיסור דמצד הבעלות, דבככר וטלית האיסור הוא רק מצד הבעלים, דאם הבעלים רוצים למחול יכול כל א' להשתמש בו וזהו רק בידו של הבעלים לתת למי שהוא רוצה, משא"כ באשה אין מועיל שום רשות מהבעל שמישהו אחר ישתמש בה לאישות, רק ע"י גט כריתות, שזהו גם כמו בהקדש שאינו מועיל רשות לא מצד המקדש ולא מצד הגזבר, רק ע"י פדיון וכיו"ב, וא"כ הרי בשניהם זהו איסור עצמי.

## ד

### דברי התוס' בהפרש בין אירוסין לקידושין

ונחזור לענינינו, שאעפ"י שגם בכל לשון שייך הענין של האיסור אכו"ע, מ"מ לאו כו"ע דינא גמירי, וכשאומר הרי את מקודשת לי כוונתו רק שתהי' מיוחדת לו כמו הלשון מאורסת לי וכפשטות הלשון, וא"כ מניין שרוצה שתתפשט הקידושין בכולה כמו בהקדש.

ואם היינו מפרשים שזהו עדיין ספק אצלנו מהי כוונתו, ולכן נפרש שהקושיא בגמ' ונפשטו קידושין בכולה היינו שתהי' ספק מקודשת, שזהו שייך דווקא בהלשון קידושין, כי בהלשון אירוסין אף שבאמת אסר לה אכו"ע כהקדש, אבל מניין לנו להסתפק שכוונתו לכך, משא"כ בלשון קידושין כיון שבחר בלשון קידושין נימא שכוונתו להיות כהקדש שתתפשט בכולה.

אמנם מדברי התוס' לא משמע כן שהרי כתבו בע"ב לחלק בין הלשון אירוסין להלשון קידושין דבהלשון איסורין מסתפקא להו בגמ' ואילו בהלשון קידושין כתבו דאי הוי מיירי בלשון קידושין הוו פשטו קידושין בכולה, משמע שזהו מדין ודאי קידושין, ולא ספק, כבלשון איסורין וכה"ג.

## ה

### הביאור בלשון חציין מקודשת לי שכוונתו שתתפשט בכולה

לכן נראה לאמר דבר חדש, והוא שדווקא באומר חציין מקודשת לי, שיש כאן תרתי: א. שנחית ללשון קידושין. ב. גם נחית לדין חצי, א"כ בזה יש לנו הוכחה שמתכוון שיהי' לה הגדר דקדשים ששייך ענין ההתפשטות בכולה, דאל"כ הי' אומר בלשון אירוסין וכה"ג.

וזוהי הוכחה גמורה, ולא בגדר ספק, שהרי רואים אנו שאומר לשון לחידודי, אחרת הי' אומר בפשטות הרי את מקודשת לי, וע"ז משני הגמ' שכאן יש דעת אחרת דהיינו באם הוא כיון לזה שתתפשט הקידושין בכולה היא לא הסכימה אלא למה ששמעה שהוא אמר חצי ולא כולה, והו"ל חצי אשה ואינה מקודשת כלל.

ואין זה דומה לדין ידות בקידושין, שהרי שם לא הקשו בגמ' והלא יש דעת אחרת, והיינו כשאם קידש את האשה ואח"כ אמר לאשה שני' ואת אולי לא הסכימה לקידושין, אלא צריך לאמר ששם דבר אתה על עסקי קידושין, ולכן אין השאלה רק בהלשון, ויודעים אנו שהיא ג"כ מסכימה להתקדש, אלא שכיון שאמר לה בלשון הזה ואת, אם נאמר שיש יד לקידושין הרי מוטב הי' לו לשתוק ולא לאמר שום דבר, אלא כיון שרצה לקדשה ע"י דיבור הרי צריך להיות דיבור טוב.

והרי זה דומה למה שכ' הטורי אבן בחגיגה<sup>6</sup> שהקשה למה צריך בהקדש דין ידות, והלא הקדש חל גם במחשבה לחוד, וכדאי' בגמ' שבועות<sup>7</sup> מוצא שפתיך אין לי שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב עולות עיי"ש, ועיין ברש"י קידושין מ"א ע"ב ד"ה שכן ישנן במחשבה. וא"כ דל מהכא הידות, ותועיל ע"י המחשבה.

ותירץ, שזה דמחשבה מועיל בהקדש הוא דווקא כשרוצה שמחשבתו יעשה הקדש, אבל אם גילה דעתו שרוצה דווקא להקדיש בדיבורו, אז לא חל ההקדש ע"י המחשבה, ולכן צריך שיהי' הדיבור שלם כדבעי, ושוב צריך לדין ידות בהקדש.

וכמו"כ הוא לענין ידות בקידושין, שכל האיבעיא היא רק לענין הלשון ולא לענין הכוונה, ולכן שפיר כתבו התוס' בנדרים, דהא דיש יד לקידושין היינו משום דכיון דאסר לה אכו"ע כהקדש דינה כהקדש, ולא כתב שם שזהו דווקא באומר לה בלשון קידושין, והיינו משום דשם מודה התוס' דלא תלי בלשון קידושין, אלא כיון שענין הקידושין הוא דאסר לה כמו בהקדש, דין הוא שיהי' להדיבור שמקדשה באיזה לשון שהוא שיהי' לזה הדין כמו בהקדש, דכמו שיש יד להקדש כמו"כ יהי' דין יד לקידושין, ושפיר יתורץ קושית הפנ"י על התוס', עיי"ש.

## ן

### ביאור דעת הפני יהושוע ושאר הראשונים

ובדעת הפנ"י י"ל, שסברת מר זוטרא היא שהתפשטות הקדושה בכולה זהו בידיעתו, אלא שכיון שממילא מתפשט האיסור שניהם הסכימו לזה, ועיקר הדיחוי הוא בגמ' שתלוי בכוונתו וברצונו שיהי' התפשטות בכולה שהוא הגורם ההתפשטות בכולה ע"י דיבורו, וא"כ י"ל שכיון שהיא לא שמעה אלא תיבת חצי לא הסכימה על החצי השני.

ועפ"י כ"ז יש לתרץ הקושיא שמקשים כמה, דאיך אפשר לאמר קס"ד כזה שיפשטו קידושין בכולה, והלא אז לא יתקיים הדין דאשה אמר רחמנא ולא חצי אשה, שעפ"י הנ"ל אין זה קושיא, דאשה אמר רחמנא ולא חצי אשה שפיר יתקיים באומר א' משאר הלשונות כמו הרי את מאורסת לי לחציי וכיו"ב.

6. י. א.

7. כו. ב.

ולשאר הראשונים שלא מחלקים בין הלשון קידושין לאירוסין, נצטרך לאמר דהקס"ד הי' דנפשטו קידושין ויהי' ספק מקודשת דלא כשי' התוס' הנ"ל, או דמיירי שמגלה דעת בפירוש שאינו רוצה כ"א דווקא חצי קידושין, שאז פשיטא שאינה מקודשת כלל. ועיין במה שכתב אחי ז"ל בספרו כתבי ר' אייזיק<sup>8</sup> בענין הזה. ואני מה שנראה לענ"ד כתבתי.



## קנין ידו שלא מדעתו

יביא פלוגתת רש"י ותוס' האם דברי הגמ' "לא כאבא שאול" הכוונה שלא ס"ל כאבא שאול או שהדין הוא אפילו לשיטת אבא שאול / יחקור מהו הגדר דהקנין דעבד קונה את עצמו / יבאר דאין לומר שהוא מטעם חזקה כיון דהעבד אינו עושה שום פעולה שהיא / יבאר שזהו מטעם קנין יד ויוכיח כן מדברי התוס' / יביא דברי המהרי"ט דקנין יד מהני שלא מדעתו / יביא ביאור הקצוה"ח שזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' / עפ"ז יבאר דרש"י ותוס' אזלי לשיטתייהו גם בנדוד"ד / יקשה לשיטת ר"ת בל"ק / יבאר דאאפ"ל שס"ל לר"ת בל"ק כרש"י / יבאר דלר"ת בל"ק ס"ל הוא קנין חזקה / יבאר מדוע אי"ז סותר לדברי הגמ' כאן

הרב אהרן יעקב ע"ה שווי

מרא דאתרא וחבר הבד"צ דשכונת המלך - קראון הייטס

### א

#### פלוגתת רש"י ותוס' דברי הגמ' "דלא כאבא שאול"

איתא במסכתין<sup>1</sup>: 'ר' יהודה הנדואה גר שאין לו יורשין הוה, חלש, על מר זוטרא לשיולי ב' חזא דתקיף ל' אלמא טובא (גוסס ונוטה למות, רש"י) אמר ל' (מר זוטרא) לעבדי' (דגר) שלוף ל' מסנאי ואמטינהו לביתא (לקנותו בחזרה ה' מתכוון שיהא נקנה בעבודתו כשימות אדונו, רש"י).

איכא דאמרי גדול הוה (העבד, ונזהר בו שלא יזכה הוא עצמו מן ההפקר, לפיכך קדם לפני המיתה וזכה בו, רש"י) זה פירש למיתה וזה פירש לחיים, (הגר פירש למיתה ומר זוטרא פירש לחיים תחתיו, שלא יהא העבד בלא אדון רגע אחד, רש"י) ואיכא דאמרי קטן הוה (ואף על פי כן הוצרך לכל זאת, רש"י) ודלא כאבא שאול, דתניא גר שמת ובזבוז ישראל נכסיו והיו בהן עבדים בין גדולים בין קטנים קנו עצמן בני חורין, אבא שאול אומר גדולים קנו עצמן בני חורין, קטנים כל המחזיק בהן זכה בהן".

וכתב רש"י: "ודלא כאבא שאול. דאמר כל המחזיק בהן זכה אפי' לאחר זמן זכה בהן" היינו, שאיכא דאמרי' זה הוא כשיטת חכמים שגם קטנים יכולים לקנות עצמם ומשום כך עשה מר זוטרא קנין בעבד קודם המיתה, ולא כשיטת אבא שאול משום שלשיטתו קטנים אינם יכולים לזכות בעצמם וא"כ לא ה' צריך מר זוטרא לעשות קנין בעבד מחיים, דאפילו לאחר מיתה ה' יכול לזכות בו.

1. קידושין כב, סע"ב ואילך.

והנה התוספות<sup>2</sup> מקדימין פירש"י הנ"ל, ומקשים על כך: "וקשה לר"ת מנא לי' דלא כאבא שאול, דילמא לעולם כאבא שאול סבירא לי', ומה שהחזיק בו מחיים לפי שהי' ירא שמא יקדימנו אחר ויזכה בו" (ומקשים תוס' עוד כמה קושיות על פירוש רש"י), ובעקבות כך גורסים תוספות בסוגיין "וכאבא שאול", ומפרשים בזה ג' פירושים:

פירוש הא' - הפירוש כאבא שאול הוא שכן הוא הדין אפילו לשיטת אבא שאול, דאע"פ שסובר שקטן אין לו יד לזכות בעצמו מ"מ גם לשיטתו הוצרך מר זוטרא לעשות קנין מחיים שלא יקדימנו אחר.

פירוש הב' - 'איכא דאמר'י זה שקטן הי' הוא דוקא לשיטת אבא שאול, דהרי לשיטתו קטן אין לו יד לקנות את עצמו ומשום הכי אכן זכה בו מר זוטרא (ומיירי שעשה מר זוטרא את הקנין לאחר מיתת ר' יהודה הנדואה, דכיון שקטן אין לו יד לזכות בעצמו משום הכי זכה בו מר זוטרא אפי' לאחר מיתה), אבל גדול הואיל ויש לו יד הוא קודם לזכות בעצמו אע"פ שעבודת אחרים עליו, משא"כ לדעת רבנן מכיון שלשיטתם גם קטן יש לו יד א"כ הוא קודם לזכות בעצמו אע"פ שעבודת אחרים עליו. והלישנא קמא משמע דסבירא לי' דלא אמרינן אפילו בגדול דקודם הוא לזכות את עצמו.

פירוש הג' - מביא תוספות בשם ר"י דגריס ג"כ וכאבא שאול, אלא דסבירא לי' דאלישנא קמא גם כן קאי זה, דסבירא לי' דתלוי ברצונו של העבד, דלאיכא דאמרי הא' כיוון שהי' משעבד עצמו למר זוטרא לא הי' חפץ לזכות בעצמו והוה לי' כמו קטן לאבא שאול, ומשמע דלישנא בתרא הוא זוכה את עצמו אפילו אם זה שלא ברצונו אם הוא רק גדול, ולכן מחה דוקא בקטן.

מכל הנ"ל נמצא דעיקר פלוגתת רש"י ותוספות הוא אם העבד גדול זוכה את עצמו כשעבדות אחרים עליו, דלרש"י אינו זוכה את עצמו, ולתוספות אמרינן דקדם הוא לזכות את עצמו.

## ב

### רש"י ותוס' אזי לשיטתייהו אי קנין יד מהני שלא מדעתו

ונראה לבאר פלוגתתם, ובהקדים:

דהנה יש לחקור מהו גדרו של הקנין שקונה העבד את עצמו, דאין מסתבר לומר שהוא מדין חזקה דא"כ הי' צריך העבד לעשות איזה פעולה בשביל עצמו כבכל דין קנין חזקה שצריכים לעשות פעולה בשביל כך, כדאיתא בגמרא בסוגיין: "כיצד בחזקה התיר לו מנעלו או הוליך כליו אחריו לבית המרחץ הפשיטו הרחיצו סכו גרדו הלבישו הנעילו הגביהו קנאו", והוא לא דבר הבא ממילא.

ולכן נראה לומר שהוא מטעם קנין יד היינו שזה נחשב כאילו הוא מחזיק את עצמו בידו, וכן משמע מדברי התוספות שכתבו ש"אף על פי שעבדות אחרים עליו קודם הוא לזכות בעצמו כיון שיש לו יד אבל קטן שאין לו יד כל הקודם זכה בהן" וכו'.<sup>3</sup>

ולפי זה יש להסתפק בכל קנין יד אם מהני שלא מדעתו:

דהנה בשו"ת מהרי"ט אכן כתב שקנין יד מהני שלא מדעתו ובלשונו:<sup>4</sup> "דאשכחן חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו... וכיון דחצירו קונה לו שלא מדעתו כל שכן ידו"

והקצות החושן הביא דברי מהרי"ט אלו וכתב שדין זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' ובלשונו:<sup>5</sup> "ונראה דהא דכתב דידו קונה לו שלא מדעתו מכל שכן דחצירו, תליא במחלוקת רש"י ותוס', דרש"י כתב (בפ"ב) [בפ"ג] דכתובות דף ל"א (ע"א ד"ה דאי בעי) דהגבהה אפילו בידו בעינן שלשה טפחים. ובתוס' שם (ד"ה דאי בעי) הקשו על רש"י וכתבו דכל שבידו אין צריך הגבהה שלשה דהא תנן (גיטין עז, א) זרק לתוך קלתה מגורשת ע"ש, וא"כ כיון דכל שבידו לא גרע מחצירו א"כ ה"ה לענין שיקנה שלא מדעתו נמי. אבל לשיטת רש"י דידו אינו קונה אלא בהגבהה שלשה טפחים, וא"כ אינו קונה לו ידו בתורת חצר אלא בתורת קנין הגבהה וכל קנין צריך כוונה ושלא מדעתו אינו קונה", עכ"ל.

נמצא דפולגתת רש"י ותוספות שם הוא האם ידו של אדם מהני מתורת קנין או מתורת רשות, דרש"י סבירא לי' דמהני מתורת קנין, ולכן צריך הגבהה שלשה טפחים, וכיון שיש על זה שם קנין צריך על זה כוונה כמו בכל קנינים וכמו משיכה דאינו קונה שלא מדעתו, והתוספות סבירא לי' דכל יד יש על זה דין רשות, כמו חצר, דכמו שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו - בדדרך ממילא היא קונה לו, כמו כן ידו של אדם קונה לו בדרך ממילא גם בלי כוונה לקנות.

ולכאורה יש לומר דרש"י ותוספות בסוגיין אזלי לשיטתם במס' כתובות הנ"ל, דרש"י סבירא לי' דכמו שבכל קנין יד צריך כוונה לקנות, כן הוא גם בקנין עבד דזה שיכול לקנות את עצמו הוא דווקא אם מתכוון לכך, ולכן כשעובד בשביל אחרים אינו יכול לקנות את עצמו בדרך ממילא, ומשום הכי נקנה העבד למר זוטרא דהעבד לא הי' יכול לקדום ולזכות בעצמו (ובקנין את עצמו לא צריך שמישהו יגבי' אותו כי הוא חי ומגבי' את עצמו כל הזמן וזהו גדר קנין ידו בעבד שצריך שיכוון לקנות בעצמו כמו בכל קנין ידו).

ואילו תוספות אזלי לשיטתם שכל קנין יד הוא מטעם רשותו ואם כן יכול העבד לקנות את עצמו בדרך ממילא גם בלי כוונה כמו קנין חצר, ולכן העבד קנה את עצמו אע"פ שכבר עבודת אחרים עליו.

3. וכן כתבו התוספות בגיטין לט, א. ד"ה קטנים.

4. שו"ת מהרי"ט ח"א סי' קנ.

5. סי' רסח סק"ב.

## ג

**שיטת רבינו תם בלישנא קמא**

אלא שעפ"ז קשה מהי שיטת רבינו תם בלישנא קמא, דהרי משמע דסבירא לי' דגם בעבד גדול אינו קונה את עצמו בדרך ממילא שהרי מר זוטרא קנה אותו אחר מיתת ר' יהודה, ולמה לא קנה העבד את עצמו בדרך ממילא מטעם שהוא עצמו נמצא ברשותו.

ודוחק לומר דלשיטת רבינו תם הלישנא קמא סבירא לי' כשיטת רש"י דצריך כוונה לקנות בקנין יד, דא"כ יוצא שיש פלוגתא בין שיטת ר"ת פה לבין שיטתם בכתובות הנ"ל ולכן כדי שלא לאפושי בפלוגתא י"ל שסבירא לי' שלפי הלישנא קמא הקנין אינו משום קנין יד דאם מטעם קנין יד לא הי' מועיל קנינו של מר זוטרא מפני שעבד קונה את עצמו גם כשיש רשות אחרים עליו.

אלא יש לומר דסבירא לי' לרבינו תם דללישנא קמא קנין העבד בעצמו הוא קנין חזקה, שמחזיק העבד את עצמו, וכן משמע קצת מלשון רש"י בגיטין שכתב<sup>6</sup> "הן קודמין לכל אדם להחזיק בעצמן מן ההפקר" עכ"ל. הרי מזכיר לשון חזקה ולא כתב לשון זכי' דהיינו "לזכות" בעצמן או "לקנות" את עצמן, אלא כתב הלשון "להחזיק" והיינו משום שהן מוחזקים שמחזיקים את עצמן.

ומה שהקשינו לעיל דאם כן צריך העבד לעבוד בשביל עצמו כמו בכל קנין חזקה, יש לומר דכל פעולה שעושה העבד בשביל עצמו הינו הקנין חזקה שלו, אבל כאן בגר כיוון שעבד בשביל מר זוטרא תיכף כשמת הגר הרי שעבד בשביל מר זוטרא ולא בשביל עצמו, לכן קנה אותו מר זוטרא.

והוצרך מר זוטרא לכל זה גם בעבד גדול ללישנא קמא, כי אחרת הי' העבד קונה את עצמו כשאינן רשות לאחרים עליו.

6. שם ד"ה קנו.



שער  
נגלה



## אופן הלימוד דקידושי אשה מדין ערב

יביא לימוד הגמרא מערב ויקשה בזה / יביא תירוץ הפני יהושע' והקושי שבו / יקדים שיטות רש"י והרמב"ם בחלות הקידושין בנותן מנה לפלוני / יביא קושיית הרשב"א על הרמב"ם וישוב המגיד משנה / יקשה על ביאור המגיד משנה / יבאר ב' אופנים בפעולת השיעבוד בערב / יבאר עפ"י זה מחלוקת רש"י והרא"ש עם הרמב"ם / יבאר דברי הרמב"ם במחייב עצמו ממון לאחרים

הרב שניאור זלמן שי' לאבקובסקי\*

ראש הישיבה - תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

770 בית משיח

### א

#### הלימוד דקידושי אשה מערב והקושי בזה

איתא במסכתין (ו, א): "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לדי' קא משעביד נפשי' האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה".

והיינו דכאשר אמרה האשה שרצונה שיתן המנה של קידושי' לפלוני ובוזה דתקדש לו הרי היא מקודשת ואע"פ שאין ההנאה שלה, מ"מ מקודשת, דמצינו ששיעבוד חל אע"פ שלא נהנה האדם עצמו במעשה וכגון ערב שמשעבד עצמו למלוה אף שלא נהנה כלל וכן באשה דאע"פ שלא נהנית מקודשת.

וצריך להבין מהו הדמיון בין שיעבוד הערב לקידושי האשה, דמה ענין שיעבוד לקידושי אשה, דלכאורה הם שני ענינים שונים שאינם קשורים זה לזה, שהרי דין קניין אישה אינו כדין קניין רגיל וכגון שיעבוד דחליפין שאף שמחיל שיעבוד מ"מ אשה אינה מתקדשת בזה<sup>1</sup>.

עוד צריך להבין, דהנה, בגמ' בבא בתרא<sup>2</sup> איתא: "אמר רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן לי' גמר ומשתעבד נפשי'". והיינו דהטעם שהערב משעבד עצמו הוא מפני שיש לו הנאה בזה שהמלוה סומך עליו ומפני הנאתו משעבד עצמו. וא"כ אין מובן מדוע בסוגיא דידן אומרת הגמרא דערב "לא מטי הנאה לדידי".

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה - נערך ע"י א' מחברי המערכת. ללא אחריות כלל וכלל.

1. לעיל ג, א.

2. קעג, ב.

וכן נמצא שאין ערב ואשה שווים, דהטעם שישנו בערב - "דקא מהימן לי" - שמפני זה משעבד עצמו אינו שייך באשה, דכאן לא הי' שום פעולה דהאמנה.

## ב

### תירוץ הפני יהושע והקושי בדבריו

והנה, ה'פני יהושע' כתב דאכן ערב משעבד עצמו אף ללא הנאה ומה שאומרת הגמרא בב"ב דיש הנאה לערב משום שהאמינו, אין כוונת הגמרא שע"י ההנאה משעבד עצמו, אלא הוא לצורך אחר.

היינו, דכאשר קיבל על עצמו הערב אחריות אין אנו יודעים האם קיבל בלב שלם, דשמא סמכה דעתו שישלם הלוה ומלכתחילה לא רצה לשעבד עצמו וכיון ד'אסמכתא לא קניא' הרי שלא התחייב כלל לשלם במקרה שלא פרע הלוה חובו.

וע"כ מבארת הגמרא דכיון שיש לו הנאה בזה שהאמינו לו, הרי שקיבל על עצמו הערבות בלב שלם להחזיר הממון היכא שלא פרע חובו ולא שייך כאן הא דאסמכתא לא קני'.

ובזה יש לבאר מה שאומרת הגמרא בסוגיא דידן דערב אינו נהנה כלל, דאכן עיקר השיעבוד אינו מחמת ההנאה, דההנאה היא רק למנוע הבעי' דאסמכתא. וא"כ אתי שפיר הוכחת הגמרא מדין ערב לאשה דבשניהם אינו נהנה כלל ומשעבד עצמו.

אמנם עדיין צריך להבין, כיון שסוף סוף הערב נהנה בזה שהאמינו לו איך נוכל ללמוד שיעבוד האשה מערב, דשמא אכן כל שיעבוד הערב הוא מפני הנאה זו, אך באשה שלא קיימת כלל הנאה לא תשתעבד וכיון שלולא הראי' מערב אין אנו יודעים שחל השיעבוד אף היכא שלא נהנה הרי שאין הוכחה שלימה מערב שבו אכן יש הנאה.

## ג

### שיטות הרש"י והרמב"ם בביאור חלות הקידושין בנותן מנה לפלוני

ויש לבאר זה ובהקדים דמצינו חילוק בין שיטת רש"י והרא"ש לשי' הרמב"ם בביאור חלות הקידושין באומרת תן מנה לפלוני:

דהנה רש"י פירש: "ואקדש אני לך. וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי". דכאשר נותן הבעל המנה לפלוני אומר לאשה שתתקדש לו בזה, היינו דקידושי האשה הוא במה שעשה כרצונה ונתן המנה לפלוני אף שאין כל הנאה לאשה עצמה במעשה זה.

וכן כתב הרא"ש: "וכשנתן המנה לאותו פלוני אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני".

אמנם הרמב"ם ס"ל דכאשר נתן המנה לפלוני הרי שיש בזה הנאה לאשה עצמה וז"ל<sup>3</sup>:

3. הל' אישות פ"ה הלכה כה.



"האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקדשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקדשת. אף על פי שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה". והיינו דלשי' הרמב"ם חלים הקידושין כיון שנהנית האשה כמה שאדם זה קיבל המנה ונהנה בגללה.

והקשה הרשב"א על דברי הרמב"ם: "ואדרבה, לכאורה משמע דכל כי האי גוונא קרוב הוא להיות כנתנה היא ואמר הוא . . ואי נמי הוי כהילך מנה ואקדש אני לך דאינה מקודשת אלא באדם חשוב דוקא . . וצריך עיון".

כלומר דמה שהאדם נהנה במה שפלוני קיבל ממנו מתנה הוא באדם חשוב דוקא, דזכות הוא לו במה שקיבל מתנתו וגרם לו הנאה, אך באדם שאינו חשוב אין נחשב להנאה בזה שקיבל מתנתו וא"כ במקרה דנתן המנה לפלוני עפ"י דברי האשה אין חשובה לה הנאה זו וא"כ אין מובן מה שאומר הרמב"ם שמתקדשת בהנאה שנהנה פלוני בגללה.

## ד

### ישוב המגיד משנה בדעת הרמב"ם

וכתב המגיד משנה<sup>4</sup> לתרץ קושיית הרשב"א וז"ל: "והקושיא שהקשה הוא ז"ל דלכאורה משמע דכה"ג אם אינו אדם חשוב אינה מקודשת . . ודאי יש חילוק בין זו להיא דבעינן אדם חשוב, דהתם היא אומרת הילך וכו' זה מתנה משלה והיא חסרה ממון ולפיכך בעינן חשוב בדוקא ושלא בחשוב במה תתקדש, אבל כאן אינה חסרה ממון כלל והיא נהנית שמתקיימת מצותה בממון של אחרים".

היינו, דזה שהאדם אינו נהנה בכך שפלוני קיבל מתנתו (מלבד באדם חשוב) אין הכוונה דאין לו כלל הנאה מזה, אלא דאף שישנה הנאה מסוימת מ"מ כיון שחיסר ממונו בהא שנתן מתנה לפלוני הרי שאין הנאה זו שנהנה השני חשוב אצלו לומר שנהנה הוא מזה.

אמנם גבי אשה שאמרה תן מנה לפלוני הרי שלא חיסרה כלום מממונה (שהרי נתן האיש) וע"כ נחשבת אצלה ההנאה שנהנה פלוני גם להנאה שלה. ואף שלולא דברי' הי' נתן האיש ממון זה לאשה וא"כ נמצא שהפסידה בהא שנתן לפלוני, מ"מ כיון שלא הגיע ממון זה לידיה אין נחשב אצלה כ"כ למנוע הנאה זו.

## ה

### הקושי בישוב המגיד משנה

אך צריך להבין, דלכאורה מצינו דשי' הרמב"ם דאף כאשר לא הגיע הממון לידי האדם מ"מ נחשב אצלו ממון זה ומצטער עליו כממון שכבר אצלו.

4. ד"ה "וכן אם אמרה לו".

דהנה כתב הרמב"ם בהלכות שבת<sup>5</sup>: "מי שהי' בא בדרך וקדש עליו היום והיו עמו מעות נותן כיסו לנוכרי להוליכו לו ולמוצאי שבת לוקחו ממנו. . ואף על פי שנתנו לו משחשכה מותר מפני שאדם בהול על ממונו ואי אפשר שישליכנו. ואם לא תתיר לו דבר זה שאין איסורו אלא מדברי סופרים יבוא להביאו בידו ועובר על מלאכה של תורה".

והיינו דכיון שאדם מצטער על הפסד ממונו עד שבאם לא נתיר לו לעבור על איסור דרבנן כדי לקחת מעותיו הוא יעבור על איסור תורה הרי שהתירו לו חכמים לתת כיסו לנוכרי וכדו'. אמנם כאשר לא הגיעו עדיין המעות לרשותו אלא שמצא מעות ורוצה לקחתם, נחלקו הפוסקים אם גם בזה נאמר שאדם בהול על ממונו.

בשו"ע נפסק<sup>6</sup>: "אם אין עמו שום אחד מכל אלו, יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות. ודוקא כיסו או מציאה שבאה לידו, אבל אם לא באה לידו, לא".

היינו דכאשר לא באו עדיין המעות לידו לא התירו לו לעבור על איסור דרבנן בשביל זה, דכיון שאינם ברשותו לא מצטער על הפסד כמעות שהם כבר ברשותו.

אך הרמב"ם פסק דאף במציאה התירו לו לעבור על איסור דרבנן וז"ל: "אבל מציאה לא יתן לנוכרי אלא מוליכה בפחות פחות מארבע אמות"<sup>7</sup> והיינו דאף שעדיין לא הגיע הממון לידו מ"מ נאמר דאדם בהול על ממונו ואם לא נתיר לו לעבור על איסור דרבנן יבוא לעבור על איסור תורה.

וא"כ מצינו דשי' הרמב"ם דאף ממון שלא בא לידי האדם חשוב אצלו להצטער עליו וכ"ש הכא באשה שהממון הי' צריך להגיע אלי' (ולא כבמוצא כיס שהגיע לו מעלמא) דודאי חשוב אצלה לחיסרון וא"כ אין מובן תשובת המגיד משנה דבאשה כיון שלא הוציאה הממון מידיה אינה מצטערת על כך וחשוב אצלה הנאת השני וקשיא קושיית הרשב"א.

## ן

### ביאור פעולת השיעבוד בערב

ולבאר זה יש להקדים ולבאר כיצד נפעל השעבוד בערב, דהנה הגמרא<sup>8</sup> מביאה שני פסוקים ללימוד הא דערב משתעבד ע"י דיבור בלבד: "א"ר הונא מנין לערב דמשתעבד דכתיב "אנכי אערבנו מידי תבשנו". . אמר רבי יצחק מהכא "לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכרי' חבלהו" ואומר "בני אם ערבת לרעך וגו'".

אמנם עדיין צריך לבאר כיצד נעשית פעולת השעבוד בערב, דהנה הפני יהושע דלעיל ביאר דהא דיש הנאה לערב בהא דקא מהימן לי' אינה פועלת השעבוד, וצריך להבין א"כ מהי

5. פ"ו הלכה כב.

6. או"ח רסו, ז.

7. בתשובה כתב ע"כ הרמב"ם: "מי שרוצה לחלוק שיחלוק".

8. ב"ב קעג, ב.

אכן פעולת השיעבוד. וההסברה בזה, דפעולת הקנין צריכה להיות באופן שתהי' הפעולה באדם עצמו והיינו דכאשר הפעולה היא במשהו חיצוני אלא שע"ז זה נהנה אינו נחשב לקנין וכגון המסלק את הארי אינו קנין כיון שלא נעשית פעולה בגוף החפץ אלא במשהו חיצוני ובאה לו ההנאה ממילא.

וא"כ במקרה דערב לכאורה לא הי' פעולת הקנין כלל בגופו, דאף שיש לו הנאה בהא "דקא מהימן ליי" מ"מ לא חשיב מעשה בגופו וע"כ אינו יכול להשתעבד בזה וזהו שמביאה הגמרא פסוק המחדש לנו שאף שאין כאן מעשה בגופו מ"מ משתעבד הערב ואת חידוש פסוק אפשר לבאר בב' אופנים:

א. הפסוק מחדש שאע"פ שלא נעשה המעשה בגופו מ"מ כיון שנעשה על פיו נחשב כמעשה בגופו והיינו שאין מסתכלים על ההנאה שיש לו כתוצאה מזה אלא על הא שנעשה המעשה על פיו.

ב. הפסוק מחדש שאע"פ שלא נעשה מעשה בגופו, כיון שנעשה המעשה על פיו ונשלם רצונו הרי הוא מעשה חשוב והרי הוא כאילו שהי' המעשה בו.

והיינו, האם מסתכלים על הפעולה עצמה או על התכלית, דלאופן הא' הרי שהחידוש הוא דכיון שעצם הפעולה נעשתה על פיו נחשב כמעשה בגופו, אך לאופן הב' אין מסתכלים על עצם הפעולה אלא על תכליתה - שנשלמה כוונתו.

## ז

### ביאור מחלוקת רש"י והרא"ש עם הרמב"ם

עפ"י זה יש לבאר החילוק בין רש"י והרא"ש להרמב"ם:

להרא"ש ורש"י הרי שהעיקר בפעולת הקנין בערב הוא עצם הפעולה והיינו מה שנעשה המעשה על פיו וע"כ אין נוגע כ"כ האם השני אכן רצה וקיבל המתנה כיון שהעיקר הוא מה שעשה המלוה מעשה על פיו וא"כ גם בקידושי אשה הרי שהשעבוד הוא במה שעשה באיש מעשה על פי האשה ונתן מנה לפלוני ואין מועיל הנאתו של השני כיון שהשעבוד הוא במעשה עצמו ולא בתכליתו וע"כ אף אם אין האשה נהנית מקודשת.

אך לש"י הרמב"ם צריך שהאשה עצמה תהנה, דלש"י הרמב"ם עיקר השעבוד הערב הוא במה שנשלמה כוונתו ונהנה פלוני על פיו וע"כ אף באשה כן הוא, דקידושי' הוא בכך שכיון שפלוני קיבל הוי כאילו היא קיבלה ונהנית.

ואין זה דומה לסתם נותן מתנה שאין חשוב מה שהשני קיבל להנאתו (מלבד באדם חשוב) כיון דשם כוונתו היא ליתן מתנה לאדם ואין נחשב מה שפלוני קיבל להנאה אצלו (רק באדם חשוב כיון שזכות היא לו מה שקיבל מתנתו הרי הוא נהנה מזה), משא"כ כשאומר תן לפלוני הרי שרצונו הוא שפלוני יקבל בגללו ויתמלא רצונו וע"כ יש לו בזה הנאה כיון שהתמלא רצונו.

וי"ל שזהו מה שמדגיש המגיד משנה שבנותן מתנה יש לו חיסרון והיינו שמטרתו היא שפלוגי יקבל מתנתו, אך כאן אין לו חיסרון - היינו שאין כוונתו שפלוגי יקבל המתנה שלו אלא שיתמלא רצונו וכיון שהתמלא רצונו הרי שנחשב כאילו הוא קיבל והרי זה לו להנאה.

## ח

### ביאור דברי הרמב"ם במחייב עצמו מומן לאחר

עפ"י זה יש לבאר מה שכתב הרמב"ם<sup>9</sup>: "המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל, אף על פי שלא הי' חייב לו כלום הרי זה חייב, שדבר זה מתנה היא ואינה אסמכתא, כיצד, האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוגי מנה, או שכתב לו בשטר הריני חייב לך מנה אף על פי שאין שם עדים, או שאמר לו בפני עדים הריני חייב לך מנה בשטר, אף על פי שלא אמר אתם עדי, הואיל ואמר בשטר הרי זה כמי שאמר הוו עלי עדים וחייב לשלם, אף על פי ששניהם מודים והעדים יודעים שלא הי' לו אצלו כלום, שהרי חייב עצמו, כמו שישתעבד הערב וכזה הורו רב הגאונים".

והקשו המפרשים דלכאורה אין מובן הראי' מערב שהרי בערב יש לו הנאה שנאמן לו ונתן על פיו, אך כאן אין הנאה כלל ואיך חל השעבוד.

וי"ל הביאור בזה, דהנה הרמב"ם כתב דין זה בהקשר לדין דאסמכתא לא קניא, דאף שאמר והתחייב לתת סכום כסף אם יקרה כך וכך הרי שאין אנו סומכים על דבריו שהתכוון באמת אלא אומרים שסמך ע"כ שיהי' כצד הטוב.

וע"כ מביא הרמב"ם שיש מקרים שכן סומכים על דיבורו וכגון בערב דאף שדיבורו הוא לכאורה כאסמכתא מ"מ אנו סומכים על דיבורו שאמר ברצינות כיון שעושה רצונו דהערב דהשני מוציא על פיו ויש לו הנאה מזה. וכן הוא בעינינו דכיון שאמר שחייב בשטר הרי שדיבורו הוא ברצינות אך הקנין עצמו הוא אכן כשאר הקנינים.

9. הלכות מכירה פי"א הלכה טו.

## החיסרון במקדש במלוה

יביא דברי אביי דהמקדש במלוה אינה מקודשת / יקשה מדוע שלא יוכל לקדשה בעצם החוב / יביא מחלוקת תוס' והר"ן בהחיסרון דמקדש במלוה האם הוא משום דאין בקידושין דבר חדש או משום דאין הדבר בעין / יביא תליית ה'קצות' בנוגע לדין גביית חוב מהלווה משטר חוב דאחרים שיש להלווה ללא "שיעבודא דר' נתן" במחלוקת תוס' והר"ן / יבאר דאפשר לפרש מחלוקת תוס' והר"ן בהחיסרון דמקדש במלוה האם דבר שאינו בעין פועל סמיכות דעת / יביא דברי הראשונים לגבי "ארווח לה זימנא" דמפרשים שהנאה הוא מהמלווה עצמו / יביא דרש"י לא ס"ל כן דכתב - "בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך" / יבאר לפי"ז דהחיסרון במקדש בלווה לרש"י הוא דאין כאן דבר חדש / יביא קושיית תוס' רי"ד על שיטת רש"י / יקדים לבאר דברי רש"י בד' עד, א דכתב דמקדשה במחילת מלווה / יבאר לפי"ז את קושיית התוס' רי"ד

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

### א

#### דברי הגמ' במקדש במלוה

איתא במסכתין (ו, ב): "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית, האי הנאת מלוה היכי דמי. . לא צריכא דארווח לה זימנא.

ובגמ' מבואר<sup>1</sup> דהטעם דהמקדש במלוה אינה מקודשת הוא משום ד"מלוה להוצאה ניתנה". והיינו דאע"פ דמעוה המלוה נמצאים בעין אצל האשה - אינה מקודשת, משום ד"מלוה להוצאה ניתנה", וממילא הכסף אינו שייך לו ואין לו במה לקדשה.

וצריך להבין מדוע אינו יכול לקדשה בעצם החוב שחייבת לו, דאע"פ ד"מלוה להוצאה ניתנה" וא"כ אינו יכול לקדשה במעוה המלוה, אך בעצם החוב שחייבת לו מדוע לא יוכל לקדשה?

ובאמת בגמ' משמע דאף בעצם החוב אינו יכול לקדשה: דהגמ' בהמשך מקשה, "האי הנאת מלוה היכי דמי, אילימא דאזקפה דאמר לה ארבעה בחמשה. . היינו מלוה". כלומר, הגמ'

מקשה באיזה אופן מדובר דבהנאת מלוה מקודשת, אם מדובר שהוא הלוה לאשה בריבית ומקדשה בהנאה של המלוה (בריבית) שהוא הזו החמישי, א"כ זהו ממש הדין של מקדש במלוה וא"כ אינה מקודשת.

ומשמע מהגמ' דאף אם מקדשה בעצם החוב (היינו בזו החמישי שהוא לא הי' בעין בשעת ההלוואה, וא"כ אינו מטעם "מלוה להוצא ניתנה") האשה אינה מקודשת. וצריך להבין מהו הטעם בזה.

## ב

### מחלוקת הראשונים בהחיסרון דמקדש במלוה

ומצינו בזה כמה דרכים בראשונים:

בגמ' לקמן (מז, ב) מבואר דמקדש במלוה דאחרים (בשטר הרשאה שהמלוה יכול לגבות מאנשים החייבים לו כסף) האשה מקודשת.

ומקשים תוס' וז"ל<sup>2</sup>: "אבל שטר חוב דידה אינה מקודשת. וא"ת מאי שנא והא אידי ואידי מלוה היא". ומתריצים: "וי"ל דודאי מלוה דידה שקנאתו כבר ואינו נותן לה שום דבר חדש שהרי אותם המעות היו שלה קודם הקידושין דין הוא דאינה מקודשת, אבל כשנתן לה המלוה דאחרים נותן לה דבר חדש שלא הי' בידה קודם אמר דמקודשת, דנהי דאין המלוה בעין מ"מ זכות הוא לו כאילו הי' בעין".

ולכאורה נראה לבאר דברי התוס', דבתחילה חשב לדמות מלוה דידה למלוה דאחרים משום דהחיסרון במקדש במלוה דאינה מקודשת הוא משום דאין כסף המלוה בעין - מלוה להוצאה ניתנה. ובתירוץ נתחדש לו דאין החיסרון במקדש במלוה דאין הכסף בעין, אלא דהחיסרון הוא משום דאין כאן דבר חדש. משא"כ במלוה דאחרים היא מקבלת דבר חדש ד"זכות הוא לו כאילו הי' בעין".

לעומ' בדברי הר"ן (על אתר בד"ה דארווח לה זימנא) משמע דהחיסרון במקדש במלוה הוא משום דאין הכסף בעין. דהר"ן מפרש דהחילוק בין מקדש במלוה דידה למקדש במלוה דאחרים הוא, דבמקדש במלוה הוא מקדשה בגוף המלוה ולכן אינה מקודשת דמלוה להוצאה ניתנה, אך במלוה דאחרים הוא מקדשה בהנאת ממון שיש לה - "דעתה עילוי", והיינו בהרווחת ממון שיש לה מהמלוה דאחרים.

ומקשה ע"ז הר"ן דא"כ גם מקדש במלוה דידה יוכל לקדשה בהנאת ממון של המלוה. ומתריך דבמקדש במלוה דידה דעתה על המעות ולכן אינה מקודשת, משא"כ במקדש במלוה דאחרים דעתה על ההנאת ממון של המלוה דאחרים ולכן היא מקודשת.

וא"כ מוכח מדברי הר"ן דהחיסרון במקדש במלוה הוא משום דאין הדבר בעין. ובמלוה

2. בד"ה לעולם.

דאחרים מקודשת מטעם צדדי - דדעתה על הנאת הממון.

והיוצא מהנ"ל, דכשמקדש את האשה בגוף המעות של המלוה, כו"ע סברי דאינה מקודשת - דמלוה להוצאה ניתנה (כמפורש בגמ'). אך כשמקדשה בעצם החוב חולקים התוס' והר"ן: דלהתוס' ס"ל דהחיסרון הוא משום דאינו דבר חדש, והר"ן ס"ל דהחיסרון הוא משום דאינו בעין.

## ג

### תליית ה'קצות' בדין גביית חוב במחלוקת תוס' והר"ן

והנה המחלוקת בין התוס' להר"ן בהחיסרון דמקדש במלוה, ה"ה מפורש בקצוה"ח (סק"א סק"ב), דכתב בנוגע לדין גביית חוב מהלוה משטר חוב דאחרים שיש להלוה ללא הדין ד"שיעבודא דר' נתן". וכתב ע"ז ה'קצות' דהוא תלוי אי אמרינן דשטר חוב דאחרים חשיב ככסף, וא"כ אפשר לגבות ממנו (דגביית חוב הוא בכסף או בשווה כסף). או דאינו חשיב ככסף וא"א לגבות ממנו (עיי"ש באריכות דבריו).

והוא תולה זאת במחלוקת תוס' והר"ן - דלדעת תוס' דאין חיסרון בדבר שאינו בעין והוא חשיב ככסף, א"כ שטר חוב חשיב ככסף ואפשר לגבות ממנו. משא"כ לדעת הר"ן דהחיסרון במקדש במלוה הוא משום דאינו בעין ואינו חשיב ככסף - א"א לגבות משטר חוב.

ולכאורה יש מקום לדון בדברי ה'קצות': דאין להוכיח מדברי התוס' דסברי דדבר שאינו בעין חשיב ככסף, דאפ"ל דמה שהאשה מקודשת במלוה דאחרים הוא משום דזכות הוא למקבל (לאשה) להתקדש, וא"כ י"ל דדוקא בקידושין חשיב ככסף, אך בסתמא לאו דוקא דחשיב ככסף.

וכן אין להוכיח מדברי הר"ן דדבר שאינו בעין לא חשיב ככסף, דדוקא בשביל לפעול קנין (כקנין קידושין) אינו חשיב ככסף, אך בשביל גביית חוב י"ל דחשיב ככסף.

והנה מצינו בראשונים (הרמב"ן ועוד) דהחיסרון במקדש במלוה הוא, דחסר בסמיכות דעת של המקנה בעד ההלוואה. ונראה מדבריו שבעצם המלוה יש "חפצא" של כסף, אך במלוה צריך שיהי' סמיכות דעת שתפעל את הקנין, וכשאינן את הסמיכות דעת אזי אינה מקודשת.

ולפי"ז אפשר לתלות את מחלוקת תוס' והר"ן באופן אחר:

דהר"ן סבר דדבר שאינו בעין אינו פועל את ה'סמיכות דעת' של המקנה ולכן אינה מקודשת. משא"כ תוס' סברי דדבר שאינו בעין פועל את ה'סמיכות דעת', אך החיסרון הוא משום דאינו דבר חדש.

ולפי"ז אין הוכחה לדברי ה'קצות' ממחלוקת תוס' והר"ן במקדש במלוה לדין גביית חוב, דהמחלוקת של תוס' והר"ן הוא בקנין קידושין דתלוי ב'סמיכות דעת', משא"כ גביית חוב אינו תלוי ב'סמיכות דעת'.

אך מ"מ למדנו מדברי הקצוה"ח דיש ב' דרכים לפרש את החיסרון של מקדש במלוה.

## ד

### מחלוקת הראשונים בהנאת מלוה

ולכאורה צריך להבין מהו שיטת רש"י בהחיסרון דמקדש במלוה:

ויובן בהקדים: דהנה רש"י כתב (בד"ה לא צריכא) על דברי הגמ' דבהנאת מלוה דארווח לה זימנא מקודשת וז"ל: דארווח לה זמן הלוואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי . . . ואם פי' לה כך מקודשת . . . וכ"ש אם מחל להכל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו<sup>3</sup>. ולכאורה צ"ל בדברי רש"י באיזה הנאה האשה מקודשת.

הראשונים<sup>4</sup> מבארים דהכוונה בהנאה דארווח לה זימנא הוא, דהאשה נהנתה מזה שהרוויחו לה זמן להלוואה או מהמחילה. והיינו דההנאה מהממון של המלוה הוא עצמו פועל את הקידושין.

לעומ"ז רש"י כתב דהוא מקדשה בהנאה "שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי". ונראה מדברי רש"י דפשיטא לי' דהרווחת זמן חשיב הנאה ששווה כסף<sup>5</sup> ואינו צריך לומר לה דהנאה זו שווה פרוטה. אלא דלשיטתו הנאת מלוה דארווח לה זימנא הוא ההנאה שהיא חוסכת פרוטה שהיתה צריכה להביא למישהו אחר (או לו) "שיפייסני על כך".

וכמו"כ מרש"י משמע דזה נכלל באמירה של קידושין, דכתב "ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך". היינו שהפרוטה שהאשה היתה משלמת עבור הרווחת הזמן הוא פועל את חלות הקידושין.

והנה הדברים מפורשים בדברי הרמ"ה שהובא בתלמיד הרשב"א, דס"ל דההנאה הפועלת את חלות הקידושין הוא הפרוטה שהיתה משלמת למישהו אחר.

והוא מקשה ע"כ: דאם הוא מקדשה בפרוטה הזו שהוא חוסך לה, אז כל מקדש במלוה הוא חוסך לה את המלוה וא"כ תהא מקודשת. ומתרץ: דבמקדש במלוה האשה אינה רוצה לשלם את המלוה, ואדרבה היא רוצה לדון איתו בבי"ד ע"כ. משא"כ במקדש את האשה בפרוטה שהיתה משלמת לאדם אחר שיפייס את המלוה, האשה רוצה לשלם זאת, ולכן הקידושין חלים ע"י הפרוטה שהוא חוסך לה. ועד"ז כתוב בפסקי הרי"ד.

ולכאורה יוצא מזה נפק"מ לדינא, במקרה שהאשה כבר שילמה לאחר פרוטה בכדי שיפייס את המלוה שיאריך את זמן הפרעון: דלפי שיטת הראשונים דמקדשה בהנאה דהרווחת הזמן גופא - האשה מקודשת באותה הנאה. משא"כ לדעת רש"י - אינה מקודשת, דהיא כבר

3. ראה ברא"ש שם דכתב דהנאת מחילת מלוה קרי ארווח לה זימנא לעולם.

4. תוס' הרא"ש ועוד.

5. כמוכא במשנה במכות ג, א. כמו"כ הריטב"א כתב דהנאה חשיב בכל מקום ככסף.



שילמה פרוטה, ולא חסכה כלל את הפרוטה.

## ה

### ביאור דעת רש"י בהחיסרון דמקדש במלוה

ולפי"ז אפשר לבאר דעת רש"י בהחיסרון דמקדש במלוה:

דרש"י סבר כשיטת התוס' דהחיסרון הוא בזה שאין כאן דבר חדש. דאי ס"ל כשיטת הר"ן דהחיסרון הוא בזה שאינו בעין, א"כ גם בזה שהוא חוסך לה את הפרוטה שהיתה נותנת לאחר הדבר אינו בעין ומדוע תהי' מקודשת.

ולכן צ"ל דרש"י סבר דהחיסרון הוא משום שאין כאן דבר חדש. ובמקרה שהיא רוצה להוציא את הכסף (כהסבר הרמ"ה דלעיל) - נחשב כאילו היא קיבלה דבר חדש ותהי' מקודשת.

וכן נראה כן מדברי הר"ן - דהר"ן מפרש דהחיסרון במקדש במלוה הוא דאינו בעין, ובמקדש במלוה דאחרים מקודשת משום דדעתה על ההנאה ולא על הכסף. משא"כ רש"י כתב דצ"ל דמקדשה בהנאה שהיתה נותנת לאחר וכו', אך לא אמר' דסתמא דעתה על ההנאה, דהיא מתכוונת על ההנאה.

ומשמע נמי מצד הסברא: דלרש"י האשה מוכנה לשלם פרוטה בכדי לסלק מעלי' את התביעות, ולכן בזה הוא מקדשה. אך בשביל לזכות בחוב של אחרים מהיכי תיתי לומר דאדם ישלם פרוטה בכדי לזכות בזה.

ולכן הר"ן מפרש דהנאת מלוה הוא כשיטת הראשונים, דהכוונה בהנאה של הרווחת הזמן גופא. משא"כ רש"י מפרש דהנאת מלוה הוא מפני שהוא חוסך לה פרוטה. והחיסרון במקדש במלוה הוא שלא נתן לה דבר חדש, אך כשהאשה רוצה לשלם את הכסף - נחשב כדבר חדש ומקודשת.

## ו

### קושיית הרי"ד והתמיהה בזה

בתוס' הרי"ד מביא את שיטת רש"י, דמקדשה בפרוטה שחוסך לה, ומקשה ע"כ וז"ל: "ואינו נראה לי פתר זה, דהמקדש במלוה נמי הכי הוא דמוחל לה ההלואה ואפילו הכי אינה מקודשת, ואמאי והא אית בה פרוטה דהות יהבא לפיוסה, ומשום דלא פריש דבהיא הנאה מיקדשת לי אינו מקודשת, והא מפורש ועומד דכיון דמחל לה ההלואה יש לה הנאה מאותה הפרוטה שהיתה נותנת כדי לפייסו".

ולכאורה צריך להבין את קושייתו: דהרי יש חילוק בין מקדש במלוה למקדש בהנאת מלוה, דבמקדש בהנאת מלוה - בזה שהיתה מוכנה לשלם לאחר בכדי להרוויח את זמן הפרעון או בכדי למחול על המלוה, האשה מתקדשת בפרוטה שאפשר לפעול על ידה קידושין. משא"כ

במקדש במלוה עצמה מעות המלוה אינם יכולים לפעול קידושין, דהרי בעצם ההלוואה אי אפשר לקדש?

ואוי"ל ובהקדים:

רש"י בכתובות (עד, א) מפרש על דברי הגמ' דמקדש במלוה, דמקדשה "במחילת מלוה".

ולכאורה צ"ב בדברי רש"י: מדוע זה נק' שמקדשה במחילת מלוה, והרי הוא לא וויתר כלל על החוב, אלא הוא פועל שהחוב ייהפך לקידושין, ומדוע זה נקרא מחילת מלוה (כמ"ש הרמב"ם<sup>6</sup> - "הרי את מקודשת לי בדינר שיש לי בידך", ולא הוזכר כלל עניני מחילה)?

ולכאור' צ"ל בדעת רש"י: דהנה בכל כסף קידושין צריך שהבעל יביא את הכסף לאשה והיא תקבל זאת לידה או לחצירה, ובזה שמקבלת את הכסף חלים הקידושין. אך במקדש במלוה כיצד הוא נותן לאשה את המלוה, ובאיזה דרך הוא יכול להקנות לאשה את המלוה כבכל כסף קידושין?

ולכן פי' רש"י שהדרך היחידה שהוא נותן לה את המלוה הוא ע"י מחילה, וס"ל לרש"י דהמחילה הוא שמוותר לה על החוב, והוא דרך הנתינה של ההלוואה.

והיינו דבכדי לפעול קנין צריך ע"י דרכי הקניינים, אך נתינת המלוה הוא בדרך של מחילה, דאין הוא מקנה לה את המלוה, דמחילת המלוה הוא בדרך מחילה ולא בדרך פירעון. ובעד המחילה גופא הוא מרוויח לה את זמן הפרעון או את החוב כולו. ובהנאה זו הוא רוצה לפעול את הקידושין.

## ז

### יישוב קושיית הרי"ד

עפ"ז אפשר ליישב את קושי' התוס' רי"ד על דברי רש"י:

ויובן בהקדים, דבמקרה שאדם מקדש בכסף והקידושין לא חלו - הכסף חוזר לבעלים (חוץ ממקרים מסויימים שהכסף אינו חוזר), מכיון שהוא נתן את הכסף לקידושין, ואם הקידושין לא חלו אזי אינו מתכוון כלל להקנות את הכסף.

ולפיכך אם המקדש במלוה הי' ע"י הקנאה (לדוגמ' ע"י אגב וכדו') אזי הדין הי' כבקידושי כסף דאין הכסף חוזר לבעלים. אך מאחר והאפשרות היחידה לפעול קידושין במלוה הוא ע"י מחילה (כמובא לעיל מרש"י בכתובות), והיינו שהוא מוותר על המלוה, ובעד מחילת המלוה הוא רוצה לפעול קידושין, ואפילו אם הקידושין לא יחולו לא בטלה המחילה. אך עכ"פ האשה צריכה לשלם את הכסף, ואינו קשור לעצם המחילה.

ואפ"ל נפק"מ לדינא, דאם הי' שיעבוד נכסים על ההלוואה והקידושין בטלו, אזי ע"י

6. הלכות אישות פ"ה ה"ג.

המחילה בטל השיעבוד נכסים, אע"פ שהיא צריכה להחזיר לו את הכסף בעד המחילה.

ולפי"ז יש ליישב את דברי התוס' רי"ד דלעיל:

דבאמת האשה זכתה במלוה ע"י המחילה (ורק אם אין קידושין היא צריכה לשלם תמורת המחילה שקיבלה), וא"כ עי"ז שהיא מתקדשת לו היא חוסכת את הפרוטה שהיתה צריכה לשלם לו בעד המחילה אך לא בעד ההלוואה.

## מתנה על מנת להחזיר כחליפין

יביא מחלוקת הראשונים בדין המקדש במתנה ע"מ להחזיר / יביא דברי הרשב"א בחיסרון של המקדש בחליפין ומבאר עפ"ז שיטת רש"י / יבאר גדר קניין חליפין לרש"י ולתוס' / מקשר ב' המחלוקות הנ"ל / מתרץ עפ"ז ב' קושיות של תוס' על רש"י בקידושי חליפין

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת הראשונים בדין המקדש במתנה ע"מ להחזיר

איתא במסכתין (ו, ב): "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי . . מאי קסבר רבא אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא . . אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".

דהיינו בכל דבר המצריך קנין על מנת להעביר בעלות ניתן לעשות את הקנין במתנה ע"מ להחזיר - ולדוגמא: ניתן להעביר בעלות חפץ כשהקונה נותן למוכר כסף ע"מ שיחזיר לו ונחשב כקניין כסף לכל דבר, כי החזרת הכסף אינה מגרעת מהנתינה אף שהתבצעה ע"מ להחזיר, לבר מאישה - 'קנין אישות' - שאותו לא ניתן לבצע במתנה ע"מ להחזיר, לפי שאין אשה נקנית בחליפין - כדלהלן.

והנה בביאור דברי הגמרא אשר מתנה ע"מ להחזיר דומה לחליפין נחלקו המפרשים: רש"י (ד"ה אלא) כתב וז"ל: "ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחזו בה ומחזירו" ובהשקפה ראשונה כוונתו היא, אשר קנין חליפין ומתנה ע"מ להחזיר נעשים באותה צורה - נתינה לאישה ע"מ להחזיר, וע"כ כמו שבחליפין היא אינה מקודשת, ה"ה במתנה ע"מ להחזיר שאינה מקודשת.

וכן פסק הרמב"ם<sup>1</sup>: "האומר לאשה הרי את מקדשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי אינה מקודשת בין החזירה בין לא החזירה. שאם לא החזירתו לא נתקיים התנאי. ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום" ולשיטתם המקדש אשה במתנה ע"מ להחזיר לא חלו עלי' קידושין כלל ואינה מקודשת מדאורייתא.

1. הלכות אישות פ"ה הכ"ד.

אך התוס' על אתר (ד"ה לבר) הקשו על שיטה זו, וז"ל: "וא"ת במאי דמו לחליפין אי משום דחליפין הדרי הא בחליפין גופייהו אמר בנדריים פרק השותפין דאי תפיס לה מיתפסי".

וע"כ ביאר התוס' את הדמיון בין מתנה ע"מ להחזיר ובין חליפין באופן אחר: "ונראה לר"י דלאו חליפין הוא ומדרבנן הוא דלא הוה קידושין לפי שדרך העולם להחזיר חליפין והני כעין חליפין דמי ואתי למימר אשה נקנית בחליפין הילכך אפקעינהו רבנן לקידושין מינה תדע דאי כחליפין דמו במכר היאך קנה בהאי מנה הא אין מטבע נעשה חליפין וכן בפדיון הבן למה יהא בנו פדוי בחליפין הלא כסף ה' שקלים כתיב ולא חליפין".

דהיינו, שלשיטת התוס' הביאור בכך שמתנה ע"מ להחזיר כחליפין הוא, אמנם אם קידש אישה במתנה ע"מ להחזיר - מקודשת מדאורייתא, אך כיון שבדרך כלל הלוקח נוטל את הסודר בקניין חליפין ובכך דומה קנין זה למתנה ע"מ להחזיר, גזרו רבנן שלא תהי' מקודשת<sup>2</sup> וכך לא יטעו שאף בחליפין מקודשת. וכן פסק הרא"ש בפסקיו על הגמרא אשר זוהי גזירה דרבנן, אשר ע"כ ישנם גרסאות בגמרא (וכפי שמובא בראשונים): "לבר מאשה גזרינן שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין".

## ב

### ביאור שיטת רש"י

והנה בכדי לבאר שיטתו של רש"י, נקדים דבריו של הרשב"א<sup>3</sup> בביאור דברי הגמרא וז"ל: "דאע"ג דהני לאו חליפין נינהו כעין חליפין נינהו שהא לית לי' הנאה לאיתתא במתנה זו כעין חליפין והא שאינה לה הנאה אינה מתקדשת בו דלא מקניא נפשה . . ומנה ניתן לחזרה דאי לא מחזירתו לא מקדשא וכי מהדר לי' במה מקדשא". כלומר, שהטעם לכך שאינה מתקדשת בחליפין הוא, כיון שאין לה הנאה מה'סודר' שחזר לבעל וכן הוא גם בנדו"ד שאינה מסכימה להתקדש כאשר המתנה תוחזר לאחמ"כ, שהרי אז אין לה הנאה.

וי"ל אשר זוהי שיטת רש"י ולא כהבנת התוס' שלרש"י חליפין ומתנה ע"מ להחזיר חד הם, אלא כוונתו לומר שבסברתם שווים הם אשר בשניהם כיון ש"אינו אלא אוחז בה ומחזירו" אין האישה מוכנה להתקדש כיון ש"אישה פחות מש"פ לא מקניא נפשה".

וניתן להביא סימוכין לשיטה זאת מדברי הרמב"ן<sup>4</sup> בביאור שיטת רש"י שם (מובאת להלן) וז"ל: "ויש לישב בה דכל חליפין דגבי אישה כחליפין דפחות מש"פ נינהו, דמתנה ע"מ להחזיר לא קניא באשה דבתר הנאה דבסוף אזלא ולא מקניא נפשה בקני' דשעה כדבעינן למימר קמן" אשר מדבריו יוצא שאנו מתייחסים לסיבת אי הקני' בב' קניינים אלו כאותה הסברא,

2. ובהגות אלפסי פ"ק דקידושין (דף תרכב) מבאר דהוי קידושין מדרבנן אלא שצריך לחזור ולקדשה קידושין ודאין.

3. אף הפנ"י ציין לדבריו.

4. במסכתין ג, א.

שהאישה לא תסכים להתקדש במצב בו לא תקבל הנאה בסוף<sup>5</sup>.

## ג

### גדר קניין חליפין

ויש לבאר זאת בהקדים גדר קנין חליפין ואי תפיסתו בקנייני האשה, דהנה מבואר בגמרא (ג, א): "מנינא דרישא למעוטי מאי . . למעוטי חליפין ס"ד אמיןא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל ואימא הכי נמי חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה".

ובביאור דברי הגמרא נחלקו רש"י ותוס', דלפי שיטת רש"י (ד"ה לא): "דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בו שוה פרוטה אי יהיב לה בלשון חליפין עד דיהיב לה בתורת לשון קנין או קיחה או קידושין".

כלומר: כיון שקניין האישה הוא חידוש כמבואר במפרשים אשר אינו ככל הקניינים, ע"כ ישנם קניינים שחלים בכל לבר מאשה כקניין חליפין, כי אנו צרכים את הסכמתה וגמירות דעתה להתקדש ואם "גנאי הוא לה" לא תסכים להתקדש ולהקנות את עצמה.

אך התוס' (ד"ה ואשה) ביאר: "פי' בקונטרס משום דגנאי הוא לה הילכך בטיל לה תורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בה ש"פ אי יהיב לה בתורת חליפין וקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות מש"פ . . אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ב' כסף ובפחות משוה פרוטה לא מיקרי כסף . . והכי פירושו ואימא ה"נ שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שוה פרוטה כעין כסף דקרא . . ומשני חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא".

כלומר, בהו"א חשבנו שקניין חליפין כשיש בו ש"פ יתאים אף בקידושין, מצד הדמיון בינו ובין קנין כסף, וכיון שבפועל ישנו מצב בו קונים בחליפין בפחות מש"פ א"כ מוכח שאינם כחליפין ולא ניתן לקדש בהם אישה.

## ד

### הקשר בין ב' המחלוקות

והנה לענ"ד יש לקשר ב' המחלוקות הנ"ל אשר לשיטת רש"י כנ"ל האישה צריכה קנין חשוב ע"מ שתסכים להתקדש וכיון שב' קניינים אלו 'חליפין' ו'מתנה ע"מ להחזיר' אינם חשובים, לא מקניא נפשא.

אך לפי תוס' הסיבה לכך שקנין חליפין אינו קונה באישה אינו מצד סברא, אלא כיון ששייך

5. ענין זה מבואר גם בב"ח על הטור אה"ע סכ"ט.

בפחות מש"פ מוכח שאינו כסף, וכיון שב'מתנה ע"מ להחזיר' יש ש"פ אף שאחר כך צריכה להחזירו - יקנה מדאורייתא בקניין זה כדין כסף, ורק מדרבנן גזרו שלא תהי' מקודשת שמא יקדש גם בחליפין.

## ה

### הביאור בקושיות התוס'

ועפ"ז יש לתרץ ב' הקושיות בתוס' על דברי רש"י, דהנה בביאור קושייתם הראשונה שהקשו: "וא"ת במאי דמו לחליפין אי משום דחליפין הדרי הא בחליפין גופייהו אמר בנדרים פרק השותפין דאי תפיס לה מיתפסי". כלומר: תוס' מצביע על שינוי בין חליפין שיכול המוכר לתפוס את הסודר לבין מתנה ע"מ להחזיר שאם יתפוס לא יחול הקניין.

וי"ל ע"פ מה שנתבאר לעיל מהמפרשים אשר רש"י סובר שהדמיון לחליפין הוא מצד הסברא ולא רק שהם אותו המעשה וכולן מדמה ביניהם לענין שלא תהי' מקודשת מדאורייתא.

ובביאור הקושיא הב' שהקשו: "תדע דאי כחליפין דמו במכר היאך קנה בהאי מנה הא אין מטבע נעשה חליפין וכן בפדיון הבן למה יהא בנו פדוי בחליפין הלא כסף ה' שקלים כתיב ולא חליפין". כלומר: לא ניתן לומר שמתנה ע"מ להחזיר היא ממש כחליפין דהרי קניין חליפין אינו קונה בכל משא"כ מתנה ע"מ להחזיר שקונה בהכל לבר מאישה.

וי"ל ע"פ הסברא הנ"ל שאמנם מתנה ע"מ להחזיר נחשב כקניין בכ"מ כיון שזה קנין רגיל ככסף ממש, אבל בקידושין אשר הוא קנין מחודש וע"כ צריך את דעת האישה, ואישה בפחות מש"פ לא מקניא נפשא וע"כ אינן לקידושין מדאורייתא. ועצ"ע.

## שיטות הראשונים בלפותא מעבד כנעני

יביא דברי רבא דהאומר הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני / יביא מחלוקת הרש"י והריטב"א בפירוש דבריו / יביא פירוש הפני יהושע בדעת רש"י / יביא חקירת הרגוצ'ובי אי הוי הקניין עיקר או הקידושין / יבאר עפ"י זה המחלוקת דרש"י והריטב"א / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בדעת בחקירת הרגוצ'ובי / יקשה על הביאור הנ"ל בדעת הריטב"א והרמב"ם / יביא מחלוקת הראשונים אי הוי קידושין זכות לאדם / יבאר דאף אי זכות הוא לו צריך להיות דעת הבעל / יבאר דרש"י והריטב"א נחלקו אי נתרצה לבסוף הוי קידושין / יקשר מחלוקת זו לחקירה אי הקידושין חלים כאחד או בזה אחר זה

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד

והת' דובער שי' זלמנוב

'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### שיטות רש"י והריטב"א בדין הילך מנה והתקדשי לפלוני

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "אמר רבא . . . הילך מנה (הנותן מנה לאשה ואומר לה) והתקדשי לפלוני, מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אך ע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשי, האי גברא נמי אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא".

ובביאור המקרה כתב רש"י: "הילך מנה והתקדשי לפלוני. והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו". והיינו שמדובר כאן בשליח המקדש אשה לשלוחו, אך כיון שמקדש בממון עצמו הי' מקום לומר דלא הוי קידושין, דצריך שיקדשה הבעל בממונו דוקא.

והחידוש ד - "מקודשת ואע"ג דממונא לאו של משלח הוא, מדין עבד כנעני דתנו במתני' לקמן<sup>2</sup> קונה את עצמו ע"י אחרים, שאחרים פודין אותו בממונו והוא קונה עצמו ויוצא לחירות ואע"ג דלא חסר איהו בהאי ממונא מידי". דהלימוד מעבד כנעני דכשם שהוא קונה עצמו אפי' שלא מכספו הוא, כך האיש קונה האישה אע"ג שלא נעשו הקידושים בכספו.

והנה, מדברי רש"י משמע שהכח של השליח לקדש הוא רק מפני שהוא שלוחו של המשלח - דכיון ששלוחו של אדם כמותו<sup>3</sup> הרי שיכול הוא לקדש עבור המשלח, אך באם לא הי' שלוחו

1. קידושין ז, א.

2. כב, ב.

3. ראה לקמן מב, א.



לא חלים הקידושים כלל - דאין לו כח לקדש עבור חברו ואין שייך בזה דין עבד כנעני.

אמנם כתב הריטב"א וז"ל: "הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מעבד כנעני. פי' הא מיירי בשאין הנותן שלוחו של מקדש, אלא שנותן כסף משלו כדי שתתקדש בו לזה והיינו דאתי עלה מדין עבד כנעני. וכיון שכן צריך שאותו פלוני יאמר לה הרי את מקודשת לי בכסף שנתן לך פלוני שתתקדש לי".

כלומר, דלשי' הריטב"א דברי רבא מדברים דוקא על אדם שמקדש עבור חברו שלא בתורת שליחות, דע"כ זקוקים אנו לראי' מדין עבד כנעני שמקדש אפי' שלא נעשנה בממונו, אלא שלאחר מכן צריך הבעל לעצמו לומר לאשה הרי את מקודשת לי בכסף שנתן לך פלוני בשבילי, שתתקדשי לי.

וכן משמע בדעת הרמב"ם דכתב<sup>4</sup>: "אמר לה הילך דינר זה במתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי, הרי זו מקודשת אע"פ שלא נתן לה המקדש כלום".

דמהא שנקט הרמב"ם כהריטב"א שצריך הבעל לומר "הרי את מקודשת לי" משמע דס"ל שאין מדובר בשליח המקדש אלא שהבעל מקדש וחברו רק נתן לה הכסף (משא"כ לדעת רש"י הרי שהשליח עצמו מקדשה).

וצ"ל סברות המחלוקת דרש"י, הריטב"א והרמב"ם.

## ב

### פירוש הפני יהושע בדעת רש"י

והנה, כתב הפני יהושע בדעת רש"י וז"ל<sup>5</sup>: "ונראה דרש"י ז"ל נמי לאו דוקא בשעשאו שליח איירי, אלא חד מינייהו נקיט. דאי לא תימא הכי האיך יליף מעבד כנעני, הא התם לאו בתורת שליחות איירי, דהא אוקי רבא לקמן<sup>6</sup> אליבא דר"מ דאמר ע"י אחרים אפילו שלא מדעתו דעבד וקבלת רבו גרמא לי'. ולפי"ז עיקר הילפותא מעבד כנעני היינו לענין דמיקרי כסף אע"ג דלא חסר מידי ובמילא אפילו לא עשאו שליח אם אמר התקדשי לי במנה שנתן פלוני".

כלומר, דלדעת הפני יהושע מה שכתב רש"י דמדובר שעשאו שליח הוא לאו דוקא, דגם היכא שלא עשאו שליח מקדש מדין עבד כנעני. ומקשה דאם לא נפרש כך הרי שאין מובנת ההוכחה מעבד כנעני שהרי פדייתו אינה ע"י שליחות.

אמנם, מלבד מה שדוחק לפרש כך ברש"י, הנה מדברי הרשב"א משמע שס"ל דרש"י דוקא פירש שמדובר בשליח וז"ל<sup>7</sup>: "הילך מנה והקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני. ופי' רש"י

4. הלכות אישות פ"ה הלכה כב.

5. על אתר ד"ה "הילך מנה והתקדשי לפלוני".

6. ראה דף כג.

7. על אתר.

והוא שעשאו שליח אלא שהמעות שלו. לומר שאם לא עשאו שליח אינה מקודשת ואפילו נתרצה לבסוף, משום דבשעת קידושין מיהא לא מיקניא דהא איהו לא שויי' שליח ודילמא לא נתרצה מעיקרא בהכי'.

וא"כ צ"ל כיצד יתרץ רש"י קושיית הפני יהושע, מה ההוכחה מדין עבד כנעני, הרי בעבד כנעני אין כלל שליחות.

## ג

### חקירת הרגוצ'ובי בקניין כסף ועפ"י זה ביאור מחלוקת הראשונים

ויש לבאר זה ובהקדים חקירת הגאון הרגוצ'ובי בגדר קנין כסף בקידושין, אי העיקר הוא הקנין או הקידושין וז"ל<sup>8</sup>: "אם העילה הוא הקנין ועל ידי זה מתקדשת, או להפך העילה היא הקידושין ועל ידי זה היא קונה את הדבר".

כלומר, האם קונה האישה את הכסף וע"י זה מתקדשת והיינו שהקידושין באים בעקבות הקניין, או שלהיפך ע"י הקידושין קונה האישה את הכסף - והיינו שהעיקר הוא הקידושין וע"י זה קונה גם הכסף.

וי"ל דלפי האופן הב' דהעיקר בהנתינה הוא הקידושין הרי שצ"ל שהאדם המקדש הוא יהי' הנותן והיינו שנותן הכסף מוכרח להיות מי שביכולתו לקדש, שהרי רק ע"י הקידושין נפעל הקניין גם בכסף, אך כשאינו יכול לקדש לא נפעל בכאן שום ענין.

אך לפי האופן הא' שהעיקר הוא קניית הכסף אלא שע"י זה מתקדשת, י"ל שאין צריך שיהי' דוקא האדם המקדש, אלא שע"י קניית הכסף תתקדש לפלוני.

ועפ"ז יש לבאר המחלוקת הנ"ל דרש"י והריטב"א, דרש"י ס"ל כאופן הב' - דהעיקר בקידושי כסף הוא קידושי האישה והכסף נקנה ממילא וע"כ צ"ל דוקא אדם שביכולתו לקדש האישה ולכן מעמיד רש"י את הגמרא במקרה שהוא שלוחו - שיכול לקדש בכחו של הבעל<sup>9</sup>. והחידוש דהגמרא הוא רק בנוגע לכסף שאינו צ"ל של המקדש.

אך הריטב"א והרמב"ם ס"ל כאופן הא' - דהקידושין נפעלים ע"י שהאישה קונה הכסף וע"כ אין נוגע כ"כ שהנותן יכול לקדש ויהי' הבעל או שלוחו.

8. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט.

9. לקמן מא, א.

## ד

## ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחקירת הרגוצ'ובי

ויש להוסיף, דהנה בגמ' הובאו שני פסוקים ללימוד קידושי כסף: א. "כי יקח איש אישה" ולומדים גזירה שווה משדה עפרון שהוא בכסף<sup>10</sup>. ב. כתוב גבי אמה העברי' 'ויצאה חנם אין כסף' ולומדת הגמרא ד"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" - האב<sup>11</sup>.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהחקירה הנ"ל של הרגוצ'ובי אי העיקר הוא הקניין או הקידושין תלוי' בפסוק שממנו למדים דין קניין כסף<sup>12</sup>: "בפסוק" "כי יקח איש אשה" מודגשת פעולת האיש, ואילו בלימוד של "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" ההדגשה היא על כך שה"אדון" (האב, שהוא במקום בתו - האשה) מקבל את הכסף.

ולפיכך, אם לומדים את הענין של קידושי כסף מ"כי יקח איש אשה", יוצא, שהקידושין מתבצעים באמצעות נתינת הכסף על ידי הבעל - "כי יקח איש", והקידושין גורמים לקניית הכסף ע"י האשה.

ואילו אי לומדים זאת מ"יש כסף לאדון אחר", יוצא, שאין די בנתינת הכסף על ידי הבעל וקידושין מתבצעים רק באמצעות קניית הכסף על ידי האשה, כאשר "יש כסף" - כאשר חלה בעלות האשה על הכסף.

עפ"י זה יש לומר דרש"י אזיל בזה לשיטתו דס"ל דאפשר ללמוד קידושי כסף מהפסוק "כי יקח" בלבד - המראה שהעיקר הוא מעשה הקידושין, (משא"כ לדעת התוס' דלא פליגי)<sup>13</sup>.

## ה

## הקושי בביאור הנ"ל בדברי הריטב"א והרמב"ם

אמנם, לכאורה יש להקשות על ביאור זה, דהנה כתב הריטב"א בריש מסכתין<sup>14</sup> לבאר הסדר של המשנה "בכסף בשטר ובביאה" וז"ל: "והאי דאקדמי' לכסף ושטר מקמי ביאה, למאן<sup>15</sup> דנפקא לי' ביאה מ"ובעלה"<sup>16</sup> נקט סידורא דקרא, דמעיקרא כתיב "כי יקח איש אשה" דהיינו כסף כדאיתא בגמרא והדר "ובעלה" דהיינו ביאה. . ואפילו למאי דנפקא כסף מ"ויצאה חנם אין כסף", היינו למימרא דקדושי דאב הוו, אבל עיקר קדושי כסף מ"כי יקח" הוא כדמפר' בצריכותא דעבדינן בגמרא<sup>17</sup>".

10. ב, א.

11. ג, ב.

12. ליקוטי שיחות חי"ט ע' 217.

13. ראה פנ"י ד, ב. ד"ה "ותנא מיתתי לה מהכא".

14. ב, א. ד"ה "וקונה את עצמה".

15. ד, ב.

16. דברים כד, א.

17. שם.

ומשמע שנוקט דעיקר הלימוד הוא מהפסוק "כי יקח" דוקא, ולפי המבואר מדברי כ"ק אד"ש מה"מ הרי שפסוק זה מורה שהעיקר בקידושין כסף הוא מעשה הקידושין וע"י זה קונה האישה את הכסף וא"כ אי אפשר להסביר שהטעם דס"ל שאין צריך לשליח הוא מפני שסובר כהצד שהעיקר הוא הקניין והקידושין חלים ממילא, שהרי ס"ל דעיקר הלימוד הוא מ"כ יקח" וממילא העיקר לשיטתו הוא הקידושין וא"כ עדיין צ"ל טעמו.

ואף מדברי הרמב"ם משמע לכאורה שעיקר הלימוד הוא מהפסוק "כי יקח" דכתב וז"ל<sup>18</sup>: "הכסף מדברי סופרים שנאמר "כי יקח איש אשה" ואמרו חכמים לקוחים אלו יהיו בכסף, שנאמר "נתתי כסף השדה קח ממני". וא"כ משמע שאף הרמב"ם ס"ל דהעיקר הוא הקידושין<sup>19</sup>.

## ן

### אי הוו הקידושין זכות לאדם

ויש לבאר מחלוקתם באופן אחר, דהנה יש לחקור אי נימא דקידושין הן זכות לאדם וע"כ אפשר לקדש לאדם אישה אף שלא מדעתו, כשאר דברים שזכות הם לו וכגון מתנה דזכין לאדם שלא בפניו ושלא מדעתו, או דנימא דקידושין לא הוי זכות לאדם אלא חוב הוא לו (כדלהלן) וע"כ לא שייך בזה הדין דזכין לאדם שלא בפניו וחייב להיות מדעת האישה.

דהנה י"ל דאף שקידוש האישה לאיש הרי הוא דבר של זכות, מ"מ יש לו בזה גם חוב וכפי שכתב תוספות רי"ד<sup>20</sup>: "פירש המורה . . . וגילה דעתו שהוא חפץ בה והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו. ואינו נראה לי שאין זה זכות שהרי אוסרו בקרובותי". והיינו, דכיון שע"י שמקדש האשה נאסר בקרובותי, הוי לי' גם לחובה ולא שייך לומר בזה ד'זכין לאדם שלא בפניו'.

והוסיף ע"כ הרשב"א<sup>21</sup>: "ואפשר לי לומר דהכא חובתו היא, דשמא באחרת ניחא לי, וכל כמה דאגיד בהא לא יבו לי' אחריתי וכדאמרין בפרק אע"פ<sup>22</sup>". כלומר, דשמא רוצה להינשא לאחרת וכיון שכבר נשוי לאישה זו הרי שלא יתנו לו האישה שחפץ בה וא"כ חוב הוא לו.

והוסיף הרשב"א: "וא"ת שאני הכא דאי לא ניחא לי' מגרש לה בעל כרחיה, לא היא, דאף הוא מפסיד שצריך ליתן שכר הסופר בגט. ועוד שאתה משיאו שם רע שמגרש נשיו. ועוד שאתה מטריחו אחר סופר ועדים. ועוד שאתה אוסרו בקרובותי". והיינו, דאף שיכול לגרשה בעל כרחיה, מ"מ הרי הוא מפסיד בכך, דצריך לשלם ממון על כתיבת הגט ועוד וגם שהרי

18. הלכות אישות פ"ג הלכה כ.

19. אף שבספר המצוות כתב הרמב"ם דהלימוד דקידושין כסף הוא מהדרשה ד"אין כסף", וז"ל (מ"ע ריג): "וכמו כן

למדנו שהיא נקנית בכסף מאמרו באמה העברי' אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב".

20. לקמן מוה, ב. ד"ה "ודילמא ארצויי ארצי קמי' ואשתיק".

21. על אתר ד"ה "הילך מנה". בחלק מההוצאות החדשות אין מופיע זה ברשב"א, ראה חידושי הרשב"א בהוצאת

מוה"ק בהערה 309.

22. כתובות סד, א.

אוסרו בקרובותיה<sup>23</sup>.

וא"כ כיון שבקידושי יש גם צד שחוב הוא לו, לא נימא בזה דזכין לאדם שלא מדעתו.

## ז

### הטעם דבקידושין מוכרח להיות דעת הבעל

ולכאורה י"ל דבמקרה דידן, דהילך מנה והתקדשי לפלוני, הוי נפק"מ בין ב' צדדים אלו, דלדעת הראשונים דס"ל דקידושין הוי זכות לאדם וזכין לו אף שלא מדעתו, הרי שאין צריך שיהי' שלוחו דוקא, דיכול לקדש אף שלא מדעתו. אך למ"ד שקידושין חוב הוא לו ואין זכין בהם שלא מדעתו, הרי שבאומר הילך מנה והתקדשי לפלוני מוכרח שיהי' שלוחו, דדוקא אז בכחו לקדש.

והנה, אף הרמב"ם והריטב"א דס"ל דאין צריך להיות שלוחו, כתבו דאין מועיל מה שנתן לה מנה ואמר לה התקדשי לפלוני בלבד, אלא דצריך הבעל עצמו לומר אח"כ לאישה "הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה לך בגללי".

ולכאורה הטעם לכך הוא, דשונים קידושי אישה מכל דיני הקניינים, דאף אם נאמר שהקידושין הוי זכות לאדם, מ"מ אין מועיל הזכיי' בלבד, דבשונה משאר הקניינים שתלויים בדעת הנותן בלבד ואין צריך הזוכה - המקבל - לעשות פעולה מיוחדת, הרי שבקידושין צריך הבעל עצמו (הזוכה במקרה דידן) לומר לאישה "הרי את מקודשת לי", שהרי הקידושין הם ענין התלוי בבעל וע"כ אף אי נימא דזכות היא לו אין יכול לקדש לו שלא מדעתו כלל<sup>24</sup>.

## ח

### קידושין שלא מדעתו ונתרצה אי הוו קידושין למפרע

ונראה לומר דנחלקו רש"י והריטב"א והרמב"ם אי נימא דאף שאין זכין לאדם בקידושין, מ"מ אם לאחר שקידש לו נתרצה האיש בקידושין, אי הוי קידושין למפרע או לא<sup>25</sup>.

דהנה, כתב העיטור<sup>26</sup>: "ומסת' דאע"ג דלא ארצי אלא בתר דקדשה אודעי' לה הוא גברא ואירצי בעדי' מקודשת". כלומר, דאף אם לאחר שקידשה שלא מדעתו, נתרצה הבעל בקידושין, הרי נמצא שחלו הקידושין מלמפרע ובכפשות י"ל דכיון שגילה בדעתו דניחא

23. וראה רמב"ן ור"ן חולין לט, ב. דחוב הוא לו כיון שמחייבו בשאר כסות ועונה.

24. וראה מה שכתב תוס' ר"ד שם ד"ה "ובפירוש אמר מר": "פי' דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע, לא ברצון האב ולא ברצון הבן וזה הרצון של עכשיו אינו מועיל כלום, כיון שלא הי' בעת הקידושין". וראה אמרי בינה חו"מ קונטרס בדיני קנינים סי' ד ד"ה והנה. וראה בזה אבנ"ז אהע"ז ח"ב סי' תט, קונטרסי שיעורים שיעור ט סק"א ובחידושי רבי שמואל סי' ג סק"ט בהגהה.

25. דהנה יש שכתבו שצריך לומר לה הרי את מקודשת בשעת הנתנה דוקא, ראה המאירי, ב"ח סי' כט בקידושין.

אך מדברי הריטב"א (וכן כתב הרא"ש, מאירי בשם י"א ותוספות ר"י הזקן) משמע שאינו בשעת הנתנה אלא אח"כ.

26. וראה רשב"א שם. ובמב"ן חולין שם. אות ק קידושין סי' נב.

ל' בהכי והוי ל' זכות ולא חובה, נמצא דזכה לו משעה ראשונה.

אמנם י"ל לאידך, דכיון שקידושין הוי חוב לו הרי שמלכתחילה לא חלו הקידושין ואין מועיל מה שנתרצה אח"כ<sup>27</sup>.

ובזה י"ל דנחלקו רש"י והריטב"א והרמב"ם, דהריטב"א והרמב"ם סבירא להו שאם לאחר שקידש לו חברו נתרצה בקידושיו הרי דחלו הקידושין למפרע, דגילה בדעתו דזכות היא לו וע"כ סוברים דהאומר הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת אף כשאינו שלוחו ואין זה מדעתו, דכיון שאח"כ התרצה ואמר לה "הרי את מקודשת לי" הוי קידושין מלמפרע.

אך רש"י ס"ל דאף למפרע לא נימא דקידושיו קידושין, דכיון שחוב הוא לו לא חלו קידושיו כלל וע"כ מוכרחים להסביר דהאומר הילך מנה והתקדשי לפלוני היינו דוקא בשליח דמקדש לדעתו, אך לולי זה לא הוי קידושיו קידושין אף שנתרצה אח"כ.

## ט

### אי הזכות והחוב באים כאחד

ויש לקשר מחלוקת זו דהראשונים, אי המתרצה לאחר הקידושין וגילה דעתו דזכות הוא לו, הוי קידושין למפרע או לא, אם החקירה בחלות הקידושין והאיסור.

דהנה, ע"י הקידושין חלים ב' ענינים - מה שמקודשת וקנוי' לו האישה ומה שנאסרת על כל העולם ויש לחקור בחלות הקידושין והאיסור, אי הוי מעשה אחד או בזה אחר זה<sup>28</sup>, וז"ל המדות לחקר הלכה<sup>29</sup>:

"קידושין, הצד החיובי שבזה הוא קניין האישות של הבעל, והצד השלילי הוא האיסור שהיא אסורה על כל העולם, ונופל הספק אם גם זה וגם זה הוא מעצם הקידושין, שבשעה שהוא מקדשה הוא פועל את שתי הפעולות הנ"ל, או שעצם הקידושין פועל רק את הצד החיובי, את הקניין אישות, והאיסור לאחרים זהו כבר מסתעף ממילא, בהיות שזה פוגע בקניין האישות של הבעל".

כלומר, דאפ"ל דבמעשה הקידושין עצמו נפעלים ב' הענינים כאחד, היינו שמעשה הקידושין פועל הקניין באשה והאיסור ביחד, אך אפ"ל שהקידושין עצמם פועלים רק קניינו באשה ומה שנאסרת על כל העולם הוא דבר המסתעף מכך ומגיע לאחריו.

וי"ל דכגון זה יש לחקור בכל החיובים שנעשו לו ע"י הקידושין (כנ"ל) וכגון האיסור בקרובותי, אי הוי חלק ממעשה הקידושין, היינו שמעשה הקידושין עצמו גורם הן לקידושין והן לאיסור בקרובותי' כאחד, או דנימא שמעשה הקידושין הוי רק קניין האשה ומה שנאסר

27. עיין ביש"ש קדושין פ"ב סי' ח ובהגהותיו לקידושין שם שלדעת רש"י אין מועיל נתרצה לבסוף ושכן נראה מדברי הרא"ש שם.

28. ראה צפנת פענח הלכות אישות פרק טו הלכה יג. קובץ שיעורים סימן נג.

29. מדה ח סעיף מ.

ע"י זה בקרובותי הוי דבר המסתעף מזה אח"כ.

ויש לומר דבזה תלוי' המחלוקת הנ"ל דהראשונים אי המתרצה הוי קידושיו קידושין, דאי נימא דהקידושין והאיסור באים כאחד, נמצא דבמעשה הקידושין עצמו יש צד דחוב הוא לו וע"כ לא חלו קידושיו כלל ואף שאח"כ התרצה בכך וגילה שזכות היא לו, לא חלו קידושיו כיון שמלכתחילה לא חלו הקידושין.

אך אי נימא דהקידושין והאיסור אינם באים כאחת, אלא בזה אחר זה, הרי שמתחילה כשקידש חלו קידושיו - כיון שבזה הוא זכות גמור לאדם, אלא דע"י שחל האיסור אח"כ ונמצא דחוב הוא לו ובטלו הקידושין וע"כ י"ל דהיכא שנתרצה אח"כ בקידושיו וגילה בדעתו דזכות הוא לו, חלו הקידושין למפרע כיון שכבר חלו שעה אחת.

## גדר קניין הנאה לשיטת רש"י

יביא דברי הגמרא בכמה מקומות דהאשה מתקדשת בקניין הנאה / יביא שיטות הראשונים בביאור קניין הנאה אי הוי ככסף ממש / יבאר דעת רש"י בגדר קניין הנאה / יביא דברי רש"י שההנאה דכאן נחשב ל'קנין כל שהוא' / יקשה על פירוש רש"י זה מדברי הגמרא גבי קניין חליפין / יתרץ זה עפ"י המבואר לעיל בדעת רש"י / יביא מחלוקת הראשונים בביאור שיעבוד הערב / יבאר דכל הקניינים בסוגיין יש בהם הנאה חשובה / יביא דברי הצמח צדק ויבאר דבריו עפ"י היסוד דלעיל

הת' יוסף יצחק שי' אקסלרוד  
והת' דובער שי' זלמנוב  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### קניין הנאה

איתא במסכתין קידושין<sup>1</sup>: "הילך מנה ואקדש אני לך, אמר מר זוטרא משמי' דרב פפא מקודשת". כלומר, דאשה שנתנה לאיש מנה ואמרה לו שתתקדש לו בזה והוא קיבל ואמר לה התקדשי לי בכך, מקודשת, אע"פ שלא נתן לה מעצמו כלום.

ובטעם הדבר מבארת הגמרא: "הכא באדם חשוב עסקינן (שאינו רגיל לקבל מתנות - רש"י), דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא לה נפשה". והיינו, שמדובר באדם חשוב שיש לה הנאה במה שמסכים לקבל מתנתה ובהנאה זו מתרצה להתקדש לו.

וכדרך שמצינו בכמה מקומות בגמרא שמתקדשת האשה אף בהנאה:

הגמרא לעיל אומרת<sup>2</sup>: "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת", ומסבירה הגמרא שכוונת אביי במקרה "דארווח לה זימנא", היינו, שהיתה חייבת לו מעות ודחה לה זמן הפירעון ואמר לה תתקדשי לי בהנאה זו של דחיית הפירעון, דמקודשת בגלל הנאתה.

וכן מצינו לקמן<sup>3</sup> שהאשה שאמרה "שחוק לפני רקוד לפני . . . מקודשת", והיינו בהנאה זו

1. ז, א.

2. ו, ב.

3. סג, א.



שעשה לה כרצונה מתקדשת לו.

## ב

### ביאור הראשונים בגדר קניין הנאה

וביאר הראשונים בגדר קניין ההנאה בקידושין:

הריטב"א כתב וז"ל<sup>4</sup>: "דהנאה בכל מקום חשובה ככסף, וכדאמרינן גבי ערב דמשתעבד בהנאה<sup>5</sup>, וגבי קידושין אמרינן שחוק לפני רקוד לפני הרי זו מקודשת ובכולן כשאמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת כך וכך ויש בהנאה ש"פ".

והיינו שהקניין בהנאה הוא כקניין כסף, דכשם שבקידושי כסף מקדשת נפשה עבור דבר חשוב - שווה פרוטה - כך בכל הנאות, דכאשר ההנאה חשובה ויש בה שווה פרוטה הרי היא מתרצה ומתקדשת.

אמנם, כתב הרשב"א בסוגיין וז"ל<sup>6</sup>: "אטו באשה ובקרקע הנאה זו כסף ממש היא, הנאה יש כאן כסף אין כאן, אלא כדי לקיים כוונת המקנה ודעתו אנו רואין הנאתו כאלו יש לה ממש שיתקיים דעתו עליו, והלכך לגבי אשה שהכסף קונה בה אנו רואין אותו כאלו הוא כסף וקבלתו היא ומתקדשת בו".

והיינו שלשי' הרשב"א אין נחשב הנאת אדם חשוב ככסף ממש, אלא רק שגורם גמירות דעת לאשה להתקדש.

ובביאור דברי הרשב"א שאין כאן כסף ממש ביאר<sup>7</sup>, דאין דומה ההנאה דאדם חשוב לשאר הנאה שקונה באשה, דבהנאה דמחילת המלוה הרי שיכול המלוה לתבוע ממנה ממון עבור הנאה זו (וכן בשחוק לפני רקוד לפני), משא"כ בקבלת אדם חשוב שאינו יכול לתבוע ממנה ממון בעבור זה ואם לא תתרצה האשה להתקדש לא תהי' מחוייבת לו דבר, ע"כ לא חשוב ככסף ממש.

אלא דגם בהנאה זו סגי כדי "לקיים כוונת המקנה ודעתו", דע"י הנאה זו ישנה גמירות דעת להקנות. וא"כ לשיטת הרשב"א אין זה קניין כסף ממש, אלא דכשם שכסף גורם גמירות דעת באשה להקנות עצמה, כך גם בקבלת אדם חשוב יש גמירות דעת וכלשון הגמרא "דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא לי' נפשה".

4. ו. ב. ד"ה "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת".

5. ב"ב קעג, ב. וראה קמן ז, א.

6. ד"ה "איתמר נמי".

7. ראה חידושי ר' שמואל סי' ט אות ב. ועוד.

## ג

## דעת רש"י בגדר קניין הנאה

והנה, בפירוש דברי הגמרא כתב רש"י: "לא צריכא דארווח לה זמן הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי . . . וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה".

וכן בנוגע לקידושי אדם חשוב כתב רש"י: "בההיא הנאה כו'. שתוצה זאת לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה".

ולכאורה אין מובן מפני מה נדחק רש"י לפרש כן, דבשלמא במחילת מלוה צריך לפרש כן שלא יאמרו שמקדשה במלוה שבו אין תופסין הקידושין, אך בקבלת אדם חשוב אין חשש כלל ומדוע נדחק לפרש כך רש"י.

ונראה לומר דרש"י ס"ל דגדר הקניין בהנאה הוא מגדר קניין כסף, היינו שאין ההנאה עצמה נחשבת לקניין, אלא שההנאה עצמה הרי היא כשווה כסף, ומה שמפרש רש"י "שתוצה זאת לתת פרוטה לאדם" היינו, שזה מוכיח שיש בו שווה פרוטה, שמוכנה לשלם בעבור זה פרוטה.

וע"כ אף באדם חשוב פירש רש"י שמתוצה לתת פרוטה, לא מפני חשש מסויים, אלא כיון שזוהי מהות הקניין, שמה שמוכנה לשלם בעבור זה מוכיח שיש כאן הנאה.

## ד

## ההו"א דלא יועילו קניינים אלו בממון

והנה, בהמשך הסוגיא איתא: "איתמר נמי משמי' דרבא וכן לענין ממונא". היינו, שכל הקניינים המבוארים לפני כן בגמרא לענין קידושי אשה (קניין ערב, קניין עבד עברי, קניין אדם חשוב<sup>8</sup>), יועילו אף בקנייני ממון.

ומבאר הגמרא את הצורך בדברי רבא: "וצריכא, דאי אשמועינן קידושין משום דהא איתתא ניחא לה בכל דהו, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, אבל ממונא אימא לא, ואי אשמועינן ממונא, משום דאיתיהיב למחילה, אבל קידושין אימא לא, צריכא".

והיינו שיש הו"א דדוקא בקידושין יועיל קנין הנאה, כיון שהאשה מתוצה בכל שהוא להתקדש, דנח לה לישב ביחד מלישב לבד, וכפי שפירש רש"י: "ניחא לה להיות נקנית בכל דהו בקנין כל שהוא ואפילו בטובת הנאה בעלמא", משא"כ בקניין ממון.

8. ראה באריכות במפרשים אם גם דין אדם חשוב נכלל ב"וכן לענין ממונא".

## ה

**קושיא על פירוש רש"י מהא דאין מועיל קניין חליפין**

ולכאורה יש להקשות על פירוש רש"י זה דאשה מתרצת בכל שהוא להתקדש מהא דאמרה הגמרא לעיל<sup>9</sup>: "מנינא דרישא . . למעוטי חליפין". היינו שהמשנה כתבה "האשה נקנית בשלשה דרכים" למעט קניין חליפין, שאף שקונה בקנייני ממון אינו מועיל לקידושי אשה.

ובטעם שאין חליפין מועילים בקידושין כתבה הגמרא: "חליפין איתנהו בפחות משהו פרוטה ואשה בפחות משהו פרוטה לא מקניא נפשה".

ופירש רש"י: "לא מקניא נפשה. דגנאי הוא לה, הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין". והיינו, דאף שבממון קונה חליפין, מ"מ באשה צריך שיהי' דבר חשוב, שהרי אנו רוצים שתתרצה להתקדש, וחליפין אינם קניין חשוב שהרי הם אפילו בפחות משהו פרוטה, ובפחות משהו פרוטה לא מתרצת האשה.

ולכאורה צריך להבין איך מתיישב זה עם דברי הגמרא בסוגיא דידן דאשה "ניחא לה בכל דהו" וכפירוש רש"י שאפילו בטובת הנאה בעלמא מתרצת לקידושין, וממה שפירש רש"י גבי חליפין משמע שאין האשה מתרצת במה שאינו דבר חשוב.

[דבשלמא לפירוש התוס' דפירש התם וז"ל<sup>10</sup>: "נראה לר"ת דגרסי' בפחות משהו פרוטה לא מקניא ולא גרס נפשה, דלא בקפידא תליא מילתא, אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ב' כסף ובפחות משהו פרוטה לא מיקרי כסף . . ומשני חליפין איתנהו בפחות משהו פרוטה וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא".

והיינו שהטעם שאין חליפין קונים באשה אינו מפני שאין האשה מתרצה בכך, אלא שקידושי אשה צ"ל בכסף דוקא ובפחות משהו פרוטה לא נקרא כסף, ומכך שחליפין קונים אף בפחות משהו פרוטה מוכח שאינם מטעם כסף וע"כ אין מועילים באשה.

ולפי שיטת התוס' ניחא מה דאיתא בגמרא דידן דאישה מקניא נפשה בכל שהוא, אך לפי פירוש רש"י דהטעם דחליפין הוא מפני שאינה מתרצת לכאורה יוקשה מהגמרא דידן].

## ו

**שיטות הראשונים בביאור שיעבוד הערב**

וע"פ המבואר לעיל באריכות ניתן לדייק מלשונו של רש"י את ההסבר לכך, רש"י כותב "קניין כל שהוא" כלומר אמנם היא מוכנה להקנות את עצמה בכל דבר, אבל באמצעות קניין. 'חליפין' באישה לא נחשב כקניין, כיון שהוא לא מספיק חשוב כי "איתנהו בפחות משהו פרוטה", משא"כ בקניינים המנויים בסוגיא דידן.

9. ג, א - ב.

10. ד"ה "אשה בפחות מש"פ לא מקניא נפשה".

דהנה, בגמרא איתא<sup>11</sup>: "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידי' קא משעביד נפשי', האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה".

כלומר, האשה שאמרה תן מנה לפלוני ואתקדש לך (בהנאה זו שעשית רצוני), אע"פ שלא הגיע ליד האשה הנאה, הרי היא מקודשת מדין ערב, דערב אין לו הנאה כלל ומכל מקום משעבד נפשו למלוה.

ונחלקו הראשונים מאיזה טעם משתעבד הערב:

הריטב"א כתב<sup>12</sup>: "לאו למימרא דלא מטי לי' שום הנאה, דא"כ במאי משתעבד, אלא לומר דאע"ג דלא מטי לידי' הנאת מעות שהוציא המלוה, ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שו"כ, אפ"ה משתעבד בהנאה דמטי לי' שהלוה לווה על אמונתו, דהנאה בכל דוכת' חשוב' ככסף כדפרישנא בכמה דוכתי', הכא נמי אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו, מקניא נפשה בהינא הנאה דשויה פרוטה דיהיב מנה לפלוני בדבורה".

והיינו, דטעם שיעבוד הערב הוא משום ההנאה שהגיע לו במה שהלוה המלוה ללוה באמונתו (ומה שאומרת הגמרא "דלא מטי הנאה לידי'" היינו שלא הגיע לידי הנאת המעות ממש, אך ודאי שיש לו בזה הנאה), וכן האשה מתקדשת בהנאה זו שנתן לפלוני מעות בגללה.

ה'נימוקי יוסף' כתב טעם אחר לשיעבוד הערב וזו<sup>13</sup>: "ואע"פ שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד לי', דמצי א"ל המלוה אם לא היית אתה לא הייתי מלוה אותו".

והיינו, שהטעם שהערב משתעבד הוא משום שהמלוה הוציא ממון על פיו, דאם לא הי' הערב לא הי' מלוה ללוה כלל, וע"כ מחויב הוא למלוה.

ועד"ז נפרש בקידושין, דכיון שנתן המנה לפלוני בגלל האשה הרי היא גרמה לו להוציא ממון ומחויבת לו בה, דאם לא תרצה להקדש לו יאמר לה להחזיר לו הפרוטה שהוציא בגללה וע"כ משעבדת עצמה.

## ז

### ביאור הקניינים בסוגיא דידן דבכולם יש הנאה חשובה

והנה, בין שנפרש כנימוקי יוסף שיש כאן ממש חסרון ממון דשווה פרוטה ובין אם נפרש כדברי הריטב"א שהוא הנאה בלבד, הרי שיש כאן קניין, והגם שרש"י מגדיר זאת כ"קנין כל שהוא", מ"מ הרי זה קניין שיש בו שווה פרוטה, משא"כ בחליפין שאינו חשוב כלל.

וכן בקניין אדם חשוב, כפי שמדגיש רש"י הוא מטעם "שתרצה זאת לתת פרוטה לאדם

11. ו, ב.

12. ז, א. ד"ה "ערב לאו אע"ג".

13. בבא בתרא קעז, א. ד"ה "אמר רב הונא". וראה גם דבריו בסוף המסכת.

שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה", שאף בענין זה יש שווה פרוטה.

היוצא מכל הנ"ל, דכל הקניינים המנויים בסוגיא דידן, אף שנחשבים כ"קנין כל שהוא" הרי שיש בהם שווה פרוטה וחשובים הם אצל האשה להתרצות להתקדש ע"י זה, משא"כ חליפין שאף שווה פרוטה אין בו, אינו חשוב כלל אצל האשה בשביל לקדש עצמה.

[הדין דעבד כנעני הוא לימוד שונה, שהספק אינו בגדר הקניין, אי חשוב או לא, אלא בגדר הנותן אי צריך שיהי' מממון המקדש או לא ואכ"מ].

## ח

### הסבר הצמח צדק בסוגיין

והנה, כתב הצמח צדק על הסוגיא דידן וז"ל: "דהנה איתא פ"ק דקדושין (דף ז' ע"א) הילך מנה ואקדש אני לך ופרש"י והוא קיבלו ואמר לה התקדשי לי בכך מקודשת אם האיש אדם חשוב דבהיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא לי' נפשה. ופרש"י בהיא הנאה שתרצה זאת לתת פרוטה לאדם לפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה, והוא דוגמא ממש שפרש"י (דף ו' ע"ב) גבי הנאת מלוה ע"ש.

והשתא צ"ל מדוע התם אינה מקודשת לפרש"י אא"כ פירש בהדיא שמקדשה בהנאת מחילה זו כנ"ל הא לאו הכי אמרינן דבמלוה עצמה קידשה, והכא משמע בהדיא בפרש"י שדי באומר התקדשי לי בכך, ומפרשינן מעצמינו שמקדשה בהיא הנאה שתרצה לתת פרוטה כו' ואמאי לא נאמר שקידשה בגוף הדבר שנתנה לו. והלא לא היא ולא הוא הזכירו שיהיו הקדושין בהנאת פרוטה כו'.

אמת שהרמב"ם ז"ל פ"ה הכ"ב הצריך שיאמר הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה. . מיהו מפרש"י משמע דא"צ לומר בהנאה רק די באמר לה התקדשי לי בכך וכן הביא בספר המקנה ססי' כ"ז שכ"ד הרא"ש והתוס' והרי"ף שא"צ שיאמר בהנאה, וכ"מ פשטא דגמרא.

וצ"ל הטעם דל"ד למלוה דבעינן שיאמר בהנאת מחילת מלוה. משום דהכא סתמא כפירוש דבהנאה קא אמר דהא הכל יודעים שהאיש המקדש צריך ליתן להאשה כסף קדושין שהרי הוא הקונה. וכן ידוע ג"כ המנהג בכל יום שהאיש נותן. וא"כ כשהיא נותנת ואומרת שעיי"ז תתקדש לו וגם הוא אמר כן שתתקדש לו בזה ודאי כוונתם שבהנאה זו שמקבל ממנה תהי' מקודשת לו. משא"כ במלוה כיון שהמעות שלו י"ל ודאי דכוונתו על מעות מלוה עצמו עד שיפרש ויאמר בהנאת מחילת מלוה".

והיינו, דהצמח צדק מקשה מדוע מפרש רש"י גבי ארווח לה זמן דצריך לומר לה בפירוש שתתקדש לו בהנאת המחילה ואם לא כן נאמר שקידשה במלוה עצמו (ואינה מקודשת) ואילו בהילך מנה אינו צריך לפרש שהוא בשביל הקידושין.

ומתרץ הצמח צדק שהוא מפני שבמלוה יש הו"א שמקדשה במלוה עצמו וע"כ צריך לומר

בפירוש שמקדשה בעבור הנאת המחילה, אך בהילך מנה אין כל חשש שמקדשה במשהו אחר וע"כ אין צריך לומר בפירוש.

ולכאורה הרי רש"י בדבריו בא לשלול את שיטת האומרים שיש קניין בעצם ההנאה ולומר שקונה על ידי השווה פרוטה שבזה דוקא.

אך עפ"י המבואר לעיל מובן, שרש"י אינו צריך כלל לשלול שבהנאה יש שווה פרוטה דוקא, דכל הצורך לשלול הוא רק במה נעשה הקניין, אם בהנאה או במלוה, אך כשברור שנעשה הקניין בהנאה הרי שודאי שזהו ע"י השווה פרוטה, דכנ"ל לשי' רש"י כל הגדר של הנאה הוא זה שהוא שווה פרוטה ואין כל הו"א אחרת.

## והוא שבגרה לשיטת רש"י

יביא דברי הגמ' לגבי כתיבת שטר קידושין בקטנה ובבוגרת / יבאר דמשמע דצריך לכתוב לשון המתאים למקבל הקידושין בפועל ולא לשליח הפועל את הקידושין / ידייק בדברי רש"י והרמב"ן דאין סוברים כן / יבאר דר"נ משמיענו רק את החידוש לגבי עצם הקידושין אך לא לגבי לשונות הקידושין / יביא סתירה בדברי רש"י - כלפי מה מוסבים דברי הגמ' "והוא שבגרה" / יקשה על רש"י ומיישב ע"פ היסוד שר"נ לא משמיענו חילוקי הלשונות בין בגרה לקטנה / יבאר אופן א' בביאור דברי רש"י - דרש"י מלמדינו הא גופא דאין ר"נ משמיענו חילוקי הלשונות / יבאר אופן נוסף בביאור דברי רש"י - דרש"י סובר דגם בשלא בגרה כשמקדשה ע"י אבי' כותב בשטר "הרי את" / ייסד ביאור הנ"ל ע"פ דברי רש"י בד' ה, ב / יבאר לפי"ז חילוק נוסף בין הרישא לסיפא

הת' בנימין שי' וילהלם

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

## א

### חילוקי הלשונות במקדש בשטר

איתא במסכתין (ט, א): "אמר רבא אמר רב נחמן, כתב לו על הנייר או על החרס אע"פ שאין בו שוה פרוטה בתך מקודשת לי בתך מאורסת לי בתך לי לאינתו בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מקודשת מדעתו, והוא שלא בגרה. כתב לה על הנייר או על החרס אע"פ שאין בו שוה פרוטה, הרי את מקודשת לי הרי את לי לאינתו הרי את מאורסת לי מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מדעתה, והוא שבגרה".

ומשמע מדבריו דמשמיענו ב' ענינים:

א. שאף כאשר הבת ברשות אבי' יכול לקדשה על ידי עצמה, וכן שאף כשהיא ברשות עצמה יכול לקדשה על ידי אבי'. (אלא שכשהיא ברשות אבי', הקידושין צריכים להיות מדעת האב וכשהיא ברשות עצמה, הקידושין צריכים להיות מדעת הבת).

ב. שכאשר מקדשה כשהיא ברשות אבי', צריך שיכתוב בשטר "בתך מקודשת לי" וכיוצא בזה, וכאשר מקדשה כשהיא ברשות עצמה - כותב לה "הרי את מקודשת לי" וכיוצא בזה.

ולפי זה נמצא שבסיום דבריו ברישא "והוא שלא בגרה", כוונתו לומר, דכשהבת בגרה - א. אין צריך את דעתו (אלא את דעתה). ב. אינה מקודשת מחמת הלשון שכתב בשטר "בתך

מקודשת לי".

וכן מה שמסיים בסיפא "והוא שבגרה", כוונתו גם כן לב' ענינים הנ"ל, כלומר שבאם לא בגרה - א. אין צריך את דעתה (אלא את דעת האב). ב. שהלשון "הרי את מקודשת" איננו מועיל לקידושין, מחמת שהיא ברשות אבי', ולכן צריך שיכתוב "בתך מקודשת".

נמצאנו למדים שהמקדש נערה שהיא ברשות אבי', אף כשמקדשה על ידי עצמה (מדעת האב), צריך שיכתוב לה "בתך מקודשת לי" - כיון שהיא כשליחה של האב לקבל את השטר. וכן המקדש בוגרת על ידי האב (מדעתה), כותב בשטר "הרי את מקודשת לי" - מכיון שהאב הוא רק שליח לקבל השטר לבתו.

## ב

### משמעות דברי רש"י שאין חילוק בלשונות הקידושין

אך בדעת רש"י משמע דלא למד כן:

דרש"י כתב (בד"ה מדעתה) וז"ל: "שהיא אמרה לו (לאבי') לקבל, והא דבעינן דעתא דידיה והוא שבגרה". משמע שמפרש את סוף דברי ר"נ "והוא שבגרה" דבא למעט דוקא את זה שצריך את דעתה, ולא לומר שבאם לא בגרה אין הלשון ("הרי את מקודשת") מועיל.

ועוד מצינו שהרמב"ן<sup>1</sup> כתב במפורש דהלשונות הם לאו דוקא, ושמקדש נערה שהיא ברשות אבי' על ידי עצמה יכול לכתוב בשטר "הרי את מקודשת לי". אם כן ע"כ כשהגמרא מסיימת שדוקא "והוא שבגרה", לא קאי על לשון השטר, שהרי אף בשלא בגרה והיא ברשות אבי' קיים מקרה שהלשון "הרי את מקודשת" תועיל, ואין צריך לכתוב "בתך מקודשת לי", שמקדשה על ידי עצמה (מדעת אבי').

ואף הר"ן שחולק עליו (שם) ודוחה ראיותיו - אינו חולק עליו אלא מסברא (עיי"ש), ואינו מביא כלל רא"י לשיטתו מגמרא דילן, בו מפורש (לכאורה - כנ"ל ס"א) שהלשון "הרי את" מועיל דוקא כשבגרה - "והוא שבגרה".

וכד דייקת שפיר, הנה אף בלשון הגמרא משמע שר"נ לא בא להשמיענו חילוקי דינים בין המקדש נערה שהיא ברשות אבי' להמקדש בוגרת כשהיא ברשות עצמה,

דהרי ר"נ מסתייג ומדגיש "והוא שלא בגרה" ברישא, וכן "והוא שבגרה" בסיפא - דוקא לאחר שמביא את הדין. ואם ר"נ הי' רוצה להשמיע חילוקי הלשונות בין שבגרה לכשלא בגרה, הי' לו לומר: המקדש אשה שלא בגרה - כותב לו "בתך מקודשת לי". והמקדש אשה שבגרה, כותב לה "הרי את מקודשת לי" או כיוצא בזה. אך מכך שר"נ התחיל את דינו בדין "כתב לו . . בתך מקודשת לי . . מקודשת" ורק לאחמ"כ מוסיף "והוא שלא בגרה" (וכיוצא בזה בסיפא), משמע שהחידוש הוא בזה שמקודשת (אפי' כשמקדשה ע"י עצמה), ולא שבמקרה

1. הובא בדברי הר"ן על הרי"ף ד"ה וכתב.



אחר (היינו בשבגרה) אינה מקודשת. וד"ל.

## ג

### ר"נ בא להשמיענו רק ע"י מי יכול לקדשה

וע"כ נראה לפרש שר"נ לא אתי אלא להשמיענו שבכל מצב יכול לקדשה בין על ידי אבי' בין על ידי עצמה. היינו שאף שלא בגרה יכול לקדשה על ידי עצמה (מדעת האב), וכן שאף כשבגרה יכול לקדשה על ידי אבי' (והוא שיהי' מדעתה).

וכן משמע בדברי תוספות הרא"ש דכתב (בד"ה "מדעתו") וז"ל: "הא דלא עריב להו ולימא 'אי מדעתה והוא שבגרה', משום דבלא בגרה שייך לשון בתך ובבגרה שייך לשון "הרי את".

והיינו שתוספות הרא"ש לומד כנ"ל, דר"נ לא בא אלא לחדש שמקודשת בין על ידי אבי' בין על ידי עצמה. אך אינו מחדש בקשר ללשונות הקידושין דנימא דיש בהם חילוק בין קידושי נערה או בוגרת.

ולפי זה הוקשה לו למה ר"נ מחלק בין כשלא בגרה לבגרה, והי' לו לומר על שניהם ביחד שמקודשת בין על ידי אבי' בין על ידי עצמה, ולסיים דהיינו מדעתו בשלא בגרה, ומדעתה כשבגרה.

ועליזה מתרץ שאכן כל הטעם לכך שחילק דבריו לב' בבות, הוא משום שבכל אחד שייך לשון אחר, היינו מסיבה צדדית (היינו דמתאים יותר לכתוב כשמקדש נערה הנמצאת ברשות אבי' - "בתך מקודשת לי"), אך לא זהו מה דבא להשמיענו.

[וביאור זה שייך נמי לשיטת הרמב"ן דכתב דלשון "הרי את" שייך גם במקרה שלא בגרה על ידי עצמה - משום שאף לשיטתו בשלא בגרה שייך יותר הלשון "בתך", מאשר הלשון "הרי את", משום שאע"פ שכשמקדשה על ידי עצמה שייך נמי לשון "הרי את", הרי כשמקדשה על ידי אבי' מועיל רק הלשון "בתך מקודשת לי". וק"ל].

ולהעיר, שלפי הנ"ל (שר"נ בא להשמיענו דאף בשלא בגרה מקדשה על ידי עצמה, ואף כשבגרה מקדשה על ידי אבי') יש לבאר הטעם לשינוי שמצינו בין הרישא לסיפא. שבבבא הא' כותב "בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מקודשת". ובבא הב' כותב "מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה<sup>4</sup>". וטעמא בעי.

ויש לומר (בדוחק עכ"פ ועל דרך הדרוש) שברישא החידוש הוא בכך שאף על ידי עצמה מקודשת, לכך נסמך הדין שמקודשת להא ש'בין על ידי עצמה מקודשת". מה שאין כן בסיפא

2. ואדרבה, משמע מלשונו שכשמקדשה על ידי עצמה שייך יותר לשון "את", דכתב שם דכשמקדשה בלשון זה הוא כ"ש מכך שיכול לקדשה ב"בתך".

3. ועוד שעל ידי שכתב הלשון "בתך" - משמיענו חידוש, שאף כשמקדשה על ידי עצמה יכול לקדשה בלשון זה כדלעיל בהערה הקודמת.

4. ובר"ף אף בסיפא גרס תיבת "מקודשת" לאחר התיבות "בין על ידי אבי' וכו'".

שבא להשמיענו שמקודשת על ידי אבי', הסמיך תיבת מקודשת להא שמקודשת "בין על ידי אבי".

## ד

### החילוק בין הנוסחאות ברש"י

ועל פי הנתבאר לעיל יובן גם כן דברי רש"י דמפרש את הסיפא בדברי ר"נ שצריך להיות נתינת השטר "מדעתה", וז"ל: "שהיא אמרה לו (לאבי') לקבל, והא דבעינן דעתה דידה, והוא שבגרה".

היינו שמפרש דברי הגמרא "והוא שבגרה" דקאי רק על זה שצריך להיות מדעתה. ומשמע לכאורה בכוונת רש"י שבא למעט שהלשון של הסיפא "הרי את מקודשת לי" מועיל גם כאשר לא בגרה.<sup>5</sup> ומה שהגמרא ממעטת "והוא שבגרה", הוא בכדי להדגיש את הצורך בדעתה של האשה - דבשלא בגרה אין צריך את דעתה (אלא את דעת האב').

והנה, בדברי רש"י מצינו נוסחאות שונים. ברש"י הנדפס על הרי"ף גרסין "מדעתה - שהיא אמרה לו לקבל קידושין, והוא שבגרה - דהא דבעינן דעת שלה היינו כשבגרה. אבל לא בגרה, בעינן דעת אבי' ולא דעתה דידה".

ועל דרך זה בדברי הר"ן (שדרכו להעתיק תחילה דברי רש"י): "מדעתה - שהיא אמרה לו לקבל. והוא שבגרה - דבכי האי גוונא בעינן דעתא דילה".

בב' נוסחאות הנ"ל, ניתן לפרש שאין בכוונת רש"י לומר רק דהא דבעינן דעתה היינו כשבגרה, אלא שכוונתו גם כן לפרש הטעם לכך שהלשון "הרי את" הוא דוקא כשבגרה, והיינו משום "דהא דבעינן דעת שלה היינו כשבגרה". ומכיון שדוקא אז צריך את דעתה, זהו גם כן הטעם שדוקא אז מועיל הלשון "הרי את", "אבל לא בגרה", בעינן דעת אבי', וע"כ אין מועיל הלשון "הרי את".<sup>7</sup>

וכן בדברי הר"ן אפשר ללמוד כן, דכתב "דבכי האי גוונא בעינן דעתא דילה", "דבכי" (בדל"ת) אפשר לפרשו גם כן כנתינת טעם לדין אחר.

משא"כ רש"י אצלינו כותב "והא דבעינן דעתה דידה, והוא שבגרה". ומשמע שלומד, דעל דין זה (שצריך את דעתה) נעמדים דברי ר"נ לומר "והוא שבגרה" ולא על הלשון ד"הרי את" כנ"ל.

5. וכן דייק ג"כ הרש"ש.

6. ראה בפירוש רש"י הנדפס על הרי"ף, המובא לקמן בפנים.

7. ומה שפירש רש"י את הטעם דוקא בסיפא, יש לומר משום שהטעם שהלשון "בתך" מועיל דוקא בשלא בגרה, פשוט הוא, שהרי דוקא אז היא ברשות אבי', מה שאין כן כשבגרה. אך הלשון "הרי את" בשלא בגרה הו"א שיועיל, דאף שהיא ברשות אבי' הרי סוף סוף מקדש אותה. וק"ל.

## ה

## הקושי בשיטת רש"י וישונו

וצריך ביאור: כיצד רש"י יכול לומר שמה שכתוב בסיפא "והוא שבגרה" היינו רק למעט את הדין שצריך את דעתה, אבל הלשון "הרי את" מועיל גם כן ברישא. שהרי לפי זה אף ברישא צריך לומר שמה שכתוב "והוא שלא בגרה" היינו רק על זה שצריך את דעת האב, אבל הלשון "בתך" מועיל אף בשבגרה.

ולכאורה אין סברא לומר שהנותן שטר לאשה בוגרת וכתוב בשטר "בתך מקודשת" - שתהי' מקודשת, אלא ע"כ צ"ל שברישא כוונתו לומר שהלשון "בתך" הוא גם כן דוקא בשלא בגרה, ואם כן לכאורה הוא הדין בסיפא שבדבריו "והוא שבגרה" כוונתו לומר שבשלא בגרה אף אינו מועיל הלשון "הרי את", ודוחק לחלק ולומר הא כדאיתי' והא כדאיתי'.

אך לפי הנתבאר לעיל (ס"ג) מובן שאין זה קושיא, דאף אם תמצוי לומר שהלשון "בתך מקודשת לי" אינו מועיל בסיפא, אין זה קשור כלל לכך שבאמרו "והוא שלא בגרה" כוונתו רק לשלול את הצורך בדעת האב כשבגרה. שהרי כנ"ל ר"נ לא בא כלל להשמיע את חילוקי הלשונות בין בגרה לשלא בגרה, אלא רק להשמיענו דין זה שבין שבגרה ובין שלא בגרה מקודשת בין על ידי אבי' ובין על ידי עצמה.

ואם כן אף כשמוסיף ברישא "מדעתו והוא שלא בגרה", לא בא אלא ללמד על דין זה שבא לחדש, דאף שהיא עצמה יכולה לקבל את שטר הקידושין מ"מ זהו דוקא מדעתו, והוא שלא בגרה.

ומה שר"נ מחלק את הלשונות מהרישא לסיפא ולא עירבם בלשון אחד, זהו מחמת שלכל אחד שייך לשון אחר (כנ"ל מתוס' רא"ש).

## ו

## ביאור ראשון בדברי רש"י

ויש לבאר זאת בב' אופנים:

אופן א' - רש"י רוצה להדגיש שלא נטעה לומר שר"נ בא להשמיענו ג"כ חילוקי לשונות בין המקדש בשטר נערה שלא בגרה, להמקדש בוגרת; וע"כ רש"י מגיע לשלול הבנה זו. וכפי שנתבאר לעיל (סוף ס"ב) שאי"ז מדוייק כ"כ בפשטות לשון הגמ', אלא שר"נ רק בא להשמיענו שמקדשה בין ע"י אבי' ובין ע"י עצמה, כמו שנת"ל בארוכה.

אך לפי אופן זה צ"ע מדוע רש"י מדגיש זאת דוקא בסיפא, ולא מיד ברישא, דאף שם לכאורה יש מקום לומר דבא להשמיענו ב' הפרטים.

וי"ל שהוא מדגיש זאת בסיפא דוקא משום שעיקר הטעות מתעוררת בסיפא, והוא מאחר שבסיפא חזינן שר"נ אינו מערב את ב' המקרים (שבגרה ושלא בגרה) ביחד ואומר דבשניהם

מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה, אלא מחלק ביניהם ומפרש בכ"א לשון אחר שבה מקדשה. וע"כ בסיפא בעיקר מתעוררת ההבנה שר"נ בא להשמיענו גם חילוק זה, ולכן דוקא בסיפא מדגיש רש"י ושולל שאין זו כוונת ר"נ, כנ"ל.

לפי אופן זה י"ל שאף רש"י ס"ל כהר"ן (המובא לעיל ס"ב) שהמקדש נערה שלא בגרה - אין הלשון "הרי את" מועיל לעולם, אלא צריך שיכתוב בשטר דוקא "בתך מקודשת לי". ומש"כ שדוקא "הא דבעינן דעתא דידה והוא שבגרה", אין בכוונתו לרמז שהלשון "הרי את" מועיל אף בשלא בגרה, אלא שר"נ לא בא אלא להשמיענו הדין דמקדשה בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה. וא"כ אף כשמסיים "והוא שבגרה" - הרי"ז קאי על מה שבא להשמיענו, שמקדשה אף ע"י אבי' אלא שצ"ל מדעתה.

## ז

### ביאור נוסף בדברי רש"י

עוד י"ל באופן אחר:

דרש"י לא בא להדגיש מה כוונת ר"נ להשמיענו, אלא שרש"י אכן סובר דמה שר"נ ממעט בדבריו "והוא שבגרה", היינו רק את מה שצריך את דעתה, אך הלשון "הרי את מקודשת" מועיל אף בנערה שלא בגרה.

ולהעיר דלפי"ז נמצא שרש"י הוא שיטה ג', דהובא לעיל (ס"ב) שהר"ן ס"ל דבנערה כלל אינו מועיל הלשון "הרי את" כיון שהיא ברשות אבי', וע"כ צריך שיכתוב בשטר "בתך מקודשת לי".

ואף הרמב"ן שסובר שהלשון "הרי את" מועיל כשהיא ברשות אבי' היינו דוקא כשמקדשה ע"י עצמה, אך כשמקדשה ע"י אבי', אף הוא מודה שצריך שיכתוב "בתך מקודשת".

אך מלשון רש"י שכתב "מדעתה - שהיא אמרה לו לקבל, והא דבעינן דעתא דידה, והוא שבגרה", משמע שאף במקרה שאבי' מקבל את הקידושין - דבזה איירי בתחילת הדיבור - החילוק בין בגרה לשלא בגרה הוא רק בהא דבעינן דעתה, אך הלשון שווה בין בגרה לבין שלא בגרה, דאף שלא בגרה יכול לכתוב בשטר "הרי את מקודשת לי"<sup>8</sup>.

ולאופן זה פשוט מדוע רש"י פי' זאת בסיפא דוקא, משום דהלשון ברישא "בתך מקודשת לי" אכן לא מועיל בשבגרה, ודוקא הלשון בסיפא הוא הלשון המועיל גם ברישא.

והטעם לכך שחילק בין ב' הבבות ולא עירבן יחד, אף שהלשון "הרי את" מועיל בב' המקרים, י"ל:

א. אף לרש"י ברישא "שייך" יותר הלשון "בתך" מקודשת לי", אלא דגם כשקידש בלשון

8. ולהעיר ג"כ מכך שבמב"ם הל' אישות פ"ג לא מצינו כלל שמביא את הדין שהמקדש בשטר בת שהיא ברשות אבי' כותב בשטר "בתך מקודשת לי", וצ"ע. וראה לקמן בס"ח.

"הרי את" מקודשת.

ג. או להיפך, רש"י סובר דתמיד הלשון "הרי את" עדיפא (כדלקמן ס"ח), ובא להשמיענו 'חידוש' אגב דבריו דבשלא בגרה יכול אף לכתוב "בתך מקודשת לי".

ג. בתחילת הסוגיא מובאת ברייתא וז"ל: "בשטר כיצד, כתב לו . . בתך מקודשת לי"; ועפ"ז י"ל דאגב לשון התנא שנקט "בתך מקודשת לי" נקט ר"נ לשון זה (במקרה שבו שייכת לשון זו, היינו בשלא בגרה<sup>9</sup>).

## ח

### ביאור שיטת רש"י ע"פ דבריו במ"א

ויש לבאר הטעם שלרש"י אף בשלא בגרה יכול לקדשה בלשון "הרי את" (אפילו ע"י אבי'), ע"פ מה דכתב רש"י במ"א:

דהנה לעיל איתא בגמ' (ה, א) שמצינו שכסף קונה באמה עברי' בע"כ, ופי' רש"י שם דהיינו מה שהאב מוכר את בתו שלא מדעתה, וכן לאחמ"כ (ה, ב בד"ה כסף) כתב רש"י דמה שהאב מקדש בתו הוא בע"כ.

אך תוס' שם (בע"א) כתבו (בד"ה שכן) ד"כיון דאב במקום בתו קאי, אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב". הרי דס"ל דדעת האב הוא במקום דעת הבת, ולכן ה"ז נחשב מדעת.

ויש שביארו טעם מחלוקתם<sup>10</sup>, דתוס' ס"ל דהטעם שהאב יכול לקדש את בתו הוא משום שהבת היא ברשות אבי' וע"כ אין לה דעת משל עצמה, ונמצא שדעת האב עומד במקום דעתה.

משא"כ רש"י ס"ל שמה שהאב עושה מדעתו הוא בשביל הבת, ולא שהוא עומד במקומה והוא כעין שליח שלה.

ועפ"ז יש לבאר הטעם שרש"י ס"ל שהמקדש נערה, יכול לכתוב בשטר "הרי את מקודשת לי" (ולא "בתך"), למרות שהיא ברשות אבי', ואפי' כשמוסר את השטר לידי האב, משום שאף כשהיא ברשות אבי', הרי אבי' רק עושה את הפעולה בשבילה והוא כשליח של הבת, וע"כ יכול לכתוב בשטר "הרי את מקודשת לי".

ועפ"ז נמצא דאדרבא, דהחידוש הוא מה שהבעל יכול ג"כ לכתוב בשטר "בתך מקודשת לי"; דבפשטות תמיד צריך שיכתוב "הרי את מקודשת לי", כיון שאף כשמוסר השטר לאבי' - האב הוא כמו שליח שמקבל את השטר בשביל האשה המתקדשת, וכפי שמקדש אשה ע"י שליח כותב בשטר "הרי את מקודשת לי"<sup>11</sup>, מכיון שהשליח מקבל השטר בשביל האשה, כך

9. אלא שהא גופא צ"ב, למה בברייתא מפרש קידושי שטר דוקא בנערה שלא בגרה. בפרט שלגבי כסף (לעיל ה, ב) שנינו: "ת"ר כיצד בכסף, נתן לה כסף . . ואמר לה הרי את מקודשת". ויש לישב ואכ"מ.

10. כן שמעתי מראש הישיבה - הגה"ח הרב שניאור זלמן לאבקהאוסקי שי'.

11. כן כתוב בר"ן בפירוש.

המקדש ע"י האב, כותב "הרי את מקודשת לי".

[והטעם שיכול ג"כ לכתוב "בתך", י"ל משום שסו"ס למדים מהכתוב שהאב מוסרה לקידושין, וע"כ יכול ג"כ לכתוב "בתך". ועצ"ע קצת].

## ט

### לפי"ז ביאור נוסף בחילוק בין הרישא לסיפא

ולפי אופן זה ברש"י (שאף במקדש נערה שהיא ברשות אבי' יכול לכתוב "הרי את מקודשת לי"), יש לבאר באופן נוסף הטעם לשינוי בין הרישא לסיפא (דברי שא כתוב "בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מקודשת, ואילו בסיפא כתוב "מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה") - דהנה ברישא בין הלשון "בתך מקודשת לי" ובין מה שצריך את דעת האב, זהו דוקא בשלא בגרה, משא"כ בסיפא הלשון "הרי את מקודשת לי" זהו גם כאשר לא בגרה, ומה שצריך את דעתה (ולא את דעת האב) זהו דוקא כשבגרה.

ועפ"ז י"ל שהגמ' מרמזת זאת בשינוי המיקום של תיבת "מקודשת" - דמכיון שהלשון ברישא "בתך" מתאים דוקא בשלא בגרה, נמצא שכשבגרה אינה מקודשת בכה"ג. ולכן כתב "מקודשת" בסוף, דמזה משמע ש"בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה" - מקודשת, מדעתו, והוא שבגרה.

היינו שמשמע דמה שמסיים "והוא שבגרה", קאי גם ע"ז ש"מקודשת", משום שכשבגרה אין הלשון שברישא מועיל לקידושין.

משא"כ בסיפא שהלשון הוא "הרי את מקודשת לי", הרי אף בשלא בגרה מקודשת במקרה זה. ולכן כתוב "מקודשת בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה, מדעתה, והוא שבגרה". והיינו שתיבת "מקודשת" כתובה מיד בתחילת הענין, להורות דמה שמסיים "והוא שבגרה" קאי רק על מה שצריך את דעתה (ולא את דעתו), ולא על עצם זה שמקודשת בלשון זה.

## שטר חרס בקידושין

יביא שיטת התוס' והריטב"א בשטר חרס לדעת ר"מ בקידושין / יביא קושיית המהרש"א על דעת התוס' וביאור הש"ך / יבאר שיטת ה'קצות החושן' בדעת ר"א / יביא קושיית הפני יהושע' על שיטת התוס' / ביאור ה'נתיבות המשפט' / יביא קושיית הגר"ח על הריטב"א וביאורו / יבאר דעת הריטב"א

הת' שלום דובער שי' ליפש  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### שי' התוס' בדעת ר"מ בשטר קידושין הכתוב על חרס

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "ת"ר בשטר כיצד (כיצד מקדש אדם אישה בשטר), כתב לו על הנניר או על החרס אע"פ שאין בו שוה פרוטה בתך מקודשת לי בתך מאורסת לי בתך לי לאינתו הרי זו מקודשת".

והקשה התוס'<sup>2</sup>: "משמע דשטר כשר על החרס וכן משמע לקמן בפירקין . . וקשה, דאמר בפ"ב דכתובות<sup>3</sup> האי מאן דבעי לאחווי חתימת ידי' בבי דינא לכתוב אחספא כו', וקאמר דוקא אחספא אבל אמגילתא לא דילמא משכח איניש דלא מעליי וכתוב עלי' מאי דבעי ותנן הוציא עליו כתב ידו (שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין), משמע, אבל על חרס ליכא למיחש להכי, דאפי' יכתוב עליו לא יועיל".

כלומר, אביי אומר בגמ' בכתובות שאדם הרוצה שיכירו ב"ד חתימתו מבלי שיצטרך להעיד עלי', יחתום חתימתו על החרס ויחזקו ב"ד חתימתו ושוב לא יצטרך להעיד עלי'. ואומרת הגמרא שיחתום על החרס דוקא אך לא על מגילה רגילה, שמא ימצא חתימתו אדם שאינו הגון יכתוב עלי' שחייב לו ממון ויוציא שטר זה בב"ד החתום בחתימת ידו, ולמדנו דאם הוציאו עליו שטר הכתוב בכתב ידו שהוא חייב לשלם נכסים בני חורין.

ומשמע שכאשר חותם על החרס אין לחשוש לכך, כיון ששטר הכתוב על חרס - שהוא דבר שיכולים לזייפו בקלות - פסול, וא"כ איך בגמרא שלנו נאמר ששטר הכתוב על החרס כשר בקידושין.

1. קידושין ט, א.

2. ד"ה "כתב על הנניר ועל החרס".

3. כא, א.

ומתרץ התוס': "ואומר ר"ת דההיא דלקמן וההיא דהכא אתיא כר' אלעזר דאמר<sup>4</sup> עדי מסירה כרתי וההיא דכתובות אתיא כר"מ דאמר (שם) עדי חתימה כרתי". והיינו, דהגמרא בכתובות שפוסלת שטר הכתוב על החרס היא כר"מ הסובר שעיקר קיום השטר הוא ע"י העדים החתומים בשטר, וכיון ששטר הכתוב על החרס הוא דבר שמזדייף בקלות אי אפשר לסמוך על חתימת העדים שבשטר וע"כ הוא פסול.

והגמרא שמכשירה שטר הכתוב על החרס אתיא כר"א דס"ל דעדי מסירה כרתי - דעיקר קיום השטר הוא ע"י העדים שראו שנתן לו השטר ולא ע"י העדים החתומים בשטר וע"כ אף שטר הכתוב על חרס כשר כיון שיש את עדי המסירה המעידים שהוא כשר.

וממשיך התוס': "וההיא דהכא לא אתיא כר' מאיר, דכיון דבעינן בשטר קידושין עדי חתימה כדמוכח לקמן בפרק שני ועדים שעל גבי החרס לא חשיבי ואין מוכיח בתוכו כלום בחרס דדבר שיכול להזדייף הוא ותנן בפ"ב דגיטין<sup>5</sup> אין כותבין לא על גייר מחוק ולא על דיפתרא משום שיכול להזדייף. . .".

והיינו דאף הגמרא דידן המדברת בשטר קידושין אינה כר"מ, דלדעת ר"מ גם שטר קידושין צריך להיות באופן שאינו יכול להזדייף, כיון שנצרך שיהי' בו עדי חתימה.

## ב

### שי' הריטב"א דסוגיא דידין אתיא ככ"ע

והנה, הריטב"א כתב על דברי התוס' דהגמרא דידן אתיא דוקא כר"א וז"ל<sup>6</sup>: "ואין צורך לכל זה, דכי בעינן כתב שאינו יכול להזדייף היינו בשטרי ראי' שעומדים ברשות הקונה, אבל שטר מקנה שעושין לשעתו לקנות בו ולזורקו אף על פי שיכול להזדייף כשר, כי לעולם אין מביאין ראי' ממנו בבית דין אלא שהעדים יעידו למחר שזכה זה בשטר כתוב וחתום כראוי. ואתיא מתניתין אפילו לרבי מאיר דאמר עדי חתימה כרתי. וכן פירש הרמב"ן ז"ל".

והיינו דבשטרי קידושין אף ר"מ יודה שיכול לכותבו אף בשטר שיכול להזדייף כיון ששטר קידושין אינו עשוי לראי' - להראותו בב"ד לאחר זמן - אלא הוא דרך קנין באשה. ואח"כ יעידו העדים בב"ד שקידשה בשטר כראוי ואין ב"ד צריכים לראות השטר וע"כ אף שטר של חרס יהי' כשר בקידושין ואתיא סוגיא דידן אף כר"מ. ומה שפסל ר"מ בכתב שיכול הזדייף הוא דוקא בשטרי ראי' שגובים על פיהם בב"ד.

וצריך להבין סברות התוס' והריטב"א.

4. גיטין פו, א.

5. כא, ב.

6. חידושי הריטב"א כתובות כא, א. ד"ה "ודוקא אחספא".



## ג

## קושיית המהרש"א על דעת התוס'

והנה, המהרש"א<sup>7</sup> הקשה על התוס' וז"ל: "נראה מלשונם, אבל הך דשמעתין (סוגיא דכתובות) דליכא למיחש למידי בחספא לא אתיא כר"א. וק"ק, דהא הך חששא דמגילתא אינו אלא משום הוציא עליו כתב ידו כו', כדמסיק דאינו אלא שטר ראי' בעלמא ור"א נמי מודי ב' דאין כותבין אותו על דבר שיכול להזדייף . . וא"כ אתיא שמעתין שפיר נמי כר"א".

כלומר, דמדברי התוס' משמע שהסוגיא בכתובות שאומרת שאין חשש לחתום על החרס כיון שאף אם יכתוב בו אדם שהוא חייב לו לא יאמינוהו, היא כשיטת ר"מ דוקא הסובר שעדי חתימה כרתי וע"כ שטר הכתוב על החרס - דבר שיכול להזדייף - פסול, אך לדעת ר"א דעדי מסירה כרתי אף שטר הכתוב על חרס כשר וע"כ סובר שלא יחתום אף על החרס כיון שאם ימצא אדם שטר זה ויכתוב בו חוב נאמינהו.

אמנם, לכאורה אף לשיטת ר"א אין בכאן כל חשש, כיון שכל החשש הוא שמה יביא אדם שטר זה כשטר ראי' בב"ד (שהרי אין לו עדי מסירה) ובשטר זה מודה ר"א שצריך להיכתב דוקא בדבר שאינו יכול להזדייף וא"כ אף לשיטתו אין חשש שיחתום על החרס ומדוע אומר התוס' שהסוגיא דכתובות לא אתיא כוותי'.

## ד

## ביאור הש"ך

והנה, הש"ך כתב לבאר דברי התוס' ולתרץ קושיית המהרש"א וז"ל<sup>8</sup>: "נלפע"ד דמעיקרא לא קשה מידי, דהך דשמעתא דכתובות חיישינן דילמא כתב עלה שטר מתנה או מכר, שדי מכורה או נתונה לך, דאפי' יטעון זה האמת לא מכרתי לך מעולם יוציא זה כתב ידו לראי' ויועיל כיון שאין עיקרו נעשה לראי' אלא לקניין".

והיינו, דאכן החשש לשי' ר"א אינו בשטר ראי' (שפסול בחרס באם אין לו עדי מסירה), אלא דשמה יטען בב"ד דמכר לו שדהו וכשיטען הוא שלא מכר לו יוציא כתב ידו של המוכר לראי' שמכרו לו ונאמינהו, כיון ששטר זה אין עיקרו לראי' אלא לקניין - שעשוי לנאמנות בין המוכר לקונה ובשטר כזה סובר ר"א דלא צריך עדי מסירה וא"כ נמצא שלשי' ר"א יש חשש לחתום אף על שטר חרס.

משא"כ לשי' ר"מ כל עוד אין עדי חתימה - או שהוא כתב שיכול להזדייף - פסול אף בשטר קניין וע"כ כתב התוס' שהסוגיא דכתובות היא לשי' ר"מ דוקא ולא כר"א.

7. כתובות שם. ד"ה "ודוקא אחספא".

8. חו"מ סי' מב ס"ק ב.

## ה

## שי' ה'קצות החושן' בדעת ר"א

אמנם, ה'קצות החושן' כתב דאף בשטר קניין העשוי לנאמנות סבירא לי' לר"א דאם אין עדי מסירה הרי שצ"ל עדי חתימה, וללא עדי חתימה או שנכתב על דבר שיכול להזדייף פסול ואפי' כתוב בכתב ידו, וז"ל<sup>9</sup>:

"ומה שכתבו התוס' דהודאת הנותן או המוכר סגי, היינו דלא בעי עדי מסירה לר"א אבל עדי חתימה ודאי בעי . . אבל היכא דליכא עדי חתימה או שהם פסולין משום דיכול להזייף, לא שייך הודאת נותן, דנהי דמודה שנתן לו שטר זה בלא עדי חתימה לא מהני מידי . . אבל אם עדי חתימה נמי ליכא מאי הודאה שייך ולא עדיף שטר בלא עדי חתימה, משטר שחתומין בו נוכרים . . ולא עדיף לר"א מלר"מ אלא היכא דאיכא עדי מסירה, דלר"מ לא מהני ולר"א אפילו בדבר שיכול לזייף מהני לי' עדי מסירה, אבל בלא עדי מסירה לא עדיף מלר' מאיר דאינו מועיל".

והיינו דלשי' ה'קצות החושן' אף בשטר הודאת מוכר לא מהני לר"א בלא עדי חתימה או בדבר שיכול להזדייף, וא"כ לשיטתו חוזרת שאלת המהרש"א - מהו החשש לשי' ר"א שיחתום בשטר של חרס, הרי אף אם יכתוב הלה בשטר שמכר לו שדהו לא נאמינהו כיון שאין עדי מסירה וא"כ אתיא הסוגיא דכתובות אף כר"א.

## ו

## קושיות ה'פני יהושע' על שי' התוס'

קושיא נוספת הקשה ה'פני יהושע' על שי' התוס' דהסוגיא דכתובות לא אתיא כר"א וז"ל<sup>10</sup>:  
 "נ"ל דשמעתין מיתוקמא שפיר אפי' כר"א, דר"א לא מכשיר בדבר שיכול לזייף אלא היכא שעדי מסירה בפנינו או כשנכתב הכל בכתב ידו, דאם לא כן פשיטא שיוכל הלה לטעון נהי שחתמתי אמת מ"מ אפשר שזה זייף וכתב מאי דבעי. וא"כ היכא דחתים אחספא גרידא תו לא נפיק מיני' חורבא".

והיינו, דאף בשטרי הקנאה לא יכשיר ר"א בכתב שיכול להזדייף אלא בעדי מסירה כיון דאל"כ יטעון המוכר שאף שזו חתימת ידו הרי שהלה זייף מה שכתוב במכתב וע"כ שטר זה פסול<sup>11</sup> וא"כ אף מטעם זה יש להעמיד את הסוגיא דכתובות אך לשי' ר"א ומדוע העמידה תוס' כשי' ר"מ דוקא.

9. הלכות הלוואה סי' מב ס"א.

10. כתובות שם ד"ה "ודוקא אחספא".

11. עוד כתב ה'פני יהושע': "ונ"ל דאפי' אם יכפור הלה לגמרי ויטעון שלא מסר לו כלל חתימת ידו, אפי"ה לא הוחזק (המוכר) כפרן בהכי כיון שכתב על דבר שיכול לזייף ואולם החתימה בדבר שיכול לזייף לאו מידי הוא, כיון שניכר לכל דמצי למיכתב מאי דבעי אן לא היכא דאיכא עדי מסירה".

קושיא נוספת שהקשה ה'פני יהושע': "מה שכתבו התוס' דההיא דקידושין אתיא כר"א לא בעו למימר דההיא דהכא אתיא כר"מ . . ולענ"ד שזה מוכרח בכוונתם, דאל"כ האיך מפרשי מילתא דאביי הכא דלא כהלכתא, דהא קיי"ל הלכה כר"א אף בשטרות ואף דלקמן<sup>12</sup> כתבו התוס' להדיא דאביי גופא סובר כר"א אף בשטרות, אלא ע"כ כדפרישית".

כלומר, דאם נסביר בתוס' שדברי אביי בסוגיא דכתובות אתיא כר"מ דוקא, נמצא שדברי אביי אינם כפי הנפסק להלכה דהלכתא כר"א בשטרות. וביותר, שתוס' עצמם כתבו שאביי ס"ל כר"א וא"כ היאך אמר את דבריו כאן בשי' ר"מ<sup>13</sup>.

## ז

## ביאור ה'נתיבות המשפט'

והנה, כתב ה'נתיבות המשפט' לישב דברי הש"ך וקושיית המהרש"א וז"ל<sup>14</sup>: "ונראה, דהא דכתבו התוס' דהאי דאביי לא אתי כר' אלעזר הוא מטעם דבב"ב קס"ז<sup>15</sup> גבי הא דאמר התם דצריך שיהיו מכירין שם האישה והאיש, הקשה הש"ס וניחוש דלמא כתב גיטא וממטי לי' לאיתתא דהאיך (הגמרא מקשה שנחשוש למצב שיש שני אנשים בעיר אחת ששמים ושמות נשותיהם שווים ויכתוב גט לאחד ויביא לשני).

וכתבו התוס' שם בד"ה "וליוחוש" דהקושיא קאי אליבא דר"א דאמר עידי מסירה כרתי, וז"ל שם: "ואע"ג דעידי מסירה כרתי וצריכה להביא ע"מ ליחוש וכו', וכשתביא ע"מ לב"ד שתאמר אלו העדים ראו דיוסף בן שמעון בעלי נתן לי הגט והן אומרים הן ואח"כ לא יחקרום ב"ד לומר שמא טעיתם כך וכך וכו'. וכוונתם שאין העדים צריכין להכיר רק ששם הבעל והאשה כך וכך ואין צריכים לידע שהוא בעלה, וכשתבא להנשא שלא בפני בעלה ולא יהי' להם טביעת עין יבא הדבר לידי ריעותא ע"ש . .

ולפ"ז א"ש דברי התוס' בכתובות דהאי דאביי לא מצי אתי כר' אלעזר, דלר' אלעזר אסור לחתום עצמו אחספא דדילמא משכח איניש דלא מעלי ויערים ויעשה קנוניא עם יוסף בן שמעון השני שימסור לו שט"ח זה בפני ע"מ שידעו ששמו יוסף בן שמעון . . והב"ד לא יתנו לב לחקור יותר כמ"ש התוס' בב"ב, ויגבה ממנו שלא בפניו . . ולפ"ז גם דברי הש"ך א"ש דלר"א אסור לחתום עצמו אחספא מטעם הנ"ל".

והיינו, דאכן לשי' ר"א צריך תמיד עידי מסירה, אך החשש הוא שמא האדם שמצא השטר יעשה קנוניא עם מישהו ששמו וימסור לו שט"ח זה בפני עידי בפני מסירה ואח"כ יבוא להוציא מהחתום בשטר הכסף וכיון ששמותיהם שווים לא ידייקו ב"ד לבדוק מי הוא זה ויגבה ממנו וא"כ נמצא שגם לשי' ר"א אסור לחתום שמו על החרס.

12. צד, ב. ד"ה "וכתב".

13. וז"ל ה'פני יהושע': "אבל מה אעשה שהתוס' עצמן בפרק קמא דקידושין כתבו דההיא דהכא אתיא כר"מ".

14. הלכות הלוואה סי' מב.

15. ע"ב.

וי"ל שזהו טעמו של התוס' במחלוקתו עם הריטב"א דהסוגיא דכתובות אתיא דוקא כר"מ, כיון שלש' ר"א אם יחתום על שטר שיכול להזדייף יכול לבא לידי תקלה אף בשטר קניין<sup>16</sup>.

## ח

### ביאור דעת הריטב"א

והנה, בביאור דעת הריטב"א דבשטרות שאינם עשויים לראי' וכגון שטרי קידושין אף לשי' ר"מ כשר בכתב שיכול להזדייף, י"ל ובהקדים קושיית הגר"ח<sup>17</sup>, דהקשה על הריטב"א מהא דתנן בגיטין<sup>18</sup>: "ר' יהודה בן בתירא אומר אין כותבין לא על הנזיר המחוק ולא על הדיפתרא מפני שהוא יכול להזדייף וחכמים מכשירין".

וביארנו בגמרא<sup>19</sup>: "מאן חכמים, אמר רבי אלעזר ר' אלעזר היא דאמר עדי מסירה כרתי". ונמצא שלדעת ר' מאיר דעדי חתימה כרתי הרי שאף בשטר דגיטין - שאינו לראי' אלא לקניין - מצריך ר"מ שיכתב באופן שאינו יכול להזדייף, שלא כדברי הריטב"א.

ותירץ עפ"י מה דכתב רש"י בפירוש דברי הגמ' ד"מאן חכמים ר"א" וז"ל<sup>20</sup>: "אבל לר' מאיר דאמר לא בעינן עדי מסירה איכא למיחש לזיופא, דמאן דסמיק אעדי חתימה, אשה הבאה לינשא בגט אינה מביאה לפנינו עדים החתומים בו אם יש מכירים בחתימתן ואם יש תנאה וזיפת' ליכא דידע".

כלומר, דהחשש לפי ר"מ הוא שמא הי' תנאי בגט וזיפתו זה והיא הביאה רק העדים שמכירים חתימת העדים שבשטר ואינם יודעים האם הי' תנאי וע"כ צריכה להביא דוקא העדים החתומים על השטר. ומשמע שהסיבה לפסול הגט היא רק משום שמא הי' בו תנאי אך ללא זה הי' הגט כשר אף ללא העדי חתימה. והיינו, שהעדי חתימה אינם פועלים את חלות הגט אלא רק מאמתים לנו שהשטר אינו מזוייף וקויים במלואו, אך גם ללא העדים חלו הגירושין<sup>21</sup>.

וע"כ סובר הריטב"א שבשטרי קנין שנעשו לנאמנות בין המוכר לקונה בלבד ולא לשם ראי', אין צריך שיהי' על דבר שאינו יכול להזדייף אף לדעת ר"מ, שהרי השטר הוא לקניין בלבד שחל אף ללא חתימת העדים<sup>22</sup>. וא"כ מובן מדוע העמיד את הסוגיא דידן דמכשירה

16. ומה שכתבו התוס' בפרק עשירי דאביי ס"ל כר"א כתב ה'פני יהושע': "ויש ליישב דבריהם, דהתוס' דבכא לא סבירא לי' כהתוס' דפרק מי שהי' נשוי, אלא דאביי סבירא לי' כר"מ כמו שרצו לדחוק שם, והתוס' פרק מישהי' נשוי שכתבו דאביי בסירא לי' כר"א ע"כ מפרשי לסוגיא דהכא כדפרישית".

17. חידושי הגר"ח כתובות שם ד"ה "בענין כתיבת שטר על חרס".

18. כא, ב.

19. כב, א.

20. ד"ה "ר' אלעזר היא".

21. ראה גם רמב"ם הלכות אישות פ"ג הלכה טו: "אבל האיש שעשה שליח לקדש לו אשה אינו צריך לעשותו בעדים, שאין מקום לעדים בשליחות האיש אלא להודיע אמיתת הדבר. לפיכך אם הודו השליח והמשלח אינן צריכין עדים, כמו שליח הגט . . .".

22. ע"ש בהמשך דבריו ההבדל בין גיטין וקידושין ושאר שטרות.

שטר חרס בקידושין אף כר"מ.

אמנם, לפי זה נמצא דלשי' הריטב"א הסוגיא דכתובות אתיא דלא כר"מ ודלא כר"א, דהא לפי הריטב"א גם לדעת ר"מ שטר קנין הכתוב על החרס כשר וא"כ יש לחשוש שאם יחתום על שטר חרס וימצאהו אדם שאינו הגון יכתוב עליו שטר קנין ויתחייב לו.

וצ"ל דדעת נריטב"א אינה כתוס' אף בזה וס"ל דהגמרא בכתובות שאומרת שאין חשש כשחותם על החרס אתיא כר"א כיון דלדידי' עדי מסירה כרתי ויצטרך להביא העדים בב"ד וכקושיית המהרש"א.

## פירוש רש"י ב"אי אתה יודע"

יביא ראיית הגמ' ד"ביאה נישואין עושה" מדברי רבי יהודה בן בתירה וביאור רבינא בדבריו / יקשה בפירוש רש"י על תיבות "אי אתה יודע" / יקדים דברי התוס' בפירוש הסוגיא והתאמתם לדברי רש"י / יביא דברי התוס' בתירוצם השני ויבאר דרש"י סובר כתירוץ הא' בתוס' / יקשה על הביאור בדברי רש"י / יחלק בין שאלה לתמיהה ויבאר עפ"ז דברי רש"י

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

### א

#### הקושי בפירוש רש"י על תיבות "אי אתה יודע"

במסכתין (י, א) חוקרת הגמרא אם "ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה", ומביאה כמה וכמה נפק"מ בין שני האופנים.

ומנסה הגמ' להוכיח ש"ביאה נישואין עושה": "תא שמע וכבר שלח יוחנן בן בג בג אצל רבי יהודה בן בתירה לנציבין, שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה. שלח לו ואתה אי אתה אומר כן? מוחזקני בכך שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה כספה מאכילתה בתרומה, זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים אין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה".

ומכך שפשיטא לרבי יהודה בן בתירה ש"ביאה" חזקה יותר מ"כספא" (שמכח זה עושה הק"ו "ומה שפחה כנענית כו"), מוכח ש"ביאה נישואין עושה", שהרי אם "ביאה אירוסין עושה" לא מובן מדוע היא חזקה יותר מכסף, שהרי אפשר לקדש גם בכסף.

ולאחר מכן מביאה הגמ' את דברי רבינא שמפרש את דברי ר' יהודה בן בתירה באופן אחר: "רבינא אמר - מדאורייתא מיפשט פשיטא לי' דאכלה, ומדרבנן הוא דשלח לי'. והכי שלח ליה: שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה ולא חיישת לסימפון [שימצא בה מום ונמצאו קידושי טעות]. שלח לי' - ואתה אי אתה אומר כן, מוחזקני בכך שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש בקל וחומר אי אתה יודע ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה כספה מאכילתה בתרומה ולא חיישינן לסימפון זו שביאתה מאכילתה בתרומה אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה ולא ניהוש לסימפון, אבל מה אעשה שהרי אמרו חכמים ארוסה בת ישראל אינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה".

כלומר, באמת לכו"ע ארוסה אוכלת בתרומה מדאורייתא, ומה ש"שלח יוחנן בן בג בג" הוא שרצה לאוסרה מלאכול בתרומה מדרבנן, כיון דחיישינן שמא יתבטלו הקידושים. וענה לו רבי יהודה בן בתירא שאם בשפחה כנענית ש"ביאתה אינה מאכילתה בתרומה", ובכל זאת "כספה מאכילתה בתרומה", ואין חוששים לסימפון - קל וחומר שבאשה ש"ביאתה מאכילתה בתרומה" מדאורייתא (שהרי ארוסה אוכלת בתרומה מדאורייתא) - גם "כספה מאכילתה בתרומה" ואין חוששים לסימפון (גם מדרבנן).

והנה, על התיבות "אי אתה יודע" שבדברי רבינא, מפרש רש"י: "בתמי".

ולכאורה צריך להבין מדוע לא פירש רש"י כן בפעם הראשונה שהובאו תיבות אלו (ב"תא שמע" שבתחילת הענין), ולכאורה הו"ל לפרש כן בפעם הראשונה ולשתוק מיני' בפעם הב'?

## ב

### דברי התוס' בפירוש הסוגיא והתאמתם לדברי רש"י

ויובן זה בהקדים מה שהקשו התוס' (ד"ה ומה): "ונימא יבמה תוכיח שביאתה מאכילתה ואין כספה מאכילתה אף אני אביא ארוסה". כלומר, כיון שמצינו ביבמה שביאתה מאכילתה בתרומה וכספה לא מאכילתה בתרומה, הנה יש להקיש גם בארוסה שיהי' הדין כך (שאינן כספה מאכילתה בתרומה), ובטל הק"ו.

ומתרץ: "ויש לומר דהאי ק"ו אינו כ"א גלוי מלתא בעלמא דארוסה מקרי קנין כספו כמו שפחה". היינו שאי"ז ק"ו ממש (שאו אפשר לפרכו), אלא שהדין בשפחה כנענית (שכספה מאכילה בתרומה) מגלה לנו שגם ארוסה (שנקנית ג"כ בכסף) נקראת "קנין כספו" וממילא מותר לאכול בתרומה.

והנה ביאור זה שייך לאמרו רק על הקל וחומר כפי שהובא בפעם הראשונה - שאז באמת אפשר לומר שזהו גילוי מילתא בעלמא; אמנם בפעם השני' שהובא ק"ו זה (בדברי רבינא), מדובר על ק"ו ממש, שהרי הק"ו הוא מהא דלא חיישינן לסימפון בשפחה, ולא מכך שהיא קנין כספו.

ועפ"ז מובן מדוע רש"י אינו כותב "בתמי" בפעם הא' - כיון שעיקר התמי' שם הינה בסוף המשפט: "אי אתה יודע" . . אינו דין שכספה מאכילתה בתרומה? וממילא אין הוא מפרש שתחילת המשפט היא בתמי'. ובסגנון אחר: התיבות "אי אתה יודע" הן תחילתו של ביאור הק"ו, שעיקר התמי' שבו היא בסיומו, ולכן אין רש"י מפרש בתחילתו שהוא "בתמי".

אמנם בפעם הב' שהובאו תיבות אלו, כיון שכאן זהו אכן ק"ו ממש (ולא גילוי מלתא), יש לומר שהתיבות "אי אתה יודע" הינם חלק מדברי יוחנן בן בג בג לרבי יהודה בן בתירא - "לדרוש בק"ו אי אתה יודע?!", ורק לאחר מכן מתחיל הוא לבאר את הק"ו. ולכן פירש כאן רש"י על תיבות אלו "בתמי".

## ג

## לשיטת רש"י אין כאן כלל ק"ו

והנה, לאחר שמביא התוס' התירוץ הנ"ל (דזהו גילוי מלתא בעלמא) מביא תירוץ נוסף: "עוד יש לומר דליכא למימר יבמה תוכיח דאיכא למיפרך מה ליבמה שכן אינה נקנית בכסף תאמר באשה שנקנית בכסף דין הוא שתאכל בתרומה על ידי כסף". היינו שההוכחה מיבמה אינה מספקת, כיון שיבמה אינה נקנית בכסף ולכן אין כספה מאכילתה בתרומה, משא"כ אשה שנקנית בכסף וממילא כספה מאכילתה.

ולפי מה שנתבאר לעיל, נראה בפשטות שרש"י סובר כהפירוש הראשון בתוס' - שזהו גילוי מילתא בעלמא, שלכן מפרש שה"א אתה יודע" הוא תחילת הק"ו (היינו הגילוי מלתא)<sup>1</sup>.

ובאמת לשיטת רש"י נראה יתירה מזו, שלא רק שאי"ז 'ממש' ק"ו, אלא שאין כאן בכלל שום ק"ו, אלא רק השוואה בין שפחה כנענית לארוסה (והתיבות "לדרוש בק"ו" הן חלק מהשבח שמשבח יוחנן בן בג בג את רבי יהודה בן בתירא).

## ד

## ביאור חילוק נוסף בין הת"ש הראשון לדברי רבינא

אך לכאורה יש להקשות על ביאור זה, ובשנים:

א. סוכ"ס התיבות "אי אתה יודע" הן לשון תמי', וגם אם הן רק התחלת התמי' עדיין ראוי ה' לפרש שהן בתמי' (כפי שפירש רש"י לאחמ"כ)<sup>2</sup>.

ב. באם רצונו של רש"י הוא להדגיש שה"א אתה יודע" הא' הוא תחילת התמי', וה"א אתה יודע" הב' הוא סוף התמי' - הו"ל לכתוב בד"ה "לדרוש בק"ו אי אתה יודע", ולא רק תיבות "אי אתה יודע".

יש לומר הביאור בזה, ובהקדים החילוק בין שאלה לתמיהה: שאלה ענינה בירור, ולדוגמא

1. אמנם באמת יש להקשות על כך:

יודע הכלל אליו מציינן כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א פעמים רבות, שההבדל בין רש"י לתוס' הוא שרש"י הינו 'פשוט' (מתון ומסיק) ומפרש בכל מקום לפי פשוטו, ולעומתו תוס' מחפש לדייק ולחפש את העומק שבכל סוגיא ('חרץ ומקשי').

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

וכפי שכותב במפורש כ"ק אד"ש מה"מ: "בפירוש רש"י פשוטו של ש"ס [כשם שפירושו - עה"ת הוא פשוטו של מקרא, כידוע בכללי רש"י שבפירושו על הש"ס אינו "פסקן" כי אם "פרשן"]".

ולפי זה לכאורה הוה לי' לרש"י להעדיף את הפירוש הב' בתוס' - שלפיו הפשט בגמ' הוא שישנו ק"ו (ומה שאפשר להקשות מיבמה - הנה יש על זה תירוץ, ואי"ז ענינו של רש"י לכתוב זאת), ולא לפרש כהפירוש הא' שלפיו הפשט בגמ' הוא שאין באמת ק"ו וזהו רק גילוי מלתא. וצ"ע (וראה המבואר להלן ס"ד).

2. ובדוחק י"ל שרש"י רוצה להדגיש בזה שמפרש ע"ד התירוץ הא' בתוס' כנ"ל.



מה שמצינו בכתוב בענין שליחות יוסף לראות בשלום אחיו (בראשית לז, טו): "וימצאהו איש והנה תועה בשדה וישאלהו האיש לאמר מה תבקש", כלומר בירור איזה ענין.

תמיהה, לעומתה, הנה הבעת פליאה, ולדוגמא מה שמצינו בכתוב כאשר באו אחי יוסף לסעוד בבית יוסף (בראשית מג, לג): "וישבו לפניו הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו ויתמהו האנשים איש אל רעהו".

והנה, לפי המבואר לעיל יוצא שלשיטת רש"י ישנו חילוק בשבחיו של רבי יהודה בן בתירא בין הת"ש הראשון לדברי רבינא: בת"ש הראשון השבח הוא "מוחזקני כך שאתה בקי בחדרי תורה לדרוש בקל וחומר"; ולדברי רבינא השבח הוא רק "שאתה בקי בחדרי תורה" (ו"לדרוש" בק"ו הוא תחילת התמיהה).

ועפ"ז יש לבאר חילוק נוסף בין הת"ש הראשון לדברי רבינא, ובהקדים שלתיבת "אי" בארמית ישנן ב' משמעויות: א. אס. ב. אין.

ועפ"ז י"ל, שכיון בת"ש הראשון מעלת רבי יהודה בן בתירא היא "שאתה בקי . . לדרוש בק"ו", אך הלימוד שמוצג אינו ק"ו (כי אם השוואה בין דינים), שואל ומברר יוחנן בן בג בג את רבי יהודה בן בתירא "אי" - האם הוא יודע את הלימוד המובא לפניו.

לעומת זה בדברי רבינא מעלת רבי יהודה בן בתירא הינה רק "לדרוש בחדרי תורה", ותמה יוחנן בן בג בג שהרי הוא "בקי בחדרי תורה", ו"לדרוש בק"ו אי" - אין - "אתה יודע"?

ובזה יסורו ב' השאלות הנ"ל:

הא דרש"י אינו כותב על ה"אי אתה יודע" הא' "בתמי" - הוא משום שאי"ז כלל תמיהה כי אם שאלה ובירור כנ"ל. וכן הא דלא כתב תיבות "לדרוש בק"ו" בד"ה הב' זהו משום שדי בתיבת "בתמי" על התיבות "אי אתה יודע" בכדי ללמדנו שהתמיהה היא על כך שאינו יודע לדרוש בק"ו.

## אסור לקדש אשה עד שיראנה

יביא דברי הגמ' שאסור לקדש אשה ע"י שליח / יביא דברי המהרש"א אודות אברהם / יקשה האם איסור זה הי' גם קודם מ"ת / יבאר טעם הדין ד"ואהבת לרעך כמוך" שהוא משום שישראל נקראו "בנים למקום" / יקשה האם ענין זה הי' גם קודם מ"ת / ינסה לבאר ד"קיים אברהם אבינו את כל התורה עד שלא נתנה / ידחה דאין זה ביאור מספיק כאן / יבאר דהנפש הקדושה נכנסה כבר באברהם אבינו שהוריש אותה לבניו / יקשה דלכאור' הי' זה רק בהעקידה / יבאר ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ דהתחיל גם קודם לכן / יבאר עוד שגם לבני נח אסור לצער אחד את השני וכן הוא בנדוד"ד / ידחה ביאור זה מב' טעמים / ינסה לבאר עוד דכל ענין הקידושין לא הי' קודם מ"ת / ידחה שאי"ז ביאור מספיק בנדוד"ד / יבאר למסקנא שאכן הי' האיסור גם בזמן אברהם / יקשה עפ"ז על הנהגת יצחק / יתרץ בפשטות ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ / יקשה לדעת כמה מהמפרשים שהיו קידושין גם קודם מ"ת / יביא דברי רש"י בסוגין והקושי בו / יביא תירוץ המפרשים / עפ"ז יבאר את הנהגת יצחק

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

### א

#### דין הגמ' ודברי המהרש"א בנוגע לאברהם

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "האיש מקדש בו ובשלוחו". ובעינן בגמרא: "השתא בשלוחו מקדש, בו מיבעיא? אמר רב יוסף: מצוה בו יותר מבשלוחו" [ומביאה הגמ' כמה דוגמאות לתנאים שהיו מקפידים לעשות מצוה בעצמם ולא ע"י שליח].

וממשיכה הגמ' ומבארת שבקידושין - נוסף על כך שישנה עדיפות ("מצוה בו") לקדש שלא ע"י שליח, הנה יש בזה גם איסור לקדש ע"י שליח: "איכא דאמרי: בהא איסורא נמי אית בה, כדרב יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה ותתנגה עליו, ורחמנא אמר: ואהבת לרעך כמוך".

כלומר: רב לומד מהפסוק "ואהבת לרעך כמוך", שישנו איסור לקדש אשה על ידי שליח. כי יתכן וימצא בה דבר מגונה וירצה לגרשה וכו'. ולכן צריך לקדשה בעצמו.

והנה יש לעיין האם דין זה הי' גם קודם מתן תורה, דהנה כתב המהרש"א בח"א<sup>2</sup> וז"ל:

"יש לדקדק היאך לא הי' מסתכל אברהם בשרה מעולם כדקאמר הכא מדכתיב הנה נא עתה ידעתי וגו', והרי אמרו בפ"ב דקדושין אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה שמא יראה בה כו' ואברהם אבינו קיים מילי דרבנן ואפי' עירובי תחומין כדאמרינן ביומא.

וי"ל דודאי ראה אותה בנעורי' קודם שנשאה מדרב יהודה שמא תתגנה כו' אלא דאחר שהיתה נשואה לו לא ראה אותה מתוך צניעותה והוא חשב כי לא עמדה ביפי' בזקנתה כי היתה בעת הזאת לפי הכתובים יותר מס' שנה, ולפי שע"י מעשה הסתכל בה עתה כדאיתא בתנחומא וראה שעמדה ביפי' מהפלא שנעשה בה בת כ' כבת ז' ליופי כו' וע"כ אמר עתה לפני זמן זקנותך ידעתי כי יפת מראה את". עכ"ל.

כלומר, שאכן אברהם אבינו קיים דין זה ד"אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה", וקודם שקידש את שרה הוא אכן הביט בה, אלא שלאחמ"כ לא הביט בה עד שירדו למצרים, ולכן התפלא אז כשראה שעמדה ביופי' למרות שעברו שנים רבות.

## ב

### טעם האיסור והביאור בזה

והנה, טעם האיסור לקדש אשה עד שיראנה, הוא מפני ד"רחמנא אמר "ואהבת לרעך כמוך".

ובביאור מצוה זו ד"ואהבת לרעך כמוך", שהכוונה בזה היא שאוהב את חבירו כמותו ממש, כתב הרמב"ן<sup>3</sup> שאין הכוונה "כמוך ממש", שהרי ידוע הדין ד"חייך קודמין", אלא הכוונה היא לאהוב את השני "כמוך" - כאילו הוא כמוך.

ובענין זה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, וזלה"ק<sup>4</sup>:

"אמנם, "חייך קודמין" - אך כל עוד אין מדובר במקרה שנוגע ל"חייך", האם אז יכול כל יהודי לאהוב את חברו כאהבת עצמו, "כמוך"?

יותר מכך: רגש זה של אהבה "כמוך" צריך להיות "לרעך" - לכל יהודי, גם למי שעבר עבירה ר"ל, ואשר תורת אמת קובעת שיש להענישו.

ויש לבאר קושי זה, על פי מאמרו של רבי עקיבא<sup>5</sup>: "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", שמכך מובן שכל היהודים הם "אחים ממש". ומובן, שאפשר לאהוב יהודי אחר "כמוך".

כאשר יתבונן היהודי בכך, ויחוש שהאחר הוא אחיו, יתעורר אצלו ממילא רגש של אהבה

2. ב"ב טז, א.

3. עה"פ קדושים יט, יח.

4. לקו"ש ח"ז ע' 218 ואילך.

5. אבות פ"ג, מ"ד.

כלפיו, אהבת אחים.

ולכן יכולה אהבה זו להיות לכל יהודי, בכל מצב שהוא, כי כל ישראל הם תמיד בנים למקום, כפי שאמר רבי עקיבא<sup>6</sup> לטורנוסרפוס הרשע, שאפילו כאשר ישראל הם במצב שהקדוש-ברוך-הוא הוא כ"מלך שכעס על בניו", גם אז "אנן קרויין בנים" (אנחנו קרויים בנים). עכלה"ק.

ויש לעיין האם ענין זה ד"כל ישראל נקראו בנים למקום" הי' גם קודם מתן תורה, וכפי שהובא לעיל שגם אברהם אבינו קיים הדין ד"אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה" מצד הענין ד"ואהבת לרעך כמוך".

## ג

### דברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לקידושין והמסתעף מזה לנדו"ד

לכאורה הי' אפשר לומר, שאין זה נוגע אם הענין ד"כל ישראל נקראו בנים למקום" הי' קודם מתן תורה או לא, כיון שגם באם לא הי' ענין זה, עדיין אפשר לומר שאברהם קיים זאת, מכיון ש"קיים אברהם אבינו את כל התורה עד שלא נתנה".

אמנם באמת אאל"כ, וזאת ע"פ מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ גבי הנישואין של האבות והשבטים, שמוזבא במפרשים שהיו אלו נישואין ללא קידושין. ומקשה על כך כ"ק אד"ש מה"מ שכיון שקיימו אז את כל התורה כולה, מדוע לא קיימו מצות קידושין (שהיא מצוה דאורייתא, כמודגש שם)?

ומבאר ע"פ מ"ש הרמב"ם, ש"קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק. . . מכניסה לתוך ביתו ובועלה. . . ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לשא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהי' לו לאשה".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שכל המושג והענין דקידושין נתחדש במתן תורה, כיון דקודם לכן לא הי' דבר כזה שאיש יכול לקנות אשה (כמו חפץ הנקנה מיד ליד), וזה נתחדש רק במתן תורה.

ועפ"ז מבאר ש"זהו הטעם שלא מצינו שהאבות (והשבטים) קידשו את נשותיהם לפני הנישואין - כי זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, היינו במצות כאלו שגם לפני מתן תורה יתכן קיומן באופן ע"ד לאחר מ"ת, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן; משא"כ מצות שכל גדר קיומן נתהווה רק על ידי הציווי - אין מתאים לומר שקיימו אותן לפני מ"ת. והוא הדבר בנדון קידושי אשה, מכיון שכל גדר הקידושין נתחדש ע"י ציווי התורה, לא שייך

6. "אמר לו רבי עקיבא, אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך לא דורון משגר לו? ואנן, קרוין בנים, דכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם'" (ב"ב י, א).

שקיימו לפני מ"ת".<sup>7</sup>

ולכאורה כן הוא גם בנוגע לציווי ד"ואהבת לרעך כמוך", שכיון שטעם הציווי הוא מפני שישראל נקראו "בנים למקום" (כנ"ל), הנה קודם שנהי' ענין זה לא שייך כלל הענין ד"ואהבת לרעך כמוך", וממילא יש לברר האם ישראל נקראו בנים למקום בזמן האבות או לא, שבאם נקראו כן, אזי גם האבות קיימו הדין שצריך להסתכל באשה קודם שיקדשנה; ובאם לא, יש לומר שלא דוקא שקיימו ענין זה.<sup>8</sup>

## ד

### "נפש הקדושה" נכנסה כבר אצל האבות

והנה הטעם לכך שנקראו כל ישראל "בנים למקום", הוא מכיון שבכל יהודי ישנו "חלק אלקה ממועל ממושי", וכמ"ש בתניא (פ"ב) שבכל נפש מישראל ישנו חלק אלקה ממועל, וממשיך שם שלכן נקראו ישראל "בנים אתם לה' אלקיכם", כי "כמו שהבן נמשך ממוח האב, כך כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו ומחכמתו ית".<sup>9</sup>

ומבואר בתניא ג"כ<sup>10</sup>, שנפש זו נמשכה כירושה לנו מהאבות אברהם יצחק ויעקב, שמכיון שהאבות "הן הן המרכבה", לכן זכו להמשיך נפש קדושה לבניהם אחריהם עד עולם.

ונמצא, שאצל האבות כבר היתה אותה "נפש הקדושה", וממילא גם אז הי' הענין דישראל נקראו "בנים אתם לה' אלקיכם". ויש לומר שלכן קיים אברהם אבינו הדין שצריך אדם להסתכל באשה קודם שישאנה, מצד אהבת ישראל, כיון שגם אז הי' שייך ענין זה.

## ה

### הקושי בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שה"נפש הקדושה" נכנסה בעקידה,

#### והביאור בזה שבאמת היתה גם קודם לכן

אך הנה, בלקו"ש ח"כ<sup>10</sup> מקשה כ"ק אד"ש מה"מ מהו החידוש בנסיון העקידה יותר מכל הקדושים שמסרו את נפשם במהלך הדורות, ועד שאומרים על כך שזהו כל הזכות דישראל לפני המקום וכו' (ולמרות שידוע שאברהם אבינו פתח את הצינור למס"ג, הנה זה הי' כבר בהניסיון דאור כשדים, ומהו החידוש בעקידה).

ומבאר, שהחידוש בהניסיון העקידה הוא בכך שזה הי' מנוגד אפילו לשכל דקדושה (כמבואר בארוכה שם), ולכן עי"ז דוקא הי' בכחו של אברהם לפתוח את הצנור למס"ג אמיתית של כל יהודי, שמגיעה מעצם הנשמה, ואת זה הוא הוריש לכל ישראל עד סוף כל הדורות.

7. לקו"ש ח"ל ע' 245.

8. ובאמת לדעת המפרשים שגם קודם מ"ת הי' קידושין לא קשה כלל. וראה לקמן ס"ז.

9. פי"ה.

10. ע' 73 ואילך.

ועפ"ז נראה, שכל הענין ד"בנים אתם לה' אלקיכם", שזה קשור עם הנשמה שיש לכל יהודי - החל רק בהנסיין דהעקידה, שהי' כו"כ שנים לאחר שירד אברהם למצרים, ועוד יותר שנים מאז שנשא אברהם את שרה, וא"כ לכאורה כאשר נשא אברהם את שרה לא הי' ענין זה, ואברהם לא הי' צריך להסתכל בשרה כדי לקיים הדין הנ"ל.

אמנם באמת אפשר לדחות זה, ובהקדים, שבהמשך השיחה הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שע"י שעמד אברהם אבינו בניסיון העקידה, הנה עי"ז נתגלה למפרע שגם כל הנסיונות הקודמים היו במס"נ.

ולכאורה צריך להבין, שמצד א' משמע מהשיחה שדוקא העקידה פעלה שיכל אברהם להוריש לבניו את הנפש הקדושה (שמצד זה הוא המס"נ); ומצד שני משמע שענין זה כבר הי' קודם לכן, ובעקידה רק נתגלה שכן הי' גם קודם לכן?

ולכאורה יש לומר בזה, שע"י הכרת אברהם אבינו בהקב"ה<sup>11</sup> קבל את הנשמה כמתנה מהקב"ה, אלא שלא הי' זה בשלימות, וע"י עבודתו בכל הנסיונות, פעל שתהי' אצלו הנשמה בשלימות, ועד שיוכל גם להוריש אותה לבניו.

ועפ"ז יוצא שגם קודם שנשא אברהם את שרה<sup>12</sup>, כבר הי' אצלו הנשמה שקיבל מהקב"ה, וממילא כאשר נשא את שרה כבר הי' צריך לקיים את הדין שצריך להסתכל בה קודם שישאנה כנ"ל.

## ן

### נסיון נוסף לביאור ע"פ הדין דאסור לצער כל ברי', ודחייתו

ועוד יש לומר, שגם באם לא הי' הענין ד"בנים אתם לה' אלקיכם" בשעה שנשא אברהם את שרה, הנה עדיין יש לומר שאברהם הסתכל בשרה קודם שנשאה, וזאת מכיון שגם ללא הענין ד"ואהבת לרעך כמוך", עדיין ישנו איסור על האדם לצער את בריותיו של הקב"ה, ובני האדם ודאי נכללים בזה ג"כ<sup>13</sup>, ועפ"ז י"ל שאברהם ודאי הסתכל בשרה קודם שנשאה, כדי שלא יבוא לצערה אח"כ באם תתגנה עליו.

אמנם באמת יש לדחות זה, ומב' סיבות:

א. אי"ז מוכרח כלל שאברהם הסתכל מטעם זה בשרה קודם שנשאה, שהרי יכול להיות שידע בעצמו שכיון שהוא (אברהם) עומד במדריגה נעלית בעבודת ה' (ש"האבות הן המרכבה" וכו'<sup>14</sup>), הנה המראה החיצוני של שרה לא יגרום לו שתתגנה עליו, ולכן לא הי' לו צורך להסתכל בה קודם שנשאה.

11. כפי הדעות בן כמה הי' אברהם כשהכיר את בוראו.

12. שזה הי' בודאי לאחר שהכיר אברהם את בוראו.

13. באמת יש לדון בזה האם אינו יהודי נכלל בדין זה, וכבר דשו בזה רבים (ראה לדוגמא קובץ הערות וביאורים דתורת"ל קרית גת גליון ח' ע' 95 ואילך), ואכ"מ.

14. ועד ש(כפי שמבאר המהרש"א) לא ראה אברהם אבינו את שרה מאז שנשאה ועד שירדו למצרים.

ב. מהא שרב מוכיח את הדין הנ"ל מהציווי ד"ואהבת לרעך כמוך", יש לומר, שללא ציווי זה לא הי' כלל איסור לשאת אשה בלי להסתכל בה<sup>15</sup>. וממילא נדחה הביאור הנ"ל.

ועוד יש לבאר, ובהקדים הביאור הנ"ל דכ"ק אד"ש מה"מ בענין הקידושין, דקודם מתן תורה לא הי' כלל ענין הקידושין, ולכן האבות והשבטים לא קיימו ענין זה.

ובפשטות<sup>16</sup>, כשם שהוא בענין הקידושין כ"ה גם בענין הגירושין, שקודם מ"ת לא הי' צריך לגרש בגט, אלא הי' מוציאה מביתו בלבד (כמו שהנישואין היו ע"י שהי' מכניסה לביתו בלבד).

וכיון שקודם מ"ת לא הי' כלל ענין הגירושין, הנה גם לא שייך כלל הטעם ד"שמא תתגנה עלי" וירצה לגרשה, שהרי לא הי' אז כלל ענין הגירושין.

אולם באמת גם ביאור זה אינו, שהרי הצער שיגרם לאשה באם "תתגנה עלי", אינו רק אם יגרשה בגט<sup>17</sup>, אלא עצם זה שמוציאה מביתו ומשלחה לנפשה, ופשוט א"כ שגם קודם שהי' הענין דקידושין וגירושין, עדיין שייך הדין ד"אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה".

ולכן נראה לחזור ולומר כפי שנתבאר לעיל שאברהם קיים דין זה כיון שכבר אז הי' שייך לקיימו, וק"ל.

## ז

### הקושי בהנהגת יצחק, והביאור בזה

והנה, מצינו גבי יצחק אבינו, שקידש את רבקה ע"י שליח - אליעזר עבד אברהם<sup>18</sup>. ולכאורה יש להקשות שהרי "מצוה בו יותר מבשלוחו", ועד ש"אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה" (וכנ"ל שגם אז הי' שייך ענין זה)?

והנה, ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל שקודם מתן תורה לא הי' כלל ענין הקידושין, מובן בפשטות שיצחק אכן לא קידש אז את רבקה, ורק כאשר הגיעה לביתו נשאה, וי"ל שקודם שנשאה אכן הביט בה כנ"ל.

אמנם ביאור זה הוא רק לדעת הרמב"ם (שאותו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה)<sup>19</sup>, ועדיין צריך להבין לדברי מפרשים נוספים שמבארים שכן הי' אז הענין דקידושין<sup>20</sup> - כיצד קידש

15. וי"ל הביאור בזה, שהאיסור לצער בע"ח הוא דוקא באם אי"ז גורם צער ונזק לאדם עצמו, אבל באם זה גורם צער לאדם עצמו (כגון אם נתגנתה עליו, ולכן רוצה לגרשה) אין בזה איסור.

16. וכן משמע מהשיחה שם.

17. אף שכאשר מגרשה בגט מפסידה יותר דברים (כגון שלא יכולה להינשא לכהן וכיו"ב).

18. ראה מדרש לקח טוב ח"ש כד, נג, ועוד (נסמנו בלקו"ש ח"ל ע' 244 הערה 31) - שאליעזר קידש את רבקה ליצחק ע"י הצמידים שנתן לה.

19. וכן לדעת רש"י בפשט"מ (כפי שמבאר בשיחה שם).

20. ראה במדרש שם. וראה גם בחדא"ג מהרש"א סנהדרין (יט, ב) ד"רחל נתקדשה מן הדין בשכר שבע שנים כמ"ש (ויצא כט, א) הבה לי [את] אשתי דהיינו שנתקדשה לו כבר והיא אשתו", ולאה נתקדשה בביאה. ובלקו"ש שם הערה

34 מקשה שע"ד הפשט אאל"כ, אך שלא ע"ד הפשט אפשר לומר שכן היו קידושין וכבנפם.

יצחק את רבקה בלי לראותה קודם לכן?

וי"ל<sup>21</sup>, ובהקדים שעל דברי רב ש"בהא איסורא נמי איכא . . . אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו". מפרש"י וז"ל (ד"ה בהא): "אם יכול לקדש בעצמו וקידש ע"י שליח דמצוה שיראנה שמא תתגנה עליו".

וביאר המפרשים<sup>22</sup>: שרש"י בא לתרץ קושי; שלכאורה באם ישנו איסור לקדש אשה על ידי שליח, כיצד היתה הו"א של הגמ' שניתן לקדש על ידי שליח. ועל כך מבאר רש"י שודאי שהאיסור ישנו רק כאשר הוא יכול לקדשה בעצמו ומקדשה על ידי שליח, אך באם אינו יכול לקדשה בעצמו רשאי לקדשה על ידי שליח.

וכן נפסק להלכה<sup>23</sup>: "האיש יכול לעשות שליח לקדש לו אשה, בין אשה סתם בין אשה פלונית, ויאמר לה השליח: הרי את מקודשת לפלוני. אבל אם אפשר לו לקדשה בעצמה, אסור לקדשה ע"י שליח, אלא אם כן מכירה, שמא אחר כך ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו".

והנה מצינו גבי יצחק אבינו שלא הי' יכול לצאת מא"י, ובלשון פירש"י עה"ת<sup>24</sup>: "שאתה עולה תמימה, ואין חוצה לארץ כדאי לך".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שבאמת אי"ז הסיבה שלא יכול הי' יצחק לצאת מא"י, וזלה"ק<sup>25</sup>: "אין לומר שטעמו של אברהם שלא רצה שיצחק יצא לחו"ל בכלל הוא מפני שהוא עולה תמימה, כי הרי פשיטא שיצחק ידע שהוא עולה תמימה, ובכ"ז הי' דעתו לרדת מצרימה (תולדות כו, ב ובפרש"י) והזקק לציווי (והודעה) אז ש"אל תרד מצרימה גו' גור בארץ הזאת" - מובן שעד אז לא הי' עדיין איסור זה".

אלא הסיבה שאברהם ציווה לאליעזר "השמר לך פן תשיב את בני שמה", מבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>26</sup>: "הקב"ה הבטיח ליצחק את הארץ הזאת ולכן לא ייתכן שהוא יצא ממנה (כדי "לישא אשה") ויתיישב בחוץ לארץ".

ועפ"ז יש לומר בפשטות, שכיון שלא הי' יצחק יכול כלל לצאת מא"י, לא הי' יכול לקדש את רבקה, והעדיף שלא לקיים הדין הנ"ל (שהוא רק בגדר 'הידור', הרי לא נצטוו ע"ז עדיין), מאשר לצאת לחו"ל שאז ישנו החשש שמא ישאר שם (וזה היפך הבטחת הקב"ה שתהי' ליצחק ולזרעו א"י).

21. נוסף על כך שכיון שהי' במדרגה נעלית לא חשש שמא תתגנה עליו (כפי שנתבאר לעיל ס"ו).

22. קובץ שיטת קמאי. חידושי הרי"ב בירב. ועוד.

23. שו"ע אה"ע סל"ה ס"א.

24. תולדות כו, יב.

25. לקו"ש חט"ו ע' 158 הערה 17.

26. לקו"ש שם ע' 203.



## לשיטתי דרש"י - 'פשוטו של ש"ס'

יביא לימוד הגמ' מ"ושלח ושלחה" שיש שליח לגירושין / יביא מחלוקת רש"י ור"ח בזה / יביא הקושי שיש בכ"א מהפירושים / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שרש"י מפרש 'פשוטו של ש"ס' דוקא / יבאר עפ"ז / יבאר עפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' בדין תרומת נכרי / יבאר שכ"ה במחלוקת רש"י ותוס' במרד דאורי' החתי / יבאר כן במחלוקת רש"י ותוס' אם האב יכול לקבל הגט לבתו קטנה / יבאר כן גם במחלוקת רש"י ותוס' ב"כמין ימא לטיגני" / יבאר כלל נוסף בפירש"י על הש"ס / יביא דוגמא לזה / יוכיח כן מדברי המהרש"א

הת' שלום דובער שי' ליפשי  
והת' יוסף שי' הלוי סגל  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת רש"י ור"ח באופן הלימוד דשליח לגירושין

הגמרא במסכתין (מא, א) מבררת מהיכן ילפינן שאפשר לעשות קידושין וגירושין ע"י שליח: "שליחות מנלן דתניא 'ושלח' - מלמד שהוא עושה שליח; 'ושלחה' - מלמד שהיא עושה שליח; 'ושלח ושלחה' - מלמד שהשליח עושה שליח. . בקידושין מנלן. . אמר קרא 'ויצאה והיתה' - מקיש הוי' ליציאה, מה יציאה [גירושין] משוי שליח אף הוי' [קידושין] נמי משוי שליח". כלומר, בגירושין לומדים זאת מהפסוקים, וקידושין נלמדים מגירושין בהיקש. ובאופן הלימוד מהפסוקים נחלקו הראשונים, ובהקדים דישנם שני פסוקים בענין הגירושין: א. "כי יקח איש אשה ובעלה והי' אם לא תמצא חן בעיניו. . וכתב לה ספר כריתות. . ושלחה מביתו". ב. "ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו".

ובביאור הלימוד מהפסוקים מצינו מחלוקת רש"י ורבינו חננאל:

רש"י<sup>1</sup> מפרש שדברי הגמ' 'ושלח' - מלמד שהוא עושה שליח, נסובים על הפסוק הא' הנ"ל, והלימוד הוא מכך שכתוב לשון שליחות ('ושלחה מביתו'), ולא לשון גירושין ('וגירשה מביתו'), כפי שמתאים יותר לכתוב בשייכות לגירושין. ומכך שכתבו בלשון שליחות למדים שיכול הבעל לעשות שליח לגירושין;

1. הבא לקמן הוא ע"פ ביאור התוס' (ד"ה ושלח) והמהרש"א ברש"י. אמנם לשיטת הריטב"א והרשב"א למדים שליחות ממילת "ושלח" עצמה שמיותרת, ומייתור הה"א למדים ששליח עושה שליח. אלא שלשיטתם קשה קושיית התוס' שם. ואכ"מ.

וב"ושלחה - מלמד שהיא עושה שליח", הכוונה הינה ג"כ לאותו הפסוק (הא'), והיינו שמכך שכתוב "ושלחה" עם מפיך ה"א (שהיינו מיותר לכאורה, כיון שהמילה "ושלחה" ללא מפיך ה"א מורה על אותו הדבר), למדים שגם האשה יכולה לעשות שליח לקבל גיטה.

והמשך דברי הגמ' "ושלח ושלחה - מלמד שהשליח עושה שליח", נסובים על הפסוק הב', והלימוד הוא מהאות ה"א שבתיבת "ושלחה"<sup>2</sup>, ומייתור זה למדים ששליח עושה שליח.

לעומתו מפרש ר"ח שכל הלימודים הנם רק מהפסוק הב', וזאת מכיון שאת הפסוק הא' צריכים בשביל הלימוד ששוטה וקטנה אינן יכולות להתגרש (כיון שאינן מבינות וחוזרות, וצריך להיות "ושלחה" - "שמשלחה ואינה חוזרת")<sup>3</sup>.

ואופן הלימוד הוא, שכל תיבת "ושלחה" הינה מיותרת (כיון שאפשר להסתפק רק בתיבות "ונתן בידה", וממילא נדע שהיא משולחת מביתו כפי שכתוב בפסוק הא'), וממילא למדים מתיבה זו שהבעל יכול לגרש ע"י שליח, וזהו הפירוש בדברי הגמ' "ושלח - מלמד שהוא עושה שליח".

וב"ושלחה - מלמד שהיא עושה שליח", לומד ר"ח שמכך שהתורה כתבה "ושלחה" עם מפיך ה"א, מוכח שגם אשה יכולה למנות שליח לגירושין. ו"ושלח ושלחה - מלמד שהשליח עושה שליח", היינו שמייתור הוא ד"ושלחה" למדים שהשליח עושה שליח (וכל שליח במשמע - גם של הבעל וגם של האשה).

## ב

### הקושי בכל אחד מהפירושים

ולכאורה ישנו קושי בכל אחד מן הפרושים:

בפירש"י קשה, שיוצא משיטתו שדיני שליחות בגירושין נלמדים משני פסוקים שונים, ואינו מובן מדוע זה כך, ומתאים יותר שכל דיני השליחות בתורה יילמדו מאותו הפסוק.

עוד צריך להבין בפירושו<sup>4</sup>: לשיטתו, מהייתורים שבפסוק הב' למדים שני דינים שאינם קשורים זל"ז: א. שאין גירושין בשוטה וקטנה. ב. ששליח לגירושין עושה שליח. ולכאורה אינו מתאים ללמוד מאותה התיבה שני פירושים שאינם קשורים כלל זל"ז (ובפרט ששאר הדינים בשליח גירושין נלמדים מהפסוק הא' כנ"ל).

ואע"פ שמצינו תיבות נוספות בתורה שלמדים בהם ב' ענינים שאינם קשורים זל"ז, הנה מ"מ זהו דוחק, וצריך ביאור מדוע העדיף רש"י פירוש זה על פני פירוש רבינו חננאל.

2. מעצם תיבת "ושלחה" לא ניתן ללמוד, כיון שלמדים מכך שקטנה ושוטה אינה יכולה להתגרש (ראה בתוס' שם).

3. וכפי שהביאו בתוס' (שם).

4. להעיר דלשיטת הריטב"א והמהרש"א דלעיל סרה קושיא זו.

## ג

**דברי כ"ק אד"ש מה"מ שרש"י מפרש 'פשוטו של ש"ס' דוקא והביאור עפ"ז**

ואולי יש לומר הביאור בזה:

ידוע הכלל אליו מציין כ"ק אד"ש מה"מ פעמים רבות<sup>5</sup>, שההבדל בין רש"י לתוס' הוא שרש"י הינו 'פשטן' ('מתון ומסיק') ומפרש בכל מקום לפי פשוטו, ולעומתו תוס' מחפש לדייק ולחפש את העומק שבכל סוגיא ('חריף ומקשי').

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

וכפי שכותב במפורש כ"ק אד"ש מה"מ<sup>6</sup> "בפירוש רש"י - פשוטו של ש"ס [כשם שפירושו עה"ת הוא פשוטו של מקרא, כידוע בכללי רש"י שבפירושו על הש"ס אינו "פסקן" כי אם "פרשן"]".

ועפ"ז יש לבאר הכרח רש"י הנ"ל:

דהנה, אע"פ שלפי רש"י קשים הקושיות דלעיל, הנה אין אלו קושיות בפשט המילים בגמ', ולכן מעדיף רש"י לפרש כך, ולא לפרש כפירוש ר"ח, שלפירושו ישנו קושי בפשט המילים בגמ':

לשיטת ר"ח למדים (כנ"ל) מייטור הוא"ו ד"ושלחה", שהשליח עושה שליח בגירושין, ולביאור זה קשה ביותר פשט המילים בגמ', שאומרת "ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח" - שמשנה מהלשון קודם לכן וכופלת "ושלח ושלחה", ובאם למדים רק מייטור הוא"ו, אינו מובן כלל כפילות זו.

אמנם לדעת רש"י זהו מובן בטוב, שהרי לשיטתו למדים מיתור הה"א ב"ושלחה" (הב'), ומובן הדגשת הגמ' "ושלח ושלחה", שבזה מדגישה שהלימוד הוא מייטור הה"א.

ויש לומר שלכן העדיף רש"י את פירושו על פני פירוש ר"ח, כיון שכך מובן יותר בטוב פשט הגמ'. ובשיטת ר"ח יש לומר שהוא ע"ד תוס' ד"חריף ומקשי" כנ"ל, ומעדיף פירוש 'חלק' יותר בטעמו, אף אם אינו מסתדר כ"כ עם הפשט.

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

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

## ד

## הביאור עפ"ז במחלוקת רש"י ותוס' בדין תרומת נכרי

ומדאתינן להכא, יש להביא עוד דוגמאות מתחילת פרק "האיש מקדש" לענין זה - בו רש"י מעדיף פירוש אחד על משנה - אף שפעמים שהוא מוקשה יותר - כיון שמסתדר עם פשט הגמ':

הגמ' מבארת בפירקין (מא, ב), שצריכים פסוק מיוחד כדי למעט את הנכרי משליחות בתרומה, כיון שהיינו יכולים לחשוב, שהיות ו"איתי' בתרומה דנפשי' [היינו שיכול להפריש תרומה משלו] דתנן העכו"ם והכותי שתרמו תרומתן תרומה", הנה ממילא יכולים להיות גם שליח לישראל להפריש תרומה, ולכן צריך הלימוד מפסוק שאינם יכולים.

ופירש"י, שדין זה (דעכו"ם מפריש תרומה משלו) מבוסס על ב' דינים: א. שאין קנין לנכרי בארץ ישראל, כלומר, שגם כאשר קונה שדה בא"י אינה נחשבת שלו על מנת להפקיעה מחיוב תרומות ומעשרות (אלא שהוא אינו מחויב להפריש), וממילא כאשר ישראל קונה מנכרי צריך להפריש תרומות ומעשרות. ב. פירות מתחייבים בתרומות ומעשרות רק כאשר מסיימים את מלאכת אסיפתם ("מירוחם"). והדין הוא שמירוח הנכרי אינו פוטר מהתרומה, וממילא גם כאשר הגוי הוא זה שביצע את מלאכת האסיפה וכו' - עדיין יש להפריש תרומות ומעשרות.

וממילא, כיון שלפירות יש דין שחייבים בתרומה, לכן סובר התנא דידן שנכרי שהפריש תרומה - תרומתו תרומה, ויש בה את כל דיני התרומה שאסורה לזרים והיא קודש וכו'.

ובתוס' הקשו על ביאור זה דמצינו פלוגתא דתנאי אי תבואת הנכרי חייבת בתרומה, ולפי הנ"ל יוצא שטעם המחלוקת הוא אי יש קנין לנכרי בא"י אי לא, ומצינו פלוגתא אמוראי בהכי, ולא מסתבר שאמוראי יחלקו בדבר שהוא מחלוקת תנאי.

ולכן ביארו באופן אחר - שתרומת הגוי נחשבת תרומה רק כאשר שלישי מהתבואה גדלה בשדה בזמן שהיתה של ישראל, אמנם תבואת הגוי ממש א"א להפריש ממנה תרומה.

אמנם ביאור זה עצמו דהתוס' הוא מוקשה, שהרי באם כל הדין ד"תרומתם תרומה" הוא רק כאשר גדלה התבואה שלישי ביד ישראל, אז מהי ההוכחה אצלנו בגמ' לדין שליחות מכך ד"איתי' בתרומה דנפשי", והרי אין הגוי יכול להפריש תרומה משלו!?

ויוצא א"כ שקשה הן לפירש"י והן לפי' התוס', וי"ל שכ"א בחר בפירושו שלו (אע"פ שיש בו קושי), כיון דאזלי לשיטתייהו דלעיל: לשיטת רש"י שמפרש פשט הגמ', מעדיף להישאר עם קושי מהגמ' במ"א (כפי שהקשו התוס'), מאשר לבאר כתוס' שאז יהי' קשה פשט הגמ' כאן.

ולעומתו תוס' מעדיפים פירוש שיסתדר יותר עם ביאור ענין תרומת הנכרי בש"ס כולו, אף שיש בו דוחק קצת בגמ' כאן.

## ה

**הביאור במחלוקת רש"י ותוס' במרד דאורי' החתי**

להלן דנה הגמ' בדין "אין שליח לדבר עבירה", ובתוך הדברים מביאה את הסיפור אודות אורי' החתי, שדוד המלך שלחו למלחמה על מנת שייהרג. ומבארת הגמ' שאין דוד חייב מיתה ע"ז שהרג את יואב, כיון שהי' מחויב מיתה כי הי' מורד במלכות. וזה לשון הגמ': "אורי' החתי . . מורד במלכות הוה, דקאמר לי' "ואדוני יואב וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים".

ופירש"י: "ואדוני יואב - זהו מרד שקראו אדון בפני המלך". היינו שכיון שאורי' החתי קרא ליואב "אדוני" בפני המלך, לכן נקרא מורד במלכות, כיון שלפני המלך אסור לומר על מישהו חוץ מהמלך שהוא "אדון".

והקשו על כך בתוס'<sup>7</sup> שאינו מובן מדוע בעוון זה נקרא אורי' "מורד במלכות", והרי לא קרה ליואב "מלך" אלא רק "אדון", ויואב עצמו הרי הי' בטל לדוד המלך?

ומכח קושיא זו דחו את פירש"י ופירשו בב' אופנים: א. המרד הי' שכאשר דוד אמר לאורי' שילך לביתו לאכול ולשתות, לא הסכים לכך אורי', ככתוב בהמשך הפסוק "ואדוני יואב . . על פני השדה חונים, ואני אבא אל ביתי לאכול (בתמי)". ב. המרד הי' שאמר תיבות "אדוני יואב" קודם שאמר "וכל עבדי אדוני" (היינו המלך דוד).

וע"פ המבואר לעיל יש לבאר שיטת רש"י, שאינו רוצה לפרש כשני פירושים אלו, כיון שאינם מסתדרים כלל ב'פשוטו של ש"ס':

לפירוש הראשון, כל המרידה כתובה בחצי השני של הפסוק - שאינו כתוב כלל בגמ', וממילא אין יכול רש"י לפרש כך, כי אי"ז מסתדר בפשט. וכן יש לבאר בפירוש השני שהביאו התוס', שלפירוש זה אינו מובן לשון הגמ' "דקאמר לי' ואדוני יואב כו'", היינו שהמרידה היתה בעצם האמירה, ולפי' התוס' היתה הגמ' צריכה לכתוב "דהקדים" וכיו"ב.

אמנם לשיטת תוס' עדיף לפרש באופן שיתאים יותר בכללות התורה (אף שאינו מסתדר כל כך עם הפשט בתיבות הגמ').

## ו

**הביאור במחלוקת רש"י ותוס' אם האב יכול לקבל הגט דבתו הקטנה**

ולהלן יותר מפרטת הגמ' את אלו שאינם יכולים להתגרש, ואומרת: "וכל שאינה יכול לשמור את גיטה אין יכולה להתגרש". ופירש"י שאינה יכולה להתגרש "אפילו ע"י אבי", דהא שוטה היא, וא"ר יצחק "ושלחה מביתו" . . יצאה זו שמשלחה ואינה חוזרת". היינו שמי שאינה יכולה לשמור את גיטה (כגון קטנה או שוטה) אינה יכולה להתגרש כלל, וגם אבי' (באם היא

7. וביתר פירוט בתוס' הרא"ש.

קטנה או נערה) אינו יכול לקבל גיטה.

ובתוס' הקשו ע"ז דמוכח מהירושלמי שהאב יכול לקבל את הגט דבתו אע"פ שאינה יכולה לשמרו. ולכן פירשו שבאמת הכוונה כאן רק שהיא עצמה אינה יכולה לקבל גיטה, אבל ע"י אבי' יכולה.

וגם כאן אפשר לראות כיצד רש"י מעדיף לפרש שלא כתוס' (אף שקשה על פירושו), כיון שפירוש התוס' אינו מתאים לפשט הגמ' - שהרי פשט הגמ' הוא ש"אין יכולה להתגרש" כלל, ובאם יכול אבי' לקבל גיטה אזי ישנו אופן שיכולה להתגרש בו.

## ז

### הביאור במחלוקת רש"י ותוס' ב"כמין ימא לטיגני"

להלן מספרת הגמ' שרבי אסי פגש את רבי זירא, ושאל אותו: "מה אמרו החכמים היום בבית המדרש", ענה לו רבי זירא שאף הוא לא הי' היום בבית המדרש, אבל רבי אבין הי' בבית המדרש, והוא סיפר לו שפסקו שרק האב יכול לקבל את קידושי בתו. וממשיכה הגמ' ומספרת שרבי אסי שאל את רבי זירא האם יכולים לסמוך על מה שאמר רבי אבין, וענה לו רבי זירא שניתן לסמוך, כיון ש"כמין ימא לטיגני הוא".

ופירש"י: "לא היתה לא שהות שכחה בנתיים שכשיצא מבית המדרש אמרה לי מיד כשולה דג מן הים והמחבת נתונה על האור לתתו בתוכו בשמן לטגנו". והיינו שאפשר לסמוך על דברי רבי אבין כיון שאמרם מיד כשיצא מבית המדרש, והדבר דומה לדג מיד לאחר שטיגנו אותו במחבת (שהוא עדיין חם וכו').

ובתוס' הביאו את פירוש ר"ח, שפירש ש"ימא" ו"טיגני" הם שמות מקומות קרובים זה לזה, והיינו שאמר רבי אסי לרבי זירא שאפשר לסמוך על שמועתו של רבי אבין כיון שאמרה מיד כשיצא מביהמ"ד, והרי זה כמו ההולך מימא לטיגני שהוא מקום קרוב ביותר, ולכן מפחד לשקר שמא יבוא אדם ויכחישו (שהרי נמצא במקום קרוב).

וגם כאן רואים כיצד רש"י מעדיף לפרש דלא כפירוש ר"ח, והטעם לכך הוא כמבואר לעיל שאין פירוש ר"ח מתאים ל'פשוטו של ש"ס' - כיון שהמשפט "כמין ימא לטיגני", משמע "כמו ימא לטיגני", שזה מסתדר יותר עם הפירוש שהכוונה לדג ומחבת, ולא לב' מקומות שאז הי' צריך להוסיף "כמין הדרך" וכיו"ב.

## ח

**רש"י על הש"ס מבאר בכל מקום לפי ענינו, והדוגמא לזה**

והנה, לעיל הובאה שיחת כ"ק אד"ש מה"מ שפירש"י בגמ' הוא "פשוטו של ש"ס", כמו שפירש"י עה"ת הוא "פשוטו של מקרא".

והנה, ידוע הכלל שמביא כ"ק אד"ש מה"מ בפירש"י עה"ת<sup>8</sup>, שלפעמים מפרש רש"י במקום אחד באופן מסויים ובמקום אחר באופן אחר. וזאת מכיון שבכל מקום מפרש רש"י כפי שמתאים בפשט המקרא באותו המקום, ובאם בפשט המקרא במקום אחר משמע אחרת - אזי יפרש רש"י אחרת.

ויש לומר, שעד"ז הוא גם בפירש"י על הש"ס, שלפעמים מפרש במ"א באופן שונה מבמ"א, כיון שזה מתאים יותר עם פשט הגמ' באותו המקום.

ויש להביא רא' ודוגמא לזה מפירקין:

בפירקין (מד, א) מביאה הגמ' את דברי רבי יהודה שהאומר "שבועה לא לך לא לך לא לך" חייב על כל שבועה בנפרד. וגרסת רש"י בגמ' היא "לא לך לא לך לא לך" ללא וא"ו החיבור.

והנה בשבועות (לח, א) מובאים ג"כ דברי ר"י אלו, ושם גורס רש"י בדיוק הפוך - "ולא לך ולא לך ולא לך" - עם וא"ו החיבור!

ומבאר בזה המהרש"א (על אתר), שאין לתמוה על רש"י שגורס בכל מקום באופן אחר, כיון שדרכו היא לפרש בכל מקום לפי ענינו (היינו שאצלנו מסתדר יותר לגרוס "לא לך" ללא וא"ו; ושם מסתדר יותר לגרוס "ולא לך" עם וא"ו<sup>9</sup>).

ולכא' זהו ממש אותו הדבר כמו שהוא ב"פשוטו של מקרא" - שרש"י מפרש במקום אחד בשונה מבמקום אחר, בכדי שיסתדר עם הפשט באותו המקום<sup>10</sup>.

8. ראה כללי רש"י (להר"ט בלוי שי') פ"ד כלל 19.

9. וי"ל שזהו לפי שכך מתאים לפרש בכל מקום לפי ה'פשוטו של ש"ס' באותו המקום.

10. ויש להאריך ולבאר זה בכל מקום ומקום, ועוד חזון למועד.

## ג' גזרים בדין שליחות

יביא ג' המקורות מהם נלמד דין שליחות / יביא חקירת הר"י ענגיל בגדר שלוחו של אדם כמותו שיש בזה ג' גזרים / יבאר דיש בזה נפק"מ בדין / יבאר דתרומה וגירושים הם כנגד ב' אופנים בדין שליחות / יחקור בגדר מצוות הקרבת הפסח / יבאר דג' המקורות הם כנגד ג' הגזרים בשליחות

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

### א

#### מקור הדין דשליחות

איתא במסכתין קידושין<sup>1</sup>: "האיש מקדש בו ובשלוחו", היינו שאין האיש צריך לקדש בעצמו האשה, דאף שלוחו יכול לקדשה בעבורו.

ובמקור הדין דאף שליח יכול לקדש כתבה הגמרא: "שליחות מנלן, דתניא "ושלח" מלמד שהוא עושה שליח, "ושלחה" מלמד שהיא עושה שליח, "ושלח ושלחה" מלמד שהשליח עושה שליח". היינו, שמכך שכתבה התורה בגירושין בלשון שליחות "ושלחה מביתו" ולא כתבה וגירשה, למדנו דין שליחות בגירושין, דיכול לגרשה אף ע"י שליח.

ובהמשך מביאה הגמרא מקור נוסף לדין שליחות: "האומר לשלוחו צא ותרום (ולא פירש לו כמה לתרום) תורם כדעת בעל הבית (כפי שמכיר מנהגו של בעל הבית) ואם אינו יודע דעת בעל הבית, תורם בינונית אחד מחמישים (שהוא עין בינונית<sup>2</sup>), פחת עשרה (תרם אחד מארבעים) או הוסיף עשרה תרומתו תרומה, מנלן . . אמר קרא "אתם" "גם אתם" לרבות את השליח".

כלומר, דמכך שהתורה לא כתבה "תרימו אתם תרומה" אלא הוסיפה בלשונה וכתבה "תרימו גם אתם" למדים דאף השליח יכול לתרום עבור בעל הבית.

מקום נוסף שממנו למדים דין שליחות: "א"ר יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים" (גבי פסח) וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששולחו של אדם כמותו".

והיינו, שאף ששחיטת הפסח בפועל נעשית ע"י אדם אחד מכנה זאת התורה כ"כל קהל

1. מא, א.

2. דג' שיעורים הם בתרומה: עין יפה אחד מארבעים, עין בינונית אחד מחמישים, עין רעה אחד משישים.



עדת ישראל" ומכאן ששלוחו של אדם חשוב כמותו וע"כ נחשב שכל ישראל שוחטים הפסח. ומבארת הגמרא הסיבה שכתבה התורה דין שליחות בכל אחד מהמקומות האלו ולא הסתפקה במקור אחד.

וא"כ מצינו ג' מקומות שבהם כתבה התורה דין שליחות: א. גירושין. ב. תרומה. ג. קדשים (פסח).

## ב

### ג' גזרים בשליח

והנה בספר "לקח טוב" הסתפק בגדר דשליח וז"ל<sup>3</sup>:

"נסתפקתי הא דקי"ל שלוחו של אדם כמותו מהו הכוונה בזה, אם הכוונה שגופו של שליח נחשב כגוף המשלח או השליח לאדם אחר נחשב רק שהמעשה אשר הוא עושה בשליחותו עכ"פ מתייחסת למשלח ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא, או דלמא גם המעשה איננה מתייחסת למשלח רק לשליח ונחשב שהשליח עשה המעשה לא המשלח, רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה לא הוא עכ"ז כיון ששלוחו לכך מועלת המעשה של האחר עברו כאלו עשאה הוא".

כלומר, הקשר בין מעשה השליח למשלח יכול להתפרש בג' אופנים:

א. גוף השליח נחשב ממש לגוף המשלח - כמותו דהמשלח ממש וממילא כל מעשי השליח נחשבים כמעשה המשלח.

ב. המשלח והשליח נחשבים לשני גופים נפרדים, אך המעשה שעשה השליח נחשב כאילו עשהו המשלח עצמו.

ג. אפילו מעשה השליח אינו נחשב כאילו עשהו המשלח ממש, אלא שהתורה חידשה שאין צריך שיעשה הוא את המעשה, דאף ששלוחו עשה זאת בעבורו הרי זה מועיל לו.

ולדוגמא העושה שליח לקדש לו אשה, האם נאמר שכיון שעשהו לשליח הרי הוא נחשב כגוף המשלח ממש וממילא יכול לקדש האשה, שנחשב כאילו קידשה המשלח עצמו, או שנאמר שאינו נחשב ממש כגוף המשלח אלא שבמעשה זה שעשהו שלוחו - קידושי האשה - נחשב כאילו עשאו המשלח עצמו והוא קידש האשה.

אך אפשר לומר שאין נחשב שעשה המשלח עצמו מעשה הקידושין כלל, אלא השליח בלבד עשה המעשה, ומ"מ מקודשת שהתורה חידשה שאין צריך הוא עצמו לקדש האשה אלא די בזה שימנה שליח שיעשה זאת בעבורו ולג' אופנים אלו יש גם נפק"מ בדין וכדלקמן.

## ג

## נפק"מ בג' גדרים אלו

והנה נחלקו רב ובי רב שילא אי שליח יכול להצטרף ולהעיד על המעשה<sup>4</sup>: "איתמר רב אמר שליח נעשה עד, דבי רבי שילא אמרי אין שליח נעשה עד . . רב אמר שליח נעשה עד אלומי קא מאלמנא למילתי" (העדות חזקה יותר כאשר השליח עצמו מעיד), דבי רבי שילא אמרי אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה לי' כגופי".

ובפשטות<sup>5</sup> נראה שנחלקו רב ובי רב שילא בגדרו של השליח, דר' שילא ס"ל כאופן הא' דהשליח נחשב כגוף המשלח ממש - "הוה לי' כגופי" - וא"כ נחשב הוא עצמו כבעלים ולכן אינו יכול להעיד על המעשה, אך רב ס"ל שאין השליח נחשב כגוף המשלח אלא רק המעשה מתייחס לשליח (או שהמשלח עצמו עשה המעשה - כאופן הב' או שרק מועיל לשליח - כאופן הג') וע"כ יכול הוא להעיד על המעשה.

וכמו"כ מצינו בגמרא מקומות בהם משמע שאין מעשה השליח נחשב כאילו עשהו השליח<sup>6</sup>, דהנה איתא בגמרא<sup>7</sup>: "אמר ר' יוסי בר חנינא בצרן ושגרן ביד שליח ומת השליח בדרך מביא ואינו קורא, שנאמר "ולקחת" "והבאת" - עד שתהא לקיחה והבאה באחד".

כלומר, השולח ביכוריו ביד שליח ומת השליח בדרכו ואח"כ חזר והביאן הוא עצמו, מביא ואינו קורא משום שצריכה להיות הלקיחה וההבאה באדם אחד וכאן הלוקח (השליח) והמביא (המשלח) הם שני אנשים.

ומכאן משמע בבירור כאופן הג', שאין המעשה מתייחס כלל לשליח, אפי' לא שיהי' נקרא על שמו, שהרי אם נחשב מעשה השליח למעשה המשלח עצמו הרי שנחשב שהמשלח עצמו הביא ויש כאן לקיחה והבאה באחד, אלא ודאי דס"ל לר' יוסי בר חנינא שאין מעשה השליח נחשב כמעשה המשלח כלל אלא שמועיל לו.

ומכל הנ"ל נמצא שג' גדרים אלו יש בהם נפק"מ לדינא בכמה וכמה מקומות<sup>8</sup>.

## ד

## ביאור גדר השליחות בתרומה וגירושין

עפ"י כל הנ"ל יש לומר דג' המקורות של הגמרא לדין שליחות - גירושין, תרומה וקדשים - הם כנגד ג' הגדרים דשליח, האם נחשב כגוף המשלח ממש, או שנחשב רק מעשהו כמעשה השליח, או שאינו נחשב כלל כמעשה המשלח אלא רק שמועיל בעבורו.

4. שם מג, א.

5. ראה בלקח טוב שם אות א.

6. ראה שם אות ב, ג, ה.

7. גיטין מז, ב. ובבא בתרא פא, ב.

8. עיין שם באריכות.

דהנה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש בהבדל בין תרומה לגירושין וז"ל: "יש חילוק עיקרי בין ענין השליחות בהפרשת תרומה והשליחות בשאר ענינים - גירושין וכו':

בהפרשת תרומה העיקר הוא הנפעל, זה שהתרומה נפרשת מהתבואה, ולכן הסברא נותנת שענין השליחות בתרומה אצ"ל באופן ש(יהי' נחשב כאילו) המשלח (בעל התבואה) עשה פעולת ההפרשה, אלא דמכיון שהוא הבעלים של התבואה ע"כ צ"ל ההפרשה מדעתו - ואע"פ שהיא פעולת השליח.

משא"כ גבי גירושין הרי פשוט שהמגרש צ"ל הבעל דוקא, כי גירושין הוא (לא רק הפעולה של כתיבת ונתינת הגט, אלא בעיקר) שהבעל מגרש את אשתו, ומובן ששליחות בגט פירושה שע"י עשיית השליח נחשב שהבעל גירש את אשתו".

כלומר, בתרומה ציווי התורה הוא שהתרומה תופרש מהטבל וע"כ מה שנוגע הוא עצם הפעולה של ההפרשה ואין נוגע מי הפריש ולכן יש לומר שהשליחות דהאומר צא ותרומה הוא שליחות רק כאופן הג', היינו, שהפעולה אינה מתייחסת כלל למשלח אלא שמועילה לו.

משא"כ בגירושין הרי שהציווי הוא על האדם המגרש שיגרש הוא את אשתו וא"כ אין מועיל מה שהשליח עושה המעשה בעבורו אלא צריך לומר שהשליח נחשב כגוף המשלח - כמותו דהמשלח ממש.

## ה

### גדר מצוות השחיטה

וא"כ מצינו דב' המקורות של הגמרא לדין שליחות - תרומה וגירושין - מכוונים לגדר השליחות, דגירושין הם כנגד האופן הא' - שהשליח נחשב כגוף המשלח ממש, ובתרומה הוא רק שמועיל פעולת השליח למשלח.

ויש לומר דגם המקור השלישי שמביאה הגמרא - שחיטת הפסח מכוון כנגד האופן הב' בשליחות שמביא ה'לקח טוב':

דהנה, לגבי שחיטת הקורבן יש לעיין האם זו מצווה שמוטלת עליו שהוא יעשה זאת או שרק יש עליו חיוב שיהי' הפסח שחוט בליל י"ד ויוכל לאוכלו ואין צריך שיהי' הוא ממש השוחט.

ובאור זרוע<sup>10</sup> כתב דאף אם שחט הפסח שלא בשליחות הבעלים עלה לו לשם חובה כיון שזכות הוא לו וראה בשו"ת נודע ביהודה<sup>11</sup> דפסל אף בדיעבד<sup>12</sup>. ובפשטות נראה דתלוי בגדר

9. לקוטי שיחות חל"ג ע' 116.

10. הלכות פסח סימן רכד.

11. מהדורא תניינא אבן העזר סימן קיב.

12. וראה באור שמח הלכות מקוואות פ"א אות יא דחילק זה לב' מצוות.

חיוב השחיטה, האם מוטל על הבעלים שישחטו הם, או דהעיקר הוא התוצאה - מה שנשחט<sup>13</sup>.

## ן

### ביאור גדר השליחות במקריב פסח

והנה כתב המנחת חינוך<sup>14</sup>: "עוד באתי לעורר מה שלא מצאתי לשום מחבר שהתעורר, דבקיודושין פרק האיש מקדש מ"א ע"ב סוגיא דשליחות מבואר שם דשחיטת הפסח צריך שליחות, והיינו דמוטל על הבעלים, רק דיכולים לעשות שליח כמו בכל התורה כולה . .

ויש כמה נפק"מ, אם הבעלים אינם רוצים שישחוט להם אחר, אינו נעשה שליח בעל כרחם, א"כ הפסח פסול דנשחט שלא בשליחות . . נראה דשלא בשליחות כל היכא דצריך שליחות, אף בדיעבד אינו כלום".

ומשמע מדבריו שמצוות השחיטה מוטלת על הבעלים (אלא שיכולים לעשותה ע"י שליח), וא"כ גדר השליחות כאן אינו כבתרומה שהעיקר מה שנעשה המעשה אלא שצריך להיות הבעלים עצמו השוחט.

ולכאורה כן מוכח מלשון הפסוק ממנו לומדת הגמרא דין שליחות בפסח - "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" דמשמע שהבעלים עצמם נחשב כשוחט הפסח ממש, וא"כ משמע שבפסח השליחות אינו כאופן הג' שהוא רק מה שמועיל לשמלח מעשה השליח, אלא שנחשב למעשה המשלח ממש.

אלא שבזה י"ל שאין צריך להגיע לאופן הא' ולומר שנחשב כגופו ממש של המשלח, אלא שמעשהו נחשב כמעשה המשלח, כאופן הב'.

וא"כ נמצא שג' המקורות המובאים בגמרא הם כנגד ג' הגדרים בשליחות, גירושין כאופן הא' דהשליח חשיב כגוף המשלח, קדשים כאופן הב' שמעשה השליח נחשב כמעשה המשלח ותרומה שאין פעולת השליח נחשבת כאילו עשאה המשלח אלא שמועילה בעבורו ותרומתו תרומה.

13. וראה לקו"ש חט"ז שיחה ב' לפ' בא שמבואר שם שיטת הרמב"ם שמצוות שחיטת הפסח היא מצווה נפרדת ממצוות אכילתו עיי"ש.

14. מצוה ה אות כב.

## שיטות הר"ן ורבינו יב"ק בטעם תקנת שתות

יביא דברי רבא דבשליח אף בפחות משתות בטל מקח דא"ל "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" / יקשה מדוע צריך לסברא זו / יבאר סברת רבא באופן אחר / יבאר הנפק"מ בין ב' הסברים אלו / יביא קושיית הר"ן ותירוצו ותירוץ רבינו יב"ק / יבאר דחולקים בב' ההסברים הנ"ל / יקשה על ביאור זה בר"ן / יבאר מחלוקתם באופן אחר דנחלקו אי שתות הוי תקנה או מחילה / יביא דעות הרמב"ם והרא"ש דשתות הוי מחילה / יביא דעת החינוך דשתות היא תקנת הסוחרים / יבאר בעומק יותר דנחלקו אי הוי שתות זכות למוכר / יקשר זה עם מחלוקת הראשונים אי עובר בלאו ד"לא תונו" בפחות משתות / יבאר בעומק יותר דנחלקו אי אונאה הוי דבר הפשוט או מצד ציווי התורה ד"לא תונו" / יקשר זה עם חקירת הגר"ח

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

### א

#### דברי רבא דבשליח אף בפחות משתות הוי ביטול מקח כיון ד"לתקוני שדרתיך"

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "אמר רב נחמן רב האחין שחלקו הרי הן כלקוחות, פחות משתות נקנה מקח, יתר על שתות בטל מקח, שתות קנה ומחזיר אונאה".

והיינו דהאחין שירשו שדה וחילקוה וטעו בחלוקתה, דהאחד קיבל יותר מאחיו, דינם כלקוחות, דהמוכר דבר לחברו ביותר משוויו, יתר על שתות הוי מקח טעות ובטל המקח, פחות משתות נקנה המקח, כיון שדרך בני אדם למחול עד שתות, שתות קנה ומחזיר דמי האונאה. וכן הוא באחין שחלקו, דאם טעו בפחות משתות חלוקתן קיימת ומוחלים זה לזה, אך אם טעו ביותר משתות חלוקתן בטילה, בשתות קנו אך מחזירים דמי האונאה.

ומסייג רבא את דברי רב נחמן: "הא דאמרת פחות משתות נקנה מקח לא אמרן אלא דלא שוי' שליח, אבל שוי' שליח אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי".

כלומר, דמה שבפחות משתות המקח קיים ולא בטל הוא דוקא כאשר האחים חלקו בעצמם, אך כאשר האחים עשו שליח לחלוק את שדותיהם אין המקח קיים, דיכולים לומר לשליח שמינוהו בכדי להועיל להם ולא בשביל להפסידם והרי נתן להם פחות מהמגיע להם.

1. קידושין מב, ב.

ובפשטות ההסברה ב"לתקוני שדרתיך ולא לעוותי", שהמשלח שלח השליח על מנת להיטיב עימו ולעשות מקח טוב וכיון שהוא עשה מקח גרוע, ששילם יותר מן השווי, הרי שבזה הזיק למשלח וממילא בטלה שליחותו ואין המשלח מחוייב למקח השליח.

ולכאורה צריך להבין, מדוע נצרך רבא להטעם ד"לתקוני שדרתיך", הרי לכאורה הסיבה שפחות משתות המקח קיים הוא כיון שהבעלים מוחל בפחות משתות וכיון שהשליח אין בכחו למחול עבור המשלח, הרי שאין מי שימחל ומלכתחילה לא קיים המקח ומדוע צריך להטעם ד"לתקוני שדרתיך" שהוא לכאורה טעם בשביל לפטור המשלח ממעשה השליח בלבד והוי לי' למימר דבשליח אין מחילת בעלים ולא הוי מקח כלל.

## ב

### הסבר אחר ב"לתקוני" והנפק"מ בין ב' הסברים

וי"ל דזוהי אכן ההסברה ב"לתקוני שדרתיך", היינו שאין לשליח זכות למחול עבור המשלח, דאף ששלוחו של אדם כמות<sup>2</sup> ומעשה השליח הרי הם כמעשה האדון, הרי שהוא רק בענינים שהם לזכותו של המשלח, אך בדברים שגורמים לו נזק, הרי בהם לא חשיב כמותו.

וע"כ בנידון דידן, אין השליח יכול למחול במקום המשלח ובעבורו, דכיון שמחילה זו היא קלקול למשלח לא חשיב בזה השליח כמותו. וממילא, כיון שאין השליח יכול למחול הרי שאין מי שימחל והמקח בטל, דהוא מקח טעות.

ולכאורה י"ל הנפק"מ בין ב' הסברים אלו ב"לתקוני שדרתיך ולא לעוותי", דלפי ההסבר הא' ד"לתקוני" היינו ששולחו על מנת להועיל לו ולא על מנת לעוותו, הרי שטעם זה הוא הסבר רק לביטול הקשר בין השליח למשלח, היינו, שבדבר זה אינו שלוחו, אך אין הכי נמי דהמקח מצד עצמו אכן קיים ומחויב השליח למוכר במקח.

אך לפי ההסבר הב' ד"לתקוני" היינו שאין בכח השליח למחול עבור המשלח, הרי שהוא טעם לביטול המקח כלפי המוכר (ולא בין השליח למשלח בלבד כבאופן הא'), דכיון שאין מי שימחל הרי שהוא מקח טעות ובטל המקח וע"כ י"ל שאף השליח לא יתחייב כלפי המוכר במקחו.

## ג

### קושיית הר"ן ותירוצו

ולפי הנ"ל יש לבאר מחלוקת דהר"ן ורבינו יב"ק, דהנה הר"ן הקשה על דברי רבא וז"ל<sup>3</sup>:

2. שם מא, ב.

3. ד"ה "אבל שוי שליח".

"ואכתי איכא למידק מדגרסינן בפרק גט פשוט<sup>4</sup> היא איתתא דיהבא לי' זוזי לההוא גברא למזבן לה ארעא, אזל זבן לה שלא באחריות, אתא לקמי' דרב נחמן א"ל מציא למימר לי' לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, זיל את וזבנה שלא באחריות והדר זבני' ניהלה באחריות".

כלומר, הגמרא בב"ב מביאה מקרה של אישה ששלחה שליח לקנות לה שדה באחריות והלך השליח וקנה שדה שלא באחריות ופסק רב נחמן שיכולה האישה לומר לו לתקוני שדרתיך ולא לעוותי כיון שלא קיים את רצונה. אך מ"מ המקח לא בטל וע"כ צריך השליח למכור השדה ולקנותה שוב באחריות ולמכור לאישה השדה עם האחריות.

ומקשה הר"ן: "ואמאי מחייבינן התם לשליח בהכי, נימא דלהוי ביטול מקח כי הכא". והיינו, דלכאורה אין מובן ההבדל בין המקרה שלנו בו פוסק רבא שכאשר טעה השליח אפילו בפחות משתות המקח בטל ואילו בב"ב פסק רב נחמן שהמקח אינו בטל והשליח מחוייב למוכר.

ותירץ הר"ן: "יש לומר דהתם השליח לקח סתם ואין למוכר דין ודברים אלא עמו ואע"פ שהוא אומר עכשיו שלצורך האשה לקחו אין למוכר בכך כלום ולפיכך ע"כ צריך לפרוע הדמים למוכר".

והיינו, דבב"ב מדובר שהשליח לקח מן המוכר סתם ולא הודיעו שהוא שליח האישה וע"כ יכול המוכר לומר לשליח שאין לו דין ודברים עם האישה אלא אתו (וכן האישה אינה מחוייבת למעשה השליח כיון ש"לתקוני שדרתיך" וע"כ הוא מחוייב לשניהם), אך בגמרא שלנו מדבר רבא על מקרה שהודיעו השליח למוכר שלוקח זה עבור איש פלוני וממילא המקח הוא לדעתו ותלוי ברצונו וכיון שהקפיד בטל המקח.

## ד

### פירוש רבינו יב"ק וביאור מחלוקתו עם הר"ן

ובמרדכי הביא פירוש רבינו יב"ק וז"ל<sup>5</sup>: "ורבינו יב"ק פירש אפילו לא ידע שהי' שלוחו ואח"כ נודע בעדים שהי' שלוחו, המקח בטל". והיינו דרבינו יב"ק לא ס"ל חילוק זה דהר"ן, אלא דאף אם לא ידע שהי' שלוחו המקח בטל.

ועפ"י הנ"ל יש לבאר יסוד מחלוקתם, דהר"ן ס"ל כאופן הא', דההסבר ב"לתקוני" היינו ששלוחו על מנת להועיל לו וזוהו שקלקלו אינו שלוחו, אך מכל מקום המקח קיים, דאין ריעותא בעצם חלות המקח. אלא שאם הודיעו ששלוחו של בעלים הוא, הרי שכל המקח הינו לדעת הבעלים בלבד וע"כ כשאינו חפץ בכך הרי בטל המקח ואין שום זכות למוכר מול השליח.

אך רבינו יב"ק ס"ל כהסבר הב', דכיון ש"לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" הרי שאין לשליח זכות למחול, דהוא פגם בעצם חלות המקח וממילא בטל המקח וע"כ אף השליח אינו מחוייב

4. בבא בתרא קסט, ב.

5. ד"ה "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי".

למוכר, דאפילו מקח אין כאן.

## ה

### קושיא על ההסבר הנ"ל בר"ן

אך לכאורה קשה להסביר כן בדעת הר"ן<sup>6</sup>, שהרי לפי הסבר זה, דהר"ן ס"ל ד"לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" היינו שהוא לא שלוחו לכך, שהוא טעם רק לביטול הקשר בין השליח למשלח, מנא לי' להר"ן בדעת רבא דאכן המקח בטל, דדילמא אף שהמשלח אינו מחויב מפני ש"לתקוני שדרתיך", מ"מ השליח מחויב למוכר בקיום המקח.

ואין לומר שהוכיח זאת הר"ן מדברי רבא "הא דאמרן פחות משתות נקנה מקח", ומשמע דבשליח אין נקנה מקח, דזה ודאי אינו, שהרי רבא קאי על דברי רב נחמן ורב נחמן אמר דין זה גבי האחין שחלקו דשם ודאי כאשר טעה השליח בטל המקח לגמרי ולא שייך לומר שיתחייב השליח במקח, דאין לו שום שייכות לחלוקת האחין<sup>7</sup>.

אלא ודאי הוכחת הר"ן דבטל מקח הוא מהסברא דרבא "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" וא"כ אף הר"ן ס"ל ד"לתקוני שדרתיך" הוא סברא לביטול המקח, וא"כ שוב יש להבין מהו יסוד מחלוקת הר"ן ורבינו יב"ק.

## ו

### אי לאחר תקנה הוי מחילה או תקנה

וע"כ נראה לומר ביסוד מחלוקתם באופן אחר, דנחלקו אי לאחר שתיקנו חכמים דפחות משתות קנה מקח, האם נאמר דבמכר עד שתות קיים המקח מפני תקנת חכמים, או דנימא שהוא מפני שהקונה מוחל בפועל ברגע זה.

כלומר, אף שודאי שתות הוא תקנת חכמים ואף אם יבוא הקונה ויאמר דמקפיד אף בפחות משתות לא יבטל המקח, הרי זה מפני שחכמים העריכו דעד שתות דרך רוב בני האדם למחול וממילא גם כאשר אינו מוחל הרי דבטלה דעתו אצל כל אדם<sup>8</sup> ואין בכחו לומר דאינו מוחל.

אך מכל מקום יש לחקור האם הסיבה שהמקח אינו בטל הוא מפני שיש כאן מחילת הקונה בפועל ברגע זה, הן מדעתו והן מדעת חכמים (דבטלה דעתו אצל כל אדם), או דלאחר שהעריכו חכמים דעת בני האדם דעד שתות מוחלים הרי שתיקנו דעד שתות הוי מכר, אבל אין זה מפני שבפועל יש כאן מחילת קונה, דשוב אין צריך לזה, אלא היא תקנת חכמים דמקח

6. מלבד מה שגם בדעת רבינו יב"ק אין זה מוכרח, דאף שלתקוני שדרתיך ולא לעוותי הוא טעם לביטול המקח, הוא לכאורה רק מצד המשלח, אבל אין הכי נמי דיכול המוכר לומר לשליח אין לי דין ודברים אלא איתך.

7. ואף שרב נחמן השווה דינם ללקוחות, הרי דברי רבא נאמרו על מימרת רב נחמן בנוגע לאחין ובפשטות בפרט זה אפשר לומר שחלוקים משאר לקוחות מצד הענין הפרטי שאין שייכות לקיום המקח ע"י השליח.

8. ראה סמ"ע חו"מ רכז סק"י"ד. נתיבות שם סק"ב.



עד שתות הוי מקח.

והנפק"מ בפשטות תהי' היכא דאין כאן מחילה בפועל, דאין מי שימחל וכגון בשליח דאין לו זכות למחול עבור המשלח, דאי נימא שהמקח קיים מפני מחילת הקונה ברגע זה, הרי שכאשר אין מי שימחל ממילא הוא מקח טעות ואינו חל כלל, אך אם נאמר שהוא תקנת חכמים דהמוכר עד שתות הוי מכר, הרי דאף היכא דאין יכול להיות מחילה (אפילו לא מדעת חכמים) הרי שהמקח קיים.

ובזה יש לבאר יסוד מחלוקת הר"ן ורבינו יב"ק, דרבינו יב"ק ס"ל דאף לאחר תקנת חכמים נאמר שיש כאן מחילה בפועל בזמן המכירה וע"כ בשליח דאין מי שימחל בטל המקח, אך הר"ן ס"ל דלאחר תקנת חכמים הרי ששוב אין זה מפני מחילת הקונה, אלא דכך היא תקנת חכמים דעד שתות הוי מכר וע"כ אף בשליח קיים המקח (אלא שהמשלח אינו מחויב לשליח מפני ש"לתקוני שדרתיך").

## ז

### דעת הרמב"ם והרא"ש בטעם שתות

והנה, כתב הרמב"ם<sup>9</sup>: "היתה ההוניי' פחות מזה (משתות) בכל שהוא, כגון שמכרוה ששים דינר בחמשים דינר ופרוטה אינו חייב להחזיר כלום, שכל פחות משתות דרך הכל למחול בו".

וכעין זה כתב הרא"ש<sup>10</sup>: "דרחמנא אמר אל תונו בכל דבר שיש בו שווי ממוון הזהירה תורה שלא יאנה את חבירו, אלא שאמרו חכמים דעד שתות הוי מחילה לפי שכך דרך מקח וממכר.

לפי שהלוקח והמוכר אינם יכולין לכוין דמי המקח בצמצום ודרך העולם למחול טעותם עד שתות, שאף אם יבא המתאנה לערער לא ישומו השמאין בשוה, זה יאמר יש בו אונאה וזה יאמר אין בו אונאה, הלכך מקבל עליו שתיקה ואין מערער ומוחל (המוכר)".

וא"כ מצאנו ב' טעמים בדבריהם לכך שפחות משתות נקנה המקח: א. כיון שהוא סכום מועט דרך העולם למחול. ב. כיון שאי אפשר לשומו במדויק (עד שתות) ואף אם יערער אין בטוח שיגיע לתוצאה הרצוי, מוחל ע"כ.

## ח

### דעת החינוך בתקנת שתות

החינוך כתב טעם אחר למחילה בפחות משתות וז"ל<sup>11</sup>: "אבל בפחות משתות התירו זכרונם לברכה להשתכר לתגר מפני תיקון הישוב, שימצאו בני אדם צרכיהם מוכנים בכל מקום".

9. הלכות מכירה פ"ב הלכה ג.

10. ב"מ פ"ד סי' כ. ד"ה "ורמינהו".

11. סוף סימן שלז.

והיינו שתקנת השתות אינה מפני המחילה אלא תקנה בשביל הסוחרים ומשמע שאף שאכן אין מחילה, מ"מ זוהי זכות המוכר (ולכאורה כוונתו דאף שהטעם בשתות דוקא הוא מפני שמוחלים העולם בהכי, מ"מ לאחר תקנת חכמים הרי זו תקנה למוכר, דיכול למכור עד שתות).

ועפ"י זה יש לומר, דהר"ן ס"ל כהחינוך דפחות משתות הוא תקנה לסוחרים וזכותם וע"כ אף בשליח המקח קיים.

אך לרבינו יב"ק הסיבה שהמקח קיים הוא רק מפני שמוחל וממילא כאשר מדובר בשליח שאינו יכול למחול הרי שהמקח בטל.

## ט

### אי עד שתות הוי זכות למוכר

ויש לבאר מחלוקתם בעומק יותר, ובהקדים דהנה צריך להבין בתירוץ הר"ן, דלכאורה ישנו הבדל בין המקרה דידן לגמרא בב"ב, דבמקרה דידן הרי שמלבד מה שטעה השליח, גם המוכר עשה טעות, דמכר לו ביותר משוויו והרי הוא אשם בטעותו, משא"כ במקרה דבב"ב הרי שאין אף פגם במעשה המוכר, שהרי אין כל השדות נמכרים באחריות.

וא"כ מובן היטב החילוק בדין בב' המקרים, דבגמרא דידן שהמוכר טעה בדמים (וע"כ יש לו אשמה בזה) ומה שהטעה פחות משתות המקח קיים הוא רק מפני שמוחל לו, וכאן שאין מי שימחל לו הרי שהמקח בטל לגמרי. משא"כ במקרה דהאשה, כיון שלא עשה המוכר שום טעות במכירתו הרי שהמקח אינו בטל (אלא שהאשה אינה מחויבת למעשה השליח) ויכול המוכר לגבות הדמים מן השליח. וי"ל דזוהי סברת רבינו יב"ק.

ובפשטות יש לומר דנחלקו אי לאחר תקנת חכמים הוי זכות למוכר למכור עד שתות, או דנימא שאף שאסור למוכר למכור עד שתות מ"מ כיון שמוחלים האנשים (בין בפועל - מדעתו או מדעת חכמים - בין שזוהי תקנת חכמים) הרי מקחו קיים.

דרבינו יב"ק ס"ל דאף לאחר תקנת חכמים אין זו זכות למוכר למכור ביותר מן המחיר, אלא דמ"מ כיון שעד שתות מוחל הקונה הרי המקח קיים, אך הר"ן ס"ל דלאחר תקנת חכמים הוי זכות דהמוכר למכור יותר משתות ואין זוהי גריעותא מצידו כלל.

והנה מלשון הרמב"ם והרא"ש הנ"ל דהוי מפני מחילת הקונה, משמע דאף שהוא אסור לעשות כן, מ"מ כיון שמוחל הוי מקח. אך מלשון החינוך שכתב שהוא תקנה לסוחרים משמע שהוא זכות למוכר.

,

### מחלוקת הראשונים אי המאנה בפחות משתות עובר בלאו

ויש לקשר זה להא דנחלקו הראשונים אם המאנה חברו בפחות משתות עובר בלאו, הרמב"ן כתב<sup>12</sup>: 'ואני חושב עוד סברא, שודאי המאנה את חברו לדעת עובר בלאו בין במטלטלין בין בקרקעות . . אבל רבותינו דרשו באונאת תשלומין בשתות המקח וביטול מקח ביותר משתות . . אע"פ שהוא אסור להונות כן לדעת, אבל אין דרך בני אדם לבטל ממכרם מפני אונאה מועטת כזו"'.<sup>13</sup>

אמנם החינוך כתב וז"ל<sup>13</sup>: 'ועובר עלי' ועשה אונאה לחבירו לדעת בשתות או יותר עובר על לאו זה, אבל בפחות משתות התירו זכרונם לברכה להשתכר לתגר מפני תיקון הישוב". ומשמע מדבריו שאין כלל בעי' בפחות משתות ואפילו כשאונה את חברו לדעת בפחות משתות אינו עובר בלאו.

הרא"ש הסתפק בזה<sup>14</sup>: 'ויראה דבכל שאר דברים אפי' פחות משתות אסור לאנות את חברו אם יש בו שוה פרוטה כיון שיודע שאין מקחו שוה כל כך. דרחמנא אמר אל תוננו בכל דבר שיש בו שיווי ממון הזהירה תורה שלא יאנה את חברו, אלא שאמרו חכמים דעד שתות הוי מחילה, לפי שכך דרך מקח וממכר . . ודרך העולם למחול טעותם עד שתות . .

או שמא כיון דדרך מקח וממכר בכך, דלפעמים הלוקח חפץ במקח זה ומוסיף עליו דמים יותר מכדי שויו ופעמים שהמוכר מזלזל בשומתו בממכרו לפי שאין חפץ זה ערב עליו או שהוא דחוק למעות, הלכך עד שתות הוי בכלל דמי מקח ואין כאן שם אונאה כלל וצ"ע. וירא שמים יצא ידי כולם<sup>15</sup>.

## יא

### אי אונאה הוא דבר הפשוט או דין תורה

ובעומק יותר י"ל שנחלקו האם האיסור ד"לא תוננו" הוא איסור הגיוני, או שהוא רק מפני איסור התורה. דהנה, יש מקום לומר דאף שמכר ללוקח ביותר משויו, מ"מ לא הוי ביטול מקח, דהרי הלוקח סבר וקיבל, דאף שלא ידע ששויו האמיתי פחות מערך זה הרי כיון שהסכים לשלם סכום זה מדוע שיבטל המקח<sup>16</sup>, אלא דכיון שהתורה ציוותה ד"לא תוננו" הרי הוא מחויב להחזיר המקח מפני איסור התורה.

12. על התורה ויקרא כה, יז.

13. שם.

14. שם.

15. וראה בשו"ע חו"מ רכו, ו. דהסתפק בזה.

16. וכפי שרואים היום שהמוכר דבר לחבירו במחיר גבוה בהרבה ממחירו בשוק אין כלל הו"א דהמקח בטל, דהוא

סבר וקיבל.

אמנם אפשר לומר, דאף לולי ציווי התורה היינו אומרים דכאשר אונה את חברו ומכר לו ביותר משווייו הוי מקח טעות, דהלוקח לא קנה על דעת זה ובטל המקח.

וכעין שחקר הגר"ח בדין אונאה וז"ל<sup>17</sup>: "דהנה יש להסתפק באונאה אם התורה גילתה דיש כאן לקיחת איסור, דדעת כזה אינו דעת ויש כאן מעשה גזילה והלקיחה היא באיסור, או דע"י מה שאסרה התורה בלא תוננו זה משוי לגזילה".

והיינו, דחקר הגר"ח האם מה שאסרה תורה להונות ביתר משתות הוי רק גילוי מילתא דלא מחיל בהכי וממילא יש כאן מעשה גזילה ואיסור, או דרק ע"י מה שאסרה תורה להונות הוי איסור וע"כ הרי הוא כגוזל את חברו.

דהנה, אי נימא שהוא איסור הגיוני, דאף לולי ציווי התורה הי' ביטול מקח והתורה רק גילתה שאינו מוחל בהכי, הרי דכל האיסור הוא על דעת בני אדם וכיון שבפחות משתות מחיל איניש (או שכך דרך מקח וממכר מפני תקנת הסוחרים) הרי שאין זה מעשה שאינו ראוי מצד המוכר.

אך אי נימא שכל ביטול המקח הוא מפני איסור התורה ד"לא תוננו", הרי שאף בפחות משתות הוי מעשה איסור, אלא דאינו מחויב להחזיר גזילתו מפני שמחל הקונה<sup>18</sup>.

17. חידושי הגר"ח סי' רלב.

18. ראה מנחת חינוך שם מה שמבאר בדעת הרמב"ם.

## גדר קידושי יבם

יביא מחלוקת רבי ורבנן אי לומדים מאמר ביבם מביאת יבם והוי בעל כרחה או מקידושין והוי מדעתה בלבד / יביא תשובת המהרי"ק ויבאר ב' צדדים בגדר קידושי יבם / יביא חקירת האחרונים בחלות הקניין והאישות בקידושין ויבאר עפ"י זה בעומק יותר ב' הצדדים הנ"ל בגדר קידושי יבם / יבאר עפ"י הנ"ל מחלוקת רבי ורבנן / יחקור בטעם דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה / יביא סתירה בדברי רש"י וביאור החתם סופר / יבאר עפ"י הנ"ל מחלוקת רבי ורבנן בעומק יותר / יעמיק ויקשר זה עם החקירה הנ"ל דהאחרונים בחלות הקניין והאישות

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

### א

#### מחלוקת רבי ורבנן אי מקדש היבם בכסף בעל כרחה

איתא במסכתין קידושין: "רבי יוחנן אמר . . . לקידושין דברי הכל אבי' ולא היא". כלומר, דאף שבגירושין נחלקו חכמים ורבי יהודה אי אבי' בלבד יכול לקבל גיטה או אף היא, הרי שבקידושין לדברי הכל אבי' בלבד יכול לקבל הקידושין.

ובביאור טעמו של רבי יוחנן ביארה הגמרא<sup>1</sup>: "אמר רבי יוסי בר' חנינא מאי טעמי דר' יוחנן, אליבא דרבנן קידושין דמדעתה אבי' ולא היא, גירושין דבעל כרחה בין היא בין אבי'".

כלומר, דהסברא של רבנן היא דקידושין כיון שצריך להיות לדעת אבי' הרי שדוקא אבי' יכול לקבל קידושי' ולא היא, אך בגירושין שהוא אפילו בעל כרחה ואין נוגע דעת המקבל, הרי שהן היא והן אבי' יכולים לקבל גירושי'.

ומקשה הגמרא: "הרי מאמר דמדעתה וקתני בין היא ובין אבי' (כלומר, דמצינו ביבמה שהעושה מאמר ביבמתו, שצ"ל לדעתה ומ"מ יכול להיות בין היא ובין אבי'), התם במאמר דבעל כרחה ורבי היא, דתניא העושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה, רבי אומר קנה וחכ"א לא קנה.

מאי טעמא דרבי, גמר מביאה דיבמה, מה ביאה דיבמה בעל כרחה (דנפקא לן מ"ויבמה"

1. מג, ב.

2. שם מד, א.

- רש"י), אף הכא נמי בע"כ. ורבנן סברי ילפינן מקידושין, מה קידושין דמדעתה, אף ה"נ דמדעתה. במאי קמיפלגי, רבי סבר מילי דיבמה מיבמה הוה לי' למילף ורבנן סברי קידושין מקידושין הוה לי' למילף". וצריך להבין יסוד מחלוקת רבי ורבנן.

## ב

### גדר קידושי יבם אי הוה כשאר קידושין

ויש לבאר זה ובהקדים גדר קידושי היבם אי הוי כשאר קידושי אישה<sup>3</sup>.

דהנה איתא במהרי"ק תשובה לשאלה שנשאל וז"ל<sup>4</sup>: "ועוד שאתה אומר דביאת יבמה לא מהניא מטעם קידושין. והנה דבר פשוט הוא דמהניא מטעם קידושין. ואסר לה היבם בביאתו לכולי עלמא כמקדש והבא עלי' אחר ביאתו של יבם בחנק. ואין כח לקידושין אלא לענין זה.

וכן מוכיח נמי בריש פרק קמא דקידושין<sup>5</sup> דבעי למילף שתהא אשה מתקדשת בביאה מיבמה שנקנית בביאה אי לא משום דאיכא למיפרך שכן זקוקה ועומדת ואי אין קידושי' תופסים ביבמה אפילו קידושין ביאה פשיטא דלא הוה מצי למילף אשה מינה".

ונמצא דיכלינן למימר ב' אפנים בגדר קידושי יבם, דאפ"ל שהם קידושין כשאר קידושין שבתורה וחלותם הם מדין קידושין וכן היא דעת המהרי"ק בתשובתו. אמנם השואל הבין דהוא דין מיוחד ביבמה דביאה מקדשת בה ואינה כשאר קידושי אשה<sup>6</sup>, אלא הוא חידוש של התורה שיבמה לקוחי' יהיו על ידי ביאה<sup>7</sup>.

ויש להוסיף בסברתם, דהשואל ס"ל דכיון שמצינו שאין מועיל ביבמה קידושי כסף ושטר, מוכח שהתורה הוציאה את היבמה מגדר קידושי אשה וע"כ הא שמצינו בה שנקנית בביאה הוא ענין בפני עצמו ואינו קשור לגדר קניין הקידושין. וסברת המהרי"ק היא דאע"פ שהתורה הוציאה קידושי יבמה מדין קידושין דכסף ושטר, מ"מ מה שהותירה בה התורה - הביאה - הוא בגדר הקידושין<sup>8</sup>.

3. במבואר לקמן ראה מה שכתבתי באריכות בספר 'קובץ פלפולים - שבעים שנה' ח"א.

4. שו"ת מהרי"ק סי' קלט.

5. ד, ב.

6. ראה גם שו"ת צפע"נ (דווינסק) ח"א סי' ג, ובשו"ת צפע"נ (וורשא) ח"א סי' ג.

7. וראה באור שמח המובא לקמן שמלשון הרמב"ם "שזו אשתו היא שהקנו לו מן השמים", משמע שביאת יבמה הוא מחמת חידוש התורה ולא מגדר קידושין.

8. וראה באור שמח שדחה הוכחת המהרי"ק מהגמרא דזוהי גופא דחיית הגמרא "מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת", שאכן אי אפשר ללמוד ללמוד קידושי אשה מיבמה, דכיון שיש כבר ליבם זיקה בה אינה צריכה לגדר קידושין, אלא צריכה רק ביאה (מצד דין התורה המצריכה זאת) וא"כ אי אפשר ללמוד לקידושי אשה, ובלשונו: "אך ראייתו אינו מוכיח, דזה נכלל בדחוי הגמרא (קידושין שם) מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, ואף בע"כ מהני, ואין זה מדין קידושין, רק מצוה וחוק דתי שע"ז זה נעשית כאשתו לכל דבר).

## ג

## חקירת האחרונים בגדר מעשה הקידושין

ויש לבאר בב' הצדדים הנ"ל בגדר קידושי יבם בעומק יותר ובהקדים מה שביארו האחרונים<sup>9</sup> דבמעשה הקידושין נפעלים ב' ענינים, מה שמקודשת האשה לבעלה וקנוי' לו ומה שנאסרת ע"י זה לכל העולם וכלשון הגמרא<sup>10</sup> - "דאסר לה אכולי עלמא כהקדש".

ולכאורה יש לומר שביבם ישנו רק הענין דהקידושין, כיון שהאיסור לכל העולם נשאר מקידושי הבעל הראשון, דאסורה להינשא לכל העולם ומה שהתבטל במיתת הבעל הוא הקניין של הבעל באשה בלבד וא"כ מעשה הקידוש דהיבם פועל את קניינו ביבמה בלבד ולא את צד האיסור שבקידושין - שאוסרה על כל העולם, דבזה הוא המשך של קידושי הראשון.

והנה חקרו האחרונים בב' הענינים הנ"ל - קניין ואישות - אי הוי כאחד, דבשעת הקידושין נפעל האיסור, או רק לאחר זמן הוי הגורם, אי הקניין הוא הגורם וע"י זה חל האישות, או דהאישות הוא הגורם וע"י זה חל הקניין.

וכעין זה חקר המדות לחקר הלכה זו<sup>11</sup>: "קידושין, הצד החיובי שבזה הוא קניין האישות של הבעל, והצד השלילי הוא האיסור שהיא אסורה על כל העולם, ונופל הספק אם גם זה וגם זה הוא מעצם הקידושין, שבשעה שהוא מקדשה הוא פועל את שתי הפעולות הנ"ל, או שעצם הקידושין פועל רק את הצד החיובי, את הקניין אישות, והאיסור לאחרים זהו כבר מסתעף ממילא, בהיות שזה פוגע בקניין האישות של הבעל".

ובפשטות י"ל דחקירה זו תלוי' איך נלמד את גדר מעשה הקידושין, דיש בזה ב' פרטים - הקידושין דמצד התורה - כלומר מה שהאשה מיוחדת לו מן התורה ומה שקונה אותה שתהי' שלו כדרך כל הקניינים.

ויש לחקור מה הוי עיקר מעשה הקידושין, אי האישות - מה שהיא אשתו מצד התורה והביטוי של זה הוא מה שע"י קידושיו נאסרת על כל העולם (שביחס אליו הרי היא מותרת ועומדת) אלא שע"י זה היא קנוי' לו, או דהקניין הוא העיקר, דע"י שמתרצה להתקדש לו הרי היא קנוי' לו וע"י זה הרי היא מקודשת גם מצד התורה ונאסרת על כל העולם.

ובפשטות י"ל שבזה תלוי' החקירה הנ"ל, דאם נאמר שהאישות הוא הגורם, הרי שבעת מעשה הקידושין נאסרה על כל העולם - שהוא גוף מעשה הקידושין, אך אם הקניין העיקר אלא שע"י זה מתקדשת מן התורה הרי שמעשה הקידושין עצמו הוא רק הקניין אלא שאח"כ חלו הקידושין.

ועפ"י זה יש לבאר הספק גבי קידושי יבם, דאי נימא שהאישות הוא הגורם לקניין לחול, הרי שקניין היבם שונה משאר קידושי אשה, שהרי מן התורה היא כבר מקודשת ועומדת

9. ראה צפע"נ הלכות אישות פ"ג הט"ו. קובץ שיעורים ח"ב סימן נג, וראה גם סה"ש תנשא" ע' 307, ועוד.

10. שם, ב, ב.

11. מדה ח אות מ.

לו (דע"כ מן התורה אין בה דין קידושין<sup>12</sup> אלא קונה בביאה<sup>13</sup>) ואסורה לכל העולם, אלא שמדרבנן צריך לקדשה ואח"כ יבוא עלי'. ובזה יש לבאר סברת השואל דס"ל דביאת היבם אינה כשאר קידושין, כיון שהוא מהות אחרת ממעשה הקידושין, שהוא מעשה הקניין בלבד. אמנם, המהרי"ק ס"ל דעיקר מעשה הקידושין הוא קניין האשה לבעל ומה שע"י זה נאסרת על כל העולם הוא ענין שמסתעף מעצם מעשה הקידושין וא"כ קידושי היבם הרי הם כשאר קידושין.

## ד

### ביאור מחלוקת רבי ורבנן

ועפ"י זה יש לבאר מחלוקת רבי ורבנן בסוגיא דידן אי נלמד ביאת קידושי כסף ביבם מביאתו דהוי בעל כרחא, או משאר מעשה הקידושין דהוי דוקא לדעת האשה.

די"ל דנחלקו רבי ורבנן בב' הסברות הנ"ל, דרבי ס"ל דעיקר מעשה הקידושין עצמו הוא האיסור אלא שע"י זה נפעל הקניין וא"כ אין שווים קידושי היבם - אף כשמקדש בכסף - לשאר קידושי אשה, כיון שביבם אין נפעל האיסור ע"י הקידושין, דמקודשת ועומדת, אלא מעשה הקניין בלבד וע"כ ס"ל לרבי דיש ללמוד קידושי היבם מביאתו, דהוי אף בעל כרחא.

אך רבנן סבירא להו דעיקר מעשה הקידושין פועל הקניין ומה שנאסרת ע"י זה לכל העולם הוא ענין שמסתעף מכך בלבד וא"כ בעצם מעשה הקידושין שווה יבם לשאר קידושי אשה וע"כ נלמד קידושיו מקידושי אשה דהו דוקא מדעתה (ובביאה הוא חידוש דהתורה שמקדש אף בעל כרחא).

## ה

### הטעם דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה

ויש להסביר בעומק יותר, דמחלוקת רבי ורבנן אינה רק האם דומים כללות קידושי יבם לקידושי אשה, אלא דחקירה זו דחלות הקידושין נוגעת לעצם הדין דקידושין בעל כרחא, דהנה בעצם הדין דאין האשה מתקדשת אלא לדעתה מצאנו כמה טעמים:

דאפ"ל דהוא סברא, דהדעת נותנת דאין האשה מתקדשת אלא לדעתה כדרך כל דבר הנקנה שצריך שיהי' דעת המקנה והוא פשוט וכן באשה אינה נקנית אלא אם כן הסכימה להקנות עצמה. ובפרט שע"י הקידושין נפעלים ענינים שהם חוב לה, דנאסרת על כל העולם<sup>14</sup> ומחויבת לבעלה בצרכיו.

12. ראה רמב"ם הלכות יבום וחליצה פרק א הלכה א: "ומן התורה א"צ לקדש יבמתו שזו אשתו היא שהקנו אותה לו מן השמים".

13. ראה לעיל יד, א.

14. ראה קונטרסי שיעורים סי' ג אות א.



וכן, דאם נאמר דמתקדשת האשה אפילו שלא לרצונה א"כ יהיו כל בנות ישראל כהפקר שכל החפץ יבוא ויקדש לו אשה בכפי' וכפי שכתב תלמיד הרשב"א<sup>15</sup>: "פי' להכי תלה הקנין בה, לומר דלא מצי לכופה, דאשה אינה מתקדשת אלא לדעתה וברצונה. . . שלא יהיו בנות ישראל הפקר".

וכן כתב הפני יהושע<sup>16</sup>: "דליכא למיטעי כלל בשום סברא שתהיינה בנות ישראל הפקר". אמנם, מצאנו לראשונים שכתבו דהטעם דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה הוא מפני ציווי התורה וז"ל הסמ"ג<sup>17</sup>: "אין האשה מתקדשת אלא לרצונה שנאמר "והלכה והיתה", משמעות המקרא שמתקדשת מדעתה והמקדש אשה בעל כרחה אינה מקודשת"<sup>18</sup>. והיינו שהטעם הוא מפני שכתבה התורה "והלכה והיתה" שמשמע שהולכת מרצונה ומכאן למדים דאינה מקודשת בעל כרחה.

## ן

### ב' הטעמים ברש"י וביאור החתם סופר

והנה, רש"י בגמרא דידן כתב בטעם דצריך להיות הקידושין לדעתה: "קידושין דמדעתה. דבעינן דעת המקנה". ומשמע שס"ל שהטעם דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה הוא מסברא, שכך דרך כל הקניינים שצריך דעת המקנה.

אמנם, ביבמות פירש רש"י<sup>19</sup>: "והלכה והיתה לאיש אחר מדעתה משמע". ונראה שהוא כדעת הסמ"ג דהטעם שאין האשה מתקדשת אלא לדעתה הוא מהפסוק.

וביאר החתם סופר דעת רש"י: "ולק"מ, דביבמות לא הוי מצי לפרש משום דדעת מקנה בעי, דמאותו טעם יהי' מאמר ביבמה בעל כרחה, דהיא אינה מקנה, דאשה הקנו לו מן השמים, משום הכי פירש"י כיון דלשון הקרא דכתיב גבי קידושין מורה כן, אם כן מסתמא תיקנו מאמר דומיא דקידושין דקרא.

אך בשמעתין לא הוי מצי מייתי מקרא, דהא הכא הוה מרצונה והיא הולכת ומתקדשת על דעת עצמה, אלא שהוא שלא ברצון אבי', וזה אינו מבואר בקרא והלכה והיתה, ע"כ פירש"י זיל בתר טעמא דקרא דוהלכה והיתה שיהי' ברצון האשה המקנה עצמה, והכא האב הוא המקנה בלי דעתה, זה נראה לי ברור בעזה"י".

והיינו, דאינו דומה יבם לשאר קידושי אשה, דהסברא שקיימת בשאר קידושי האשה שאינו יכול לקנות ללא דעת המקנה אינה קיימת ביבם, כיון שהיבמה קנוי' לו מן השמים לפני מעשה קניינו וע"כ מצד סברא זו הרי שביבמה יכול הי' לקדשה בעל כרחה, אלא שמצד גזירת

15. על אתר ד"ה "תנא האשה נקנית".

16. ד"ה "אבע"א אי תנא קונה".

17. עשין מח קכה סוע"א.

18. וכן כתב הכל בו, נימוקי יוסף יבמות ב, ועוד.

19. יט, ב. ד"ה "קדושין דעלמא".

הכתוב ד"והלכה והיתה" נלמד דאף ביבמה הוו קידושין לדעתה בלבד.

## ז

### עפ"י הנ"ל ביאור מחלוקת רבי ורבנן בקידושי יבם

והנה, יש לומר דבסברא זו נחלקו רבי ורבנן אי נלמד קניין היבם משאר קידושין דהוו לרצונה דוקא, או מביאת יבם דהוה בעל כרחא.

דהנה, אם נלמד שהטעם שאין האשה מתקדשת אלא לרצונה הוא משום הסברא דצריך דעת המקנה, הרי ביבם דאין צריך דעת המקנה - שהרי אשה הקנו לו מן השמים, הסברא נותנת דיכול יכול לקדש יבמתו אפילו בעל כרחא, וא"כ כאשר אמרה תורה דמקדשה בביאה בעל כרחא, הרי שמסברא נאמר דהוא הדין אף בשאר קידושי דיכול לקדשה בעל כרחא, כיון שכך היא הסברא אף לולי ציווי התורה.

אמנם, אם נלמד שהטעם שאין האשה מתקדשת אלא מדעתה הוא מפני הפסוק ד"והלכה והיתה", הרי שהוא הדין אף ביבם, שאף שאשה הקנו לו מן השמים, צריך לקדשה לרצונה בלבד וע"כ אף שחידשה לנו תורה שביאת יבם יכולה להיות אפילו בעל כרחא, הרי אין לנו בו אלא חידושו ובביאת יבם לבד הוי בכל כרחא אך בשאר קנייניו הרי הוא כשאר כל איש המקדש אשה, שצריך להיות לדעתה.

ובזה יש לבאר מחלוקת רבי ורבנן, דרבי ס"ל שהטעם שאין האשה מתקדשת אלא לרצונה הוא מפני הסברא וא"כ ביבם שאין סברא זו הרי שיכול לקדש אפילו שלא לרצונה ולדעתה ומה שאמרה תורה בביאת יבם דהוי בעל כרחא, אף בקניין כסף כן הוא, ואין ללמוד קידושי יבם משאר קידושין, ששונים מהם בסברא.

אך רבנן ס"ל דהטעם שאין האשה מתקדשת אלא לדעתה הוא מפני גזירת הכתוב ד"והלכה והיתה", וע"כ אף ביבם צריך להיות לדעתה ומה שחידשה תורה דביאת יבם מקדשתה אפילו בעל כרחא, חידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו.

## ח

### הסברת מחלוקתם בעומק יותר עפ"י החקירה דלעיל

ויש לומר בעומק יותר, דאף אי נאמר דלכ"ע הוי הדין דאין האשה המקדשת אלא מדעתה סברא הוא<sup>20</sup> יש לבאר מחלוקת רבי ורבנן בזה.

דהנה, לפי המבואר לעיל (ס"ד) בסברות רבי ורבנן, דרבי ס"ל דבמעשה הקידושין חל האיסור וע"י זה הקניין וע"כ קידושי יבם שהם רק קניין, שאסורה ועומדת, אינם כשאר

20. וראה בקריית ספר הלכות אישות פ"ד דכתב שהפסוק הוא אסמכתא בעלמא והוא מצד הסברא.

קידושי אשה ואילו רבנן סבירא להו דעצם מעשה הקידושין הרי הוא קניינו בלבד, אלא שהאיסור חל ממילא, ולשיטתם הרי שעצם מעשה הקידושין שווים ביבם ובשאר כל אדם. ועפ"י הנ"ל יש לומר, דבסברות אלו תלוי' השאלה אי מצד הסברא יכול יבם לקדש יבמתו אפילו שלא מדעתה.

דהנה, הסברא של החתם סופר "דאשה הקנו לו מן השמים", היינו שהקניין כבר נפעל בה, לכאורה שייך רק בהצד דאישות, היינו שהתורה הקנתה לו האשה בלי שקדשה, והראי' שאסורה ועומדת לכל העולם לפני קידושיו, אך בהצד דקניין אין שייך לומר ד"אשה הקנו לו מן השמים", שהרי עדיין אינה קנוי' לו עצמו.

ועפ"י הנ"ל יש לומר, דלרבי דעיקר קניין הקידושין הוא האישות, אלא שע"י זה קנוי' לו, הרי שביבם שענין האישות כבר קיים שייך לומר דהיא קנוי' לו מן השמים - שקנוי' ועומדת. וע"כ בטל בה הטעם דצריך להיות קידושי' לדעתה דוקא ככל דעת המקנה, שהרי קנוי' ועומדת לו וא"כ כתבה תורה בביאתו דהוא בעל כרחו והוא הדין לשאר קידושיו.

אך רבנן סבירא להו דעצם מעשה הקידושין הוא מה שנקנית לו בלבד (אלא שמסתעף מזה איסור האישות) וא"כ נמצא שביבם אינה קנוי' לו כלל ואין שייך לומר בזה "אשה הקנו לו מן השמים". וע"כ אף ביבם ישנה הסברא דאינה מתקדשת אלא מדעתה ומה שכתבה תורה שמקדש יבמתו בביאה אפילו בעל כרחו, הוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו, דבביאה בלבד מקדשה בעל כרחו, אך שאר הקניינים הרי הם כשאר קנייני הקידושין.

## בענין תורה מגנא ומצלא

יביא המעשים בגמ' אודות גדולי ישראל / יקשה על כך מהמבואר בסוטה /  
 יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין תורה מגנא ומצלא / יבאר עפ"ז דהגמ' ס"ל  
 כר"י / יקשה מדוע ס"ל לגמ' כך / יבאר זה ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ

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

### א

#### דברי הגמ' והקושי בהם

במסכתין! מסופרים מעשים מגדולי ישראל בענין התגברותם<sup>2</sup> על יצר התאוה, ומהם:

א. רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה, [הי' רגיל להתלוצץ באנשים שיש להם תאוה  
 ליצרם, והי' אומר: אם היו רוצים, היו יכולים להתגבר על יצרם, משום שדבר קל הוא].

יומא חד, אידמי לי' השטן כאיתתא [נדמה לו השטן בדמות אשה], ועמד בהך גיסא דנהרא  
 [ועמד בעברו השני של הנהר ור' מאיר עמד מצדו האחר].

[רצה רבי מאיר לעבור את הנהר כדי לתובעה לעבירה] ולא הוה שם מברא [אך לא הי' שם  
 ספינת מעבורת. אלא הי' שם דף צר בלבד המונח לרוחב הנהר, ומעליו הי' מתוח חבל. ומי  
 שרצה לעבור, הי' תופס בחבל ועובר עליו].

נקט רבי מאיר את המצרא [תפס בחבל] וקא עבר. כי מטא פלגא מצרא [כשהגיע לחצי  
 מאורך החבל], שבקי' [עזבו] יצרו [הרע - של רבי מאיר].

אמר [השטן לרבי מאיר]: אי לאו דקא מכרזי ברקיעא: "הזהרו ברבי מאיר ותורתו", שויתי'  
 לדמך תרתי מעי! [הייתי עושה את דמיך לשווי של שתי מעות, כלומר, כדבר שאין בו ערך].

1. פא, א.

2. ולהעיר מהמבוא בספר 'דברי שאול' (לרבי יוסף שאול הלוי נתנון. (ד"ה נורא)) וזה לשונו: "כל המעשיות  
 שהביא הש"ס כאן מהחסידיים האלה לפענ"ד הענין למען לא יחשוב האדם בראותו שלימות ועוצם קדושת חסידיים  
 האלו לרב ויחשוב כי הם הי' מלאכים ואין ללמוד מהם.

לזה סיפר הש"ס המעשיות האלו להראות כי גם הם הי' להם טבע אנושית ויצר הרע שולט בהם. אבל בצדקתם - כי  
 רבה, הגבירו שכלם על האנושית.

וזה לדעתי מה שאמר (רב עמרם חסידא) נורא בי עמרם דהיינו שגם בעמרם בוער עוד היצר הרע ועל זה התפאר  
 עצמו חזי דאת נורא ואנא בשרא ואנא עדיפנא מנך. . . וא"כ זה לדעתי מה שנשתבחו החסידיים האלו בדברים החקיים  
 שבלבם הי' לעשות המעשה כזאת בכל זה גבר יד שכלם והתאזרו בעוז מפני כבוד שמו והבין בזה כי זה לדעתי נותן  
 מסוה על פני כמה מאמרים שבש"ס שספרו כמה מעשיות כאלו מחסידיים הקדושים וע"כ הוא על הכוונה הלז".

ב. רבי עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עבירה, [הי' רגיל להתלוצץ באנשים שיש להם תאוה ליצרם, והי' אומר: אם היו רוצים, היו יכולים להתגבר על יצרם, משום שדבר קל הוא].

יומא חד אידמי לי' שטן כאיתתא [נדמה לו כאשה], ועמד בריש דיקלא [בראש הדקל].

נקטי' [תפס] רבי עקיבא לדיקלא, וקסליק ואזיל, [כדי להגיע אלי'].

כי מטא לפלגי' דגובה הדיקלא, שבקי' [עזבו] יצרו [הרע של רבי עקיבא]

אמר [השטן לרבי עקיבא]: אי לאו דמכרזי ברקיעא: "הזהרו ברבי עקיבא ותורתו", שוייתי לדמך תרתי מעי! [הייתי עושה את דמיך לשווי של שתי מעות, כלומר, כדבר שאין בו ערך].

ולכאורה יש לעיין בסיפורים אלו:

במסכת סוטה<sup>3</sup> נאמר: שלימוד התורה מציל את הלומד מיצר-הרע שלא יכשילנו לחטוא והצלה זו קיימת הן בזמן הלימוד והן לאחר זמן הלימוד. וכלשון הגמרא: "תורה - בין בעידנא דעסיק בה, ובין בעידנא דלא עסיק בה - מגנא ומצלא".

ואם כן צריך להבין כיצד הצליח היצר הרע לנסות את רבי מאיר ורבי עקיבא שהיו עוסקים בתורה בצורה שאין לתאר ואין לשער. וכמארז"ל בנוגע לר"מ<sup>4</sup>: "סתם משנה רבי מאיר". "וכולהו אליבא דרבי עקיבא"<sup>5</sup>. ועוד מצינו רבות דברי חז"ל על גודל לימודם והנהגתם וכו'.

[ולהעיר שרבי מאיר הי' תלמידו של רבי עקיבא, ויש לבאר הטעם שלא הביאה הגמרא את המעשה ברבי עקיבא לפני המעשה עם רבי מאיר:

מבואר בספר בן יהוידע<sup>6</sup>, וזה תוכן לשונו: משום שהמעשה ברבי מאיר הי' קודם למעשה ברבי עקיבא. והוסיף, שמה שהקב"ה סיבב כן שהמעשה ברבי מאיר יהי' קודם, זהו כדי שמעשה זה יארע פעמיים, ובא בזה לחזק את ההוראה היוצאת ממעשה זה שלא להתלוצץ בעוברי עבירה.

ויש לראות מכאן את גדולת התנאים, שלא חששו לבזות ולספר כן לתלמידיהם, כדי שמתוך כך לא יבואו התלמידים להתלוצץ מדברי עבירה].

## ב

### ביאור הדברים ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ

והנה, בשיחת קודש מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א מובאת חקירה בגדר פעולת הצלת לימוד התורה, וזלה"ק<sup>7</sup>:

3. כא, א.

4. עירובין יג, א.

5. סנהדרין פו, א (וראה פירוש רש"י שם).

6. להבן איש חי על אתר, ד"ה רבי.

7. לקו"ש ח"ג ע' 34 ואילך.

"ויש לומר מה שלימוד התורה מציל מן החטא (לדעת רב יוסף), אין הכוונה שהתורה נלמדת באופן נעלה כ"כ עד שפעולת שינוי בהלומד, היינו שהוא עצמו נתעלה למדריגה כזו שאינו שייך לחטא, אלא (שהאדם עצמו מצד דרגתו אינו מובטח שינצל מחטא, אלא) שהתורה מצלא, היא היא ששומרתו ומצילתו מן החטא.

[אך] ר' נחמן פליג על ר' יוסף וסבר שלימוד התורה פועל שינוי באדם הלומדה עד שאינו שייך לחטא.

מקור ודוגמא להסברה הנ"ל - שרב יוסף ורב נחמן פליגי אם לימוד התורה פועל שינוי באדם שלא יהי' שייך לחטא או שרק מונע ומציל מפעולה - מצינו במסכת ברכות<sup>8</sup>:

אסור לקרוא קריאת שמע כנגד מי רגלים, עד שיטיל לתוכן מים. וכמה יטיל לתוכן מים - פלוגתא דרב נחמן ורב יוסף (בפירוש הברייתא):

רב נחמן סובר: שבאם בכלי יש כבר מי רגלים, ובא להטיל לתוכן מים - אז (לדעת ר' זכאי) צריך להטיל לתוכן רביעית, אבל "בתחלה", כלומר, שקדמו המים למי רגלים, מתבטלים הם במים כל שהן, כי "ראשון ראשון שנופל לתוך המים מתבטל".

ורב יוסף סובר: אשר (לר' זכאי -) גם "בתחלה" צריך לרביעית מים. ועביד עובדא: א"ל רב יוסף לשמעיה' אייתי לי רביעתא דמיא כר' זכאי" - אפילו בתחלה.

ויש לומר שפלוגתת רב יוסף ורב נחמן - אם בתחילה צריך לרביעית מים לבטל את המי רגלים - היא פלוגתא (כללית) באופן "הבעלות" והפעולה של טהרה וקדושה וכו' בהמקום בו נמצאות.

כלומר: האם האיכות לבד פועלת וקונה את המקום - שיטת רב נחמן דמים טהורים אפילו כל שהן "קונים" המקום ונעשים קבוע בו ולכן קמא קמא בטיל בהן.

משא"כ כשבאים למקום מי רגלים צריך להיות ביטול על ידי כמות, שיעור רביעית. משא"כ לדעת רב יוסף.

ועד"ז גם בנדו"ד - ההצלה מן החטא הבאה מלימוד התורה:

לפי שיטת רב נחמן: לימוד התורה וכו' "נקבע" באדם הלומד, עושה בו שינוי, עושה האדם "מקום תורה" וקמא וקמא בטיל, שהרי דרכו של יצירה-היום אומר לו כך כו' - וכשה בטל אינו בא לידי היפך דיראת חטא.

משא"כ שיטת רב יוסף: הרי זה רק שהתורה מצלא מעשיית החטא". עכלה"ק.

ביאור הדברים באותיות פשוטות:

בנוגע ל"פעולת התורה על לומדי" ניתן להסתכל בשני אופנים: א: בפשטות, שדברים אלו נאמרו כסגולה בלבד, ולא שמובטח ללומד שלא יחטא - כי התורה לא פועלת בו שינוי עצמי

(שיטת רב יוסף).

ב. אך ישנו אופן עמוק יותר, והוא: שאכן התורה פועלת שינוי באדם הלומד ולכן מובטח לו שלא יחטא (שיטת רב נחמן).

ומחדש כ"ק אד"ש מה"מ ששני אופנים אלו נובעים מחקירה כללית בהסתכלות על ה"בעלות" שגורמת הקדושה והטהרה.

כלומר: לדעת רב יוסף אין די בקדושת וטהרת התורה לכשעצמם בכדי להוות "בעלות" על האדם או על כל דבר אחר. ורק על ידי ריבוי בכמות יכולה התורה לפעול בעלות.

אך רב נחמן מסתכל על קדושת וטהרת התורה כענין עילאי ועצמי. ולכן, אפילו כל שהוא מהתורה פועל על האדם ועל המקום בו הם נמצאים. וממילא מובטח ללומד התורה שלא יחטא.

ועל פי יסוד זה ניתן לבאר כיצד הצליח השטן לנסות את רבי מאיר ורבי עקיבא בסיפורים הנ"ל. וזהו מפני שהגישה בסיפורים אלו, היא כשיטת רב יוסף שהתורה (רק) מגינה ומצילה ולא מהוה הבטחה ללומד שינצל מן החטא.

## ג

### הביאור מדוע ס"ל לגמ' כר"י

אלא שעדיין יש לעיין מדוע ס"ל לגמ' בסיפורים אלו כשיטת רב יוסף ולא כשיטת רב נחמן. ויש ליישב זה גם לאור המבואר בשיחה שם (בנוגע למניית הענווה במשנה בסוף מסכת סוטה) וזה לשונו הקדוש:

"והנה ידוע, שדוקא על ידי אופן הלימוד דבבלי מגיעים לבחינת הכתר שלמעלה מהשתלשלות.

ועל פי זה יש לומר שרב יוסף שהי' "סיני" - סדר הלימוד דירושלמי<sup>9</sup>. לכן הוא סובר שכוונת המשנה "בטלה ענוה" היא לבחינת הענוה (שמצד החשבון) דבחינה בינה, ולכן אמר: "לא תיתני ענוה דאיכא אנא".

ורב נחמן שהי' "מחסידי בבלי"<sup>10</sup> סובר, שכוונת המשנה היא לבחינת הענוה שמצד הכתר (ביטול בעצם), וענוה זו בטלה משמת רבי, לכן אמר: "לא תיתני (רק) יראת חטא דאיכא

9. כמובן מזה דשלו (מארץ ישראל) סיני עדיף (סוף ברכות והוריות). ובירושלמי (סוף הוריות) דסודרן קודם לפילפון. וכנראה גם מזה שבבלי נשארה האיבעי' (חריף ומקשה או מתון ומסיק) בתיקו ולא קבלו מה דשלו מארץ ישראל - סיני עדיף. (הערה 23 בלקו"ש שם).

10. מגילה כח, ב. וראה פרש"י שם ד"ה הי צנא מלא סיפרי (שאמר רב נחמן): "אינו אלא כסל שמילאו ספרים ואין מבין מה בתוכה. . טעמי משנה כו", שמזה שביטל ענין צנא מלא סיפרי כו' משמע שלימדו (של רב נחמן) הי' באופן "להבין טעמי משנה כו' ולתרצה כו'" (ראה לקו"ש חי"ב ע' 122 ואילך ובהערות שם שהוא ענין החריפות והבקיאות ועוקר הרים) - שהוא אופן הלימוד דלתמוד בבלי. (הערה 21 בלקו"ש שם).

אנא". עכלה"ק.

והעולה מזה, שסיבת המחלוקת בין רב יוסף לרב נחמן נובעת ממוחלוקת קדומה הקיימת בין בני ארץ ישראל לבבל - האם עיקר הלימוד צריך להיות בבקיאות (סיני) או בחריפות (עוקר הרים). ומחלוקת זו בשורש הענינים נובעת מהחילוק בין 'כתר' ל'בינה'.

ומכיון שבארץ ישראל מאיר 'בינה' (סיני) ובבל 'כתר' (העצם - חריפות). לכן נשתלשל מכך המחלוקת בין בני ארץ ישראל לבבל ובין רב יוסף לרב נחמן.

ועפ"ז יש לומר (בדרך אפשר): שמכיון שרבי עקיבא ורבי מאיר היו בני ארץ ישראל לכן פעולת התורה פעלה אצלם כשיטת רב יוסף. ודו"ק.



## טעם בדיקת החמץ

יביא מחלוקת רש"י ותוס' בטעם בדיקת חמץ / יביא דברי אדמוה"ז די ש חיוב "בל יראה ובל ימצא" מדרבנן / יבאר עפ"י זה כוונת רש"י / יביא מחלוקת רש"י ותוס' בגדר "תשביתו" / יבאר עפ"י זה מחלוקתם בטעם בדיקת חמץ / עפ"י זה יתרץ דעת רש"י / יבאר חקירת השפת אמת' בדעות רש"י ותוס'

הת' יעקב יצחק שי' קופרמן  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת רש"י ותוספות בטעם בדיקת חמץ

איתא במסכת פסחים<sup>1</sup>: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר". ובטעם הבדיקה נחלקו רש"י ותוס':

רש"י פירש: "בודקין. שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא". והיינו, שאם לא יבדוק וישאר בביתו חמץ בפסח נמצא שעובר על איסור בל יראה ובל ימצא.

ובתוס' הקשו על פירוש רש"י<sup>2</sup>: "פ"ה שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא וקשה לר"י, כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ'<sup>3</sup> הבודק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי<sup>4</sup> אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל".

והיינו, הגמרא אומרת לקמן שבכדי לא לעבור על האיסור ד'בל יראה ובל ימצא' מספיק מהתורה שיבטל החמץ ואין צריך להוציאו ממש מביתו, וכיון שאף הבודק חייבוהו חכמים לבטל א"כ אין מובן לדעת רש"י מה תועלת יש בבדיקה זו, כיון שבלאו הכי מבטל וביטול זה מועיל לו שלא יעבור על איסור תורה.

וע"כ פירש תוס' באופן אחר: "ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו". כלומר, דאף שאינו עובר באיסור בל יראה על חמץ שבביתו מאחר שביטלו, מ"מ חייבוהו חכמים בדיקה שמא ימצא במהלך הפסח חמץ בביתו ויבוא לאוכלו.

1. ב, א.

2. ד"ה "אור לארבעה עשר".

3. ו, ב.

4. לקמן ד, ב.

ויש לבאר יסוד המחלוקת דרש"י ותוס'.

## ב

### ביאור דעת רש"י דחייב ב'כל יראה וכל ימצא' מדרבנן

והנה, פסק אדמוה"ז<sup>5</sup>: "המוצא בפסח חתיכת חמץ שלא מצאה בבדיקת ליל י"ד . . אם הוא חול המועד חייב לבערו מן העולם מיד שיראנה . . אע"פ שכבר ביטל כל חמצו בליל י"ד, מכל מקום חייב לבערו מדברי סופרים שמא ישכח ויאכלנה".

ובקונטרס אחרון<sup>6</sup> מבאר אדמוה"ז: "ומה שמברך על בדיקה וביעור חמץ שבתוך הפסח אע"פ שביטלו . . היינו כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום, א"כ אם אינו מבערו הרי הוא עובר בכל יראה וכל ימצא מדרבנן".

והיינו, שאף שביטל החמץ ומן התורה מועיל ביטול זה, חכמים גזרו על החמץ שמצא בתוך ביתו שלא יועיל ביטול זה שמא יבוא לאוכלו ונמצא שעובר על כל יראה וכל ימצא מדרבנן.

וכמו"כ מצינו באדמוה"ז כשמסביר הטעם שחייבו חכמים לבטל החמץ לאחר הבדיקה כתב: "למה תקנוהו חכמים ביטול זה, אלא לפי שחששו שמא נשארה גלוסקא יפה של חמץ באחד מן הזויות או באחד מן החורים שלא מצאה בבדיקה ואלו ה' מוצאה היתה חשובה בעינינו ולא ה' מפקירה ולכך אינה בטלה מאל' כמו פירורין ויש לחוש שמא ימצאנה בפסח ויעבור עלי' בכל יראה ובכל ימצא . . אבל כשביטל כל חמץ שלא מצאו בבדיקה, אף אם ימצא גלוסקא בפסח ולא יבערנה מיד לא יעבור עלי' בכל יראה מן התורה אלא מדברי סופרים".

עפ"י זה יש לבאר מה שפירש רש"י שבדיקת חמץ הוא בכדי שלא יעבור עליו בכל יראה וכל ימצא - אף שמהתורה בביטול בעלמא סגי - דכיון שחכמים חששו שמא יבוא לאוכלו חייבוהו בבדיקה וגזרו שלא יועיל לו הביטול וממילא נמצא שמחוייב בכל יראה וכל ימצא מדרבנן.

ומתורצת בזה קושיית התוס' מדוע הצריכו חכמים בבדיקה כיון שבלאו הכי מבטל ומהתורה בביטול בעלמא סגי, דאכן מן התורה ביטולו מספיק ואינו עובר בכל יראה ובככל ימצא והכא החיוב הוא מדרבנן.

## ג

### מחלוקת רש"י ותוס' בגדר "תשביתו"

והנה, בכדי לבאר יסוד מחלוקת רש"י ותוס' יש להקדים תחילה מחלוקת נוספת דנחלקו

5. או"ח תמו, א.

6. א.

7. או"ח תלד, ו.

בה רש"י ותוס':

הגמרא לקמן<sup>8</sup> אומרת: "בדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה".  
 ופירש רש"י: "בביטול בעלמא. דכתיב 'תשביתו' ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא  
 השבתה". והיינו, דלדעת רש"י גדר הציווי "תשביתו" הוא שהאדם יבטל החמץ בליבו.  
 ובתוס'<sup>9</sup> הקשה על פירוש רש"י: "וקשה לר"י דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול. .  
 ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו  
 ומותר". כלומר, דלדעת התוס' 'תשביתו' היינו לבער החמץ שלא יהי' כלל בעולם ומה  
 שמבטלו בליבו אינו בגדר ד"תשביתו", אלא דכאשר מבטל החמץ הרי הוא כהפקר ואינו  
 ברשותו ושוב אין הוא מחוייב במצוות "תשביתו".

ובפשטות י"ל דנחלקו רש"י ותוס' בגדר החיוב ד"תשביתו", דלרש"י החיוב דתשביתו הוא  
 על הגברא, דהנה ככל חפץ ישנם ב' ענינים: א. גדר החפץ עצמו. ב. ההשתמשות של האדם  
 בו. ולרש"י חיוב התורה על האדם מצדו חפצא דחמץ, והיינו דכאשר מבטל האדם חפץ  
 זה ומבחינתו הרי הוא הפקר הרי ששוב אין נחשב שיש לו חמץ וקיים בזה מצוות התורה  
 "תשביתו".

אך לש"י התוס' הקפידה תורה על החפצא דחמץ, דהציווי על האדם שלא יהי' ברשותו  
 חפצא דחמץ וע"כ חייב לבערו ממש (אלא שאם ביטלו - הפקירו הרי שוב אינו מחוייב בציווי  
 ד"תשביתו").

## ד

### עפ"י זה ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בענין הבדיקה

עפ"י זה יש לבאר דעת רש"י, דהנה הר"ן כתב בביאור דעת רש"י<sup>10</sup>: "וי"ל דמדאורייתא  
 בחד מינייהו סגי, כלומר או בבדיקה או בביטול, דבדיקה לחודה נמי מהניא. . וכל שבדק מן  
 התורה אינו צריך לבטל, הלכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי כדי שלא יעבור עליו בבל  
 יראה".

כלומר, דלדעת רש"י מהתורה מועיל באם יעשה האדם אחד מן הדברים - או ביטול או  
 בדיקה, ומה שתיקנו חכמים דצריך גם בדיקה וגם ביטול הוא מדרבנן.

ועפ"י המבואר לעיל יובנו היטב דברי הר"ן, דכיון שלש"י רש"י הציווי דתורה היא על האדם  
 - שלא יהי' לו חמץ וכל הענין ד"תשביתו" הוא בכדי שלא יעבור האדם על איסור חמץ, הרי  
 שיכול לקיימו בב' אופנים, ע"י שיבטלו בליבו ואזי החמץ אינו נחשב לחמץ מבחינתו, או

8. ד, ב.

9. ד"ה "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי".

10. ד"ה "בודקין את החמץ".

לבודקו - שהרי האיסור דתורה הוא "לא יראה לך"<sup>11</sup> וע"י שבודק החמץ שוב אינו עובר על איסור התורה<sup>12</sup>.

ובזה יש לבאר גם דעת תוס', דכיון ש"תשביתו" הוא ביעור החמץ ממש הרי שאי אפשר לקיים ציווי זה ע"י הבדיקה ובה להיפטר מהלאו ד"בל יראה", ומה שמועיל מן התורה הוא ביטול בלבד שפוטרו מחיוב ד"תשביתו". וכיון שהצריכו חכמים הן ביטול והן בדיקה מוכרחים לפרש דהבדיקה היא מצד חשש חכמים - שמא יבוא לאכול.

## ה

### ביאור חקירת ה'שפת אמת' בדעות רש"י ותוס'

והנה, חקר ה'שפת אמת'<sup>13</sup> מה הדין במקום שאינו מחוייב לבדוק וכגון מה שאומרת המשנה "כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אינו צריך בדיקה" האם צריך הוא עכ"פ לבטל החמץ שבמקום זה.

והסיק דתלוי במחלוקת דרש"י ותוס' בטעם בדיקת חמץ, דלרש"י כיון דשני הענינים - הן הביטול והן הבדיקה - הם מאותו הטעם ד"בל יראה ובל ימצא" הרי שהיכא שאינו מחוייב לבדוק פטור אף מלבטל. אך לשי' התוס' דהם שני ענינים שונים - דביטול הוא מפני הלאו ד"בל יראה" והבדיקה היא תקנת חכמים שמא יבוא לאוכלו - הרי שאף במקום שפטור מן הבדיקה חייב בביטול ולהיפך.

אך לכאורה צ"ל בדבריו, דאף שפטרנוהו מבדיקה כיון שאין חשש שהכניס לשם חמץ, מ"מ מדוע לא יחויב בביטול דשמא יש שם חמץ, שהרי הוא ספיקא דאורייתא (וספיקא דאורייתא לחומרא).

אלא לפי המבואר לעיל אתי שפיר, דכיון שהאיסור ד"בל יראה" הוא כלפי האדם, והיינו, שהאיסור הוא שלא יראה לאדם - מצד הגברא - וע"כ בדיקה תועיל לו כיון שהוא ביעור החמץ שבהשגתו הרי שמטעם זה אין לנו לחייב אותו בביטול היכא שפטור מן הבדיקה שהרי גם הביטול הוא מאותו הטעם.

וע"כ אף ספיקא דאורייתא אין כאן כיון שמלכתחילה לא חל עליו האיסור היכא שאינו מחוייב לבדוק. משא"כ לשי' התוס', אף שפטור הוא מן הבדיקה מ"מ חייב לבטל שהרי יש כאן ספיקא דאורייתא ד"תשביתו" ואזלינן לחומרא.

11. ראה ה, ב.

12. וראה גם במנחת חינוך בביאור דעת רש"י.

13. ב, א. ד"ה "כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה".



שער  
רמב"ם



## שיטת הרמב"ם בדין המקדש במלוה

יביא דברי רש"י גבי מקדש במלוה / יקשה בחידוש הגמ' בהמקדש במלוה / יביא מחלוקת ראשונים בפירוש הנאת מלוה / יביא מחלוקת רש"י והרמב"ם בהחיסרון דהמקדש במתנה על מנת להחזיר / יביא דברי האבני מילואים דפעולת הקידושין הם דוקא ע"י הבעל / יבאר לפי"ז דברי הרמב"ם במקדש במלוה ובמתנה על מנת להחזיר / יביא דברי הרמב"ם בנוגע למסיר נזק משדה חברו דאינו חייב לשלם הוצאותיו / יבאר ע"פ יסוד הנ"ל את שיטת הרמב"ם / יקשר עפ"ז ב' המימרות דמקדש במלוה ומקדש במתנה על מנת להחזיר / יבאר שיטת שאר הראשונים דמסתכלים על עצם הפעולה

הרב שניאור זלמן שי' לאבקאווסקי\*

ראש הישיבה - תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

770 בית משיח

### א

#### הקושי בחידוש הגמרא גבי המקדש במלוה

איתא במסכתין<sup>1</sup>: "אמר אב"י המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת, ואסור לעשות כן מפני הערמת ריבית. האי הנאת מלוה ה"ד אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה - הא רבית מעלייתא הוא, ועוד היינו מלוה. לא צריכא דארווח לה זימנא".

ופרש"י: "המקדש במלוה - דאמר התקדשי לי במלוה שהליתיןך". "אינה מקודשת - דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו".

היינו שהמדובר כאן הוא שהלוה לה סכום כסף משך זמן קודם לכן, וכעת רוצה לקדשה בהלוואה זו. אך כיון שמלוה להוצאה ניתנה, ואם כן המעות שהוא הלוה לה אינם בידה - אינו יכול לקדש ע"י, כיון שאינו נותן לה כלום בשעת הקידושין. וכמו"כ פירש הרמב"ם<sup>2</sup>, שהמקדש במלוה שכבר היתה בידה - אינה מקודשת.

וצלה"ב דלכאורה ממנ"פ - אם כוונת הגמרא היא שמקדשה ע"י שמוחל לה לגמרי על

\* מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נערך ע"י א' מחברי המערכת.

1. ו. ב.

2. הל' אישות פ"ה ה"ג.

המלוה - מדוע אינה מקודשת, הרי הוא נותן לה הנאה בשעת המחילה, בשעת הקידושין. ואם כוונת הגמרא (כמו שפירשו רש"י והרמב"ם) שמקדשה במלוה שנתן לה בעבר (היינו בהנאת ההלוואה) - פשיטא שאינה מקודשת באופן כזה כיון שאינו נותן לה עתה כלום - ומה שנתן לה כבר יצא, ומדוע צריכה הגמרא להשמיענו דין זה.

## ב

### מחלוקת הראשונים בפירוש הנאת מלוה

ובהמשך פרש"י "לא צריכא דארווח לה זימנא - זמן הלוואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי, ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל. ואם פירש לה כך מקודשת. והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור, דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה. וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו, דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה אבל כי מקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה".

היינו דלשיטת רש"י גבי 'הנאת מלוה' מסיקה הגמ' שמדובר בהלוואה שהלוה לה כבר, וכעת "ארווח לה זימנא", ש"אמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי", והדין במקרה כזה שמקודשת, אלא שאסור לעשות כן מפני הערמת רבית (שהרי אף שאינו לוקח ממנה סכום מסויים, מ"מ נוסף להלוואה עצמה הוא מקבל שווה פרוטה נוסף שע"י הוא מקדש את האשה).

והתוס' (ד"ה דארווח) הקשו על רש"י שכאשר הוא מקדש אותה בפרוטה זו זהו רבית מעלייתא - כיון שנהנה מפרוטה (ע"י הקידושין) בגלל ההלוואה. ולכן פי' ר"ת שהמדובר כאן הוא שבקשה ממנו שיתן מנה לבע"ח שלה בשביל שיסכים להאריך לה את מועד הפרעון, ולאחרי שהלך ופייס אותו במנה אומר לה התקדשי לי בהרווחה זו שגרמתי לך. ואע"פ שענין זה מותר מצ"ע, מ"מ כיון שחוזר ונוטל ממנה את המעות (ע"י הקידושין) הו"ל הערמת רבית. והרי"ף על אתר פסק כרש"י שהמלוה מאריך לה את זמן ההלוואה.

אמנם הרמב"ם<sup>3</sup> פי' בענין אחר וז"ל: "המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת. כיצד, כגון שהלוה אותה עתה מאתיים וזו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהי' בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת, שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע, ואסור לעשות כן מפני שהיא כריבית. ופרשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשמען".

ובהשגות הראב"ד: "הראשונים פירשו כגון שהגיע זמן המלוה ליפרע ומעותיו בידה מזומנים לפרוע והיא היתה נותנת מיד ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן חדש אחד והאריך לה בשכר הקידושין מתקדשת וזהו דארווח לה זימנא וכ"ש מה שכתב הוא".



וצלה"ב את שיטת הרמב"ם - מדוע לא יועיל לקדש כשמאריך לה את זמן ההלוואה במועד הפרעון, דלכאורה הוא נותן לה הנאה מסויימת בשעה זו ויכול לקדשה עי"כ.

## ג

### קידושין במתנה על מנת להחזיר

בהמשך דברי הגמרא שם: "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירהו לי במכר לא קנה באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי בתרומה יצא ידי נתינה ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה אפילו כולהו נמי ואי קסבר לא שמה מתנה אפילו תרומה נמי לא. . אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין".

ופרש"י: "אלא אמר רב אשי. ודאי בכולהו אמר רבא דקונה לבר מאשה כו' והאי לחליפין דמי כקנין בסודר דאינו אלא אוחז בה ומחזירו". היינו שמתנה ע"מ להחזיר דומה לחליפין משום שבפועל זה דומה לקנין סודר - שלוקח חפץ ומחזירו לאחמ"כ, ולכן בכל שאר הקנינים זה יקנה, רק בקידושין זה לא יועיל משום שאין קידושין ע"י חליפין.

והרמב"ם פירש<sup>4</sup>: "האומר לאשה הרי את מקדשת לי בדינר זה על מנת שתחזיריהו לי אינה מקדשת בין החזירה בין לא החזירה. שאם לא החזירתו לא נתקם התנאי. ואם החזירתו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום". היינו שאינה מתקדשת במתנה ע"מ להחזיר משום שלא מגיע הנאה לידה.

וגם כאן צלה"ב מנין היסוד של הרמב"ם שהטעם שקידושין במתנה ע"מ להחזיר אינם תופסים (אף שבמכר וכו' זה כן יועיל) מפני שהאשה לא נהנית מזה, ולא כפשטות דברי הגמרא וכפרש"י מפני שמתנה ע"מ להחזיר הוי כעין חליפין, והיות שאשה אינה נקנית בחליפין גזרו חכמים שלא תיקנה במתנה עמ"ל.

## ד

### פעולת הקידושין - ע"י הבעל

ויובן זה בהקדים:

כתב המחבר<sup>5</sup> "אמר לה: הרי את אשתי, הרי את זקוקתי, הרי את קנוי' לי, הרי את ארוסתי, הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את לקוחתי, מקודשת". ובהגהת הרמ"א שם: "אם הבינה דבריו, או שדברו תחלה מעסקי קידושין".

4. שם הלכה כד.

5. שו"ע אבה"ע סי' כז ס"ק ב.

ומדייק האבני מילואים<sup>6</sup> שמדברי הרמ"א משמע שלא בעינן שידעו העדים לפני מעשה הקידושין אם הבינה או לא, אלא שואלים אותה לאחר מעשה אם היתה דעתה לשם קידושין, וסומכים על דברי'.

ומקשה ע"כ שלכאורה אם העדים לא ידעו בשעת הקידושין אם האשה אכן מבינה שמדובר על קידושין או לא - יוצא שהם העידו רק על אמירת הבעל ולא על הסכמת האשה, והוי כמקדש בלא עדים כיון שהעדות היא על חצי מפעולת הקידושין - אמירת הבעל ולא על הסכמת האשה.

ומבאר דהיא הנותנת, כיון שאמרה תורה<sup>7</sup> "כי יקח איש אשה" ולא "כי תוקח אשה לאיש", היינו שהאיש עושה את פעולת הקידושין (ופעולת האשה היא רק שמפקירה את עצמה ע"מ שהבעל יוכל לקנות אותה - הסרת מונע), העדת העדים ג"כ היא רק על פעולת הבעל, שפועלים ע"י עדותם תוקף באמירתו שיוכל לקדש ע"י, ולכן לא נוגע לעדותם אם האשה מסכימה או לא, כיון שלא על זה הם מעידים<sup>8</sup>.

- ע"ד דוגמא מפסק המאירי<sup>9</sup> גבי הודאת בעל דין - דאם הודה לו בינו לבין עצמו, יכול לומר לו 'משטה הייתי בך', אך אם הודה לו בפני עדים אינו יכול לחזור בו (וכש"כ בפני ב"ד ד"כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד"). והיינו משום שעצם מציאות העדים בענין פועל תוקף לאמירתו.

[ויש ליתן טעם בדבר, כיון שכשהוא מודה בפני עדים או בפני ב"ד מקבלת אמירתו תוקף מיוחד וירא לשקר. והיינו שעצם הענין שהוא נוכח בב"ד או בפני עדים בשעת ההודאה, פועל עליו יראה מסוימת ואינו משקר (ומה שאח"כ טוען הפוך אנו מעמידים שיצרו התגבר וכעת אינו דובר אמת)].

ועד"ז ניתן להסביר בעניננו - בשביל שיהי' לאמירת האיש "הרי את מקודשת לי" תוקף כזה שיוכל ע"כ לאסור אותה על כל העולם ולקדש אותה עבורו, אנחנו צריכים שהאמירה תהי' בפני שני עדים, ובעצם נוכחותם הם מעניקים לאמירה את התוקף הדרוש ע"מ שתוכל לפעול את פעולתה.

וע"פ יסוד זה ניתן להסביר את שיטת הרמב"ם ביחס למקדש במלוה ובמתנה ע"מ להחזיר, כדלקמן.

6. שם ס"ק ו.

7. כי תצא כב, יג.

8. עפ"ז ניתן לבאר ג"כ את המנהג הנפוץ שמכסים את פני הכלה בחופה, וא"כ יוצא שהעדים לא רואים את פני מעשה הקידושין - וכיצד יכולים להעיד? אלא דלפי הנ"ל מובן שעדותם היא רק על האמירה של הבעל, ולא על כללות מעשה הקידושין.

9. בית הבחירה לסנהדרין כט, ב.

## ה

## מניעת הפסד אינה הנאה

הגמ' אומרת<sup>10</sup> שהיורד לשדה חבירו ללא רשות ושתל אילנות ונהנה בעל השדה, חייב לשלם ליורד את ההוצאות - כיון שנהנה. אמנם, פסק הרמב"ם<sup>11</sup> שאם לא גורם לו הנאה באופן חיובי, אלא רק מסיר ממנו נזק (כגון שפרע את חובו וכיו"ב) אינו חייב לשלם הוצאותיו, כיון שלא הנהו הנאה חיובית רק מנע הפסד, ומניעת הפסד אינה הנאה.

עד"ז מובן בנוגע למלוה - הארכת זמן המלוה לאחר נתינת המעות אינה הנאה חיובית, אלא מניעת הפסד.

והנה ע"פ המבואר לעיל יוצא שכל פעולת הקידושין נפעל ע"י מעשה ולקחת הבעל, וא"כ מובן שאם הוא מקדש ע"י פעולה שלילית, היינו שאין כאן נתינת הנאה לאשה שע"י נעשית פעולת הקידושין, אלא מניעת היזק - אין ביכולת פעולה זו לפעול את הקידושין, כיון שהוא לא 'לוקח' אותה ע"י פעולה מסוימת (פעולה חיובית), רק מונע הפסד ומניעת הפסד אינה מעשה.

ועפ"ז מובנת שיטת הרמב"ם בכהנ"ל שמפרש את דברי הגמ' (שאינן קידושין במתנה ע"מ להחזיר כיון דדמיא לחליפין) - שהטעם שאינה מקודשת משום שלא נהנית (דלא כרש"י שפירש שדומה לחליפין שמחזיק בחפץ ומחזירו למוכר, כנ"ל).

וע"פ הנ"ל י"ל ההסברה בזה: הסיבה לכך שלא ניתן לקדש אשה בחליפין היא משום שקנין החליפין קונה ע"י שפועל קירוב הדעת בין המוכר לקונה<sup>12</sup>, וע"י שנעשה אצלו קירוב אליו הוא מקנה את החפץ לקונה. והיינו שאין פעולת הקונה סיבה ישירה למכר, כ"א גורמת להטיית נפשו ורצונו של המוכר להעניק לו את המכר. וכנ"ל, בקידושין צ"ל "כי יקח איש אשה" - שהקידושין יעשו ע"י פעולת הבעל - לכן לא ניתן לקדש ע"י חליפין (לעומת מכר שהעיקר הוא הקנאת המקנה, לא פעולת הקונה).

ולכן אומר הרמב"ם שבמעמ"ל אינה מקודשת "שהרי לא נהנתה" - דלא נהנתה פירושו הוא שלא עשה כאן מעשה ע"מ לקנות את האשה, אלא האשה מקנה את עצמה אליו - שזהו התוכן דקנין חליפין.

ועפ"ז תובן ג"כ שיטת הרמב"ם בנוגע להנאת מלוה - שמפרש שמדובר על הנאת הזמן שהאריך לה בשעת נתינת ההלוואה דוקא, ולא הארכת הזמן לאח"ז או בשעת הפרעון - דע"פ הנ"ל מובן שכשמאריך את זמן הפרעון לא בשעת נתינת ההלוואה זה פעולה שלילית של מניעת הפסד, וא"א לקדש ולקחת את האשה ע"י פעולה זו. משא"כ בשעה שנותן את ההלוואה הוא מאריך את הזמן של המעות שנותן לה בפועל - פעולה חיובית.

10. כתובות פ, א. ב"מ קא, א. רמב"ם הל' גזילה ואבידה פ"ה ה"ד.

11. הל' מלוה ולוה פכ"ו ה"ו.

12. ע"פ המאירי ב"מ מה, ב.

עפ"ז מובן ההקשר בין שתי המימרות בגמרא (המקדש במלוה והמקדש במתנה ע"מ להחזיר), שבאים זה אחר זה, שבשניהם הנקודה היא הדגשת ענין הקידושין - לקיחת הבעל. וזו היא גם נקודת החידוש בהא דאינו יכול לקדש במלוה, דקמ"ל שאינו יכול לקדשה בפעולה שלילית<sup>13</sup>.

## ך

### ביאור שיטת שאר הראשונים

אמנם עפ"ז צלה"ב את שיטות שאר הראשונים הנז"ל שפירשו שתועיל הארכת הזמן לאחר נתינת הלואה - דלכאורה ע"פ הנ"ל אי"מ כיצד יש כאן פעולת לקיחה של הבעל.

וי"ל הביאור בזה:

בסילוק נזק יש שני ענינים - פעולת הסילוק, והתוצאה שע"י - שאין נזק בפועל. כשאנחנו מסתכלים על התוצאה - היות שזה רק מניעת היזק, אי"ז נחשב פעולה חיובית וממילא אי אפשר לקדש בכך.

לעומ"ז אם נסתכל על עצם הפעולה, דהיינו על המעשה שלו - מובן שיכול להתנות שעושה את המעשה בתנאי שתתקדש לו, כיון שהמעשה עצמו (לא התוצאה) הוא פעולה חיובית וניתן לקחת ע"י את האשה ולקדש באמצעותו. ולכן כאשר מתנה ואומר לה שמקדשה בפעולה שמאריך את המעות - מתקדשת.

13. הטעם שאין אומרים שמקדשה בהנאת עצם ההלואה י"ל משום שנתינת הלואה היא מצוה, והגמ' אומרת שא"א לקדש ע"י מצוה, משא"כ הרוחת הזמן אינה מצוה, ודו"ק.

## מהות איסור ע"ז בדעת הרמב"ם

יביא חילוק בענין איסור ע"ז בין מנין הרמב"ם בריש ס' היד, למ"ש בריש הל' עבודה זרה / יביא ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע למהות איסור ע"ז בדעת הרמב"ם / יבאר עפ"ז את השינוי בין שני המניינים / ימשיך לבאר עד"ז בנוגע לאיסור אבן משכית

הת' שניאור זלמן שי' גרליק  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שינוי הרמב"ם בפרטי מנין המצוות

כתב הרמב"ם במניין המצוות שלו<sup>1</sup> בריש ספר היד (מל"ת ב') וז"ל: "שלא לעשות פסל, לא יעשה בידו ולא יעשו לו אחרים, שנאמר "לא תעשה לך פסל".

ותמוה<sup>2</sup>, מדוע האריך הרמב"ם בלשונו בפרטי הדין והאיסור להוסיף שגם באם "יעשו לו אחרים" הרי הוא בלאו.

וביותר יקשה, שבמניין המצוות בריש הלכות עבודת כוכבים כתב כך: "שלא לעשות פסל לעצמו", ולא הזכיר כלל האיסור גם באם אחרים יעשו לו.

ובכותבו מצווה זו בגוף ספרו<sup>3</sup> כתבה כך: "העושה עבודה זרה לעצמו - אף על פי שלא עשאה בידו ואף על פי שלא עבדה לוקה, שנאמר "לא תעשה לך פסל וכל תמונה".

1. וכידוע, שמדגיש הרמב"ם פעמים רבות שענינו העיקרי של ספרו הוא מניין המצוות, וכפי שמסיים את הקדמתו. (ואשר גם הקדמתו ה"ה חלק מחיבורו. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 115 הערה 13):  
"אלו הם שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנאמרו לו למשה בסיני, הן וכללתיהן ופרטתיהן ודקדוקיהן, כל אותן הכללות והפרטות והדקדוקין והבאורין של כל מצווה ומצווה היא תורה שבעל פה, שקבלו בית דין מפי בית דין".  
וכפי שפותח את ספרו "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותך" (וראה בס' יין מלכות ס"ג בטעמו שהקדים מלבד זאת "בשם ה' א-ל עולם" ומ"מ משמע שתחילת תוכן ספרו הוא הפס' הנ"ל).
2. ואין לנו ראי' גדולה מזו אשר מלבד כותבו את ספר המצוות, מונה עוד חמש מנינים כחזור ושונה (ראה בכ"ז בחידושים וביאורים ברמב"ם סי' כ' ובנסמך שם) - בראשונה, בהקדמתו לספר הי"ד. בשנית, בכותבו ע"פ סדר הספרים. בשלישית (אשר נמצא במספר גרסאות) בראש כל ספר. ברביעית, בפתיה שכאו"א מה"הלכות גדולות". ובמניינו החמישי הוא מסכם את סך המצוות - מ"ע ול"ת בסיימו של כל ספר.  
ועפ"ז מתחזקת השאלה בנוגע לשינוי המניינים (וראה הערה הבאה).
2. ומפורסמת דעת כ"ק אד"ש מה"מ בדקדוקו בכלל (ראה הדרנים על הש"ס ח"א מסכת קידושין (א')) וביחוד בכה"ג (ראה ב"כללי הרמב"ם פרק ג-ד).
3. הלכות ע"ז פ"ג ה"ט.

וצ"ל את טעם השינויים בין המנין שבריש ספר היד, למה שכתב הרמב"ם בגוף ספרו<sup>4</sup>, דלכאורה הסברא נותנת שהמניין בגוף הספר יהי מפורט יותר ממה שמנה באופן כללי את המצוות בריש הספר<sup>5</sup>.

## ב

### ביאור כ"ק אד"ש במהות איסור ע"ז

ויובן ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א מה"מ<sup>6</sup> בנוגע לפתיחת הלכות ע"ז ברמב"ם, אשר במשך פרק שלם מאריך הרמב"ם בנוגע להשתלשלות העניינים שהובילו את בני האדם לטעות בטעות של הע"ז, וז"ל הרמב"ם: "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול, ונבערה עצת חכמי אותו הדור - ואנוש עצמו מן הטועים הי', וזו היתה טעותם: אמרו, הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו, ראויין הם לשבחם ולפארתם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא - לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך.

כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. וזה הי' עיקר עבודת כוכבים וכך היו אומרים עובדי' היודעים עיקרה לא שהן שם אלוה אלא כוכב זה"

ומאריך שם בהמשך הפרק כיצד בהמשך הדורות עמדו נביאי שקר שהטעו את האנשים שכוכב או צורה פלונית נתגלתה אליהם וצותה שיעבדוה וכו' - עד שנשכח מכל העולם שם שמים, ועבדו רק לכוכבים ומזלות -

"ועל דרך זה הי' העולם הולך ומתגלגל עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו. (ג) כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה - והי' תמי', היאך אפשר שיהי' הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהי' לו מנהיג ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו? ולא הי' לו מלמד, ולא מודיע דבר - אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין.

עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבוננתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד והוא

4. וראה הוספות ל"ג בעומר בלקו"ש ח"ז ובהערה ד"ה "שמעשיו כולל" עיי"ש - דמשמע א"כ א"ז "שאחרים יעשו לו".  
5. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 59 ואילך שמדייק מדוע במניין המצוות מתנסח הרמב"ם בלשון לקדש חדשים ולחשב שנים וחדשים, ובמנין שבריש הל' קידוש החודש: "מ"ע אחת והיא לחשב ולידע ולקבוע באי זה יום תחילת כל חדש מחדשי השנה". ועד"ז בגוף ספרו "מצוות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה" ואינו אומר כפי התוכן של המצווה "לקדש החודש".

ומקשה שם מדוע הוא אומר רק עניין זה במצות עשה (לחשב ולידע ולקבוע באי זה יום תחילת כל חודש) ואינו כולל בהמצוה גם העניין של קדוש החודש, אשר חובה (לקבוע ו) לקדש ע"פ הראי' והיינו ע"ד הדיק שבפנים - בנוגע לשינויים שבמניין המצוות.

6. לקו"ש ח"כ ע' 15 ואילך.

מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו. וידע שכל העולם טועים, ודבר שגרם להם לטעות זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם. ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו".

ולכאורה, אי"מ: ספר היד החזקה הוא ספר של "הלכות הלכות", כפי שהוא כותב בהקדמתו לספרו, ולא ספר המתאר דברי ימות עולם או אפילו דברי ימי ישראל - ומהי החשיבות להלכה של כל המתואר בהרחבה בפרק כולו,

ומבאר שם כ"ק אד"ש שהיסוד של איסור ע"ז הוא להבין את שורש ויסוד טעות הע"ז, כיון שחטא ע"ז אמנם מורכב גם מאיסורים לגבי המעשה ופעולת עבודת ע"ז, אך עיקר מהותו קשור למחשבתו של האדם ולהרהורי ליבו -

ולכן מאריך הרמב"ם בתיאור הנ"ל, כדי להבין מאיפה נוצרה הטעות של הע"ז, ואיך שלע"ז מצ"ע אין שום מקום בשכל - ומדגיש כיצד אברהם הכיר את בוראו ע"י התבוננות וחשיבה עצמית - להדגיש שההגיון הבריא מחייב את שלילת הע"ז. וע"כ מקדים הקדמה זאת<sup>7</sup>, בגדר איסור דע"ז.

## ג

### מהות איסור ע"ז ומעשה האיסור

ועפ"ז אפ"ל לפע"ד ג"כ הכא<sup>8</sup> -

בהלכות ע"ז, מייירי (בעיקר-) אודות היסוד הנפשי והתוכני שבאיסור ע"ז, ואשר ממנו משתלשל במילא איסור הכנת והשתחוות לע"ז (וכביאור כ"ק אד"ש מה"מ דלעיל).

וע"כ בפרקים אלו קיצר בדין עשיית פסל, וסתם בקצרה שלא לעשותו "אף על פי שלא עשאה בידו".

וכ"ה ג"כ גבי המניין כפי שהוא לחלוקה להלכות -

דמאחר וכל עצמו לא בא אלא ללמדנו האיסור הנפשי, קיצר בל' "שלא לעשות פסל לעצמו" (ולא בפרטי הדין והאיסור כנ"ל).

משא"כ<sup>9</sup> במניין המצוות בהקדמתו (דלא הקדים ההקדמה הנ"ל והנפקותא מיני') לכן

7. וראה בהערה 60 שם, דגם מ"ע "לאבד ע"ז ומשמשי" וכל הנעשה בשבילה" מהא נפיק, ויומתק עפ"ז מ"ש לקמן.

8. דהרי בשיחה הנ"ל מדבר על הקדמתו לפרקים אלו, וע"פ חילוק ככ"ג, נלע"ד לבאר הכא.

9. ועפ"ז יומתקו ביתר שאת ב' ענינים:

א) הא דשני מקומו במניינים אלו (במניין המצוות בריש ספר הי"ד ה"ה המצוה הראשונה לאחר מל"ת "שלא לעלות במחשבה שיש אלוקה כו' שנא' "לא יהי' לך אלוקים אחרים על פני" ואילו במניין ע"פ סדר הספרים מנאה כמצווה ו') - דמאחר וכאן איירי גבי האיסור המעשי, וכאן הקדים האיסורים השייכים לנטית לבבו ודעתו (שלא לפנות, שלא לתור, שלא לגדף (דמיירי בכל האי ככוונת ליבו) שלא יעבדה (כנ"ל) שלא ישתחוה (ראה בגוף הערה ובנסמן שם לקמן).

ב) הא דבמניין זה קרי למל"ת מ"ז "שלא לתור אחר מחשבת הלב וראית העיניים, שנאמר: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם".

הוצרך לבאר ג"כ בפרטות "ולא יעשו אחרים לו אחרים", היינו שאין האיסור רק על המעשה כ"א ג"כ על התוצאה<sup>10</sup>.

## ד

### עשיית אבן משכית

עפ"ז יש לבאר ענין דומה במנין המצות לרמב"ם, בנוגע לאיסור עשיית אבן משכית: במנין שבריש ספר היד כתב הרמב"ם<sup>11</sup>: "שלא לתן אבן משכית, שנאמר: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם". והיינו שהאיסור הוא בעצם נתינת האבן. ובמנין המצות שבריש הלכות ע"ז וחוקות הגויים כתב<sup>12</sup> "לא להשתחוות על אבן משכית" - שהאיסור הוא רק בהשתחו' על האבן.

וכמו"כ בהל' ע"ז פ"ו כתב: "וכן אבן משכית האמורה בתורה אף על פי שהוא משתחוה עלי' לשם, לוקה, שנאמר: "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עלי'" מפני שכך הי' דרך עבודה זרה, להניח אבן להשתחוות עלי', לפיכך אין עושים כן לה'. ואינו לוקה, עד שיפשט ידיו ורגליו על האבן, ונמצא כולו מוטל עלי' - שזו היא השתחו' האמורה בתורה".

וצריך להבין את טעם החילוק בין המנין שבריש הספר, למ"ש בגוף ההלכות. אמנם י"ל ע"פ המבואר לעיל<sup>13</sup>,

דבמניין המצוות מדבר על מעשה האיסור, והוא דאסור "לתן" (ומ"מ אינו לוקה עד

ובחלוקה להלכות וספרים מנאה כן: (ב) "שלא לתור אחר הרהור הלב וראית העיניים". דשינה בל' מ"מחשבת" ל"הרהור". וכ"ה בגוף ההלכות כתב (בפ"ב ה"ג) "והוא שלא יפנה אחר ע"ז וכל הנפנה אחרי' (ומוסיף שמקבל לאו בפועל רק שעושה מעשה בפועל) ולא ע"ז בלבד הוא שאסור להפנות אחרי' במחשבה, אלא כל מחשבה שגורמת לו לאדם לעקור עקר מעיקרי תורה- מוזהרים אנו שלא לעלותה על ליבנו ולא נסיה דעתנו לכך ונחשב ונמשך אחר הרהורי הלב"- אלא ששם חיישנין שירד ג"כ למחשבתו עיי"ש).

ומ"מ, נראה לומר שבמניין המצוות בתחילה עוסקים במחשבתו לעשות מעשה וע"כ אומר בל' "מחשבת הלב" ואילו בחלוקה לספרים, ובגוף ההלכות מתייחס לכוונתו בל' "הרהור בליבו" דהיינו בנטיית ליבו אחר ע"ז, וכבפנים. וזה קצת דוחק.

10. בספר החינוך (מצוה כ"ז) הקשה, איך יתחייב המצוה לאחרים לעשות לו ע"ז, הרי כלל הוא שאין שליח לדבר עבירה, וא"כ ה"ה הכא ומדוע אמרין שהמשלח חייב?

(ובמנחת חינוך (שם) ביאר אשר הכלל "אין שליח לד"ע" נאמר כשאיסור אינו בעצם הציווי אלא בעשי', ובוהו אם לא עשה את המעשה האסור בעצמו אלא צווה לאחרים לעשותו, כיוון שאשלד"ע אין חייב המשלח אלא שליחו. אבל כאן האיסור הוא בעצם האמירה לאחר, והמצוה לאחר לעשות לו פסל חייב כי הציווי בעצמו אסור ולא מדין שליחות, ועיי"ש.

וע"פ הנ"ל שפיר דייק דמאתר והא מיירי גבי נטית ליבו ה"ה שייך ב' ג"כ שמצווה לאחר, ובמניינו ה"ז מחמת שמפרט כל ה"פרטים הכלליים" שבאיסור עצמו אזי מחמת שאסור מנטיית ליבו (וכפי שיפרש) כתוב "אחרים" בפי 'שאסור עצם הדיבור (וכפי' המנ"ח, ובהלכות ע"ז ה"ה שינה טעמו, כדלעיל).

11. מצות ל"ת י"ב.

12. מצווה כ"ח.

13. לקו"ש חל"ב ע' 127 וע"פ הנ"ל היטב יובן אשר במנינו בריש ספרו מדבר גבי גדר "החפצא" דהמצווה, וכבפנים. משא"כ הכא מיירי על הגברא, ועיי"ש.



שיפשוט כו').

משא"כ בחלוקה ע"פ סדר ההלכות, מבאר תוכן האיסור הנפשי (כנ"ל) המודגש באיסור השתחוי<sup>14</sup>, שמראה בעצמו כניעה לעז"ז<sup>15</sup>.

14. ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך "השתחוי" וראה מאמר ד"ה "ונחה עליו רוח הוי" תשמ"ב.  
15. וכזה יובן, מה שלא כתב במניינו "ואע"פ שאין משתחוה לה", וכה"ג (כמ"ש בכ"מ, כגון: באיסור עשיית צורות, איסור השתחוי, ועוד) מאחר שאיסורו כאן אינו על נטיית ליבו, אלא על מעשה ותוצאת האיסור.

## שיטת הרמב"ם בדינים ד"לא הי' ולא עתיד להיות"

יביא דברי הגמ' אודות בן סורר ומורה; עיר הנידחת ונגעי בתים / יביא הקושיא בזה דאיך תיתכן מחלוקת במציאות / יבאר דהרמב"ם ס"ל כר"ש ולכן בן סורר ומורה יכול להיות שלא יהי' לעולם / יביא חידוש כ"ק אד"ש מה"מ בדין עיר הנידחת דעפ"ז מובן ג"כ שיטת הרמב"ם בו / יקשה לדעת הרמב"ם בדין דבית מנוגע / יקשה עפ"ז לביאור הנ"ל

הרב יחיאל שי' יעקובוביץ  
נו"נ בישי"ק חח"ל צפת

### א

#### דברי הגמ' בדינים ד"לא הי' ולא עתיד להיות" והקושי בזה

איתא בגמ' (סנהדרין עא, א): "רבי יהודה אומר אם לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה מאי טעמא דאמר קרא איננו שומע בקלנו מדקול בעינן שוין מראה וקומה נמי בעינן שוין. כמאן אזלא הא דתניא בן סורר ומורה לא הי' ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר כמאן כרבי יהודה.

איבעית אימא ר' שמעון היא דתניא אמר רבי שמעון וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו אלא לא הי' ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר אמר ר' יונתן אני ראיתיו וישבתי על קברו".

וממשיכה הגמ' בנוגע לעיר הנידחת: "כמאן אזלא הא דתניא עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה דרוש וקבל שכר, כמאן כר' אליעזר דתניא רבי אליעזר אומר כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת מאי טעמא אמר קרא "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחבה ושרפת באש" וכיון דאי איכא מזוזה לא אפשר דכתיב "לא תעשון כן לה' אלקיכם". אמר רבי יונתן אני ראיתיו וישבתי על תילה".

ומביאה הגמ' שכן הוא גם בנוגע לנגעי בתים: "כמאן אזלא הא דתניא בית המנוגע לא הי' ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר, כמאן כר' אלעזר בר' שמעון דתנן ר' אלעזר ברבי שמעון אומר לעולם אין הבית טמא עד שיראה כשתי גריסין על שתי אבנים בשתי כתלים בקרן זוית ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס מאי טעמא דר' אלעזר ברבי שמעון כתיב

"קיר" וכתב "קירות", איזהו קיר שהוא כקירות הוי אומר זה קרן זוית<sup>1</sup>. תניא אמר רבי אליעזר בר' צדוק מקום הי' בתחום עזה והיו קורין אותו חורבתא סגירתא אמר רבי שמעון איש כפר עכו פעם אחת הלכתי לגליל וראיתי מקום שמציינין אותו ואמרו אבנים מנוגעות פינו לשם". ע"כ.

ובספר "בתוך רבים אהללנו" ח"א (תות"ל 770 תש"ע) הקשה הרי"ל ו. כיצד תיתכן מחלוקת במציאות - אם לא הי' ולא עתיד להיות, או שהיתה וישבתי על תילה?

וביאר שאותם מקומות שנראו כקבר בן סו"מ, עיר הנידחת ובן המנוגע - דינם נפסק בבית דין שסבר כפי השיטות שאין נדרש לעמוד בתנאים המונעים את ביצוע הדין במציאות (כפי שאכן פסק הרמב"ם בכל אותם מקומות), וע"כ אין ראי' מכך שראום וישבו על תילם, שכן לדעת החולקים סקילת הבן ושריפת העיר נעשתה כנגד הדין.

## ב

### הביאור לשיטת הרמב"ם בב' דינים הראשונים, והקושי בדין ד'בית המנוגע'

והנה בספר "הללו עבדי ה'" ח"א<sup>2</sup> כתבתי לבאר (וע"ש באורך), דאף שמקובל לומר שהרמב"ם פסק בכל ג' דינים אלו שלא כהמ"ד המצריך פרטים שלא מאפשרים קיום הדין [בהלכות בן סורר ומורה<sup>3</sup> לא מצריך שיהיו הוריו שוין לא בקול, לא במראה ולא בקומה; בדין עיר הנידחת<sup>4</sup> פוסק להדיא "כתבי הקודש שבתוכה הרי אלו יגזו" - "דלא כרבי אליעזר"; ובבית המנוגע<sup>5</sup> אינו מצריך התנאי ד"קרן זוית"],

הרי שלגבי ב' הדינים הראשונים ניתן לומר גם לדעת הרמב"ם שלא היו ולא עתיד להיות:

לגבי בן סורר ומורה - ע"פ הדעה השני' בגמרא, של רבי שמעון: "וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאין אותו לסקלו? אלא לא הי' ולא עתיד להיות, ולמה נכתב - דרוש וקבל שכר".

שעפ"ז, גם לולי הדין דבעינין שוים - הרי כיון שסקילת הבן סו"מ תלו' ברצון ההורים (כפי שפסק גם הרמב"ם שם), שוב גם אם יעמוד בכל התנאים, לדעת ר"ש לא שייכת מציאות שהוריו ירצו להביאו לסקלו<sup>6</sup>. ויתכן דהרמב"ם ס"ל כר"ש.

1. בכך מוסיף ראב"ש על דעת ר"ע (שנפסקה להלכה ברמב"ם) שמספיק רק שתי גריסין על שתי אבנים (ודעת ר' ישמעאל שמספיק ב' גריסין על אבן אחת). ויש לעיין מדוע דוקא התנאי דשתי כתלים אינו מציאותי יותר משתי אבנים (ובכלל דין צרעת "אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא"), שדוקא לשיטתו צ"ל שלא הי' ולא עתיד להיות.

2. דשיבת תות"ל 770. תשע"ד.

3. הל' ממרים פ"ז.

4. הל' עכו"ם פ"ד הט"ו.

5. הל' טומאת צרעת פי"ד ה"ז.

6. ראה יד רמ"ה בסוגיין: ר' שמעון דסבירא לי' דמילתא דלא שכיחא היא דליתו לי' אבוה ואמי' לבי דינא למרגמי' משום דאכל תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין אבל לרבנן אע"ג דאינו נעשה בן סורר ומורה עד שיהו שניהם רוצים קסברי רבנן דלאו מילתא דלאו שכיחא היא דליתו לי' למרגמי' משום דמסקי אדעתייהו מאי סלקא בי' לבסוף".

ולגבי עיר הנדחת - ע"פ חידוש נפלא שמביא כ"ק אד"ש מה"מ בדין זה דמזוזה מצלת עיר הנדחת, שלפיו יוצא שאינו שייך כלל לאיסור שריפת האזכרות, וזלה"ק: "באם הפי' כפשוטה, א"כ ל"ל לומר מזוזה הול"ל אזכרת פסוק אחד ולא ב' פרשיות כמזוזה. והחילוק פשוט - באם נמצאו שם כו"כ אזכרות אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזוזה שנעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

שעפ"ז נמצא לכאורה, דאף שבגמ' מסיקנן, דמתני' ד"כתבי הקודש יגנוזו" היא "דלא כרבי אליעזר", הרי לשיטת כ"ק אד"ש מה"מ - אין כוונת ר"א כפשוטה! דהא דמזוזה מצלת עיר הנדחת אינו מהטעם הפשוט שהביא (שא"א לשרוף המזוזה), כ"א זהו ענין פנימי - שהמזוזה היא חלק מהעיר ומצילה אותה מלהיות נידחת. ובמילא גם לדעת הרמב"ם אין להכריח שאין מזוזה מצלת, ושפיר יכול לומר ש"עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות", כיון שמן הנמנע הוא שתהי' עיר בלא מזוזה.

משא"כ לגבי בית המנוגע [לבד זאת שהרמב"ם לא הביא תנאי שאינו יכול להתקיים, ולא מצינו בזה דעה ופירוש אחר שמונע את קיומה], כתב הרמב"ם כמעט במפורש שהי', וזלה"ק בסיום הל' טומאת מצורע: "וזה השינוי האמור בבגדים ובבתים . . אינו ממנהגו של עולם, אלא אות ופלא הי' בישראל . . שהמספר בלשון הרע משתנות קירות ביתו, אם חזר בו, יטהר הבית. אם עמד ברשעו עד שהותץ הבית, משתנין כלי העור שבביתו . . ואם עמד ברשעו עד שישרפו משתנה עורו ויצטרע"<sup>8</sup>.

[ועפ"ז דייקנו בהערה (4) הידועה ב"דבר מלכות" יב"י (לגבי ראית הרמב"ם מערי מקלט לא צוה הקב"ה לתוהו"): "צע"ק ממחז"ל (סנהדרין עא, א) דבן סורר ומורה ועיר הנדחת לא הי' ולא עתיד להיות . . (אלא) דרוש וקבל שכר". ואולי יש לחלק. ואכ"מ" - שמביא דוקא ב' הדוגמאות הראשונות, משא"כ הדוגמא מבית מנוגע שלדעת הרמב"ם אכן כן שייכת להתקיים בפועל, ואין להקשות ממנה על דבריו].

## ג

### הקושי לביאור הנ"ל

וע"פ הנ"ל קשה לביאורו של הריל"ו הנ"ל, דהא ניחא לגבי בית המנוגע, שהמחלוקת בה

וכן משמע מביאור המהרש"א בחדא"ג בסוגיין - "דודאי לדעת ר"ש התורה חייבה עליו מיתה שהגיעה תורה לסוף דעתו וכו' כדלקמן. אלא דקאמר דאביו ואמו ודאי דלא יוציאו אותו בשביל זה לסקילה, שהם ודאי לא יגיעו לסוף דעתו ויאמרו שסופו לחזור מדרכיו הרעים והיו חסים עליו, וע"כ לא הי' ולא עתיד להיות שאביו ואמו לא יגיעו לסוף דעתו ויחסו עליו מלהוציאו לסקילה בשביל תרטימר אחד. ולמה נכתב, אלא דרוש, שאביו ואמו ידרשו שהתורה הגיעה לסוף דעתו דכזה הוא ראוי ליסקל, וע"ז זה יוכיחו ויסרו את בניהם ויקבלו על זה שכר".

7. נדפס ב"תשורה" מנישואי משפחת לאופר-גרליק, ג' טבת תשס"ח (ע' 11).

8. ומשמע שזהו הסדר שהי' בכל מצורע, והרי לגבי דין מצורע בכללותו לא מצינו הסוברים ש"לא הי' ולא עתיד להיות".

9. סימן א - משיחות ש"פ דברים ור"ח אלול תשמ"ו; מוצאי ש"פ פינחס תשל"ח. נדפס בלקו"ש חל"ד ע' 114 ואילך, ובלקו"ש בעניני גאו"מ ח"ה ע' 218 ואילך.

תלוי' בתנאי ספציפי שאם לא נפסק להלכה הרי שיתכן שיהי' במציאות.

משא"כ לגבי בן סו"מ ועיי"נ - הרי לביאורים הנ"ל נמצא שאינו תלוי כלל במחלוקת הלכתית, אלא זהו אומדן מציאותי -

שלדעת האומרים שלא היו ולא עתידים להיות, הרי גם אם בן סורר ומורה יעמוד בכל התנאים (ואפילו בתנאי הבלתי מציאותי של "שוין") - לא יתכן שהוריו ירצו להוציאו לסקילה!

וגם אם ניתן לגנוז את כתבי הקודש - הרי עצם הימצאות המזוזה שבעיר מצילה אותה (כלשון כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה (אודותה נסוב המענה דלעיל)<sup>10</sup> "שיש שיטה בגמרא שעיר הנדחת לא הי' ולא נברא, ואם בכל זאת יש מציאות של עיר הנדחת אז הגמרא בסנהדרין אומרת שיש ע"ז עצה שלא יהי' עיר הנדחת, שאם היתה בכל העיר הזו מזוזה אחת על בית אחד מהעיר, ואפי' לא על הדלת החיצונה אלא מזוזה על אחת מהדלתות בבית שבעיר, אז זה הציל את כל העיר מדין של עיר הנדחת ולא שורפים את העיר. . וזה לא בגלל הענין דת"ת הפרשה שכתובה במזוזה כי אפי' אם אין שם אף אחד שידוע מה שכתוב במזוזה, מ"מ עצם הענין שיש שם במזוזה ומצד מצות מזוזה, זה פועל הצלה בכל העיר ואין לזה הדין של עיר הנדחת").

והדרא קושיא לדוכתא - איך ר' יונתן יכל לראות מקומות שנפסק דינם כבן סו"מ ועיי"נ, שהרי אין הדבר תלוי במחלוקת הלכתית כנ"ל. וצ"ע.

[ובדוחק י"ל, שהבי"ד שפסק את דינם טעה בטעות מציאותית - ולדוג': בבן סו"מ, שבאו הורים שאינם הוריו האמיתיים של הבן וע"כ לא הי' אכפת להם לסוקלו, וחשבו הדיינים שהם הוריו האמיתיים; ובעיר הנדחת - שהעידו בפניהם עדות שקר שאין בעיר מזוזה. וכיו"ב.

ולהעיר, שגם בגמרא מצינו חילוק בין ב' הדוגמאות הראשונות - שבהם ישנה דעת יחיד של ר' יונתן החולק, ובאותה לשון "ראיתיו וישבתי על קברו/תילה"; לדוגמא האחרונה - שבה מוזכרות כמה עדויות מפורטות בשמות שונים ובמקומות שונים.

ולאידך, בבית המנוגע אלו מקומות ש"היו מציינים" כלומר שלאנשי המקום היתה מסורת שכאן הי' בית מנוגע, משא"כ בבן סו"מ ועיה"נ משמע מדברי ר' יונתן "אני ראיתיו וישבתי על קברו" שראה לא רק את הקבר, אלא גם את הבן הנסקל והעיר הנשרפת<sup>11</sup>. (ועוד חזון למועד לבאר חילוק זה. ואכ"מ)<sup>12</sup>.

10. ש"פ בלק תשל"ד, להלן בתרגום חופשי מתוך "שיחות קודש" תשל"ד ח"ב, ע' 281.

11. וצ"ע דלכאורה בזמנו כבר לא היתה סנהדרין שדנה דיני נפשות. ואולי אין המדובר בראי' גשמית כפשוטו, וא"כ שוב אין מחלוקת במציאות.

12. הערת המערכת: לכאורה אפשר לבאר בפשטות:

בנוגע לבן סורר ומורה - הא דאביו ואמו לא ירצו להוציא את בנם ליסקל, זהו רק לדעת ר"ש (כמוכח מכך שלר"י הוא מסיבה אחרת (דצריך שיהיו שווין בקומה ובמראה), ובפשטות ישנה מחלוקת ביניהם בסיבת הדבר, ובאותו אופן שיבואר כיצד חולק ר"י על ר"ש (שהרי זו מחלוקת במציאות אם ייתכן שאביו ואמו ירצו לסקלו) יבואר ג"כ כיצד חולק עליו ר' יונתן, ואפשר שאין הרמב"ם פוסק כמוהו.

ובנוגע לעיר הנידחת - אפשר לומר שדין זה גופא שהמזוזה נעשית חלק מהבית ומגינה עליו, זהו רק לדעת ר"א, ולדעת חכמים אין המזוזה נעשית חלק מהבית וגוונים אותה עם שאר כתבי הקודש, ושוב אפשר לתרץ שעיר הנידחת שראה ר' יונתן נעשתה בניגוד לדעת ר"א.

## העלי' מטומאה לטהרה

יביא דברי הרמב"ם בדין הטובל במקווה ופירוש הכס"מ דנטהר רק בעלייתו מן המקווה / יביא ביאורי האחרונים בדין זה / יביא דברי הפוסקים היכא שאירע פסול במקווה קודם שעלה מן המים / יחקור בדעת ה'פתחא זוטא' / יקשה על דברי הכס"מ מדין גיסטרא ויתרץ / יביא דברי האחרונים אי צריך שיצא כל גופו מן המים / ידון במוציא ראשו מן המקווה פעמים רבות האם עלה לו לטבילות הרבה / יביא ביאור ה'חסד לאברהם' בטעם הטבילה / יביא ביאור הרה"ק מסוכוטשוב / יקשר ביאורו עם ביאור אדמוה"ז / יבאר כל זה בפנימיות הענינים

הרב מנחם מענדל עזרא שי' נחמנסון  
מאנ"ש קראון הייטס

### א

#### הדין דאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מן המקווה

כתב הרמב"ם<sup>1</sup>: "הנוגע באב מאבות הטומאות המושלך בתוך המקוה, כגון נבילה או שרץ או משכב שהוא במקוה ונגע בו ה"ז טמא, שנאמר אך מעין ובור מקוה מים יהי' טהור ונוגע בנבלתם יטמא אפילו כשהן בתוך המקוה מטמאין וכשיעלה מן המקוה זה הנוגע יטהר, [והנושאן מטמא בגדים בשעת נשיאתן, ואם נגע באוכלים עד שלא פירש הרי הן ראשון לטומאה כמו שביארנו]."

וכן זב שדרס על המשכב שהוא מונח במקוה הרי המשכב טמא, וכשיעלה המשכב מן המקוה יטהר שהרי עלתה לו טבילה וזה הנוגע במשכב כשהוא במקוה אם פשט ידו ונוגע חוץ למקוה הרי זה מטמא בגדים וא"צ לומר שהוא מטמא אוכלין ומשקין".

וכתב הכסף משנה: "ומ"ש וכן זב שדרס על המשכב וכו'. בתוספתא דמכשירין פרק שני ונראה מתוך דבריהם שהטעם מפני שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה לא בעודו בתוך המקוה".

1. הלכות שאר אבות הטומאות פ"ז הט"ז.

## ב

## ביאורי האחרונים בדין זה

והאריכו האחרונים בדין זה שכתב הכסף משנה שאין הטהור עולה מטומאתו עד שיעלה מן המקוה, יש שכתבו<sup>2</sup> שזהו דין חדש שאינו מוכרח כלל מדברי הרמב"ם והתוספתא, כי מה שכתב הרמב"ם שזה הנוגע במשכב בעודו במקוה ופשט ידו לחוץ ונגע, ה"ז מטמא בגדים, היינו דוקא אם נגע במשכב בעוד הזב דורס עליו, אבל אם אין הזב דורס עליו יותר, ונגע בו, ה"ז טהור כמו שהי' קודם לכן.

ויש שכתבו<sup>3</sup> שכאן מדובר דוקא כשנטמא בתוך המקוה, ואזי אינו עולה מטומאתו עד שיעלה, אבל אם נטמא חוץ למקוה וירד וטבל, אז ודאי נטהר אף שעוד לא עלה.

ויש שביאור שהכס"מ התכוין לומר כפשט המובן מדבריו, שכל טמא שירד לטבול עדיין הוא בטומאתו עד שיעלה מן המקוה, שאין הטהרה חלה עליו עד שיצא מן המים<sup>4</sup>.

וראה באגרות קודש<sup>5</sup> שכתב כ"ק אד"ש מה"מ<sup>6</sup>: "וכאן מקום אתי להעיר אשר עצם הסברא האמורה שהטהרה היא דוקא ביציאתו מן המקוה חידוש גדול הוא וגם תמוה הוא, ולולי שהכסף משנה אמרה יש להעיר ע"ז, ומכמה צדדים וכמו שהאריך בזה גם בספר שם משמעון מהדו"ק להר"ש פאלאק (סטמור תרצ"ב) חיו"ד סי"ח<sup>7</sup>".

## ג

## אירע פסול במקוה קודם שעלה הטובל

ובאו הפוסקים לדון במקרה שאירע פסול במקוה קודם שעלה הטובל מן המים, האם עלתה לו טבילה לדעת הכס"מ. ראה בשו"ת משנה הלכות<sup>8</sup> שהביא שיש מחלוקת בדבר וז"ל:

"ובדבר שאלתו בדעת הכ"מ פ"ו מאה"ט דאין הטמא נטהר מטומאתו אלא בעליתו מן המקוה ויצא בחקירה אי בעינן מ' סאה בשעת עליתו וכל שאר דיני מקוה הפוסלים לטבילה או דילמא הוא רק תנאי לטהרת הטבילה ולא בעי מקוה כשר בכל תנאי'.

הנה דבר זה במחלוקת שנוי' בספר פתחא זוטא חגיגה י"ט כתב דלדעת הכ"מ צריך שיהי'

2. ראה באמרי אמת על הרמב"ם שם.

3. ראה בירורים ברמב"ם (בערמאן) סימן ל"ו ושם בהוספות בע' קסא. וכן כתב הרב י. פיעקארסקי ב'כינוס תורה' יג ע' כא ואילך בשם ר' אברהם ויינבערג הי"ד. וראה לקמן אות ט בהערה בנידון זה.

4. ועל הבנה אחרונה זו האריכו האחרונים להקשות ולתרוץ לבנות ולסתור ראה בשו"ת פרי יצחק ח"ב סימן לה. ובשו"ת משנה הלכות ח"ה סימן קנב.

5. כרך י"ד ע' ס.

6. ונדפסה האגרת גם בלקו"ש חל"ב ע' 241.

7. וראה בשו"ת צפנת פענח מהדורת ורשא סימן רעו שהביא ראי' לדברי הכס"מ מהתוספתא. וראה עוד בשו"ת שערי דעה ח"א סימן עה שהשיב בפשטות כדברי הכס"מ שאין נטהר אלא בעלייתו מן המקוה.

8. ח"ה סימן קנו.

מ' סאה במקוה בשלימות עד אחר שיעלה הטמא מן המים ואי ליכא מ"ס אף שהי' מ"ס בשעה שנתכסה הגוף לא מהני הטבילה.

אמנם בס' מאיר עיני חכמים להגאון מאוסטראווצא מהד"ת תשו' א' כתב דאפילו לדעת הכ"מ אם בעודו במקוה נעשה איזה פסול במקוה ג"כ טהור כיון שנפסל המקוה הרי אין כאן מקוה והוי כמו שעלה כבר וטהור אפילו להכ"מ וכ"כ בס' שיירי טהרה לגאון ר"מ אריק ז"ל דמיד שנכנסה הכלי למים או האדם כלו סלקא להו טבילה אלא שעדיין לא ניטהר מטמאתו ועל דרך משל אם נכנס אדם לתוך מקוה כשר וטבל ובעודו מכוסה במים נפלו עליו מי פירות ושינוי מראית המקוה ונפסל המקוה ואח"כ יצא מן המים ודאי דסלקא לי' טבילה אף שבשעת עלייתו נפסל המקוה.

ובספרו שו"ת אמרי יושר ח"א סי' קצ"ט כתב ג"כ דהוא רק כעין הערב שמש שאז נגמר טהרתו אבל להכשר מקוה אין צריך ועיין אור שמח פי"ב מה' מטמאי משכב ומושב הכ"ב דמשמע לכאורה דס"ל דעיקר הטבילה כשעלה מן המים וא"כ אפשר דבעי כל דיני מקוה וטבילה ע"ש ועיין דעת סי' מ"א ושו"ת צור יעקב סי' כ"ד ותכלת מרדכי כלים פ"ח ודו"ק<sup>9</sup>.

וראה גם בשו"ת 'תורת מרדכי'<sup>10</sup> שכתב גם הוא שכיון שבשעה שנכנס כל גופו למים לא הי' דבר חוצץ בין בשרו למים, הנה אף אם אח"כ קודם שיעלה מן המים נעשית חציצה, מ"מ אין זה מעכב וה"ה טהור אף לדעת הכס"מ.

ונראה שכן היא דעת כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש<sup>11</sup> וזלה"ק: 'זעד"ז מצינו גם במקוה (כס"מ בהל' אבות הטומאות ספ"ו) שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה לא בעודו בתוך המקוה (אף שבוזה י"ל עיקר הטעם שעלייתו זהו גמר הטבילה)".

וי"ל שרצונו לומר שעלייתו היא גמר הטבילה ואינה עיקר הטבילה, אלא בעלייתו נטהר על ידי הטבילה וכנ"ל<sup>12</sup>. וראה גם באנציקלופדי' תלמודית כרך י"ח ע' תט. ולהעיר מלשון הגאון מרוגצ'וב בשו"ת צפנת פענח סימן רע"ו 'רק לאחר יציאה נטהר למפרע".

## ד

### דעת ה'פתחא זוטא'

במשנה הלכות הנ"ל הביא שבספר 'פתחא זוטא' כתב שצריך שיהיו מ' סאה במקוה עד שיעלה מן המקוה. הנה זוהי משמעות מש"כ בספר 'פתחא זוטא' שם, כי שם הוקשה לו איך

9. וראה בספר 'בירורים ברמב"ם' (בערמאן) בהוספות לסימן לו שגם כתב שם השואל שפשוט שאף שלא נטהר רק בשעת עלייתו מן המים, מ"מ אם אירע פסול במקוה קודם עלייתו, מ"מ נטהר בעלייתו, כיון שאין העלי' עצמה מטהרת, אלא בעלייתו נטהר על ידי הטבילה.

10. ראבינאוויץ סימן קלו אות ב.

11. ח"ד שיחת שופטים בהערה 36.

12. וראה בהעו"ב אהלי תורה גליון תשכח ע' 23 ואילך, ושם גליון תשפט ע' 39 ואילך. וראה גם בהערות הת' ואנ"ש

ברינא צרפת גליון כ ע' ד. ובבאים אחריו.



תעלה הטבילה לטובל בארבעים סאה מצומצמות, כי הרי כשעולה מן המים חסר המקוה. ותירץ שם שכיון שרגליו עדיין בתוך המקוה אמרינן גוד אחית והביא ראי' לדבר עי"ש.

ומוכח מזה דס"ל שלדעת הכס"מ אם נפסל המקוה קודם שעלה לא עלתה לא טבילה מכיון שעלייתו מן המקוה היא חלק מתהליך הטהרה, ולא רק "גמר טהרה".

ולכאורה קשה על סברא זו ממ"ש הרמב"ם בהלכות מקואות<sup>13</sup>: "ג' מקואות זה בצד זה בכל אחד מהן כ' סאה מכוונות ואחד מהן שאוב מן הצד וירדו ג' וטבלו שלשתן ונערמו המים מכולן ונתערבו מלמעלה, המקואות כשרים והטובלים טהורים שהרי נעשה הכל ס' סאה מהן מ' כשרים זה בצד זה ואין המים השאובים פוסלין מקוה שיש בו ארבעים סאה כמו שביארנו". והיא משנה פ"ו דמקואות.

ואם נאמר שאם אירע פסול במקוה עד שלא עלה, א"כ אם נתערבו המקואות מלמעלה, הרי כשיתרומם מעט, יחלקו המקואות זה מזה, ונמצא שאין במקוה שיעור מ' סאה ונמצא המקוה פסול קודם שיצא מן המים<sup>14</sup>.

אלא ודאי צ"ל שלדעת ה'פתחא זוטא' אין צריך שיעלה כל גופו מן המקוה ע"מ שיטהר, אלא אפילו הוציא אצבע קטנה נטהר בזה. ונמצא שאפשר שיוציא קצת מראשו חוץ למים בעוד המקואות מעורבין מלמעלה ונטהר בזה. וראה בזה לקמן.

## ה

### קושיא על דברי הכס"מ

ויש שהקשו<sup>15</sup> על דין זה של הכס"מ ממ"ש הרמב"ם בהלכות מקואות<sup>16</sup>: "גיסטרא טמאה שהיא בתוך המקוה ושפתה למעלה מן המים והטביל בה הכלים טהרו מטומאתן, אבל כשיגביהם מן המים עד שהן באויר הגיסטרא מתטמא המים שעל גבן מאויר הגיסטרא וחוזר ומטמא אותן".

והקשו שאם כדברי הכס"מ שאין עולה מטומאתו עד שיעלה מן המקוה א"כ מדוע כתב הרמב"ם שהמטביל בתוך במים שבגסטרא "טהרו הכלים מטומאתן", ורק אח"כ כשיעלו מן המים לאויר הגסטרא יתטמאו המים שעליהם מאויר הגסטרא ויחזרו ויטמאו אותם, והרי אין הכלי עולה מטומאתו עד שיעלה מן המקוה, נמצא שכלים אלו לא עלו מטומאתם לעולם.

והתירוץ פשוט מצאתיו בספר 'אמרי יוסף'<sup>17</sup>, שמו"ש הרמב"ם שטהרו הכלים מטומאתם היינו שבעלייתם יטהרו מטומאתם דאורייתא, ואזי יתטמאו המים שעליהם באויר הגסטרא,

13. פ"ו הי"ד.

14. היינו בב' מקואות של כ' סאה, אבל המקוה של מ' סאה שאובין נתכשרה בהשקה זו וכשרה אף כשנחלקו, ראה

בכסף משנה שם.

15. הערות הת' ואנ"ש לוד גליון מו ע' יט.

16. פ"ו ה"ט.

17. ח"ב ע' א'קצו.

ויחזרו ויטמאו את הכלים בטומאה דרבנן, שהרי דין זה שמשקין מטמאין כלים הוא רק דרבנן. ונמצא שאכן טהרו כלים אלו, רק חלה עליהם טומאה קלה. וק"ל.

## ן

### האם צריך שיצא כל גופו מן המים

ועוד דנו האחרונים בדעת הכס"מ אם צריך שיעלה כל גופו מן המים בכדי לגמור טהרתו, או אם די בכך שיוציא ראש אצבעו או שערו מן המים בכדי לגמור טהרתו.

בספר דעת תורה למהרש"ם<sup>18</sup> כתב דצ"ל דכוונת הכסף משנה דבהוצאת ראשו מן המים סגי. (ולכאורה ה"ה לכל אבר, אפילו אצבע קטנה).

וכן בשו"ת 'תורת מרדכי' הנ"ל<sup>19</sup> האריך להוכיח שכוונת הרמב"ם בזה שאמר שאין הטמא נטהר מטומאתו עד שיעלה מן המים, היינו שיוציא קצת מגופו חוץ למים, ואין צריך להוציא כל גופו מן המים.

וראה גם בחלקת יואב<sup>20</sup> שכתב: "פשוט דדעת הרמב"ם דתיכף שיצא משהו מן המקוה מתטהר. ואפי' בעודו לגמרי בתוך המים והמקוה תהי' נפסלת אז, שנעשית זוחלין וכדומה, ג"כ נטהר<sup>21</sup>, דהפסול הוי כאלו נעשה אחר שעלה מתוך המים"<sup>22</sup>.

אך ראה בשו"ת פרי יצחק<sup>23</sup> שלמד בדברי הכס"מ שצריך שיעלה ראשו ורובו מן המקוה ע"מ לגמור טהרתו, ולא די במה שמושיט ידיו לחוץ.

וכן בשו"ת דבר אברהם<sup>24</sup> למד שלדעת הכס"מ צריך שיעלה כל גופו מן המקוה, ולא סגי בהוצאת מקצת גופו מן המים, ולכן הוקשה לו עיי"ש.

## ז

### העולה מן המקוה ורגליו במים

וראה בשו"ת משנה הלכות<sup>25</sup> שיצא לדון במי שעלה קצת מן המקוה וניגב את פלג גופו העליון בעוד רגליו בתוך המקוה אם עלתה לו טבילה לדעת הכס"מ, ונראה שגם הוא הבין את דברי הכס"מ כנ"ל. ואעתיק כאן לשונו:

18. יו"ד סימן מא ס"ק יד.

19. אות ג ואילך.

20. מהדורה חדשה ח"ב, קונטרס הערות הערה כ'. וראה כינוס תורה יג ע' כא.

21. זה ע"ד מ"ש כ"ק אד"ש מה"מ בהערה בלקו"ש הנ"ל שהעליי' אינה אלא "גמר הטבילה".

22. וכן פסק בשו"ת 'אבן ישראל' (פישר) ח"ט סימן פד.

23. ח"ב סימן לה בסוף התשובה.

24. ח"ב בהשמטות לסימן טו.

25. ח"ב סימן קה.

"ולדעת הכ"מ יש לחקור שאם קודם שעלה מתוך המקוה והוא חצי' או קצת מרגליו עדיין במקוה אי מותר לנגב את החלק מגופו שהוא כבר חוץ למי המקוה, דאי נימא דלא נטהר עד שיצא כולו א"כ אפשר אם ינגב חציו קודם שיצא כולו לא נטהר גופו כשיצא דבעינן עכ"פ שיהי' כל גופו יוצא מן המקוה ואח"כ ינגב.

אבל אם ינגב עצמו חצי גופו ואח"כ יצא כה"ג נראה דלא מהני דכיון דלא נטהר עד שיצא מן המים בעי שיהא המים על גופו עד שיצא ואולי כמו לר"י במקוה שיש בו מ"ס בצמצום וטבלו בו שנים כל שעדיין רגלו של ראשון במים טהור דאמרינן גוד אחית והכ"נ עכ"פ בעי שיהיו המים על כל גופו, וא"כ י"ל דזה קמ"ל עלה ונסתפג ולא קודם דאם יסתפג קודם שעלה הרי שוב לא יטהר בעלייתו ודו"ק.

ואפילו לפי מה שהעלתי בס"ד בספרינו משנה"ה ח"ה סי' קנ"ו<sup>26</sup> דבעלייתו אם נפסל המקוה או שחסרו מ' סאה בשעת עלייתו ושאר פסולים שנולדו בשעת עלי' אפילו להכ"מ עלתה לו טבילה מ"מ דידן י"ל דשאני הוא שנגב עצמו כשהוא טמא קודם שעלה אלא דזה רק לשיטת הב"י ודעימי".

וראה שיחת י"ג תמוז תשי"ט<sup>27</sup>:

"ומשמע מדברי הרמב"ם שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה לא בעודו בתוך המקוה, ומוכן הנפק"מ לדינא אם נגע בדבר טהרה שנמצא במקוה קודם שיצא מן המקוה.

אמנם יש חילוק בין פעולת הטבילה במקוה להטהרה בעלייתו מהמקוה, שכדי שהטבילה במקוה תפעל פעולתה צריך להטביל בה את כל עניניו אפילו שערו הטפל לכשרו. אבל בשביל גמר הטהרה<sup>28</sup> בעלייתו מהמקוה אין צורך להמתין עד לעלייתו מהמקוה בכל אבריו, אלא כיון שעלה מקצתו מן המים אפילו באבר קטן אזי נטהר".

ועפ"ז רואים את דרכו של כ"ק אד"ש מה"מ בהבנת דברי הרמב"ם הנ"ל שאפילו אם הוציא אצבעו מן המים, הרי אינו בתוך המקוה וא"כ נגמרה טהרתו. וא"כ לפ"ז גם אם ינגב את פלג גופו העליון בעוד רגליו בתוך המים, מ"מ עלתה לו טבילה ולא כמו"ש בשו"ת 'משנה הלכות' הנ"ל. ובפרט לפי מש"כ כ"ק אד"ש מה"מ באגרת שהובאה באות א', שדין זה של הכסף משנה הוא חידוש גדול, ואילו לא אמרו הכס"מ הי' קשה להולמו, וא"כ אין לך בו אלא חידוש.

## ח

### המוציא ראשו מן המים פעמים רבות אי עלה לו כטבילות הרבה

ובספר 'הלכה ברורה'<sup>29</sup> יצא לידון בדבר חדש באלו המוציאים ידם או חלק מראשם מן

26. הובאה תשובתו זו לעיל אות ג.

27. תורת מנחם תשי"ט ח"ג ע' 108. וכ"ה בשיחות קודש שם אות ג.

28. להעיר מהמובא בלקו"ש ח"ד שיחת שופטים הערה 36 שהובאה לעיל אות ג.

29. וילהלם, הלכות מקוואות ע' רעה.

המים כמה פעמים בחשבם שבזה עולים להם טבילות רבות. ורצה להוכיח מדברי הרמב"ם שלא עלה בידם כלום.

וראייתו היא ממ"ש הרמב"ם "וזה הנוגע במשכב כשהוא במקוה אם פשט ידו ונוגע חוץ למקוה הרי זה מטמא בגדים", ולמד מדבריו שאם נגע אחד במשכב, נטמא. ואם פשט טמא זה את ידו ונגע חוץ למקוה ה"ז מטמא בגדים. וא"כ יוצא מדברי הרמב"ם שהוצאת ידו מן המקוה אינה מטהרת, וכאילו לא יצא כלל, וא"כ אם החזירה לא עלתה לו כטבילה שני' אלא הכל כטבילה אחת.

אך מ"מ מסיק שהפוסקים פסקו דדי בזה שמוציא ראשו, ובפרט בהסתמך על דברי ספר החסידים באות שצד שכתב שנהגו הנשים לטבול ג' פעמים וכן "הטובל בערב יוה"כ<sup>30</sup> יכנס ראשו במים ג' פעמים". דמזה משמע דדי בזה שמוציא ראשו להחשב ככמה טבילות.

ונראה ששגה בהבנת דברי הרמב"ם, כי הרמב"ם עוסק במקרה בו הטמא עדיין נוגע במשכב, ולכן אם פשט ידו לחוץ ונגע, ה"ז מטמא בגדים. אבל אם אינו נוגע במשכב, והוציא את ידו מן המקוה, איך יטמא בגדים, דאפילו אם נאמר שאין הוצאת ידו כהוצאת כל גופו ולא טהר, מ"מ הוא רק ראשון לטומאה ואינו מטמא אדם וכלים. אלא ודאי מדובר כשפשט ידו לחוץ בעודו אוהז במשכב, וא"כ פשיטא דמטמא בגדים כי הוא כטובל ושרץ בידו שלא עלתה לו טבילה כלל, וצריך לחזור ולטבול.

ובמיוחד לפי המבואר לעיל שאפילו בהוצאת אצבע קטנה מן המים נגמרה טהרתו, א"כ ודאי שאם החזירה כמה פעמים, יעלו לו כמה טבילות.

## ט

### ביאור ה'חסד לאברהם' בטעם הטבילה

והנה בטעם הטבילה מובא בספר 'חסד לאברהם'<sup>31</sup>: "ועם היות שהאדם מורכב מד' יסודות אין טהרתו אלא במים. והטעם מפני שהטומאה היא רוח כאמור ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, והרוח אינו בטבעו לכנוס תוך המים, וכשהטמא נכנס תוך המים נשלף ממנו אותו רוח הטמא. ולכן הצריכו רבותינו ז"ל לטמא ליכנס בתוך המים כל גופו שאם נשאר אפילו ראש שער אחד מגופו חוץ למים לא נטהר שמשם נאחזת כל הטומאה וחוזרת ושורה על הגוף".

ולפי המבואר לעיל ברמב"ם שאין הטמא עולה מטומאתו עד שיעלה מן המים, לכאורה יוקשה מהי הסברא בזה, והלא כיון שנכנס כולו במים אין לו שייכות יותר לרוח הטומאה, ומדוע לא נטהר בעודו במים אף קודם שעלה.

וכבר רמז לזה בשו"ת 'משנה הלכות' הנ"ל<sup>32</sup>, שכתב שע"פ דברי ה'חסד לאברהם' יש לומר

30. ראה שו"ע אדמוה"ז סימן תרו סעיף יא - יב.

31. מעין השני נהר נט.

32. ח"ה סימן קנו בסוף התשובה.

שדברי הרמב"ם והכסף משנה הם דוקא במקרה בו נטמא בתוך המקוה שאז הרי רוח הטומא שרתה עליו בתוך המים, ואזי אינו עולה ממנה עד שיצא מן המים. אבל אם נטמא חוץ למים, כיון שנכנס למקוה נטהר מכל טומאתו.

אך מ"מ לפי דרכנו בהבנת דברי הרמב"ם, שמדובר כאן אף כשנטמא חוץ למקוה, ואף על פי כן אינו עולה מטומאתו עד שיצא מן המים, אכן קשה מהי הסברא בזה.

וראה בספר 'שם משמואל'<sup>33</sup> שכתב בשם אביו בעל האבני נזר וז"ל: "וכ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה פירש דבאשר האדם אי אפשר לו לחיות במים, וע"כ כשבא במים הוא כאילו איבד את חיותו, וכשיצא מהמים כקטן שנולד דמי. ככה היא טהרת התשובה שהרי הוא שב למקורו כאילו עבר ונסתלק מן העולם, והש"י נותן לו חיים חדשים וכקטן שנולד דמי.

והנה ידוע דטהרת המקוה היא רק כשכל גופו מכוסה במים ואפי' אם רק נימא אחת מבחוץ לא עלתה לו טבילה, והוא מטעם הנ"ל שצריך שיהי' כאילו איבד כל מציאותו ויתחיל לגמרי מחדש".

וע"פ הנ"ל אפשר לומר שחוץ משלילת השייכות עם רוח הטומאה כמ"ש ב'חסד לאברהם', מ"מ צריכה ליכנס בו רוח טהרה בדוגמת חיים חדשים, וזה נפעל דוקא בצאתו מן המים. וכ"כ בספר 'ראשית ביכורים' על בכורות<sup>34</sup>.

י

### הקשר דביאור הרה"ק מסכוטשוב עם ביאור אדמוה"ז

ויש שקישרו<sup>35</sup> את הביאור הנ"ל מהרה"ק מסכוטשוב עם מ"ש אדמו"ר הזקן בסידור עם דא"ח בכוונת המקוה לבעש"ט בסוף הדרוש, שמים הם עלמא דאתכסיא והארץ היא עלמא דאתגליא, והואיל והאדם ברייתו מן האדמה, יטבול במים ואז נעשית התכללות עלמא דאתגליא בעלמא דאתכסיא, ויוכלל ויבוא במקור חוצבו ומשם יוכל להשתנות, והתכללות זו נפעלת דוקא על ידי ביטול.

והיינו שכאשר האדם יבטל עצמו מכל וכל בהיותו טובל במקוה, ואז יכוון המעשה דטבילה אל מה שבלבבו, ביטול רוחני, ואז יגרום למעלה בחינת הביטול, והוא ההתכללות בעלמא דאתכסיא כנ"ל, כי רוח איתי רוח, ולא די במעשה הטבילה עצמה בלתי כוונה בביטול רוחני דהיינו במסירת נפש כו', ולכן אותיות 'ביטול' הן כאותיות 'טבילה' אלא שנתחלפה הוי"ו בה"א. וד"ל. עכת"ד.

33. שבת תשובה תרע"ד.

34. להרב אברהם ויינבערג הי"ד דף ז, ב. בהג"ה. אך ראה בקובץ 'כינוס תורה' יג ע' כא, שכתב הרב י. פיעקארסקי בשמו שאין כל ראי' מדברי הרמב"ם והכס"מ למה שכתבו האחרונים בשמם שאין הטמא עולה מטומאתו עד שיעלה מן המים, כי בכס"מ מדובר באדם שנטמא בתוך המקוה (ראה לעיל אות א'). אך ממ"ש הרב הנ"ל בספרו 'ראשית ביכורים' משמע שיש בסיס לדברים.

35. העו"ב אהלי תורה גליון תשפט ע' 44.

רואים ברור מדברי אדמו"ר הזקן שהטבילה היא ביטול מוחלט. אך צ"ע היכן רואים בדברי אדמו"ר הזקן שמדבר בענין המשכת רוח טהרה אחר העלי' מן המים. ונראה שכיון בזה למ"ש אדמו"ר הזקן שע"י התכללות עלמא דאתגליא בעלמא דאתכסיא, הנה "משם יוכל להשתנות".

וראה ב'ספר הליקוטים' ערך 'מקוה'<sup>36</sup> שהארץ היא עלמא דאתגליא, ומקורה הוא בעלמא דאתכסיא, וכל השתנות הוא על ידי מקורו. ומשמע שהשינוי לא נעשה בתוך מקורו, כי הרי בתוך מקורו הוא בטל במציאות, אלא ודאי השינוי נעשה אחר הביטול<sup>37</sup>, כשיוצא מ'עלמא דאתכסיא'. והיינו כמ"ש בשם ה'אבני נזר'.

וראה ב'תורת מנחם' תשי"ז<sup>38</sup>:

"הכסף משנה מבאר בדברי הרמב"ם שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה, לא בעודו בתוך המקוה. ושואלים על זה: מה פשר דין זה ששלימות הטהרה היא דוקא בשעה שיוצא מהמקוה. אמנם ברוחניות הענינים מובן הענין, שהכניסה למקוה כשלעצמה אינה מספיקה, כיון שהכוונה היא שכאשר יוצא מהמקוה ונכנס לעולם, ומתלבש בלבושי המתברר - יעשה שם דירה לו ית', ואם אין בכחו שגם לאחרי היציאה מהמקוה יהי' ניכר שטבל קודם במקוה, הרי זו ראי' שמעיקרא לא היתה הטבילה כדבעי".

ובזה נתוסף לנו עוד ביאור לדין זה של הרמב"ם והכסף משנה שאין הטמא עולה מטומאתו עד שיעלה מן המקוה, ויפעל בלבושי המתברר, ויביא את הטהרה גם חוץ למים, כענין טופח על מנת להטפוח, ואם אינו באופן הנ"ל, נמצא שטבילתו לא היתה כדבעי.

ויהי רצון שזנכה בקרוב ממש להתגלות משיח צדקנו, שאז תמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, והיינו ים' שהוא "מים שאין להם סוף" דהיינו עלמא דאתכסיא כנ"ל. וכמבואר בשיחת ליל כ' טבת תשמ"ט, שידיעת ה' צריכה להיות חדורה באדם כים' שכמו שהים מעלה את מה שבתוכו, כך גם על האדם להיות חדור בידיעת ה', עד שהיא מעלה ומגביהה אותו למעלה מהעולם בו הוא נמצא.

36. ע' א'תסא.

37. ולהעיר מלשון הגאון מרוג'וב בשו"ת צפנת פענח סימן רעו "דנטהר למפרע רק בזמן שיצא ע"ש דקודם לזה נתבטל להמקוה ולא חל טהרה", ונראה מזה כמו שנתבאר בפנים שהטבילה היא ביטול, ובעליתו חלה רוח טהרה. וראה בספר 'קידושי תורה' (מנהגי הנישואין בתורת הנגלה והנסתר) סימן יג שכתב בדרך הנ"ל.

38. ח"א ע' 164.

## דירוג המלאכים "זה למטה מזה"

ידייק בלשון הרמב"ם במנותו את מעלות המלאכים / ינסה לבאר שבזה מדגיש הרמב"ם שכל מלאך מסובב מהמלאך שלמעלה ממנו / ידחה שאי"ז ניסוח מדוייק דיו / יבאר את ההסתייגות אותה מדגיש הרמב"ם - שמלאך הוא באין ערוך ממש לבורא / עפ"ז יבאר את סדר מניית המלאכים / ימשיך על דרך זה בנוגע להמשך לשונו של הרמב"ם בנוגע לחכמים ונביאים ששם ההדגשה היא על קירובם לבורא

הרב יוסף שי' סט

מאנ"ש קריית גת, אה"ק

### א

#### דיוק לשון הרמב"ם גבי סדר זרקות המלאכים

כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ב ה"ה): "ובמה יפרדו הצורות זו מזו והרי אינן גופין? לפי שאינן שוין במציאותן אלא כל אחד מהן למטה ממעלתו של חבירו, והוא מצוי מכחו זה למעלה מזה והכל נמצאים מכחו של הקב"ה וטובו. וזהו שרמז שלמה בחכמתו ואמר כי גבוה מעל גבוה שומר".

ולכאורה השימוש בביטוי "למטה ממעלתו של חבירו" אינו מובן; מדוע לא לכתוב שכל אחד מהמלאכים הוא "למעלה ממעלתו של חבירו", שבזה מבליטים את החיוב שבמדרגתם במקום את השלילה, את העליונות ולא את הנחיתות?<sup>1</sup>

ובפרט שהרמב"ם מסיים את ההלכה בפסוק "כי גבוה מעל גבוה שומר" (קהלת ה, ז), כלומר

1. וראה ברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ג ה"א) בנוגע לגלגלים: "וזה שתראה כל הכוכבים כאילו הם כולם בגלגל אחד ואף על פי שיש בהן זה למעלה מזה, מפני שהגלגלים טהורים וזכים כזכוכית וכספיר". ושם (ה"ב): "כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה זה למעלה מזה כמו גלדי בצלים".

ובפרט ראה לשון הרמב"ם בנוגע ל'גופין' (שם פ"ג ה"י): "נמצא למטה מן הרקיע ארבעה גופין מוחלקין זה למעלה מזה וכל אחד ואחד מקיף את שלמטה ממנו מכל רוחותיו כמו גלגל, הגוף הראשון הסמוך לגלגל הירח הוא גוף האש, למטה ממנו גוף הרוח, למטה ממנו גוף המים, למטה ממנו גוף הארץ, ואין ביניהם מקום פנוי בלא גוף כלל". והיינו שאעפ"י שבפירוט מקומם של ה'גופין' הרמב"ם מתחיל מהעליון ועובר לתחתון - וטעמו ברור, כי הוא רוצה לסיים בכדור הארץ שהוא עיקר ענינו - מכל מקום כשהוא כותב על הגופות בכללות, הוא 'מסדר' אותם כלפי מעלה. וכן הוא במורה הנבוכים ח"א פ"ח: "אבל הקריבה אליו יתעלה בהשגתו, והרחוק ממנו למי שיסכילהו. וימצאו בקרוב וברחוק מזה הצד מעלות רבות מאד, זו למעלה מזו".

דירוג שמבליט את העליונות?<sup>2</sup>

## ב

### נסיון ביאור ודחייתו

לכאורה אפשר לתלות את הדבר במשפט "והוא מצוי מכחו זה למעלה מזה". דהיינו שהמלאכים מקבלים את כחם מהמלאכים שמעליהם. והואיל והרמב"ם רצה ללמדנו שכל מלאך הוא מסובב מהסיבה שיצרה אותו, לכן הקדים שכל אחד מהם הוא למטה ממעלתו של חברו, שכן באמת המסובב הוא למטה מסיבתו.

אלא שהסבר זה אינו מספיק, כי עדיין ה' אפשר לנסח מעט אחרת, וכמו שהרמב"ם עושה בהלכה הבאה (ה"ו): "זה שאמרנו למטה ממעלתו של חברו אינה מעלת מקום, כמו אדם שיושב למעלה מחבירו, אלא כמו שאומרין בשני חכמים שאחד גדול מחבירו בחכמה שהוא למעלה ממעלתו של זה, וכמו שאומרין בעילה שהיא למעלה מן העלול". הרי לפנינו ניסוח שכולל את הענין של עילה ועלול, ובכל זאת כתוב שהעילה היא למעלה מהעלול ולא שהעלול הוא למטה מהעילה.

יתרה מזו - בהלכה זו עצמה הרמב"ם חוזר ומזכיר את המלאכים במילים "זה שאמרנו למטה ממעלתו של חברו", ומייד הוא משווה אותם לחכמים, אשר לגביהם הוא כותב "שאחד גדול מחבירו בחכמה שהוא למעלה ממעלתו של זה". דוקא ההשוואה מבליטה את ההבדל: המלאכים מדורגים במונח 'למטה'<sup>3</sup>, והחכמים מדורגים במונח 'למעלה'<sup>4</sup>.

2. וראה בזוהר חדש (ח"א י, ב), שם מובא בנוגע למלאכים: "כל הכוכבים והמזלות והמלאכים הנקראים בני האלקים הם אומרים שירה, שנאמר ברן יחד כוכבי בקר וגו' וכל אחד כפי מעלתו. להורות כי גבוה מעל גבוה שומר כי מעלות יש להם אלה למעלה מאלה". הרי לנו הפסוק שהובא ברמב"ם, ושיחד עם פסוק זה הזוהר משתמש בלשון 'למעלה' במקום 'למטה'.

3. הדגשת ה'מטה' בנוגע למלאכים קיימת גם כאשר הרמב"ם מפרט את שמותיהם (בהלכה הבאה, ה"ז), הוא פותח בעליון וממשיך כלפי התחתון: "שינוי שמות המלאכים על שם מעלתם הוא... ומעלה שאין למעלה ממנה אלא מעלת האיל ברוך הוא היא מעלת הצורה שנקראת חיות... ומעלה עשירית היא מעלת הצורה שנקראת אישים... לפיכך נקראו אישים שמעלתם קרובה למעלת דעת בני אדם".

4. ואמנם בנוגע לחכמים ניתן לשאול גם להיפך - שהניסוח צ"ל "זה למטה מזה". דכמו שהרמב"ם כותב על הכוכבים והגלגלים (הל' יסודי התורה פ"ג ה"ט): "כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכירין את מי שאמר וה' העולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים, וכשם שמכירין הקב"ה כך מכירין את עצמן ומכירין את המלאכים שלמעלה מהן" (וראה ב'מפרש' שמתקן ומשנה קצת את הסדר בהלכה זו: בתחלה יכיר את עצמו, ואח"כ מכירין עילתם, ואח"כ את הקב"ה). ומיד הרמב"ם ממשיך: "ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם".

כלומר, הכוכבים מסתכלים כלפי מעלה, ומסתבר שלפיכך ראוי לומר תחילה שדעתם מעוטה ממשוהו, ורק אח"כ להוסיף שהיא גדולה ממשוהו. והואיל וגם עיני החכם נעוצות לכאורה במה שלמעלה ממנו, והוא שואף תמיד להשכיל ולהבין ענינים גבוהים ונשגבים וללמוד מרבותיו הגדולים ממנו, לכן ה' מתאים לומר עליו שהוא תמיד 'למטה ממישהו' ולא 'למעלה ממישהו'.



## ג

## הדגשת והסתייגות הרמב"ם בדרגת המלאכים

הענין יובן בהקדים ביאור הדגשת הרמב"ם בנוגע למלאכים:

כידוע, הרמב"ם מתאר בהלכות גיד (אשר נמצאות לפני ההלכה הנ"ל), שהמלאכים הם "צורה בלא גולם כלל", ו"אינם גוף וגוי". כל הביטויים שנאמרו עליהם בנביאים (כגון "אש ובעל כנפיים") - "הכל במראה הנבואה ודרך חידה, לומר שאינו גוף, ואינו כבד כגופות הכבדים". בנקודה זו הרמב"ם משווה את הנאמר במלאכים לנאמר גבי הקב"ה: "כמו שנאמר כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא ואינו אש אלא משל, וכמו שנאמר עושה מלאכיו רוחות".

השוואה זו דורשת כמו מעצמה סיוג<sup>5</sup> והגבלה<sup>6</sup>, ואת זה עושה הרמב"ם בהלכה ח':

אחרי שהוא כותב ש"כל הצורות האלו חיים ומכירין את הבורא ויודעים אותו דעה גדולה עד למאד" - משפט אשר יוצר שוב קירוב מסויים בין המלאכים לבין הבורא ית' - מדגיש הרמב"ם מיד: "כל צורה וצורה לפי מעלתה, לא לפי גודלו". רוצה לומר, השגת המלאכים היא לא לפי גודלו האמיתי של הקב"ה, כי אם רק בהתאם לגודל שכלם. והוא ממשיך: "אפילו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמתת הבורא כמו שהוא אלא דעתה קצרה להשיג ולידע, אבל משגת ויודעת יותר ממה שמשגת ויודעת צורה שלמטה ממנה, וכן כל מעלה ומעלה עד מעלה עשירית. . והכל אינן יודעין הבורא כמו שהוא יודע עצמו".

ויש לומר, שענין זה מהווה הסבר לביטוי "זה למטה מזה" בנוגע למלאכים, כדלקמן.

## ד

## התיאור מלמעלה למטה - הדגשת האין ערוך לבורא

הביאור בזה:

נקודת המוצא בתיאור מעלת המלאכים היא חוסר יכולתם להשיג את הבורא ית'; אמנם מעלתם גבוהה מאד והם 'צורה בלי גולם', אבל עדיין אין ערך ביניהם לבין ה'. לכן הכרח

5. ובאמת, כבר בהשוואה עצמה בולטת הזהירות של הרמב"ם: הוא אינו עוסק במהותם של הבורא ושל המלאכים אלא רק במה שנאמר עליהם ('ומהו זה שהנביאים אומרים. . לומר שאינו גוף. . כמו שנאמר כי ה' אלקיך. . וכמו שנאמר עושה מלאכיו רוחות'). וכן, הנקודה המשותפת היא רק במה שאין להם (אין להם גוף) אך לא במה שיש להם. 6. בקשר לאמור בפנים, ראה חידוד נפלא בשל"ה הקדוש (תולדות אדם בית נאמן), בבואו להסביר את הביטוי שבפיוט 'גדל אלקים חי' (שנאמר עם ברכות השחר בכמה קהילות) - "אין לו דמות הגוף ואינו גוף". דלפום ריהטא, זו ואין צריך לומר זו אמר?! - דאם אין לו דמות גוף, פשיטא שאין לו גוף! ומתוך, שלא זו בלבד שהקב"ה מרוחק מגדרי הגוף, אפילו הוא מרוחק אפילו מענין מהות המלאך. וכך יש לקרוא את השיר: אין לו דמות הגוף ואין לו דמות של אינו גוף, דהיינו המלאך.

7. כך צריך להגיד לכאורה, הגם שבדפוסים שלפנינו כתוב "לא לפי גודלה". וכך מג' ספר שארית נתן (ואחרים), ולפי"ז המילה 'גודלו' מתייחסת לגודלו של הקב"ה (לא לגודלו של המלאך). כך נוצר קשר הגיוני עם המשך ההלכה: "אפילו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמתת הבורא כמו שהוא".

לתארם באופן שהם הולכים ומתרחקים מה', ידיעתם והכרתם פוחתת ומתמעטת, עד שהאחרון שבהם כבר כמעט לא יודע כלום. דוקא מבנה אשר כזה מחזק אצל הלומד את התחושה, שידיעת המלאכים באלקות היא גרועה וחסרה ביחס לגדולתו האמיתית ית'.

כדי לקרב את הענין אל ההבנה נתאר באופן תיאורטי מבנה הפוך: מלאך קטן יודע קצת, ומלאך גדול ממנו יודע יותר, והמלאך שמעליו כבר יודע המון, והמלאך שמעליו יודע באמת הרבה מאד, והמלאך היותר גבוה משיג השגות למכביר בלי קץ ממש, והמלאך שמעליו . וכו', וכאן ישאל הלומד בתת הכרתו: רגע, איפה הכל נגמר? הלא המלאך שנמצא בראש הסולם כבר ממש קולט ותופס ענינים לאשורם (ח"ו)!

לכן כבר בהלכה זו עצמה (ה"ח) פותח הרמב"ם בצורה הראשונה ויורד עד הצורה העשירית, אך הוא לא מסתפק בכך אלא מתאר את מעלת המלאכים בסדר יורד, "זה למטה מזה". ע"י כיוון של התרחקות ונפילה מאור פניו ית', אנו אמורים לקבל תחושה כללית של היעדר יכולת להשיג את הבורא; אפסיות ההשגה והמחשבה.

## ה

### הדגשה הפכית בנוגע לחכמים

כל המבואר לעיל הוא רק בנוגע למלאכים, אך כשמדברים על חכמים - הסדר צריך להשתנות; להתחיל בנמוך ולסיים בגבוה. כדי להבין זאת, נקדים תחילה את הגדרתו של 'חכם' על פי הרמב"ם:

למרבה הפלא, תכונתו העיקרית של החכם היא איננה המשיכה שלו לשכל ולחכמה!<sup>8</sup> הוא לא אחד שלומד וממלא כריסו בהשגות ובמדעים. כי אם - החכם הוא מישהו שפורש ומתרחק ממידות גרועות.

כך היא דעת הרמב"ם בהל' דעות (פ"א ה"ד): "הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משני הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו . . . כיצד לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני, לא יכעוס אלא על דבר גדול . . . וכן לא יתאוה אלא לדברים שהגוף צריך להן . . . וכן לא י' עמל בעסקו אלא להשיג דבר שצריך לו לחיי שעה . . . ולא יקפוץ ידו ביותר, ולא יפזר ממונו אלא נותן צדקה . . . ולא יהא מהולל ושוחק ולא עצב ואונן . . . ודרך זו היא דרך החכמים, כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם".

קל לראות אם כן, שהחכם הוא אדם אשר איננו עושה דברים מסוימים. הוא לא כועס ולא מתאוה וכו'. הרמב"ם חוזר על ענין זה בצורה מפורשת במקומות נוספים<sup>9</sup>. ואף כשהוא מזכיר

8. ראה לעיל הערה 4 שבה הצענו, שמכיוון שהחכם מסתכל על החכמה שלמעלה ממנו, הוא צריך להרגיש נמוך,

ולהימנות מלמעלה למטה. כעת נבאר, שהתכונה המרכזית שמאפיינת אותו, שונה, ולא קשורה לשכל.  
9. ראה לאורך כל פרק ה בהל' דעות: "תלמיד חכם לא יהי' גרגרן . . . ולא יאכל ממנו אכילה גסה, ולא יהא רודף למלאת בטנו . . . אבל החכם אינו אוכל אלא תבשיל אחד או שנים . . . לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו, ולא יאכל בחנות

את שכלו ותבונתו של החכם, הרי זה בהקשר של שלילה והתרחקות מאנשים פשוטים (שם פ"ה ה"ח): "כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהם משאר העם וכו'".

[כעין זה מובא במסכת נדרים (כ, ב), שהחכמים דומים למלאכי השרת, דהיינו בכך שגם הם מתרחקים ["מצוינים"] מבני אדם רגילים:

"אמר אמרימר: מאן מלאכי השרת? רבנן, דאי תימא מלאכי השרת ממש, אמאי אמר רבי יוחנן אין הלכה כיוחנן בן דהבאי? הא אינהו בקיאי בצורת הולד טפי! ואמאי קרו להו מלאכי השרת? דמציניי כמלאכי השרת". ומפרש הר"ן שם: "דמציניי כמלאכי השרת - שהן מצוינים ונבדלין משאר בני אדם כמלאכי השרת כדאמרינן בהגדה מלמד שהיו ישראל מצוינין שם כלומר שהיו עם בפני עצמן ולא נתערבו במצרים".]

ועתה אפשר להבין בנקל, מדוע החכמים מדורגים אצל הרמב"ם מלמטה כלפי מעלה: הואיל וענינו של חכם הוא בריחה מעניני העולם התחתונים ומעמי הארצות, הם מסודרים בכיוון של על י'.

## ן

### לשון הרמב"ם בנוגע לנביאים

מכיון שכך, אפשר להרחיב את הענין ולהחילו גם על נושא הנביאים. שכן גם בנוגע לנביאים אנו מוצאים ברמב"ם את הלשון מעל, כמו אצל החכמים.

וכלשונו בספר משנה תורה (שם פ"ז ה"ב): "הנביאים מעלות מעלות הן, כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו כך נבואה נביא גדול מנביא".

.. ולא יאכל אצל עמי הארץ .. ולא ירבה סעודותיו בכל מקום .. ולא יאכל בסעודות שיש בהן קיבוץ הרבה, ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה .. כשהחכם שותה יין אינו שותה אלא כדי לשרות אכילה שבמעיו .. ולא יהא מצוי אצל אשתו כתרנגול .. ולא יקל בראשו ביותר ולא ינבל את פיו בדברי הבאי .. תלמידי חכמים בעצמן לא יתבזו ולא יתגלו ראשן ולא גופן .. יהא צנוע ולא יגלה בגדיו עד שישוב, ולא יקנה בימין, ויתרחק מכל אדם .. ולא ידבר כשהוא נפנה אפילו לצורך גדול .. תלמיד חכם לא יהא צועק וצווח בשעת דבורו כבהמות וחיות, ולא יגב י' קולו ביותר .. לא ירצה חבירו בשעת כעסו, ולא ישאל לו על נדרו בשעה שנדר .. ולא ינחמו בשעה שמתו מוטל לפניו .. ולא יראה לחבירו בשעת קלקלתו .. ולא ישנה בדבורו, ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום .. ולא יספר עם אשה בשוק ואפילו היא אשתו .. לא ילך תלמיד חכם בקומה זקופה וגרון נטוי .. ולא יהלך עקב בצד גודל בנחת .. ולא ירוץ ברשות הרבים כמנהג משוגעים, ולא יכפוף קומתו כבעלי חטוורת .. ולא ילבש לא מלבוש מלכים .. ולא מלבוש עניים .. ולא יהא בשרו נראה מתחת מדיו .. ולא יהיו בגדיו סחובין על הארץ .. ולא ישלשל טליתו מפני שנראה כנסות הרוח .. ולא ינעל מנעלים מטולאים טלאי על גבי טלאי .. לא יצא מבושם לשוק ולא בבגדים מבושמים ולא ישים בושם בשערו .. לא יצא יחידי בלילה .. ולא יטריח על עצמו יותר מדאי .. שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון".

וראה גם הל' דעות פ"ד ה"י: "ואדם שהוא חכם וכובש את יצרו ולא ימשך אחר תאוותו ולא יאכל מן הנזכרים כלום וכו'".

גם לגבי אדם שרוצה להיעשות חכם, הרמב"ם מאריך ומדגיש - לא רק את הצד החיובי של הידבקות בחכמים, כי אם - גם את ההתרחקות מההמון ההפוך: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך .. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמוד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם" (הל' דעות פ"ו ה"א).

וכן הוא מתנסח גם בספר 'מורה הנבוכים' בכמה מקומות. למשל ראה שם ח"ב פל"ז: "וידוע שאלו הג' הענינים אשר כללנום והם שלמות הכח הדברי בלמוד, ושלמות הכח המדמה ביצירה, ושלמות המדות בבטול המחשבה בכל התענוגים הגופיים והסר התשוקה למיני ההגדלות הסכליות הרעות, יש בהם בין השלמים יתרון רב בזה על זה מאד, ולפי זה היתרון בכל ענין משלשת הענינים האלו יהי' יתרון מדרגות הנביאים כולם זו על זו".

וכן - בצורה ברורה ובולטת - כשהוא מחלק את הנביאים לאחת עשרה מדרגות ע"פ מעלתם, הוא עושה זאת מלמטה למעלה (מו"נ ח"ב פמ"ה): "המדרגה א תחלת מדרגות הנבואה, שילוח לאיש עזר אלקי שיניעהו ויזרזהו למעשה טוב גדול. . והמדרגה ב. . המדרגה ג. . המדרגה י שיראה איש אשר ידבר עמו במראה הנבואה. . המדרגה יא שיראה המלאך ידבר עמו במראה, כאברהם בשעת העקדה, וזאת אצלי העליונה שבמדרגות הנביאים אשר העידו הספרים בעניניהם".

וגם כאן יש להקשות מדוע כותב הרמב"ם את מעלות הנבואה בסדר הפוך לסדר שבו תאר את מדרגות המלאכים? והביאור בזה הוא על דרך מה שביארנו בנוגע לחכמים, וכדלקמן.

## ז

### ביאור ענינים של הנביאים לשיטת הרמב"ם

נביא - לשיטת הרמב"ם - הוא לאו דוקא אדם שידוע דברים נעלמים ועתידות, או ששומע את דבר ה', או ששלחוהו משמיים לתפקיד כלשהו. הנביא הוא אדם שפורש מהמוני העם ומתעלה מהם, עד שההתרחקות שלו מאנשים רגילים משנה אותו תכלית שינוי.

ובלשון הרמב"ם (שם ה"א): "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא היא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד. . והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהי' לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו. . ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהי' אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאל והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר".

נמצא אם כן, שענינו של הנביא הוא כעין 'קומה שני' על גב ה'קומה הראשונה' של החכמים. אחרי שהם מתרחקים מהציבור הפשוט, הולך הוא שלב אחד הלאה ומתרחק אפילו למעלה מהם<sup>10</sup>. ברור אפוא מדוע גם לגביהם הרמב"ם נוקט בסדר של התעלות מהתחתון אל העליון.

10. וראה גם הל' יסודי התורה פ"ז ה"ד: "כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים".

## בענין חליצת האח הגדול כשרוצה האח הקטן ליבם

יביא דברי הרמב"ם דייבום קודם לחליצה / יקשה מדוע מוסיף הרמב"ם את המילים "ולא יחלוץ" / יביא שיטת הב"ח ברמב"ם והחולקים עליו / יביא דיש שהביאו מקור לדברי הב"ח ודוחה דבריהם / יביא מקור לדברי הב"ח מדברי הרמב"ם בהלכה יב / יביא דברי הישועות יעקב בדברי הב"ח ויבאר עפ"ז דברי הרמב"ם

הת' לוי יצחק שי' קליין  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שאלה בדברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' יבום וחליצה הלכה ו: "מי שמת, והניח אחים רבים מצוה על הגדול ליבם או לחלוץ".

ובהלכה ז: "לא רצה הגדול ליבם חוזרין על כל האחים, לא רצו, חוזרין אצל הגדול ואומרין לו עליך מצוה או חלוץ או יבם". והיינו בפשטות, שבהתחלה, גם אם האח הגדול רוצה לחלוץ ולא לייבם אין מביאין לו אפשרות זו, אלא עדיף שהקטן ייבם, וכלשון הגמרא<sup>1</sup>: "ביאת קטן וחליצת גדול ביאת קטן עדיפא".

והנה, בהמשך הפרק, בדין מורדת ליבום, בהלכה יב, כתב וז"ל: "אמר הגדול איני רוצה לא לייבם ולא לחלוץ, הרי אחי לפניך, ותבע אחד מהם והיא רוצה רק אחד אחר . . אינה נחשב מורדת מאחר שנסתלק הגדול שמצוה בו הרי כלן שוין".

ויש להקשות מדוע מוסיף הרמב"ם את המילים "ולא לחלוץ", ולכאורה הרי פרט זה אינו נוגע להלכה זו, דהרי אינו יכול לחלוץ גם אם רוצה, כי יש אחים שמוכנים ליבם, והדין הוא שהם עדיפים.

### ב

#### שיטת הב"ח ומקורו ברמב"ם

והנה הב"ח הביא<sup>2</sup> שאמנם כן הוא אשר גם כאשר הגדול רוצה לחלוץ חוזרין אחר האחים

1. יבמות לט, א.

2. אה"ע סקס"א.

מפני שקיימא לן שביאת קטן עדיף, אך בד"א שהקטן לפנינו צווח ואומר שחפץ ליבמה, אזי אין נותנין לגדול לחלוץ גם כשרוצה, אך אם צריך לחזור אחר הקטן ולבדוק מה רצונו והגדול רוצה לחלוץ אזי חולץ מיד<sup>3</sup> (היינו אפילו הם במדינה וכו', לאפוקי חולה שיבריא והולך וכו' שמפורש בה"ח וט' שכופין אותו מיד).

ובלשונו: "ואף על גב דבמשנה תנן מצוה בגדול לייבם לא רצה לייבם מהלכין על כל האחין אין פירושו לא רצה לייבם אלא לחלוץ דהתם אין מהלכין על כל האחין אלא כיון שהגדול רוצה לחלוץ חולץ". ובסוף דבריו כתב: "וכן כתב הרמב"ם בפרק ב" ויש לעיין היכן מצינו זאת בדעת הרמב"ם.

והנה הב"ש (על אתר) חולק על דברי הב"ח וכתב שזה היפך הגמ' ואין זה שיטת הרמב"ם וכ"כ הפנים מאירות<sup>4</sup>. ועוד. ובנוגע למקורו ברמב"ם כתב המעשה רוקח: "ולא ידעתי מאין המציא דין זה בדברי רבינו"<sup>5</sup>.

והנה, ראיתי במ"מ לב"ח בטור שהודפס לאחרונה שציינו<sup>6</sup> כמקור לדברי הב"ח ע"ז שכתב שכ"ה דעת הרמב"ם שכוונתו למה שכתב הרמב"ם בפ"ב ה"ו: "מצוה על הגדול ליבם או לחלוץ" דמשמע שהמצווה בגדול היא אף בחליצה.

ולכאורה אין משם שום ראי', דהא ההסבר בפשטות הוא, שהרמב"ם מביא קודם כל את הכלל, שהמצווה היא על האח הגדול גם במצות ייבום וגם בחליצה. דהיינו שבתחילה ניגשים לגדול. ורק לאחר מכן בה"ז מפרט הרמב"ם וכותב מפורש שנותנין לו רק ליבם. והלכה ז' הוא ביאור והמשך לה"ז. אלא שבה"ו מביא את הכלל, שהגדול מחויב בשני המצוות בראשונה, ובה"ז מסביר את הסדר כנ"ל, ודוחק לומר שמשם ראי' שעדיפה חליצתו על ביאת אחיו.

## ג

### הביאור ע"פ המובא לעיל והתמיהה עליו

וי"ל בפשטות שמקור הב"ח הוא מהלכה דידן (הי"ב) שבה כתב הרמב"ם: "אמר הגדול איני רוצה לא ליבם ולא לחלוץ, הרי אחי לפניך ותבע אותה אחד מן האחין ליבום" שאע"פ שיש אח שמוכן לייבם, נוקט הרמב"ם על האח הגדול את הלשון "ולא לחלוץ" שמכאן רואים שיש לו אפשרויות לחלוץ גם כשיש אחים שמוכנים ליבם<sup>7</sup>.

ואז נסביר שבהלכה ו' וז' איירי במצב רגיל, שבי"ד אומרין לו מה לעשות. והוא רוצה לעשות מה שיצוו עליו, או במצב של כופין אותו לעשות. ולא במצב מיוחד כשרוצה בדוקא

3. אבל כמובן ופשוט שגם בדעת הב"ח, אם אין רוצה לחלוץ אין כופין אותו לכך עד שיחזרו על כל האחים.

4. ח"א ס"א.

5. ובספר ישועות יעקב (על אתר) הביא ליישב דעת הב"ח ע"פ הגמ' אבל אינו מביא מה מקורו ברמב"ם.

6. טור מכון שירת דבורה, הוצאת תשנ"ג.

7. שוב ראיתי שכ"כ בפשטות הר"י שלום יצחק הלוי ז"ל התיימיני בספרו 'דברי שלום חכמים', שמקור הב"ח הוא ממילים אלו.

לחלוץ. שנידון זה מביא רק בהלכה י"ב ברמז<sup>8</sup> עכ"פ.

אלא שעפ"ז פלא קצת בלשון הרמב"ם, אם נאמר שזהו מקור הב"ח, שהרי עפהנ"ל נבאר שבה"ז (שמדבר בשלילת נתינתנו לו לחלוץ), מדבר הרמב"ם (גם) במצב שעומד האח הקטן לפנינו בב"ד ורוצה ליבמה ולכן אין נותנים אפשרות לאח הגדול לחלוץ אפי' כש"הגדול רוצה לחלוץ", ובהי"ב מדבר על מצב שאחים אינם לפנינו ולכן אם הוא רוצה לחלוץ נותנים לו.

אבל בלשון הרמב"ם משמע בדיוק ההיפך! שבה"ז הלשון ברמב"ם הוא "מחזרין על כל האחים" כשבפשטות הכוונה 'מחזרין' הוא שיוצאים לחפש אותם וגם לא רק אותו אחד שצווה לפנינו, כ"א כל האחים. ובהי"ב הלשון הוא "הרי אחי לפניך", שמזה מובן אדרבה שאחי לפנינו. ועצ"ע.

## ה

### הצעת ביאור בדברי הרמב"ם לשיטת שאר הפוסקים

ואו"ל בהקדים סברא שהביא בס' ישועות יעקב לתרץ בכלל את שיטת הב"ח (שלכאורא הוא נגד גמ' מפורשת שביאת קטן עדיף כנ"ל). ע"פ דברי הגמ' בכורות<sup>9</sup>: ש"ועכשיו שאין מתכוונים לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום". שמכיוון שאין מתכוונים לשם מצוה, לכן בכלל מצות חליצה קודמת ליבום, ולמרות שאין פוסקים כך למעשה, ואין חוששים לזה. אלא ההלכה היא שביאת קטן עדיף, אבל כיוון שרואים בגמ' שכשיש חשש שאין מתכוונים לשם מצווה, אזי עדיף חליצה. ובמילא בנד"ד, כשישנם שני ספיקות: א) אם בכלל יתרצה האח, כי אינו לפנינו, וב) גם א"כ, האם יתכוון לשם מצווה, לכן במצב זה יעודדו את הגדול לחלוץ.

ואולי י"ל עפ"ז בשיטת הרמב"ם, גם לא לפי הב"ח. שלפי הרמב"ם אמנם במצב רגיל אין חוששין שאין מתכוונים לש"ש. אבל במצב שבדיוק לשון הרמב"ם, שא' האחים תבע והיא ממענת ורוצה בשני והוא רוצה, אזי יש סיבה לחשוש שאינו לשם מצוה גרידא. וממילא בנדון זה מלמד אותנו הרמב"ם שלכתחילה ניתן רשות במצב זה לאח הגדול לחלץ, ואולי גם נעודד אותו לחלץ. ורק אם אינו רוצה, ניתן לה להתייבם.

8. ומובן ע"פ דברי אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"ח לפרשת בלק שדבר שאינו מובא בש"ס במפורש הביאו הרמב"ם ברמז.

9. פרק א משנה ז.







שער  
**חסידות**



## "ופירוש הבעש"ט . . וזהו שאמר האר"י ז"ל"

- חלק א: 'שער היחוד והאמונה' פרק א / חלק ב: ד"ה פתח אלי' תשט"ו -

הרב מיכאל חנוך שי' גאלאמב

משפיע בישיבת תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

בשער היחוד והאמונה פרק א כותב כ"ק אדמו"ר הזקן:

"ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם".

וידוע שפירוש זה - ש"דברך" קאי על המאמר "יהי רקיע" ושכל קיומו של הרקיע תלוי בו - מקורו במדרש תהלים<sup>1</sup> (כמובא בלקו"ת ר"פ אחרי<sup>2</sup>), וזה לשונו:

" . על מה השמים עומדים, על אותו דבר שאמרתי יהי רקיע בתוך המים, ויהי כן. וכתוב<sup>3</sup> כי הוא אמר ויהי וגו'. אותו דבר שאמר הוא עשה. לכך נאמר<sup>4</sup> הוא צוה ויעמוד. בדבר ה' שמים נעשו<sup>5</sup>, ובאותו הדבר שברא אותן בו הם עומדים לעולם, לכך נאמר לעולם ה' דברך נצב בשמים".

בכל זה מייחס כ"ק אדמו"ר הזקן את פירוש זה להבעש"ט דוקא, משלש טעמים:

א) ביום השני ה' מאמר יהי רקיע - שהוא נצב בשמים - וזה יהי' לזכרון עולם כי ביום שני ח"י אלול נולד הבעש"ט<sup>6</sup>;

ב) "פירש" - "פארשפרייט": הבעש"ט הרחיב הפירוש והפיצו חוצה, והבליט איך שזהו מיסודי האמונה<sup>7</sup>;

1. עה"פ (תהלים קיט, פט).

2. כה, סוף ע"ג. קדושים כט, ד.

3. תהלים לג, ט.

4. שם.

5. שם, ו.

6. היום יום כו תשרי. וראה סה"ש ת"ש ע' 170. תש"ג ע' 146. ובהערה שם. לקו"ש ח"ט ע' 159.

7. בלקו"ש ח"ח ע' 354 הע' 21 הלשון הוא "פארשפרייט" (הפיץ). אבל בד"ה וה' האמריך ח"י אלול תשל"ל (סה"מ מלוקט ח"ב ע' צג) איתא הל' "פאנאנדערגעשפרייט". ואף כי בפשטות היינו הך, עכ"ז יש לדייק שיש בו גם משמעות של הפרדה לחלקים. ואוי"ל בזה שלשון "פירש" כולל (עכ"פ ברמז) גם לשון הפרשה (פאנאנדער), וכמו 'פרשת דרכים', שמדרך אחד מסתעף לכמה דרכים, (או כמו 'הפרשת חלה', שעיסה אחת נחלק לכמה עיסות), ובזה הוא התפשטותו והפצתו. ובענינינו: תורה זו (במדרש) נעשית יסוד לעוד כמה חידושים של הבעש"ט, כגון: שיטתו המיוחדת בענין

ג) יש הוספה של חידוש בדברי הבעש"ט שאינה מבוארת במדרש - וזה בהתאם להכלל בתניא שבמקום שאדמו"ר הזקן מביא פסוק או מארז"ל וכותב על זה "פירוש", הכוונה היא הסתייגות מפירוש אחר<sup>8</sup>. והחידוש, שהוא עיקר גדול, הוא ענין ההתלבשות פנימית, שהדבר ה' מתלבש "בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם" (כנעתק לעיל מלשון אדמו"ר הזקן). כלומר<sup>9</sup>:

"אין הפשט שהדבר ה' מהווה הנברא תמיד והנברא נעשה נבדל מדבר ה', כי אם שהדבר ה' מלובש בתוך הנברא גופא - ב"מקום" הנברא - עד שהחיות (ונפש) של כל נברא הוא דבר ה' המלובש בו . . . דהיינו שגם ב"מקום" (מדריגה) שהאור והחיות מתצמצם ומתלבש בתוך הנבראים, הנה לית אתר פנוי מני' ו"מהותו ועצמותו יתברך . . . מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום . . .".

"זאת אומרת: אין הענין שהנברא זקוק (גם לקיומו) לכח הבורא, אבל אח"כ נפרד מכח המהווה ומקיימו (על דרך אור השמש שבא ומתקיים ותלוי ממאור השמש - והא ראי': תיכף שיש דבר המפסיק בין האור והמאור הרי נתבטל האור) ומ"מ האור הוא ענין נבדל מגוף השמש - כי אם שכח הבורא מתלבש בתוך הנברא עצמו . . ."<sup>10</sup>.

קיצור: הגם שענין התהוות תמידית מפורש במדרש תילים, מ"מ כותבו אדמו"ר הזקן בשם הבעש"ט: א) לזכרו; ב) כי הבעש"ט הפיצו; ג) גם חידש בו דבר והוא ענין ההתלבשות.

## ב

אמנם הדבר צריך תוספת ביאור, כי הרי בהמשך הפרק כותב אדמו"ר הזקן:

"וזהו שאמר האר"י ז"ל<sup>11</sup> שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית". -

הרי שגם ענין ההתלבשות פנימית, שיש נפש וחיות רוחנית בכל נברא גם באבן דומם, כבר מפורש בכתבי האר"י ל. וכן משמע לכאורה מכתבי האר"י ל בלק"ת פרשת עקב המובא בשמו ב'כתר שם טוב'<sup>12</sup>, וז"ל:

"ונכנס המאמר ההוא בחיות פנימי להחיות הרקיע כל ימות עולם שיעמוד".

ואם כן גם ענין ההתלבשות אינו חידוש לכאורה, ומדוע מייחסים ענין זה להבעש"ט?

<sup>8</sup> "השגחה פרטית" (עיין באורך קונטרס השגחה פרטית - לקו"ש ח"ח ע' 277 ואילך). ונמצא, איפא, ששיטתו זו (שהוא נושא לעצמו) "הופרשה" והתפשטה מתוך התורה בענין ההתהוות כל רגע. ועיג"כ ד"ה תקעו תשמ"ז קרוב לתחלתו (סה"מ מלוקט חלק א ע' תעה).

<sup>9</sup> 'שיעורים בספר התניא' אגה"ק ריש סימן ו. וראה גם סימן ה.

<sup>10</sup> לקמן היא העתקה מהלשון בלקו"ש חלק כ"ה ע' 200 ואילך.

<sup>11</sup> נעתק מלקו"ש חלק כ"ט ע' 30.

<sup>12</sup> ע"ח שער (טל) מ"ן ומ"ד דרוש ג. ועוד - הערת כ"ק בהמשך מים רבים תרל"ו פרק כא (ע' כח).

<sup>13</sup> סימן קצד. וראה גם סימן נג, ובליקוטי פי' ומר"מ ל'שער היחוד והאמונה' פרק א.

והגם שאפשר לדחות הקושיא בקל ולומר גם על זה "פירש" (הבעש"ט) לא חידש, כנ"ל, אמנם משמעות הדברים משיחות הנ"ל הוא שענין ההתלבשות אינו רק הפצה מהנאמר כבר, אלא שזהו חידוש הבעש"ט דוקא.

קיצור: וצריך להבין שהרי גם ענין ההתלבשות כבר כתוב בכתבי האריז"ל.

## ג

וי"ל בזה שהמעייין בכתבי האריז"ל עצמו<sup>13</sup> יראה מלשונו שחיות פנימי זה קאי על כח וחיות רוחני שהיא בנוסף על התהוות מציאות הגוף (וכמו נפש חיונית), וז"ל:

" . אפילו בדומם שהוא עפר והאבנים וכיו"ב הוא מוכרח שיהי' בהם חיות רוחניות ומזל ושוטר עליו מלמעלה דאל"כ לא היתה עפר מוציאה דשאים וזרעים אם לא הי' בהם חיות".

הרי שלא מדובר על התהוות כלל, רק חיות רוחנית להצמיח וכו', ומדוע מביאו כאן. - וע"כ צריכים לומר שהגם שענין החיות וענין ההתהוות הם שני דברים, מ"מ הם צריכים זה לזה, ובאין כא'.

וי"ל שכאן מונח חידושו של הבעש"ט:

הבעש"ט חיבר ושילב את דברי האריז"ל עם המדרש תהלים - וכן נראה בעליל לכל אורך הדברים ב'כתר שם טוב' שם, ע"ש להדיא. כלומר:

זאת ה"חיות פנימי" - שבכתבי האריז"ל, הגם שמדבר שם אודות ענין החיות בלבד, הנה היא גם לצורך התהוות וקיום כל רגע - המדובר במדרש תהלים. כי הגם שהם ב' מדריגות, מ"מ "המשכת הכח האלקי המהווה הוא ע"י אור האלקי המחי"<sup>14</sup> (כדלקמן).

קיצור: בכתבי האריז"ל כתוב חיות פנימית אבל בשייכות לצמיחה וכדומה, לא התהוות. וזהו חידוש הבעש"ט - שילוב האריז"ל עם המדרש תהלים, לומר שחיות פנימי זו היא גם להתהוות.

## ד

ועפ"ז יומתק המשך דברי אדמו"ר הזקן (נעתק לעיל) אחר הבאת דברי האריז"ל:

"וזהו שאמר האר"י ז"ל . . . נפש וחיות רוחנית דהיינו בחי' התלבשות אותיות . . . המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין וכו'" -

דלכאורה, מדוע צריכים לכפל הלשון "מחיות ומהוות", והי' צריך לכתוב רק "מהוות",

13. ועייין גם שער (נו"ן) קיצור אבי"ע פ"י. [ושם, שנפש הדומם היא רק להרכיב הד' יסודות. - וראה לקמן ס"ט].

14. לשון המאמר ד"ה כי מראש צורים תער"ג. ועי' ד"ה לכל תכלה תרנ"ט. ועוד.

דהלא בכל 'שער היחוד והאמונה' נוגע רק ענין ההתהוות בלבד<sup>15</sup>.

אמנם ע"פ הנת"ל מובן היטיב:

הרי החידוש של הבעש"ט הוא חיבור ושילוב בין המדרש והאריז"ל כנ"ל. ולפי זה גם אדמו"ר הזקן מנסח את דבריו הקדושים באופן שמסגל ומצרף ביניהם:

אדמו"ר הזקן מקדים לשון האריז"ל - "מחיות", ועליו מוסיף "מהוות". שבה מבהיר ומפרש<sup>16</sup> שלשון "מחיות" כאן, הכוונה בזה לחיות כזו שמהווה יש מאין. זאת אומרת (בסגנון אחר) שהוא בדרך 'לא זו אף זו'<sup>17</sup>: לא רק שהאותיות מחיות - כפי שעולה מלשון האריז"ל, אלא הן גם "מהוות" . . יש מאין" - כמ"ש במדרש תהלים.

קיצור: וזהו כפל הלשון "מחיות ומהוות", לפרש שחיות רוחנית שבדברי האריז"ל היינו (גם) ההתהוות שבמדרש.

## ה

הטעם לזה - שההתהוות צריכה לבוא בחיבור ("בשיתוף פעולה") עם החיות<sup>18</sup> - הוא על פי היסוד הנ"ל, שפירוש הבעש"ט מוסיף על המדרש תהלים שההתהוות הנבראים היא בדרך התלבשות. ולכן קורא לכת המהווה (במשך כל הפרק) בשם חיות כיון שזהו הגדר של חיות - התלבשות פנימיות. והביאור:

15. בספר 'הלוק והלבו' (להרה"ג מוה"ר אלכסנדר סנדר יודאסין זצ"ל. נעתק בלקוטי פי' ומר"מ להר"א ז"ל חיטריק) מוכיח מדיק לשון זה (ועוד כיו"ב) שבכללות הפרק מדובר על שני הכחות: כח המח' וכח המהווה. ובה מבאר עוד כמה דיוקים, כגון: כפל הלשון 'תיבות ואותיות אלו נצבות ועומדות לעולם, ומלוּבשות . . לעולם'. ומפרש "נצבות ועומדות לעולם" קאי על כח המהווה; "ומלוּבשות . . לעולם" קאי על כח המח'. ועד"ז מה שמביא אדמו"ר הזקן (בתחילת הפרק) שני כתובים לראיי: 'ודבר אלקינו יקום גו' - לכת המהווה; 'ודבריו חיים גו' - לכת המח'. ועוד עד"ז.

אלא שיש להוסיף ביאור על דבריו, כי הגם שמסתברים מאד מצד דיוקי הלשונות בכל המשך הפרק, אך עכ"ז קשה להתאימם עם פשטות הבנת פרק זה ושל כל 'שער היחוד והאמונה', שמדובר על ענין ההתהוות יש מאין (כל רגע) ולא על ענין החיות כלל. וכמובן מזה ששולל (לקמן בפרק ו) הדמיון לנשמה בגוף, ע"ש. והגם שבתחלת פרק זה, כשמביא פירוש הבעש"ט, כותב הלשון 'להחיותם', אך הרי מפרש תיכף אח"כ שהכוונה היא, לא 'לחיות' שהיא נוסף על קיום, אלא להתהוות יש מאין. וכן בכל המשך הפרק, אף שכותב כמה וכמה פעמים "חיות" לבד, הנה לאחר שכבר ביאר תורת הבעש"ט ש"חיות" היינו התהוות, אזי ניתן לכתוב "חיות" לבד והכוונה מובנת. אבל במקום שכותב "מהוות" להדיא, אין צורך לכאורה, לכתוב גם "מחיות".

16. דוגמא לדבר (מענין שונה): מצינו בכ"מ בדא"ח שמביאים מארז"ל (ברכות ריש פרק ה). "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש". ופירש"י, "הכנעה ושפלות". והרי בפירש"י שלפנינו אין תיבת 'שפלות' וכן אינו בהעתקת לשון רש"י בתיא (אגה"ת פרק י"ד), ומ"מ כך מובא בהרבה מקומות. ומבואר בלקו"ש (חלק לד' ע' 69 בהערה): "שהכוונה במקומות הנ"ל רק לתוספות ביאור על פירש"י בענין הכנעה". ובאג"ק (ח"ב ע' שפט, נסמן בלקו"ש שם) מוסיף לבאר: ". . דבמאמרים הנ"ל מפרשים כוונת רש"י . . הכנעה המשתייכת עם שפלות ולאפוקי מפ'י' הרע"ב (ועיג"כ בפ"מ) שמפרש הכנעה ומורא . .".

17. ע"פ לשון חז"ל סנהדרין סא, ב. ועוד - עיין ד"ה קטנתי וגו' תשכ"ד (בתחילתו. וט"ו). ושם, שזהו 'סגנון הרגיל'.

18. שלכן הבעש"ט צירף מהאריז"ל. - ופשוט שאין כוונת אדמו"ר הזקן לפרש כתבי האריז"ל, כמ"ש באגה"ק סימן כה (ד"ה להבין אמרי בינה מ"ש בצוואת הריב"ש): "כי לא באתי רק לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו ע"פ קבלת האריז"ל", ע"ש.

ענין ההתלבשות<sup>19</sup> מורה על פעולה 'מקרוֹב', דוגמת נפש המתלבשת בגוף<sup>20</sup> שהנפש נכנסת בתוך הגוף והם מתייחדים עד שהגוף עשה חי<sup>21</sup>. כמו"כ יובן בנוגע התלבשות דבר ה' בתוך הנברא שהיא דוגמת התלבשות נפש בפנים הגוף להחיותו.

ומטעם זה צריך להיות צמצום וירידה בדבר ה' מלמעלה למטה<sup>22</sup> עד שמתקרב למקום ומדריגת הנברא, שיוכל להתלבש בתוכו. כי גם אילו היתה התהוות הנברא בכל תוכנו ומאותו, עם כל הפרטים שבו אבל בלי צמצומים, הרי תהי' ההתהוות 'מרחוק'<sup>23</sup>, ואין זה ענין

19. לקו"ת ד"ה ונקדשתי (לא, א). ריש המשך תער"ב ד"ה בשעה שהקדימו (פרק ב"ג). ד"ה אמר רבא תש"י (תרצ"ב). וראה לקוטי לוי"צ אג"ק ע' שכזיח בביאור ענין החיות וכת. וראה הגהות לפ"א תרנ"ח ע' זו.

20. שהגוף נקרא לבוש כמ"ש (איוב י, יא) עור ובושר תלבישני - סה"מ מלוקט ח"ב ע' רצג.

21. ולאפוקי פעולה 'מרחוק' כמשל פעולת השמש למרחוק, להאיר לארץ ולדרים עלי' - ראה לעיל מלקו"ש חלק כט (ובלקוטי לוי"צ שם בביאור ענין אור).

22. ע"י חילופים ותמורות כו', כמבואר בפרק זה. וראה הערה הבאה.

23. דכמו שכללות ענין ההתהוות יש מאין יכול להיות 'מרחוק', כך גם פרטי עניני התהוות יכול להיות 'מרחוק'. ומוכרח לצמצום החיות "כפי ערך מהות הנברא שהוא בעל גבול ותכלית בכמותו ואיכותו דהיינו מעלתו וחשיבותו". [אמנם יש להעיר שבשיעורי הגה"ח מוהר"י ש' כהן [שיעורי טלפון (היכל מנחם' ב.פ.) ונדפסו בספר שיעורים (אה"ק תשע"ד) עיונים לפרק א' ס' ג (ע' 88)] מבואר ענין החיות והתלבשות באופן אחר קצת, ש'חיות' קאי על היחס הפרטית של אלקות לפרטי התכונות של הנברא שהוא התוכן והמהות שלו, שזהו מלבד ענין ההתהוות. ולדוגמא: טבע ותכונות המים לרדת מגובה לנמוך הוא לפי ששרש המים ממדת החסד, מודת ההשפעה, היינו שגם טבעו הפרטי ותכונותיו המיוחדות שבמים נשתלשלו מתכונות אלו שבאלקות גופא. ובזה מבאר הלשון 'חיות' שבנוסף להתהוות (שם ע' 88-90): ". בכל נברא יש שני ענינים: א) עצם חיותו קיים במציאות. זהו הצד השהו בכל הנבראים שבעולם . . . ב) תוכנו ומותו הפרטית . . . החיות הוא התוכן והמהות של הדבר . . . יסוד זה טמון בתורת הבעש"ט . . . בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים". כלומר . . . מתלבש "בתוכו". . . האלקות הוא המהות הפנימית של כל נברא . . . כוונת הארז"ל שגם בדומם יש נפש וחיות רוחנית" היא (לא רק לכח המהווה את הדומם, אלא) ל"נפש" של הדומם, לחיות הפנימית שהיא מהותו ומקור תכונותיו . . . ע"ש באורך ובפרטיות.

ולכאורה הוא מעין מ'ש ב'הלקח והלבוש' (הנ"ל) רק שתמורת כח המח' מפרש כעין מח', היינו "המהות" של הנברא, שהיא תכונותיו הפרטיות וכו. - אמנם, אף כי מסתברים הדברים מאד בעצמם, עכ"ז לענ"ד, אחרי בקשת מחילה רבה מכת"ר ש', קשה להעמיס זה בפירוש ענין החיות והתלבשות כאן. דהלא יתכן התהוות כל התוכן עם כל התכונות בפרטי פרטיות (לא בדרך התלבשות אלא) 'מרחוק'. וכמו בהדוגמא הנ"ל ממים, שמבאר שתכונת הירידה מלמעלה למטה נקרא חיות והתלבשות, לא התהוות. - אבל כמדומה שזה אינו, שהרי כמו שחומר המים נתהווה יש מאין, כך גם תכונת היידיה שבהם הוא דבר שנתחדש יש מאין כמפורש בפרק ב, ". . . שהטבע הזה [נוזלים] (לקו"ש ח"ז ע' 189 הע' 10) שלכן יורדים] במים גם כן נברא ומחודש יש מאין . . . וכמו שהתהוות חומר המים אינו מחייבת התלבשות (ולוא חידוש הבעש"ט), כך גם התהוות תכונת הנוזלים שבמים אינה מחייבת התלבשות. וזה שתכונות אלו נמשכים משרשם באלקות למעלה, הנה כל תורת הקבלה מליאה מדבר זה, להראות שרש כל דבר בעלינים, ולא זהו שנתחדש ע"י הבעש"ט. ואם נאמר שענין ההתלבשות ("בתוך") קאי על התהוות המהות ותוכן הפרטי וכו', נמצא שאנו מפרשים ענין חיות והתלבשות בגו"ש "תוך - תוכן", והלא הם ב' ענינים שונים: "תוך" פירושו "בפנים" (כפשוטו) (לחוד; "תוכן", פירושו מהות ותכונות, לחוד, כנ"ל). והן אמת שהתלבשות וחיות מחייבת פרטיות, אבל לא לאיך - 'פרטיות' אינה מחייבת חיות והתלבשות\*, דהתלבשות והתחלקות [פרטיות] הם ב' ענינים שונים\*\*. ועכ"פ גם המהות ותכונות הפרטיות נתהוו ג"כ בדרך יש מאין ('מרחוק'), ואין זה עדיין ענין התלבשות וחיות\*\*\*.

אח"כ מצאתי שגם בחיבורו הנפלא ספר הערכים (כרך ט ע' קצח"ר) מבאר ע"ז - שחיות הנברא היינו מהות הנברא, ומציין (בהע' 178) שמקור הדברים הוא מלקו"ש חלק כט ס' ע' 29 ואילך. אבל לא זכיתי להבין: אם הפירוש 'חיות הנברא' היינו - 'מהות הנברא', הול"ל הכי להדיא בלקו"ש שם, וכן בשאר המקומות כעין זה, דהלא לשון זה הוא הכי מבואר ופשוט, וכמדומה שלא נזכר שם תיבת "מהות" כלל, ונמצא העיקר חסר מן הספר. עוד זאת, יש לעיין בהמקור שמצרך לזה (בהע' 172) מלקו"ש ח"ז ע' 110, ובהערת לשם], כנראה בתור בסיס ללשון "מהות", וז"ל בלקו"ש שם [מתורגם]: ". . . בסוג בעל חי הנה (א) החיות היא נפשית, שלכן יש לבע"ח כח הרצון (שבוה מתבטא "נפש"), (וב) גם גופו מתפעל ממילא מרצון הנפש (אברי הגוף נשמעים ממילא לרצון הנפש - הערה [33] מצד שהוא מיוחד עמו, עד שמהותו [של הגוף] היא (לא חומר, אלא) נפש [ראה שם הערה [34]]. - הרי מכאן סמך (לכאורה) לזה שהנפש היא

## ההתלבשות.

- כי אם צריך שהכח המהווה עצמו ירד מלמעלה למטה ויתלבש בתוך הנברא - במקומו ומדריגתו של הנברא גופא - וכמ"ש הבעש"ט שהמאמר "יהי רקיע" עומד בתוך הרקיע - דוגמת<sup>24</sup> התלבשות נפש בתוך הגוף בפנימיותו.

המהות של הנברא. אמנם, גם אם יש להביא סמך משם, עדיין תישאר התמי' - איך זה שבמקור הענין (שער היחוד והאמונה' כאן, ולקו"ש חלק כט שם) לא נזכר לשון 'מהות' כלל. והרי הלשון "מהות" נפוץ ביותר בדא"ח וגם בספר התניא (ראה קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנו, ב)). ועוד זאת עיקר, שמלשון אדמו"ר הזקן בעצמו ב'שער היחוד והאמונה' מוכח שחיות ומהות תרי מיילתא נינהו. הדנה זה לשונו זוהב שם בפרק ז (פד, א): "וממלא כל עלמין היא בחינת החיות המתלבשת תוך עצם הנברא שהיא מצומצמת בתוכו בצמצום רב כפי ערך מהות הנברא שהוא בעל גבול ותכלית בכמותו ואיכותו דהיינו מעלתו וחשיבותו". - הרי להדיא שהתלבשות החיות היא "כפי ערך המהות" אבל לא שזוהי המהות גופא. [ומלבד זאת, לא זכיתי להבין איך מתבסס עמ"ש בלקו"ש ש, שהרי המשמעות שם היא להיפך: שע"י יחוד נפש החי עם גופו, נעשה זה מהותו של הגוף, היינו שמתעלה הגוף להיות גוף בע"ח (שמהות הגוף נעשה "לא חומר, אלא נפש"). הרי שלא קאי על חיות הגוף עצמו (שהיא מלבד הנפש המתלבשת בו, כמפורש בד"ה כי עמך המובא שם בהע' 34 (סה"מ ה'ת"ש ע' 13), אלא חיות הנפש, שמתבטא בכח הרצון של הבע"ח, ואיך אפשר לקשר זה עם המדובר כאן שקאי על נפש וחיות הדומם עצמו (לא כפי שגוף מתעלה לנפש שלמעלה מעצם ענינו). ואולי אין כוונתו אלא כאסמכתא ודוגמא בעלמא ולא שדומה לגמרי].

גם קשה מצד הלשון "מחיות ומהות", דלפ"ז ש'מהות' קאי על עצם ההתהוות יש מאין, ו'מחיות' קאי על תוכן הפרטי ושוהו "ההתלבשות" של הבעש"ט, נמצא שעיקר החידוש בתורת הבעש"ט הוא בענין החיות. [ואכן כ"כ להדיא בס' הנ"ל שם (סוסי"ג. ע' 90)]. וא"כ אינו מובן סדר הלשון כאן (עליו קאי): "המחיות ומהות את הדומם . . . דהול"ל תחלה 'מהות' ואח"כ 'מחיות', הן מצד הסדר דכלל ואח"כ פרט: לא רק ש'מהות' כללות (עצם) המציאות, אלא שגם "מחיות" התכונות הפרטיות כו'; והן מצד הסדר דחידוש בדרך 'לא זו אף זו' (ראה לעיל הערה 17): לא רק מהווה אלא גם מחי', והרי כתוב בסדר הפוך. [ומזה הסתעף גם בפ"ב במ"ש: "ועל זה נאמר ואתה מחי' את כולם אל תקרי מחי' אלא מהוה דהיינו יש מאין", שבשיעורים הנ"ל (עיונים פ"ב סי' ו, ע' 127) מפרש שהחידוש הוא בענין החיות (כנ"ל). ותמוה דא"כ ה' צ"ל בסדר הפוך: אל תקרי מהווה אלא מחי', וכמ"ש ב'סודות לשעיהו'א' קונ' א סי' ג, ע"ש\*\*\*]. וראה המובא לקמן בפנים מדברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש, ומצד כל הנ"ל יתכן שבאמת כוונתו למ"ש בפנים.

24. אבל רק דוגמת, כי חלוקים בשתיים: [א] הנפש אינו מהווה את הגוף רק נותן בו חיות; [ב] גם ההתלבשות גופא, היא באופן שהנפש נתפסת בגוף עד שמתפעלת ממקרי הגוף, קור וחוס וכו'. משא"כ החיות אלקי המתלבשת בגשם,

\* דוגמא לדבר - התהוות כל העולמות בא"ק שלמעלה מעלה מהתלבשות, ואעפ"כ ההתהוות היא בפרטיות לא נעדר דבר (עי' סה"מ תרס"ו ע' ר ואילך, ובכ"מ). יתירה מזו - בכ"מ מבואר שצורה הפרטית של הנברא היא מבחי' הרצון כמ"ש (תהלים קלה, ו) כל אשר חפץ ה' עשה, בחי' מקיף שלמעלה מהתלבשות (תו"א מקץ מא, ד. קונטרס עץ החיים בתחלתו. ועוד). [ולהעיר, שכמו שמתד החסד שלמעלה משתקפת בתכונת הירידה שבמים (עד"מ), כן (למעלה מזה) עצמותו ית', יש האמית', אין לו תחלה", מתגלה ומשתקף בגוף ועצם החומר (בלי שום תוכן ותכונת צורה) בה שהוא יש נברא "בלי שום עילה וסיבה ליש הזה" (אגה"ק סימן כ"ף. לקו"ש ח"ה ע' 98 בשוה"ג לעהר 19)].

\*\* ראה גם הערת כ"ק באגה"ק סימן ה (בדף קח, ע"א) על תיבות המוסגרות "וכמ"ש בפ"ב בהחילוק שבין צירופים ותמורות.

\*\*\* מ"ש בלקו"ש חכ"ט שם (בתחלת הביאור בע' 29) "תוכן פרטי שבוה", אין הכוונה לתוכן הפרטי של הנברא, אלא כמ"ש: חידוש הבעש"ט אינו רק בכללות הענין . . . אלא גם בתוכן הפרטי שבוה", והיינו שבענין ההתהוות, וכפי שממשך להדיא דהיינו: "ש"דברך . . . תיבות ואותיות . . . בתוך רקיע השמים ומלבושות בתוך כל הרקיעים". וגם אילו היתה הכוונה לתכונות פרטיות וכי"ב, נמצא העיקר חסר מן הספר, ואריכות הביאור הוא בענין הצמצום וירידה גם לנבראים פחותי הערך, ע"ש הטיב.

\*\*\*\* להעיר שבס' הנ"ל שינו העורכים מסגנון הגר"כ ש"י בשיעורו הנ"ל לפרק ב (השמיטו יסודו ע"פ הכלל דאל תקרי'), ועדיין הקו"ש (בביאור ענין חיות) במקומו עומד. והיינו שאם חידוש הבעש"ט הוא ביחוד, הול"ל בסדר הפוך כנ"ל (ולכן בדיה באתי לגני תשי" הסדר הוא אכן מהווה ואח"כ מחי', ע"ש. [וראה גם לקמן מדיה הנ"ל תשכ"ז]. זה מלבד שקשה מאד לומר שבכדי להבין דברי אדמו"ר הזקן בדרך הפשט, צריך הלומד לדרוש ע"פ כללי אל תקרי ואז לפרש כוונת אדמו"ר הזקן ע"פ הדרישה (ע"ש בקונטרס).



זאת אומרת, בסגנון אחר:

לפי פירוש הבעש"ט, הפסוק לעולם ה' דברך נצב בשמים מדבר אודות שני הענינים דומן ומקום:

לא רק "לעולם גו' דברך נצב" (זמן), אלא גם "דברך נצב בשמים" - בתוך השמים, היינו בתוך המקום של השמים<sup>25</sup>, היינו התלבשות פנימית.

וע"פ זה מובן שעל ידי שכח ההתהוות בא בשיתוף פעולה עם החיות, נעשה כח המהווה בעצמו בבחי' חיות, מאחר שמתלבש בתוך הנברא (דוגמת נפש בגוף). ולכן מצינו שאדמו"ר הזקן קורא להתהוות בשם חיות בכל המשך הפרק, כי רק בתואר זה מובן שמדובר על כח המהווה כפי שמלוּבש בתוך הנברא (משא"כ לשון "מהווה" לבד שאינו מחייב התלבשות) -

וזהו הנקרא בכל מקום (בדרך כלל)<sup>26</sup> "כח הפועל בנפעל"<sup>27</sup>, ובלשון הזהר<sup>28</sup> נקרא "ממלא כל עלמין"<sup>29</sup>, מאחר שכח זה מתלבשת בתוך הנברא גופא - ב"מקום" הנברא - ועל ידי זה הוא חיות של הנברא. וזהו שחידש הבעש"ט שאותיות "יהי רקיע וגו'" (שהוא מאמר פרטי להוות כל הפרטים ותכונות של הרקיע) מהוות על ידי שהן מתלבשות בהרקיע, וכפי שמדגיש בלשונו הקדושה: "בתוך רקיע השמים".

אלא שנפש וגוף הוא רק משל שאינו דומה לגמרי, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר מהר"ש בהמשך מים רבים (פרק כב):

" . . . ופירוש ענין חיותם אינו כמו הנשמה שמחי' את הגוף שהגוף יש לו שרש בפני עצמו

הרי [א] היא מהווה את הנברא יש מאין; [ב] היא אינה נתפסת ולא מתפעלת ממקרי הגשם (כמבואר לקמן פרק יז). וראה לקמן בפנים. (עיין סה"מ מלוקט חלק ג ע' רלב"ג ובהערות 7-26 שם).

25. הן מקום גשמי (שהרי "לית אתר פנוי מני", כמבואר לקמן פרק ז), והן מקום במובן של מדרגה, שלכן ממשך לבאר אודות חילופי אותיות וכו', כי דוקא על ידי זה "מגייע" הדבר ה' מלמעלה למטה עד לנברא הכי תחתון (ראה גם הערה הנ"ל באג"ה).

26. בפרטיות יש ג' לשונות: אור, חיות וכח, כמובא בד"ה להבין ענין אוא"ס כו' בכחך הגדול (אוה"ת-ענינים ע' ק). בלקוטי לוי יצחק-אגרות קודש ע' שכז: " . . . ככתוב בתניא בשער היחוד והאמונה פי"ב בהג"ה יעו"ש שמסדרן אור חיות כח". ועי' ד"ה תקעו תרס"ד.

27. לשון כ"ק אדמו"ר הזקן לקמן בשער היחוד והאמונה' פרק ב, ובכ"מ. ראה הנסמך ב'לקוט דירה בתחתונים' פרק ט הערה שיג (ספר מאמר ערוך' - ד"ה באתי לגני תשי"א, ע' קנ).

28. רעיא מהימנא פ' פינחס (זהר ח"ג רכה, א).

29. כמובא לקמן פרק ז (דף פג, ע"ב-פד, ע"א, ובסוף הפרק). - לכאורה יש להקשות, א"כ שמפורש בזהר, מה נתחדש ע"י הבעש"ט.

אבל נוסף ע"ז שבוחר גופא אין הענין בהסברה, והבעש"ט "פירש" - הסביר וגם "פארשפרייט" והרחיב בזה כנ"ל - עוד זאת שיש כאן גם חידוש על המפורש בזהר:

לולא דברי הבעש"ט קס"ד שהענין ד"ממלא כל עלמין" הוא ע"ד במארז"ל "מה הנשמה ממלא את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם", היינו שהכוונה היא לאור הנותן חיים כנשמה הנותנת חיות בגוף - ועד"ז מ"ש (נחמי' ט, ו) ואתה מחי' את כולם, היינו ג"כ (ע"פ פשוטו) חיות ומזון - אבל לא להתהוות. וגם מוכרחים לומר כן שבחי' "ממלא כל עלמין" אינו מהווה יש מאין, שהרי לענין התהוות לא יספיק אור הגבול וזקוקים לכח בלתי מוגבל, המתייחסת לבחי' "סובב כל עלמין" (ולמעלה יותר - לעצמותו ית'). אך ע"פ תורת הבעש"ט, הגם שכח המהווה הוא מבחי' סובב, אבל הרי הוא פועל על ידי בחי' ממלא - התלבשות. עיין באורך בתו"א ובאוה"ת-מג"א תוס' ביאור לד"ה יביאו לבוש מלכות. ולעיל הע' 14.

מאין נתהווה, כי אם שחיותו הוא המהווה אותו".

ובזה מבואר גם שהאותיות נקראות בשם "חיות" - אף שאותיות הן כלים בלבד. אלא לפי שאין זה אותיות לבד, אלא האור מתלבש אותיות אלו והן נעשים כלים להאור (כמו גוף לנשמה)<sup>30</sup>. דלהיות שהאור מצד עצמו הוא איך-סוף, בלי גבול, לכן בכדי לפעול התהוות יש נברא בעל גבול ומדה, מתלבש האור"ס בהכלים ואותיות דעשרה מאמרות<sup>31</sup>. ואזי נקרא האור המהווה בשם "חיות" (היינו חיות שלפי דרגת הנברא). וכדאייתא להדיא בד"ה מי העיר תש"ג, וזלה"ק של כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע<sup>32</sup>:

"...דההתהוות היא מהאור... אמנם להיות האור בבחי' א"ס הרי יכול להיות שהכח המהווה יהי' ג"כ בבחי' א"ס, הנה זהו ענין הכלים שמגבילים... והגבלה זו של הכלים בענין זה הוא שהמהווה נעשה מחי'...".

קיצור: ובה יובן הלשון חיות, כי זה מבטא ענין התלבשות פנימית בתוך היינו במקום ומדריגת. וההתלבשות של ההתהוות היא הנקראת חיות.

## ך

### "וזהו שאמר האר"י ז"ל"

אמנם לפי זה - שהכח המהווה עצמו נעשה חיות - יוקשה על הראי' מהאר"י ז"ל:

הלא האר"י ז"ל מדבר על חיות בפשטות שהיא נוסף על עצם ההתהוות והקיום, שהרי מבאר שנפש הדומם היא זה שהעפר מצמיח וכו', כנעתק לעיל, ואין זה ענין החיות המבואר כאן שקאי על עצם ההתהוות וקיום.

אמנם באמת הנה הבנה זו בדברי האר"י ז"ל אינה אלא במושכל ראשון. אבל בעיון יותר נראה בעליל שאין הכוונה לומר שענין הצמיחה הוא ענין שני (חיות) ונוסף על ענין ההתהוות, כי אם רק שזהו ביטוי של כח ההתהוות עצמו (הנראה לעינינו), ולעולם גם לולא הצמיחה, יש בו חיות לצורך עצם התהוותו. וכמ"ש אדמו"ר הזקן בפירוש דברי האר"י ז"ל: "...דהיינו בחי התלבשות אותיות... המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין".

וכך מוכח מלשון הע"ח עצמו (הנעתק לעיל) שכותב:

"אפילו בדומם שהוא עפר והאבנים וכיו"ב הוא מוכרח שיהי' בהם חיות רוחניות...". - הרי כותב להדיא אבנים שהם אינם מצמיחים. אבל בהמשך דבריו תיכף לאחר מכן:

30. ראה להדיא לקמן פרק ד בחצאי ריבוע. וראה החילוק בין אותיות וכלים בד"ה אז ישיר וד"ה וישמע יתרו תרע"ה

(המשך תער"ב).

31. ובלשונו הק' באגה"ק סי' כ"ף: "וכדי שיהי' היש הזה הנברא בכח האין סוף בעל גבול ומדה, נתלבש אור אין סוף בכלים ד' ספירות דאצילות ומתייחד בתוכן בתכלית היחוד עד דאיהו וגרמוהי חד לברוא בהן ועל ידן ברואים בעלי גבול ותכלית...".

32. סה"מ תש"ג ע' 141.

"דאל"כ לא היתה עפר מוציאה דשאים וזרעים אם לא ה' בהם חיות". - כאן כותב רק עפר ומשמייט "אבנים" שאינם מצמיחים, וא"כ מהיכן ההוכחה כלפי אבנים.

אלא ודאי שענין הצמיחה שבעפר הובא רק בתור דוגמא, במקום ששייך, הנותנת ציור לביטוי ענין חיות רוחנית בדומם. אבל לעולם גם אבנים שאינם מצמיחים יש בהם חיות רוחני, רק שאין ביטוי<sup>33</sup> להחיות שבהם, עכ"פ באופן בולט<sup>34</sup>, כמו בעפר<sup>35</sup>.

[וחילוק זה שבין הדוממים, י"ל שהוא על דרך החילוק שבין דומם לצומח, ובין צומח לחי וכו', שמבואר בתניא<sup>36</sup> שהוא חילוק של צמצום והתפשטות בלבד. וכמו"כ הנה כמו שמעלת הצומח על הדומם הוא רק בזה שיש ביטוי והתפשטות להחיות שבו יותר מדומם (בזה שצומח מקטנות לגדלות), כן עד"ז בדומם גופא, החילוק בין אבנים ועפר הוא רק בענין צמצום והתפשטות החיות, שבעפר יש ביטוי והתפשטות להחיות שבו בזה שמצמיח וכו'. משא"כ אבנים, החיות שבהם היא "בכחי" צמצום גדול אשר אין כמוהו. . שאין בו אפילו כח הצומח<sup>37</sup> - שאין לה ביטוי והתפשטות. אבל מ"מ בודאי יש בו חיות, וענינה - להוות מאין ליש<sup>38</sup>].

קיצור: אף שנראה שהאריז"ל מדבר על חיות לא התהוות שהרי מדבר על צמיחה, הנה באמת אינו כן, אלא ענין הצמיחה היא (רק) דוגמא המבטא שיש בדומם חיות אלקי. וזהו החידוש של הבעש"ט בצירוף דברי האריז"ל והמדרש תהלים, לומר ששניהם ענין אחד כמשנת"ל.

## ז

### החיות שבדומם

ויש להוסיף עומק בהנ"ל - שהחילוק בין הדוממים הוא בענין ההתפשטות בלבד (מדבר ה' המהווה) - מזה שהראי' על נפש הדומם (בכתבי האריז"ל) היא המצמיחה שבעפר.

שהרי יש בדבר זה פליאה עצומה - היאך שייך שיסוד העפר, הנמוך מכל הד' יסודות, הנה ממנו דוקא יונק הצומח עיקר חיותו. וכן ממנו ניזונים כל הבע"ח, וגם בני האדם הגבוה מכל - היאך העליון תלוי ומקבל מהתחתון<sup>39</sup>.

33. ראה ד"ה באתי לגני תשד"מ בביאור לשון אדמו"ר הזקן כאן, "דומם ממש".

34. להעיר מסה"מ תש"ע ע' 16: "בסוג הדומם . . ואבני סגולה בסגולות רוחניים, וכמו אבני הצלחה ואבני החן".

וראה גם סה"מ תיש"א (לכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע) ע' 139.

35. להעיר שכאן ב'שער היחוד והאמונה' שמדגיש ענין ההתהוות דוקא, הסוג הראשון מדומם הוא מאבנים דוקא.

36. פרק לח (ג, ב).

37. לשון אדמו"ר הזקן בתניא שם.

38. שלכן אדמו"ר הזקן כותב בצורה של "לא זו אף זו": לא רק "מחיות" - כפי שמשמע במושכל ראשון מדברי

האריז"ל, אלא גם "ומהוות" - כמ"ש במדרש, כמשנת"ל.

39. ואפילו "מלך לשדה נעבד" (קהלת ה, ח), כפירוש הראב"ע. [יש להעיר מהמבואר בד"ה באתי לגני תשי"ט ע"ז שבגשמיות, יסוד הבנין הוא למטה והבנין עומד עליו, היפך הסדר בעולמות עליונים שהיסוד הוא מעל הבנין, כמ"ש באנה"ק סימן כט, ע"ש].

וע"כ לומר, שלמרות שאנו רגילים למנות סדר החשיבות והמעלות של דצח"ם, שדומם הוא הכי תחתון, הנה בעומק הענין, יש עילוי בנפש הדומם גם על בחי' המדבר, עד שכולם מקבלים ממנו, וכדכתיב<sup>40</sup>, "הכל הי' מן העפר".

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר האמצעי באריכות בתורת חיים<sup>41</sup>. וקיצור הענין הוא:

כל דצח"ם כלולים זה מזה, וכמו הצומח, שהוא גם דומם אלא שיש בו מעט התפשטות שגדל מקטנות לגדלות; גוף בעל חי הוא בחי' צומח אלא שנוסף בו נפשו שהיא בחי' חי; וכן האדם כלול מדצ"ח אלא שנוסף בו נפש המדברת.

וכן לאידך, מזה שהצומח יונק מעפר האדמה, והחי ניזון מדומם וצומח וכו', שהדומם הוא הנותן חיות לצומח ולהחי שלמעלה ממנו, רואים במוחש שגם הדומם כלול מכל הבחי', גם מצומח ומחי וממדבר. אלא שההתכללות שבו היא היפך מההתכללות שבמדבר:

המדבר הוא מורכב, שהרי אין המדבר עצם פשוט והיולי, על כן דומם וצומח וחי מורכבים בו. משא"כ העפר נושא בעצמו כל הבחי' צומח וחי ומדבר באופן של היולי ובלתי מורכב, כמו עצם חומר פשוט, שאין התכללות זו נקרא מורכב (עד"מ כמו כח המשכיל ההיולי, שאין ההשכלות כלולות בו, אלא הוא כח פשוט בלתי מורכב).

קיצור: החיות שבדומם אינו "פחות" מהחיות שבצומח וחי ומדבר, כי אם רק בהעדר ההתפשטות. וזהו ש"הכל הי' מן העפר", שהעפר נושא כל החיות של צחו"מ, אלא שהוא (בלתי מורכב) באופן של דומם ו"שתיקה"<sup>42</sup> באין התפשטות גלוי'.

## ח

### "נפש וחיות רוחנית"

ועל פי זה ועל דרך זה יש ליישב עוד בלשון אדמו"ר הזקן במה שכותב שיש בהאבן "נפש וחיות רוחנית" - דלכאורה אינו מובן כפל הלשון, שהרי במקורו בכתבי האריז"ל הנ"ל לא כתוב "נפש" רק "חיות". -

[ואף שמפרש תיכף "דהיינו בחי' התלבשות אותיות. . המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין", מ"מ עדיין תיבת "נפש" נראה מיותרת שהרי לכאורה הי' מספיק לכתוב "חיות" לבד<sup>43</sup>, בהתאם ללשונו במשך כל הפרק] -

40. קהלת ג, כ. ואמרז"ל (זהר ח"ג לד, ב): "אפילו גלגל חמה". וראה לקו"ת שה"ש מ, א.

41. פרשת ויגש פרק ו (בטעם מעלת הדומם דוקא בבנין בית המקדש).

42. "אם לא שויתי ודוממתי (תהלים קלא, ב). וראה תו"א פר' ויחי (מה, ג). והוא בחי' שתיקה למעליותא - עי' סה"מ מלוקט ח"ה ע' קצג. וש"נ.

43. לעיל הערה 16 נתבאר שלפעמים מוסיפים תיבה לתוספות ביאור. אמנם כאן אין זה תירוץ מספיק שהרי שני הלשונות שוות דהלא נפש היינו חיות, ואיזה חילוק יש ביניהם.

(יש להעיר שבהלקח והלבוש' (שם) מפרש ש'נפש' כאן קאי על כח המהוה ו'חיות' על כח המחי', והוא בהתאם פירושו בכללות הפרק שמדובר על ב' הענינים דהתהוות וחיות במשך כל הפרק (ע"ש). אמנם, הגם שיתכן ומסתבר כדבריו, אך קשה לכאורה, כי נוסף על זה שאינו מביא מקור או סיוע לחידוש זה ש'נפש' קאי על כח המהוה, מלבד

וע"פ הידוע גודל דיוק לשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר הזקן, בודאי יש בזה איזה תוספות ביאור או איזה הבהרה.

וכאן אי אפשר לתרץ כפל הלשון כפי הנת"ל, שאחד מהלשונות קאי על התהוות בכלל, והשני קאי על ההתלבשות של ההתהוות, דהי מנייהו 'עדיף' - שני לשונות האלה משמיעים ענין ההתלבשת, דהלא בענין זה דהתלבשות, לשון 'נפש' שוה במשמעותו ללשון 'חיות' (דהנפש היא חיות הגוף על ידי התלבשותה בתוך הגוף כפשוט).

ועל כן נראה לומר שתיבת "נפש" היא הוספה המיוסדת ולקוחה ממקום אחר, ולכן כתב אדמו"ר הזקן גם לשון זה ביחד (ובהקדמה) לתיבת 'חיות' כדי לפרש ולהבהיר מה ענינה של 'נפש' זו, ולאפוקי מהבנה שיכולה להיות במושכל ראשון (על דרך הנת"ל).

קיצור: וכמו כן ייתור הלשון "נפש וחיות", י"ל שיתבאר גם כן ע"ד הנת"ל, שמביא הלשון שכתוב כבר במ"א ומוסיף עליו, ובזה מגלה עומקו.

## ט

וה'מקום אחר' (מקור תיבת 'נפש'), י"ל שהוא גם כן בכתבי האריז"ל גופא<sup>44</sup>, שם מבאר שה'נפש' של הדומם הוא רק כח המרכיב - 'נפש המרכיב' - את ד' היסודות, להעמיד ולקיים היסודות על עמדן. ומוסיף שם, שלכן יש חכמים שלא קראו לזה בשם נפש כלל, רק כח המרכיב, כיון שאינו מוסיף ביסודות שקיימים כבר [י"ל ע"ד שמצרף דברים אבל אין בזה ענין נפשיות וחיות].

ואשר לפי זה יומתק מאד מה שכותב אדמו"ר הזקן ב' הלשונות "נפש וחיות", ומוסיף "רוחנית", וגם מוסיף ביאור על זה - "דהיינו . . המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין וכו'". והוא כי מבהיר לנו אדמו"ר הזקן נפש הדומם מה היא (וגם כאן בדרך "לא זו אף זו"), כלומר:

זה שיש נפש לדומם אינו כח מרכיב בלבד - כפי שעולה מכתבי האריז"ל במקום אחד (הנת"ל) - אלא היא גם חיות רוחנית<sup>45</sup> ממש; ואף גם זאת, חיות רוחנית זו אינה כמו חיות הנפש שבגוף [בלבד], שהיא הוספה על עצם גוף הנברא - כפי שמשמע מכתבי האריז"ל במקום אחר - אלא היא דבר ה' המהווה אותו מאין ליש.

וגם בזה ההסברה, שמ"ש (בספרים, וגם בכתבי האריז"ל) שנפש הדומם היא כח המרכיב, היא גם כן על דרך שנתבאר לעיל בענין הצמיחה, שאין הכוונה לומר שזהו כל ענינו של נפש

ה'חשבון' שרק ב' כחות נזכרים כאן, שזה אינו הכרח כלל, עוד זאת יוקשה לפי זה על סדר הלשונות: באם 'נפש' קאי על כח המהווה, הו"ל להקדים תיבת 'חיות', בהתאם להסדר שכותב תיכף בהמשך: "המחיות [ואח"כ] ומהוות". וצ"ע).  
44. שער (נו"ן) קיצור אבי"ע פרק י"ד - הערת כ"ק אד"ש מה"מ בד"ה כימי צאתך תש"ח. (וגם בהערתו בהמשך מים רבים שם דלעיל הערה 11) מוסיף שם "ועוד".

45. וזהו גם דיוק הוספת תיבת "רוחנית" כאן דוקא, כיון שכח המרכיב (כשלעצמו) הוא לכאורה לא רוחנית (ממש). והגם שאינו גשמי כמו הד' יסודות, מ"מ אינו 'נפשיות' ורוחניות, שלכן נמנעו החכמים הנ"ל לקרוא לזה נפש.

זו ותו לא, כי אם שההרכבה הוא ביטוי של נפש זו<sup>46</sup>. אבל עצם ומהות ענינה של נפש זו היא - "חיות רוחנית להיות יש מאין" (וכנ"ל)<sup>47</sup>.

ונמצא שדברי אדמו"ר הזקן כאן הם ע"ד מ"ש לקמן פרק ב, "ועל זה נאמר ואתה מחי' את כולם אל תקרי מחי' אלא מהוה דהיינו יש מאין", היינו בסדר ד"לא זו אף זו" כנ"ל. וזהו מה שנתבאר לעיל שהבעש"ט צירף את הנאמר בכתבי האריז"ל עם מ"ש במדרש תהלים, די"ל שזה כולל הן ענין החיות והן ענין נפש המרכבת. וכן משמע גם מהמפורש להלן (בפרק ז) בהמשך דברי אדמו"ר הזקן מלשון הרעיא מהימנא<sup>48</sup> - "לית קרבא בד' יסודין אלא בקב"ה כד איהו בנייהו"<sup>49</sup>.

קיצור: לפ"ז גם מ"ש "נפש" הכוונה לכלול כח המרכיב, כפי שמשמע מכתבי האריז"ל במ"א, וכמפורש בדברי אדמו"ר הזקן בפרק ז מהרע"מ, והיינו כי גם זה אינו אלא ביטוי כח המהווה.

## י"ד

ובסגנון אחר י"ל שכח המח' המתלבשת בפנימיות הנברא, ועד"ז כח מרכיב (כדלהלן), היא המשכה והארה מכח המהווה<sup>50</sup>.

וכמובן גם מ'שער היחוד והאמונה' פרק ו (בפירוש הזהרת 'והשבות'):

" . שלא תעלה על דעתך שהשמים וכל צבאם והארץ ומלואה הם דבר נפרד בפני עצמו והקדוש ברוך הוא ממלא כל העולם כהתלבשות הנשמה בגוף ומשפיע כח הצומח בארץ וכח התנועה בגלגלים ומניעים ומנהיגם כרצונו כמו שהנשמה מניעה את הגוף ומנהיגתו כרצונה, אך באמת אין המשל דומה לנמשל כלל כי הנשמה והגוף הם באמת נפרדים זה מזה בשרשם כי אין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו . . ." - כלומר, רק בנשמה וגוף, שרש הנשמה נפרד משרש הגוף "ואין התהוות שרש הגוף ועצמותו מנשמתו", משא"כ בנמשל ששרש המהווה

46. וראה לקמן בסעיף הבא.

47. ויש להעיר שעפ"ז הרווחנו הסרת סתירה בין ב' המקומות הנ"ל בכתבי האריז"ל, שבמקום אחד כותב שנפש הדומם היא הצמיחה שמהעפר, ובמקום שני כותב שהיא ההרכבה שבו. דעפ"י הנ"ל מובן דתרווייהו איתנהו, כי שניהם הם אופני ביטוי של כח המהווה שבכל דבר (והבעש"ט הוסיף לצרף כנ"ל).

48. זהר ח"ג רכה, א.

49. ע"פ המבואר בפנים יש ליישב מה שלא הזכיר אדמו"ר הזקן בפרק א להדיא את כח המרכיב רק כוללו בלשון 'נפש' כמשנת"ל (ולא בפירוש: 'נפש המרכבת'), הנה לפי דבריו הקדושים בהמשך פרק זה, מובן מאד: ענין הרכבת היסודות בהגשם אינו דבר נוסף על עצם בריאת הגשם, אלא הוא דבר העשוי כבר מצד הדבר ה' עצמו, גם קודם שנתהווה הגשם, שהנבראים מורכבים מתחילת בריאתם (על דרך משל אבנים טובות [כגון אודם, פטדה או ברקת, וראה לעיל הערה 34], שכל אבן מורכב באופן מיוחד מתחילתו, וכן הצומח מורכב מתחילת צמיחתו [למינהו]), ועד"ז בבע"ח ומדבר). והטעם הוא לפי שהתהוות האבן היא על ידי אותיות דבר ה' שהצטרפו כבר בהרכבה מיוחדת ברל"א שיערים כו', ובריאת האבן בפועל (בגשמיות, ביסודות מורכבות כו') היא לפי אופן הרכבה זו (וכמפורש גם בפרק יב).

50. ועדמ"ש בכ"מ שאור הממלא הוא הארה מאור הסובב (עיי' תו"א הוספות לפ' ויקהל קיג, א ואילך. לקו"ת ד"ה נקדשתי. וידעת ס"ב. ר"ה תש"ח פרק כד. אוה"ת שם. ועיג"כ ריש ד"ה זה היום תרס"ט. ועוד).

ושרש המח' מיוחדים, והיינו שהחיות היא המשכה מכח המהווה (שם הוי"ו<sup>51</sup>).

ובזה יובן גם מ"ש אדמו"ר נ"ע<sup>52</sup> בענין ההתהוות וחיות שהגם שהן ב' מדריגות<sup>53</sup>, מ"מ, כל המתבונן בענין החיות שבנבראים, "בהכרח שישג כח המהווה". ובד"ה באתי לגני גו' תשכ"ד מוסיף שזהו גם מה שדורשים חז"ל<sup>54</sup>, "אל תקרי מחי' אלא מהווה":

"והיינו דע"י זה שנאמר בגלוי ואתה מחי' את כולם, בא הלימוד מזה אל תקרי מחי' אלא מהווה, שהלימוד ד'אל תקרי' אינו בא לשלול כי אם להוסיף. והיינו שעל ידי הענין דואתה מחי', בא לידי הכרה שמהווה, שהרי שני הענינים נכללים (ונלמדים) בפסוק אחד ותיבה אחת. וזהו שמבאר בפרק זה<sup>55</sup>, שהאור אלקי נמשך להוות ולהחיות, שהא"ס עושה את שני הענינים שמהווה וגם מחי"<sup>56</sup>.

וכמו בנוגע לחיות המתלבשת בהנברא, כן י"ל עד"ז בנוגע לכח המרכיב (הנקרא גם נפש המרכבת כנז"ל) שהוא ג"כ המשכה מכח המהווה, וכדברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש בד"ה מי כמוכה תרכ"ט<sup>57</sup> שכח המרכיב "שרשו מן המאמר המח' ומהוה אותו", וכנעתק גם לעיל מלשון הרע"מ המובא ע"י אדמו"ר הזקן ב'שער היחוד והאמונה' (פרק ז).

נמצא, איפוא, שכל הענינים שבהנברא - הרכבת היסודות וחיות - הם ביטוי, היינו התפשטות מכח המהווה שבו, אותיות דבר ה' שבהן כח הבורא להוותו מאין ליש תמיד. וזהו מ"ש אדמו"ר הזקן, עם הבאת דברי האריז"ל - "דהיינו וכו', כנ"ל.

**קיצור: ובסגנון אחר: הן ה'נפש' - כח המרכיב, והן ה'חיות רוחנית' (חיונית), אינם אלא**

51. כן מובן גם מתניא פרק לח (קנ, א"ב). וראה ד"ה וידעת'מאסקווא (סה"מ תרנ"ז ע' נא), ". החיות מה שכל נברא ונברא מרגיש שהוא חי, שהחיות שבו הוא הוא האור דשם הוי' שנמשך ע"י שם אלקים. . בחי' ההסתר והוא מה שאין הנברא מרגיש שהוא חיות אלקי. .".

52. שמחת תורה תרס"ט, הנחת כ"ק אדמו"ר הקודם נ"ע - סה"ש תורת שלום ע' 120 ואילך.

53. מדריגות דייקא, היינו שהם ב' מדריגות בענין אחד, והיינו כנ"ל. ועיג"כ ד"ה ואלה שמות תש"ז. (רק שענין ההתהוות אינו נרגש לנברא כלל, משא"כ החיות שנרגש. ואף אם לא נרגש שהיא חיות אלקי, עכ"פ נרגש שיש חיות. [וגם נראה, ע"ד משל הדשאים, שאחרי התהוותם, הרי הם חיים כפי פרטי הטבעים ותנאי החיים, שדורשים ריבוי הגשמים או מעט, והחום וכדומה - ע"י סה"ש שם]).

54. עה"פ (נחמ"ט ט, ו) "ואתה מחי' את כולם", הובא ב'שער היחוד והאמונה פרק ב, ע"פ פרדס שער ו פרק ח, ראשית חכמה שער הקדושה סוף פרק ז, של"ה שער האותיות מאמר ג"ד ושם אות ס (ע, א).

55. היינו ד"ה באתי לגני תש"י פרק יד, עליו מיוסד המאמר דשנת תשכ"ד.

56. ההסברה בזה - איך כל המתבונן בענין החיות בא לידי הכרה בענין ההתהוות ("בהכרח שישג כח המהווה"), לא נת' שם. ואו"ל: על ידי שרואה איך שהנברא אינו יכול להתקיים לבד שהרי תלוי בהמחי' (שנותן גשם וחום וכו', כנ"ל הערה 49) תמיד, ובלעדי זאת יופסד, הרי מזה יבא לידי הכרה שקיומו עכשיו אינו אלא 'המשך' מהתהוותו. דכמו שאינו יכול לחיות בעצמו, כ"ש שאינו יכול להוות את עצמו (ועיין שם בהאמר. ועיג"כ סוף ד"ה וידבר גו' אנכי תרכ"ט. ד"ה ואלה שמות תש"ז).

[ויש להעיר שע"פ זה יומתק שינוי הסדר בלשון אדמו"ר הזקן ב'שער היחוד והאמונה' פרק ד. שבתחילה כותב: "ולגדולתו אין חקר ולכן משפיע ג"כ חיות והתהוות מאין ליש. .". אמנם תיכף אח"כ כשמדבר איך שהוא למעלה מכח נברא, כותב בסדר הפוך: "שאינן ביכולת שום נברא לברוא יש מאין ולהחיותו. .". והיינו כי בתחלה נקט כפי סדר השגת האדם כשמתבונן איך לגדולתו אין חקר, ולכן מהקל אל הכבד, וכסדר אל תקרי הנ"ל שמהחיות בא לידי הכרה בהתהוות. ואח"כ בענין ההפלאה שאינו בכח נברא, מתחיל מההפלאה שבהתהוות ואח"כ מוסיף שאפילו חיות אינו בכח נברא].

57. סה"מ תרכ"ט ע' קסג.

המשכת פעולה (ביטוי והארה) של כח המהווה (אל תקרי וכו').

## - חלק שני - החידוש שבד"ה פתח אלי' תשט"ו

### י"א

#### נפש וחיות הנבראים

במאמר ד"ה פתח אלי' תשט"ו (סעיף ט) <sup>58</sup> מצינו חידוש כללי שלא נמצא, לכאורה, במאמרים אחרים, עכ"פ באופן ברור, ודורש הבנה. וע"פ הנת"ל חלק א, יתכן להוסיף בו הסברה פורתא:

בהמאמר שם בסעיף ז מבאר שהתהוות הנברא היא ע"י ב' בחי': בחי' הרצון, כמו"ש <sup>59</sup> "כל אשר חפץ הוי' עשה", ובחי' הדיבור, כמו"ש <sup>60</sup> "בדבר ה' שמים נעשו וגו'". והצורך לב' הבחי' הוא, כי כשהתהוות הנברא היא מבחינת הרצון לבד, הנברא הוא בבחי' ביטול במציאות, ובכדי שיהי' בבחי' מציאות יש צריך לדיבור. לאידך, מצד בחי' הדיבור לבד, לא יהי' להנברא שום ביטול, לכן צריך להיות ההתהוות גם מבחי' הרצון כדי שגם נברא שבבחי' יש, יהי' לו הכשרה לביטול (היינו שגם הנברא מצד עצמו שייך לביטול).

וזהו שבחומר הנברא יש עצם החומר וצורת החומר: התהוות חומר הנברא היא מבחי' הדיבור; התהוות צורת החומר - שזהו הביטול שבהחומר ובה הוא נעשה כלי לחיות המתלבשת בו - היא מבחי' הרצון, ע"ש בפרטיות. ובסעיף ח מבאר טעם החילוק בהתהוות.

ומעתה, ע"פ כל זה, ממשיך בסעיף ט:

"ועל פי המבואר לעיל (סעיף ז) שצורת הנבראים (צורת החומר) היא כלי להחיות אלקי שבהם (הנפש שלהם), יש לומר, דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון".

מהלשון "יש לומר" מובן שזהו חידוש - וכמו שביאר לעיל במאמר זה גופא אמצע סעיף ו (בנוגע הפירוש טבע לשון טביעה), ע"ש. אלא שהחידוש בא בקיצור דברים, דלכאורה חסורי מיחסרא בשלבי ההכרח וה'חשבון' המוביל לידי מסקנא זו - כי תמוה:

א. וכי משום שצורת החומר שמתהווה מבחי' הרצון היא כלי לנפש שלו, לכן נפשו המתלבשת בצורתו היא עצמה הרצון, והלא המהווה את הצורה היא (רק) סיבה להצורה, ואיך נעשה היא עצמה הנפש וחיות המתלבשת בתוך הצורה.

וכמו עד"מ צורת גוף האדם (היינו צורת החומר) שנתהווה מבחי' הרצון, הנה לפי 'חשבון'

58. סה"מ מלוקט ח"ה ע' קיא.

59. תהלים קלה, ו.

60. שם לג, ו.



זה נמצאת לומר שגם נפשו של אדם זה, הנה"ב או (גם) הנה"א, היא רצון העליון (כתר עליון), אתמהה. - נמצא שחסר פרט בשלבי ה'בנין' - מה מכריח שסיבת המציאות (המהווה צורת החומר) היא גם נפש וחיות המתלבשת בתוך המציאות.

ב. מלבד ה'חשבון', הנה גם כללות המסקנא - שנפש וחיות הנבראים הן רצון העליון - מעורר תמי', כי נמצא שנשמט דבר זה מרוב המקומות בדא"ח בהן מפורש שנפש וחיות כל נברא היא בחי' אותיות הדיבור, דבר ה', והיא המתלבשת בפנימיות הנבראים, כמפורש לאורך כל 'שער היחוד והאמונה', ולא שנפש הנברא היא הרצון. והרי רצון הוא סובב ומקיף ולא התלבשות וחיות פנימי, ואיך אפשר לקרוא למקיף בשם 'נפש' וחיות, בחי' פנימי, וצ"ע. ויתירה מזו - גם מצד הלשון "יש לומר", שמורה ע"ז שהוא חידוש כנ"ל, יש צורך לבאר עד היכן הוא החידוש, שהרי:

בנוגע לחידוש המובא לעיל בהמאמר בפירוש טבע לשון טביעה, מבאר שזה שקוראים לכח האלקי המהווה גם בשם טביעה הוא חידוש ואינו דומה ממש ללשון טביעה בחיות, כמפורש בהמאמר (סוס"ו) שהוא רק בענין ההעלם ולא באופן ההעלם, ע"ש. וכמו"כ צריכים לומר לכאורה בנוגע לחידוש זה שקוראים לרצון בשם "נפש וחיות" של הנבראים, שאינו דומה ממש לזה שקוראים לדיבור (בד"כ) בשם נפש וחיות של הנבראים. וצ"ל כמה דומה וכמה אינו דומה.

ג. גם קצת מוקשה מ"ש שם במוסגר בתור יסוד להמשך שאח"כ - כי פתח בחיות וסיים בהתהוות:

בתחילה כותב "דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון", א"כ מיירי בחיות (המתלבשת) ולא התהוות - וכבר ביאר בסעיף ה שחיות והתהוות הם ב' ענינים מחולקים, והם ב' פירושים נבדלים ב'טבע'. אך ממשך תיכף ש"מזה מובן . . לא . . שהנבראים תופסים מקום . . שהרי ענין ההתהוות שמהרצון הוא שעל ידם נשלם הרצון . . ואינו מובן, בחיות קא עסקינן, ומה הראי' מהתהוות.

קיצור: חסורי מחסרא, איך הגיע להמסקנא שרצון העליון הוא הנפש וחיות של הנבראים, ומה פירוש בזה, והרי מדובר על חיות ולא התהוות.

## יב

### יסוד הענין

אמנם, ע"פ היסוד שנת"ל (ח"א) שחיות היא המשכה והארה מכח המהווה, ניתן ליישב הענין:

א. בנוגע לתמי' הא' - הלא אין לומר שנפש האדם, נה"א או נה"ב, היא רצון העליון - אינו קשה, כי פשוט שאינו דומה נשמת אדם להמדובר כאן - נפש דכללות הנבראים. שהרי הנשמה היא חיות בלבד, שאין הנשמה מהווה את גוף, משא"כ בנוגע לנפש וחיות כללות העולם, על

ידה היא גם ההתהוות, והחיות היא המשכה מכח ההתהוות הלזה. ולא הובא בהמאמר כאן ענין נפש האדם אלא בתור משל ודוגמא בלבד על נפש וחיות של כללות העולם.

והגם שמחלק בהמאמר להדיא בין חיות להתהוות (הם ב' פירושים נבדלים ב'טבע', כנ"ל), וא"כ הרי מדבר כאן על נפש וחיות העולם בלבד (כמו נפש האדם) ולא התהוות, הנה כבר נת"ל באורך שבנוגע לנפש וחיות של כללות העולם, ההתהוות באה ביחד עם, ועל ידי החיות, שמחי' וגם מהווה את העולם<sup>61</sup>;

ב. ולכן נמי י"ל שאין קושיא על המסקנא - שנפש וחיות העולם הם הרצון, אף שבכל מקום מבואר שנפש וחיות הם אתיות הדיבור - כי מסתברא שאין הכוונה לומר שנפש הנברא היא רצון העליון בלבד, היינו לשלול ענין הדיבור, אלא ר"ל גם הרצון. והביאור:

ע"פ סברא (ה'חשבון') יש בהנברא חיות גם מבחינה הרצון. כי כמו שהתהוות הנבראים היא ע"ב' הבחי' דרצון ודיבור ביחד (כמו שביאר לעיל בסעיף ז: חומר הנברא מצד הדיבור; צורת החומר מצד הרצון), כן גם בחיות הנבראים. כי הרי החיות נמשכת מכח המהווה כמשנת"ל (ח"א), לכן על כרחך יש בה חיות מצד ב' בחי' אלו - הן מצד הדיבור והן מצד הרצון<sup>62</sup>.

ומכיון ש"שצורת הנבראים (צורת החומר) היא כלי להחיות אלקי שבהם", הרי זה כולל שהיא כלי, הן להחיות הנמשכת מהדיבור והן להחיות הנמשכת מכח ההתהוות של הרצון (שבדיבור) - "אם כן יש לומר דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון", היינו גם הרצון, כנ"ל<sup>63</sup>;

ג. וכן נמי אין קושיא כ"כ מזה שפתח בחיות וסיים בהתהוות, כי הגם שהם ב' מדריגות כנ"ל, עכ"ז ההתהוות יכול ללמד על החיות (על היחס של הנבראים להחיות שבתוכם) מאחר שחיות היא תוצאה והמשכה מההתהוות, כנ"ל. וראה להלן עוד.

קיצור: יישוב השאלות ע"פ לעיל (חלק א) חיות היא המשך מהתהוות.

## יג

### חיות ממקיף

אמנם עדיין חסר ביאור:

א. הלא לשון המאמר הוא שהנפש וחיות "הם הרצון", ולא כתוב "הם הרצון שבדיבור". ומשמע, לכאורה, שהכוונה להרצון עצמו, שגם כפי שהוא בבחי' מקיף שלמעלה מהתלבשות פנימית, ה"ה נקרא בשם "נפש וחיות" של הנבראים. ואינו מובן, איך שייך לומר על מקיף שהוא חיות פנימי.

61. כמשנת"ל ב'שער היחוד והאמונה' פרק א, וכן בפרק ו, וכמובא לעיל מכ"ק אדמו"ר מהר"ש.

62. כפי שנמשכת בהדיבור, כמבואר בס"ז.

63. ומה שלא כתוב 'גם' - ראה להלן.

ב. לאידך, אם נאמר שלא מדובר כלל על חיות פנימית, ורק על בחי' מקיף שלמעלה מהתלבשות פנימית, מזה המשך דבריו - "שכך עלה ברצונו ית' . . . לכן הוא מתלבש בהנבראים ומחי' כל נברא כפי ענינו" - התלבשות פנימית. ועל כרחך מדובר גם (עכ"פ) על חיות שבבחי' התלבשות (מבחי' הדיבור). נמצא קשה רישא מסיפא.

אמנם בתחילה יש להעיר בנוגע התמי' כללית - איך שייך לומר על מקיף שהוא חיות פנימי. דהנה באמת לא ייפלא הדבר כל כך, כי כן נמצא להדיא דוגמתו בשרשו למעלה, שבחי' מקיף נקרא גם כן "נפש":

ידוע<sup>64</sup> שרצון העליון (בשרשו למעלה) הוא בחי' הכתר, שהוא בחי' מקיף לאצילות ומקור לספירות דאצילות. ובפרטיות, בכתר גופא, המשכת הספירות היא מחיצוניות הכתר דוקא, הנקרא אריך אנפין.

ואיתא בכתבי האר"י ז"ל<sup>65</sup> (הובא בלקו"ת<sup>66</sup> ובכ"מ<sup>67</sup>), שאריך אנפין נקרא "נפש כל האצילות".

הרי להדיא שביחד עם זה שהאורת המתלבשים בכלים הם הנקראים ב'פתח אליהו'<sup>68</sup>, "נשמתא לגופא", הנה גם המקיף נק' "נפש כל האצילות".

ובטעם הדבר, איתא בלקוטי לוי יצחק<sup>69</sup> - לפי שאריך אנפין (גלגלתא<sup>70</sup>) הוא שרש הספי' דאצילות, כידוע בפירוש "ז"א בעתיקא אחיד ותליא"<sup>71</sup>, לכן הוא הנפש שלהן.

קיצור: אמנם המשמעות היא שהרצון המקיף הוא הנפש והחיות. וי"ל עדמ"ש שכתר הוא נפש האצילות (כמ"ש הטעם בלקוטי לוי"צ).

64. אגה"ק סימן כט (תניא דף קמט, ב). וראה 'קיצור סדר השתלשלות' ע' מא"ב. וש"נ.

65. לק"ת פר' כי תשא בטעמי המצות מצות מחצית השקל.

66. שלח מח, ד.

67. ראה הנסמן לקמן.

68. תקו"ז בהקדמה (יז, א).

69. ליקוטים ואגרות קודש ע' נב; שכח.

70. בלקוטי לוי"צ שם: "ובפרט הוא בגלגלתא דא"א, שגלגלתא דא"א הוא שרש דז"א". - שמוזה מובן שקאי על המקיף (הרצון) עצמו. אבל ראה המשך תער"ב דלקמן בהערה 80.

71. לשון הזוהר ח"ג רצב, א (אד"ז). - בלקוטי לוי"צ שם ע' נב מפרש בעיקר בנוגע לז"א, מתאים ללשון הזוהר כאן "ז"א כו' אחיד ותליא". אבל בע' שכח מפרש "זא"א הוא המבריה עד סוף האצילות, והוא נקרא נפש כל האצילות" (משמע שזוהר בהתאם ללשון האריז"ל - "כל האצילות").

## י

אמנם יש לערער על השוואה הנ"ל, דלכאורה אינו דומה "נפש כל האצילות" ל"נפש וחיות הנבראים" כי הם שני ענינים:

זה שאריך אנפין נחשב "נפש כל האצילות", היינו שהוא נפש כל האורות של אצילות<sup>72</sup>, אבל לא של הכלים, כי הנפש שלהם הוא האורות המתלבשים בהם. כלומר - על המקיף ניתן לומר שהוא ה'נפש' (המקור) רק להאורות הנמשכים ממנו, אבל לא שהוא נפש הכלים;

משא"כ במאמר דידן מדובר על חיות הנבראים, שיש להם (כבר) חיות מבחי' הדיבור המתלבש בהם. ובשלמא אם הי' אומר ש'נפש הדיבור' הוא הרצון, שפיר דמי. אבל הא לא קאמר, כי אם פוסק ואומר: "דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון". משמעות הדברים שהרצון עצמו המקיף הוא "החיות והנפש של הנבראים" עצמם. וצ"ע.

קיצור: מוכח שמדובר על חיות המתלבשת, ועכ"ז כותב שהיא הרצון המקיף. אין להשוות לזה שא"א נק' נפש האצילות, כי שם המקיף הוא נפש ומקור לאור לא לכלים. וכאן מחדש שהמקיף עצמו הוא חיות פנימי של הנבראים, ותמוה איך שייך שמקיף נק' חיות פנימי.

## ט

אך עדיין ניתן לקיים השוואה הנ"ל כי אכן מצינו שבחי' מקיף נחשבת נפש לגבי העולם והכלים גם כן.

והוא ע"פ הידוע<sup>73</sup> שכללות סדר השתלשלות מתחלקת לג' בחי' עולם שנה נפש (עש"ן)<sup>74</sup>, כמ"ש בספר יצירה. ובביאור ג' בחי' אלו, הנה מפרשי ספר יצירה סוברים שנפש היא למטה מעולם שנה; אמנם דעת אדמו"ר הזקן (ברוב הדרושים)<sup>75</sup> היא להיפך - שנפש היא למעלה מעולם ושנה, דהיינו (בכללות):

עולם<sup>76</sup> הוא ענין המקום; שנה, ענין הזמן; נפש היא החיות שלהם.

וגם כאן, במדרגת נפש - ב' דיעות (שמתלבשת; שלמעלה מהתלבשות), כדאיתא בד"ה ברוך שעשה ניסים תרס"ד<sup>77</sup>:

"יש דיעות בחסידות מהו מדרגת נפש, לפעמים מצינו שנפש הוא נקרא ההתפשטות החיות של הנפש בלבד<sup>78</sup> . . . ופעם מבואר שנפש הוא כינוי אל נקודה העצמית שהיא נקודה החיונית

72. כן מובן מלקוטי לוי יצחק הנ"ל, דהלא אחיד ותליא שייך לומר על אור דוקא. ועיין גם אוה"ת בראשית ע' לא (סוף ההגהה). סה"מ תר"ם ע' קנט.

73. ראה בכ"ז: אוה"ת יתרו תתטז ואילך. סה"מ תרכ"ח ד"ה והר סיני (ע' רכז) ובהנסמן שם.

74. וכל ספר יצירה מיוסד על זה - תרכ"ח שם. וראה גם סוד"ה לא היו ימים טובים לישראל תשמ"ו.

75. אוה"ת שם ע' תתכה. סה"מ תרכ"ז ע' ק ובהנסמן שם. תרכ"ח שם. ועיג"כ ד"ה והר סיני תרנ"ג. תשמ"ז.

76. לקו"ת חוקת סד, ד. וראה גם ד"ה הנ"ל תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' קכה).

77. עליו מיוסד ההמשך של מאמר דידן.

78. והיינו בחי' ממלא כל עלמין, כמפורש בלקו"ת חוקת שם.

שהיא באפשרה להחיות הגוף<sup>79</sup>.

והרי גם לפי אופן הב' שנפש קאי גם על בחי' שלמעלה מהתלבשות ("נקודה העצמית"), הרי עכ"פ נקרא נפש של העולם (והשנה). ולפי אופן זה, נמצא, לכאורה, דלא כנ"ל, וזה שאריך אנפין נקרא "נפש כל האצילות" הוא לא רק ביחס אל האורות של אצילות, אלא גם ביחס אל הכלים, להחיותם<sup>80</sup>.

ועפ"ז לא יפלא שביחד עם החיות פנימי מבחי' הדיבור (הנקראת בדרך כלל בשם 'נפש וחיות' הנבראים), הנה גם הרצון המקיף נק' 'נפש וחיות הנבראים'.

קיצור: מצינו להדיא ענין 'נפש' העולם גם על מקיף שלמעלה מהתלבשות.

## טז

אבל אין כ"ז מספיק לענינינו, כי:

הלא מפורש יוצא מד"ה ברוך שעשה ניסים הנ"ל שהן שתי דיעות. וכשמביאים הדיעה ש'נפש' קאי על בחי' מקיף שלמעלה מהתלבשות, הרי זה פירוש (אופן) אחד, ולא לפי דיעה השני' ש'נפש' קאי על בחי' החיות המתלבשת (וכל מקום מדבר לפי ענינו<sup>81</sup>).

ואילו במאמר דידן, זה שכותב "דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון" הוא בבת אחת ובהמשך אחד עם מ"ש לעיל מני' בסעיף אחד (היינו בס"ז) - שיש בהנברא משני הענינים, הן רצון והן דיבור. ואעפ"כ בהגיע להחידוש בסעיף ט, כותב בפשטות ש"חיות ונפש הנבראים הם הרצון", שמשמע רק הרצון, ומשמיט ענין הדיבור.

והרי אי אפשר לומר שמסעיף לסעיף משנה את טעמו לדבר רק על נפש שלמעלה מהתלבשות, כי מוכח בסעיף זה (ט) גופא שמדבר גם על חיות שבבחי' התלבשות (חיות שמצד בחי' הדיבור). שהרי כותב: "לכן הוא מתלבש בהנבראים ומחי' כל נברא כפי ענינו" (וכמו שכבר הוקשה לעיל, שקשה מרישא לסיפא), ועכ"ז למסקנא נוקט שרק הרצון<sup>82</sup> הוא הנפש וחיות. וא"כ הדרא התמי' לדוכתא - איך אפשר לומר על בחי' שלמעלה מהתלבשות

79. וראה ד"ה ורוח אלקים מרחפת במאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' נו. בסה"מ אעת"ר (כ' קפב): בסה"מ פר"ת (לפני מאה שנה) ע' נד. [וראה בזה לקמן].

ולהעיר שבדיעה זו, כו"כ מדריגות עד למעלה למעלה - עיין (בפ"ש מ"ש [ירמי' נא, יד] נשבע ה' בנפשו) אוה"ת ענינים ע' שיגיד. מג"א ע' מד. בראשית ע' תשצה"ו (ע"פ ע"ח שער העקודים פ"ב; רמ"ז ר"פ שמיני), ע"ש. סה"מ תרל"ד ע' רסח בשוה"ג. אעת"ר שם. ועוד.

80. וכ"ה בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'תלוז להדיא. אבל ראה להלן.

81. ד"ה באתי לגני תיש"א פרק א. וראה 'מאמר ערוך' ע"ז תוד"ה בכל מקום לפי ענינו (ע' מד).

82. ומ"ש בתער"ב שם שאריך אנפין הוא נפש להחיות הכלים דאצי', הנה עיין שם שמחלק בכתר גופא לב' דרגות: בחי' מלכות שבכתר שהוא בחי' ב"ן שירוד ומתלבש בכלים דאצי' ולכן נקרא נפש להם; מדות העצמיים שבכתר שהן למעלה מהתלבשות באצי' (ואינו נק' נפש האצי'). ונמצא שקאי להדיעה הא', שבכדי להיות נקרא נפש, היינו ע"י התלבשות דוקא.

לפי"ז, מ"ש בלקוטי לוי"ז שגלגלתא נק' נפש האצי' לפי שהאורות אחיד ותליא בו (ולא מצד התלבשות), הוא לפי דיעה הב' הנ"ל, כדלקמן בפנים.

שזהו בחי' נפש וחיות (התלבשות).

קיצור: אא"ל שמה שקורא לרצון "נפש וחיות הנבראים" הוא לפי הדיעה שנפש קאי על בחי' נקודה שלמעלה מהתלבשות, דהלא בסעיף זה גופא מדבר על החיות המתלבשת שמהדיבור ג"כ, ואיך הוא.

## יז

### ביאור ע"פ לקוטי לוי יצחק

וי"ל בכ"ז ע"פ היסוד הנת"ל (ח"א) שכח המח' הוא המשכה ו'ביטוי' מכח המהווה. וי"ל עד"ז בענינינו שיש לבאר הקשר והחיבור שבין הדיבור (חיות) והרצון (כח המהווה).

וי"ל שהביאור בזה מונח בלקוטי לוי יצחק דלעיל - שזה שאריך אנפין נקרא "נפש כל האצילות" הוא, לפי שהוא שרש הספי' דאצילות, והן "אחיד ותליא" בו:

מלשון זה מובן שהשם 'נפש' אינו מצד ההתלבשות של אריך אנפין להחיות הכלים דאצילות, אלא (רק) מפני שהוא השרש להאורות דאצילות (כנ"ל בתחילה)<sup>83</sup>. וזה דורש הבנה, מהי ההסברה בזה שקוראים לשרש 'נפש'.

וי"ל ההסברה בזה, שענין "אחיד ותליא" כאן הוא יותר מקשר 'סתם', אלא הוא מורה על ענין דביקות - 'אחיד ותליא' ממש. והיינו לומר שהגם שהאורות כבר נמשכו וירדו משרשם (א"א), הם עדיין דבוקים ממש בשרשם.

וענין דביקות זו י"ל עפמ"ש בכ"מ<sup>84</sup> על דביקות אור הממלא כל עלמין באור הסובב כל עלמין. דזה שגם סובב כל עלמין נקרא בשם "חי העולמים" [חי בפתח, חיות של העולמות] הוא לפי שממנו נמשך החיות דממלא כל עלמין שמחי' את העולמות - ויתירה מזו, (לא רק שנמשך ממנו, אלא) שגם הכח של ממלא להחיות את העולמות, הוא רק ע"י דביקותו בסובב, ע"ש באורך.

ובאמת, כן מובן בד"ה ברוך שעשה ניסים הנ"ל (במשל חיות הנפש), שלפי דיעה הב', 'נפש' קאי על "נקודה העצמית שהיא נקודה החיונית שהיא באפשרה להחיות הגוף"<sup>85</sup>, והיא מתפשטת בכל חלקי הנפש המתלבשים בגוף<sup>86</sup>. כי ע"י דביקות (התפשטות החיות וחי בעצם), הנה "מהותו של החיות המתפשט הוא הענין דחי בעצם עצמו כמו שהוא בגילוי"<sup>87</sup>.

לפ"ז י"ל בסגנון דלעיל: אור הסובב הוא [עצם] הנפש של אור הממלא, ואור הממלא

83. ראה הערה שלפנ"ז.

84. בד"ה ד"ה תפלה למשה תשכ"ט - סה"מ מלוקט ח"ה ע' רכא ואילך. ד"ה בראשית ברא תשי"ג (נסמן בסה"מ מלוקט שם ע' רכה הערה 77).

85. ובהגהת כ"ק אדמור"ה ריי"ץ נ"ע שם מקשר זה להדיא עם חי בעצם וחי להחיות, ע"ש.

86. עי' מאמרי אדה"א שם (ע' נח).

87. לשון המאמר ד"ה תפלה למשה שם (ע' רכה) הערה 79 (וע"ש שזהו יתרון על היחס (ע"י דביקות) בין אור ומאור).

"אחיד ותליא", דבוק ממש, בסובב כדי שיוכל להחיות הנבראים. ועד"ז בפרטי הנבראים, שכח המח' (ממלא) 'תלוי' בכח המהווה (סובב) והוא ביטוי ממש ממנו ("הוא הענין דחי בעצם עצמו כמו שהוא בגילוי", כנ"ל).

ועד"ז בנוגע להרצון שהוא בח' סובב וכח המהווה, שהדיבור תלוי בו (כידוע שכח ההתהוות הוא מסובב<sup>88</sup>, ורק שנמשך ע"י ממלא<sup>89</sup>). וגם החיות שמהדיבור הוא 'ביטוי' הרצון ואחיד ותלוי בו. ועוד זאת, הנה דביקותו זו (של הדיבור בהרצון) ניכר בגלוי יותר בהדיבור עצמו. כי גם זה שהתהוות הישות והחומר של הנברא היא מהדיבור, הנה בזה גופא רואים ביטולו של הדיבור ו'תלייתו' בהרצון. שהרי בהדיבור עצמו לא נתפרש איזה צורה, ואינו אלא מצד הרצון שנעשה צורה בהחומר, והרי זה מבטא 'הכנעת' הדיבור ותלייתו ברצון.

נמצא אפוא, שהרצון הוא כמו העצם [הנפש] של הדיבור<sup>90</sup>. ובסגנון דלעיל (בהתפשטות החיות), הדיבור הוא ביטוי הרצון, עד ש'מהותו של הדיבור - חיות המתלבשת, הוא הענין דהרצון עצמו כמו שהוא בגילוי' ובהתלבשות. וזהו ש"החיות והנפש של הנבראים הם הרצון".

קיצור: חיות הוא המשכה וביטוי מכח המהווה, והיא "אחיד ותליא", פי' דבוק, בו. ולכן (גם) המקיף (הרצון, המהווה) נקרא נפש, כיון שכל כח החיות של ההתפשטות תלוי בכח המקיף, ונחשב שהמקיף הוא עצמו המח' בפנימיות.

## יח

ועפ"ז יש להוסיף ביאור במה ש'פתח בחיות וסיים בהתהוות'. דלכאורה, כאן (בסעיף ח והמשכו בסעיף ט בהמוסגר) מגיעים לקושי מסויים:

בסעיף ח ביאר החילוק בין רצון לדיבור, שההתהוות שמהרצון ענינה הוא - השלמת הרצון, וההתהוות מצד הדיבור היא מציאות יש (ע"ש).

אמנם בסעיף ט בהמוסגר, כשנוקט מושג זה עוד הפעם, הרי משתנה המושג לאופן חדש: לא יחס נבראים לרצון ודיבור (אלקות), אלא יחס הדיבור אל הרצון - יחס בין כח אלקי אחד להשני (שהחיות אלקי המתלבשת (דיבור) והנותנת מקום להנברא, אינה אלא השלמת הרצון, "שכך עלה ברצונו . . . ולכן הוא מתלבש בהנבראים ומח' כל נברא כפי ענינו"). - ולכאורה מוקשה הדבר:

בשלמא נברא שנתהווה רק מהרצון, שפיר שייך לומר שכל מציאותו אינו אלא השלמת הרצון.

אבל חיות (דיבור) אלקי, הרי אינו בח' נברא שנתהווה מהרצון, אלא הוא עצמו המשכת אלקותו ית', ושונה מרצון, ומצד האלקות שבדיבור הלא הוא נותן מקום להנברא להחיותו

88. ולמעלה יותר - מעצמותו (אגה"ק סי' כ"ף. ועיג"כ קונטרס ענינה של תורת החסידות פרק טו ובהערה 105).

89. תו"א ד"ה יביאו לבוש מל'. ד"ה לכל תכלה תרנ"ט. ועי' אגה"ק שם ובסה"מ תרס"ט ע' נו.

90. סוד"ה בשעה שהקדימו תרס"ג. ועי' גם סוף ד"ה כי ישרים תרס"ד.

כפי ענינו (בבחי' יש ומציאות), כמו שביאר לעיל (בס"ח).

- והוא ע"ד הנתבאר ב'שער היחוד והאמונה' פרק ד שאנו משבחים אותו ית' בשני הענינים ד'הגדול והגבור', גילוי והסתר, ומצד הגבורה הרי הוא מהווה נבראים שהם בבחי' יש ודבר נפרד. וזה שבריאת הנבראים היא גם מצד מדת הגדולה, אינו מפחית ענין זה, ואדרבה - ההסתר מתגבר, ונעשה הנברא ליש ונפרד (בהרגשתו)<sup>91</sup>. ועד"ז צריכים לומר בענינינו, דזה שיש התהוות מהרצון אינו מפחית, לכאורה, מזה שהתהוות בפועל היא מהדיבור שמהווה מציאות בבחי' יש ומציאות<sup>92</sup>.

זאת אומרת - מה ראית מסתברא שגובר הרצון על הדיבור, והלא איפכא מסתברא, שהדיבור מסתיר על ההתהוות מצד הרצון.

אשר לכן י"ל שכאן נדרש היסוד שנת"ל (חלק א) בנוגע התהוות וחיות, שחיות היא המשכה והארה מכח המהווה, ועל דרך זה, הדיבור (חיות פנימי, ממלא) 'אחיד ותליא' בהרצון (עצם החיות, טוב) כמשנת"ל. ולכן שפיר י"ל שגם זה שהדיבור "מתלבש בהנבראים ומחי' כל נברא כפי ענינו", זה גופא הוא מצד מקורו - 'נפשו' שהוא תלוי ודבוק בו (הרצון), כנ"ל.

וזהו שמדגישים כאן שנפש הנבראים היא הרצון<sup>93</sup>, וכל ענין הדיבור (שנותן לנבראים תפיסת מקום) 'תלוי' בהרצון לגמרי, דגם ענין הדיבור עצמו אינו אלא ביטוי הרצון, עד שנקראת על שמו - הנפש היא הרצון. [ויובן עוד יותר ע"פ דוגמא מנגלה, כדלהלן].

קיצור: כד דייקת, הנה מה שהמקיף נק' נפש, הרי זה לא רק בנוגע להנבראים, אלא גם בנוגע להחיות אלקי. והביאור ע"פ יסוד הנ"ל.

## יט

ובזה מתיישב גם שאלה הב' - איך משמיט ענין החיות פנימי שמצד הדיבור וכותב בפשטות ש"י"ל דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון, שמשמע שרק הרצון הוא "החיות והנפש של הנבראים", אף שמסיים אודות החיות המתלבשת (מהדיבור) -

וגם משנת"ל בענין טוב וממלא, עצם והתפשטות החיות, אינו מספיק לגמרי עדיין, שהרי דביקות ו"תלות" הדיבור (ממלא, התפשטות) ברצון (טוב, עצם) איננה השמטתה.

וי"ל ההסברה:

זה שמשמיט ענין הדיבור מכאן, הוא לפי שבמאמר זה המכוון הוא לכלול הדיבור (המתלבשת) ביחד עם הרצון (המקיף) ולא להחשיבו כענין בפני עצמו (בחי' פנימי), וכאילו

91. וראה לקו"ש חלק כא ע' 428 ואילך שפעולת הצמצום היא מציאות אמיתית, ע"ש (ועיג"כ שם איך יש בכח הגבורה להגבר על כח הגילוי).

92. כי אם רק זה שיש הכשרה לביטול בחומר הנברא ע"י שהרצון עושה צורה החומר ותו לא.

93. משא"כ ב'שער היחוד והאמונה' שענינו לבאר תורת הבעש"ט ע"פ "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (תהלים קיט, פט). וראה לקמן בפנים.



שהרצון לבדו הוא "החיות והנפש של הנבראים".

זאת אומרת שבמאמר זה משנה מהמבואר בד"כ ש'נפש' הנבראים הוא חיות המתלבשת, ונוקט שהרצון המקיף הוא 'נפש' הנבראים, היינו שגם החיות פנימית נקראת [על שם] הרצון דוקא (מטעם המבואר לקמן). - וכפי הנראה, זהו עיקר החידוש והמכוון בהמאמר.

ואו"ל שגם יומתק עפ"ז כפל הלשון כאן במ"ש, "י"ל דהחיות והנפש של הנבראים הם הרצון" - חיות ונפש הלא היינו הך, ומהו "הם הרצון".

אך ע"פ הנ"ל י"ל שהכוונה לכלול שני הענינים של חיות, הן ה'נפש' שהוא הרצון עצמו<sup>94</sup>, והן ה"חיות" שמהדיבור המתלבשת, שכוללו עם הרצון, כנ"ל<sup>95</sup> (וכפי שנת').

קיצור: במאמר זה מתחדש הכללת הדיבור עם הרצון, כיון שהרצון הוא העיקר והעצם.

## כ"ף

וי"ל שמה שנת"ל מרומז גם ב'שער היחוד והאמונה' עצמו. וגם זה ע"פ לקוטי לוי יצחק (על פרק בגי<sup>96</sup>) בתיווך תורת הבעש"ט עם כתבי האר"י ז"ל:

הבעש"ט מפרש ש"דברך נצב בשמים" היינו שדבר ה' מתלבשת ברקיעים, ירידת הדיבור למטה, כדי להחיות הרקיעים. אבל מהאר"י ז"ל משמע לכיוון הפכי: "דברך", שקאי על [כתר] מלכות, נצבת לעולם בתפארת וז"א הנק' "שמים", היינו לשמים שלמעלה מ"דברך". ומבאר בזה ומתווך:

"שני הפירושים דהבעש"ט והאר"י ז"ל עולים בקנה אחד. כי מה שדבר ה' מלוכב תמיד בתוך כל הנבראים ויכולה להוותם ולהחיותם ולקיימם תמיד מאין ליש כפי' הבעש"ט ז"ל הוא ע"י שהיא נצבת ודבוקה במקורה בת"ת דז"א הנק' אמת, וכפירוש האר"י ז"ל. (כי אם הי' הדיבור נפסק ממקורו ח"ו, לא הי' יכול להוות ולהחיות תמיד) עכלה"ק.

ומבאר שם שזה מרומז בלשון אדמו"ר הזקן שם בפרק ב (וגם בריש פ"ג):

"והיינו ג"כ ואתה מחי' את כולם האמור בפ"ב שאתה הם האותיות דהיינו אותיות הדיבור מעשרה מאמרות, הנה כתיב ואתה כו'. ו' הוא ת"ת. . והיינו כי אתה מל', מחוברת לו' דת"ת. . עכלה"ק.

וכן מרומז בריש פרק ג:

94. ובלקו"ת שלח שם בביאור זה שאריך אנפין נק' נפש כל האצילות מפורש, "והיינו כי נפש פירושו רצון כמו אין נפשי אל העם (בירמי' בסי' טו) ופירש"י נפשי רצוני וכן ת"י רעוא".

95. גם יש להעיר שזה עולה גם עם הנת"ל בענין עש"נ, שלפי הדיעה הב', נפש קאי על עצם החיות שלמעלה מהתפשטות והתלבשות, ומה שמתלבש בנבראים בפנימיות אינו נק' נפש אלא 'שנה'. דענין הזמן הוא רצוא ושוב, ומצד ריחוק הערך בין נפש (שלמעלה מהתלבשות) ועולם, הנה חיבורם הוא בדרך רצוא ושוב - עי' ד"ה ברוך שעשה ניסים הנ"ל.

96. בהערותיו על התניא ע' כד. (וראה גם קונ' יסודות סי' ה).

"הדברים והאמת האלה: הדברים, הוא העשרה מאמרות שהם דבר ה', המלוכשים בתוך כל הנבראים תמיד . . . שע"ז כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים וכפירוש הבעש"ט ז"ל. והאמת, הוא ת"ת דז"א הנק' אמת . . . הנה הדברים שהוא מל', דבוקה ועומדת תמיד לעולם בת"ת דז"א וכפירוש האריז"ל . . . עכלה"ק, ע"ש בפרטיות.

[ויש להוסיף עוד מקום כעין זה להלן ב'שער היחוד והאמונה', והוא בפרק ד בביאור הענין שבריאה יש מאין בא מצד מדת גדולתו של הקב"ה "בכבודו ובעצמו". - ומבואר בזה<sup>97</sup> שמרמוז למ"ש באגה"ק סי' כ"ף שבריאה יש מאין היא ע"י דביקות האור בעצמותו דוקא<sup>98</sup>].

הרי שישנם לשני הכיוונים ב'דברך' - הן המשכה וירידה להתלבש בנבראים, וביחד עם זה, גם עלי' ודביקות במקור עליון יותר שע"ז ביכולת הדיבור להחיות תמיד<sup>99</sup>: בכתבי האר"י ז"ל מודגש צד הדביקות של החיות ("דברך") לשלמעלה ממנה; בתורת הבעש"ט מודגש צד ההתלבשות של החיות בשלמטה ממנה.

ומעין זה י"ל במאמר דידן, שיש לפנינו כעין 'חקירה' - האם להדגיש צד הרצון או צד הדיבור, דהלא שני הבחי' יש כאן (עצם החומר מהדיבור, וצורת החומר מהרצון), והי מנייהו עדיף. ולכן י"ל שאלו הם הב' דרכים בביאור הענינים:

ב'שער היחוד והאמונה' (וכפי הנראה, עד"ז ברוב המקומות) שענינו לבאר תורת הבעש"ט ע"פ "לעולם ה' דברך נצב בשמים", ההדגשה היא "בדבר ה' שמים נעשו וגו'" (כמ"ש שם סוף פרק ב) - ענין הדיבור, והתלבשותו בנבראים. ורק שמרמוז גם דביקותו הדיבור ללמעלה;

במאמר דידן ההדגשה היא "כל אשר חפץ עשה" - ענין הרצון (מטעם שית'), ועוד זאת - דביקות לשרש הכי עליון בבחי' "אוא"ס למעלה מעלה עד אין תכלית". וגם ענין הדיבור וההתלבשות הוא לפי אופן הרצון. והיינו שמה שהדיבור מחי' את הנברא כפי ענינו (ובזה נותן תפיסת מקום להנברא), הא גופא הוא רק מצד רצונו ית' להחיות הנברא באופן זה (אבל לא שיש לו תפיסת מקום מצד עצמו).

קיצור: גם ניתן לראות כל הנת"ל בשעה"ה"א גופא ע"פ התיווך שבלקוטי לוי"צ. וזהו חילוק הכללי בין אופן הביאור שם להמאמר כאן.

97. המשך תער"ב ח"ב פרק שיט (ע' תרנ). סה"מ עטר"ת ע' תקסד.

98. ואולי יש להוסיף עוד רמז להמבואר בהמאמר שחיות המתלבש גופא היא רק מצד הרצון, ממ"ש בשעה"ה"א פרק ז בנוגע שם 'אבן': "שמה מורה כי שרשה משם העולה ב"ן במספרו ועוד אלף נוספת משם אחר לטעם הידוע ליצרה". - הרי זה דוגמת צורת החומר שאינו מובן מצד הדיבור ורק מצד שכך רצונו ית'.

99. ובאמת שבדבריו הקצרים נכללים ענין ארוך המבואר בכמה מאמרים שבהכרח צ"ל דבקות הכח האלקי עם מקורו, ובלי דביקות, אי אפשר להיות בבחי' חיות - ראה ד"ה תקעו תרס"ד. מאמרי ר"ה תרע"ה (מהמשך תער"ב). ד"ה כתר תשכ"ה. וגם מבוארים שם כמה טעמים והוכחות. להעיר שא' ההוכחות שם היא מענין התמידיות שבהנהגת הטבע. וי"ל שבזה מדוייק הל' בלקוטי לוי"צ כאן - "לא הי' יכול להוות ולהחיות תמיד".

## כא

## דוגמא בנגלה

כדי להמחיש הענין יותר אפשר להביא דוגמתו בנגלה<sup>100</sup>:

ידוע<sup>101</sup> שיש לבאר גדר ענין השליחות בג' אופנים (או דרגות), היינו עד כמה הוא ביטול השליח להמשלח - "שלוחו של אדם כמותו":

א. "כמותו" רק בנוגע לתוצאות המעשה, שמועיל ומתייחס למשלח - ה'חפצא' היא של המשלח (לא המעשה של ה'גברא');

ב. "כמותו" גם בנוגע למעשה השליח - ידו כידו ממש, 'כידא אריכתא דמיא'<sup>102</sup>;

ג. "כמותו" ממש, שהוא עצמו במקום המשלח. - שכל ג' אופנים הנ"ל מתבטא ביטולו של השליח, אלא שיש בזה כמה דרגות עד כמה הוא "כמותו".

אמנם<sup>103</sup> עוד לפני השיקול עד כמה הוא ביטולו של השליח למשלח, מוכרח עוד דבר, והוא - עצם המינוי של השליח, שיחול שם שליח עליו. והמינוי הוא - שהנתמנה צריך להיות בגדר "כמותו" של המשלח. שטמעם זה אין שליחות לחשו"ו לפי "שאינן כמותו דהמשלח" כמ"ש אדמו"ר הזקן<sup>104</sup>. זאת אומרת שהשליח צ"ל בר דעת בעצמו, דבלא"ה לא חל עליו שם שליח.

והרי זה שהשליח צריך להיות בר דעת נוטה לכאורה, לצד ההפכי מביטול, כי הלא בר דעת פירושו שיש בו דיעה עצמית, ויכול להחליט לפי שכלו גם במה שלא שמע (במפורש) מהמשלח. וכגון כשמגיע להיכא תמצא שלא קיבל הוראה ברורה, מוכרח הוא להשתמש עם שיקול דעת עצמו ולהחליט מה הכי נכון לרצון המשלח.

והרי יש כאן כעין הפכים: מצד אחד, צריך להיות בטל לגמרי להמשלח; לאידך, מוכרח שיהי' הוא בעצמו בר דעת (מציאות עצמאית) להחליט - וזהו רצון המשלח. נמצא שגם מציאותו, דעת עצמו להחליט, הא גופא הוא רק לפי שכן הוא רצון המשלח, לא מצד עצמו.

וזה גופא הוא החידוש בענין השליחות, שהשליח צ"ל איש בר דעת בפני עצמו (ולא קטן), שנמסר לו כחו ותוקפו של המשלח, ומ"מ כל כחו (בענין השליחות) מכח המשלח קאתי. ונמצא שדבר זה, שהשליח צריך להיות מציאות בפני עצמו, הוא גופא חלק (פרט נוסף) בענין השליחות.

ועד"ז בענינינו, שהדיבור ענינו להחיות הנברא כפי ענינו, דוגמת שליח שיש בו דעת עצמו. וביחד עם זה, ענין זה גופא שבדיבור, הוא "בשליחותו" - מצד רצונו ית', ולא מצד עצמו,

100. "כשיטתי מאז" - אג"ק חלק יט' ע' רכז. וראה המלוקט בהקדמה לקונ' התיווכים ב'שערי עיונים בדא'ח' כרך א (ע' רסז).

101. לקח טוב להר"י ענגל כלל א בארוכה, והביא ראיות לכלל הצדדים.

102. קו"א לשו"ע אדמו"ר הזקן סרס"ג סכ"ה.

103. ראה כ"ז בלקו"ש חלק לג ע' 113 ואילך.

104. לקו"ת ויקרא א, ג. נת' בלקו"ש שם.

כנ"ל. וזהו שנת"ל שהפירוש בזה שהחיות פנימית תלוי' בהרצון הוא באופן שהחיות פנימית נקראת על שם הרצון דוקא (וכן ההנהגה הטבעית אינה אלא רצונו ית'), עיקר החידוש כאן, כנ"ל.

- והטעם לכל זה, לפי שבמאמר זה המכוון הוא לבאר השלימות של טבע, כמ"ש בתחילת המאמר (בס"ב). ולכן, הגם שטבע הוא עצמו הנהגה אלקית, ביחד עם זה צריך הוא להתחבר (לפעמים) עם הנהגה ניסית (ד"ע) כדי לגלות שלימותו ואמיתיותו - שטבע היא לא רק הנהגה אלקית (שהרי לזה צריך רק לגלות שורש הטבע), כ"א שכל ענינו אינו אלא ביטוי רצונו ית' - בדיוק כמו שהנהגה ניסית היא ביטוי רצונו ית', ע"ש בסעיף ט בפרטיות.

קיצור: דוגמא משליחות. ומאמר זה זה שונה משאר המקומות כי ענינו לבאר שלימות הנהגת הטבע, שע"י הגבהתה וקישורה עם הנהגה ניסית מתגלה שלימותה ואמיתיותה.

## חידוש בתורה - מקיף בעצם

יביא את ביאור רלוי"צ בנוגע לחיוב אמירת דבר בשם אומרו / ביאור כ"ק אד"ש מה"מ על הנ"ל / יקשה על פשט דברי כ"ק אד"ש מה"מ / יביא מהמשך תרס"ז דיש ב' דרגות בגילוי דלע"ל - מקיף השייך לפנימי ומקיף בעצם / יביא את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בענין חידוש עצמי בתורה / עפ"ז יבאר דשני הגדרים בתורה - החידוש והמסורה, הם שני הדרגות הנ"ל דמקיף בערך ומקיף בעצם / יבאר דשני האופנים בשמיעת חידוש חידוש תורה - ישירות מבעל המאמר או באופן עקיף - הוא החילוק בין מקיף לפנימי / עפ"ז ניתן להבין את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בהא דכששומע את החידוש בדרך ממילא (מקיף) מודגש גדר החידוש שבתורה / כמו"כ לענין הגאולה בעולם - דשני התקופות בימיה"מ נמשכות ע"י ב' גדרים הנ"ל בתורה / ידייק את הנ"ל בדברי הרמב"ם בשינוי לשונו בין ה' תשובה לה' מלכים

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

### א

#### האומר דבר בשם אומרו - גילוי הכלל בפרטים

אי' בזהר<sup>1</sup> דר' יוסי ור' חייא הלכו בדרך ודרש ר"ח דרוש עה"פ "נכון יהי' הר בית ה' בירושלים". שאלו ר"י "ממאן שמעת לי", א"ל יומא חדא הוינא אזיל בארחא ושמענא וחמינא לרב המנונא סבא (נ"א לרבי שמעון) דהוה דריש להאי קרא לרבי אחא"

ומבאר בליקוטי לוי"צ<sup>2</sup> בהערותיו לספר הזהר סיפור הנ"ל ע"ד הקבלה. ובתוך דבריו שואל מדוע לכתחילה לא אמר ר"ח את דבריו בשם אומרו. ומבאר "הנה עפ"י פשוט י"ל שאימתי צריכים לומר דבר בשם אומרו, הוא כשהאומר הדבר אמר לו זה האומר, אז הוא צריך לומר בשם אומרו. וכמו במרדכי ואסתר שמשם נלמד, זה שאמר מרדכי לאסתר כמ"ש "ויגד לאסתר המלכה" אז צריך השומע ממנו לאמרו בשם אומרו כמ"ש "ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי" משא"כ בנדו"ד לא אמר זה ר"ה או ר"ש לר' חייא רק לר' אחא ור' חייא שאירע התם שמע זה ג"כ אבל לא לו אמר ר"ה או ר"ש, אז אינו מחוייב לומר בשם אומרו כי ע"ז אין ראי' ממרדכי ואסתר שהתם אמר מרדכי לאסתר".

1. ח"ב תקפה, א.

2. ח"ב ע' קמ.

ובלקו"ש חל"ו<sup>3</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ - [לאחר שמאריך לבאר ע"פ נגלה שכאשר הרעיון השכלי התעצם עם השומע באופן שמונח בשכלו כאילו הוא חשב זאת בעצמו, אינו חייב להזכיר בשם אמרו, ואינו נקרא גזילה - עיי"ש באורך. וממשיך לבאר (ע"פ פנימיות הענינים)] מדוע כאשר לא קיבל ישירות מבעל המאמר אין צורך לומר בשם אמרו, היינו שאין גם את הענין הסגולי של "מביא גאולה לעולם":

הטעם הפנימי לזה דהאומר דבר בשם אמרו מביא גאולה לעולם, הוא מפני שמגלה בחידוש תורה הפרטי הזה את שרשו ומקורו בסיני, שעיי"ז הוא 'גואל' חידוש זה מהעלם אל הגילוי<sup>4</sup> (שמגלה בחידוש הפרטי את שורשו ומקורו בתורה כפי שניתן למשה בסיני).

והיינו שכמו שיש ענין לדעת את המסורת הכללית של נתינת התורה, כיון שע"י שיודע זאת התורה שלומד מחוברת עם מקורה כפי שניתנה למשה בסיני (שלכן מתחילה מסכת אבות בענין זה), עד"ז בכל חידוש פרטי בתורה, יש ענין לחבר ולקשר אותו עם הכלל שלו שניתן למשה מסיני שנמצא בו בהעלם - עיי"ז שמשמיע ממי הוא קיבל את החידוש, המסורת שע"י הועבר החידוש (שלכן אף אם חשב על חידוש זה בעצמו צריך להשמיע מאיפה וממי קיבל את הכללים ואת דרך הלימוד).

ועפ"ז ממשיך כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר<sup>5</sup> שנוסף על גדר הנותן שבתורה, המסורת שמועברת מדור לדור - יש בתורה את גדר המקבל, היינו מה שבנ"י מוסיפים בתורה (הגזירות והתקנות שהוסיפו חכמי ישראל במשך הדורות) שהם הוספה על התורה שניתנה למשה בסיני. וענין זה הוא חלק מגדרי התורה - כיון ש"תורה לא בשמים היא"<sup>6</sup>, אלא נתנה למטה לבני"ע"מ שיפסקו את דיני התורה כפי הנראה בשכלם ועד ש"קוב"ה קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני<sup>7</sup>, לכן הרי מגדרי התורה הוא שישנם ענינים כאלה שבאו באופן של חידוש ע"י חכמי ישראל - המקבל.

ועפ"ז מבאר את דברי רלוי"צ הנ"ל שכאשר בעל המאמר לא לימד את החידוש באופן ישיר לשומע אין את הענין ד"האומר דבר בשם אמרו" (אפילו באופן של מילי דחסידותא), משום שכאשר לא קיבל זאת באופן ישיר מודגש כאן גדר התורה מה שבנ"י מחדשים בה מצ"ע לא ע"י מסירה מדור לדור (וממילא יוצא שההעלם - שורש ומקור התורה, נמצא כאן בגילוי). עכת"ד.

והנה לכאורה צריך ביאור מדוע כשאומר החידוש לא דיבר אליו ישירות מודגש כאן גדר החידוש שבתורה - אף שלא חשב על החידוש בעצמו. ומאידך כשלמד זאת ישירות מבעל השמועה, אף שהתעצם ונקלט הענין במוחו (וע"פ דין אי"ז נקרא גזילה אם אומר זאת לא בשם אמרו, מ"מ) מודגש כאן גדר הנותן - המסורת שבתורה, והגאולה של זה (גילוי שורשו

3. ע' 180 ואילך.

4. ויש לבאר את ענין מביא גאולה לעולם בדא"פ, ע"פ המבואר בשיחת ש"פ נשא תנש"א (סה"ש תנש"א ע' 312 ואילך) שהגילוי האלקי בעולם שיהי' בגאולה, נפעל ע"י גילוי ההעלם של עניני התורה - כיון שכל הענינים שבעולם נפעלים ע"י התורה. וראה עוד בענין זה לקמן.

5. ראה גם לקו"ש חל"ע ע' 10.

6. ב"מ נט, ב.

7. שם.

בתורה) הוא דוקא ע"י הזכרת שם אמרו.

## ב

### 'אור חדש' לע"ל שלא האיר גם קודם הצמצום

והנה ב' הענינים הנ"ל בגדר התורה - גדר הנותן וגדר המקבל, המסורה המועברת מדור לדור והחידוש שבנ"י מחדשים בתורה - י"ל שהם בחי' טובב וממלא בתורה, כדלקמן.

בד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו<sup>8</sup> מבאר אדמו"ר הרש"ב שכוונת ותכלית הבריאה היא לעשות כאן בעולם (כל' המדרש - ) 'דירה בתחתונים' היינו להמשיך בעוה"ז גילוי אלקות - להמשיך את האור שנסתלק ע"י הצמצום הראשון שיאיר בעולמות.

ומקשה במאמר שם דכיון שממשיכים את האור שהאיר לפני הצמצום, מה הרווח בכריאת והתהוות העולמות. ומתרץ זאת בב' ביאורים: א. החידוש הוא שיהי' הגילוי בעולמות. דקודם הצמצום כשהאור האיר בגלוי לא הי' יכול להיות התהוות מציאות העולמות, רק אחר הצמצום אפשר להתהוות מציאות הכלים והעולמות, והתפקיד של בני"ה הוא לפעול הרחבה בכלים שיוכלו להכיל את האור שהאיר קודם (ראה שם שמאריך בביאור הענין).

ב. וז"ל: "ועי"ל שיהי' גילוי אור עליון שלמעלה מהאור הקודם וזהו התוס' אורות שנמשך ע"י התומצ' שיאיר בחי' פנימיות ועצמות או"א"ס שלמעלה גם מהאור שהי' ממלא מקום החלל בו' וכמשי"ת ובדרך כלל זהו גילוי בחי' או"א"ס הסוכ"ע שבשביל זה הי' תכלית הבריאה דעולמות כו".

ובביאור המושג 'אור עליון שלמעלה מהאור הקודם' מבואר בחסידות<sup>9</sup> שהוא אור שאינו בגדר המשכה, והיינו אור מקיף בעצם שאינו בגדר התפשטות וגילוי אל הזולת.

והענין, די'ש מקיף שנקרא מקיף רק בערך המקבל, ויש מקיף בעצם. עד"מ מעומק שכלו של הרב שאינו בערך שכל התלמיד, דלגבי התלמיד השכל העמוק נקרא מקיף שאינו יכול לבוא אצלו בהתיישבות. אמנם בעצם, אור השכל מצ"ע הוא אור פנימי - ולאחר זמן כשיתרחב כלי שכלו של התלמיד הוא יוכל להכיל אף את האור הזה. היינו שהאור הוא בגדר המשכה רק שביחס אל הכלי המצומצם הוא נקרא טובב ומקיף.

לעומ"ז רצונו של הרב - עד"מ - אינו בגדר המשכה שיוכל להמשיך זאת לתלמיד, אלא הוא מקיף בעצם.

ועד"ז יובן למעלה<sup>10</sup> שבאור שלפה"צ גופא יש ב' מדריגות - קודם עלות הרצון, ועלות הרצון. דקודם עה"ר הוא אור שאינו שייך לעולמות - לזולת, כלל, והיינו שאינו בגדר התפשטות והמשכה (והוא השורש של אור הסובב). ואחר עלות הרצון הוא שורש האור

8. סה"מ תרס"ו ע' ג' ואילך.

9. בהבא לקמן ראה 'שערי עינים בדא"ח' (להרמ"ח גאלאמב) שער א סימן ז, שער ב סימן ג. וש"נ.

10. ראה סה"מ תרס"ו ע' קע"ט ואילך.

הממלא שבגדר המשכה והתפשטות לעולמות (אלא שלפה"צ הוא בבחי' המשכה במאור גופא - ע"ד זיו השמש בשמש). ולע"ל יאיר אור זה בעולם ג"כ<sup>11</sup>.

ועד"ז ניתן להבין את ביאור כ"ק אד"ש מה"מ<sup>12</sup> על מאחז"ל מצוות בטלות לע"ל - דהפירוש בזה שהציווי לאדם יתבטל, אך "הלכות תורה שבע"פ" - רצונו העצמי של הקב"ה - אינן בטלים לעולם.

וע"פ הנ"ל יובן דהיינו שיתגלה דרגת האלקות שאינה בגדר המשכה, אלא יורגש בעולם שאינו מציאות נפרדת כלל מאלקות, ולכן רצונו העצמי של הקב"ה מתבצע בדרך ממיילא ללא ציווי למציאות נפרדת - התגלות המקיף בעצם שאינו בגדר המשכה לזולת.

וזהו ג"כ ההבדל בין שני התקופות בימיה"מ - בתקופה הא' יש את שלימות ציווי התורה כפי שהם מתייחסים לעולם - שלימות הפרטים. לעומ"ז בתחיית המתים (התקופה השני' בימות המשיח) יתגלה בעולם רצונו של הקב"ה - "הכלל" שלמעלה מהפרטים<sup>13</sup>, שאז העולם אינו מציאות בפ"ע<sup>14</sup> שמקיים את מצותיו של הקב"ה, אלא בטל במציאות לגמרי - גילוי אור הסובב.

## ג

### חידוש אמיתי - מקיף בעצם

והנה בהדרן על מסכתות ברכות - מו"ק<sup>15</sup> (סעי' ט) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את גדר החידוש בתורה, וזלה"ק:

"התורה - לא בשמים היא", אלא ניתנה לבעלותם של ישראל שפוסקים דיני התורה ע"פ הכרעת שכלם (כדעת הרוב), ולכן "אין משגיחין בבת קול" ועד ש"קוב"ה . . קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני". ולא עוד אלא שגם הענינים שמתחדשים ע"י חכמי ישראל נעשים תורה. וההסברה בזה - מצד גודל מעלתן של ישראל ש"מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר", גם למחשבת התורה:

ובהקדם תורת הרב המגיד בפירוש מארז"ל ישראל עלו במחשבה כמשל האב שצורת בנו חקוקה במחשבתו [היינו שציור זה במחשבתו ית' בא מהבן (צורת הבן) כי מצד גודל אהבתו

11. וראה סה"מ מלוקט ו' ע' כג הע' 9 שיתגלה גם עצם האור שלמעלה מהאור שקודם עלות הרצון.  
 12. קונטרס 'הל' תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם" (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך).  
 13. ראה בארוכה 'הדרן על הרמב"ם' דשנת תנש"א (סה"ש תנש"א ח"א ע' 98).  
 14. ובסגנון 'הדרן על הרמב"ם' דתשמ"ט - החילוק בין "מלאה הארץ דעה את ה'" להמשך הפסוק (אותו מצטט הרמב"ם רק בהל' מלכים ולא בהל' תשובה) "כמים לים מכסים". כלי שמלא במים מה שנראה זה שלימות המציאות של הכלי. לעומת כלי שמכוסה בים מאבד את מציאותו העצמית ומה שנראה הוא רק המציאות הכללית של הים, שזהו החילוק בין התקופה הא' בימיה"מ אודותה מדובר בהלכות תשובה, לעומת התקופה הב' עלי' רומז בהל' האחרונה דהלכות מלכים, עיי"ש באורך - סה"ש תשמ"ט ע' 146 ואילך. וראה לקמן החילוק בין הל"מ להל"ת גם בנוגע ללימוד התורה דבני".  
 15. יו"ל בקו' כ"ב שבט תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 502 ואילך).



לישראל עלה ברצונו שהצורה שלהם תהי' חקוקה בן] אלא ש"אצל השם ית' שייך זה לומר אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה . . כי אצלו ית' העבר והעתיד א",

ומזה מובן גם בנוגע לחידושים שמחדשים ישראל בתורה - שמצד גודל מעלתם של ישראל (שחקוקים במחשבתו ית') נעשים גם החידושים שלהם חלק מהתורה כפי שהיא במחשבתו (חכמתו) של הקב"ה. כלומר, חידושים אלו באים מישראל ואעפ"כ ישנם במחשבתו (חכמתו) ית' אף קודם שנתחדשו ע"י ישראל, כיון שאצלו ית' העבר והעתיד א' (ולכן שייך לומר עליהם שניתנו בסניי כיון שבסניי נתן הקב"ה התורה כפי שהיא במחשבתו ית') אלא, שבמחשבתו ית' (קודם שנתחדשו ע"י ישראל) הם בדרגא שלמעלה מהזמן (העבר והעתיד אחד), ולכן הם בתכלית ההעלם, העלם שאינו במציאותם, וכשמתחדשים ע"י ישראל באים במציאות.

ובעומק יותר: לא זו בלבד שגם הענינים שמתחדשים ע"י ישראל הם חקוקים במחשבתו ית' ולכן הם חלק מתורתו של הקב"ה, אלא יתירה מזה, שיש עילוי בעניני התורה שמתחדשים ע"י ישראל (תלמיד ותיק עתיד לחדש) לגבי עניני התורה כפי שהיא מצד עצמה (תורתו של הקב"ה) - כי, התורה מצד עצמה היא בחינת חכמתו של הקב"ה ועניני התורה שמחדשים ישראל, (מצד שרשם בעצמותו ית') הם בדרגא נעלית יותר (ועד לעילוי שבאין ערוך) לגבי דרגת החכמה, ועד לעצמותו ית' שלמעלה מכל דרגא וגילוי, העלם העצמי". עכ"ל.

היינו שהחידוש בתורה (חידוש אמיתי) מגיע מצד העצם דישראל שמוסיפים בתורה, מגלים בה עומק שלא קיים בה מצ"ע, מבחי' העלם העצמי שאינו שייך לגילוי (לעומת חידוש בשם המושאל, שרק מגלה בתורה את העומק שקיים בה מצ"ע, ועי"ש בהמשך השיחה בארוכה).

ועפ"ז מובן שענין החידוש בתורה - חידוש אמיתי, גדר המקבל - הוא מבחי' המקיף והסובב שבתורה שאינו בגדר העברה ומסירה, אלא מגיע מצד העצם של ישראל שלמעלה משורש התורה (שענינה בכללות הוא אור פנימי) - מקיף בעצם, העלם עצמי<sup>16</sup>.

16. ראה ד"ה "וישלח" שבהמשך תרס"ו ע' קה (הע' 60 בקו' שבהערה הקודמת) שאחר שיתגלה לע"ל שורש התורה שבבחי' תענוג עצמי, "יהי' להם עלי' עוד מה שיהיו שטים על פני המים דחכמה בבחי' מקיף העצמי . . להיות דנש"י מושרשים בבחי' עצמיות ממש שלמעלה מבחינת חכמה דתורה גם בשורש הראשון . . בבחי' העלם העצמי דחכמה". ובקו' שם מביא זאת כהסבר על ענין ההוספה והחידוש דנש"י בתורה, שמגיע מבחי' מקיף בעצם. וראה גם סוף ד"ה "ויצא" שם במוסגר, שני דרגות בלימוד התורה - לימוד באופן של הבנה והשגה בימוה"מ, ולימוד בבחי' ראי' בעוה"ב.

ובד"ה "ואברהם זקן" - "ויתן לך" שם: לימוד באופן דאו"י, ולימוד באופן דאו"ח. שהלימוד דאו"י הוא בלא קושיות ופירוקים, לעומת או"ח שמצד ריבוי הקושיות מגיע לעומק פנימיות השכל. ושני ענינים בזה: מצד היגיעה שע"י השקו"ט מגיע לבחי' העלם העצמי דחכמה. ומצד ענין הבירורים שנפעל ע"י הקושיות והפרוקים ממשיך מבחינת העלם העצמי שבעצמותו ממש. ובמאמרים שאח"ז (ד"ה "ויצא" ו"וישלח" הנ"ל) - שמצד ענין הבירורים שבתורה מגיע לבחי' תענוג העצמי הבלתי מורגש. דע"פ הנ"ל או"ל שמצד ענין היגיעה ניתן להגיע לעומק פנימיות השכל, העלם העצמי דחכמה - מקיף השייך לפנימי (חידוש המגלה את העומק שקיים בתורה מצ"ע). לעומ"ז מצד ענין הבירורים שבלמוד דאו"ח, ממשכים בתורה מבחי' תענוג העצמי הבלתי מורגש, העלם העצמי ממש - מקיף בעצם (חידוש אמיתי) מצד שורש נשמתם של ישראל (ועי"ש הטעם שענין זה נפעל דוקא ע"י ענין הבירורים שבתורה).

ובסוף ד"ה "ויתן לך" במוסגר מתרץ שני תירוצים מדוע ר"ז צם מאה תעניתא להגיע לדרגא דתלמוד ירושלמי (אף שלמד תלמוד בבלי, או"ח שלמעלה מבחי' או"י. ומבאר) א. שר"ז לא הגיע למעלת תלמוד בבלי (כיון שלמד באופן שהפולפול לא הוביל אותו לאסוקי שמענתא אליבא דהלכתא). ב. "וגם י"ל" שהמעלה דתלמוד בבלי תתגלה רק לע"ל.

לעומת גדר הנותן, המסורה המועברת מדור לדור שענינה הוא אור פנימי, המשכה לזולת.

## ד

### החידוש והמסורה - מקיף ופנימי

והנה החילוק באופן בו מקבלים את החידוש - ע"י שהמדבר מכון את אמירת הענין לשומע, או כשהדברים אינם מכוונים לשומע, אלא שומע זאת ממילא - הוא החילוק בין השפעה באופן פנימי לבין השפעה בבחי' מקיף:

מבואר בחסידות<sup>17</sup> שהחילוק בין השפעה פנימית להמשכה שבבחי' מקיף, הוא שאור פנימי בא ע"י התלבשות המשפיע בכלי המקבל, ולכן ההשפעה נעשה ע"י התעסקות, שהמשפיע מתעסק ונתפס בפעולת ההשפעה (עד"מ מהשפעת רב לתלמיד, בשביל שהשכל יקלט אצל התלמיד הרב צריך להוריד את ההשכלה לרמה של התלמיד ולראות שהתלמיד אכן תופס את הענין).

לעומת זאת השפעה באופן של מקיף היא בדרך ממילא, ללא התעסקות מצד המשפיע שהאור יקלט ולכן אינו נתפס בענין ההשפעה (עד"מ מאור השמש, שנמשך מהשמש בדרך ממילא ללא התעסקות, ולכן אין הבדל מצד השמש אם היא מאירה בארמון המלך או במקום האשפה כיון שההשפעה אינה ע"י התלבשות והתעסקות עם כלי המקבל).

ועד"ז יובן בשני אופני קבלת החידוש הנ"ל, באופן הא' קבלת החידוש היא באופן פנימי, שאומר השמועה מכון ומסביר את הענין עבורו, לעומ"ז כששומע בעקיפין את החידוש אין כאן השפעה ע"י התעסקות, כ"א קיבל זאת בדרך ממילא, באופן 'מקיף'.

## ה

### החידוש והמסורה - שתי תקופות בימות המשיח

וע"פ הנ"ל יובן בפשטות דברי רלוי"צ הנ"ל שכשבעל המאמר לא כיון אליו את הדברים, לא שייך הענין דהאומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, והסבר כ"ק אד"ש מה"מ שגילוי השורש בתורה של חידוש זה, הוא בגדר החידוש שבתורה:

כנ"ל, השפעה שבבחי' מקיף אינה מגיעה ע"י התעסקות, כ"א בדרך ממילא. ועפ"ז מובן בעניננו, דאמירת החידוש לא נאמרה לשומע כ"א הגיע אליו בדרך ממילא, בבחי' מקיף. ולכן מודגש פה גדר החידוש שבתורה - המקיף שבתורה שאינו בגדר השפעה פנימית.

דע"פ הנ"ל י"ל שענין עומק פנימיות השכל המתגלה ע"י השקו"ט שייך להתגלות בזה"ז, וע"ז מתרץ שר"ז באופן פרטי לא הגיע לזה. לעומ"ז ההמשכה מבחי' 'תענוג העצמי הבלתי מורגש' - מקיף העצמי - בתורה (הנעשית ע"י הביוריים) אינה מתגלה בזה"ז אלא נמשכת עכשיו ותתגלה רק לע"ל בב"א.  
17. ראה סה"מ תרס"ו ע' קעב ואילך.

ויש להמשיך ולבאר ע"פ הנ"ל את ענין ה"מביא גאולה לעולם" בשני האופנים של גילוי ההעלם והחידוש מהכלל והגדר התורה:

כידוע, כל הענינים בעולם נפעלים ומתחדשים ע"י התורה<sup>18</sup> ועד"ז בנוגע לשני התקופות בימיה"מ - מקיף השייך לפנימי ומקיף בעצם (כנ"ל), שנפעלים ע"י שני בחינות אלו בתורה - המסורת, גילוי ההעלם, התגלות העומק הנמצא בתורה מצ"ע (ולמעלה הו"ע המשכת האור שהאיר קודם הצמצום שיאיר בכלים). והחידוש - התגלות העלם העצמי שאינו בגדר גילוי לזולת (ולמעלה הו"ע או"ח שאינו בגדר המשכה). וגילוי ענינים אלו בתורה פועל גאולה בעולם בשני הדרגות הנ"ל.

## ך

### הנ"ל בדיוק לשון הרמב"ם

ויש למצוא דברים הנ"ל בדיוק לשונו של הרמב"ם שמשנה בתיאור חכמתם של ישראל בימיה"מ בין הל' מלכים להל' תשובה. דהנה בהל' תשובה<sup>19</sup> כתב הרמב"ם וז"ל:

"לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו, ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם, מפני שאותן המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'"

דמשמע מדבריו שבאותם הימים תרבה הדעה והחכמה מפני שמישיח ילמד את העם תורה ויורה אותם דרך ה'.

ואילו בהל' מלכים<sup>20</sup> כ' הרמב"ם: "ובאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהי' מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

דהיינו שמה שישאל יהיו חכמים גדולים הוא מפני שיהיו פנויים לעסוק בתורה כיון שלא יהיו להם טרדות אחרות, ולא הזכיר שמישיח ילמד אותם<sup>21</sup>.

אך ע"פ הנ"ל י"ל בפשטות שבהל' תשובה מדבר הרמב"ם על התקופה הראשונה בימיה"מ<sup>22</sup>

18. ראה לעיל סה"ש שבעה' 3 שהגילוי אלקות בעולמות לע"ל - "השמים החדשים והארץ החדשה" - נפעל ע"י גילוי ההעלם בתורה (ושם מדבר על גילוי תורת החסידות, אך ראה בסוף השיחה שם שמעורר אודות חידושי תורה).

19. פ"ט הל"י.

20. פי"ב הל"ה.

21. ראה ב'קובץ פלפולים - שבעים שנה' ח"א ע' 295 במ"ש הת' ד.א. שנעמד על דיוק זה וביאר בב' אופנים - א. בה"ת מדבר על משיח בדרגת רב, שמלמד את בני". ובה"מ מתאר את ענינו של מה"מ עצמו - בחינת מלך שאין ענינו ללמד את בני". ב. שבה"ת מתאר הרמב"ם את לימוד התורה אצל בני" באופן שמקבלים ממה"מ, לעומ"ז בה"מ מדובר על לימוד התורה אצל בני" שבבחי' חידוש עצמי. וע"פ המבואר בפנים מובן ששני התירושים הם ענין אחד. ודו"ק.

22. ראה לקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך. סה"ש תשמ"ט שם, ועוד.

שלימוד התורה הוא באופן של השפעה פנימית, גדר המסורה, ולכן משיח ילמד את העם תורה. לעומ"ז בהלכה האחרונה בספרו<sup>23</sup> מדבר הרמב"ם על התקופה השני' בימיה"מ, שאז לימוד התורה הוא מצד עצם הנשמה ד'שראל, מצד בחי' המקיף, ולכן מגיע מעצם מציאותם ולא ע"י השפעה פנימית דמשיח (אמנם אף ענין זה נפעל ע"י משיח כיון שכל הענינים בגאולה נפעלים ע"י מה"מ אך נפעל ע"י באופן מקיף, כמלך, ולא באופן ישיר של השפעה פנימית - רב).

---

23. סה"ש תשמ"ט שם, תנש"א שם.

## ביאור בד"ה 'מצה זו' תשמ"ט

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ במעלת המצות דזה"ז, הקושיא ע"כ והתירוץ / יקשה על התירוץ / יקשה עוד על לשון המאמר / יביא נסיון לביאור וידחה אותו / יקשה עוד ב' קושיות על המאמר / יביא דברי רבותינו נשיאנו שגם שער הנו"ן נמשך ע"י עבודה / יבאר עפ"ז את מהלך המאמר

הת' שלום שי' טל

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### תוכן קצר מהמאמר

בד"ה מצה זו תשמ"ט<sup>1</sup>, מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את המעלות שיש במצות שאוכלים אנו בזה"ז. ותוכן הדברים בקיצור:

בהמצות שאכלו ישראל בעת יציאת מצרים היו ב' סוגים: א. המצות שאכלו קודם חצות, כציווי הקב"ה<sup>2</sup>: "בערב תאכלו מצת". ב. המצות שאכלו כאשר יצאו ממצרים בפועל, כדכתיב<sup>3</sup>: "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות", שזה הי' לאחר חצות. ומבאר שם ההפרש בין ב' בחינות אלו שבמצות.

ומבאר שבהמצות שאנו אוכלים עכשיו, יש את ב' הבחינות - דקודם חצות ודלאחר חצות. ועל פי זה מבאר מדוע אנו אומרים על המצות שאנו אוכלים קודם חצות (שלכאורה שייכים רק לבחי' המצות שקודם חצות), שהם על שום שלא הספיק להחמיץ (היינו ששייכים לבחי' המצות שלאחרי חצות), כיון שיש בהם גם המעלה דהמצות שלאחר חצות.

ולאחרי זה ממשיך (בס"ב) שבמצות שלנו יש מעלות נוספות (שלא היו גם בהמצות שלאחרי חצות):

א. הגילוי ד"נגלה עליהם ממה"מ" שבמצות דעכשיו, הוא ע"י קדימת העבודה במשך כל השנה כולה, וממילא הוא גילוי נעלה יותר ממה שהי' אז (וע"ד מעלת הגילוי דחגה"ש שבא לאחרי העבודה דספה"ע).

ב. המצות שאכלו אז לאחרי חצות היו מפני ש"לא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ",

1. סה"מ מלוקט ח"ג ע' קיג ואילך.

2. בא יב, יח.

3. שם, לט.

אמנם אנו אוכלים מצות כיון שכן צוה הקב"ה, וממילא יש בזה גם המעלה דמצוה, הקשורה בעבודת האדם<sup>4</sup>.

ועל כך מקשה (בס"ג): מדוע אנו אומרים על המצות שאנו אוכלים היום "מצה זו שאנו אוכלים . . על שום שלא הספיק . . להחמיץ", שהרי "על שום שלא הספיק להחמיץ" מבטא רק את המעלה של הגילוי מלמעלה (שלכן אינה צריכה שימור, כמבואר שם),

ואם כן, לאחר שנתבארו כל המעלות שיש בהמצה דעכשיו (שהם לכאור' מעלות גדולות ונפלאות יותר), אי"מ מדוע מסתפקים ואומרים שמצות אלו "שאנו אוכלים" הם (רק) על שום (המצות שלאחרי חצות) שלא הספיקו להחמיץ?

ומבאר בזה שמצות הסיפור דיצי"מ הוא לספר מה שהי' אז, ועוד (ועיקר) שמכיון ש"אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים . . משועבדים היינו לפרעה", על כן אף שכעת אנו לאחרי יצי"מ ולאחרי מ"ת, מ"מ גם עכשיו יש אותו המעמד ומצב שהי' אז.

## ב

### תירוץ הקושיא במאמר אינו מובן

והנה תירוץ זה האחרון צריך ביאור, דלכאורה אינו מובן כלל במה מתרץ על הקושיא, שהרי כבר קודם לכן נתבאר שישנם כמה מעלות בהמצה דעתה, והקושיא היתה מדוע בהגדה אנו מציינים רק מעלה אחת ("שלא הספיק כו"), ומה שיש לספר מה שהי' ביצי"מ (וכן שיש עכשיו אותו המעמד ומצב) עדיין אינו מתרץ מדוע מזכירים רק מעלה זו?

ויתירה מזו שקושי זה, אינו רק בכמות אלא גם באיכות, והיינו: זה שנקט דוקא מעלה זו אינו קשה רק מדוע לא מציינים מעלות נוספות, אלא בעיקר מצד התוכן שהרי המעלה שיש במצות דעכשיו שהם לאחרי קדימת העבודה היא נעלית יותר מהמעלה ש"לא הספיק להחמיץ" - מצד הגילוי מלמעלה (כמובא בהמאמר גופא!) וכמו"כ המעלה שזהו קיום מצוה שהיא ג"כ נעלית יותר, וא"כ מדוע מזכירים רק את המעלה הפחותה יותר?

ולפי זה, יש לומר שאף שגם על התירוץ שבתחילת המאמר - שבמצות דעכשיו יש את ב' הבחינות דקודם חצות ולאחר חצות, יש להקשות כן (דאם יש בהמצות דעכשיו גם בחי' המצות דקודם חצות, מדוע לא מזכירים גם זאת בהגדה), מ"מ שם נראה לומר בפשטות, שרוצה להדגיש דוקא את המעלה והחידוש של הגילוי מלמעלה שבמצות (דלאחר חצות), שישנם גם היום בהמצות דעכשיו כיון שהענין דעבודת האדם (המעלה דקודם חצות) שיש במצות אלו, זהו פשוט, שהרי יש להיזהר ולהישמר במצות אלו מחימוץ וכו'.

משא"כ, בתירוץ על השאלה הב' שבמאמר אין מובן במה מתרץ על הקושיא מדוע ציין דוקא מעלה אחת מכל המעלות ובפרט שיש מעלות גדולות יותר?

4. וכפי שמחדד בזה בהערה 20-21 שזה שייך דוקא עתה ולא במצרים.

ובעיקר, צריך להבין התירוץ הב' (עליו אומר "ועוד ועיקר") בהמאמר - כיצד הוא מתרץ את הקושיא - מדוע מזכירים רק את המעלה ש"לא הספיק כו", כשיש גם מעלות גדולות יותר?

## ג

### דחיית א' הביאורים בזה

והנה, בקובץ 'תורת נחלת הר חב"ד'<sup>5</sup> מבאר הרב א.א.ה את התירוץ שבמאמר באופן אחר: באמת ודאי שהמצות שאנו אוכלים עכשיו הם נעלים הרבה יותר מהמצות שאכלו אבותינו לאחר חצות, וזאת מכיון שיש בהם המעלה דמצוה וכו' (כמבואר בהמאמר), אלא שבהגש"פ אין אנו באים לבאר מעלת (כוונת) המצה שאנו אוכלים, כ"א לקיים המצוה של לספר ביצי"מ, וממילא אומרים רק המעלה שהי' אז (ד"לא הספיק כו"), עיי"ש.

אמנם, ביאור זה אינו מובן, שהרי מלבד זאת שאנו אומרים "מצה זו שאנו אוכלים" והיינו שאי"ז סיפור רק ביצי"מ שהיתה אז אלא סיפור במה שאנו עושים עכשיו, לזכר מה שהי' אז (אף שההגשה היא בהסיפור דאז), וכפי שנתבאר בסעי' א' שאף שאנו אוכלים מצות אלו קודם חצות מ"מ כיון שעתה נמשך בהם גם הגילוי דלאחר חצות לכן אומרים "ע"ש שלא הספיק להחמיץ".

ואי בכ"ז נימא כן, אזי לפי"ז קשיא מרישא אסיפא, דאם נאמר שהמצוה היא לספר מה שהי' אז (כמובא בריש ס"ג), אז אי"מ מדוע אומרים על מצות אלו "ע"ש שלא הספיק להחמיץ" שהרי מצות אלו שייכים לקודם חצות שצריכים שימור (עליהם נאמר 'ושמרתם את המצות'). ואם נימא שמספרים גם מה נפעל עכשיו (כמבואר בסוס"א) הרי סוכ"ס אי"מ מדוע מסתפקים רק בהמעלה ד'לא הספיק להחמיץ' שהיתה אז [וכנ"ל, שזה גופא "הי' אז" רק אחר חצות ודלא ממש כהמצות דעכשיו שאכילתם היא קודם חצות] ולא מוסיפים המעלות המיוחדות שנפעלו ע"י העבודה דעכשיו (כמבואר בס"ב בארוכה).

הנה עוד זאת שלפי זה יוצא שהתירוץ הוא רק מדוע למעשה (בפומ"מ) אין מזכירים את שאר המעלות שיש בהמצות דעכשיו אף שהם יותר נעלות (משום שזה שייך לכוונת המצות).

ואילו מכך שבהמאמר מאריך לבאר כיצד המצב של אז שייך גם היום (שמצוה לספר היום, מה שהי' אז), ויתירה מזו שהוא לא רק שייך היום אלא גם ישנו היום בפועל, נראה, שמוכרחים לומר שהמכוון בביאור זה הוא לתרץ מדוע ההדגשה היא דוקא במעלה זו ("שלא הספיק להחמיץ" - הגילוי מלמעלה) ובב' הפרטים שבזה: ששייך עכשיו ויתירה מזו ישנו

גם עכשיו. אף שהיא רק אחת מהמעלות הקיימות שהמצות דעכשיו ואף שלכאורה הם יותר נעלות ממנה. וכפי שיתבאר לקמן.<sup>6</sup>

## ג

### נקודות נוספות הדורשות עיון

בכדי לבאר זאת, יש להקדים כמה נקודות נוספות הדורשות עיון בהמאמר:

א. הקושיא בסעי' ג' באה דוקא לאחר הביאור (השני) בסעי' ב' במעלת העבודה וקיום המצווה שיש בהמצות, היינו שלא הסתפק בזה שהמצות שלנו נעלות יותר בכך שהם לאחר מ"ת (כמו שביאר בתחילת סעי' ב'), ומוסיף שיש בזה גם המעלה דמצוה<sup>7</sup>. ויש להבין מדוע נצרך ביאור זה בשביל הקושיא.

ב. בהביאור הראשון שבסעי' ב', נכנס בארוכה לבאר שעל דרך זה הוא בספה"ע שהיא הכנה למ"ת, ובזה גופא מדגיש שעי"ז נמשך במ"ת גם הבחי' העליונה שבשער הנו"ן (בחי' עתיק), ולא רק הבחינה התחתונה שבו (בחי' אריך). וצריך להבין מה נוגע כאן כל האריכות בזה.

6. בכ"מ הובא ביאורו של הרמח"ג בביאור תירוץ אליו שבהמאמר (קובץ 'זמן חרותנו' פסח תשע"ד - י"ל ע"י את"ה העולמי - ע' 13. וראה גם בס' לשמוע בקול דברו - קבוצה 770 בית משיח - ע' 395): שהמצוה דאמירת ההגדה היא לספר ביציאת מצרים) "והגדת לבנך גו' בצאתי ממצרים", ומה שנעשה עוד ע"י עבודת האדם אינו שייך למצוות "והגדת" לספר כמו שהי' אז.

ולאחרי זה מוסיף בביאור (החיסרון בביאור זה, ו)הצורך בהתירוץ הב' שבהמאמר: צריך לומר שאין זה רק מצד מצות והגדת בלבד, שאינו שייך להמצה שלפנינו, דאינו כן, דהלא אנו מדברים גם על המצה שלפנינו "מצה זו שאנו אוכלים", וכנ"ל (פרק א) שלאחרי מ"ת יש התלבשות ה"נגלה עליהם" (מלא וא"ו) בהמצות שאנו אוכלים גם קודם חצות, הרי שביחד עם זה שמזכירים גודל הגילוי דאז, מקשרים זה גם בנוגע אלינו היום.

ולכן מתרץ בהמאמר תירוץ נוסף: כיון שאילו לא הוציא הקב"ה כו': דיצי"מ אינו בכח האדם, כדמוכח מזה שאילו לא הוציא הקב"ה כו' משועבדים היינו עדיין, א"כ הוא כולו כח אלקי עליון ש"נגלה עליהם", וכל עבודתנו היא מכח זה שנמשך ונקבע בנו אז, ונזכרים ונעשים בכל שנה ושנה - שמתחדש כח עליון זה בשביל המשך העבודה: לכן גם עכשיו (ובפרט בליל הפסח) כו' יש גם המעמד ומצב שהי' אז: גם לרבות, הן המעמד ומצב שלנו, כי גם עכשיו עדיין אנו זקוקים לכח אלקי זה לשאוב ממנו תמיד, והן המעמד ומצב של העליון הנותן בנו כח זה, "נגלה עליהם". ובפרט בליל הפסח, דכמו בפעם הראשונה התלבש כח זה בהמצה, כן גם בכל שנה כש"נזכרים ונעשים" ומתעורר מחדש ה"נגלה עליהם", הרי זה מתלבש גם בהמצה שאנו אוכלים היום, מלא וא"ו, אלא שבהיותנו אחרי מ"ת מקבלים אותו גם קודם חצות בעת אמירת ההגדה.

אלא שעדיין קשה הביאור בהתירוץ הא' דסכו"ס מאי קס"ד שבמצות אלו יש רק הגילוי דאז ללא הגילוי דעכשיו (וכפי שנתבאר החיסרון שבזה לעיל, וכבפנים), ועוד, שכן הקשה בקובץ שם ב'תוספת מקור חיים' אלא, שלא ביאר לפי"ז תוכן התירוץ הא' שבס"ג.

ועוד (כבפנים), שנראה מתוכן המאמר שהמכוון בתירוץ זה, אינו רק לחלק בין כוונת המצות דעכשיו למצות הסיפור ביצי"מ, אלא לתרץ מדוע אומרים ומדגישים דוקא מעלה זו.

7. ואכן בשאלה ציין זאת כהביאור העיקרי (אלא שמוסיף בחצער"ר גם את הביאור הראשון שבס"ב).



## ד

## הביאורים בחסידות בהמשכת הגילוי דשער הנו"ן

בהתאם להמובא בריש סעי' ב' אודות קישור הענינים דספה"ע והמעלות שיש במצות, יש להקדים ולבאר ענין ספירת העומר כהכנה למ"ת, ולפי זה נוכל לתרץ ולבאר הקושיות דלעיל.

דהנה בלקו"ת<sup>8</sup> מבאר כ"ק אדה"ז ששער הנו"ן לא נמשך על ידי עבודה, אלא שע"י העבודה במ"ט שערים נמשך מלמעלה בדרך ממילא שער הנו"ן, ובלשונו הק':

"וכשסופרין וממשיכין כל המ"ט בחי' ממילא מגיעין בשבועות לשער החמשים ונעשים חמשים יום בשבועות, אך א"צ לספור ולהמשיך לעומר אלא מ"ט בחינות כדי לחבר ולקשר ענפין דמתפרדין למטה ולהעלותן ולקשרן למקורן ושרשן ולייחדן במאצילן ב"ה ע"י שער החמשים וכו".

"והרי אין סופרין רק מ"ט ימים שהם המשכות מ"ט שערי בינה ע"י שסופרין היום יום אחד היום שני ימים כו' ויום החמשים אין סופרין בשבועות. והיינו כי לשם אין מגיע כלל מעשה התחתונים ואין בנו כח להמשיכו ע"י ספירה אלא הוא נמשך מאליו וממילא בלי ספירה שלנו. אלא שעכ"ז אינו נמשך אלא בהקדים תחלה ספירת העומר מ"ט ימים דהיינו אחר שיאיר ויומשך האתעדל"ע מה שבכח האדם להמשיך כי אחר שיש לו שלימות מלמטה ג"כ בבחי' ההשתלשלות אזי דוקא שורה ונמשך ג"כ ממילא מה שלמעלה מהשתלשלות ואתעדל"ת כו' ולכן נאמר תספרו חמשים יום כו' שמעלה עלינו הכתוב כאלו המשכנו יום החמשים הגם שאין שייך בו בעצם ספירה והמשכה שלנו אך לפי שיום החמשים והתגלותו שממילא תלוי ג"כ בספירת מ"ט ימים תחלה".

ובלקו"ש ח"ג<sup>9</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את המבואר בלקו"ת הנ"ל, ומוסיף, שבאמת העבודה דספה"ע ממשיכה גם את שער החמשים, כיון שבשער החמשים עצמו יש כמה בחינות, וכ"א לפום שיעורא דילי, היינו שהבחי' שאצל אחד היא שער החמשים (היינו שהיא למעלה מהשגתו), אצל השני שנמצא במדריגה נעלית יותר היא כבר בכלל המ"ט שערים, עיי"ש בארוכה<sup>10</sup>.

והנה, בהערה 17 במאמר דידן<sup>11</sup> מבאר, שאע"פ שנתבאר (בלקו"ת שם) שרק בחינה התחתונה שבשער הנו"ן ממשיכים ע"י עבודה, משא"כ הבחינה העליונה שבשער הנו"ן נמשכת מעצמה,

8. במדבר י, ד. שה"ש לה, ג.

9. ע' 996 הערה 8. וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 6 ובהערה 48.

10. וראה עוד בכ"ז: לקו"ת במדבר יב א"ב. לקו"ש חל"ג ע' 9. ח"ז ע' 229. שיחת חמישה עשר שבט תשנ"ב (ס"ד), שמבאר שם שהקב"ה פעל חסרון אצל האדם, על מנת שהוא - ע"י עבודתו - יתקן את החסרון. ומקשר זה לגילוי שער הנו"ן, דכאשר האדם עובד עבודתו בכירור שבעת המידות (שבפרטיות הם מ"ט), מגיע ע"ז לגילוי שער הנו"ן. וראה בארוכה בסה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 755 ואילך.

11. וכחלק מזה ראה בשיחת ש"פ אחרי תשמ"ט שנאמרה כשבועיים לאחרי אמירת המאמר דידן ובהערות 13, 16.

מ"מ מצינו שנתבאר בלקו"ת<sup>12</sup>, שמצד הענין ד"ישראל וקוב"ה כולא חד", הנה גם המשכת בחינה הג' שבאתעדל"ע (שהיא כנגד בחי' העליונה שבשער הנו"ן, שאינה יכולה להימשך ע"י עבודה) - היא ע"י עבודה, ומציין שם לד"ה אשה כי תזריע תשכ"ה<sup>13</sup>, שמבאר כ"ז בארוכה, עיי"ש.

ובאמת מצינו עוד בסגנון זה - שגם שער הנו"ן עצמו נמשך ע"י עבודה - בסד"ה "אנכי הוי' אלקיך" תשכ"ו, וזלה"ק:

"ויש להוסיף ולבאר גודל החידוש (דער געוואלדיקער אויפטו) בענין זה שמחדש נשיא בישראל בתחילת נשיאותו ונמשך גם לאחרי שהרי דברי צדיקים קיימים לעד ופועלים פעולתם לעולם דהנה] מבואר בכמה דרושי חסידות החל מלקו"ת שגילוי שער הנו"ן אינו יכול לבוא ע"י עבודת האדם בכח עצמו כיון שאין בנו כח להמשיכו כלל, אלא שנמשך מלמעלה בדרך מתנה.

ואעפ"כ [בא נשיא בישראל מיד בתחילת נשיאותו ופוסק אשר] כיון שכל נשמתא ונשמתא הוה קיימא בדיוקנאה קמי' מלכא קדישא שאז הי' אצלה גם גילוי שער הנו"ן לכן גם בירידתה למטה שנחסר גילוי שער הנו"ן שזוהו"ע חולה בגימטריא מ"ט אינו צריך לענינים של רפואות אפילו לא רפואה קלה אלא מספיקה השמירה מדבר הגורם קלקול ועי"ז חוזר לאיתנו כמקודם להיות נשלם שער הנו"ן", עכלה"ק.

והיינו שיש ב' אופנים בביאור המשכת שער הנו"ן כפי שזה בגלוי (שאז העבודה היא רק בהמ"ט שערים) וכפי שזה מצד האמת והפנימיות שישראל וקוב"ה כולא חד (שאז גם שער הנו"ן עצמו נמשך ע"י עבודה).

וכך מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש ח"ב ע' 73 ואילך, שכיון שמוכרחים לומר שגם הגילויים הכי נעלים באים ע"י עבודת האדם - שזוהו מצד הענין והתאוה שדוקא התחתונים יפעלו את הדירה (עיי"ש) - אי אפשר לומר שעבודת האדם היא רק כהכשר, הכנה וסיבה לה'דירה' ומוכרחים לומר שעבודת האדם ממשיכה את כל הגילויים גם כשאתעדל"ת לא מגעת שם ועד להמשכת עצמות.

ומבאר, שיש בישראל כח העצמות (שבכחו הם מחדשים ומהפכים העוה"ז ומלואו לקדושה) ומצד גילוי כח זה נעשית על ידם המשכת העצמות. ועפ"ז מבאר שיש כאן ב' פנים: מצד ענין הנבראים, ומצד כח העצמות שבישראל ועפ"ז מתווך המאמרים (שבלקו"ת) המבארים ענין זך<sup>14</sup>.

ולאחרי כ"ז מוסיף ומחדש שאף שעשיית הדירה צ"ל מצד כח העצמות שבישראל מ"מ (כיון שצ"ל דירה בתחתונים - ששורגש שאי"ז מצד כח העצמות אלא מצד התחתונים, לכן) הסדר

12. שה"ש כג, ד.

13. סה"מ מלוקט ח"ג ע' צא.

14. ולהעיר שתוכן שיחה זו מקביל ממש בסגנון ובתוכן להמבואר בד"ה אשה כי תזריע הנ"ל (ובהדגשה יתירה בהערה 33 בשיחה ובהערה 25 בהמאמר שנקט ממש באותו לשון). ואכ"מ.

בזה הוא: שבתחילה העבודה היא רק מצד ענין הנבראים, ורק לאחר ששולם כל השייך לעבודת הנבראים (הן מצד העבודה והן מצד ההמשכה), אזי מתגלה הפנימיות שבעבודה זו גופא ועי"ז נמשך גם ממקום שאין אתעדל"ת מגעת שם עד להמשכת העצמות.

## ה

### ע"פ הנ"ל ביאור הקושיות והמהלך במאמר

ע"פ כ"ז נראה לבאר הענינים במאמר דידן:

דהנה לאחר שבסוף ס"א מבאר שהמצות דעכשיו כוללים ב' הבחינות: שקודם חצות ושלאחרי חצות, מבאר בס"ב שבהמצות דעכשיו יש מעלה נוספת - שהיא באה ע"י קדימת העבודה במשך כל השנה כולה.

ומבאר ע"ז (בהערה 19) דנוסף לזה שגילוי זה נמשך בפנימיות, גם הגילוי עצמו הוא נעלה יותר, והיינו שמעלה זו בקדימת העבודה דתומ"צ כל השנה, אינה רק בכך שהגילוי נמשך בפנימיות, אלא שהוא עצמו נעלה יותר (והא בהא תליא - דזה שנמשך בפנימיות מורה שהוא נעלה יותר).

אלא שאינו מסתפק במעלה זו ומביא מעלה נוספת והיא שאכילת המצה בעצמה היא ענין של עבודה וקיום מצוה, והיינו שבזה מחדש שזה ענין בעבודת האדם עצמו.

הסברת הדברים: המעלה הראשונה שמביא בסעי' ב' אף שיש כאן שייכות לעבודת האדם (עבודתו של האדם בתומ"צ במשך כל השנה), מ"מ הרי זה רק בבחי' הכשר והכנה לקבל הגילוי וההמשכה ד"מצות מלא וא"ו", ולכן אף שזה נמשך בפנימיות שלכן צ"ל שהוא גילוי יותר נעלה, מ"מ סוכ"ס זה ענין ב'גילוי' מלמעלה, ועבודת האדם היא רק הכשר והכנה.

ולזאת מוסיף המעלה הב' שיש בהמצות דעכשיו, שע"י עצם אכילתן מקיימים מצוה, היינו שאכילת המצות עצמה קשורה עם עבודת ויגיעתו של האדם<sup>15</sup>.

עפ"ז מובן היטב קישור ענינים אלו לגילוי שער הנו"ן, שהמכוון בזה לחדד הנ"ל שאף שהשפעה שע"י המצות דעכשיו היא נעלית מאוד (וכנ"ל שהגילוי עצמו הוא נעלה יותר), הנה זה עצמו בא דוקא ע"י עבודתו של האדם, וכמו גילוי שער הנו"ן שאף היותו המשכה נעלית ביותר, מ"מ בא ונמשך ע"י עבודתו של האדם עצמו.

אלא שכ"ז הוא רק מצד האמת ע"י כח העצמות שבישראל "מצד כח העצמות שבו", ושבגילוי אי"ז נעשה ע"י עבודתו של האדם מצ"ע, שלכן מצד העבודה בתומ"צ במשך כל השנה הרי זהו רק ענין בהגילוי מלמעלה שהוא נעלה יותר, ולאחרי זה באה המעלה הנוספת שעצפ האכילה היא קיום מצוה והיינו שמתגלה שזה עצמו באה ע"י עבודת האדם עצמו.

ובהמשך לביאור זה מגיעה הקושיא שבריש סעי' ג'. אם המצות דעכשיו יש בהם המעלה

15. ובפרטיות יותר, ראה במאמר בהערות 20-21.

דעבודת ויגיעת האדם (שהיא מצוה), הנה אי"מ מדוע אומרים ומדגישים שמצות אלו הם ע"ש "שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ", שמורה על הגילוי מלמעלה שבמצות<sup>16</sup>, שהרי עיקר החידוש הוא שגם המעלות והגילויים הכי נעלים נפעלים ונמשכים ע"י עבודת האדם?

וא"כ קושיא זו באה בהמשך להביאור בהמעלה שמדגישה את מעלת עבודת האדם שפעולת גם הגילויים הכי נעלים, ועל זה גופא מקשה שאם גם מצות אלו (שיש בהם כל המעלות) קשורות עם עבודת האדם דוקא, מדוע מדגישים שזהו גילוי מלמעלה.

ועל כך מבאר שזה עצמו הוא 'מצוה' (שכנ"ל ענינה הוא עבודת האדם עצמו) לספר מה שהי' פעם, והיינו שיש ציווי על האדם לספר אודות הגילוי שמלמעלה למטה.

ובזה מדגישה הנקודה הנ"ל ביותר, שמצד הענין דישראל וקוב"ה כולא חד ומצד העצם שבישראל הרי שיש ליהודי כח לפעול ע"י עבודתו את הגילוי הנעלה ביותר. והיינו זה גופא שמדברים במעלת הגילוי מלמעלה שיש בהמצות הוא עצמו מצוה - בא ע"י עבודת ויגיעת האדם.

וממשיך ומוסיף לבאר, "ועוד ועיקר" שלא רק שאנו מצווים לספר מה שהי' אז, אלא יתירה מזו שגם עכשיו ישנו המעמד ומצב שהי' אז (כיון ש"אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי... משועבדים היינו לפרעה במצרים"), דיש לומר ההסברה בזה, שמצד הקב"ה, הנה גם עכשיו (לאחרי מ"ת) שנתחדש - וזה העיקר - הענין דעבודת האדם מלמטלמ"ע, ישנו גם המעמד ומצב שהי' אז - גילוי נעלה מלמעלה שלא שייך לעבודת האדם, ורק מצד הקב"ה "מצד כח העצמות שבישראל" שהרי "ישראל וקוב"ה כולא חד" יכול יהודי להמשיך ע"י עבודתו גם היום, גילוי נעלה זה.

עפ"ז מבואר קישור הענינים לענין גילוי שער הנו"ן, וכמו"כ מבואר מדוע הקושיא שבסעי' ג' (מדוע אומרים מדגישים שמצות אלו שייכים לגילוי מלמעלה), מתעוררת דוקא לאחרי הביאור והמעלה דקיום מצוה (שע"י עבודת ויגיעת האדם) שיש בהמצות דעכשיו. ולפי"ז גם מובן היטב הביאור והתירוצים שמביא לקושיא זו (שזה גופא - לספר ולהדגיש הגילוי מלמעלה - הוא עצמו מצוה, הנפעלת ע"י עבודת ויגיעת האדם, ועוד ועיקר שמצד הקב"ה - עצם הנשמה שביהודי - גם עכשיו - בהזמן דלאחרי מ"ת שעיקרו עבודת האדם - ישנו גם להגילוי מלמעלה שאינו שייך לעבודת האדם) וכנ"ל.

16. וכפי שמדגיש בחצע"ג שם: "דזה שהוא מצה ולא חמץ הוא בא ממילא".

## תורתו של משיח - ראיית המהות

יביא מאמר אדמו"ר הרש"ב שמשנה רבינו ילמד את ישראל תורה בתור משיח / יקשה שלכאורה זה סתירה לפס"ד מפורש של הרמב"ם / ינסה לחלק וידחה ע"פ המבואר במאמר אדמו"ר הריי"צ / יביא מכתב כ"ק אד"ש מה"מ / יבאר ע"פ יסוד זה שענין הנבואה אצל משיח נובע ממשנה רבינו / יביא גרסת המהר"ץ חיות במדרש שמש"ח ירום אף ממשנה רבינו / יבאר לשיטתו שאכן הנבואה היא ענינו של משיח עצמו / יבאר עפ"ז את דברי אדמו"ר הריי"צ אודות משיח

הת' ברוך שניאור שי' נחשון  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### משיח - מלך מבית דוד או משה רבינו

במאמר ד"ה "ויצא" תרס"ו<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדנ"ע שלעת"ל יתגלה לישראל בחי' תענוג הפשוט הבלתי מורכב, והוא גילוי באופן דראיית מהות אלקות כמו ראי' דנבואה, וכמו שאצל נבואת משה הי' הדבור פא"פ ממש. וכך הי' אצל כל ישראל בקרי"ס שראו גילוי אלקות בעיניהם הגשמיים, וגם במ"ת שעכדו"ד פרחת נשמתן (מצד הגילוי האלקי). וכך יהי' גם לעת"ל כמ"ש<sup>2</sup> "שם נשמחה בו" - בו ממש, וזהו כללות התענוג שיהי' לעת"ל - העונג הפשוט שמבחי' העלם העצמות.

ובסוגרים כותב כ"ק אדנ"ע וז"ל: "וצ"ל דמה שמש"ח ילמד תורה את ישראל שיהי' בבחי' ראי' כמ"ש במ"א היינו שיהי' בבחי' ראיית המהות ממש ולא בראיית עין השכל לבד כ"א שיראה ממש לכל ישראל בחי' אמיתות אלקות כו', ובמ"א איתא דמ"ש הנה ישכיל עבדי כו' מאד הוא למטה במדריגה מראיית משה דפא"פ כו' ומראה כו' דישכיל הוא בחי' ראיית השכל ובמשה הי' ראיית המהות ממש כנ"ל, וצ"ל דהיינו ההפרש בין הגילוי' דימוה"מ לעוה"ב דעיקר הגילוי הי' לעוה"ב ויהי' ע"י משה גואל אחרון שהוא יהי' משיח כו'". עכ"ל.

וביאור הענין - דהנה מאמר זה בכללותו (והמאמר דש"פ וישלח שאחריו) מקורו בתו"ח (פ' בשלח) בד"ה "וירא ישראל", ושם מבאר באריכות את מעלת הגילוי דעוה"ב על פני ימוה"מ, שיתגלה התענוג העצמי בבחי' ראיית המהות (כנ"ל). ומבאר שם שגילוי בחי' זו מגיע ממדריגת משה שזכה לראות במראה הנבואה בבחינת ראיית המהות - "פה אל פה

1. סה"מ תרס"ו ע' צט.

2. תהילים סו, ו.

אדבר בו" וכו', וע"י משה (ובפרט ע"י האמונה במשה) נמשך ונתגלה דרגא זו לבנ"י בקרי"ס, וכמו"כ לע"ל בעוה"ב. וכותב שם שזהו למעלה ממדרגת משיח שילמד את ישראל בבחי' הבנה והשגה.

אמנם בכ"מ בחסידות<sup>3</sup> מוסבר שתורתו של משיח תהי' בבחי' ראיית המהות. ע"ז מבאר אדנ"ע שזהו ההפרש בין ימוה"מ (שאז ילמד משיח את התורה בהבנה והשגה) והעוה"ב (שיהי' בבחי' ראי'), והגילוי דעוה"ב הוא ע"י משה - שהוא יהי' משיח, "גואל ראשון הוא גואל אחרון".

ועד"ז מבואר בתו"ח (פ' משפטים) בד"ה "ואלה המשפטים" שמשה דוקא מכיון שהי' גואל ראשון והמשיך דעת והרגשה בישראל שירגישו אלקות, לכך דוקא הוא יהי' גואל אחרון בהמשכת הדעת שבבחי' ראי' ממש מפני שהא תליא ע"ש.

והנה ידוע פס"ד הרמב"ם שמשיח הוא מלך מבית דוד<sup>4</sup>, ואילו משה הוא משבט לוי. וצ"ע איך יעלו הדברים בקנה אחד עם המבואר לעיל שמשה רבינו הוא מה"מ, והוא הממשיך את הגילויים (- ילמד תורה את ישראל) לע"ל.

## ב

### נסין לחלק ודחייתו

בהשקפה ראשונה לכאורה הי' ניתן לחלק ולבאר שבתקופה הראשונה בימוה"מ משיח יהי' מלך מבית דוד, אך בעוה"ב משיח יהי' משה רבינו, כיון שהגילויים בעוה"ב הם בבחי' ראי' - ענינו של משה, לכן כללות ההנהגה תהי' ע"י. והרמב"ם לא הזכיר ענין זה כיון דאזיל לשיטתי' שלא מדבר על העוה"ב רק על התקופה הראשונה בימוה"מ.

ומתאים גם עם מ"ש הרמב"ם<sup>5</sup> שמשיח "נביא גדול הוא קרוב למשה רבינו" - היינו שענין הנבואה שייך למשה ואף משיח לא עולה עליו בענין זה (המשיח עליו מדבר הרמב"ם - מבית דוד, בתקופה הראשונה).

אמנם בד"ה "ונחה עליו" תש"ט<sup>6</sup> כותב אדמו"ר הרי"ץ "כי בתחה"מ הרי יקומו הכל האבות ומשה ואהרן וכל הצדיקים ונביאים, והמשיח ישפיע לכולם טוב טעם ודעת בסודות פנימית התורה" היינו שלימוד התורה לע"ל (בתקופה השני', בתחה"מ) יעשה ע"י משיח.

3. ראה לקו"ת צו יז, א. ועוד.

4. הל' מלכים פ"א הל' ב

5. הל' תשובה ה, ה.

6. סה"מ תש"ט ע' 123.

## ג

## נשמת משה אצל משיח

והנה בנוגע לשאלה זו כותב כ"ק אד"ש מה"מ וז"ל<sup>7</sup> (בתרגום מאידיש): "מה שמזכיר אודות המאמר, שמשיח יהי' משה רבינו, זה נזכר במקומות רבים, כמצויין בשוה"ג כמה מהם.

[ובשוה"ג: זהר חדש בסופו בתיקונים (ד"ה וישלחהו) קי, ד. זהר בראשית, כה, ב. לקוטי תורה להאריז"ל פרשת ויחי על הפסוק עד כי יבא שילה. ספר הליקוטים שם. ועוד.]

מובנת השאלה החזקה בזה, שהרי משיח בא מדוד, כרגיל בכל המקומות בחז"ל, משיח בן דוד או בן דוד סתם.

הביאור בזה הוא, שעיקר האדם, ובפרט יהודי, ובפרט צדיקים שעליהם כתוב באגרת הקודש סימן ז"ך, בביאור, שחיי הצדיק אינם חים בשריים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה כו', עיי"ש. ואדמו"ר הזקן כותב על כך, כנודע - כענין שידוע היטב -

הרי במקום שנמצאת נשמת משה, זהו עיקר משה, זהו משה.

דוגמא לכך הוא גם, שהגוף הרי נקרא לבוש לנפש, ואצל האדם הרי לא משנה היכן נמצאים הלבושים שלו, כיון שהוא עצמו כאן, - מובן שההשוואה אינה דומה לגמרי, שהרי הגוף מתאחד עם הנשמה וכדי לעשות מצוה הנשמה מוכרחת להזדקק לגוף, וזה הרי מה שמקשר אותם, אבל הבנה בענין הנ"ל זה נותן.

. . שזה גם יקרב את ביאת גואל ראשון הוא גואל אחרון משה רבנו משיח צדקנו במהרה בימינו ממש".

היינו שכ"ק אד"ש מה"מ מתרץ שכאשר מתואר משה בתור משיח, הכוונה היא לנשמת משה המלוּבשת במשיח, דכיון שהעיקר אצל משה הוא נשמתו<sup>8</sup>, ונשמתו מלוּבשת בנשמתו של משיח, לכן ניתן לקרוא למשיח משה.

ובעומק יותר ניתן להוסיף ולומר שנשמת משה ונשמת משיח היא אותה נשמה, רק תלוי איזה בחינה בנשמה מתגלה אצלו:

דהנה בשוה"ג מציין כ"ק אד"ש מה"מ ללקוטי תורה להאריז"ל עה"פ עד כי יבא שילה. ושם - ששילה הוא בגימטריא משה ושילה הוא משיח בן דוד, דמשיח הוא מסוד משה.

ומבאר דלפני חטא עה"ד הי' לאדה"ר נרנ"ח. וכשחטא 'נתמעט קומתו'. ומשה תיקן הרבה מן החטא והגיע לבחי' רוח ונפש בודאי, ומסתפק האם הי' אצלו בחי' נשמה ג"כ (ונוטה לומר שאכן האיר אצלו בחי' נשמה ג"כ), אך מ"מ חסר לו את בחי' חי'.

7. אנ"ק חי"ח אגרת ו'תתקפז.

8. ראה גם ד"ה "החודש" תרס"ו דמושה הוא מבחי' נשמות דמ"ה שהעיקר אצלם הוא נשמתם, ובאופן שהנשמה מובדלת מהגוף, ואינה מבררת אותו באופן פנימי מצד ענינו. ועפ"ז מודגש יותר שעיקר בחי' משה היא נשמתו, וגופו טפל לגבי נשמתו, שאינו מתעסק איתו כלל.

ומשיח יזכה אף לבחי' זו, ולכן משיח הוא משה עצמו בסוד "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", והוא בחי' נשמה לנשמה למשה. וזהו שנא' במשיח "ירום ונשא וגבה מאד" - יותר ממשה, כיון שמושיח מתקן מה שלא נשלם בגלגול משה. וזהו ששילה (משיח) ומשה בגימטריא אחת. עכת"ד.

והיינו שנשמת משה ונשמת משיח היא נשמה אחת, רק שאצל משיח מתגלה דרגא נעלית יותר.

ועפ"ז מובן דמ"ש אדנ"ע בתרס"ו שמושה ילמד את ישראל תורה בבחי' ראיית המהות, הוא מכיון שענינו של משיח עצמו הוא לא (כ"כ) ענין הנבואה, אלא ענין המלכות (כמוכח בשמו משיח - מלשון מושח בשמן המשיחה), ולכן כאשר מדובר על ענין הנבואה אצל משיח - שילמד את ישראל תורה באופן של נבואה, מדברים על בחי' משה המלוכשת בנשמתו של משיח<sup>9</sup>.

## ד

### נבואת משיח - המשך לנבואת משה

ולכשנדייק נמצא זאת מפורש אף בנוגע לנבואת משיח, שנמשכת ובאה מנבואת משה - בשיחת ש"פ שופטים תנש"א<sup>10</sup>. בשיחה שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מדוע הרמב"ם מאריך בספר משנה תורה בסיפור אודות נבואת משה - דלכאורה מאי דהוה הוה. ומבאר: "בכל דור שייך ש"נביא אקים להם גו' כמוך", כמבואר ברמב"ם ש"כל נביא שיעמד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו כו' אלא מפני המצוה שצוה משה תורה כו", כלומר, שכל נביא הוא המשך נבואת משה ותורתו (אלא שבגילוי הנבואה ישנם חילוקי דרגות, כמבואר ברמב"ם). ובדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר.

ובפרט לאחרי ש"תחזור הנבואה לישראל" שהיא "הקדמת משיח" (כנ"ל) - הנבואה שתהי' אצל משיח צדקנו (ש"נביא גדול הוא קרוב למשה רבינו") ואמרו חז"ל ש"גואל ראשון (משה) הוא גואל אחרון". עכ"ל.

והיינו שנבואת משיח נמשכת ובאה מנבואת משה. וע"פ הנ"ל ניתן להוסיף בהסברת הענין - כיון שאין הנבואה ענינו של משיח מצד עצמו אלא מצד נשמת משה המלוכשת בו, לכן אף נבואתו היא המשך לנבואת משה.

ועפ"ז ניתן להבין דמ"ש הרמב"ם בהל' תשובה<sup>11</sup> שמושיח יהי' 'נביא גדול קרוב למשה רבינו' - היינו שענין הנבואה הוא ענינו של משה ולא של משיח מצד עצמו, ונמצא אצל משיח

9. וראה גם המבואר בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב, שבקשת משה "שלח נא ביד תשלח" היתה לחבר את ענינו של משה (הכמה, השפעה פנימית) עם משיח (מלכות, השפעה באופן דמקיף). ולכאורה הוא אותו ענין עם המתבאר בפנים.

10. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 780 ואילך.

11. שם.



ע"י נשמת משה המלובשת בו.

## ה

### נבואה מצד ענינו של משיח עצמו

אמנם ביאור זה אינו מתאים למובא לעיל מד"ה "ונחה עליו" תש"ט שמושיח ילמד את האבות ואת משה רבינו תורה (וכנ"ל המדובר שם הוא בתקופה השני' לע"ל, שלימוד התורה הוא באופן דראי', ענין הנבואה), ואיך זה יתאים עם המבואר לעיל שכל ענין הנבואה אצל משיח הוא מבחינת משה שבו.

וע"כ נראה לומר שהמובא לעיל הוא ע"פ שיטת הרמב"ם. אמנם לפי שיטת התנחומא אף ענין הנבואה שייך לענינו של משיח עצמו, כדלקמן.

דהנה בלק"ש נדפס מכתב שכותב כ"ק אד"ש מה"מ למחבר ספר שפתח את ספרו במערכת מלכים (ע"פ הגמ' בסוף הוריות שמלך קודם לכה"ג, ונביא וכו') ובמערכה זו גופא התחיל - באדון כל הנביאים - מרע"ה. וכתב לו כ"ק אד"ש מה"מ שלכאורה ע"פ סדר הגדולה דמלכים ה' צריך להתחיל במלך המשיח, וז"ל:

"דהנה גם בנבואה י"א בר"ה ספ"ק דבמלכים קם כמרע"ה, אבל ממש"כ ברמב"ם<sup>12</sup> דמשיח נביא גדול קרוב למשה רבנו, משמע דס"ל כמ"ד בר"ה שם דגם במלכים לא קם.

אבל במדריגות מלך - הרי אמרו דמשיח מורח ודאין (סנהדרין צג, ב. ועשו מעשה ע"פ זה, עיי"ש) דאפילו למ"ד דבמלכים קם כמשה, והיינו שלמה, לא הורשה לדון אלא ע"פ עדים וכו', ופשיטא דמורח ודאין הוא מדין מלך ולא מדין נביא דאין נביא שופט.

וע"פ גרסתינו, י"ל דזהו שני הפי' בתנחומא ס"פ תולדות, ע"ד מלך המשיח: ישכיל וגו' ונשא מיצחק (ואינו מפרט ממושה, כי גדול משה הימנו בנבואה) כו', ונשא ממושה (כי במלכות גדול משיח ממושה).

ועיין בהערות מהר"ש בובער לתנחומא (שם סקל"ח) דמהר"ץ חיות הקשה מכאן על הרמב"ם שם דמשיח הוא רק קרוב למשה, ועייג"כ מאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע דאחש"פ ה'תש"ט (נדפס בקונטרס ס"ה) דלע"ל ישפיע המשיח פנימיות התורה גם להאבות מרע"ה ואהרן כו' - וכן מוכח בלקו"ת לרבנו הזקן פ' צו ד"ה והניף ידו פ"ב".

היינו שבתנחומא<sup>13</sup> יש שתי גירסאות בפירוש הכתוב<sup>14</sup> "ירום ונשא וגבה מאד". בתנחומא שלפנינו איתא "ירום מאברהם ונשא מיצחק וגבה מיעקב". אמנם בהערות מהר"ש בובר לתנחומא<sup>15</sup> מביא את גירסת המהר"ץ חיות "ונשא ממושה", והמהר"ץ שם מקשה על הרמב"ם

12. הל' תשובה פ"ט ה"ב.

13. תולדות פ"ד

14. ישעי' נב, יג.

15. שם הערה קלה.

שממדרש זה משמע שמישיח במדריגה גבוהה ממושה. היינו שלומד מהמדרש שמישיח נעלה ממושה אף בענין הנבואה.

לפ"ז יוצא שענין הנבואה הוא ענין אצל המשיח מצד עצמו, שלכן הוא נעלה ממושה אף בענין זה. וא"ש מ"ש בד"ה "ונחה עליו" הנ"ל שמישיח ילמד אף את משה תורה, ואף בתקופה השני'. וראה שם בתחילת המאמר שמביא את ת"י לפס' ונחה עליו "דתשתרי עליו רוח נבואה" - היינו שלימוד התורה שילמד משיח אף את משה הוא מצד ענין הנבואה אצלו.

## גדרו של רצון\*

יבאר מהות אור אין סוף ויחסו לנבראים / יבאר דאור אין סוף נמצא בעולמות אך הוא באופן מקיף / יבאר הגדרת המקיף / ימשיל התלבשות אור הסובב בעולמות לרצון / יבאר ההבדלים בין הרצון לשאר כחות הנפש / יביא ההפרש בין התהוות מהרצון להתהוות מהכחות הפנימיים / יבאר מעלת היש הגשמי שדוקא ביכולתו להגיע להכרה דאין עוד מלבדו / יבאר השפעת הרצון והכחות הפנימיים / יבאר דהשורש להבדל הוא ההתלבשות / יבאר דדוקא הרצון נמשך בכל עצמותו / יקדים ענין השפעת השכל על המידות / יבאר שליטת הרצון על הכחות / מהות הרצון הארה אך לא צמצום / יבאר דהרצון אינו נתפס ממש באיברים / יבאר דהרצון במצוות אינו בהתחלקות / יבאר ההפרש בין יראה לאהבה - מקיף ופנימי

הרב מאיר שי' ערד

משפיע בשיבת תות"ל 'דעת' - רחובות, אה"ק

## א

### כחות האדם וההמשכה האלקית

"מבשרי - אחזה אלקה<sup>1</sup>" - דרך ההתבוננות של האדם בנפשו ובדרך שהיא מתגלה ומתבטאת בו, ביכולתו ללמוד על אופן המשכת האור האלקי לעולמות, היות שהאדם נברא בצלמו ובדמותו של ה', כנאמר<sup>2</sup> "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו".

כשם שנפש האדם מורכבת מכחות שונים, המחולקים באופן כללי לשתי קבוצות:

א. כחות 'מקיפים', שאינם שייכים לאיבר מסויים דוקא, אלא מבטאים את הנפש בכללותה (ועיקרם כח הרצון הנמצא בכל האיברים ושולט בהם). ב. כחות נפש 'פנימיים', המתלבשים באיברים הפרטיים (וראשיתם הכחות השכליים המתלבשים במוח האדם).

כך למעלה, ישנן שתי 'המשכות' אלקיות כלליות:

א. המשכה אלקית אין סופית, שאינה מצטמצמת או נמדדת לפי העולמות והנבראים, הנקראת 'אור מקיף'. ובלשון החסידות 'אור הסובב כל עלמין'.

\* ביאור וסיכום זה מבוסס וערוך בדרך אפשר על פי 'המשך תער"ב' פרקים מט - נג. מוגש לרגל ציון מאה שנה להילולת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (בב' ניסן השתא).

1. איוב יט, כו.

2. בראשית א, כו.

ב. המשכה מדודה ומוגבלת, המתאימה עצמה לעולמות ולנבראים לפי ערכם, הנקראת 'אור פנימי'. ובלשון החסידות 'אור הממלא כל עלמין'.

'האור המקיף' המבטא גילוי אור אלקי אין סופי, שאינו נמדד לפי ערך העולמות, מקביל בנפש האדם לכח הרצון, שאינו בא בהתלבשות באברים אלא נמצא בכולם בשוה, כפי שיתבאר.

## ב

### בירור יחס ה'אור אין סוף' לעולמות האם קדוש ומובדל או שורה בעולמות

ובהקדים הקדמה כללית ויסודית, בהגדרה הבסיסית של המושג 'אור אין סוף'. אור פירושו גילוי. 'אור אין סוף' אם כן, פירושו, גילוי אין סופי של ה'.

העולמות והנבראים שבתוכם מוגבלים במהותם, ולכן לא יכולה להתגלות בהם עוצמת האור האין סופי. זו הסיבה שכשעלה ברצונו של ה' לברוא את העולמות, נעשה 'צמצום' - סילוק והעלם של האור אין סופי, כדי לתת מקום להתהוות המציאות המוגבלת.

וכאן יש לדון - מהו היחס של האור אין סוף אל העולמות והנבראים, אשר לכאורה קיימים שני צדדים בדבר:

מצד אחד נאמר: "קדוש קדוש קדוש כו' ה' צבאות, מלא כל הארץ כבודו"<sup>3</sup>, מכך מובן שהגילוי של ה' הוא "קדוש" ומובדל, ומה שמאיר בארץ הוא רק בחינת "כבודו", וכפי שמפרש התרגום יונתן את התיבה "כבודו" - "זיו יקרי" ("זיו כבודו). כלומר, מה שנמשך ומתלבש בעולמות (שזו כוונת הפסוק "מלא כל הארץ כבודו") אינו האור עצמו, כפי שהוא, אלא רק זיו והארה חיצונית בלבד, ואילו עצמות אור אין סוף קדוש ומובדל מן העולמות.

יש להדגיש: ההבדלה של האור אין סוף אינה רק מהעולם הזה, התחתון והגשמי, אלא גם מהעולמות העליונים, וכמו שאומרים "הקדוש בשמים ובארץ"<sup>4</sup> - העולמות העליונים מכונים "שמים", וגם מהם מובדל האור אין סוף, כמו מהארץ, מאחר שאינו בגדר התלבשות<sup>5</sup>.

3. ישעיהו ו, ג.

4. נוסח ברכת ישתבח.

5. על ידי הרגשת ההפלאה והרוממות של עצמות האור, שמשיגים איך שכללות האור והחיות המאיר בעולמות הרי זו רק הארה לבד, ואילו עצמות אור אין סוף הוא קדוש ומובדל, ובמיוחד כאשר משיגים בהשגה פנימית את דרגת האור והזיו שנמשך בעולמות, ועל ידי זה משיגים את גודל ההפלאה והרוממות של עצמות אור האין סוף המופלא מהם. ועוד: השגתם היא לא רק בעצם ההפלאה, אלא גם באיזה אופן האור אין סוף מופלא מהם - הנה על ידי כל זה, נעשה הביטול של המלאכים למעלה המכונים 'שרפים' ומתעורר אצלם רצון ותשוקה (המכונה בשם 'רצוא') להיכלל בעצמות אור אין סוף ברוך הוא (כפי שמתואר בתפילה בברכת "ויצר אור"). וכמו שכתוב (תהילים עג, כה) "מי לי בשמים כו' - מה לנו ולהארה המוגבלת הנמצאת ב'שמים' - בעולמות העליונים?! שאינם רוצים לקבל הארה בלבד כי אם להיכלל בעצמותו יתברך. [ועל דרך הפתגם הידוע של אדמו"ר הזקן, שה' נשמע ממנו בעת דביקותו: "אינני רוצה מאומה, אינני רוצה את הגן עדן שלך, אינני רוצה את העולם הבא שלך, רוצה אני אך ורק אותך בעצמך" (ראה "היום יום" ח"י כסלו)].

ונמצא, שכללות האור שבעולמות היא רק הארה לבד, וכמו שכתוב "כי נשגב שמו"<sup>6</sup>, שגם בחינת "שמו" (שהוא גם כן אינו העצם ממש, כפי ששמו של האדם אינו האדם עצמו) נשגב ומרומם, וכפי שממשיך בפסוק: "הודו על ארץ ושמים", שרק הודו וזיוו - הארה בלבד משמו, מאירה על ארץ ושמים<sup>7</sup>.

אך מצד שני כתוב: "את השמים ואת הארץ אני מלא"<sup>8</sup>, "אני" מורה על עצמות ה', ולא רק על הארה, ופירושו שהעצמות ממש נמצא בעולמות.

אם כן, זה בסתירה לכאורה לפסוק "מלא כל הארץ כבודו" שהתבאר קודם שרק דרגת "כבודו", הארה בלבד, ממלאה את הארץ?

ועוד יש לשאול על כך מהכתוב "הן השמים ושמי השמים לא יכלכלוך"<sup>9</sup>, כלומר, שכל העולמות העליונים, גם הנעלים ביותר ("שמי השמים") אינם יכולים לשמש ככלי בשבילך, לעצמותך ממש, וזה סותר לכאורה למה שכתוב "אני מלא", שהכוונה בזה כאמור על העצמות ממש?

## ג

### יבאר דאור אין סוף נמצא בכל מקום אך באופן מקיף

ההסבר בדבר:

יש להבחין ולהבדיל בין עצם הנוכחות, לבין אופן ההתגלות -

כשמדברים על עצם הנוכחות של האור אין סוף, הרי הוא נמצא ונוכח בכל מקום ממש, אך כשמדברים על ההתגלות שלו בעולמות ובנבראים, אנו אומרים שהאור אין סוף קדוש ומובדל.

ולפי זה, מה שכתוב "את השמים ואת הארץ אני מלא" אין הכוונה שמציאות העצמות באה בהתלבשות פנימית ממש ובהתגלות, אלא שהיא נמצאת ונוכחת, אך באופן מקיף בלבד.

ראי' לדבר זה, מכך שהפסוק כולל שמים וארץ בהשוואה אחת - "את השמים ואת הארץ אני מלא", והרי כל ענינו של האור הפנימי הוא שבא בהתחלקות לכל בחינה ומדרגה לפי ענינה, ומוכח שהכוונה היא על המשכה באופן של 'מקיף' בלבד.

6. תהילים קמח, יג.

7. לעומת זאת בנשמות ישראל כתוב "וירם קרן לעמו", שעם ישראל שייכים לבחינת הקרן. [הקרן מבטאת את עצמיות הדבר, וכמו הביטוי התלמודי "קרן ופירות". ועוד מבואר, שהקרן זו נקודה עצמית שאינה בגדר מסויים, כמו קרן זווית המחברת ב' דפנות (וראה בסידור עם דא"ח על מזמור זה, וכן בהמשך זה ח"ג עמוד א'שא ואילך, מספר פירושים ב"קרן").] והיינו, שעל ידי תורה ומצות, שהן רצונו וחכמתו של הקדוש ברוך הוא ממש, נמשך לנשמות ישראל בחינת עצמות אור אין סוף ברוך הוא.

8. אך לעומת זאת, מה שנמשך בעולמות, גם בעולמות העליונים, הוא רק הארה לבד.

8. ירמ' כג, כד.

9. מלכים א ח, כז.

ענין זה - שבהתלבשות אור פנימי, לאידך, יש חילוק בין דרגת "שמים" לדרגת "ארץ" - מוכח גם הוא מכמה פסוקים:

כתוב "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים"<sup>10</sup>, ואומר על זה המדרש: "נטה ימינו וברא שמים, נטה שמאלו וברא ארץ"<sup>11</sup>, והיינו, שההמשכה בשמים היא בבחינת יד ימין המסמלת גילוי, כמו באדם שעיקר כחו הוא ביד ימין, ובארץ היא בבחינת שמאל, 'יד כהה'<sup>12</sup>. נמצא כי בשמים הגילוי יותר מאשר בארץ.

ועוד כתוב "אני אענה את השמים (אשיב לשאלתם ואשפיע להם) והם (השמים) יענו את הארץ"<sup>13</sup>, היינו שההמשכה בארץ אינה ישירה, אלא באמצעות השמים, שזהו פירוש המושג 'סדר השתלשלות', שישנם הבדלי דרגות בירידת האור והחיות מדרגה עליונה לדרגה נמוכה<sup>14</sup>.

וממילא, כשאומר "את השמים ואת הארץ אני מלא", היינו שמשווה את השמים ואת הארץ ששניהם מקבלים מבחינת "אני" - עצמותו יתברך, מובן כאמור, שאין הכוונה על התלבשות פנימית, שהרי התלבשות פנימית באה בהתחלקות, אלא בבחינת מקיף.

## ד

### הגדרת 'מקיף'

ועדיין יש לדקדק: אם אכן הכוונה על האור הסובב, שהוא בבחינת מקיף, כיצד ניתן אפוא לומר עליו "אני מלא", שמשמע שהוא נמצא בתוך העולם ממש והעולם מלא ממנו?

הסבר הדבר יובן בהגדרה המדויקת של המושג 'אור מקיף', שהוא 'אור הסובב כל עלמין':

יכולנו לפרש בטעות כי ההבדל בין אור הממלא לאור הסובב הוא בעצם הימצאותם בנבראים, שאור הסובב אינו נמצא בתוך הנברא ורק מקיף מעליו, ואילו אור הממלא נמצא בתוכו.

אך אין זה כך, כי גם הסובב וגם הממלא נמצאים בתוך הנבראים בפנימיותם, אלא שהממלא מצמצם את עצמו לפי ערך הנברא וממילא הנברא יכול לתפוס ולהרגיש אותו, ואילו הסובב אינו מצמצם לפי ערך הנברא ולכן הנברא אינו מסוגל לתפסו.

10. ישע"י מח, יג.

11. ראה פרקי דר"א פרק י"ח. זוהר ח"ב כ, א. לז, א. פה, ב.

12. ראה מאמר ד"ה "לכן אמור", ש"פ וארא, מבה"ח שבט ה'תשח"י.

13. הושע, ב, כג.

14. וכמו סדר ההמשכה בעילה ועלול [סיבה ומסובב], לדוגמה, בהולדת המידה על ידי השכל, שהשכל הוא

העילה והמידה שבלב היא העלול, שהמידה מתעוררת דוקא על ידי ההתבוננות השכלית שהיא עצמה בחינה של גילוי והארה (והיא העילה שלו) ולא ישירות מעצמיות הנפש ממש (וממילא גם העילה - כמו השכל, אינה מקבלת ישירות מן העצמיות, אלא מהארה שלמעלה ממנה, כמו כוח המשכיל וכדומה, כי זה הסדר שנקבע, שכל דרגה נמשכת מהדרגה שמעליה).

וכמו שכתוב בתניא פרק מח, בהסברת המושג אור ה'סובב כל עלמין', ש'סובב' אין פירושו שהוא סובב ומקיף מלמעלה, מחוץ לנברא - היות שגם אור הסובב (המכונה האור המקיף) הוא בתוך כל נברא בתוכיותו ופנימיותו, וזה שקוראים אותו בשם 'סובב' הוא רק מחמת שאינו מצטמצם לפי ערך הנברא להיתפס ולהתלבש בו ממש.

וכפי שאומר בזוהר<sup>15</sup>: "איהו תפיס בכולהו עלמין ולית מאן דתפיס ביה" (-) הוא - האור אין סוף - תופס בכל העולמות ואין מי שתופס בו).

וכוונת הזוהר היא לאור הסובב, שמצד אחד "איהו תפיס בכולהו עלמין", היינו שהאור הסובב נמצא בתוכם ובפנימיותם, ולא רק שנמצא בתוכם (ללא השפעה עליהם), אלא הוא עיקר החיות שלהם, כמובא בתניא שם, שעיקר החיות וההתהוות של מציאות הנברא היא מהאור המקיף, הסובב. ומאידך, "לית מאן דתפיס ביה", ששום נברא אינו מסוגל לתפוס ולהשיג באור אין סוף ברוך הוא.

וזאת בניגוד לאור הממלא, אור הגבול, שהכלי של הנברא תופס את האור, כיון שהאור מצמצם עצמו לפי ערך הכלי.

וזהו גם כן מה שכתוב "הן השמים ושמי השמים לא יכללוך (=יכילו אותך)", שגם העולמות הרוחניים הגבוהים אינם כלי לאור אין סוף ברוך הוא, שיהי' בהם בהתלבשות פנימי.

ולכן אור הסובב ומקיף הוא בשמים ובארץ בשווה, משום שבאור המקיף אין התחלקות מדרגות, ומה שנמשך בעולמות אינו בהתלבשות פנימית כמו התלבשות אור בכלי (שהרי אם הי' נמשך בהתלבשות פנימית, אור בכלי, בהכרח שיהיו בו הבדלי דרגות לפי הבחינה שבה מתלבש), ועל כן הוא בכל העולמות בשווה.

אם כן, גם האור הסובב וגם האור הממלא נמצאים בתוך העולמות, אלא שאופן גילויים הוא שונה. האור הפנימי בא בהתלבשות ובהתחלקות, ואילו האור הסובב נמצא בכל העולמות בשווה מחמת שאינו מתגלה בפנימיותם ואינם תופסים בו.

## ה

### התלבשות אור הסובב בעולמות כעין הרצון - הטיית הנפש

עיקרון זה - שאור הסובב נמצא בעולמות אך לא באופן של התחלקות והתלבשות - יובן ממשל הרצון שבנפש, וכדברי הפסוק "מבשרי אחזה אלקה"<sup>16</sup>.

ראשית, יובהר כי כח הרצון אינו עצם הנפש ממש, אלא הוא ביטוי וגילוי של הנפש. ובזה הוא דומה לכאורה לכחות הפנימיים - שכל ומידות, שגם הם גילויים מהנפש. שכשאדם משתמש בכחות הפנימיים כמו השכל והמידות, הוא מגלה את כחותיו הפנימיים, ועל דרך

15. זוהר ח"ג - רכה, א. ועוד.

16. איוב, יט, כו.

זה, כשמתגלה אצלו כח הרצון, מתגלה כח המקיף שבנפש.

אך באמת הרצון חלוק מכל הכחות האחרים בהבדל מהותי:

כל כח מהכחות הפנימיים, מבטא מציאות נפשית פרטית ומסוימת, ואילו הרצון אינו מבטא כל מציאות תוכן אחרת מלבד עצמיות הנפש. ובמילים אחרות: הרצון הוא אמנם גילוי, אך את מה הוא מגלה? את מהות הנפש כמו שהיא.

פירוש הדברים:

כל הכחות הפנימיים, אף שהם כלולים בנפש, הרי הם בבחינת 'מציאות' לעצמם, ויש להם תוכן פרטי, שהוא כדבר נוסף על פשיטות הנפש. וכמו כח השכל, שענינו להשכיל ולהחכים בכל דבר שכל וחכמה, שיש לו מציאות לעצמו, מציאות של שכל וחכמה.

ואף שפעולת ההשכלה אינה מנותקת מהנפש עצמה, שהרי הנפש עצמה היא המתחכמת ומשכילה, מכל מקום, הנפש עצמה פשוטה ונעלית מכח פרטי מסויים, ולכן, כאשר הנפש רוצה להשכיל היא משתמשת כביכול בכלי החכמה, שהוא כח פרטי מסויים הנמצא וכלול בה, שענינו להשכיל ולהחכים. ונמצא, שהשכל הוא ה'כלי' שעצם הנפש משתמשת בו כדי להשכיל;

אך הרצון לעומת זאת אינו מציאות לעצמו נפרד מעצמות הנפש - כשהנפש רוצה, אין כאן שני דברים. עצם הנפש אינה משתמשת בכח נפרד הנקרא כח הרצון (כמו כאשר הנפש מתחכמת שישנם שני ענינים, עצם הנפש ומה שהיא מתחכמת בכח החכמה), אלא הרצון הוא הטיית הנפש עצמה. כשהנפש נוטה לאיזה דבר וענין מסויים, הטי' והתגלות זו תיקרא בשם רצון.

## ך

### ההבדלים בין הרצון לשאר כחות הנפש

מחמת הבדל מהותי זה, ישנו שוני נוסף בין הרצון לשאר הכחות:

בכל הכחות האחרים, גם כשהאדם מפסיק להפעיל את אותם כחות, נשאר מהם רושם, כיון שכאמור יש להם איזו מציאות וגדר בפני עצמם, ואינם מגלים את פשיטות הנפש.

וכמו בכח השכל, כשמשכיל איזה ענין, הרי גם כשהנפש 'מסתלקת' מהענין, כשמפסיק לעסוק באותה השכלה, עדיין נשארת ההשכלה במוחו. וכל שכן כאשר משפיע את השכל ומלמדו לזולתו, או כשבא הדבר שכל בכתב בספר, הרי ההשכלה נשארת לעולם, למרות שמשכיל ההשכלה כבר אינו נמצא בגלוי.

ולא רק בזולת קיימת ההשכלה, אלא גם במשכיל עצמו נותר רושם מההשכלה, גם לאחר ש'סילק' עצמו ועזב את הענין, הרי בכל רגע יכול להיזכר באותה השכלה, מפני שנשארת במוחו.



(וגם אם השכלה זו נעלמת לגמרי ממוחו, היא משאירה איזשהו רושם במוח, וכמו שרואים שאדם יכול לחלום לא רק על מה שחשב באותו היום אלא גם על דבר שהרהר בו לפני זמן רב, כיון שכל הרהור יוצר רושם בנפש, ובזמן מסויים הוא יכול להתגלות).

על דרך זה, לא רק מכח השכל נשאר תמיד רושם, אלא גם מרגש שאדם שהתעורר להיטיב לזולת לדוגמה, נותר רושם.

ואין הכוונה רק על ההשפעה הגשמית הבאה מאותו רגש, כמו אדם שנתן צדקה, שהכסף הגשמי שנתן לעני קיים גם לאחר שהעני הסתלק והלך, כי אם גם הרגש עצמו להיטיב שהתעורר בו האדם, נשאר במציאות.

וכמו אדם שנותן לעני בסבר פנים יפות ומפייסו בדברים (כפי שאמרו רבותינו ז"ל<sup>17</sup> שאדם הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, ואילו אדם המפייס אותו בדבריו זוכה באחת עשרה ברכות), הרי הפיוס פועל תחושת רוממות אצל המקבל, ותחושה זו המעודדת את רוחו, נשארת בו גם לאחר מעשה הצדקה עצמו.

וכן אדם הכועס וכדומה, נשאר מזה רושם גם לאחר שמידת הכעס נחלשה אצלו.

הסיבה לכך היא מפני שיש לכחות גדר ומציאות פרטית מלבד עצם הנפש. כאשר אדם אוהב או כועס, מתגלה רגש בתוך האדם, אך אין זה ביטוי טהור של הנפש עצמה, ולכן נשאר מזה רושם וקיום גם לאחר הסתלקות הנפש מהענין, ונפעל על ידם איזה דבר<sup>18</sup>. וכמו בפעולת כח השכל נעשית מציאות השכלה, ובמידות נעשית ההטבה וכדומה.

כח הרצון לעומת זאת, שונה אף בענין זה מכל הכחות האחרים, היות שכאמור, כל ענינו הוא הטיית הנפש ולא שהנפש נושאת אותו כמו הכחות הפנימיים, ובמילים אחרות: הנפש אינה מכילה רצון, אלא הרצון הוא הטיית הנפש. ולכן לא נשאר ממנו מאומה לאחר שמסתלק.

ומאחר שהרצון אינו משהו נוסף אלא בבחינת 'אין', שכל ענינו הוא גילוי העצם ולא משהו עצמאי, הרי בשעה שיש לאדם רצון כלשהו, אין מציאות דבר כלשהי מתוספת על ידי הרצון (אלא הוא רק הדחף המניע לפעולה, אך לא שנפעל על ידו משהו באופן ישיר), וכשמסתלק הרצון, לא נשאר מאומה.

וכמו שרואים במוחש, שכאשר אדם רצה משהו מסויים ואחר כך הפסיק לרצות בו, לא נשאר שום רושם מאותו רצון וכאילו לא הי' כלל.

לסיכום, קיימים שני הבדלים בין כח הרצון לשאר הכחות:

א. הרצון ביחס לנפש הוא כ'אין' בלבד כיון שכל מציאותו היא גילוי העצם והטיית הנפש,

17. בבא בתרא ט, ב.

18. אך יש להבהיר: אין הכוונה שנעשה איזה דבר ממשי, שהרי נברא אינו מסוגל כלל ליצור מציאות חדשה, וכל מה שביכולתו הוא רק לשנות 'יש מיש' ולא 'יש מאין' (והתהוות דבר ממשי היא דוקא מבחינת 'אין'), וכמאמר המובא במקומות רבים בחסידות שהתהוות הגשמי מהרוחני "אין לך בריאה יש מאין גדול מזה", ולכן יצירת דבר גשמי מדבר רוחני אינו כלל ביכולת הנבראים, ומה שנתבאר שנפעל איזה דבר על ידי הכוח, הכוונה שנעשה דבר רוחני - בתחום השכל, או במידה זו או אחרת, כפי מהות הכוח ההוא.

ואילו שאר הכחות הם בחינת 'יש' הכלולים בתוך המציאות של עצם הנפש (ומזה נובע הבדל נוסף),

ב. כאשר שאר הכחות פועלים איזו פעולה, יש לה רושם וקיום עצמי גם לאחר הסתלקות הכחות, ואילו כאשר כח הרצון פועל פעולה, הרי כשמסתלק גילוי הרצון לא נשאר רושם כלל מהפעולה וכלא היתה, כיון שאינו מציאות בפני עצמו.

## ז

### הפרש בין ההתהוות מהרצון ובין הכחות הפנימיים

תכונה זו של הרצון - שכאשר הוא מסתלק אינו משאיר רושם - קיימת אף ברצון האלקי בבריאה:

ידוע, שכל ההתהוות של סדר ההשתלשלות היא מהרצון, וכמו שכתוב<sup>19</sup> "כל אשר חפץ ה' עשה". כשם שבהסתלקות הרצון - במשל נפש האדם - לא נשאר מאומה, כך בהסתלקות הרצון האלקי מהנבראים חלילה, לא ה' נשאר מאומה מכל הבריאה, כיון ששורש כל ההתהוות הוא מהרצון של הבורא;

לעומת זאת, בסילוק האורות פנימיים - האורות האלקיים המתלבשים בספירות (שהם הנמשל לכחות הפנימיים שבאדם), הרי למרות שנעשה העלם על ידי סילוקם, מכל מקום נשאר קצת רושם מהם (וכפי שנתבאר קודם במשל מנפש האדם).

וכמובן מהלשון בזהר<sup>20</sup> "כד את תסתלק מנייהו אשתארו כגופא בלא נשמתא" (כאשר [לו יצויר ש] האורות העליונים המתלבשים בספירות יסתלקו מהם, הכלים יישארו כגוף ללא נשמה<sup>21</sup>), והרי גם אז נשאר בכלים רושם מהאורות ואינם מסתלקים לגמרי, אלא שהם בבחינת העלם.

וכמו שנתבאר במקום אחר<sup>22</sup>, שכוונת הזוהר בענין זה הוא שאף מהאורות המסולקים עצמם יישאר רושם<sup>23</sup>;

19. תהילים קלה, ו.

20. הקדמת התיקוני זוהר (פתח אליהו).

21. ועל דרך המבואר בתיא, שער היחוד והאמונה פרק ז, שהנשמה רק מוח' את הגוף אך אינה מהווה אותו, ולכן הוא אינו בטל לחלוטין ביחס אלי' (או ביציאתה ממנו), בשונה מהתהוות יש מאין, בה אין כל קיום ליש מבלעדי האין, וביטולו הוא מוחלט.

22. ראה באריכות בסידור עם דא"ח בפירוש פתח אליהו. תורה אור פ' מקץ (לה, ב). לקוטי תורה הוספות ויקרא (ג, ג).

23. לכאורה ה' ניתן לפרש בפשטות, שהרושם הוא רק מצד הכלים, ואילו האור הסתלק לגמרי. אך אם היינו מפרשים כך לא היתה מובנת לכאורה הראי' לענינו. שהרי כאן רוצה לבאר ההבדל בין הכחות הפנימיים לכוח הרצון, שבהסתלקות כוח הרצון לא נשאר מאומה, ואילו בהסתלקות הכוחות הפנימיים נשאר רושם, ואם כן מהי הראי' שמביא ממאמר הזוהר "כד את תסתלק מנייהו", אם מה שנשאר "כגופא בלא נשמתא" זה בחינת הכלים בלבד (והוא בגלל שיש להם שורש בפני עצמו מ'כוח הגבול' שבאין סוף) - הרי אין זו ראי' למה שנשאר בכוחות הפנימיים עצמם

עוד יש לבאר, שהאור הפנימי המשאיר רושם בעולם אף לאחר הסתלקותו, הוא בדומה לענין הספחים. ספחים פירושו תבואה הגדלה מעצמה. וכך גם ברוחניות ישנם ייחודים עליונים הנעשים כביכול מעצמם.

ענין זה מבוסס על פירוש הזוהר<sup>24</sup> על פסוק "אור זרוע לצדיק"<sup>25</sup>, שהלשון "זרוע" מרמז על אור שנזרע כבר, ומוסב הפסוק על זמן הגלות שהגנן (הקדוש ברוך הוא) אינו נכנס לגינה (וכפי שמצינו בישעי'<sup>26</sup> שבני ישראל הם בדוגמת כרם (גן) של הקדוש ברוך הוא), בניגוד לזמן הבית שאז הגנן נמצא בגינה, ומכל מקום, ישנם ייחודים (המשכות אלקיות) גם בזמן הגלות, והם מהאור שנזרע כבר.

כלומר, כמו שלפעמים גדלים ספחים מזרעים שנזרעו זמן רב קודם, כך יש ייחודים עליונים שנעשים בזמן הגלות, ששורשם מאותם אורות שנזרעו בזמן הבית<sup>27</sup>.

וכל זה כאמור שייך רק באורות הפנימיים, שגם לאחר הסתלקותם נשאר רושם והארה מהם. מה שאין כן הרצון אם הי' מסתלק חס ושלום, הי' הכל מתבטל לגמרי;

זוהי הסיבה לכך שבראש השנה - שאז החיות של כל העולם חוזרת למקורה<sup>28</sup>, וצריכים להמשיך רצון חדש למלוכה ולבריאת והתהוות העולמות - הרי הסילוק הוא רק בפנימיות ולא בחיצוניות.

ה'פנימיות', זהו הרצון והתענוג של הבורא בעולמות והוא מסתלק בערב ראש השנה, ועל ידי התפילות והתקיעות בשופר נמשך רצון חדש. אך גם קודם התקיעה בשופר, כשהרצון הפנימי הסתלק, נותר רצון חיצוני לעולמות, ומאותו רצון חיצוני העולם ממשיך להתקיים (וכמשל בעל מפעל שלמרות שעדיין לא הכריע אם להמשיך את קיום המפעל או לא, הוא ממשיך 'עסקים כרגיל' עד להכרעה, למרות שבפנימיות אין לו עדיין חשק ותענוג בהמשך קיום המפעל).

אך אם הי' הסילוק של הרצון לעולמות גם בחיצוניות, הי' הכל אין ואפס חס ושלום.

וכל זה הוא לפי שהרצון האלקי הוא בבחינת גילוי מן העצם, ולא כח פרטי, ולכן הוא מכונה 'אין האמיתי', מאחר שכל ענינו הוא גילוי העצם ולא מציאות בפני עצמו.

(ענין האורות)? ולכן יש לפרש כוונתו בדברי הזוהר (כפנים) שאף באורות גופא יש רושם (ולא רק מצד הכלים) וכפי שמשמע בפשטות בלשון של המאמר בתורה אור שצוין בהערה הקודמת (באופן הראשון).

24. פ' תרומה, חלק ב' קסו, סוף ע"ב ואילך.

25. תהילים צז, יא.

26. ה, א ואילך.

27. ראה דרוש הצמח צדק ד"ה להבין כו' גנתא לא עאל בה ההוא גנא, ביאורי הזוהר חלק ב' עמוד תתיח ואילך,

נדפס גם בספר ההשתטחות. וראה שיחת יו"ד בשבט התש"ט.

28. ראה תניא אגרת הקודש פרק יד.

## ח

## דוקא ביש הגשמי ניכר ה'אין עוד'

על פי עיקרון זה נבין, כי דוקא ה'יש' בעולם הגשמי, שהוא היש הגדול ביותר, יכול להכיר באמת כי 'אין עוד' מלבד האלקות.

ההסברה בדבר:

התהוות היש היא מבחינת הרצון, וכמו שכתוב "כל אשר חפץ ה' עשה"<sup>29</sup>. "עשה" רומז על ההתהוות בעולם העשיי' הגשמי, והרצון הוא כאמור בחינת אין, ולכן דוקא היש שהתהווה מבחינת הרצון יכול להכיר כי הכל אין. וביתר הרחבה:

העולמות הרוחניים מתהווים מהעולמות שמעליהם באופן של עילה ועלול, ולכן אי אפשר לומר שעולם היצירה - לדוגמא - הוא אין ואפס לגבי עולם הבריאה, כי הוא השתלשל ממנו, וכשהי' כלול בו, הוא הי' איזושהי מציאות, ולכן בעולם היצירה לא נרגשת לגמרי אפס מציאותו.

מה שאין כן בהתהוות היש בעולם העשיי', שאינו נוצר באופן של השתלשלות עילה ועלול מעולם עליון יותר אלא הוא מציאות חדשה לגמרי, מ'אין' התהווה 'יש'<sup>30</sup>, ולכן, כשם שאם יסתלק הרצון יחזור היש להיות אין ואפס, כך גם כל עוד שהיש קיים, אין כאן מצד האמת דבר נפרד מהרצון של ה'.

ולכן דוקא ביש הגשמי ניכר ה"אין עוד" - לא רק ביטול של פחיתות ערך לדבר מרומם ונעלה יותר, בדוגמת ביטול הנר לעוצמת אור השמש, אלא ביטול מוחלט. כיון שכל היש הגשמי הוא חידוש שנוצר בכח הרצון, ובהתבטל המחדש (כח הרצון) בטל לגמרי המחודש (ה'יש הגשמי').

[אמנם בעולם העשיי' יש התגברות של הקליפות המסתירות על אלקות, אבל מצד האמת, מציאות היש הגשמי מגלה את הקדוש ברוך הוא יותר מכל הדרגות הרוחניות, שהרי דוקא ביש ניכר שכל מציאותו הוא מהעצמות ממש אשר רק בכחו ויכולתו לברוא יש מאין.]

ועוד: מאחר שהתהוות היש אינה מאיזו דרגה רוחנית של 'הארה', אלא זהו חידוש ממש, הרי זה מוכרח להיות רק מכחו של עצמות אין סוף, ש"הוא לבדו בכחו ויכולתו להוות יש מאין ואפס המוחלט"<sup>31</sup>.

ולכן, כמו שהעצמות הוא נמצא "בבחינת בלתי מציאות נמצא"<sup>32</sup> (היינו, שמציאותו אינה

29. תהילים קלה, ו.

30. וכפי שמסביר אדמו"ר הזקן בתניא באיגרת כ' שאמנם "נפש השור" יכולה להימשך מ"פני השור שבמרכבה" באופן של עילה ועלול, אך לא בשר השור הגשמי, שהתהוותו היא בבחינת יש מאין. וכמו כן, כל התהוות היש אינה באופן של עילה ועלול אלא יש מאין מהרצון של הבורא.

31. תניא איגרת קודש סימן כ.

32. ראה מורה נבוכים ח"א פנ"ז.

כמו המציאות של כל שאר הנמצאים - כל הנמצאים מחודשים ממציאות אחרת ומציאותם היא מורכבת<sup>33</sup>, אבל העצמות אינו מחודש ולא מורכב), כמו כן התהוות היש הגשמי שנמשכת מהעצמות ממש, היא באופן כזה שכל מציאותו, גם לאחר התהוותו, היא בבחינת "בלתי מציאות נמצא" - שאין הוא מציאות אמיתית.

זו הסיבה שדוקא בנבראים הגשמיים יכולה להיות ההכרה כי "אין עוד מלבדו".

## ט

### השפעת הרצון

לאחר שלמדנו על ההבדל המהותי בין הרצון לשאר הכחות (שכח הרצון אינו כח פרטי ומציאות בפני עצמו, אלא כל ענינו הוא הטיית והמשכת הנפש), יש לבאר את ההבדל בין הרצון לשאר הכחות בענין ההשפעה על האיברים והכחות האחרים.

ובהקדים, שלכל כח נפשי יש כלי מיוחד המתאים למזגו ותכונתו, ודוקא בו מתלבש הכח ולא בכלי ואיבר אחר. לדוגמה, כח הראי' לא יתלבש באוזן וכח השמיעה לא יתלבש בעין, וכן השכל מתלבש דוקא במוח שבראש ולא בשאר איברים. זהו מבנה הגוף, המחולק לאיברים שונים זה מזה, ובכל איבר מתלבש כח נפשי השייך לו בלבד.

אך לרצון, לעומת זאת, אין איבר מסויים שהוא הכלי אליו ובו הוא מתלבש, אלא הוא נמצא בכל האיברים בשווה.

והראי' לכך - שהרצון פועל בכל האיברים, גם באיברים החיצוניים, במהירות וללא שהיי' בין פקודת הרצון לבין הביצוע בפועל באיברי הגוף. לדוגמה, כשעולה ברצונו להניע את הרגל או לפשוט את היד, זה נעשה מיד, ואילו כח הרצון הי' מתגלה ומתלבש באיבר פרטי שרק באמצעותו הוא פועל, הי' צריך להיות בהכרח עיכוב ושהות זמן בפעולתו בשאר האיברים והכחות.

## י

### הכחות הפנימיים משפיעים בשיהוי זמן

להרחבת הביאור, נתבונן באופן השפעת הכחות הפנימיים על האיברים, שבזה קיים שיהוי זמן.

לדוגמה, השכל הוא כח פנימי, שיש איבר מיוחד המשמש לו ככלי - המוח שבראש, ובכל זאת אנו רואים שהשכל מתגלה גם בשאר הכחות, כמו בכח התנועה שביד ובכח ההילוך שברגל, שכאשר אדם מרגיל את עצמו לעשות תנועות מסוימות ביד, כמו לכתוב בכתב

33. ראה מאמר ד"ה "פדה בשלום נפשי", י"ט כסלו תשכ"א.

מסויים, או ללכת בצורה מסוימת וכדומה, אזי ישנה התלבשות של שכל וחכמה בתוך היד והרגל.

אך מאחר שכח השכל הוא כח פנימי הנתפס ומתלבש בתוך כלי, הרי שגם בפעולתו באיברים האחרים הוא בבחינת התלבשות, ובהכרח שהשפעתו עליהם תהי' בשיהוי זמן, ולא באופן מידי ומאליו.

השיהוי נדרש מצד שני הצדדים והשלבים בהשפעה - הכח המשפיע והאיבר המושפע:

לשכל אורך זמן לשער באיזה אופן יתגלה באותו איבר וילמדו לעשות את מה שמעוניין שיעשה. לדוגמה, כאשר רוצה ללמד את היד איזו חכמה או כישרון, כמו ציור, אומנות, נהיגה וכדומה, לוקח זמן לחשוב ולתכנן מהי הדרך הנכונה ללמד את היד. זהו החלק הראשון, שניתן לכנותו - הלימוד המופשט והעיוני (התיאורטי).

אך גם אחרי שהמוח מבין מהי הדרך ללמד את היד, עדיין אורך זמן לאמן ולהרגיל את היד כדי שתוכל לבצע את השכל הבין. זהו השיהוי מצד הכח המקבל. את החלק השני ניתן לכנות - הלימוד המעשי.

וכל זאת מאחר שכח השכל בא בהפנמה ובהתלבשות בכח המח', ומפעיל את האיבר הפרטי שבאמצעותו נפעלת כוונת השכל, וממילא בהכרח שתהי' בו הכנה להיות כלי לקבלה, והיא מה שהשכל מלמד את אותה חיות פרטית הנמצאת באותו כלי ואיבר פרטי (כמו לדוגמה כח התנועה שביד) להיות כלי לקבל אור השכל.

להלן מספר דוגמאות לשיהוי זמן בלימוד והשפעה פנימית:

#### במלאכת הציור:

קודם שהאדם מתחיל לאמן את היד לצייר את קווי הציור בפועל, עליו ללמוד באופן תיאורטי את אומנות הציור. גם מי שיש לו חוש-ציור וקל לו להתאמן בציור, צריך ללמוד, כיון שהציור אינו רק מצד היד אלא גם מצד כח השכל המתלבש בה.

ויש במלאכת הציור, הכנה דו צדדית: א. השערת השכל כיצד תהי' תנועת היד, שזהו מצד כח השכל שבמוח - לחשוב בתחום הזה ולפתח אותו. ב. הכנה בכח התנועה להיות מוכן להכיל בתוכו את אותה השכלה ולבצעה הלכה למעשה - להניע את היד כפי השערת השכל<sup>34</sup>.

#### במשפיע ומקבל:

כאשר רב צריך ללמד תלמיד - עוד לפני שמשפיע בפועל את השכל לתלמיד, צריך המשפיע לשער בשכלו מה ואיך ללמד את התלמיד באופן כזה שיוכל לקבל, וכן מצד התלמיד צריכה להיות הכנה להיות ראוי ומוכשר לקבל את ההשפעה מהרב, להסיר את המניעות וההפרעות ולהתרכז בענין.

34. וכמו שנתבאר בפרק ב מהמשך תער"ב שהכוח העליון יותר (כמו כוח השכל) אינו מתלבש ישירות באיבר האחר אלא בכוח הנפשי שבו (כמו כוח התנועה), שכל זה מצריך שיהוי זמן, אימון ידיו ורגילות.

ובאמת, לא רק עצם ההשפעה באה מן המשפיע, אלא גם הדרך לקבל את ההשפעה. לא רק הלימוד עצמו חשוב אלא גם דרך הלימוד, וזה חלק מתפקידו של המשפיע, ללמד את המקבל כיצד לקחת ולתפוס ענין שכלי.

ההשפעה הפנימית מתבטאת גם בסדר והדרגה שבלימוד, שתחילה מלמדו השכלה ברמה נמוכה, והתלמיד עולה מדרגה לדרגה, עד שמסוגל ללמוד ולהבין את כל העומק והפנימיות ועומד על דעת רבו.

#### גדילת האדם:

גדילת האדם בשכלו ורגשותיו, נעשית במשך השנים, וכלשון הפסוק "ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה"<sup>35</sup>. ויש בזה שלבים שונים - גיל חינוך, בר מצוה, וכן הלאה, עד לגיל עשרים שנה, שאז מקבל האדם את שלימות המוחין (ויש לזה ביטוי הלכתי מעשי<sup>36</sup> שרק אז יכול הבן למכור בנכסי אביו).

וכמו כן השפעת השכל על המידות והרגשות היא תהליך שלוקח זמן ומתפתח עם השנים, ולכן ילד קטן מידותיו בקטנות, ו"מתקעס ומתקצף מדברים קטנים"<sup>37</sup>, וככל שגדל ושכלו מתפתח, בתהליך גדילה שלוקח זמן ונעשה בהדרגה, גם מידותיו מופנות לדברים בעלי ערך ונעלים יותר.

#### השפעת שכל:

השפעת שכל (גם של האדם בתוך עצמו) אורכת זמן. לא ניתן לקלוט שכל במהירות ובחיפזון. וכמו שמובא בלקוטי דיבורים<sup>38</sup> בשם אדמו"ר האמצעי, כי אחד מה"בתי יד" לתפיסת השכל הוא "התעכבות".

יתרה מזו, השפעת השכל דורשת הכנה בסדר השתלשלות גם בתוך האדם המשפיע, בהתלבשות הכחות זה בזה. ולדוגמה, בכדי שהאדם ילמד את השכל וישפיעו, הוא צריך קודם לעבור את שלב המידות בתוכו, ליצור אצלו רצון ואהבה לדבר, שירצה להשפיע או שירצה בדבר שיעשה.

ואף שכאשר העיקר הוא להשפיע את השכל הלאה, הרי לא תמיד המידה מורגשת בצורה פנימית ושלימה, אלא זהו דרך 'מעבר' בלבד (שכביכול זה עובר דרך המידה, שכיון שמבין בשכל שכך צריך להיות, הרי המידות מסכימות לזה, גם אם אינן מרגישות זאת בצורה שלימה), ואם כן, לכאורה אין כאן התלבשות שלימה, בסדר והדרגה?

מכל מקום, זה נקרא גם כן 'התלבשות', מאחר שדוקא על ידי שהמידות מסכימות ומתרצות להשפעה, תוכל להיות התלבשות השכל בכח התחתון ושיבצע בפועל את הדבר שהבין בשכלו, אך אם השכל לא הי' עובר כלל דרך המידות והן היו מתנגדות לביצוע הדבר או

35. איוב לב, ז.

36. בבא בתרא קנו, א. וראה לקוטי תורה פרשת במדבר דיבור המתחיל "מבן עשרים שנה".

37. תניא פרק ו.

38. חלק שני ליקוט ה.

להשפעת השכל, לא היתה נעשית ההשפעה הפנימית במקבל או בכח התחתון<sup>39</sup>. ומכל הדוגמאות הללו מוכח, כי כל השפעה פנימית באה בסדר ובהדרגה ובשיהוי זמן.

## יא

### ברצון אין שינוי עצמי

הרצון לעומתם, שהוא כח מקיף, שונה משאר הכחות בשני הפרטים הנזכרים לעיל:

א. הוא אינו גדל במשך השנים (כמו התפתחות השכל והמידות), אלא קיים באדם תכף ומיד כשנולד.

ולהיפך, לא רק שהרצון לא גדל במשך השנים, אלא ככל שהאדם גדל יותר, הוא פחות מרגיש את מה שהוא רוצה, ויותר מתמקד במה שמבין בשכלו ורגשותיו. אך אין זה בגלל שברצון עצמו נעשה שינוי, כמו שבכחות הפנימיים נעשה שינוי במהותם, אלא שכאשר הכחות הפנימיים מתגלים ונעשים פעילים יותר, מתעלמים הכחות העצמיים של הנפש שהם הכחות המקיפים, ולכן הרצון, שהוא כח מקיף, מתעלם ונעשה פחות מורגש<sup>40</sup>.

ב. השפעת הרצון בשאר הכחות והאיברים, היא באופן מידי ללא שיהוי זמן, ואינו בא (בניגוד לכחות הפנימיים, כפי שהתבאר) בסדר והדרגה ובסדר השתלשלות.

## יב

### השורש להבדל - ההתלבשות

כאמור, ההבדל האמור בין כח הרצון לכחות הפנימיים הוא מפני שכל הכחות הפנימיים באים בהתלבשות בכלים דוקא - השכל במוח, כח הראי' בעין, כח השמיעה באוזן וכדומה, ואילו הרצון הוא כח מקיף.

ההגדרה של 'התלבשות' היא ההתמעטות וההגבלה של הכח, שיורד ממדרגה למדרגה, ועל ידי זה יכול להתגלות בתוך הכלי והאיבר.

מסיבה זו תלוי' התגלות הכח הפנימי בהגדלת הכלי, שככל שהכלי גדל יותר, יכול הכח להתגלות בו יותר, וכמו לדוגמה המוח הגשמי, שככל שהוא מתפתח יותר, כח השכל יכול להתגלות בו יותר.

ולכן פעולתו של הכח הפנימי הוא בשיהוי זמן, לפי תכונתו ומזגו של הכלי, כמו המשל מכח הציור ביד שבא על ידי התלבשות השכל ביד, שזהו על ידי ההשערה וההכנה של השכל,

39. ראה ספר המאמרים עת"ר בהוספות, ד"ה ועתה יגדל נא.

40. וכפי שרואים, שכוח המסירות נפש (שעיקרו בכוח הרצון) ניכר יותר באנשים פשוטים ולא אצל בעלי השכל והמידות.



באיזה אופן יאמן את היד וכדומה;

ובאמת לא רק כשהכח הפנימי בא להשפיע ולהתלבש בכח נמוך יותר הוא צריך להתלבש בו בסדר והדרגה, לפי דרגתו ומקומו, אלא גם כאשר הכח מתלבש באיבר המתאים לו, כמו השכל במוח הגשמי, הרי שההתלבשות וההתגלות של הכח בכלי ובאיבר היא בסדר והדרגה, על פי ההכנה וההכשרה של האיבר לקבל את הכח המתלבש בו, כשתכונות הכלי, כמו גודלו, איכותו ודקותו (עדינותו), משפיעות על התגלות הכח הנפשי<sup>41</sup>. וכן גם מצד הכח הנפשי עצמו, צריכה להיות השערה בכח השכל, להאיר ולהתלבש בפנימיות בתוך המוח.

ואם כך הדבר בהתלבשות הכח באיבר המתאים לו, כל שכן בהתלבשות הכח בשאר הכחות, הנמוכים יותר.

וזו גם כן הסיבה שצריכה להיות התלבשות הכחות הפנימיים בסדר והדרגה דוקא, מפני שעל ידי התלבשות דוקא יוכל להתלבש בכח שהוא תחתון לגביו;

אבל הרצון לעומת זאת אינו כח פנימי, אלא כח עצמי, שהוא ביטוי של הנפש עצמה, וענינו הטיית הנפש, ולכן אינו בא בהתלבשות, לא בהתגלותו שלו ולא בפעולתו על האיברים האחרים, אלא פועל בכל האיברים והכחות בשווה ובלי שום שיהוי זמן.

## יג

### דוקא הרצון נמשך בכל עצמותו

בנוסף לכך ישנו עוד הבדל בין כח הרצון לשאר האיברים:

אופן המשכת הרצון הוא שעצמות הכח נמשך בכל הכחות והאיברים, ולא רק הארה ממנו בלבד, כמו בכחות הפנימיים, המתגלים בעצמותם רק באיבר וכלי המתאים להם, אך כאשר נמשך כח עליון בכח תחתון יותר, הרי זה בבחינת הארה בלבד.

ולדוגמה השכל, שהוא כח פנימי, הרי אף שנמשך ומשפיע גם בשאר האיברים, כמו ביד וברגל, אין עצמות אור השכל נמשך ביד וברגל, אלא רק הארה חיצונית ממנו בלבד, ולדוגמה<sup>42</sup>, במידה רגשית שבלב מתלבשת החיצוניות של השכל, ובכח המעשה וההילוך - שהוא הכח התחתון ביותר - מתלבשת הארה שהיא החיצוניות של החיצוניות, המכונה 'השכל המעשי', ואילו השכל עצמו מתלבש רק במוח שבראש.

והסיבה לכך היא כאמור, שהמוח הוא כלי מתאים לאור השכל, ולכן דוקא בו מאיר עצמות

41. וכמו בחומר הפיזי של המוח, שכשהוא בדקות יותר הוא כלי יותר להשכלה, וההתגלות השכלית היא לפי מזג המוח: מוח החכמה הוא קר ולח, ומוח הבינה הוא חם ויבש, ובחומר המוח שהוא קר ולח מתלבשת נקודת השכל (הכמה), שטבע המים לדבק (ענין החסדים), וחומר המוח שהוא חם ויבש מתלבש בו חלק השכל שענינו התחלקות פרטים (בינה), שטבע האש לפרר (ענין הגבורות והצמצומים), וכן הוא בבחינת הדעת שהיא לפי אופן חומר המוח. כמובא בהמשך תער"ב פרק ב, וראה מאמר ד"ה "זה יתנו" פ' משפטים תשט"ו אות ב.

42. כפי שנתבאר בהרחבה בהמשך תער"ב שם.

השכל באופן של התלבשות ממש, ואילו בשאר איברים שהם רק מקבלים מהמוח ואינם כלים אל אור השכל, מאירה בהם הארה וחיצוניות בלבד.

[ומכל מקום גם באיברים האחרים המקבלים את השכל, יש מוכנות והכשרה לקבלת השכל, שהרי התלבשות השכל גם בהם היא באופן פנימי. והכלי של השכל בשאר האיברים, זהו בכללות הלחלוחית והשמנוניות שבאיברים].

אך הרצון - שאין לו איבר מיוחד שהוא הכלי אליו - עצמותו נמשך בכל האיברים.

מסיבה זו, אופן פעולתו באיברים ובכחות היא בדרך שליטה וממשלה, שאין לו ענין 'לשכנע' את האיברים לנהוג כפי רצונו, אלא הוא מתגלה בעוצמה ולכן שולט עליהם.

וכפי שרואים, שלכח הרצון ישנו תוקף ועוצמה להכריח את הגוף וכחות הנפש לעשות גם דברים שהוא אינו מעוניין בהם מצד הכחות הפנימיים, וכפי שיוסבר בהרחבה.

## י

### השפעת השכל על המידות דוקא בהתלבשות

בכדי להבין יותר את ההנחה שהשפעת הרצון על הכחות היא בדרך שליטה ועוצמה, יש להקדים ולהרחיב את אופן השפעת השכל על הכחות הפנימיים, שהיא באופן של התלבשות ולא של שליטה.

ידוע הביטוי "המוח שליט על הלב"<sup>43</sup>, אך למרות שמשתמשים בלשון "שליט", אין הכוונה ששליטתו היא בדרך ממשלה - כפי' והכרח, אלא בבחינת אור פנימי, שהשכל פועל במידות שיהיו כפי הנהגת השכל.

כיצד זה נעשה? המוח הוא מקור החיות של כל האיברים והלב מרגיש שהמוח הוא מקור חיותו, ולכן הוא נעשה כלי אל המוח, שמעוניין כביכול לקבל ממנו, על כן השכל משכנע את המידות ומלמד אותן כיצד לנהוג.

ולעיתים השפעת השכל על המידות היא לא רק באופן של שכנוע ולימוד בלבד, אלא הוא גם פועל בהן עידון וזיכוך בטבען. המידות מצד טבען הן בבחינת הרגשה עצמית ('ישות'), ואילו המוחין במהותם הם בביטול (היינו שיש להם את היכולת לראות את המציאות כפי שמקבלת משורשה העליון, ולא רק כפי שהיא מורגשת ונחוות בהרגשה העצמית<sup>44</sup>) והשפעת השכל על המידות פועלת ביטול גם במידות.

אך מאחר שפעולת המוחין על המידות אינה באופן של כפי' והכרח ככח הרצון, הרי זה תלוי מאוד באופן ומצב המידות, האם הן כלי אל המוחין או לא. כאשר המידות אינן בהתגברות,

43. תניא פי"ב.

44. בתוך כוחות השכל עצמם, דרגת החכמה היא הפועלת בעיקר את הביטול במידות ומענדת אותן, וכידוע ביחס

בין חכמה ובינה, שהחכמה נקראת 'אין' ובינה נקראת 'יש'.

שאז הן 'כלי' אל המוחין, נפעל בהן ביטול, וכאשר המידות הן בהתגברות, המוחין אינם יכולים לפעול בהן ביטול.

ובפרטיות יותר, הדבר נובע לא רק ממצב הכלי, אלא גם מאופן הארת המוחין במידות:

כאשר המוחין אינם מבטלים את המידות לגמרי אלא רק פועלים בהן חלישות, הדבר מעיד שמאיר רק החלק הנמוך וחיצוני יותר שבמוחין, שמשפיע ומושג גם על ידי המידה הרגשית שבלב, ופועל שתיחלש ולא תהי' בתוקף רב, ותתנהג על פי המוחין. אך באופן זה המידות אינן מתבטלות לגמרי, שהרי יש תוקף ועוצמה במידות מצד עצמן, והמוחין יכולים רק להחליש אותן במעט.

לעומת זאת, כאשר המידות לא רק נחלשות, אלא מתבטלות במהותן ממילא על ידי המוחין, הרי זה מגיע מפנימיות המוחין<sup>45</sup>, שמאחר שהמוחין בפנימיותם ומהותם הם בביטול, הרי הם פועלים גם ביטול במידות, שזהו שינוי מהותי בדרגת המידות, שענינן מציאות והרגשת עצמו.

שתי הדרגות בפעולת המוחין על המידות, הן בדרך התלבשות ולא בדרך שליטה וממשלה. [רק שבאופן הראשון - שהמוחין פועלים חלישות במידות אך לא ביטול מוחלט - המוחין מתעסקים להשפיע על המידות, שמההתבוננות במוחין מסיקים מסקנה, שמשפיעה ופועלת חלישות במידות. לעומת זאת באופן השני - שמתגלים המוחין בעצם והמידות מתבטלות לגמרי - אין זה באופן של התעסקות, אלא ישנו גילוי אור של המוחין, והמידות נגררות ונסחפות כביכול אחרי המוחין מעצמן, אך בין כך ובין כך, זהו באופן של התלבשות והסכמה ולא כפי' והכרח].

בפעולה בדרך כפי', הכח שפועל את הפעולה אינו באופן של קירבה, ערך ושייכות עם הנפעל, אלא הוא פועל מצד התוקף שבו - כח עליון וחזק - וכלל אינו מתחשב בדרגת הנפעל. אך במוחין ומידות ההשפעה אינה מצד התוקף של המוחין, כי אם מצד הערך והשייכות שיש בין המוחין והמידות, שדוקא מפני שקרובים זה לזה, ישנה השפעה למוחין על המידות (וזה, כאמור, יכול להיות באחד משני האופנים הנזכרים קודם: או בהשפעת חיצוניות המוחין ואז המידות בבחינת חלישות, או בהשפעת פנימיות המוחין ואז נפעל ביטול במידות).

## טו

### הרצון יכול להעלים או לגלות כח באופן מוחלט

ויובן יותר אופן השליטה של כח הרצון, מכך שלכח הרצון יש את היכולת להעלים לגמרי כח בנפש ולמנוע ממנו לפעול.

45. והעיקר הוא בבחינת החכמה שבכוחה לפעול מהפך שלם במידות.

[וכסיפור הידוע<sup>46</sup> על כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע, בעל 'המשך' זה, שסילק פעם את כח השמיעה מאוזנו האחת, היות ובאחד החדרים שוחחו אנשים בזמן חזרת דברי אלקים חיים - מאמר חסידות), שלא יפריעו לו להתרכז באמירת המאמר.]

השכל, למרות שהוא כח מרומם ונעלה, אין בכחו להעלים באופן מוחלט כח אחר הנמוך ממנו, אלא רק להגבילו, ולהשפיע עליו באיזה אופן יתגלה ובאיזה פרט, אך אינו יכול לפעול שלא יתגלה כלל. הרצון, לעומת זאת, בכחו להעלים כח אחר לגמרי.

וכמו שהוא בצד ההפוך, שהתגלותם של הכחות על ידי השכל היא בהגבלה, ולדוגמה המידות הנמשכות מהשכל הן מוגבלות כפי מדרגת השכל, שהאבהה היא לפי מה שמבין בשכלו שראוי לאהוב, אך כאשר המידות נמשכות בכח הרצון, תהי' התגלותן ללא גבול -

כמו כן הוא בהתעלמות הכחות, שהשכל אינו יכול לפעול להתעלמות מוחלטת, אלא רק הגבלה באופן כזה או אחר, וכמו למשל, אדם שאוהב משהו מסויים אך מתבונן בשכלו שלא ראוי לאהוב את אותו דבר, הנה אף שהתבוננות זו תחליש ותגביל את מידת האהבה, מכל מקום היא לא תוכל להעלימה לגמרי, כיון שזה כח פנימי אחד שמשפיע על כח פנימי אחר. ואילו על ידי הרצון - שהוא תקיף ומרומם משאר הכחות ופעולתו עליהם היא בדרך שליטה והכרח - תהי' ההתעלמות לגמרי.

דוגמאות לדבר:

א. אברהם אבינו עליו השלום, כבש את רחמיו<sup>47</sup> מעל בנו יחידו. כלומר, הוא העלים את מידת הרחמים הטבעית שבו, בניסיון העקידה. ולא הי' זה בכח השכל - שהתבונן בשכלו מה התועלת וכדומה - אלא בכח הרצון, שאברהם אבינו הי' מסור ונתון לרצון העליון, ועל ידי הרצון האלקי כבש את רחמיו.

ב. כשאדם מוסר נפשו עבור קדושת שמו יתברך, הרי זה בהכרח באחד משני האופנים: א. על ידי שמוסר את עצמו לגמרי לרצון העליון שאז אינו מרגיש את עצמו וכחותיו, וממילא שום דבר לא מונע ממנו למסור את נפשו על קידוש השם. ב. להיפך, על ידי התגלות יתירה של כל הכחות. הוא אינו מעלים את מידת האהבה שלו, אלא אדרבה, מגלה אותה בהתגלות יתרה באהבה עצומה לה', שבשביל אלקות הכל כדאי, וכן בשאר המידות והכחות שלו. ושני אופנים אלו, הם רק בכח הרצון.

וכל זה הוא כאמור לפי שאופן התגלות הרצון אינו באופן של הארה בלבד, אלא שעצמותו מתגלה, ולכן פעולתו היא בדרך שליטה ותוקף, הן בהתעלמות הכחות לגמרי והן בהתגלות הכחות בהתגלות יתירה (כמו בדוגמה האמורה על מסירות נפש שיכולה להיות מצד שני האופנים הללו, וכן בזמן רגיל שלא נדרשת מסירות נפש, הרי על ידי הרצון, נעשית התגלות הכחות הפנימיים, שמצד עצמם הם מוגבלים, מעבר לכל גבול, וכמו שאמרו חכמים<sup>48</sup> ש"אינן

46. ראה לקוטי שיחות חלק א, פרשת וירא.

47. נוסח תפילת השחר (אחר פרשת העקידה).

48. עבודה זרה יט, א.

אדם לומד אלא במקום שלבו חפץ", שההסברה בזה, שכאשר רוצה בדבר, הרי הוא מעורר ומגלה את הכחות הפנימיים בעוצמה רבה ללא גבולות).

## טז

### תנועת האיברים על ידי הרצון

זו גם כן הסיבה שכללות היכולת של האיברים לזוז ולהתנועע, אינה מצד החיות הפרטית השוכנת בהם, אלא על ידי הרצון דוקא.

פירושו: אף שיש באיברים טבע מתאים לתנועה, כפי הכלל, שכל חי - בהכרח מתנוענע<sup>49</sup>, מכל מקום, תנועתם אינה מצד עצמם - מצד החיות המלובשת בהם, אלא על ידי הרצון דוקא, שכאשר עולה ברצונו לנענע ידו ורגלו אז דוקא היא מתנוענעת, ואינה מסוגלת להתנוענע ללא ציווי הרצון.

התנועה עצמה היא אמנם מהחיות המלובשת באיבר (שלכן כאשר רחמנא ליצלן ישנו פגם או חסרון בחיות הפרטית שביד, וכמו מכה חזקה וכדומה, היד אינה יכולה לזוז אף אם יצווה עלי' הרצון), אך הרצון קובע ומצווה על האיבר והחיות המלובשת בו, מתי ואיך להתנוענע, אף בענינים שהיפך טבעו, בדוגמת הכנסת הרגל למים קרים.

גם תנועה פתאומית שבאה בלי בחירה, ונראה כאילו אינה בשליטת האדם, באה מן הרצון דוקא, ונקראת בשם תנועה רצונית (אלא שזהו רצון לא מודע).

גם בעת השינה שהוא אינו מרגיש לכאורה את רצונו, עדיין התנועה היא רצונית, ולא נפשית בלבד<sup>50</sup>. וזהו מצד הדמיון והרושם שנשאר בעת השינה בגידי הרצון שפעלו קודם לכן<sup>51</sup>, וכמו שרואים, שאדם המקבל החלטה תקיפה, לפני השינה, לקום בשעה מסוימת זה יפעל עליו להתעורר למרות שהוא ישן<sup>52</sup>.

49. ראה מורה נבוכים חלק א פרק מ"ט. מאמרי אדמו"ר הזקן ענינים ע' עז ואילך. מארז"ל ע' צח. ובכמה מקומות.

50. תנועה נפשית פירושה תנועה שהיא רק מצד החיות הפרטית שבאיבר, ואילו תנועה רצונית פירושה שיש לה שורש בגידי הרצון הנמצאים בכל האיברים.

51. ולהעיר מתורת חיים שמות חלק ב, עמוד שמ, א.

52. ולהעיר משיחת יום ב דחג הסוכות תשי"ב: "תורתנו הקדושה נקראת "תורת חיים", כיון שענינה ותוכנה שמקיפה וחודרת את כל חייו של האדם, החל מרגע לידתו ועד לאחרי מאה ועשרים שנה. כלומר, ענינם של התומ"צ אינו באופן שמוטל עליו חיוב לעשות פעולות מסוימות בזמנים מסוימים ולאח"ז נעשה חפשי להתנהג כרצונו, כי אם באופן שחודר ומקיף כל חייו, כך שכל ענין וענין שעוסק בו צריך להיות ע"פ ציווי והוראת התורה. ויתירה מזה - כמובא בחסידות שתכלית העבודה היא שאפילו השינה של יהודי (שאז אינו עושה שום פעולה) צריכה להיות ע"פ תורה, כך שגם בעת השינה יהי' ניכר עליו שהוא יהודי, וכיון שדורשים זאת ממנו, בודאי שביכלתו לפעול זאת על עצמו - משום שגם בעת השינה, כיון שנשאר בו קיסטא דחיותא, ה"ה בעה"ב על עצמו, וראי' לדבר מהדין בנגלה דתורה ש"אדם מועד לעולם כו' בין ער בין ישן", היינו, שחייב גם על היזק שגרם בעת השינה, משום שגם אז ה"ה בעה"ב על עצמו.

וענין זה (שגם בעת השינה ניכר עליו שהוא יהודי) נעשה על ידי זה שקודם השינה ה"ה מתכוון ושוכב לישון (ער לייגט זיך שלאפן") כיהודי - בהיותו חודר בידיעה והכרה שגם בעת השינה ה"ה נצב עליו. . ובוחן כליות ולב", וגם אז

[ולכן הדין הוא<sup>53</sup> שהאדם מועד לעולם על מעשיו, בין ער בין ישן, ואם גרם נזק בזמן השינה חייב לשלם על זה, ולכאורה אדם שנאנס פטור ממעשיו? אלא לפי שתנועתו גם בעת השינה היא רצונית].

ואילו ללא הרצון לא תהי' תנועה, וכידוע במצב של שיתוק ל"ע, שאין פגם בחיות הפרטית שבאיבר, ולמרות שיש בו כח התנועה החיונית הפרטית של האיבר, מכל מקום, כיון שכח הרצון הסתלק ממנו לא יוכל לזוז ונשאר האיבר כאבן דומם בלי שום תנועה,

ולכאורה, יש לברר: מפני מה אין התנועה באיברים מצד עצמם, מהחיות המלוכשת בהם?

והביאור:

כח התנועה נמצא בכל האיברים בשווה, ומכאן שכח פעולתו אינה באופן של התלבשות, אלא באופן של שליטה וממשלה, הן על האיברים הגשמיים והן על הכחות הנפשיים המתלבשים בהם, וכח השליטה הזה הוא בכח הרצון דוקא, שהרי האור והחיות המתלבש באיברים אין בכחו להכריח את האיברים להתנועע, כי כל מהות הכחות הפנימיים היא התלבשות ולא הכרח, ורק הרצון, שהוא כח עצמי המובדל בערך מהכחות, יש בו כח השליטה והממשלה על התנועה החיונית לפשוט או לכווץ.

[ולכן, כשהאדם נמצא בזמן סכנה הוא מסוגל לעשות דברים שבדרך כלל לא הי' מסוגל לעשותם, שהסיבה לזה היא כיון שיש כאן ציווי של הרצון לגלות את הכחות הפנימיים באופן המרבי ולהוציא לאור את עוצמת הכח, וזה נעשה בדרך ציווי וגזירה ולא באופן של התלבשות ושכנוע]

וגם מה שהרצון פועל גילוי הכחות, כמו מה שאמרו רבותינו ז"ל<sup>54</sup> לעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ, הוא מפני שהרצון גורם ממילא פתיחת אור השכל, שישכיל ויתחכם בענין אותו הוא לומד, ומכאן שכח הרצון שולט גם על גילוי הכח הפרטי, שמפני מעלת הרצון על השכל, בדבר שרצונו בו - מתגלה אור השכל ממילא.

וכפי שסיפר החסיד ר' יקותיאל לעפלער שאמר לו כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע: "אין לך דבר העומד בפני הרצון - דהגם דרצון הוא גם כן רק כח הנפש ולא עצם הנפש, אבל בכחו גם להטות את הנפש לגלות גילויים עצמיים בפתיחת הכחות העצמיים והתפתחות החושים. ובפרט שהכחות שלמטה מן הרצון כמו שכל ומידות, הנה הרצון פועל עליהם בגזירה ופקודה

---

הוא עבדו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא - שהכנה זו (קודם השינה) פועלת על השינה, שגם השינה היא שינה של עבד.

ויש להביא ראי' שההכנה לפני השינה פועלת על השינה - שרואים במוחש שכאשר אדם שוכב לישון מתוך החלטה לקום בשעה מסויימת, ה"ה מתעורר משנתו בזמן שהחליט לקום. כלומר, אף שההחלטה היתה קודם השינה, ולאחרי' ה"ה ישן, מכל מקום, כיון שקודם השינה החליט בהחלטה גמורה, פועלת ההחלטה גם בעת השינה.

ועד"ז בנדר"ד - שכאשר שוכב לישון כדבעי (מתוך ידיעה והכרה ש"ה נצב עליו"), ה"ז פועל שגם השינה עצמה תהי' כדבעי, אשר, לא זו בלבד שבעת השינה לא יארעו לו ענינים בלתי-רצויים ח"ו, אלא אדרבה, שנשמתו תעלה למעלה לשאוב לה חיים, לקבל תוספת כח וחיות כו".

53. בבא קמא כו, סוף ע"א (במשנה).

54. עבודה זרה יט, א.

בדרך כח עליון. וכאשר רוצים באמת - אז גם החושים מתרחבים".

אמנם, גם ככל שמתייגע יותר בשכלו מצליח האדם להשכיל השכלות נעלות יותר, אך השכלות אלו אינן תוצאה של פקודת כח הרצון, אלא שהמוח עצמו מזדכך, ולכן יכול להתגלות בו אור ההשכלה באופן נעלה יותר. זה שהכלי התחתון מזדכך על ידי עבודה ויגיעה אין זה באופן של ציווי מלמעלה למטה, אבל הרצון פועל על הכחות הפנימיים, כמו התגלות השכל, באופן של כח עליון שהוא כח מרומם בעצם.

המסקנה מכל זה היא, שפעולת הרצון על האיברים והכחות היא בדרך שליטה וממשלה, בשונה מהשפעת הכחות הפנימיים על האיברים והכחות שהיא בדרך התלבשות.

## יז

### הרצון - הארה אך ללא צמצום

והנה נתבאר, שהסיבה שפעולת הרצון היא בדרך שליטה, היא מפני שעצמות הרצון נמשך לפעול בכל איבר ובכל כח - בניגוד לכחות הפנימיים שנמשכת רק הארת הכח.

ויש לדייק יותר ולבאר ענין זה:

אף שנתבאר שהרצון הוא הטיית הנפש עצמה ולא כח פרטי בה, לכאורה אין לפרש שכאשר הרצון נמשך ושולט על הכחות והאיברים, הוא נמשך בעצמותו ממש, שהרי סוף סוף המשכת הרצון לאיברים היא תנועה של הנפש כלפי חוץ, שהנפש נמשכת ונוטה לאיזה ענין, וכללות הענין של המשכה החוצה מבטא שזוהי הארה, שהרי עצם פירושו שנמצא בעצמותו ואינו מתפשט.

אם כן, מהי הכוונה במה שהובא שההבדל בין הרצון לשאר הכחות שהרצון הוא המשכה עצמית ואילו הכחות הם הארה בלבד?

ההסבר לכך הוא, שאף שגם הרצון וגם הכחות הם הארת הנפש, מכל מקום יש הבדל מהותי ביניהם:

המשכת הרצון אינה הארה הבאה בדרך השתלשלות ממדרגה למדרגה, באופן של צמצום, אלא נמשכת כפי שהיא ללא צמצום; ואילו בכחות פנימיים המתלבשים בכלים, נעשה תחילה צמצום של הכח - שאינו נמשך במלוא עוצמתו, כיון שמטרת המשכתו היא לבוא בהתלבשות והתאמה.

אמנם גם בכחות הפנימיים יש גילוי של עצמות הכח<sup>55</sup>, אך זה בכלי הראוי לו בלבד, כמו כח השכל שמאיר במוח בלבד, ומה שנמשך לפעול בכח אחר הוא רק הארה, כנזכר למעלה שכאשר השכל מתלבש בכח התנועה, ביד או ברגל, זה כבר לא עצמות השכל, אלא הארה בלבד המצטמצמת לפי ערך הכלי.

55. לא עצם הנפש, אלא עצמות הכח.

אם גם פעולת הרצון היתה באופן כזה, שהי' מצמצם את הארתו לכל איבר לפי ענינו, לא הי' בו כח השליטה והממשלה, כי כל ענין השליטה הוא שאינו מתחשב במגבלות הכלי ולא מצמצם את עצמו בערך אליו. ורק מפני שהמשכת הרצון אינה באופן של סדר והדרגה והשתלשלות, אלא שעצמות הארתו נמשך בכל כח, על כן יש בו יכולת השליטה והממשלה לפעול בכל הכחות, ובאופן שווה.

לסיכום, גם המשכת הרצון, אין הפירוש שעצמות הרצון ממש נמשך, אלא רק הארה ממנו (ומוכח מזה עצמו שבא בהמשכה), אלא שהארת הרצון אינה מצטמצמת לפי הכלים והאיברים, שלא כפי שזה בהארת הכחות הפנימיים. וכיון שהרצון נמשך בעצמותו (היינו ההארה עצמה ללא צמצום), על כן הוא שולט על כל הכחות בשווה.

## יח

### הרצון אינו נתפס ממש באיברים

ומכל זה אנו למדים ענין נוסף, שיש הבדל בין אופן ההתחברות וההשפעה של כח הרצון (ככח מקיף) עם האיברים, לבין אופן ההתחברות של הכחות הפנימיים עם האיברים.

המשכת הרצון באיברי הגוף ופעולתם בהם אינה בהתגלות ממש, מאחר שהוא כח מקיף, שאינו מתלבש באיברים באופן של יחס וערך אליהם - כאור המתלבש בכלי, והמשכתו בהם היא מעצמותו (ולא מהארה הבאה בהתחשבות והתאמה, כפי שהוא בכחות הפנימיים), וממילא, הרצון אמנם נמצא באיבר ובכח שפועל בו, אבל בבחינת מקיף בלבד, ואינו מתחבר עם הכח ההוא.

ואף שאי אפשר לומר שהרצון אינו מתחבר כלל עם האיברים, שהרי:

א. הרצון פועל בהם - שעל ידו נעשית התנועה בכל האיברים וכל האיברים סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם, ואם הי' הרצון רחוק מהם באופן מוחלט כיצד הי' פועל בהם!?

ב. אם לא הי' שום חיבור ביניהם לא היינו מכנים זאת בשם 'המשכה' כלל, והרצון הרי נמשך בכחות לפעול, אלא בודאי שישנו חיבור בין הרצון לאיברים, אלא שאין זה בדוגמת ההתחברות של הכחות הפנימיים;

החיבור של הכחות הפנימיים עם האיברים הוא באופן של אור וכלי, שהכלי תופס באור ופועל בו שינוי להיות כמוהו. וכפי שהתבאר ב'המשך'<sup>56</sup>, שכח הראי' הרוחני של הנשמה רואה מצד עצמו רק ענינים רוחניים, ועל ידי ההתלבשות בעין גשמית כח הראי' מסוגל לראות דברים גשמיים, וגם נראה בחוש, שככל שהאדם גדל ואיבריו מתפתחים הרי גם כחות נפשו באים בגילוי יותר.

מה שאין כן הרצון, אין האיברים והכחות פועלים בו איזה שינוי על ידי המשכה בהם,

56. במאמר הראשון בהמשך תער"ב.



וכאשר איברי הגוף גדלים אין זה משפיע כלל על כח הרצון, בניגוד לכחות הפנימיים שהמוח משפיע על השכל וכדומה.

ואף שהרצון תופס בכחות ופועל בהם, הרי הם אינם תופסים בו, לפעול בו איזה שינוי<sup>57</sup>, מפני שאופן המשכת הרצון באיברים הוא שאינו בא בהתלבשות ממש, כי אם בהבדלה.

ומאחר שכח הרצון אינו פועל לפי ערך הכלים ונשאר מובדל מהם, על כן הוא פועל בכל הכחות בשווה, מכח השכל שבראש ועד כח ההילוך שברגל, הן בתנועה החיצונית - שהוא פועל ברגל כמו בראש, והן בהתגלות הכחות הנפשיים מהאיברים הפרטיים.

## יט

### 'מרוצה' אינו רצון

בקשר לענין זה - יש לדון בכל זאת - האם ישנה איזושהי השפעה לכחות הפנימיים על כח הרצון:

לכאורה אנו רואים, שנפעל שינוי ברצון על ידי הכחות פנימיים - שלפעמים הוא מתחזק ולפעמים הוא מתמעט.

לדוגמה, כשאדם משכיל איזו השכלה גדולה בכח שכלו, הוא נעשה מרוצה ביותר, וכן איש החסד, כשעושה טוב וחסד, הוא מרגיש סיפוק נפשי גדול. וכמו כן הוא נעשה מרוצה על ידי תוספת חיות פנימית, וכמשמעות הפסוק "ונשבע לחם ונהי' טובים"<sup>58</sup>, שכאשר האדם רעב הוא רוגז וכועס, ועל ידי השביעה נעשה אצלו טוב ומרוצה.

ולכאורה זה שמרוצה מהשכלתו, או כאשר יש לו סיפוק מאכילתו, אין זו התגלות של כח פנימי, אלא התגלות יתירה של כח הרצון שבנפש, היינו שהוא גם כן מושפע מהחיות הפנימית.

וההסבר בדבר, שיש הבדל בין 'מרוצה' לבין 'כח הרצון':

ענין הרצון הוא משיכה לאיזה דבר, להשלים איזה חסרון, ואילו כאשר הוא מרוצה, שיש לו שביעות רצון, הרי אין לו רצון למשהו - רצונו כבר הושלם והוא לא צריך שום דבר שמחוץ אליו וממילא אין לו שייכות למשהו חיצוני<sup>59</sup>. אלא שסיפוק זה יכול להשפיע, שאחר כך תהי' אצלו שוב התעוררות של רצון.

כלומר, שהכחות הפנימיים אינם משפיעים ישירות על הרצון, אלא שמכך שהוא מרוצה מהענין, יכולה להגיע אחר כך התעוררות של רצון חדש.

57. וכפי שזה בנמשל באור אין סוף, עליו נאמר (זוהר חלק ג' רכה, א. ועוד) "איהו תפיס בכולהו עלמין ולית מאן דתפיס ביי" (הוא תופס בכל העולמות ואין מי שתופס בו).

58. ירמיהו מד, יז.

59. וראה המתבאר בענין זה בתחילת המשך תער"ב פרק א.

ועוד ועיקר:

גם אם נפרש שהיותו מרוצה שייך לכח הרצון (על אף החילוק האמור בין 'מרוצה' לבין ה'רצון'), מכל מקום אין זה מהכחות הפנימיים עצמם, אלא מהעונג שיש שלו באותם כחות פנימיים, שמאחר שמתענג מההשכלה או מכך שגומל חסד עם השני וכדומה, הוא נעשה מרוצה. ואם כן, העונג ממשיך את הרצון ולא הכחות מצד עצמם, וכח התענוג אינו חלק מהכחות הפנימיים, כיון שאינו כח פרטי, אלא כח עצמי של הנפש<sup>60</sup> (אלא שבשונה מהרצון הוא לא כח מקיף בלבד, אלא כח עצמי פנימי שנמצא בעצמיות של כל דבר).

## כ

### הרצון במצוות הוא ללא התחלקות

כח הרצון, שהוא כח מקיף, בא לידי ביטוי ברצון האלקי בקיום המצוות, שאין בו התחלקות. וכמאמר רבותינו ז"ל: "אל תהי יושב ושוקל מצותי" של תורה<sup>61</sup> - איזו מצוה קלה ואיזו חמורה, מאחר שהמצוות, הן אלו הנחשבות קלות שבקלות, והן הנחשבות חמורות שבחמורות, כולן שוות.

אמנם תורת אמת קוראת להן "קלות" ו"חמורות", ומשמע שיש הבדלים ביניהן, אך זהו מצד האור פנימי, הבא בהתחלקות, אבל מצד הרצון העליון של הקדוש ברוך הוא שבהן, כולן שוות, ולכן "אל תהי יושב ושוקל".

ונמצא, שבכל מצוה קיימים שני ענינים:

א. הטעם הפנימי שבמצווה, שמצד חכמתו של הקדוש ברוך הוא הבאה בהתחלקות, ולכן יש מצוות קלות ויש מצוות חמורות. ב. הרצון העצמי של הקב"ה, שאינו בא בהתחלקות - ומצידו כל המצוות שוות.

כך גם בחיוב עשיית המצוות - כולם שווים, הפשוט שבפשוטים והגאון שבגאונים, שניהם מחויבים בקיום המצוות באופן שווה.

ואין זה כמו בתורה שענינה אור פנימי, שיש בזה חילוקי מדרגות, וכמו פנימיות התורה והחיצוניות שבתורה, וכן בכל חלק בפני עצמו בפרטי הענינים שבה.

וגם בחיוב של לימוד התורה אין כולם שווים, שהרי ישנם 'יושבי אהל' כגון תלמידי ישיבה שעיקר עיסוקם הוא לימוד התורה והחיוב שלהם לעסוק בתורה כל היום, ועליהם נאמר "והגית בה יומם ולילה"<sup>62</sup>, וישנם בעלי עסקים המתעסקים בעניני העולם, על פי תורה,

60. וכמבואר בהרחבה במקומות אחרים, שגם כוח הרצון וגם כוח התענוג אינם חלק מהכוחות הפרטיים אלא הם כוחות מקיפים. אלא שהרצון הוא כוח מקיף שבא בהמשכה והתגלות, ואילו התענוג הוא עצמיות המקיף, שמתענג בתוך עצמותו.

61. תנחומא עקב, ב.

62. יהושע א, ח.

ויוצאים ידי חובת לימוד תורה ב"פעם אחת שחרית ופעם אחת ערבית"<sup>63</sup>.

וכל זה הוא מפני שלימוד התורה בכלל הוא ענין של אור פנימי, שבו יש חילוקים בין אחד לשני.

ואילו ברצון של ה' במצות, אין התחלקות מדרגות, וגם בחיוב של האדם בזה אין התחלקות, והוא כאמור לפי שהרצון הוא בחינת גילוי העצמות ולא כח פרטי.

## כא

### התגלות הרצון בהקדמת "בכל מאודך"

והנה, אף שעל ידי המצות, נעשה לכאורה התגלות רצון הבורא, הרי הדרך העיקרית לגילוי והרגשת הרצון הוא על ידי הקדמת האהבה של "בכל מאודך".

הענין יובן בהקדים המובא בגמרא<sup>64</sup> שיש סתירה לכאורה בין שני פסוקים:

פסוק אחד אומר "ואספת דגנך"<sup>65</sup>, "שהאדם בעצמו יצטרך להתעסק עם עניני העולם, ופסוק שני אומר" ועמדו זרים ורעו צאנכם"<sup>66</sup>. "מתרצת הגמרא: "כאן (שאחרים יעבדו בשבילם) בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן (שהאדם עצמו יצטרך לעבוד) בזמן שאין עושין רצונו של מקום".

ועל זה מקשים, שהרי הפסוק "ואספת דגנך" נאמר בפרשה שני' של קריאת שמע, שבתחילתה נאמר "והי' אם שמוע תשמעו גו' בכל לבבכם ובכל נפשכם"<sup>67</sup>, ואיך הגמרא אומרת שזהו בזמן שאין עושין רצונו של מקום? ותירץ הרב המגיד<sup>68</sup>, שבפרשה השני' של קריאת שמע העבודה היא רק באופן של "בכל לבבכם ובכל נפשכם" אבל חסרה העבודה באופן של "בכל מאודך" (שבפרשה ראשונה של קריאת שמע), ולכן זה נקרא "אין עושין רצונו של מקום".

והפירוש בזה, שעושין רצונו של מקום הוא שפועלים המשכת רצון חדש מלמעלה, וזה דוקא על ידי אהבה שבבחינת בלי גבול ממש, המגיעה עד למקום שלמעלה מהשתלשלות, שהיא האהבה של "בכל מאודך"<sup>69</sup>.

ולכאורה, מהו היתרון של האהבה של "בכל מאודך", והרי הרצון כבר נמשך על ידי המצוות

63. ראה הלכות תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן פרק שלישי. וראה המתבאר בזה בתחילת המשך תער"ב פרק ד.

64. ברכות לה, ב.

65. דברים יא, יד. פרשה שני' של קריאת שמע.

66. ישעי' סה, ה.

67. דברים יא, יג.

68. ראה אור התורה להרב המגיד פרשת עקב דיבור המתחיל מפני מה. וראה גם חדושי אגדות מהרש"א לברכות

שם. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג חלק ב עמוד תרעט. תרפב. תקס"ט עמוד קלה. שערי תשובה חלק ב נא, א. לקוטי שיחות חלק י"ב עמוד 98 ובהנסמן שם.

69. ראה מאמר דיבור המתחיל והי' עקב, ש"פ עקב, כ' מנחם אב התשט"ז.

## עצמן?

והביאור בזה, שעל ידי המצוות נמשך הרצון רק בהעלם, וכמו שכתוב בתניא<sup>70</sup> על פסוק "ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך"<sup>71</sup>, שלמרות שעל ידי המצוה נפעל יחוד עליון, מכל מקום אין הרצון מורגש כלל;

אמנם, גם למצוה ישנה השפעה גלוי' על האדם, כפי הכלל 'מצוה גוררת מצוה' - שעל ידי קיום מצוה אחת נעשה לו קל יותר לקיים מצוה אחרת, שהוא פעולת הרצון על האדם, שמזכך אותו, כמו שנתבאר בתניא שם<sup>72</sup>. וכן השפעה נוספת לקיום המצוות, שעל ידן יבוא ללימוד תורה בתוספת הבנה ותענוג. וכמו שכתוב "טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי"<sup>73</sup>, כלומר, דוד המלך מבקש שבזכות קיום המצוות באופן של אמונה פשוטה יבוא ללימוד התורה באופן של "טוב טעם ודעת", ולכאורה מה הקשר בין הדברים? אלא זו ההשפעה של הרצון על הכחות הפנימיים שמביאה להבנה והשגה בלימוד התורה -

אך בכדי שתהי' התגלות הרצון עצמו ולא רק שיומשך וישפיע על הכחות הפנימיים, מוכרחת להיות הקדמת האהבה של "בכל מאודך".

ועוד, כפי שבמשל, לכח הרצון אין איבר וכלי מיוחד באדם אלא הוא שורה ונמצא בכל האיברים, כך למעלה, הרצון האלקי (לא מתגלה דוקא בענין של שכל והשגה של תורה, כיון ששכל והשגה הם כלי לכח פנימי, אלא) מתגלה דוקא במצוות מעשיות, שהם דבר השווה בכולם.

(אך כאמור, אף שהרצון הוא כח מקיף שאינו מתלבש בכלים פרטיים, מכל מקום הוא בא בהרגשה פנימית באדם על ידי הקדמת האהבה של "בכל מאודך", שענינה מסירות נפש, אלא שההרגשה עצמה היא של הכח המקיף שבו ולא של כח פרטי ומוגבל).

וכפי שבמשל, הרצון מתגלה בכל האיברים בשווה, כך התגלות רצון ה' היא בכל מקום. וכאמור "נתאוהו הקדוש ברוך הוא להיות לו דירה בתחתונים"<sup>74</sup>, כלומר, שלמטה יהי' גילוי אור. ולכאורה, העולמות העליונים הם יותר 'כלים' לאור האלקי, ומדוע שהדירה לבורא תהי' דוקא בתחתונים? אלא כיון שלא עוסקים באור הפנימי שבו יש הבדל בין עליון לתחתון, אלא ברצון של הבורא ("נתאוהו") שהוא כח מקיף, הרי הוא נמצא בכל מקום בשווה, גם בתחתונים<sup>75</sup>.

70. פרק מו.

71. תהילים עג, כב.

72. בתניא פרק מ"ו, שחייבו חכמים לעמוד בפני העוסק במצוה, אשר זהו מצד האור מקיף שמאיר עליהם, ובכמה מאמרים מקשרים זאת לענין מצוה גוררת מצוה (ככפנים). ראה ספר המאמרים עת"ר עמוד שנו. ד"ה ועתה ישראל תשכ"ז ועוד.

73. תהילים קי"ט, טו.

74. ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. בראשית רבה סוף פרק ג. במדב"ר פרק יג. ו. תניא ריש פרק לו.

75. והנה, במאמר של כ"ק אד"ש מה"מ דבור המתחיל "ועתה ישראל" הנאמר בשנת תשכ"ז, מדייק על הנאמר כאן בהקבלה בין אור הסובב והממלא לתורה ומצוות, ומבאר ביאור נפלא ויסודי בכל הבנת הענין, וזה הלשון במאמר (ללא ההערות ומראי המקומות. וכדאי לעיין במקור):

## כב

## יראה ואהבה - מקיף ופנימי

חלוקה זו באופן השפעת המקיף והפנימי, ניתן להקביל לשני האופנים בעבודת השם - יראה ואהבה.

ובהקדים, שיראה ענינה ביטול והנחת עצמותו, ובה עצמה שתי מדרגות:

א. יראה עליונה, בביטול עצמי והתמסרות המהות. ב. יראה תחתונה, שמקבל על עצמו עול מלכות שמים, שכל פעולותיו ומעשיו יהיו על פי רצון ה'.

כח זה של הביטול הוא בנשמות ישראל, לא מצד התבוננות וכדומה, אלא מצד עצמות נפשם שלמעלה מטעם ודעת, ולכן זה שייך יותר לאור המקיף.

האהבה לעומת זאת עיקרה הוא על ידי התבוננות והשגה אלקית. ומאחר שהתעוררות האהבה היא על ידי התבוננות, הרי זה שייך יותר לאור פנימי הבא באופן של התחלקות בין אחד לשני.

וזהו כוונת הפסוק: "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה"<sup>76</sup>, שהיראה יכולה להיות בכל אחד ואחד מישראל.

האהבה התלוי' בהשגה, שהיא אהבה שבהתגלות הלב<sup>77</sup> - לא כל אחד ואחד שייך לזה, מאחר שמי שאינו משיג כלל, אינו מעורר אהבה זו התלוי' בהשגה, וכן יש חילוקי מדרגות באופן ההשגה, יש אחד שמשיג הרבה וממילא האהבה שלו עליונה יותר, ויש אחד שמשגי

וצריך להבין, דלכאורה, הרי הענין דמקיף ופנימי המבואר בהמאמר, שעל זה בא המשל דרצון ושכל, הוא אור הממלא ואור השובב, ומה נוגע כאן לבאר החילוק בין תורה ומצוות. ויש לומר הביאור בזה בהקדים דזה שהבריאה היא בשביל התורה ובשביל ישראל, הכוונה בזה היא לא רק לבריאת העולם אלא גם לכל הגילויים, גם להגילויים שלפני הצמצום, ואפילו להגילוי דאור הבלי גבול שהוא גילוי העצם. שהרי הכוונה בכל הגילויים היא בכדי שעל ידם יהי' אחר כך בריאת העולם [וגם הגילוי שאינו להאיר את העולמות אלא גילוי העצם הוא לפי שכך עלה ברצונו יתברך שהאור השייך לעולמות יומשך מהאור שלמעלה משייכות לעולמות], ומכיון שבריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל, נמצא שגם כל הגילויים הם בשביל התורה ובשביל ישראל. ועל פי זה יש לומר, דהטעם הפנימי על זה שנמשכו שני הגילויים דסובב וממלא, גילוי העצם וגילוי שלהאיר העולמות, הוא מפני שבתורה וישראל יש דוגמת שני ענינים אלה. דשני ענינים אלה בתורה הם תורה ומצוות, ובישראל הם שכל ורצון [דזה שבנפש האדם יש שכל ומדות הוא בעיקר בישראל, אדם אתם אתם קרויין אדם, ומזה נשתלשל כן גם באומות העולם].

ועל פי זה יש לומר דזה שמביא בהמאמר משל על סובב וממלא מרצון ושכל שבאדם, ובהמשך לזה ביאור החילוק בין מצוות לתורה, הוא (גם) בכדי לרמוז שהשרש דשני הגילויים (גילוי העצם וגילוי שלהאיר העולמות) הוא (דוגמת) שני ענינים אלה שבתורה וישראל. וזה מוסיף בהבנת העילוי דשני גילויים הנ"ל, שיש בהם לא רק ענין הגילוי אלא גם דוגמא להענינים דתורה וישראל ששרשם הוא בהעצמות.

76. דברים י, יב.

77. כך מפורש במאמר "ועתה ישראל תשכ"ז" (הנ"ל) הערה 20, וזה לשונו שם:

ראה סד"ה ועתה ישראל תער"ב (המשך תער"ב ח"א ע' צג), דאהבה תלוי' בהשגה", ויראה היא "מכח העצמי שבנפש". בהמשך תער"ב שם, שאהבה, להיותה "תלוי' בהשגה" לכן "לא כאו"א שייך לזה". ויש לומר, דבהמשך תער"ב שם מדובר באהבה שבהתגלות הלב. אבל האהבה המביאה לעשיית המצוות, שלזה מספיק גם אהבה שבתעלומות הלב (תניא שם כב, סע"ב), בנקל לכל אחד להגיע לזה כמפורש בתניא שם.

מעט וממילא האהבה שלו במדרגה נמוכה יותר.

אבל יראה, שהיא מהכח העצמי שבנפש, הרי כל אחד ואחד יכול להגיע לזה, על ידי גילוי הנשמה<sup>78</sup>, ואי אפשר להגיע לזה על ידי התבוננות<sup>79</sup>. וכיון שזה נעשה על ידי גילוי עצמות הנפש, הרי כח זה קיים אצל כולם בשווה<sup>80</sup>.

78. כך מפורש במאמר הנ"ל, הערה 21, וזה לשונו שם:

ומ"ש בהמשך תער"ב שם, שהיראה להיותה באה "מכח העצמי שבנפש" "בנקל לכאור"א להגיע לזה" - הוא שביכלתו של כאור"א לגלות הנשמה שבו (ע"י הענין דמאה ברכות וע"י משה שבו, כדלקמן בפנים), אבל לא שמגיעים לזה ע"י התבוננות. ולהעיר מקונטרס העבודה שם "שיש בנ"א שבטבע בתולדתם יש בהם קבלת עומ"ש ויראת אלקים כו" מפני שאין זה תלוי באיזה ידיעה פרטית ובהשגה והתבוננות כ"א בהרגש אלקי". וראה הערה הבאה.

79. וזה הלשון במאמר הנ"ל הערה 22:

ומ"ש בתניא פמ"ב דבכדי לבוא ליראה צריך להתבונן ולהעמיק דעתו - אין זה שההשגה (שע"י ההתבוננות) מביאה ליראה, אלא, שבכדי "לגלות אוצר של יראת שמים הצפון ומוסתר בבית הלב כו' בחי' ומדרגה שלמעלה מהזמן" (תניא ס, ס, רע"א) [דיש לומר שהוא ע"ד המבואר בפנים ששרש היראה הוא בעצם הנשמה], גילוי זה הוא ע"י הדעת, שהדעת הוא המקשר מצפוני בית הלב אל בחי' גילוי" (תניא שם ס, סע"ב).

ובשולי הגיליון שם על המילים: "אין זה שההשגה (שע"י ההתבוננות) מביאה ליראה", מובא וזה הלשון: להעיר מהמשך תער"ב ח"א פקע"ז (ע' ססב), דבכדי לבוא לאהבה, מספיק השגה, ובכדי לבוא ליראה, מכיון שיראה היא ביטול, הוא דוקא ע"י "הכרה והרגש דעצם הדבר" - והרי מובן, שההכרה באלקות "בעצם הדבר" הוא דוקא ע"י גילוי הנשמה.

80. וגם זה בנקל יותר מהשגה פנימית, התלוי כל אחד לפי יגיעתו והזדככות כלי מוחו, מה שאין כן הביטול מצד

עצם הנשמה, הרי זה בנקל יותר.

וזהו שאמרו בגמרא (ברכות לג, ב) על פסוק זה "מלתא זוטרתה היא", שיראה היא דבר קטן, שבאמת הוא כן בכל ישראל, ולא רק אצל משה, ואמרו "לגבי משה" כיון שהוא מצד בחינת הדעת שבכל אחד ואחד מישראל, שזהו בחינת משה שבו, כמו שנתבאר בתניא פרק מ"ב, שבחינת הדעת היא בחינת משה, אבל באמת, בנקל לכל אחד ואחד לבוא לזה (ובתניא שהאדם מסיר את המונע ומעכב, שזהו "התגברות החומריות ביותר", שכאשר היא מתגברת קשה ליראה הזו להתגלות, והיא העבודה של 'אתכפייא' בקבלת עול (ההיפך מפריקת עול)).

וענין המאה ברכות, שהגמרא דורשת ענין זה על הפסוק "ועתה ישראל", הוא שיהי' התגלות הרצון, כלומר היראה עצמה היא המשכת הרצון כמו שהוא, אך כדי שזה יהי' באופן של התגלות הרי זה על ידי מאה ברכות. וכמו שנתבאר לעיל, שעל ידי המצוות נמשך הרצון העליון אבל הוא בהעלם עדיין, וענין הברכה הוא הגילוי של הדבר, שיהי' גילוי הרצון על ידי המצוות.

ובהתגלות הרצון אין הכוונה שהוא הופך להיות אור מצומצם לפי הכלים, אלא שנשאר כפי שהוא בעצמיותו ולמרות זאת הוא מתגלה בפנימיות.

וזהו שהגמרא דורשת "אל תקרי מה אלא מאה", ולכאורה הרי כתוב "מה" ולא "מאה", אלא שמאה הוא בחינת כתר, כי כתר כולל כל העשר ספירות וכל אחת מהן כלולה מעשר, ועשר פעמים עשר זהו מאה, ואל תקרי מה אלא מאה בא לרמוז על המשכת האור מיקף (הכתר) "מאה" בבחינת פנימיות. והמשכת האור המקיף, היא על ידי הקדמת היראה, בבחינת ביטול והנחת עצמותו. ולכן יש קשר תוכני בין פשט הפסוק המדבר על יראה, לענין המאה - המשכת הכתר. וזהו לסיכום פירושו הפנימי של הפסוק "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כו' כי אם ליראה", שביכולת כל אחד ואחד מישראל להגיע ליראה, מבחינת כוחות המקיפים שבנפש, שזה שווה ושייך אצל כולם, ובכל זאת יש ענין של התגלות הרצון שזה דורש עבודה מצד האדם, וזהו מה שחכמים דורשים "אל תקרי מה אלא מאה", שחייב אדם לברך מאה ברכות, להיות גילוי הרצון שיאיר בגילוי בפנימיות.

## התגברות מזלם של ישראל

יביא שיחת כ"ק אד"ש מה"מ שמזלם של ישראל היינו גילוי היחידה, ולמעלה מזה - עצם הנשמה ממש / יביא מסה"מ עת"ר שמזלם של ישראל הוא המקיף דחי' שלמטה מיחידה / יחלק שישנם ב' ענינים ודרגות במזל דישראל / ידחה שמדקדוק הלשון בשיחה לא משמע כן / יביא מאמר כ"ק אד"ש מה"מ שההמשכות שע"י משה הם מצד עצם הנשמה / יחלק בין מזלם של ישראל מצ"ע, להתגברות מזלם ע"י משה / יוסיף בעומק יותר ע"פ המבואר בענין המשכת העצם בגילויים, ע"י שנמשכים לישראל

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

### א

#### המזל דישראל - עצם הנשמה

בשיחת ש"פ תצוה תשנ"ב<sup>1</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שמזלם של ישראל גובר בחודש אדר, הוא מצד שבחודש זה נולד משה וממילא גובר מזלם של כל ישראל - כיון שהנשיא הוא הכל.

ובעומק יותר מוסיף לבאר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "מזל" דישראל - קאי על שרש הנשמה למעלה, כידוע<sup>2</sup> שירידת הנשמה למטה להתלבש בגוף היא הארה מהנשמה בלבד, אבל עיקר הנשמה ומקורה נשאר למעלה, ונקראת "מזל" ("אדם ד) אית לי מזלא"<sup>3</sup> ו"הכל תלוי במזל"<sup>4</sup>), מלשון "נוזל", שהוא המקור להיות נוזל ממנו ההשפעה ורוח חיים.

וזה שאמרו חז"ל<sup>5</sup> "אין מזל לישראל" - קאי על מזלות השרים וכוכבים אשר חלק לכל העמים<sup>6</sup>, שישראל הם למעלה ממזלות אלו, אבל גם לישראל יש מזל, ואדרבה, המזל דישראל הוא נעלה יותר באיך-ערוך משאר המזלות, כי, המזל שלהם הוא מבחי' "אין" (ע"ד מ"ש<sup>7</sup> "והחכמה מאין תמצא"), אין שאינו מושג (ולכן יש בהם ענין המס"נ שלמעלה מהשכל).

וענין זה מודגש בלידת משה (בחודש אדר) שהיא גם הלידה דישראל ("משה הוא ישראל")

1. סה"ש תשנ"ב ע' 394 ואילך.

2. לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ.

3. שבת נג, ב. וש"נ.

4. חז"ג קלד, רע"א. קפט, ריש ע"ב.

5. שבת קנו, א.

6. כלשון הכתוב - ואתחנן ד, יט.

7. איוב כה, יב.

- כי, לידה קשורה עם עצם המציאות שלמעלה משם (שהרי בעת הלידה אינו נקרא בשם)<sup>8</sup>, ורומז על עצם הנשמה שלמעלה מ"חמשה שמות (ש)נקראו לה"<sup>9</sup> (למעלה אפילו מ"יחידה" שגם היא "שם" לעצם הנשמה<sup>10</sup>), וזהו תוכן הענין דהתגברות מזלם של ישראל, עצם הנשמה, בחינת "אין" (בחדש אדר). עכ"ל"ק.

היינו שכ"ק אד"ש מה"מ מסביר שמה שארז"ל: "אין מזל לישראל", אין הפירוש שאין להם מזל כלל, כ"א שמזלם הוא ענין של "אין" - והיינו עצם הנשמה שלמעלה מהכחות הגלויים (שממנו מגיע כח המס"נ).

## ב

### ביאור אדמו"ר הרש"ב

והנה במאמר ד"ה "ויקחו לי תרומה" עת"ר<sup>11</sup> מבאר אדמו"ר הרש"ב באריכות את ההבדל בין המקיף דחי' למקיף דיחידה - ובכללות שבחי' היחידה הוא מס"נ שאינה נתפסת בשכל כלל, למעלה מהשכל לגמרי, ואילו המקיף דחי' הוא בחינה שלמעלה מהשכל הקשורה עם השכל.

ובעבודת האדם: המקיף דחי', הוא הדביקות והרצון להתכלל באלקות מצד ההתבוננות בהפלאה דאוא"ס שאינו בגדר העולמות, שגורם לאדם תשוקה ורצון לצאת ממציאותו ולהתכלל באוא"ס (כיון שנרגש אצלו שהעולמות אינם מציאות חשובה כלל, זה גורם לו רצון ותשוקה לצאת ממציאותו).

והנה תשוקה ורצון זו, אף שאינה נוצרת ע"י הרצון, אלא נמצאת בנפשו של יהודי בטבע, מ"מ התעוררותה הוא ע"י השכל, והיינו שיש סיבה להתעוררותה - כיון שאינה העצם ממש.

משא"כ המקיף דיחידה מגלה אצל האדם איך שהוא מאוחד עם אלקות בתכלית, עד שאינו יכול להיות נפרד מאלקות, כיון שהעצם שלו הוא אלקות. ולכן גם התעוררותו הוא בלי סיבה שמגלה אותו, כ"א מתעורר מעצמו.

ומבאר שם שבחי' המקיף דחי' הוא ענין המזל שאצל ישראל. ובלה"ק: "והגם שאמרו אין מזל לישראל, היינו מזלות שברקיע - דנש"י אינם נתונים תחת המזלות שברקיע, אבל מזלות העליונות שבאלקות וכן מזלות שבנפש יש לכא"א כו', שהרי אמרו בחו"מ [= בני חיי ומזוני] לאו בזכותא כו' אלא במזלא תלי', והיינו מה שאו"א במזלא אתכלילו, דהרי בנים אתם לה' כו', דנש"י שרשן מבחי' החכ', ואבא יונק ממזלא, בחי' מזל זה יש לישראל, אדרבא בחי' המזלות דונוצר ונקה הן המזלות דנש"י דוקא כמ"ש במ"א.

8. ראה לקו"ש חכ"ו ע' 205. וש"נ.

9. ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לז.

10. ראה סה"מ תרצ"ו ס"ע 56. וש"נ.

11. סה"מ עת"ר ע' קנ"א ואילך.



וכידוע בפי' אין מזל לישראל, אין הוא המזל של ישראל, דהיינו בחי' מקיף דחי', וכמו והחכ' מאין תמצא כו' הרי דמזל מעשיר הוא בבחי' ריבוי העושר כו', כמו"כ מזל מחכים הוא בבחי' ריבוי ההתחכמות ביותר שבא מכח המזל כו'.

והיינו לפי שהמזל הוא כח הבלתי מוגבל, שה"ה מעצמות הנשמה כו', לכן נמשך משם ההגדלה והריבוי ביותר מכפי המדה כו'. ומ"מ זהו מהמקיף דחי' דוקא מפני שהוא בבחי' מקור אל הכחות לכן ממנו נמשך תוס' אורות בהם, ולהיותו בלי גבול לכן ההגדלה היא בריבוי כו'. עכלה"ק.

וא"כ יוצא שענין המזל אצל ישראל הוא המקיף דחי' שאינו עצם הנשמה ממש<sup>12</sup>, וצריך ביאור איך זה יתאים עם ביאור כ"ק אד"ש מה"מ שהמזל דישראל הוא יחידה שבנפש, ויתרה מזו - עצם הנשמה שלמעלה מיחידה?

## ג

### נסיון תירוץ ודחייתו

בהשקפה ראשונה הי' ניתן לחלק ולומר שהמזל עליו מדבר בסה"מ עת"ר אינו אותו סוג מזל אותו מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה, כיון שבשיחה מתואר המזל שמתגלה מצד לידת משה רבינו, שברגע הלידה מתגלה ונמשך עצם הנשמה ממש, ולעומת זאת בסה"מ עת"ר מדובר על דרגת המזל שאינו העצם ממש, אלא מה שנמשך מהעצם לנשמה למטה - מזל מלשון נוזל.

והיינו שיש שני ענינים במזל - המזל כשלעצמו הוא עצם הנשמה, אך יש ענין במזל שממשיך את העצם, ואז אינו העצם ממש, כ"א הארה מהעצם.

אמנם כד דייקת שפיר אי אפשר לבאר באופן כזה, כיון שהמונחים בהם משתמש כ"ק אד"ש מה"מ להגדיר את דרגת המזל, הם אותם מושגים אותם מבאר אדמו"ר הרש"ב שם - החל מזה שמזל הוא "מלשון נוזל, שהוא המקור להיות נוזל ממנו השפעה ורוח חיים", וכמו"כ מה שכ"ק אד"ש מה"מ מגדיר בשיחה את המזל כהאין שממנו נמצאת החכמה ("החכמה מאין תמצא") שבסה"מ עת"ר שם מאריך אדמו"ר הרש"ב לבאר שזה קאי על בחינת החי', שכיון שהיא בערך לכחות הגלויים לכן היא פועלת בהם הגדלה וריבוי.

12. וראה גם סה"מ מלוקט ח"ו ע' קכט ואילך שהמס"נ שמצד "מזליהו חזי", שהנשמה שלמעלה רואה אלקות - ומזה 'נוזל' ונמשך לנשמה שלמטה האמונה, אינה מגיעה מצד עצם הנשמה (ולכן לא תוביל את האדם למס"נ).

## ד

## המשכת העצם - עיקר ענינו של נשיא הדור

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

במאמר ד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א<sup>13</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בארוכה, שענינם של רועי ישראל הוא בשתים - א. לפרנס את ישראל בענין האמונה, היינו שהאמונה לא תהי' אצלם באופן של מקיף שאינו חודר בפנימיות, אלא תחדור בשכלם ע"י כח הדעת שבנפשם.

וענין נוסף (ב) הוא לחזק אצלם את הגילוי דעצם הנשמה שיוכלו לעמוד חזק במס"נ נגד כל מונע ומעכב, וכפי שהי' בזמנו של מרדכי היהודי שכינס את ילדי ישראל והחדיר אצלם את ענין המס"נ, וכמו"כ הוא אצל אדמו"ר הרי"צ, כמבואר שם בארוכה.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שבעצם שני הענינים קשורים ומסתעפים זמ"ז, דזה שהם מחדירים את האמונה לכל יהודי שתהי' בפנימיות, הוא ע"י שמגלים אצלם את עצם הנשמה.

וממשיך ומבאר עפ"ז, וזלה"ק: "וע"פ הנ"ל יש לומר, שעיקר הענין דרעיא מהימנא הוא זה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה, שהאמונה תהי' לא רק כמו שהיא מצד הגילויים (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) אלא מצד עצם הנשמה. וזה שמשם ממשיך את האמונה בפנימיות (בדעת והשגה) הוא תוצאה מזה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה (המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה). וכנ"ל (סעיף ה), דהמשכת האמונה בפנימיות (בדעת) הוא ע"י גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה".

והיינו שההמשכות שממשיך נשיא הדור הוא ההמשכה דעצם הנשמה, וכל שאר הענינים נובעים ויוצאים מזה ממילא.

## ה

## מזלם של ישראל והתגברות מזלם של ישראל

ועפ"ז יש לבאר את הפרש בין המבואר בסה"מ עת"ר לביאור כ"ק אד"ש מה"מ: דהנה, כשנדייק נמצא שאדמו"ר הרש"ב מדבר על ענין המזל, ואילו כ"ק אד"ש מה"מ מבאר את ענין התגברות המזל דישראל (בחוודש אדר).

ואכן המזל כשלעצמו מורה על המקיף דחי', כדברי אדמו"ר הרש"ב. אמנם התגברות המזל קאי על היחידה, ויתרה מזו - על עצם הנשמה, כיון שענין התגברות המזל מורה על המשכת המזל ע"י משה לבנ"י, וע"פ המבואר לעיל שעיקר ההמשכה של נשיא הדור (משה) הוא המשכת העצם, ועי"ז נמשך בדרך ממילא שאר הענינים, יוצא שהענינים נמשכים באופן שהם חדורים בעצם, וא"כ המזל כפי שנמשך ע"י משה מגלה את עצם הנשמה אצל היהודי.

13. סה"מ מלוקט שם.

וזהו תוכן הביאור בשיחה שם, שכיון שפרשת תצוה סמוכה לז' אדר, יום לידת (ופטירת) משה, לכן מודגש בה העצם של משה שלמעלה משם (שלכן זוהי הפרשה היחידה לאחרי מ"ת שלא מוזכר בה שמו של משה), וממשיך שענין זה נמשך בחודש אדר שלכן בריא ותקיף מזלי' - היינו שתוכן השיחה הוא בביאור ענין המזל הנמשך ע"י משה דוקא.

## ן

### התגברות המזל - מצד ההמשכה לישראל

ויש להוסיף בזה בעומק יותר ע"פ המבואר במאמר ד"ה "זאת חוקת" תשכ"ט<sup>14</sup> בענין "תפילה למשה" שהיא תפילת עשיר - היינו שיש בה שני קצוות, מחד גיסא עשירות (שלא רק שלא חסר לו כלום, אלא עוד זאת שהוא "מושפע בריבוי השפע"<sup>15</sup>), והיינו המשכת ענין העשירות לכנס". ומאיך זה מגיעה באופן של תפילה - היינו שזה חודר אצל ישראל בפנימיות.

וממשיך לבאר בעומק יותר שכשהמשכה היא מצד ישראל, זה פועל עילוי בהמשכה עצמה (אף בהמשכת הדרגות הכי נעלות שמעל ההשתלשלות), כיון שהכוונה בהמשכת כל הגילויים - אף הגילויים הכי נעלים - הם בשביל ישראל, לכן, ע"י שהם נמשכים לישראל (ויתרה מזו - ע"י ישראל) נעשה המשכת העצם גם בגילויים.

ובלה"ק: "וזהו תפלה למשה, דהמשכת הגילוי דעצמות אוא"ס שלמעלה מסובב שהמשיך משה במלכות היתה ע"י תפלה דוקא, הגם דכיון משה הוא דעת עליון שמקבל מעתיק (עצמות אוא"ס שלמעלה מסובב) ה' ביכלתו להמשיך במלכות אור זה בדרך מלמעלה למטה, כי ע"י שהמשכת האור היא ע"י תפלה, עבודת האדם (בדרך מלמטה למעלה), נשלמת הכוונה שבשבילה נאצל האור, ועי"ז נעשה בו עלי' ומיתוסף בהבל"ג שלו. שהבל"ג שבו הוא לא רק כמו שהוא מצד עצמו, עצם האור שאין שייך בו צמצום וסילוק, אלא (גם) כמו שהוא מצד העצמות. ולכן, בנין המלכות שנעשה ע"י האור כמו שנמשך ע"י תפלת משה הוא בנין עדי עד".

ועפ"ז יוצא שהתגברות מזלם של ישראל אינה רק מצד זה שזה נמשך ע"י משה, כי אם גם בגלל עצם זה שזה נמשך לישראל (עד למטה ביותר - שניכר בטבע).

ועפ"ז מובן ג"כ המשך ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה, שהמשכת המזל לישראל היא באופן שחודרת בטבע לגמרי, (שלכן ישראל שיש לו דין עם נכרי, שיקבע זאת לחודש אדר, כמבואר שם) - כיון שהמשכת העצמות בגילויים - "שהבל"ג שבו הוא לא רק כמו שהוא מצד עצמו. . . אלא (גם) כמו שהוא מצד העצמות" (שרק עי"כ יכולים הגילויים לחודר בטבע בשלימות, כיון שהעצמות הוא העצם של הטבע ג"כ) הוא ע"י עצם ההמשכה לנש"י.

14. סה"מ מלוקט ה' ע' שטו ואילך.

15. הגדרת אדמו"ר הרשב"ב בד"ה זה תרס"א.





שער  
**הלכה ומנהג**



## עיקר הטמנה בשבת - לשיטת אדמוה"ז

יביא מחלוקת המחבר והרמ"א בדין הטמנה במקצת / יביא דברי אדמוה"ז בקו"א דבדבר שאינו מוסיף הבל לכו"ע לאו שמי' הטמנה / יביא דברי אדמוה"ז במהדו"ב דסבר כשיטת ספר התרומה בדין עיקר הטמנה / יקשה על דבר קצות השולחן דאינו מביא את המהדו"ב בעיקר הטמנה בדבר המוסיף הבל / יקדים דבדבר שאינו מוסיף הבל הקצות השולחן מביא את דברי המהדו"ב / יקשה כיצד ניתן לחלק בין הדברים / יבאר דהקצות השולחן אינו מביא דברי אדמוה"ז במהדו"ב מכיון אדמוה"ז מסתפק בדברי הרמ"א בדבר המוסיף הבל / יבאר את יסוד החילוק בלשון המשנה ע"פ דבריו במהדו"ב / יבאר את הספק בדברי הרמ"א

הרב ישראל נח הלוי שי' רייטשיק\*

נו"נ בישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת הראשונים והפוסקים בהטמנה במקצת

בנוגע לדיני הטמנת קדירה בשבת כתב המחבר וז"ל<sup>1</sup>: "אין טומנין בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל; אבל בספק חשיכה, טומנין בו. ואין טומנין בדבר המוסיף הבל אפילו מבעוד יום, ואם הטמין בדבר המוסיף הבל התבשיל אסור אפילו בדיעבד".

והיינו די שב' סוגים בהטמנה:

א. הטמנה בדבר המוסיף הבל - אסורה אף בער"ש.

ב. הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל - אסור להטמין בשבת, אך מותר להטמין בער"ש.

ונחלקו הראשונים בהטמנה במקצת בדבר המוסיף הבל (לדוגמא, להניח קדרה ע"ג גחלים באופן שהם לא מכסים את הדפנות) האם הטמנה במקצת שמי' הטמנה או לאו שמי' הטמנה:

הרשב"א<sup>2</sup> כתב בשם הגאונים - דהטמנה במקצת שמי' הטמנה, ואסור לעשות כן. לעומ"ז

\* מתוך נקודות שמסר לידינו, נערך ע"י א' מחברי המערכת.

1. שו"ע או"ח סרנ"ז ס"א.

2. שבת מז, ב ד"ה קופה.

ראשונים אחרים כתבו (ספר התרומה<sup>3</sup>, רבינו יונה<sup>4</sup>, אור זרוע<sup>5</sup> ועוד) - דהטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה.

וכן נחלקו בזה המחבר והרמ"א (בסרנ"ג): המחבר כתב (שם סוף סעי' א') שמותר להעמיד קדרה דוקא כאשר "אינה נוגעת בגחלים, אבל הטמנה ע"ג גחלים אסור". והג"י עליו הרמ"א: "וי"א דאפי' אם הקדרה עומדת ע"ג האש ממש כל זמן שהוא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי וכן המנהג". והיינו, דהמחבר סבר דהטמנה במקצת שמי' הטמנה. והרמ"א סבר דהטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה.

ובשוע"ר<sup>6</sup> פוסק אדמוה"ז כדעת הרמ"א - דלאו שמי' הטמנה וז"ל: אבל אם היא יושבת על גבי הגחלים אף אם היא מגולה לגמרי, יש אוסרים לפי שזהו כמטמין בדבר המוסיף הבל. . . ויש אומרים שכל שהקדרה מגולה למעלה אין זו הטמנה. . . וכן המנהג".

כל הנ"ל הוא כשהטמין במקצת בדבר המוסיף הבל, אך כשהטמין במקצת בדבר שאינו מוסיף הבל כתב ע"ז אדמוה"ז בקו"א שם (ס"ב) כתב וז"ל: "מיהו היינו דוקא בדבר המוסיף הבל, שכיון שהתחתון מעלה הבל למעלה ומוסיפו בקדרה גזרינן דילמא אתי לאטמוני ברמץ. . . אבל בשבת בדבר שאינו מוסיף לכולי עלמא לא מיתסר אלא כשמטמין כולו". והיינו דבדבר שאינו מוסיף הבל כו"ע סבירי דהטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה.

לעומ"ז במהדו"ב לסי' רנ"ט חוזר בו אדמוה"ז ממש"כ בקו"א, וכותב דלדעת הרשב"א הטמנה במקצת בדבר שאינו מוסיף הבל חשיב הטמנה.

## ב

### שיטת ספר התרומה בגדר עיקר הטמנה

והנה שם במהדורה בתרא לסי' רנט מביא כ"ק אדמוה"ז את שיטת ספר התרומה ומחדש בזה, דאף דס"ל הטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה, מ"מ אם עיקר הקדרה מוטמנת, חשיב כהטמנה גמורה.

ומבאר כ"ק אדה"ז דלשיטת ספר התרומה ד"עיקר הטמנה" נחשב כהטמנה גמורה, יש חילוק בין דבר המוסיף הבל לשאינו מוסיף הבל: דבדבר המוסיף הבל 'עיקר הטמנה' הוא - כשצדדי הקדירה מוטמנים בגחלים הגם שפי' מגולה.

וכלשונו זהב במהדו"ב בדעת ספר התרומה: "ואפילו אם אין גם כן גחלים תחתי" רק כל סביבה לא מהני (ונחשב כעיקר הטמנה). . . והטעם שכיון שכל צדדי' או רובן ככולן טמונים בדבר המוסיף, מיקרי עיקר הטמנה בדבר המוסיף גם אם פי' מכוסה בדבר שאינו אפילו

3. סי' רלא.

4. שם יח, א ד"ה אבל.

5. ח"ב סי' ח.

6. סי' רנו סעי' י.



מעמיד אלא ככל כיסוי קדרות וכן הקרקע מלמטה, משום שהצדדים הם הרוב ועיקר". והיינו דאפילו אם הגחלים בדפנות בלבד נחשב כעיקר הטמנה.

משא"כ בדבר שאינו מוסיף הבל מחדש אדמוה"ז<sup>7</sup> למעשה במהדו"ב לדעת ספר התרומה, כיסוי פי הקדירה מועיל להחשיבה כ'עיקר הטמנה'. וזה עולה בקנה אחד ממש כשיטת הרשב"א שאוסר מצד הטמנה במקצת, אלא שספר התרומה אוסר זאת מצד - 'עיקר הטמנה'.

וטעם החילוק בזה מבאר שם וז"ל: "משא"כ באינו מוסיף רק שמעמיד שלא יצא ההבל החוצה העיקר תלוי בפי, שכשפי' מגולה יוצא ממנו הבל יותר בכפלי כפלים מיציאתו מדופני' המגולים, משום הכי כיסוי פי' מיקרי עיקר ההטמנה גם לספר התרומה".

והיינו, דבדבר המוסיף הבל הצדדים הם מועילים לקדירה, לפיכך ההטמנה בצדדים המוסיפים הבל הוי 'עיקר הטמנה'. משא"כ בדבר שאינו מוסיף הבל העיקר תלוי בפי הקדירה, ולפיכך כשמכסה את פי הקדירה הוי 'עיקר הטמנה'.

ומבאר שם אדמוה"ז, דאף דהמחבר והרמ"א נחלקו בסי' רנ"ג בדין הטמנה במקצת אי שמי' הטמנה או לא, לגבי כיסוי קדירה בדבר שאינו מוסיף כו"ע לא פליגי דמועיל ליחשבי' הטמנה:

דהמחבר כתב בסי' רנ"ג (הובא לעיל סעי' א) שמותר להעמיד קדרה דוקא כאשר אינה נוגעת בגחלים, אבל הטמנה ע"ג גחלים אסור. והגי' עליו הרמ"א: "וי"א דאפי' אם הקדרה עומדת ע"ג האש ממש כל זמן שהוא מגולה למעלה לא מיקרי הטמנה ושרי וכן המנהג".

משא"כ בסימן רנ"ז (ס"ב) גבי הטמנה בשבת בדבר שאינו מוסיף כתב המחבר וז"ל: "לשום כלי על התבשיל כדי לשמר מן העכברים או כדי שלא יתנף בעפרורית שרי שאין זה כמטמין להחם אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדרה". והמובן מדבריו דנתינת כיסוי הקדרה כדי להחם אסור, וההיתר הוא רק משום שהוא כדי לשמור. ובפשטות היינו כשיטתו דהטמנה במקצת (מלמעלה לבד) אסור. ובזה לא הגי' הרמ"א כלום, אף דבסי' רנ"ג הגי' על דברי המחבר משום דס"ל דהטמנה במקצת אינה הטמנה<sup>8</sup>.

## ג

### קושיא על קצות השולחן בדבר המוסיף הבל

והנה ב'קצות השולחן' (סימן עא סעי' יג) כתב בנוגע להטמנה בער"ש בדבר המוסיף הבל וז"ל: אסור להטמין בדבר המוסיף הבל כגון רמץ דהיינו אפר שמעורב בו גחלים ומלח וסיד וחול ואפילו צונן גמור אסור להטמין בדבר המוסיף הבל, והטמנה נקראת כשמדביק דבר המיטלטל סביב הקדירה באופן שנוגע בדופני הקדירה מכל צדדי' והקדירה כלה טמונה גם מלמעלה ומלמטה אבל אם מגולה מלמעלה או מדופני' אין זה הטמנה ומותר אפילו בדבר המוסיף הבל".

7. ודלא כמש"כ בקו"א סי' רנ"ז ע"ב דלכ"ע בדבר שאין מוסיף הבל שרי הטמנה במקצת.

8. ראה קצות השולחן סי' עא בבדה"ש אות לח מה שהקשה בזה.

והיינו דפסק ה'קצות השולחן' בדבר המוסיף הבל צריך שיטמין את כל הקדירה בשביל שייחשב כהטמנה, אך אם פי' מגולה אע"פ שהצדדים מוטמנים לא חשיב כהטמנה.

והקשה עליו בספר 'שבת כהלכה' (ח"ב פרק יא בביאורים אות ה) שמפליא קצת מה שה'קצות השולחן' סותם וכותב בפשיטות לענין הטמנה בדבר המוסיף הבל, שאם פי' מגולה לא חשיב הטמנה, דאע"פ שבשו"ע בפנים ובקו"א כתב כן אדמוה"ז, אבל עפי"ד במהדו"ב שהם משנה אחרונה הרי שיש להחמיר ולפסוק כדעת ספר התרומה - שאף הדפנות לבד חשיב עיקר הטמנה, ואין צריך שיטמין את כולה, ומדוע לא פסק כן ה'קצות השולחן'.

## ד

### השינוי בדברי הקצות השולחן בין דבר המוסיף לשאינו מוסיף

ואוי"ל הביאור בזה ובהקדים:

דהנה לגבי הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל כתב ה'קצות השולחן' (שם סעי' טז) וז"ל: "ואסור לכפות בשבת כלי על קדירה רותחת לשמור חומה (היינו בדבר שאינו מוסיף הבל) אם כולה טמונה תחתיו אלא אם כן הכלי הוא רחב שאין דפנותיו נוגעים בצדי הקדירה".

ושם בבדה"ש אות לח מציין למה שכתב אדמוה"ז במהדו"ב בסי' רנט, בדבר שאין מוסיף הבל אין צריך לטמון את כל הקדירה, אלא שיש לאסור בשבת אפילו כשרק פי הקדירה מכוסה מלמעלה. וה'קצות השולחן' מבאר ד"מ"מ בפנים כתבני כלשון אדמו"ר ז"ל בשו"ע (ולא כפי פסק אדמוה"ז במהדו"ב)<sup>9</sup>.

וחזינן ד'הקצות השולחן' מביא את דברי אדמוה"ז במהדו"ב לגבי 'עיקר הטמנה' בדבר שאינו מוסיף הבל דחשיב כעיקר הטמנה אפילו כשרק פי' מכוסה, משא"כ לגבי הטמנה בדבר המוסיף הבל אינו מציין כלל לפסק אדמוה"ז במהדו"ב דעיקר הטמנה בדבר המוסיף הבל הוא כשצדדי הקדירה מוטמנים אע"פ שפי' מגולה.

ולכאור' צלה"ב מדוע מביא הקצות השולחן את דברי אדמוה"ז במהדו"ב לגבי עיקר הטמנה רק לגבי דבר שאינו מוסיף ואינו מביא זאת לגבי דבר המוסיף, דהרי שניהם נובעים משיטת ספר התרומה דמחדש את היסוד של 'עיקר הטמנה' (רק שלפועל יש חילוק בין דבר המוסיף לדבר שאינו מוסיף מתי נקר' 'עיקר הטמנה'), וא"כ כיצד ניתן לחלק ביניהם?

## ה

### אדמוה"ז במהדו"ב מחלק בדין 'עיקר הטמנה'

ולכאור' אפ"ל הביאור בזה, דמה שהקצות השולחן אינו מביא את דין 'עיקר הטמנה' בדבר

9. ואולי הוא משום שאינו כ"כ ברור לו איך לפסוק אחרי המהדורא בתרא, ומה הי' כוונת אדמוה"ז בזה, ואולי במקום הצורך הי' מקיל.

המוסיף הבל, הוא מכיון בדבר המוסיף אין מוכח בוודאות מדברי אדמוה"ז במהדו"ב שפסק כדעת ספר התרומה להלכה:

דהנה, אף שלגבי 'עיקר הטמנה' בדבר שאי"מ הבל מוכיח אדמוה"ז שם במהדו"ב שאף הרמ"א סובר כן (כנ"ל, מכך שאינו משיג על הב"י בנוגע לכיסוי כלים לצורך הטמנה), מ"מ לגבי 'עיקר הטמנה' בדבר המוסיף הבל מסתפק אדמוה"ז בדברי הרמ"א האם ס"ל הכי או לאו, וז"ל: "דרמ"א אפשר דסבירא לי' דגם בדבר המוסיף תלוי בהטמנת פי' דוקא (היינו שהקדירה תהי' טמונה כולה) ומכל מקום זה אינו מוכרח בלשונו".

והספק הוא בלשון הרמ"א דכתב בסי' רנג: "כל זמן שהיא מגולה מלמעלה לא מיקרי הטמנה". ומשמע שלדעתו לא סגי אפי' בהטמנת רוב הצדדים או כולן, ובעי' הטמנת כולה גם מלמעלה. והיינו, דהגם שלענין דבר שאינו מוסיף ס"ל לרמ"א דסגי בהטמנת פי' (כמש"נ לעיל ס"ב), משום דזה חשיב הטמנה, מ"מ לענין דבר המוסיף לא חשיב עיקר הטמנה עד שתהא טמונה כולה ממש.

וע"כ נ"ל בפשטות, בדבר שאדמוה"ז חזר בו בפירוש במהדו"ב מהשו"ע, פסק כן הקצוה"ש - דבשו"ע פסק אדמוה"ז שצריך שתהא "כולה טמונה תחתיו", משא"כ במהדו"ב הביא דעת ספר התרומה דס"ל דאע"ג דהטמנה במקצת לאו שמיי' הטמנה, מ"מ אי הוי 'עיקר הטמנה' והיינו כשפי הקדירה סתום, הוי הטמנה. ומוכיח דגם הרמ"א ס"ל הכי דלא הגי' על דברי המחבר (כמובא לעיל בהרחבה), ולכן פסק הקצוה"ש בזה דאזלינן בתר 'עיקר הטמנה'.

משא"כ בנוגע לדבר המוסיף הבל אדמוה"ז מסתפק בדעת הרמ"א אי ס"ל את החידוש של 'עיקר הטמנה' בדבר המוסיף הבל, ולכן אין מוכח מדברי אדמוה"ז במהדו"ב שחוזר בו ממה שפסק בשו"ע, דשם אינו מביא כלל את הדין של 'עיקר הטמנה', וע"כ לא הביא זאת בקצוה"ש בחיבורו. ולכן כתב הקצוה"ש בדבר המוסיף הבל דאי מגולה מלמעלה או מדפנותי', הוי הטמנה במקצת ולא שמי' הטמנה, ואינו מתייחס לדין 'עיקר הטמנה' המובא במהדו"ב.

אמנם הא גופא דורש ביאור, מהי הסברא בהצד בדברי אדמוה"ז לחלק בשיטת הרמ"א בין ב' האופנים בהטמנב' עיקר הטמנה' - בדבר שאין מוסיף הבל יש דין של 'עיקר הטמנה', ובדבר שאינו מוסיף הבל אין דין 'עיקר הטמנה'?

## ן

### חילוק הלשוניות במשנה בין כיסוי להטמנה

ואוי"ל בזה:

דהנה במהדו"ב שם<sup>10</sup> מביא את דעת הרשב"א דס"ל דהטמנה במקצת שמיי' הטמנה (הובא לעיל סעי' א) בין בדבר המוסיף ובין בדבר שאינו מוסיף<sup>11</sup> אלא דיש חילוק בהטמנה במקצת

10. ד"ה והנכון בדעת הרשב"א.

11. דלא כמ"ש בקו"א שבהע' 9 בדבר שאין מוסיף כו"ע ס"ל דלא מיקרי הטמנה.

בין דבר המוסיף לשאינו מוסיף, בדבר המוסיף צ"ל ההטמנה במקצת בדפנותי' משא"כ בדבר שאינו מוסיף צ"ל ההטמנה במקצת בפ"י - כיון ששם הוא בעיקר ההטמנה בדבר שאינו מוסיף;

ומבאר דהרשב"א ס"ל הכי<sup>12</sup> לחלק בין שני סוגי ההטמנה, הגם שבגמ' שניהם סתם כלשון הטמנה, והוא על סמך הלשון בהמשנה - שבנוגע לדבר שאי"מ הבל משתמשת המשנה בלשון כיסוי - "לא יכסנו משתחשך", לעומת בדבר המוסיף שמשתמשת בלשון הטמנה - "אין טומנין וכו'". ולכן בדבר שאינו מוסיף אומר שהוא באופן של כיסוי מלמעלה, ובהטמנה בדבר המוסיף לומד שאסור גם במקצת - כשההטמנה היא מלמטה.

והעולה מדבריו דמהלשונות במשנה אפ"ל דב' סוגי הטמנות - דבר המוסיף ודבר שאינו מוסיף, הם בעצם ב' דינים נפרדים נפרדים ואופן ההטמנה שלהם מחולקים זמ"ז.

ולפי"ז נראה לבאר את דברי אדמוה"ז שמחלק בדברי הרמ"א בהדין של 'עיקר הטמנה' בין דבר המוסיף לשאינו מוסיף:

דאפ"ל דהם ב' דינים נפרדים, ולכן בדבר שאינו מוסיף הבל (דהלשון הוא כסוי ולא הטמנה), סובר רבינו (בשיטת הרמ"א) שאסור אפילו מכוסה מלמעלה - 'עיקר הטמנה', כדעת ספר התרומה. לעומ"ז בנוגע לדבר המוסיף הבל, ששם אף במשנה הלשון הוא הטמנה, דמשמע שצריך להטמין כולה, הוא מסתפק בדעת הרמ"א האם פוסקים בזה כדעת ספר התרומה שאף 'עיקר הטמנה' חשיב כהטמנה, או צריך הטמנת כולה<sup>13</sup>.

## ז

### דיוק הרמ"א "כשמכסים למעלה וסביבותי"

אלא דעדיין צריך לבאר מה ההכרח של אדמוה"ז בדעת הרמ"א לחלק בין שני החידושים בדעת ספר התרומה, ולקבל את הדין של 'עיקר הטמנה' רק בדבר שאינו מוסיף הבל. דלכאו' הגם שמלשונו אין ראי' לומר שעיקר הטמנה אסור, מ"מ יכולים לפרש ככה, כמ"ש אדמוה"ז "אלא שאינו מוכרח בלשונו" (ובאמת כן למד הפרי מגדים בדעת הרמ"א), ולכאורה בסברא יותר חלק לומר ששני סוגי ההטמנה דומים זל"ז, ולפסוק בשניהם שעיקר הטמנה אסור.

ואוי"ל בזה:

דאדמוה"ז דייק מלשון הרמ"א (דרכי משה סימן רנ"ג סעי' ג) שכתב בנוגע להטמנה בדבר המוסיף הבל וז"ל: "שנקרא הטמנה כשמכסהו מלמעלה כמשי"ת בסי' רנ"ז". וכפי הנראה כוונתו למ"ש הטור שם<sup>14</sup> לגבי הטמנה בדבר המוסיף הבל שמדובר שם במקרה שיש גחלים

12. ומביא ע"ז עוד כו"כ הוכחות וביאורים בדעת הרשב"א.

13. ואוי"ל דמקור דברי הרמ"א הוא דס"ל כשיטת הראשונים דהטמנה במקצת לאו שמי' הטמנה, וס"ל דאינם מקבלים את הדין של 'עיקר הטמנה'.

14. מה שמציינים לסעי' ח.

מלמטה ואינו נוגע בגחלים ולמעלה מוטמן בבגדים שגם זה נחשב דבר המוסיף וחשיב הטמנה. וכלשונו: "שמניחים הקדירה על הכירה שמכסים למעלה וסביבותי' בבגדים". וא"כ משמע שדעת הרמ"א בדרכי משה (דמציין לדברי הטור<sup>15</sup>) הוא שהטמנה בדבר המוסיף צ"ל כשטמין את כולה (למעלה וסביבותי'), ואין מספיק הטמנת הצדדים.

---

15. אמנם אי"ז מוכרח שכן דעת הטור עצמו, כיון שכותב זאת בנוגע למקרה שנהגו בפועל (לכסות בדבר שאי"מ הבל אך כשמונח ע"ג דבר המוסיף הבל - ומבאר שבמקרה זה נחשב כהטמנה בדבר המוסיף הבל), וא"כ אפ"ל שלא כתב זאת בדוקא - שזהו גדר הטמנה.

## בענין שיחת טלפון לפני התפילה

יביא הטעמים דרב ושמואל לאיסור שאילת שלום קודם התפילה / יביא דברי ה'בן איש חי' דיש נפקא מינה בין רב ושמואל / יקשר זה למחלוקת חכמי פרוניצא ורבינו יונה / יביא פסק ההלכה דמחמירים כתרווייהו / יחקור האם מותר להתקשר לחברו קודם התפילה

הת' מנחם מענדל שי' וילהלם  
והת' לירון ליפא אברהם שי' שוורץ  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### מחלוקת רב ושמואל בגדר שאילת שלום קודם התפילה

איתא בגמרא (ברכות יד, א): "אמר רב כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה שנאמר<sup>1</sup> חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא אל תקרי במה אלא במה; ושמואל אמר במה חשבתו לזה ולא לאלק-ה".

ופירש רש"י בטעמו של רב<sup>2</sup>, שאין זה מכבודו של מקום שקודם שמתעסקים בכבודו - תפילה - מתעסקים בכבוד אדם, וזהו הפירוש ב"אל תקרי במה אלא במה", שבמקום להתפלל לפני המקום הוא הולך ומקריב ע"ג במה ח"ו.

ושיטת שמואל היא שאין צורך לדרוש את הפסוק, אלא יש לקראו בלשון תמיהה: "במה נחשב הוא" - האדם, שהחלטת לדרוש בשלומו קודם שדרשת בשלומו של מקום.

והנה, בהשקפה ראשונה נראה שנחלקו רב ושמואל רק בביאור הפסוק, ולגופא דדינא סוברים הם אותו הדבר - שאין לשאול בשלומו של אדם קודם התפילה, אמנם בן איש חי<sup>3</sup> ביאר שישנה נפק"מ בין רב ושמואל, שלשיטת רב עיקר הקפידא היא דוקא על אמירת בתיבת "שלום", שהינה שמו של הקב"ה, ואין ראוי לייחד שמו הקדוש על אדם קודם שמתפלל; ולשיטת שמואל עיקר הקפידא היא על כבודו של הקב"ה שמחולל כאשר שואלים בשלום אדם קודם התפילה, ואין הפרש באיזה לשון משתמש<sup>4</sup>.

ודבריו עולים בקנה אחד עם מ"ש המהרש"א בביאור דברי רב וז"ל: "התפילה היא במקום

1. ישעי' ב, כב.

2. וכן כתב הרשב"ץ על אתר.

3. בן יהוידע על אתר.

4. וראה גם באדרת אליהו על אתר שפירש כן.

עבודת הקרבן, והרי זה שמקבל פני חבירו בשאלת שלום קודם שמקבל פני שכינה בתפילה הוא דמיון ההולך להקריב בבמה ומניח להקריב קרבנו ית' שע"ג מזבח במקדש". ומשמע מדבריו ג"כ כעין ביאור הבא"ח הנ"ל.

## ב

### מחלוקת חכמי פרובינצא ורבינו יונה התואמת למחלוקת הנ"ל

והנה, בהמשך מסיקה הגמ' שכל האיסור דשאלה בשלום חבירו קודם התפילה הוא רק "כשמשכים לבית חבירו", אמנם באם פוגשו בדרך אין בכך איסור.

וכתב על כך ברבינו יונה (על הרי"ף) וז"ל: "ואמרו חכמי פרובינצא ז"ל דאפילו במשכים לפתחו אינו אסור אלא כשמזכיר לו שלום משום ששמו של הקב"ה שלום כדבעינן למימר לקמן, אבל מותר לומר לו צפרי דמארי טב כיון שאינו מזכיר לו שלום. ונראה למורי נר"ו שאפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות לעסק מעסקיו או לשום ענין אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם התפילה אפילו זה הלשון אסור".

ולפי זה אפשר לחדד את הנפקא מינה שהובאה לעיל בין רב ושמואל: לדעת רב אין איסור באמירת 'צפרא דמרי טב' קודם התפילה (שהרי כל האיסור הוא רק באמירת תיבת 'שלום'); אמנם לדעת שמואל אסור לשאול בשלום חבירו קודם התפילה בכל לשון שהיא.

ולפי זה נראה לומר שזהו שורש מחלוקת חכמי פרובינצא ורבו של ה'רבינו יונה': חכמי פרובינצא סוברים כרב, ולכן התיירו לומר 'צפרא דמרי טב'; ורבו של ה'רבינו יונה' סובר כשמואל, ולכן אוסר זאת גם כן<sup>5</sup>.

## ג

### למסקנא דהלכתא מחמירים כתרוויהו

והנה לענין הלכה פסק הרא"ש וז"ל: "כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשאו במה שנאמר חדלו לכם . . אל תקרי במה אלא במה וכו'". ובאותו הלשון ממש כתב גם הרי"ף.

ומכך שכתבו רק את דברי רב נראה שפוסקים כמוהו, שכל האיסור הוא רק באמירת תיבת 'שלום'. וכן כתב ה'דרכי משה' ע"פ הזהר, שכל האיסור הוא רק בהזכרת שם ה', והיינו כחכמי פרובינצא הנ"ל וכשיטת רב.

אך בשו"ע נפסק: "כיון שהגיע זמן תפילה, אסור לאדם להקדים לפתח חברו ליתן לו שלום, משום דשמו של הקב"ה שלום. אבל מותר לומר לו צפרא דמרי טב, ואפילו זה אינו מותר,

5. אלא שלדעתו גם לשיטת שמואל כל האיסור הוא רק כשהשכים לפתחו, ובאם פגשו בדרך יכול לומר לו צפרא

דמרי טב.

6. ספ"ט ס"ב.

אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק, אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם תפלה, אפילו זה הלשון אסור".

ומשמע ברור דעת השו"ע (וכ"ה דעת הרמ"א - שלא הגי' על כך מאומה), שאין להשכים לפתח חבירו אפילו לומר לו צפרא דמרי טב, כדעת שמואל.

וכן כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו<sup>7</sup>: "כיון שהגיע זמן תפלה דהיינו משעלה עמוד השחר אסור לאדם להקדים לפתח חבירו ליתן לו שלום, ורמז לדבר שנאמר "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא", כלומר במה חשבתו לזה שהקדמת כבודו לכבודי". והיינו שמביא ממש את דרשת שמואל בפסוק.

ונראה שלמעשה מחמירים הן כרב והן כשמואל<sup>8</sup> - שאף שאסור לומר 'צפרא דמרי טב' קודם התפילה, הנה יש חומר מיוחד בתיבת 'שלום', שאסור לאמרה גם באם אינו משכים לפתח חבירו.

## ד

### לפי הנ"ל - האם מותר להתקשר בטלפון קודם התפילה

ולפי כהנ"ל יש לעיין האם מותר להתקשר בטלפון קודם התפילה בכדי לשאול בשלום חבירו, אי דמי למשכים לפתח חבירו שאסור, אי לא:

דהנה, בשו"ת אבני ישפה<sup>9</sup> כתב בפשטות לאסור מטעם הדין הנ"ל שאסור להשכים לבית חבירו לשאול בשלומו, והתקשרות בטלפון הינה מעשה שעושה בכדי לשאול בשלום מי שמתקשר אליו, והוא ממש כעין המשכים לפתח חבירו.

וכתב גם שדין זה הוא גם באם מתקשר לאביו ולאמו, שהרי אין חילוק בהלכה כנ"ל למי הוא הולך לשאול בשלומו, וכנ"ל שהאיסור הוא גם בכל לשון שהוא ולא רק בתיבת 'שלום'.

אמנם, בשו"ת אז נדברו<sup>10</sup> כתב שלמעשה יש להקל, כיון שדומה יותר למי שפוגשו באקראי בדרך (שהרי אינו הולך ברגליו לשאול בשלום מי שמתקשר אליו), אמנם יש לחוש לדעת הראב"ד שגם בפוגש את חבירו יש לו לשנות הלשון כדי שלא יסיח דעתו מכך שהוא צריך להתפלל.

והנה לכאורה קצת קשה לומר שדין המתקשר בטלפון הוא כדין הפוגש את חבירו באקראי, שהרי בפירוש דברי אקראי כתב הב"ח ז"ל: "כלומר כיון שהפגיעה אינו אלא באקראי מותר, אבל במשכים לפתחו אע"פ שאינו משכים לפתחו כדי להקביל פניו קודם התפילה אלא שהוצרך ללכת לעסקיו או לשום ענין, אפילו הכי אסור לו ליתן שלום כיון לאינו באקראי".

7. שם ס"ג.

8. וכמפורש בדברי השו"ע בהמשך שישנו חומר מיוחד באמירת תיבת 'שלום' - כדעת רב.

9. להר"ר ישראל פסח פיינהנדל. ח"ו סי"ב ענף ז.

10. להר"ר בנימין זילבר. חי"ד סל"ד.



כלומר, כל ההיתר לשאול בשלום חבירו הוא כאשר פוגשו באקראי בדרך בלי שנתכוון לפוגשו, אמנם באם נתכוון לפוגשו ולשאול בשלומו (אפילו אם לא הלך במיוחד לשם זה אלא עבר באקראי ליד ביתו) - אסור.

ודאי שהמתקשר בטלפון עושה זאת בכוונה תחילה בכדי לשאול בשלום מי שמתקשר אליו, וממילא נראה שדין המתקשר הוא כדין המשכים לפתח חבירו, ונראה לאסור להתקשר קודם התפילה למי שהוא בכדי לשאול בשלומו.

## ה

### הלכה למעשה

אמנם באמת יש מקום להקל ולבאר שעיקר הדין דמשכים לפתח חבירו נאמר לכתחילה באופן שהוא חולק לחבירו כבוד גדול (שהרי הולך עד לביתו לשאול בשלומו), ורק באופן כזה של כבוד (שמחסיר ח"ו מכבודו של מקום) אסור חז"ל.

[וע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן בהמשך ההלכה שם בנוגע לכריעה, שאפילו באם פוגש את חבירו בדרך אסור לכרוע לפניו, כיון ש"זהו כבוד גדול כמו כבוד שבתפילה שכורעים בה להקב"ה ואסור להקדים כן לבשר ודם", וכמו כן יש לומר בנוגע לשאילת שלום לחבירו, שהאיסור הוא באופן שמכבדו כמו שמכבד את הקב"ה בתפילה].

משא"כ התקשרות דרך הטלפון אינה כיבוד כל כך, וממילא יש להקל להתקשר קודם התפילה לחבירו בכדי לשאול בשלומו. וביותר יש להקל באם מדובר בדבר חשוב, או באם מדובר על אביו ואמו שמצוה עליו לשאול בשלומם<sup>11</sup> וכיו"ב.

וכן כל המדובר הוא אודות להתקשר בטלפון קודם התפילה, אמנם באם מתקשרים אליו נראה בפשטות שהוא כעין פוגש את חבירו בדרך ויכול לשאול בשלומו.

[ולפי כל זה יש לעיין האם מותר גם לשלוח הודעות טקסט לפני התפילה שהרי:

מצד אחד אין כאן ענין כל כך גדול של כבוד לחבירו שהרי אינו מקביל פניו אפילו ומצד שני הרי סוף סוף הוא מתעסק בשלום אדם לפני התפילה וכן נשאלת השאלה לגבי וידאו בשידור ישיר עם אדם אחר לפני התפילה שהרי מקביל פניו, אך מצד שני אינו משכים לפתחו בגשמיות].

אמנם, ב"חידושי הרא"ה" (על אתר) כתב וזה לשונו: "ודוקא במשכים לפתחו, אבל כשאינו משכים לפתחו שרי דתנן בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב לכל אדם פירוש ומיהו דוקא מפני הדחק כגון שואל מפני הכבוד או משיב בכל אדם אבל לשאול שלום חבירו דרך רשות

11. ובודאי באם לא יוכל לדבר עם אביו ואמו לאחר התפילה (כגון שמתקשר בערב שבת לאחל שלום, ובמקום בו אביו ואמו נמצאים נכנסת השבת מוקדם יותר, ואם ימתין לאחר התפילה לא יוכל להתקשר יותר), שאז זהו מעין 'מצוה עוברת' דכיבוד הורים, ויש לומר שמצוה עליו להתקשר קודם התפילה. [וע"ד שיכול לקנות צרכי שבת קודם התפילה באם לא יוכל לקנות לאחר התפילה (ראה שו"ע או"ח סר"ג)].

בודאי אסור ולא מפני הכבוד . . הלכך תלתא דינין נינהו במשכים לפתחו כאילו עשאו במה בשאינו משכים לפתחו ושואל בשלום חבירו דרך רשות ולא מפני הכבוד אסור. כל היכא דמפני הכבוד מותר ואפילו בין הפרקים ומשיב שלום לכל אדם דינו כשואל מפני הכבוד". עכ"ל.

והנה מפורש בדברי הרא"ה שאפילו אם האדם אינו משכים לפתח חבירו אלא רק שואל בשלומו (באיזה אופן שהוא) על אף שאין דינו חמור כעושה את חבירו במה אך עדיין אסור לעשות זאת ולפי זה אולי יש לומר שאסור לשלוח אפילו הודעות טקסט לחבירו לפני התפילה שהרי אף שדינו אינו כמשכים לפתח חבירו, אך מ"מ שואל בשלומו דרך רשות שזה אסור.

ודברים אלו מתחזקים ע"פ הדיוק שמדייק בספר "אורח ישרים"<sup>12</sup> שלא אמרו חז"ל "המשכים לביתו" אלא "המשכים לפתחו" שכוונת הדברים היא לאו דוקא בגשמיות (שהאדם הולך לבית חבירו) אלא יש כאן ענין של בטחון בה' שהאדם אינו מתעסק ואינו סומך על אף אחד מלבד ה' וזה מתבטא בזה שאינו מתעסק עם אף אחד לפני שמתפלל לה'.

וכן הוא לפי מה שכתב ה"עיני יצחק" (מופיע בספר לקוטי בתר לקוטי על אתר), שכמו שנצטוונו לתת את ראשית יגיע כפינו לה' כגון תרומה וביכורים, כן עלינו להתפלל לה' תחילה לפני שמתעסקים עם צרכי גופו או שום נברא משמע שגם הודעות טקסט ושיחות וידאו יהיו אסורות, אא"כ הם לצורך מצוה על דרך שיחת הטלפון הנ"ל.

כמובן שכהנ"ל הוא לפלפולא בעלמא בלבד, ולענין הלכה יש לשאול רב מורה הוראה.

## קידוש במקום סעודה

יביא מקור הדין דאין קידוש אלא במקום סעודה וטעמו / יביא מחלוקת הראשונים אי הוי דין דאורייתא או דרבנן / יביא מחלוקת הראשונים בדין ההולך מפינה לפינה ואי הוי לכתחילה / יבאר דין היוצא ממקומו אי הוי הפסק / יבאר גדר היציאה / עפ"י זה יבאר דין היוצא ממקומו ע"מ ליטול ידיו / יבאר דין היוצא מהבית ליטול ידיו מה עדיף קידוש במקום סעודה או תכף לנט"י סעודה

הנ"ל

### א

#### מקור הדין דאין קידוש אלא במקום סעודה

איתא בשו"ע<sup>1</sup>: "אין קידוש אלא במקום סעודה". היינו, שחייב אדם לקדש במקום בו אוכל את סעודת השבת ולא שיקדש במקום אחד ויאכל במקום אחר.

ויש לעיין מה הדין היכא שיוצא לאחר הקידוש למקום אחר על מנת ליטול ידיו אי הוי הפסק ולא חשיב קידוש במקום סעודה או לא.

ומקור דין זה הוא בגמרא<sup>2</sup>: "אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה". ופירש רש"י<sup>3</sup>: "ואם קידש ולא סעד לא יצא ידי קידוש".

ובטעם הדבר הביא הרשב"ם ב' פירושים וז"ל<sup>4</sup>: "אין קידוש אלא במקום סעודה, דכתיב "וקראת לשבת עונג", במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קריי' דקידוש, שם תהא עונג ומדרש הוא. אי נמי סברא היא, מדאיקבע קידוש על היין כדתניא לקמן<sup>5</sup> זכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע, דחשיב".

כלומר, דאפשר לומר דנלמד דין זה מן הפסוק "וקראת לשבת עונג", דהקריאה שבפסוק זה קאי על הקידוש והעונג הוא הסעודה, ונדרוש מפסוק זה שבמקום הקרי' - קידוש - שם יהי' העונג - סעודה. ואפשר לפרש שהוא סברא, דהקידוש נקבע על היין ומסתבר שקבעוהו על

1. או"ח רעג, א.

2. פסחים קא, א.

3. ד"ה קידוש.

4. ד"ה אף.

5. קו, א.

היין של הסעודה מפני שהוא חשוב.

## ב

### אי קידוש במקום סעודה הוא דין דאורייתא או דרבנן

ונחלקו הראשונים אם דין זה הוא דאורייתא או דרבנן:

הרא"ש הביא את דעת רבינו יונה<sup>6</sup>: "וה"ר יונה פירש . . . דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן ואסמכוה רבנן אקראי "וקראת לשבת עונג". ועיקר הקידוש מן התורה הוא כדכתיב זכרהו על היין בכניסה. הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה".

היינו, דלדעת רבינו יונה דין זה הוא רק מדרבנן, והפסוק ד"וקראת לשבת עונג" הוא אסמכתא בעלמא. וע"כ כאשר לולי זה לא קיים מצוות קידוש כלל וכגון אנשים דאי לא יקדשו להם בבית הכנסת לא יקדשו בביתם כיון שאינם יודעים לקדש, מקדשים להם בבית הכנסת אע"פ שלא אוכלים שם ולא הוי קידוש במקום סעודה (שהרי הקידוש עצמו עיקרו מן התורה).

וחלק עליו הרא"ש: "והא דקאמר אין קידוש אלא במקום סעודה לא משמע כפירוש, דמשמע שאינו קידוש כלל. וכן הא דאמר רבה ובקדושה דהכא לא נפקיתו. ועוד קשה מאי קאמר לשמואל למה לי לקדושי' בני כנישתא, נימא להוציא מי שאינו יודע לקדש בביתו. ובין רב ושמואל תרווייהו סבירא להו ידי יין לא יצאו ותניא כוותייהו דתניא שינוי יין אין צריך לברך, שינוי מקום צריך לברך. וכן הלכתא".

והיינו דלדעת הרא"ש אפילו בדיעבד אין לסמוך על קידוש שאינו במקום סעודה ומשמע שסבירא לי' שדין קידוש במקום סעודה הוא דאורייתא.

וכן פירש הקרני ראם<sup>7</sup>: "וכל הסוגיא מבואר דקידוש במקום סעודה מן התורה הוא וכמו שהאריך הרא"ש להשיג על רבינו יונה בזה".

## ג

### דין מפינה לפינה

ובהמשך הגמרא שם איתא: "סבור מינה (מהא דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה) הני מילי מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא לא, אמר להו רב ענן בר תחליפא זימנין סגיאין הוה קאימנא קמי' דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש".

6. פ"י סי' ה.

7. על הרי"ף ד"ה ומדאמרינן.

ובפירוש דברי הגמרא "ממקום למקום" נחלקו הראשונים:

רש"י פירש<sup>8</sup>: "ממקום למקום. מבית לעלי". . אם קידש שבת בבית והלך לאכול בעלי".

וכן כתב התוס': "אבל ממקום למקום בחד ביתא. פי' מחדר לבית או מבית לעלי' כמו מאיגרא לארעא, אבל מפינה לפינה יש קידוש כי היכי דלא חשוב שינוי מקום בסמוך ולקמן גבי שינוי מקום דקאמר לא שנו אלא מבית לבית".

כלומר דלדעת רש"י והתוספות מה שאסר שמואל אף ממקום למקום באותו הבית, היינו דוקא מבית לעלי', אך באותו החדר מפינה לפינה חשיב קידוש במקום סעודה.

אמנם הרי"ף גרס בגמרא: "סבור מינה הני מילי מבית לבית אבל מפינה לפינה לא".

והיינו שלשיטת הרי"ף אף באותו הבית מפינה לפינה אין נחשב לקידוש במקום סעודה.

ופסק הרמב"ם כשיטת רש"י ותוספות<sup>9</sup>: "אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד, לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שני"<sup>10</sup>.

וכן פסק הטור<sup>11</sup>: "אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה וקיימא לן כוותי'. . ובחדר אחד מפינה לפינה לא שייך שינוי מקום, שאפילו אם קידש בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת לא הוי שינוי מקום אפילו הוא גדול הרבה".

## ד

### אי מפינה לפינה הוי לכתחילה

ולהלכה נפסק בשו"ע<sup>12</sup>: "אין קידוש אלא במקום סעודה ובבית אחד מפינה לפינה חשוב מקום אחד, שאם קידש לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת אפילו הוא טרקלין גדול אינו צריך לחזור ולקדש".

וכתב המג"א<sup>13</sup>: "אבל לכתחילה לא יעשה כן, דהא יש אוסרים". כלומר, דאף שנפסק להלכה כרש"י והתוספות דהאיסור הוי דוקא מבית לעלי' אבל המקדש בפינה אחת ונמלך לאכול בפינה אחרת אינו צריך לחזור ולקדש, מ"מ כיון שהרי"ף חולק על דין זה הנה שלכתחילה אין לעשות כן.

וכן כתב בפרי מגדים, ודייק מהא דכתב המחבר בלשון דיעבד - "שאם קידש" וז"ל<sup>14</sup>: "שאם . . גירסת הרי"ף ור"ן משמע מפנה לפנה נמי לא. ומשום הכי כתב לשון דיעבד ולא לכתחילה,

8. וכן פירש הרשב"ם ד"ה ה"מ.

9. הלכות שבת פכ"ט הלכה ח.

10. וכן פסק ברא"ש (שם).

11. או"ח ריש סי' רעג.

12. שם ס"א.

13. סק"א.

14. אשל אברהם סק"א א.

אע"ג דהלכה כרמב"ם ורא"ש, מכל מקום כיון דאין טורח בזה למה לן לכתחילה לעשות כן". אמנם הרעק"א חלק על המג"א וס"ל דדין זה הוא אף לכתחילה וז"ל<sup>15</sup>: "איני רואה הכרח לזה, דמה דנקט המחבר שאם קידש לשון דיעבד, היינו רבותא, דלכתחלה דדעתו לאכול בפנה האחרת הוי יותר מקום סעודה, כמו מחדר לחדר דמהני דעתו מתחלה לכך לדעת הטור ולזה אשמועינן דאף דקידש לאכול בפנה זו ואח"כ נמלך, דמכל מקום מהני".

ולהלכה פסק כ"ק אדה"ז כהמג"א<sup>16</sup>: "מפנה לפנה בבית אחד שקידש בזוית זו על דעת לאכול כאן ואח"כ נמלך לאכול בזוית אחרת באותו בית ואותו חדר ואפילו הוא טרקלין גדול אין צריך לחזור ולקדש שכל החדר נחשב מקום אחד ומכל מקום טוב שלא לעשות כן שיש חולקים על זה".

## ה

### דין היוצא ממקומו אי הוי הפסק

לפי זה יש לעיין במי שקידש בחדר אחד והלך ליטול ידיו בחדר אחר, אי חשיב הפסק. והנה, גבי היוצא ממקום שקידש ואח"כ חוזר למקומו לאכול שם סעודת שבת אי הוי הפסק או לא, כתב המגן אברהם<sup>17</sup>: "משמע בגמרא בעובדא דרב הונא<sup>18</sup>, דדוקא משום שיצא ממקומו קידש שנית, אבל אם הי' נשאר במקומו, אע"פ שהפסיק עד שידליקו הנר אין צריך לקדש שנית. וכן משמע מלשן רמ"א, אך אם יצא ממקומו בנתיים, צריך לקדש שנית, כן נראה לי".

והיינו דלדעת המג"א היוצא ממקומו לאחר הקידוש אף שחוזר אח"כ למקומו וסועד שם סעודתו לא חשיב קידוש במקום סעודה וצריך לחזור ולקדש שנית.

ובמשנה ברורה כתב<sup>19</sup>: "כתב השירי כנסת הגדולה, דאם מאיזה סיבה קם מדוכתי ויצא לחוץ ואחר כך חזר למקומו, אין צריך לחזור ולקדש מחמת שיצא לחוץ, כיון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש, עיין שם. ויש חולקין בזה ועל כן לכתחילה היזהר בזה מאוד, אך בדיעבד ובפרט כשהי' צריך לעשות צרכיו, נראה ודאי דאין להחמיר לקדש שנית, דהרי זה כדברים שהם צרכי סעודה".

כלומר, דלדעת השירי כנסת הגדולה הרי שמותר לצאת ממקומו ולחזור, אך מסייג המשנה ברורה דלכתחילה יש להחמיר בזה, אך בדיעבד וכשזה לצרכי הסעודה יש להקל בזה.

15. הגהות רעק"א שם.

16. שם סעיף ג.

17. שם ס"ק ה.

18. פסחים שם.

19. שם ס"ק יב.

ובביאור הלכה ביאר דבריו<sup>20</sup>: "ופשיטא לי' לבעל שירי כנסת הגדולה דבר זה . . והנה במגן אברהם . . כתב דאם יצא ממקומו בינתים צריך לקדש שנית . . וכדי שלא יחלקו אהדדי, נראה דהמגן אברהם לא קאי רק אדסמיך לה, דמיירי שם מקודם דנשתהה מחמת אונס דא"צ לחזור ולקדש מפני שלא היתה דעתו לזה מתחלה וע"ז סיים דאם יצא ממקומו בינתים צריך לחזור ולקדש והיינו משום דבלא"ה כבר נשתהה אבל מטעם יציאה לחוץ לחוד גם הוא יסבור כשכנה"ג דלא חשיב שינוי כיון דלבסוף סעד במקום קידוש".

והיינו דאף המג"א ס"ל דיציאה ממקום שמקדש לזמן מועט לא חשיב הפסק ואינו צריך לחזור ולקדש, רק היכא ששהה זמן מרובה ואף יצא לחוץ הרי שחשיב הפסק וחוזר ומקדש שנית.

## ן

### גדר היציאה ודין נטילת ידיים

ופסק כ"ק אדה"ז<sup>21</sup>: "צריך לאכול במקום הקידוש לאלתר אחר הקידוש, ואם לא אכל עד לאחר זמן לא יצא י"ח וצריך לחזור ולקדש קודם שיאכל ואין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך, ודוקא אם בשעה שקידש לא הי' בדעתו לאכול מיד,

אבל אם הי' בדעתו לאכול מיד ואירעו אונס שלא אכל עד לאחר זמן יצא י"ח, והוא שלא יצא ממקום זה משקידש עד שיאכל אבל אם יצא בינתיים צריך לחזור ולקדש". ומשמע שס"ל כדעת המג"א דאף בדיעבד לא יצא וצריך לחזור ולקדש.

ובקצות השולחן<sup>22</sup> כתב: "עי' במשנ"ב שמביא משכנה"ג דאם מאיזה סיבה קם מדוכתי' ויצא לחוץ ואח"כ חזר למקומו א"צ לחזור ולקדש, ובבה"ל מביא דברי המג"א וש"א דיציאה לחוץ הוי הפסק אפילו חזר לאכול במקום שקידש . . והא דיצא ממקומו היינו כשאינו רואה מקומו הראשון כנז' בפנים ס"ב". כלומר דכל דין היוצא ממקומו הוא דוקא כאשר יוצא למקום שאינו יכול לראות מקום שמקדש בו, אך ברואה מקומו לא חשיב הפסק כלל.

וע"כ י"ל דנטילת ידיים כיון שהוא באותו הבית והוא צרכי הסעודה וכן שוהה שם לזמן מועט בלבד, לא הוי הפסק וחשיב שפיר קידוש במקום סעודה. אך כל זה היכא שלא יצא מהבית בו קידש, אך כאשר יוצא אף מן הבית ודאי הוי הפסק ויש ליזהר בזה.

20. ד"ה לאלתר.

21. שם סעיף ה.

22. סי' פא, יא.

## ז

## קידוש במקום סעודה ותיכף לנט"י סעודה מה עדיף

והנה בדין נטילת ידים איתא בגמרא<sup>23</sup>: "תכף לנט"י סעודה". היינו שצריך לאכול הלחם סמוך לנט"י ולא ישהה זמן רב<sup>24</sup>.

ויש לעיין מה הדין היכא שמקום הנטילה הוא במקום מרוחק ובשביל לילך לשם צריך לצאת מן הבית שבו קידש, מה יעשה, האם עדיף שיאכל במקום שקידש לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה, או דיאכל היכא שנוטל ידיו ד"תכף לנט"י סעודה".

והנה במקור דין נטילת ידיים איתא בגמרא<sup>25</sup>: "אמר רב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא "והתקדשתם" אלו מים ראשונים, "והייתם קדושים" אלו מים אחרונים, "כי קדוש אני" זה שמן הטוב "אני ה' אלקיכם" זו ברכה אחרונה".

וכתבו התוס'<sup>26</sup>: "ואסמכתא בעלמא הוא דהא טעמא דמים אחרונים הוי משום מלח סדומית כדאמר בסמוך (וא"כ מוכח שכל פסוק זה הוא רק לאסמכתא)". והיינו שתקנת נטילת ידיים היא דין דרבנן והפסוק הוא אסמכתא בלבד<sup>27</sup>.

עפ"ז י"ל דודאי עדיף שיאכל היכא שקידש, כיון דלדעת הרא"ש הוי דין דאורייתא ואפי' בדיעבד לא יצא ידי חובת קידוש, משא"כ נט"י דהוא מדרבנן. ע"כ יקפיד על קידוש במקום סעודה אף שהוי הפסק בין הנטילה לאכילה.

ומ"מ, אם מקדש הוא עצמו הרי שיוצא בשתיית היין ידי חובת קידוש במקום סעודה<sup>28</sup>, וע"כ עדיף שיאכל הלחם סמוך למקום הנטילה. אך לכתחילה יש לו לשנות אחר הקידוש רביעית יין נוספת<sup>29</sup> או יאכל כזית מחמשת המינים דבזה יוצא ידי קידוש במקום סעודה<sup>30</sup>, ויאכל הלחם במקום הנטילה שלא יהי' הפסק בין הנטילה לאכילה.

23. ברכות נב, ב.

24. והובא בשו"ע הרב או"ח קסו, א.

25. שם נג, ב.

26. חולין קה, א. ד"ה מים.

27. וכן כתב הרא"ש בברכות שם סימן ו.

28. שו"ע הרב רעג, ט.

29. דהא דיוצא י"ח בין הקידוש הוא רק לדעה אחת, ומסיים כ"ק אדה"ז: "ומכל מקום אם אפשר טוב שישתה עוד רביעית שלמה מלבד רוב רביעית שיוצא בו ידי חובת קידוש כדי לצאת לדברי הכל".

30. שם ז. וזה לשונו: "הורו הגאונים שזה שאמרו חכמים אין קידוש אלא במקום סעודה, אין צריך שיגמור שם כל סעודתו, אלא אפילו אם אכל כזית או אפילו כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה ויכול לאכול אח"כ הסעודה במקום אחר".



## אמירת אב הרחמים כאשר אין אומרים תחנון

יביא הדין דאמירת אב הרחמים בשבת / יבאר טעמו ומקורו / יביא דברי הרמ"א ו"ק אדה"ז / יביא דברי כ"ק אדה"ז בסידור דחזר בו / יקשה עפ"י מה יהי' הדין בשבת מברכים סיון כאשר אין אומרים תחנון / יבאר ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ

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

### א

#### המנהג לומר אב הרחמים בכל שבת

קהילות רבות<sup>1</sup> מעם ישראל נוהגים להקדיש תפילה מיוחדת מידי שבת (קודם תפילת מוסף) לזכרם של אחינו בני ישראל שנהרגו על קידוש ה', הנקראת: 'אב הרחמים'.

תפילה זו נתקנה בהקשר לפורענויות שפקדו את עם ישראל בשנת ד' אלפים תתנ"ו, בגולת אשכנז בימי הספירה, וממנה החלו מסעי הצלב שנמשכו כמאתיים שנה ונשמדו הרבה קהילות מישראל, בנים על אבות רוטשו וגדולי הראשונים מתקופת בעלי התוספות נשרפו חיים על קידוש ה'.

וכפי שמתאר זאת בספר 'סדר הדורות' בשם השל"ה הקדוש, וזה לשונו:

"בשנת ד' אלפים תתנ"ו, היו גזרות רעות, כי הלכו הנוצרים למלחמה על ירושלים נגד התוגרמנים, ויעברו בגלילות אשכנז, ויהרגו הרבה קהילות שבאיספיר' ווירמייזא ומגנצא . והיו גזרות והמרות גדולות מחודש אייר עד חודש אב ואת אשר נשמע עלה סך הנהרגים והנטבעים בקידוש ה' יותר מה' אלפים, והמומרים אין מספר. . . באשכנז וצרפת ביהם אנגלטירה איטליא אונגארן נהרגו ונשחטו על קידוש ה' כמה רבבות, ורבים המיתו את עצמם ואת בניו ובנותיו<sup>2</sup> ואשת חיקן, נערים בתולות, כלות, חתנים, ולא הי' שריד כי אם מתי מספר

1. למעשה תפילה זו נמצאה רק בסידורים האשכנזים, והספרדים והתימנים לא נוהגים לומר אותה (ראה שכנה"ג סימן רפד - למנהג הספרדים. ושת"ז שם למנהג התימנים).

2. להעיר ממ"ש הב"י (יו"ד סקנ"ז) וז"ל:

"בב"ר דורש "ואך את דמכם לנפשותיכם וגו'" - אזהרה לחונק את נפשו, יכול אפילו כחנני' מישאל ועזרי', תלמוד לומר "אך". פירוש, שבשעת השמד יכול למסור עצמו למיתה ולהרוג את עצמו אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בניסיון. וכן יכול אפילו כשאל בן קיש שאם ירא שמא יעשו לו יסורים קשים שיכול למסור עצמו למיתה, תלמוד לומר "אך". ומכאן מביאין רא' השוחטים התינוקות בשעת השמד, ויש אוסרים ומפרשים הך תלמוד לומר אך שאינו יכול להרוג עצמו, וחנני' מישאל ועזרי' מסרו עצמם ביד אחרים אבל הם לא פגעו בעצמם, ושאלו בן קיש שלא ברצון חכמים עשה. ומעשה ברב אחד ששחט תינוקות הרבה בשעת השמד שירא שיעבירום על דת והי' עמו רב אחר וכעס עליו

והסליחה ברית כרותה [בסליחת מוסף יום כיפור] על גזרה זו מיוסדת, עד כאן לשון השל"ה הקדוש.

ומוסיף בעל 'סדר הדורות': "נראה מה שכתב דמספר הנהרגים יותר מה' אלפים הוא טעות סופר, כי כמה רבבות היו הנהרגים". עד כאן לשון בעל 'סדר הדורות'. ולזכר אותם קדושים נתקנה<sup>3</sup> תפילת - 'אב הרחמים'.

## ב

### אמירת אב הרחמים כאשר אין אומרים תחנון

והנה, בשו"ע אינו מזכיר לומר תפילה זו בשבת<sup>4</sup>, אך הרמ"א מביאה בהגה"ה, וז"ל<sup>5</sup>: "נוהגין לומר אב הרחמים; ובכל יום שאין אומרים בו צו"צ<sup>6</sup> אין אומרים אותו, וכן כשיש חתונה או מילה. ויש מקומות שאין אומרים אותו כשמברכין החודש, מלבד בימי הספירה, והולכים בכל זה אחר המנהג".

ודברים אלו הביא כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו, וז"ל<sup>7</sup>:

"נוהגים לומר אב הרחמים ובכל יום שאין אומרים בו צו"צ אין אומרים אותו ואין מזכירים נשמות וכן כשיש חתונה או מילה".

וממשיך: "ויש מקומות שאין אומרים אותו כשמברכין החדש . . . ובימי הספירה כשמברכין ראש חודש אייר וסיון אומרים אב הרחמים מפני הגזרות שאירעו בימים ההם, ואף אם אירע מילה בשבתות ההם אומרים אותו, אבל אם חל ראש חודש בשבתות ההם אין אומרים אותו. וכל כיוצא בזה הולכים אחר המנהג".

כלומר, שבכל השבתות אומרים אב הרחמים, חוץ משבת שאין אומרים בה תחנון, או בשבת מברכים שאז אין אומרים. אמנם בשבת מברכים אייר וסיון אומרים (בגלל הגזירות שאירעו בחדשים אלו<sup>8</sup>).

וקראו רוצח והוא לא חש לדבריו ואמר הרב המונע אם כדברי יהרג אותו רב במיתה משונה וכן ה' שתפשוהו גוים והיו פושטים עורו ונותנין חול בין העור והבשר ואח"כ נתבטלה הגזרה ואם לא שחט אותם אפשר שהיו ניצולים ולא היו הורגים אותם".

3. מחבר תפילה זו אינו ידוע. ולהעיר שבתקופתנו - שלאחר השואה, יש הנוהגים לכוון בתפילה זו אף לזכר אותם קדושים שמסרו את נפשם על קידוש ה', הי"ד.

4. ונראה הטעם; מפני שפורענויות אלו התרחשו באשכנז ושם כאמור חוברת תפילה זו. ובארצות ספרד לא נתקבל לומר תפילה זו ולכן לא הביאה להלכה. וראה הערה 1. אך עדיין צ"ע מדוע לא נתקבלה תפילה זו אצל הספרדים וכו'.

5. סוסרפ"ד.

6. שלשת הפסוקים שאומרים במנחה של שבת: צדקתך; וצדקתך; צדקתך.

7. שם סי"ד.

8. כאמור, בעל סדר הדורות מזכיר רק את הגזירות שהיו בשנת תקנ"ו, שהיו בימי הספירה. אמנם, לאחר כמה מאות שנים, בשנות ת"ח ות"ט היו גזירות נוספות, וגם הם היו בין פסח לעצרת (ראה בספר התודעה ע' רמה"ו, ועוד).

אמנם לאחמ"כ חזר בו כ"ק אדה"ז<sup>9</sup>, ופסק שרק בשבת מברכים סיון אומרים אב הרחמים, אבל בשבת מברכים אייר אין אומרים.

וטעם השינוי בפשטות הוא, שלכתחילה סבר כ"ק אדה"ז שאף שבחודש ניסן אין אומרים תחנון, הנה מכיון שאירעו אז גזירות קשות, יש לומר אב הרחמים. ולאחר מכן חזר בו וסבר, שביום שאין אומרים בו תחנון אין לומר כלל אב הרחמים (גם אם זה בימים שבהם היתה הגזירה).

ועפ"ז<sup>10</sup>, באם מאיזו סיבה שתהי' אין אומרים תחנון בשבת מברכים סיון, אין לומר אז אב הרחמים. וכמו שכתב בקצוה"ש<sup>11</sup>: "אם אירע מילה וכדומה בשבת מברכים חודש סיון, אין לומר 'אב הרחמים', דיום שאין אומרים בו תחנון עדיף לענין 'אב הרחמים'".

## ג

### דברי כ"ק אד"ש מה"מ והדין לפי"ז

והנה, יש לדון מהו הדין באם מתפללים בשבת מברכים סיון לאחר חצות היום (כאשר ר"ח חל ביום ראשון)<sup>12</sup>, האם יש לומר אב הרחמים או לא:

דהנה, הדין הוא שבער"ח אין אומרים תחנון לאחר חצות היום<sup>13</sup>, ולכן אין אומרים תחנון במנחת ער"ח<sup>14</sup>.

ועפ"ז לכאורה פשוט שאין אומרים אב הרחמים, וכה'משנה אחרונה' בדברי כ"ק אדה"ז שכאשר אין אומרים תחנון אין אומרים אב הרחמים.

אך הנה, מצינו התייחסות מופלאה מכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לענין אמירת אב

9. אר"ח סתכ"ט ס"ח: "נוהגין במדינות אלו שבכל חדש ניסן אין אומרים תחנון ולא והוא רחום בב' וה' ולא יהי רצון שאחר קריאת התורה ולא צו"צ שבמנחה בשבת ואין מזכירין נשמות כלל (והוא הדין שאין אומרים אב הרחמים) חוץ מביום האחרון של פסח".

וכן כתב בסידור: "אב הרחמים אומרים אותו בכל שבת, לבד כשמברכין החודש, וכשאין אומרים תחנון אין אומרים אותו, כשמברכין ראש חודש סיון אומרים אותו".

10. בנוגע לשבתות שקורין בהם פרשת זכור ופרשת פרה נחלקו האחרונים אם לומר 'אב הרחמים', אך הקצות השולחן מכריע מדברי אדמו"ר הזקן שיש לומר 'אב הרחמים'. (קצות השולחן סימן פג ס"ק יג). וכן מנהגנו לומר 'אב הרחמים' בשבת מברכים תשרי (וראה התוועדויות תש"ג ח"ד ע' 299).

11. סימן פג, בדי השולחן יג. ופסקי הסידור ע' קלג. אך בקיצור הלכות משולחן ערוך אדמו"ר הזקן (מילואים לסימן רפ"ד) כתב: שגם כשיש ברית מילה וכדומה, יש לומר 'אב הרחמים' ורצה לדייק זה מדברי אדמו"ר הזקן בסידור. אך ראה בספר 'בירורי המנהגים' שבת להרב שבתני פרידמן שי' (ע' 119) שדוחה את דבריהם.

12. דבר זה שכיח ביותר, ובמיוחד בשבת מברכים כאשר מתחילים התפילה מאוחר יותר, ושכיח שיגיעו לתפילת אב הרחמים לאחר חצות היום.

13. ולהעיר שלנוהגים לצום ולומר סליחות, בערב ראש חודש - שהרי הוא: 'ום כיפור קטן'. כתב על כך המגן אברהם (סימן תיו ס"ק ג): "ונראה לי מנהג טוב לומר סליחות קודם תפילת המנחה, כי מן המנחה ולמעלה חל ראש חודש".

14. שו"ע סק"א ס"ו (ולהעיר שכ"ק אדמו"ר הזקן בסימן זה אינו מזכיר דין זה. אך ראה שו"ע אדה"ז סרצ"ב ס"ז. וכן פסק בסידור).

הרחמים בשבת מברכים סיון, וזלה"ק<sup>15</sup>:

"בשבת מברכים חודש סיון ישנו ענין מיוחד שאינו בשאר שבתות מברכים החודש - כפי שמביא אדמו"ר הזקן בסידורו בנוגע לאמירת "אב הרחמים" לפני מוסף, שבשבת מברכים החודש (דכל החודשים) אין אומרים "אב הרחמים", משא"כ בשבת מברכים חודש סיון - אומרים "אב הרחמים".

והנה, אף שהטעם הפשוט לאמירת "אב הרחמים" בשבת מברכים החודש סיון הוא "מפני הגזירות שאירעו בימים ההם" (שו"ע אדה"ז) - הרי מכיון שגזירות אלו היו בדורות שלפנינו, הרבה שנים לפני זמנו של אדמו"ר הזקן, ובנוגע לזמן שלאח"ז כותב אדמו"ר האמצעי [בשמו של אדמו"ר הזקן, כמובא בהקדמתו לספריו שכל דבריו מיוסדים על דברי אדמו"ר הזקן] שבזמנינו כבר בטלו הגזירות והשמדות ולא יהיו עוד כו"<sup>16</sup>.

נמצא, שכאשר אדמו"ר הזקן כתב בסידורו (השוה לכל נפש) שבשבת מברכים חודש סיון אומרים "אב הרחמים", כבר לא היו שייכים כל אותם הגזירות כו' שהיו בימים ההם בדורות שלפנינו, ומכיון שכן, בהכרח לומר שבאמירת "אב הרחמים" בשבת מברכים חודש סיון - ישנו ענין למעליותא, כדלקמן.

ובהקדים:

מצינו שיש מנהגים ותקנות שנקבעו בזמנים ומצבים מסויימים, ואח"כ, כאשר השתנה המצב נתבטלו אותם מנהגים ותקנות, וכל זה - למרות התוקף שיש במנהגים ותקנות שנתקבלו בתפוצות ישראל, כמ"ש הרמב"ם (ריש הל' ממרים) שיש בהם מצות עשה ומצות לא תעשה כו'. ולדוגמא - ענין הקשור עם חודש סיון: איתא במגן אברהם (סו"ס תק"פ) ש"נוהגין להתענות עשרים בסיון", מפני הצרות שאירעו כו'. ואעפ"כ, בימינו אלו אין מתעניין בכ' סיון ברובם ככולם דקהילות ישראל.

ועד"ז מובן בנוגע לאמירת "אב הרחמים" בשבת מברכים חודש סיון - שהענין הבלתי רצוי שבזה (הגזירות כו' שהיו בימים ההם) אינו שייך בימינו אלו (כדברי אדמו"ר האמצעי שענינים אלו לא יהיו עוד).

ומכיון שבכל זאת כותב אדמו"ר הזקן בסידורו - השוה לכל נפש - שבשבת מברכים חודש סיון אומרים "אב הרחמים" - בהכרח לומר, שהכוונה בזה לענין הטוב והרצוי שבאמירת "אב הרחמים" - למעליותא. עכלה"ק.

וראה שם, בגוף השיחה - שמאריך ממש לבאר את גודל העילוי דאמירת "אב הרחמים" בשבת מברכים סיון. וזלה"ק:

"ועפ"ז מובן גם הענין הטוב והרצוי שישנו באמירת "אב הרחמים" - שהענינים הבלתי רצויים עצמם מתהפכים לטוב, ובאופן ד"הנאהבים והנעימים כו'", ועד לגילוי בחינת "אב

15. התוועדיות תשמ"ג ח"ג ע' 1448 ואילך.

16. שעת"ה, ב.

הרחמים", כמבואר בלקו"ת (נשא כג, א): החילוק שבין "אב הרחמן" ל"אב הרחמים" - ש"אב הרחמן היינו שהוא רחמן במדת רחמנות", אבל "אב הרחמים היינו, שהוא מקור ושוורש למדת הרחמים", שזוהי בחינה שלמעלה מכל מדי' והגבלה, ובחינה זו נמשכת בגלוי למטה.

וממשיך: "ועפ"ז מובן ששלב הב' באמירת "אב הרחמים" (למעליותא, באופן דאתהפכא) מתגלה בשבת מברכים חודש סיון דוקא - מכיון שבחודש סיון מודגש שלימות הענין דאתהפכא, היינו שמגלים את הפנימיות שבדבר הבלתי־רצוי, שתכליתו - שעל ידו יהי' העילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא". עכלה"ק.

ולפי ביאור זה יש לומר, שגם כאשר אין אומרים תחנון לשבת מברכים סיון (ואף אם הוא קודם חצות היום, אלא שיש חתן וכיו"ב), הנה יש לומר אב הרחמים. וזאת מכיון שאנו אומרים אותו - לא בגלל הגזירות שהיו, אלא בגלל הענין למעליותא שיש בו כנ"ל<sup>17</sup>.

17. אלא שלפי זה יש לדון האם יש לומר אב הרחמים בשבת מברכים אייר, דלפי זה שיש בו ענין למעליותא לכאורה יש לאמרו. וכמו"כ יש להבין מדוע פסק כ"ק אדה"ז ב'משנה ראשונה' לומר אב הרחמים בשבת מברכים אייר, וב'משנה אחרונה' פסק שלא לאמרו, דלפי ביאור כ"ק אד"ש מה"מ נראה שהחילוק אינו האם אי אמירת תחנון דוחה אמירת אב הרחמים (כבפנים).

## יסוד וגדר ימי התשלומין

יביא מה שפסק אדמוה"ז בסידור דאין אומרים תחנון עד י"ב סיון שהוא לא כפי שפסק בשו"ע שאין אומרים תחנון עד ח' סיון בלבד / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בטעם חילוק זה / יביא המחלוקת אי הוו תשלומין דראשון או תשלומין זה לזה / יביא מחלוקת בית שמאי ובית הלל אי מקריבין עולות ביו"ט ופסק אדמוה"ז בזה / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בגדר ימי התשלומין / עפ"י זה יבאר החילוק בדין אמירת תחנון

הנ"ל

### א

#### שיטת אדמוה"ז בדין אמירת תחנון בימי התשלומין בשולחן ערוך ובסידור

פסק אדמו"ר הזקן בסידורו דמר"ח סיון עד י"ב בו אין אומרים תחנון כיון שהם ימי התשלומין דחג השבועות וז"ל<sup>1</sup>: "אין אומרים תחנון מראש חודש סיון עד י"ב בו ועד בכלל, דהיינו ה' ימים אחר חג השבועות, כי החג יש לו תשלומין כל שבעה".

והיינו, שבזמן שבית המקדש הי' קיים היו לחג השבועות (שהוא יום אחד בלבד, בשונה מפסח וסוכות) ששה ימים נוספים שבו היו יכולים כל מי שלא הספיק להקריב קרבנו ברגל להקריב את קרבנם<sup>2</sup>.

וע"כ אף עתה לאחר שחרב המקדש אין מתענים בימים אלו ואין אומרים בהם תחנון<sup>3</sup>.

אמנם, בשולחן ערוך פסק אדמוה"ז אחרת ממה שפסק בסידורו וז"ל<sup>4</sup>: "ונהגין במדינות אלו שלא להתענות ושלא לומר תחנון מר"ח עד ח' בו<sup>5</sup> ועד בכלל דהיינו עד אחר מוצאי יו"ט הנקרא אסרו חג".

1. לפני "ובא לציין".

2. חגיגה יז, א. וראה רמב"ם הלכות חגיגה פ"א ה"ז.

3. ולהעיר מדברי כ"ק אד"ש מה"מ: "וע"פ הוראת רבנו הזקן בסידורו, שגם בחוץ לארץ וגם עתה אין אומרים תחנון בימי תשלומין אלו, הרי זו הוכחה, שגם משחרב בית המקדש ובחול"ל הענין הוא במציאותו הוא, ומזה הוראה גם בעבודת האדם את קונו - דהאפשריות והיכולת נתונה בכל ימים אלה למלאות מה שלא נעשה ולהשלים מה שהחסירו מאיזה סיבה שתהי' ביום מתן תורה. והכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם - להמשיך כל זה למטה מעשרה טפחים וגם בעניני הגוף ושמתו". (לקו"ש ח"ד ע' 1313).

4. אור"ח תצד, כ.

5. ולהעיר שבפשטות דין זה - דאין לומר תחנון עד ח' הוא רק לתושבי חוץ לארץ שחוגגים חג יומיים וממילא ח' בסיון הרי אסרו חג עבורם. משא"כ בני ארץ ישראל. וכפי שכותב להדיא בתחילת דבריו: "ונהגין במדינות אלו".

הוא סותר לכאורה למה שפסק בסידורו דאין לומר תחנון כל ימי התשלומין, אלא דאין לומר תחנון עד אחרי איסורו חג בלבד, אך מצד ימי התשלומין אכן צריך לומר תחנון.

## ב

### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בחילוק שבין השולחן ערוך לסידור

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ בטעם חילוק זה:<sup>6</sup>

"ויש לומר (על פי פנימיות הענינים) שלכן לא הביא אדמו"ר הזקן כאן בשולחן הדעה שכתב בסידורו דאין אומרים תחנון עד י"ב בו (בפשטות מפני שזהו רק: 1) מנהג. 2) ספרדים), כיון שזהו מצד היותם ימי תשלומין לחג השבועות, ואילו בשולחן ערוך כאן שכולל ביחד שאין מתענין ואין אומרים תחנון הוא מצד ייחוד הימים בפני עצמם<sup>7</sup>. וזהו דוקא בהימים שלפני חג השבועות מצד היותם זמן קבלת התורה.

וח' בו שהביא בשולחן ערוך כאן, יש בו ענין דחג השבועות עצמו, כמו שכתב לפני זה (בסעיף יט) שאסור להתענות מעיקר הדין לפי שהי' יום טובוח".

ונמצא ב' טעמים לחילוק בדברי אדמוה"ז:

א. בדרך הפשט: מפני שאי אמירת תחנון עד י"ב סיון הוא מנהג, ומנהג הספרדים, ובשולחן ערוך פוסק אדמוה"ז לעדת האשכנזים שנוהגים שאין אומרים תחנון עד ח' בלבד<sup>8</sup> (כפי שפסקו הרמ"א והמג"א<sup>9</sup>).

ב. בפנימיות הענינים: כיון שמטרתו בשולחן ערוך היא לבאר את מעלת וייחוד הימים בפני עצמם - מראש חודש ועד ח' שב<sup>10</sup> ולכך לא הזכיר הימים שמח' ואילך כי בימים אלו אין מעלה בפני עצמם.

6. לקו"ש חל"ח ע' 4 הערה 31.

7. וכפי שכתב שם בנוגע לימים מר"ח סיון, וכלשונו: "שמיד אחר ר"ח התחיל משה להתעסק עמהם בענין קבלת התורה שבשני בשבת הי' ר"ח ובשלישי בשבת אמר להם ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' וברביעי אמר להם מצות הגבלה השמרו לכם עלות בהר וגו' ובחמישי אמר להם מצות פרישה שיפרשו מנשותיהן היום ומחר ויהיו נכונים ליום השלישי שהוא שבת שבו נתנה התורה".

8. ובטעם הבאת מנהג ספרד בסידור אדמו"ר הזקן, כתב ר' חיים נאה בספרו קצות השולחן (סימן כד בדי השולחן

ל) וזה לשונו:

"ויש להעיר קצת במה שכתב אדמו"ר בסידור קודם למנצח יענך, מנהג ספרדים שבכל יום וכו'. דמדוע הזכיר כאן שזה מנהג ספרדים מה שאין דרכו לציין מקורי הדינים והמנהגים שבסידור, וקרוב בעיני לומר טעם לזה לפי שלא נזכר כאן י"ט כסליו שהוא יו"ט לאנ"ש קבוע לדורות מאז יצא אדמו"ר ז"ל ממאסרו בפעטרבורג בי"ט כסליו תקנ"ט ואין אומרים בו תחנון ולמנצח.

ובודאי נקבע היו"ט בהסכמת אדמו"ר ז"ל והסידור נדפס בפעם הראשונה בשנת תקס"ג (עיין בהקדמת שער הכולל) והי' צריך למנות גם י"ט כסליו בין הימים שאין אומרים תחנון ולמנצח ולא רצה אדמו"ר ז"ל להזכירו מפני גודל ענותנותו ובכדי שלא תהא ההשמטה של י"ט כסליו שום משמעות שאומרים בו תחנון הקדים תחילה "מנהג הספרדים" וממילא אינו דיוק כלל מה שהשמיט י"ט כסליו שאינו מנהג הספרדים מאז". עד כאן לשונו.

9. שם סעיף ג.

10. ראה לעיל הערה 7.

ויש לומר שחילוק זה - האם אומרים תחנון עד ח' סיון עוד עד י"ב תלוי באופן לימוד גדר ימי התשלומין וכדלהלן.

## ג

### אי הוה תשלומין לראשון או תשלומין זה לזה

ויובן זה בהקדים דברי הגמרא גבי ימי התשלומין, דהנה איתא בגמרא<sup>11</sup>: "מאי תשלומין, ר' יוחנן אמר תשלומין לראשון (שהרי יום אחד עשה הכתוב עיקר בכולן, דכתיב "אותו" ושלאחריו תשלומין לו - רש"י) ור' אושעיא אמר תשלומין זה לזה (אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו עצמו למי שלא נראה בימים שלפניו - רש"י)".

כלומר, דלדעת רבי יוחנן היום הראשון הוא העיקרי ובו הוא החיוב להבאת הקרבן ושאר הימים הם תשלומים של הראשון - מי שלא הספיק להקריב בראשון משלים בשני, אך מי שביום הראשון לא הי' מחויב בקרבן - כגון שהי' חיגר - וביום השני הבריא אינו מחויב בהבאת הקרבן שמלכתחילה לא התחייב בו.

אך לדעת רבי אושעיא כל הימים תשלומין זה לזה, דאף מי שלא חויב בקרבן ביום הראשון, הרי שאם ביום השני נעשה ראוי להתחייב בקרבן, חל עליו החיוב ומיום זה כל הימים הם תשלומין ליום השני, שאם לא הקריב בשני יקריב בשלישי וכו'.

## ד

### מחלוקת בית שמאי ובית הלל אי מותר להקריב עולות ביו"ט

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ מחלוקת זו דרבי יוחנן ורבי אושעיא אי הוה תשלומין זה לזה או תשלומין דראשון בעומק יותר.

דהנה, בגמרא איתא<sup>12</sup>: "בית שמאי אומרים מביאין שלמים (ביו"ט, שהן אכילת הדיוט - רש"י) . . אבל לא עולות (דכתיב "הוא לבדו יעשה לכם", לכם ולא לגבוה - רש"י) וב"ה אומרים מביאין שלמים ועולות".

כלומר, דנחלקו בית שמאי ובית הלל האם מותר להקריב ביום טוב עולות, דבית שמאי ס"ל דמה שמותר לשחוט ביום טוב הוא רק לצורכי אוכל נפש בלבד וע"כ שלמים שיש בהם אף מאכל לאדם מותר להקריבם ביום טוב, אבל עולות שהולכים לגבוה אסור להקריבם ביום טוב ובית הלל מתירים להקריב אף עולות.

ומשום שס"ל לבית שמאי דאין להקריב עולות ביום טוב, תיקנו יום מיוחד לאחר היום טוב שבו יקריבו את העולות ראיי' ושאר העולות ונקרא יום טבוח והכי איתא במשנה:

11. חגיגה ט, א.

12. שם יז, א.



"עצרת שחל להיות בער"ש, ב"ש אומרים יום טבוח (של קרבנות ראיי' וחגיגה של יו"ט לאחר השבת שאין מקריבין לא ביו"ט ולא בשבת - רש"י) אחר השבת ובית הלל אומרים אין יום טבוח אחר השבת (אין לה יום טבוח. אינה צריכה יום טבוח, שמותר להקריב ביו"ט - רש"י)".

ופסק אדמוה"ז<sup>13</sup>: "במוצאי חג השבועות אסור להתענות מעיקר הדין, לפי שהי' יום טבוח בזמן שבית המקדש קיים, דהיינו שבו ביום היו מקריבין עולות ראיי' שלא היו יכולין להקריב ביו"ט עצמו . .

ואע"פ שזה הוא לדברי בית שמאי אבל לדברי בית הלל מותר להקריבין אף ביו"ט עצמו, מכל מקום כיון שבדבר זה עשו ב"ה כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבין אחר יו"ט ונעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו להאסר בו בהספד ותענית".

## ה

### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בגדר ימי התשלומין

ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ וזה לשונו<sup>14</sup>:

"אחד הקרבנות שחייבים להקריב בשלושת הרגלים הוא עולת ראיה<sup>15</sup>. זהו קרבן עולה, אשר כולו לה', ולכן סוברים בית שמאי שאסור להקריבו ביום טוב, כי אין בו צורך "אוכל נפש", יש בו רק אכילת גבוה אך לא "לכם". לשיטתם מקריבים את עולות הראי' רק במוצאי יום טוב הראשון.

ולכאורה תמוה ביותר - לפי בית שמאי יש כאן דבר והיפוכו: התורה מחייבת את ישראל בקרבן, ומציינת שהחובה העיקרית היא הקרבנות בחג הראשון, וביחד עם זאת אוסרת התורה לישראל להקריב את הקרבן בזמן העיקרי של החובה, אלא מצווה להקריבו בזמן התשלומין! ולפי דברי אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו, הרי גם בית הלל, ו"הרבה מישראל" נהגו בענין זה כבית שמאי והקריבו את עולת הראי' במוצאי יום טוב.

יותר מכך: בחג השבועות יוצא, שהקרבנות עולת הראי' של החג, נעשית דוקא בימי החול - לאחר שהחג כבר חלף!

מכך מובן, שענין התשלומין של קרבנות החג אינו בדיעבד, אלא זהו מלכתחילה זמנו של הקרבן. ולכן סוברים בית שמאי, שאסור להקריב את עולת הראי' בחג, כאשר אין בה צורך אוכל נפש, כי גם למחרת ניתן להקריבה בזמנה".

והיינו שמדברי בית שמאי ובפרט לפי דברי אדמוה"ז שאף בית הלל נהגו כך, מובן שימי

13. שם סעיף יט.

14. לקו"ש חכ"ח ע' 76 ואילך.

15. ריש חגיגה. רמב"ם ריש הל' חגיגה.

התשלומין אינם ענין שבדיעבד, אלא שמלכתחילה זהו זמנו של הקרבן.

ומה שנחלקו בית שמאי ובית הלל הרי הוא רק מצד הגברא וכדברי הרמב"ם<sup>16</sup>: "מצוה להקדים ולהקריב בראשון. . . וכל המאחר הרי זה מגונה, ועליו נאמר: נוגי ממועד אספתי".

והיינו שחסרון הקרבת הקרבן שלא בזמנו, אינו חסרון בזמן הקרבתו אלא בגברא - באדם המקריב, דכיון שהי' ביכולתו להקדים ולהקריב ביום הראשון ולא הקריב הרי זה מגונה, אך מצד הקרבן עצמו אין זה חסרון כלל במה שמקריבו בימי התשלומין.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ לבאר שאין זה סותר להלכה ש"כולן תשלומין לראשון", שממנה משמע לכאורה שהחובה העיקרית היא ביום הראשון והימים הבאים הם רק תשלומין לראשון, כי גדר המושג "תשלומין לראשון" הוא רק בחלות החיוב.

כלומר, החובה של הקרבת הקרבן אינה חלה על כל אחד משבעת הימים כשלעצמו ("אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו עצמו") אלא היא חלה על היום הראשון בלבד, אלא שחובת היום הראשון נמשכת גם בימים שלאחריו.

ולכן אם הי' פטור מקרבן ביום הראשון הרי שלא חלה עליו חובת קרבן מתחילה וע"כ אין לה המשך בימים שלאחרי זה, אך גם לדעה זו הקרבת הקרבן בשאר הימים אינה בדיעבד ואינו מפסיד זמן הקרבת הקרבן, אלא זהו זמנו של הקרבן<sup>17</sup>.

## ן

### ימי התשלומין דחג השבועות

והנה, תוס' כתב בסוגיא התם<sup>18</sup> וז"ל: "וההיא דלקמן<sup>19</sup> דילפינן תשלומין לחג השבועות מחג המצות כל ז', לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה, כיון דחול גמור הוא".

כלומר, דמה שהגמרא לומדת שאף בחג השבועות יש ימי תשלומין, לא מסתבר לומר בזה את דעתו של ר' אושעיא שהם תשלומין זה לזה, כיון שהם ימי חול ואין שייך לומר שיום זה מחויב בקרבן.

אמנם, כ"ק אד"ש מה"מ מבאר, שעפ"י היסוד הנ"ל דימי התשלומין היינו שמלכתחילה

16. הלכות חגיגה פ"א הלכה ה.

17. ועפ"ז מבאר שם מהו הלשון - "תשלומין כל שבעה" שהרי היום הראשון לכאורה אינו בגדר תשלומין ומדוע

נאמר בכלל כתשלומין. וזה לשונו:

"כיוון שהמושג תשלומין הוא בעיקר מצד זריזות הגברא - הרי הוא קיים גם לגבי היום הראשון עצמו. כי מפני הזריזות יש להקדים ולהקריב מוקדם ככל האפשר ביום הראשון עצמו, מיד "בצפרא" (בבוקר). ולכן, כאשר אדם אינו מזדרז בהבאת הקרבנות מיד "בצפרא", הרי ההבאה ביום הראשון עצמו מאוחר יותר היא כתשלומין. ויוצא מכך, שענין התשלומין קיים, כל שבעה".

18. ד"ה "תשלומין זה לזה".

19. יז, א.

נקבע זמנם של הקרבנות לימים אלו, הרי שאף בחג השבועות אפשר לומר כן, שמלכתחילה קבעה תורה את ימים אלו לזמן הקרבן.

## ז

### ביאור ב' הדעות דזמן אמירת תחנון עפ"י המבואר לעיל

עפ"י זה יש לבאר את החילוק ב' הדעות הנ"ל אי אומרים תחנון בימי התשלומין דשבועות, דנחלקו בב' האופנים בהסברת גדר ימי התשלומין דחד השבועות.

דאם נלמד שהמחלוקת דימי התשלומין אי כולן תשלומין לראשון או תשלומין זה לזה היא בזמן חיוב הקרבן, היינו האם אף שאר הימים מחויבים מצד עצמם בקרבן, הרי שכיון שנפסקה ההלכה כר' יוחנן ד"כולן תשלומין לראשון" הרי שאין קדושה מיוחדת בשאר ימי התשלומין מצד עצמם וע"כ פוסק דאין לומר תחנון עד ח' סיון בלבד.

אך באם נלמד שכל המחלוקת דרבי יוחנן ורבי אושעיא היא רק בנוגע לגברא, אך בנוגע לזמן הקרבן הרי שמהתורה מלכתחילה ימי התשלומין הם זמנם ויש בהם קדושה מעצמם וע"כ בכל ימי התשלומין - עד י"ב סיון אין אומרים תחנון.

## זמן הדלקת נר חנוכה בנער המגיע לברמ"צ\*

הרה"ת שמואל שי' קראוס  
מזכיר הבד"צ דק"ק קראונהייטס

יחי אדמו"ר מלך המשיח לעולם ועד.

... כנהוג, חתן הברמ"צ אומר בהזדמנות זו, חוץ מחזרת מאמר חסידות, גם ענין כלשהו בנגלה.

בשנת תנש"א נערכה בחנוכה היחידות הכללית לחתני ברמ"צ, כאשר המנהג הי' שליחידות זו נכנסו אלו שמועד הברמ"צ שלהם חל בסמיכות לתאריך בו נקבעה היחידות. בהזדמנות זו אמר כ"ק אדמו"ר ש:

"ווי מען דערציילט" (כמו שמספרים), שהטעם לכך שתושבע"פ, המשנה, פותחת ב"מאימתי קורין את שמע בערבית", הוא בגלל שכל יהודי כשנעשה בן י"ג, נהי' מיד ברגע הראשון מחוייב במצוה מיוחדת, שכוללת את כל המצוות כולן, שזו מצות קרי"ש.

בהנחה בלה"ק מיחידות זו - נדפסה בספר התועודיות ולא עברה הגהת כ"ק אדמו"ר - נפתח העניין: "כדאיאתא בספרים", ובהערה צוין לספר חידושי הרי"ם (להרה"צ ר' יצחק מאיר מגור, שנפטר כמה שבועות לפני הסתלקות אדמו"ר הצ"צ. ספרו נדפס שנה לאחר פטירתו).

בדורנו נדפסו הרבה ספרי מלקטים, אך לא כולם עמדו על המקור הראשון. לדוגמא: בספר ליקוט מפורסם, נטעי גבריאל, נכתב שענין זה - שהמצוה הראשונה שמתחייבים בה מיד בברמ"צ היא מצות קרי"ש - מקורו בספר צדקת הצדיק (להרה"צ ר' צדוק הכהן מלובלין, בזמנו של כ"ק אדמו"ר מהרש"ב), ואח"כ מצייין גם לחידושי הרי"ם (למרות שספר זה קדם בזמן לצדקת הצדיק ונדפס עשרים וחמש שנה לפניו). אלא שבמקום אחר בנטעי גבריאל נכתב שענין זה "מובא בשם הגר"א", אך המלקט אינו מצייין מקור לזה, ובספרי הגר"א הדברים אינם נמצאים.

על כך יש להוסיף ולציין, שכבר במשניות שנדפסו בשנת תרכ"ג, בווארשא, מופיע הענין

(\* את הנוסח שכאן הכנתי לפני שמונה וחצי שנים, כתוכן דרשה עבור בני הת' שלום דובער שי', שאמר במסיבת הברמ"צ שלו, מוצאי ר"ח טבת ליל זאת חנוכה ה'תשע"ב. במסיבה השתתף המרא דאתרא, הגאון החסיד הרב אהרן יעקב שוויי ז"ל, ולמחרת ביקשני שאתן לו את הרשימה הכתובה. לאחר זמן שמעתי ממנו שכדאי לפרסמה, והוסיף, שהיות והגיעו אליו לבקשו שיכתוב ענין תורני לפרסום בספר של 770, אם אסכים שיצרף גם את הרשימה הזו. השבתי שהנני מעדיף שלא, היות ונכתבה בסגנון המתאים לאמירה וטרם סיימתי לעורכה, בהוספת הערות ומראי מקומות, השוואה לרשימים אחרים וכו'. כך הי' גם בשנים הבאות, שכאשר עסק בהתקנת חיבור משלו לפרסום בספר הנ"ל, דחק בי שאשתתף ג"כ, וכשנהגתי להשתמש מפני חוסר זמן וכו', הי' מוציא את הרשימה הזו, ששמר במגירת שולחנו, ואומר שאפשר לכתוב שזו "מהדורה קמא", ומראה לי שכך כבר הוסיף בכת"י בהערה. כך הי' כו"כ שנים, גם בחורף שנה זו. לפני כחודשים מצאתי והחלטתי למוסרה לדפוס כפי שרצה, לעילוי נשמתו.

בתחילת מסכת ברכות, בפירוש שכתב רבה של לובלין, הגאון ר' משולם זלמן אשכנזי (נין, בן אחר בן, לחכם צבי), אשר לא רק שהי' מבוגר מבעל החידושי הרי"ם (בעשרים שנה), הוא גם נפטר למעלה מעשרים שנה לפניו (ועשרים שנה לפני שפירושו נדפס במשניות). את פירושו ניתן לראות במשניות של דפוס ווילנא, שבצילומן משתמשים גם היום, וכך: "ויש לומר דהטעם שמתחיל התנא במצות קרי"ש הוא משום דמי שנעשה ברמ"צ, בן י"ג שנה ויום א', מצוה הראשונה הבאה אליו בהכרח היא קרי"ש של ערבית בליל השייך ליום שאחר שנת י"ג".

אלא שגם פירוש זה אינו המקור הראשון של הדברים. קדם לו ביותר משמונים שנה חיבור שכתב רב גאון מהמפורסמים שבחכמי הספרדים, שגם אותו, כמו את הגר"א, רגילים לקרוא בר"ת: החיד"א. החיד"א כתב קרוב לשמונים חיבורים, והחיבור שבו נמצא הפירוש בו אנו עוסקים, נדפס בחייו (ובחי הגר"א, שהי' בן גילון), בשנת תק"נ, בשם: פתח עיניים. בתחילתו, בחידושיו לתחילת מסכת ברכות, כתב: "דרך רמז, פתח בקרי"ש דערבית, שהיא מצוה ראשונה שמקיים ברמ"צ, אחרי שהשלים י"ג שנה ונכנס בי"ד. אור לי"ד, תחילת חיובו במצוות, על הרוב מקיים מצוות קרי"ש דערבית, וזו מצוה ראשונה".

נשים לב שהחיד"א מדייק וכותב שקרי"ש "על הרוב" - זאת אומרת: ברוב הפעמים; ברוב הנערים - היא המצוה הראשונה. והרי זה בשינוי קצת מהדברים שכתב ר' משולם זלמן מלובלין: "בהכרח היא". עוד נחזור לזה בהמשך,

אך קודם לכן:

באגרת קודש שכתב כ"ק אדמו"ש לכל אחד ואחת, "אל בני ישראל ובנות ישראל בכל מקום ומקום ה' עליהם יחיו", מהמכתבים המכונים "מכתב כללי", מיום ח"י אלול תשל"ח, אחרי שהזכיר בתוך המכתב: "די ערשטע מצוה וואס א איד איז מקיים ווען ער ווערט א מחוייב במצוות איז קבלת עול מלכות שמים, וואס דאס איז אויך די הקדמה און דער יסוד פון קבלת עול (פון אלע) מצוות - די מצוה פון קריאת שמע".

ומציין על זה בהערה: "ראה חידושי הרי"ם ריש מס' ברכות: פתח התנא בקבלת עומ"ש תחלה ואח"כ פירש המצוות כו' עוד י"ל [יש לומר, או: יש לפרש] דזו מצוה ראשונה שמתחייב בה האדם כשנעשה בן י"ג ויום א' שהוא תחלת הלילה משנה י"ד".

וכאשר כ"ק אדמו"ש כותב "ראה", צריך לראות. ובחידושי הרי"ם שם פותח וכותב:

"עיינ רמב"ם טעם שפתח במצות קריאת שמע".

הכוונה לדברים שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות. הרמב"ם כותב משל שממנו נלמד הטעם שהמשניות נפתחו במסכת ברכות. משל לרופא מומחה שרוצה לשמור על בריאות הבריא והוא מטפל קודם בהכנת האוכל. ומאחר ואי אפשר לאכול בלי לברך קודם, לכן מתחיל בענייני ברכות. והיות וברכות הן לא רק על אוכל, יש הרי גם ברכות המצוות, והמצוה שהיא חובת כל איש בכל יום היא רק מצות קרי"ש, ויש ברכות קרי"ש, אבל היות ולא ראוי לדבר על ברכות קרי"ש לפני שמדברים על קרי"ש עצמה, לכן התחילו המשניות

במצות קרי"ש.

ואחרי שהחידושי הרי"ם כותב "עייין רמב"ם", הוא כותב טעם אחר, שלדעתו "פשוט" יותר, שהתנא פתח בענין של קבלת עול מלכות שמים.

ורק אח"כ כותב החידושי הרי"ם עוד פירוש, שזו מצוה ראשונה שאדם מתחייב בה בבר מצוה.

אחרי שכ"ק אדממ"ש מעתיק את שני הפירושים של חידושי הרי"ם (לפתוח קודם בקבלת עול מלכות שמים, ושזו מצוה ראשונה), כותב על זה הערה:

"וראה הגה"ה מר' ישעי' אחרון בהקדמת פיה"מ להרמב"ם".

ושוב, כיון שכתוב "וראה", צריך לראות.

בהקדמת פיה"מ להרמב"ם נדפסה הגה"ה - נוספה שם בש"ס שנדפס באמסטרדם, שנת תע"ד - שכתוב בה:

"וזה לשון רבינו ישעי' אחרון ז"ל. ראשית חכמה יראת ה' על כן ה' סדר רבותינו הקדושים להתחיל דבר המשנה ביחודו של הקב"ה ולקבל עליו עול מלכות שמים ועול תורה והמצות ערב ובקר שנאמר בשכבך ובקומך, עד כאן לשונו".

במאמר המוסגר נעיר, שיש וכ"ק אדממ"ש יעתיק את לשונו של רבינו ישעי', ואף יציין שהוא "בלשון רבינו ישעי' אחרון ז"ל", אך לא יציין המקום בו נמצא (כך באגרת-קודש א' אד"ר תשי"ד). הסיבה לכך אולי נעוצה בכך שרבינו ישעי' לא כתב זאת כהגה"ה על הקדמת הרמב"ם, אלא בתוך פירוש משלו על מסכת ברכות. זה נדפס לראשונה רק בשנת תרכ"ד (מאה וחמשים שנה אחרי שנדפס כהגה"ה), ואחרי מאה שנה נדפס שוב בשם: פסקי הרי"א (=הרב ישעי' אחרון ז"ל). בלקוטי שיחות שהג"י כ"ק אדממ"ש בשנת תשל"ד, מביא את דבריו ומציין תחילה לפסקי ריא"ז, כשם בו נדפס פירושו עשר שנים קודם לכן, ואז מוסיף בין סוגריים: "הובא גם בהגה"ה בהקדמת פיה"מ"ש להרמב"ם". כאמור, במכתב כללי מתשל"ח מציין רק להגה"ה הזו, אולי בגלל שהדפסתה קדמה.

על כל פנים נמצא שדברי רבינו ישעי' אינם עוסקים במפורש בבר מצוה, והובאו בהערה למכתב כללי בקשר עם פירושו הראשון של החידושי הרי"ם.

אמנם בסיום ההערה במכתב כללי נוספו עוד ארבע מילים: "הון עשיר ריש ברכות". והמילה "וראה", במשפט הקודם לזה, מתייחסת גם לכך.

הון עשיר הוא מספרי המקובל רבי עמנואל חי ריקי, המכונה על שם המפורסם שבהם, משנת חסידים. הון עשיר נדפס בשנת תצ"א, ואפשר לשער שלחסידי חב"ד הוא מוכר מאיזכורו בספר התולדות של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, שערך כ"ק אדממ"ש בשנת תש"ז, ששם מסופר שבסוף הספר הזה "יש שיר רשום בתו"י נגינה. אדמו"ר מהר"ש קראם, ואמר שנגון הרשום עורר אותו על נגון" - שהיום מוכר כניגון ע"ש אדמו"ר מהר"ש ("לכתחילה אריבער"). צילום תווי הנגינה מהספר שנדפס בשנת תצ"א חזר ונדפס בשנת תשי"ז, בתחילת הכרך השני

של ספר הניגונים.

על כל פנים, כך כותב בספר הון עשיר בתחילת ברכות: "פתח התנא במצוה הזאת, על כי המצוה ראשונה שחייב בה האדם מדאורייתא, היא זאת, על כי אינו חייב במצות עד שיעברו עליו י"ג שנים שלמים. . ותכף ומיד שעבר יום אחרון של י"ג שנה, ברגע הכנסו ביום אחד שאחריו, נתחייב במצות, והוא רגע יציאת הכוכבים של יום שאחר י"ג, שהוא זמן ק"ש דשכיבה".

על זה נוסף, שארבע שנים קודם שנדפס הספר הון עשיר - באותה שנה בה הדפיס את המשנת חסידים המפורסם, תפ"ז - הדפיס המחבר ספר נוסף, חושב מחשבות, ובו הוא מוסיף ומדייק עניין זה גם מהמילה הראשונה שבמשנה ("משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן"): "משע"ה שהוא ראשי תיבות משהגיעו שלש עשרה השנה, שהכהנים שהם הנשמות הנקראות בשם בת כהן כדאיתא בזהר, נכנסים בגוף האדם, כי רוח חדשה ניתן בקרבו בהגיעו לשלש עשרה שנה כדאיתא בזהר".

ולכאורה יש להעיר: אם בחיבורו הראשון ציין המחבר שהענין הזה מרומז גם בראשי תיבות, למה השמיט את הציון הזה בחיבורו השני?  
על כך יש לומר, שבאמת אין זו השמטה.

החיבור הון עשיר אמנם נדפס ארבע שנים אחרי החיבור חושב מחשבות, אבל הוא קדם לו בהרבה. בסוף הספר כותב שסיים אותו כבר בשנת תע"ט.

ובאמת שהנוסח בספר הון עשיר הנדפס הוא המהדורא השלישית שהכין המחבר. ההתחלה של החיבור נדפסה כבר בשנת תע"ו, ושם כותב שזו המהדורא השני'. והיות ובמהדורה זו, השני', בכלל לא נמצא ביאור הענין של התחלת המשניות במצות קרי"ש, אנו למדים מכך שהענין התחדש אצלו בין שנת תע"ו לשנת תע"ט.

למדנו מזה שהון עשיר קדם בזמן לחושב מחשבות, שרק נדפס לפניו. וגם שהרמז של הראשי התיבות הוא הוספה שהתחדשה אצלו לפני הדפסת חושב מחשבות.

והענין עצמו הובא כשבעים שנה אח"כ אצל החיד"א, ואחרי שבעים שנה נוספות גם אצל ר' משולם זלמן מלובלין, ואח"כ אצל החידושי הרי"ם ועוד.

\* \* \*

חוץ מהיחידות הכללית לברמ"צ בתנש"א, נמצא הענין גם בכרך אג"ק שנדפס שנה קודם לכן, תש"נ, שבו נמצא שכתב כ"ק אדמ"ש כך: "שהכניסה בגיל מצות היא ברגע הראשון לאחר גמור הי"ג שנה, והרי"ז ג"כ אחד מהטעמים שהתחלת הש"ס מאימתי קורין את שמע בערבין, מצוה הראשונה בה מתחייב איש הישראלי בעת היותו אדם".

המענין הוא, שבדיוק באותה שנה בה נכתבה אותה אג"ק, תשי"ח, נדפס בפעם הראשונה, בירושלים, הספר חתם סופר על התורה, ונמצא בו שהחת"ס (שאפשר להחשיבו כקודם לרמ"ז מלובלין, שכן הי' מבוגר ממנו בארבע עשרה שנה ונפטר שלוש שנים לפניו) כותב בדרשתו,

סוף פ' ויחי, על מצות השמחה: "ואמרתי שזהו מצוה ראשונה שמקיים הנער מיד בכניסת שנת י"ד בצאת הכוכבים הוא שש ושמוח שזוכה לקבל עול מצות ה' אלוקיו, והשמחה היא מצות עשה דאורייתא לעבדו [כמו שאומר הפסוק]: בשמחה ובטוב לבב מרוב כל".

בנוסף לזה, יש שניסו לחשב עוד מצוות שיכול להיות שאותן מקיים ברמ"צ לראשונה, כמו שש המצוות התמידיות (האמונה בה', שלילת ע"ז, יחוד ה', אהבת ה', יראת ה' ואיסור לא תתורו); ויש גם את מצות ת"ת שאף בה חייבים מיד. אלא שניתן להסביר שכל המצוות הללו (כמו גם המצוה להיות בשמחה) נכללות בעצם במצות קרי"ש - וזהו נושא לעסוק בו בהזדמנות אחרת.

לענייננו, מענין להוסיף שבאותה הנחה בלה"ק מהיחידות הכללית לברמ"צ בתנש"א - יחידות שכאמור התקיימה בחג החנוכה - נרשם כך (לאחר הנרשם כי "המצוה המיוחדת דימי חנוכה היא הדלקת נרות, ש'נרות' קאי על מצוות" וכו'):

"ובהדגשה יתירה כשנעשים 'מצווה ועושה' בימי חנוכה, כיון שהתחלת קיום המצוות, 'נר מצוה', היא במצות נר חנוכה, הדלקת נרות כפשוטם".

דבר זה מתאים לנוסח שכתב החיד"א: "על הרוב מקיים מצות קרי"ש וזו מצוה ראשונה", שכן "הרוב" הרי לא נעשים ברמ"צ בחנוכה.

[כך גם לענין מצות שבת, שמי שנעשה ברמ"צ בשבת, הרי ברגע שנעשה בן י"ג, בלילה, כבר מקיים מצות שמירת שבת, עוד לפני שמספיק לקרוא קרי"ש (מצווה שיש להקדים לה את הברכות שלפני). אבל הרוב הרי לא נעשים ברמ"צ בשבת, ולכן, בשביל "הרוב", פותח הש"ס במצות קרי"ש].

אך היותר מענין הוא, שכמה שורות אח"כ - באותה הנחה בלה"ק - נרשם כך:

"ולוהוסיף, שהדלקת נר חנוכה, היא, לאחרי, ובהמשך, (לתפילת ערבית ו)קריאת שמע של ערבית, שהיא המצוה הראשונה שמתחייב בה כאו"א מישראל, ברגע שנעשה בר מצוה".

כאן ישנם, לכאורה, שני דברים שצריך להבין:

דבר ראשון, שברישום הנחה הנ"ל נראית סתירה מרישא לסיפא: ברישא נרשם שכאשר נעשים "מצווה ועושה" בימי חנוכה אזי התחלת קיום המצוות היא במצות נר חנוכה, הדלקת נרות כפשוטם. ואילו בסיפא נרשם שקיום מצוות הדלקת נר חנוכה היא לאחרי תפילת ערבית, שבה המצוה הראשונה היא מצות קרי"ש!

כדי לתרץ סתירה זו ניתן אמנם לדחוק ולומר, שמאחר וביחידות הכללית הזו השתתפו גם בנות, שהגיעו לגיל בת-מצוה, הרי שאצלן - שנשים פטורות מקרי"ש, שכן זו מצוה שהזמ"ג - המצוה הראשונה שהן מחוייבות בה בחנוכה היא הדלקת נר חנוכה (אף שגם זו מצוה שהזמ"ג, הרי בה הן חייבות בגלל ש"אף הן היו באותו הנס", בגלל הסיפור הידוע עם יהודית), שלכן אצלן ההדלקה (היינו כשיוצאות ידי חובה בהדלקת נ"ח) היא המצווה הראשונה כשנעשו ב"מ.



דבר שני, והוא לכאורה קשה יותר:

הרי אנחנו יודעים שלפי מנהגנו, מנהג חב"ד, הדלקת נר חנוכה קודמת לתפילת ערבית! שכך כותב כ"ק אדמו"ש בלוח הי"י (ביום הראשון של חנוכה), שהרבי נ"ע, מהוריי"צ, סיפר שאביו, מהורש"ב, "הי' מדליק נרות חנוכה בין מנחה למעריב".

וזו הרי הוראה לרבים, שכ"ק אדמו"ש כלל הנהגה זאת במנהגי חנוכה (שכתב בשנת תשי"א), מנהגים שחזרו ונדפסו בהוספות לשו"ע, ואח"כ גם בס' המנהגים, שכתוב בהם: "מדליקים בין מנחה למעריב".

ומה ההסבר לנרשם בהנחה הנ"ל שהדלקת נר חנוכה, היא לאחרי תפילת ערבית?

ברור אמנם שיש בזה יוצאים מן הכלל, לדוגמא: במוצש"ק חנוכה, שאז תפילת מעריב קודמת להדלקת נר חנוכה (שהרי אי אפשר להדליק בשבת). או: באם עסוקים במשהו אחר ואי אפשר להתפנות להדלקת החנוכי', ובינתיים הגיע זמן תפילת מעריב, אז מתפללים קודם מעריב [אם מצד הסיבה הזה דבר שעושים כל יום, ונחשב ל"תדיר", והרי "תדיר, ושאינו תדיר, תדיר קודם"; אם מצד הסיבה שמקדימים מצוה דאורייתא (קרי"ש) למצוה דרבנן (חנוכה); אם מצד החשש שמא ישכח אח"כ להתפלל מעריב, או שמא לא ימצא אח"כ מנין]. וכמו"ש כ"ק אדמו"ש באג"ק (נדפסה בשנת תש"מ בלקו"ש): "ולשאלתו אודות זמן הדלקת נר חנוכה, מנהגנו הוא להדליק בין מנחה למעריב (אלא, שבאם לא הדליק אז מדליק לאחר זה)". וכמו שראו בהנהגת כ"ק אדמו"ש, בשנים שהיו ב-770 כינוסים שנמשכו עד לזמן תפילת מעריב, שקודם התפללו מעריב, ורק אח"כ הדליקו נר חנוכה. או בפעמים שכ"ק אדמו"ש נסע לציון, שאז - אם חזר מאוחר, התפלל מנחה-מעריב ורק אז הדליק נרות חנוכה.

אבל חוץ מזה, כאמור, מנהג חב"ד להדליק נר חנוכה לפני מעריב.

לכאורה הי' מקום לקשר זאת לכך שישנם כאלה, בהם גם רבנים המשתייכים לחב"ד, שרוצים לומר שכאשר נער נעשה ברמ"צ בחנוכה, אזי סמוך לפני הברמ"צ אין לו להדליק את החנוכי' כרגיל, בין מנחה למעריב, אלא יחכה עד זמן מעריב, ורק אז ידליק נר חנוכה.

נציין כי המקור הראשון לדיון בשאלה זו (אותה נבאר בהמשך) - שכתוצאה ממנה הוסק שברמ"צ יחכה עם ההדלקה עד זמן מעריב - הוא הרב צבי פסח פראנק (שהי' רבה של ירושלים - ולפני זה, בתקופת אדמו"ר מהורש"ב, הי' ר"מ בסניף ישיבת תורת אמת החב"דית בירושלים - ונפטר בשנת תשכ"א). הדברים מופיעים ברשימות שכתב לעצמו, בקיצור, ולדבריו יש ספק האם מי שנעשה ברמ"צ בחנוכה יכול להדליק לפני צאת הכוכבים.

הרב פראנק - שכאמור, כתב זאת לעצמו, בקיצור - לא פירש מהם צדדי הספק. הוא רק מציין שבספר פני מבין (ספר שו"ת שנדפס בהונגריא לפני כמאה שנה) נפסק שמי שנעשה ברמ"צ בשבת חנוכה, אינו יכול בהדלקתו ביום שישי להוציא גדול ידי חובה.

כיצד קשור הדבר לאיחור ההדלקה עד לאחר צה"כ?

מפני שיש סברא להגיד, שאם ידליק את החנוכי' כמו בכל פעם, לפני מעריב, כלומר: אחרי

השקיעה ולפני צה"כ, הרי שאז, לפני צה"כ, עדיין לא מלאו לו י"ג שנה! הוא עדיין נחשב קטן, והדלקתו עכשיו לכאורה דינה כהדלקתו עד עכשיו, הדלקת קטן, שהיא רק מצד מצות חינוך, שהמצוה היא על אביו לחנכו במצוות (גם במצוות מדברי סופרים, כמצות חנוכה), שמטרת החינוך היא כדי שיידע (בעתיד, כשהי' גדול) לקיים את המצוות כדבעי.

ורק אח"כ, כעבור זמן, כשיגיע זמן צה"כ (לילה), שאז יהי' גדול (שמלאו לו י"ג שנה), רק אז תחול עליו חובה, בתור גדול, לשמוע לדברי חכמים ולקיים מצות נר חנוכה, ולברך "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", שציווה אותו (בתור גדול), לשמוע לדברי חכמים ולהדליק נר חנוכה.

אך אם יקדים להדליק, בתור קטן, הרי מאחר ובחנוכה "הדלקה עושה מצוה" - שהמצוה היא בעצם הדלקת של הנרות (ולא בהנחתם במקום המתאים) - נמצא שקיום המצוה שלו כעת, בתור גדול, אחרי צה"כ, נסמך על ההדלקה שהדליק בתור קטן, וההלכה היא שבמעשה המצוות אין הקטן יכול "להוציא" (ידי חובה) גדול, שהלכה זו איננה רק במצוות דאורייתא, אלא גם במצוות דרבנן!

ולפי זה, מצדדים לומר, שבפעם הזאת - בערב הברמ"צ - לא ידליק כמו בכל פעם, לפני מעריב, אלא ידחה את ההדלקה לאחרי מעריב.

לכאורה הי' מקום לחשוב, שאולי זאת הסיבה שבהנחה הנ"ל מתנש"א נרשם שהדלקת נר חנוכה היא לאחרי תפילת ערבית, שכן במקרה כזה, שנעשה ברמ"צ בחנוכה - (וכנרשם שם קודם): "כשנעשים 'מצווה ועושה' בימי חנוכה" - אז ההדלקה היא אחרי מעריב דווקא, כשנעשה גדול, שזה אחרי צה"כ, וזה מפני שאינו יכול לצאת י"ח במה שהדליק קודם, כשהי' קטן.

אבל זה רק לכאורה, שכן באמת קשה מאד להגיד כך. שהרי הסיבה שמנהגנו, מנהג חב"ד, להדליק נר חנוכה לפני מעריב, קשורה במחלוקת הפוסקים לגבי זמן ההדלקה:

הגמרא במסכת שבת אומרת: "מצותה משתשקע החמה". ונחלקו הפוסקים: יש שפסקו שההדלקה היא דווקא בזמן השקיעה, ויש שפסקו שההדלקה היא דווקא בסוף השקיעה, בצה"כ.

ומנהגנו להשתדל ולצאת י"ח שתי הדעות: מדליקים כדברי הפוסקים שההדלקה היא אחרי השקיעה. אלא שמנהגנו להדליק באופן כזה שנצא י"ח גם לדעה האומרת שהזמן הוא אחרי צה"כ.

באיזה אופן ניתן לעשות כך?

בשנת תשמ"ט, נדפסה לראשונה אג"ק - נכתבה בשנת תשט"ו - שבה מסביר כ"ק אדמ"ש את המנהג המובא בלוח הי"י (שנדפס בשנת תש"ג) שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב הי' מדייק שידלקו הנרות חמישים מינוט לכל הפחות. אח"כ, כאשר כ"ק אדמ"ש ערך את המנהגים לחנוכה (בשנת תשי"א), כתב שזו הוראה לרבים: "מדייקים שידלקו הנרות חמישים מינוט

לכל הפחות", ובאג"ק מתשט"ו כותב על מנהג זה של אדמו"ר מהורש"ב: "ובטח נהגו כן בבית הרב דור אחר דור", ומוסיף וכותב, שאמנם לא שמע בפירוש את הטעם למנהג זה, אבל נראה לו, "בדרך אפשר", שזה כדי לצאת ידי שתי הדעות על זמן ההדלקה:

שע"י שהנרות דולקים לפחות חמישים דקות - ולא רק חצי שעה כפי השיעור שנקבע לנר חנוכה - יוצא שהם דולקים גם בזמן שלפני מעריב וגם בזמן שאחרי מעריב (היינו: הזמן של לפני ואחרי צה"כ), כמו שתי הדעות בזה.

במאמר המוסגר כדאי להוסיף כאן עוד ענין, שנראה כחידוש, שכנראה עד כה לא שמו לב אליו:

בלוח כולל חב"ד (אשר כ"ק אדממ"ש התייחס אליו כמה פעמים) שאותו ערך הרב אברהם חיים נאה מירושלים, הובא כל השנים שצריך שהנרות ידלקו לפחות חצי שעה, כמו שכתוב בפוסקים. כך גם אחרי שנדפס לוח הי"י, בשנת תש"ג. כנראה שארך זמן, כמה שנים, עד שלוח הי"י הגיע אל הרב נאה, ולכן גם בלוחות שהדפיס בשנים שאח"כ, כמו תש"ד ותש"ה, עדיין לא כלל בו מנהגים שהתגלו בהדפסת לוח הי"י.

רק כעבור כמה שנים, כאשר סוף סוף הגיע לוח הי"י אל הרב נאה, רק אז הוסיף בו, בין סוגריים, את הדברים הבאים: "וכתב בלוח הי"י שאדמו"ר מהורש"ב נ"ע הי' מדקדק שידלקו לפחות 05 מינוט".

הרב נאה לא הסתפק בזה, אלא, שמיד אח"כ, בתוך אותן סוגריים, הוסיף לכתוב הסבר משל עצמו: "ונראה הטעם משום הפוסקים דזמן נ"ח מתחיל בצה"כ, וזה הי' 05 מינוט אחר הדלקתו".

כך נדפס בלוח כולל חב"ד במשך כמה שנים (לפחות חמש שנים). אח"כ, כשהכין בשנת תשי"ב את הלוח של תשי"ג, השאיר את הסוגריים שבהם הביא את הכתוב בלוח הי"י (שמהורש"ב הי' מדקדק שידלקו לפחות 05 דקות), אך הוריד את ההסבר שהוא עצמו כתב בלוחות השנים הקודמות!

הסיבה שנהג כך - להוריד את ההסבר שכתב והדפיס בשנים הקודמות - אינה ברורה (אפשר אמנם להעלות כמה השערות, ואין כאן מקומן), אך המעניין הוא, שבדיוק על הלוח הזה, של שנת תשי"ג, אחרי שנדפס, כתב כ"ק אדממ"ש הערות ותיקונים,

- ואגב: את הנדפס בלוח הכולל במשך שנים רבות, כולל עד ימינו, שההדלקה היא "תיכף אחר השקיעה", מיד, ולא רק בין מנחה למעריב, את זה השאיר כ"ק אדממ"ש ללא כל הערה! ואין כאן המקום להתייחס למשמעות הדברים -

לכן, אחרי שמלכתחילה הרב נאה הוריד בשנה ההיא את ההסבר שהוא עצמו כתב והדפיס בשנים הקודמות, והיות והערות כ"ק אדממ"ש נכתבו על הלוח הזה כשכבר לא הי' בו הסבר זה, לכן באג"ק משנת תשט"ו, בה כותב כ"ק אדממ"ש שלא שמע בפירוש את הטעם למנהג להדליק 05 דקות, כותב שנראה לו ("ובדרך אפשר יש לומר") שזה כדי לצאת ידי שתי

הדעות בזמן ההדלקה, בדוגמת ההסבר שכתב הרב נאה - אך מבלי להזכירו - בלוחות השנים הקודמות. עד כאן המאמר המוסגר.

נחזור לענין בו עסקנו, האם קטן בערב הברמ"צ ידחה הדלקתו לצה"כ, שאז הוא נהי' גדול:

מצד אחד, מכיון שבשנים הקודמות אביו של הקטן חינוכו, להדליק לפני זמן מעריב (כדי לצאת ידי שתי הדעות); ובפרט שאנחנו תופסים לעיקר - לגבי הדלקת נר חנוכה - כדעה האומרת שזמן ההדלקה הוא לפני צה"כ (שכך כותב הצמח-צדק ב'פסקי דינים' שלו), וההידור בהדלקה של חמישים דקות הוא רק כדי לצאת גם ידי הדעה השני',

ולמרות שלפי מנהגנו, שאנחנו מדליקים את הנרות בתוך הבית, הרי מצד דין הגמרא ("עד שתכלה רגל מן השוק") הרי בתוך הבית אין כבר הבדל בזמן ההדלקה, וכמו שמפורש בתוספות למסכת שבת: "ולר"י נראה [תוספות מביאים את דעתו של רבינו יצחק הזקן:] דעתה [כשהפסיקו להדליק בחוץ] אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית, שהרי מדליקין מבפנים". והרבה ראשונים הסכימו עם זה, מהם שכתבו שאפילו לכתחילה אין להקפיד.

אבל אנו שנוהגים כמו שכותב הרמ"א בשו"ע - "ומכל מקום טוב ליזהר גם בזמן הזה", כשמדליקים בתוך הבית - הרי לא מסתבר להגיד שבדיוק כשהקטן מגיע לזמן שהוא נהי' מחוייב במצוות, הוא לא יחונך להדליק כמו הדעה שאנחנו תופסים לעיקר, וכפי שכתב הרמ"א שטוב ליזהר בזה גם כשמדליקים בתוך הבית.

ולגבי השאלה שהזכרנו, שלפי הדעה שזמן ההדלקה הוא אחרי מעריב (אחרי צה"כ), הרי אם ידליק קודם, לפני שנעשה גדול, נמצא לכאורה שאת ההדלקה הוא עשה כשהי' קטן, ואמרנו שקטן לא יכול להוציא גדול.

על שאלה זו נאמרנו כמה תשובות. מפני מגבלת הזמן לא נוכל להזכיר את כולן, רק נגיד, שלמרות שכך ההלכה, שקטן לא מוציא גדול גם במצוות דרבנן, הרי שלגבי חנוכה אין זה פשוט כ"כ:

דבר ראשון, בשו"ע הביא המחבר את דעתו של בעל העיטור, האומר שהמנהג הוא שבמצוות חנוכה, קטן שהגיע לגיל חינוך כן יכול להוציא גדול.

ולמרות שההלכה היא לא כדעה הזו, הרי עובדה היא שדעה זו הובאה בשו"ע לגבי חנוכה, משא"כ לגבי מצות קריאת מגילה, בה השו"ע בכלל לא הביא את הדעה שקטן יוציא גדול בקריאת מגילה (למרות שגם במגילה קיימת דעה כזאת) - שעל זה כותב הפרי חדש שאפשר שיש סברא לחלק בין מגילה לחנוכה, שנר חנוכה יותר קל מקריאת מגילה, ושלכן, כך מסביר הפר"ח, המחבר בשו"ע הביא את הדעה הזו רק לגבי נר חנוכה ולא לגבי מגילה.

ובפרט אם מדייקים בלשון רבינו הזקן בשו"ע שלו, בהלכות ברהמ"ז, שכותב שם על כך שקטן לא יכול להוציא גדול גם במצוות שהם מד"ס, ומזכיר שם לדוגמא: "מגילה והלל וברכות קריאת שמע ושאר מצוות שעיקרן מדברי סופרים". שאפשר לדייק, למה מפרט רק

מגילה והלל וברכות קרי"ש, ולא מזכיר במפורש גם נר חנוכה? (שנכלל ב-"ושאר מצוות שעיקרן מדברי סופרים"). שאולי יש בזה רמז לכך - שבחנוכה יש דעה שקטן כן יכול להוציא גדול.

ואז אפשר לצרף את זה להיתר בענייננו, במקרה של הדלקה לפני צה"כ.

ולבד זאת, הרי אם הוא מדליק לפני מעריב, שאז זה הזמן הנקרא בין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה, הרי אז הוא בגדר ספק גדול, כך שאפשר שהדלקת נר חנוכה היא כן המצוה הראשונה שמקיים.

אבל יותר נראה, שעיקר ההסבר לזה שההדלקה שמדליק לפני צה"כ, כשהוא עדיין קטן, מועילה להוציא עצמו י"ח אחרי צה"כ, קשור להסבר אחר, שגם הוא מבואר באג"ק כ"ק אדמ"ש:

באג"ק זו מתייחס לשאלה שנשאל: איך בכלל אפשר להדליק נ"ח לפני צה"כ? והרי לדעת הסוברים שזמן ההדלקה הוא דווקא אחרי צה"כ, נמצא, שאם מדליקים קודם זה לא בסדר, שהרי "הדלקה עושה מצוה" ונמצא שמדליקים לפני הזמן?!

שעל שאלה זו ענה כ"ק אדמ"ש: היות ובערב שבת לכל הדעות מדליקים לפני הזמן, לכן, גם אם ביום חול ההקדמה בהדלקה אינה בהרבה זמן, אלא בערך באותו זמן ההדלקה בערב שבת, נמצא שאפילו לדעה שזמן ההדלקה הוא בצה"כ, אפשר להקדים ולהדליק אחרי השקיעה, שזה אפילו אחרי זמן ההדלקה בערב שבת.

וכשמסתכלים בדברי הנושאי כלים בשו"ע, לגבי ההדלקה בערב שבת, רואים שיש בזה חילוקי דעות:

יש כאלה, כמו המחצית השקל, שמסבירים שלהדלקה לפני הזמן יש גדר של "הכשר מצוה", שלכן מותר לברך עליו.

ויש כאלה, כמו הט"ז, שאומרים שזה לא רק הכשר מצוה, אלא מצוה ממש.

וכיון שכך, אפשר לומר כן גם לגבי ההדלקה בערב הברמ"צ, ובהקדים:

ישנה שיחה מכ"ק אדמ"ש, בלקוטי שיחות, בה מתייחס לענינים שעליהם אומרים "מקדימין ולא מאחרין" (עיקר השיחה נסוב על תענית בכורות בערב-פסח שחל בשבת, שאז מקדימים את התענית), ובאותה שיחה מגיע למסקנא, שאם מישהו נהי' ברמ"צ בט"ו אדר והוא נמצא בעיר מוקפת חומה - כירושלים, שבדרך כלל עושים בה פורים וקוראים מגילת אסתר בט"ו אדר - ובשנה שבה ט"ו אדר חל בשבת, שאז ההלכה היא שמקדימים לקרוא את המגילה ביום שישי. שמתעוררת אז השאלה: האם יש חיוב על הקטן, מצד זה שיהי' ברמ"צ בשבת, לקרוא את המגילה כבר ביום שישי? שעל זה המסקנא בלקו"ש היא, ש"מסתבר לומר", שחיוב קריאת המגילה של הקטן, ביום שישי, הוא כדי לצאת ידי חיובו, בתור גדול, בשבת.

וכ"ק אדמ"ש מוסיף שם, שקריאת המגילה שלו ביום שישי היא לא רק מצד חינוך - כדי שבשנים הבאות יידע איך לקיים מצוה זו - אלא שתקנת חכמים חלה עליו מלכתחילה,

כשהוא קטן, בתור הכשר לחיובו בתור גדול.

וכ"ק אדממ"ש אינו מסתפק בזה, אלא מוסיף שם בהערה, שמכיון שמלכתחילה, כאשר חכמים ציוו על מקרא מגילה, הם תיקנו כך, שגם קטן בכזה אופן, כשט"ו אדר חל בשבת, יהי' חייב בתקנת חכמים - מצד הכשר לחיובו בתור גדול, לפיכך - "אולי י"ל דיכול להוציא את הגדול אף שהוא עדיין בקטנותו".

כלומר, שלגבי החיוב של הקטן עצמו, זה לא רק מצד חינוך, אלא מצד הכשר מצוה לחיובו בתור גדול. שלכן ישנה סברא לומר שיוכל להוציא י"ח גם מישהו אחר שהוא גדול.

מכל זה אפשר ללמוד גם לענייננו, בנר חנוכה - מצוה שגם היא מד"ס - שמסתבר לומר שתקנת חכמים מלכתחילה הייתה גם בכזה אופן, שבערב הברמ"צ ידליק כמנהגו, לפני מעריב, וההדלקה הזו היא לא רק מצד חינוך, אלא יש לה גדר של הכשר מצוה, ויוצא י"ח בהדלקה זו גם אם נגיד שעיקר זמן ההדלקה הוא אחרי צה"כ.

וכל זה דלא כמו שכתב בשו"ת פני מבין (שהוזכר לעיל שהביאו הרב פראנק), שפסק שמי שנעשה ברמ"צ בשבת חנוכה אינו יכול בהדלקתו ביום שישי להוציא גדול י"ח הדלקת נר חנוכה. שכן, לפי ביאורו של כ"ק אדממ"ש בלקו"ש, נראה שגם בהדלקה זו, כמו במגילה, יוכל הקטן להוציא את הגדול ידי חובה.

לאחר כל זה, נמצא שהדבר היחיד שנשאר בולט בקושי שבו, הוא הקטע שצוטט קודם מאותה הנחה בלה"ק מהיחידות הכללית לברמ"צ, בחנוכה תנש"א, שבהתחלה נרשם שכאשר נעשים "מצווה ועושה" בימי חנוכה, אזי התחלת קיום המצוות היא במצות נר חנוכה, הדלקת נרות כפשוטם. ואח"כ נרשם, שהדלקת נ"ח היא לאחרי ובהמשך לתפילת ערבית: אחרי כל המתבאר לעיל, נותרנו בשאלה - למה הדלקת נ"ח היא אחרי ערבית?

את התשובה לשאלה זו יוכל למצוא כל מי שרק יטרח להקשיב להקלטה מאותה יחידות כללית, וישמע את הדברים כפי שנאמרו מפי קדשו. וכך:

דבר ראשון, בכל היחידות הזו לא אמר כ"ק אדממ"ש במפורש, אפילו פעם אחת, שכאשר נעשים "מצווה ועושה" בחנוכה אזי התחלת קיום המצוות היא במצות הדלקת נר חנוכה. דבר זה הוא משל רושם ההנחה.

ולא רק זה לא נאמר, אלא שגם הנרשם באותה הנחה: "ולהוסיף, שהדלקת נר חנוכה, היא, לאחרי, ובהמשך, (לתפילת ערבית ו)... - גם זה לא נאמר.

מה שכן, שומעים שאחרי שהזכיר כ"ק אדממ"ש את קיום המצוות, אמר וזל"ק:

"כולל אויכעט די מצוה, וועלכע אין די טעג וועלכע מיר געפינט זיך איצטער, די מצוות פון חנוכה, וואָס אויכעט זיך פֿאַרבונדן דערמיט, וואָס פֿאַרדערופּ האָט מען געדאַוונט מעריב, צוזאַמען מיט קריאת שמע, וואָס דאָס איז דער אָנהייב פון אַלע מצוות".

כאשר מובן, שהמילים "וואָס אויכעט זיך פֿאַרבונדן דערמיט" אינן קשורות דווקא למצות הדלקת נ"ח, אלא שגם קשור לזמן העכשווי ("וועלכע מיר געפינט זיך איצטער") באותה

יחידות, שלפני, "פארדערופ", לפני היחידות הזו, "האָט מען געדאוונט מעריב", שבהמשך לזה הזכיר כ"ק אדממ"ש את מצות קרי"ש שהיא המצוה הראשונה שמתחייבים בה בברמ"צ.

ואח"כ, באותה יחידות, הוסיף כ"ק אדממ"ש ואמר, שכשנעשים ברמ"צ, "איז גלייך מלמעלה הויבט אָן דעם לערנען, אַלס מחוייב ועושה, אָדער מחוייבת ועושה, מיט דעם מצות הצדקה", והוסיף ואמר שלזה, לצדקה, לא צריכים שום הכנות, לא צריך מניין ולא צריך אפילו ליטול ידיים וכיו"ב:

"מצות צדקה איז מען מחוייב פון דער ערשטע רגע וואָס מ'ווערט מחוייב במצוות, זכאי במצוות, און על דרך זה אַ בת מצוה, איז פון דער ערשטע רגע פון דרייצן יאָר אָדער פון צוועלף יאָר, ווערט מען מחוייב אין אַלע מצוות. און וועלכע מצוה קאן ער גלייך מקיים זיין? איז דאָס די מצוה פון צדקה, וואָס דאָרף ניט האָבן קיין הכנות, מען דאָרף האָבן מער ניט ווי אַ שווה פרוטה, וואָס דאָס האָט יעדערער אויף זיך, אין זיינע קליידער, און אויב ס'איז ניטא קיין אַנדערע ברירה...". - אז, אומר כ"ק אדממ"ש, אם אין ברירה אחרת, כלומר, אם אין עליו כסף, אפשר לתת את הלבוש במתנה לעני.

ואח"כ, בהמשך היחידות, אמר כ"ק אדממ"ש:

"ווי דערמאָנט פריער, אַז מ'פאַרבינדט דאָס, די התחלה פון בר מצוה און בת מצוה, מיט געבן אויף צדקה, על דרך אויכעט ווי מ'גיט איצטער דער נר חנוכה, גיט מען זיך אויכעט געלט אויף אָפגעבען אויף צדקה".

ואולי - שהרי הדברים לא נאמרו במפורש - אפשר ובמילים "ווי מ'גיט איצטער דער נר חנוכה" הייתה הכוונה, שעל-דרך ההתחלה של ברמ"צ בחנוכה, שנותנים לו האפשרות לקיים בתחילה מצות נר חנוכה, כך גם נותנים האפשרות לתת לצדקה.

אלא שאם זאת אכן הכוונה, מדוע כ"ק אדממ"ש לא אמר את זה במפורש אלא רק בדרך רמז? - ואולי אפשר לומר את ההסבר:

מאחר ואנחנו תופסים לעיקר כמו הדעה שאומרת שזמן ההדלקה הוא לפני צה"כ, יוצא איפוא שקיום עיקר המצוה נעשה עוד לפני צה"כ, כשהוא עדיין קטן. כך שהצד להגיד שזו בכל זאת המצוה הראשונה שלו בתור גדול, הוא או מצד שכשמדליק ביה"ש, שזה ספק יום, ספק לילה, שאז הוא גם בגדר ספק גדול. או צד אחר, כמו שכתוב בכמה ספרים, שגם כאשר הנרות דולקים אחרי הזמן שצריך, יש בזה קיום מצות חנוכה. שלפי זה יוצא, שכאשר הנרות ממשיכים ודולקים בלילה, יש לו כבר, גם בתור גדול - אחרי צה"כ - קיום מצות נר חנוכה.

אך מכיוון שכל זה אינו פשוט לכלל הדעות, אולי לכן כל זה לא נאמר במפורש בשיחה, רק בדרך רמז.

ונסיים בענין נוסף, והוא, שברביבי שיחות הזכיר כ"ק אדממ"ש את הענין של נתינת צדקה ביום הברמ"צ, וביחידות שנערכה בהזדמנות אחרת לחתני ברמ"צ, בשנת תשמ"ה, אמר שמצות צדקה היא "איינע פון די ערשטע מצוות וואָס ער טוט, אַז ער העלפט אַרויס אַ

צווייטן אידן", כשהוא נותן את זה לקופה, לגבאי צדקה, שיודע איפה נמצא יהודי או מוסד הזקוק לעזרה.

ולמרות שגם כאן, מי שרשם את ההנחה מאותה יחידות - הנחה בלתי מוגהת בלה"ק - הוסיף וכתב גם כאן מדילי, כשכתב שהברמ"צ נותן צדקה "תיכף ומיד" בברמ"צ, למרות שאת המילים הללו, "תיכף ומיד", כ"ק אדממ"ש לא אמר (באופן שתהי' המשמעות שצריך להשתדל שזו תהי' המצוה הראשונה שמקיים בהגיעו לברמ"צ), רק אמר שצדקה היא אחת מהמצוות הראשונות.

ובכל אופן, נכון לעורר גם את המשתתפים כאן - במסיבה הנערכת במוצאי יום הברמ"צ (כמנהג חב"ד המובא בלקוטי דיבורים ומשם בס' המנהגים) - על מצוה זו, המקרבת את הגאולה, שתבוא תיכף ומיד ממש בהתגלות כ"ק אדממ"ש.





שער  
גאולה ומשיח



## החילוק בין הלכות תשובה והלכות מלכים ברמב"ם (ב)

יביא דברי הרמב"ם בהל' תשובה ובהל' מלכים / יביא חילוק ביניהם בתיאורו של המלך המשיח / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שמבאר החילוק ביניהם / יבאר עפ"ז / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ שהמקום העיקרי בדיני המלך המשיח הוא בהל' מלכים ושם מבואר עיקר מעלתו / יקשה עפ"ז / יוסיף ע"ז ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במעלותיו של משיח / יבאר דבכמה ענינים שבגלות צד א' נעלה יותר, בגאולה יהי' הצד השני נעלה יותר / יביא לכך ג' דוגמאות / עפ"ז יבאר דבהל' תשובה מבאר הרמב"ם מעלותיו של משיח כפי ההסתכלות בזה"ז, ובהל' מלך המשיח כפי ההסתכלות שבימות המשיח / ישוה החילוק בין הל' תשובה והל' מלכים לחילוק בין תלמוד ומעשה / יביא ב' ענינים בקשר בין יהודי לקב"ה / יבאר עפ"ז את כהנ"ל בעומק יותר

הת' דוד שי' אקסלרוד

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### תיאורו של משיח בהלכות תשובה והלכות מלכים; המוכן מ'הדרן' תשמ"ט שתיאורו ומעלותיו בהל' מלכים נעלים יותר

בספר 'משנה תורה' להרמב"ם מתוארים ימות המשיח והמלך המשיח בב' מקומות: בקצרה ב'הלכות תשובה', ובאריכות יותר ב'הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח'<sup>1</sup>.

בהלכות תשובה מתאר הרמב"ם את מלך המשיח וז"ל (פ"ט ה"ב): "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים". כלומר, שעיקר מעלתו של מלך המשיח, הוא בחכמתו, נבואתו ותורתו, שילמד לכל עם ישראל (וגם שאר האומות יבואו לשומעו).

לעומת זאת בהלכות מלך המשיח, הרמב"ם אינו מונה את כל הפרטים שהזכיר בהל' תשובה, ומתאר את משיח באופן שונה קצת:

"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה, ובונה

1. כ"ה בדפוס ויניציאה רפד. שי (כפי המצויין ריבוי פעמים בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ, ראה לדוגמא לקו"ש חל"ב ע' 277 הערה 52).

מקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם: מקריבין קרבנות, ועושין שמיטין ויובלות, ככל מצותן האמורה בתורה<sup>2</sup>, "ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף בה כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה' - הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, ונצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל - הרי זה משיח בודאי"<sup>3</sup>.

וכאן מתאר הרמב"ם את מלך המשיח כמלך מבית דוד, שתפקידו הוא להביא את עם ישראל למצב של "שלימות קיום התורה והמצוות"<sup>4</sup>, ולכוף את כולם לילך בדרך התומצ"צ.

והנה, ב'הדרן' על הרמב"ם תשמ"ט<sup>5</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את החילוק בין הלכות תשובה להלכות מלכים: "בהלכות תשובה - גם תיאור המצב ש"באותן הימים" הוא לפי ערך וביחס לזמן הזה (מכיון שתוכן ההלכה להוסיף שלימות בקיום התומצ"צ בזמן הזה); ולאידך, בהלכות מלך המשיח - גם ה"נתאו" . . ימות המשיח" בזמן הזה (לפני ימות המשיח) הוא לפי ערך וביחס ל"אותו הזמן", כפי שמתבאר בהמשך הענין, במקומו, בהלכות מלך המשיח".

כלומר, בהלכות תשובה מתאר הרמב"ם את ימות המשיח בראי' ובהסתכלות השייכת לזמננו זה, משא"כ בהל' מלכים התיאור של ימות המשיח, הוא כפי שהם לאמיתתם, בראי' והסתכלות נעלית יותר שתהי' בגאולה. וזאת מכיון שבהל' מלכים הוא מקומם של הלכות אלו - ימות המשיח, על כן, דוקא שם מתוארים ימות המשיח באופן נעלה יותר.

ולפי זה מבאר באריכות בהמשך ה'הדרן' את הדיוק הידוע<sup>6</sup>, מדוע בהל' תשובה כותב "ומלאה הארץ דעה את ה'" ללא סיום הכתוב, ובהל' מלכים מביא גם הסיום "כמים לים מכסים": "שבהל' תשובה מתאר את מצב הגאולה, בהסתכלות של זמננו זה, ובזמננו זה שייך להגיע רק לדרגה של "מלאה הארץ דעה" - שהארץ מלאה ב"דעה", אבל עדיין נשארת במציאותה. משא"כ בהל' מלכים מדבר אודות ימות המשיח, כפי שיהי' אכן "באותו הזמן" - שהארץ כולה תתבטל מצד הגלוי אלקות - "כמים לים מכסים".

ולפי"ז נראה לומר בפשטות, שכשם שבנוגע לתיאור המצב דימות המשיח, הנה המקום בו מתאר את ימות המשיח באופן נעלה יותר, הוא בהלכות מלכים דוקא; כן הוא ג"כ בנוגע למלך המשיח עצמו, שתיאורו של מלך המשיח בהלכות מלכים ("המלך המשיח עתיד לעמוד להחזיר מלכות בית דוד . . ויכוף בה כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה'"), הוא באופן נעלה יותר<sup>7</sup> מתיאורו בהל' תשובה ("בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול הוא

2. פי"א ה"א.

3. שם ה"ד.

4. ראה בארוכה השיחה המפורסמת בלקו"ש חח"י ע' 271 ואילך.

5. סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 148.

6. מובא בכל ה'הדרנים' מכ"ק אד"ש מה"מ על הרמב"ם (לבד הדרן תשמ"ז, המדבר אודות ביאת אליהו ולא אודות ההלכה האחרונה).

7. נוסף לזה שתיאורו בהל' מלכים נוגע לגדרה ההלכתי של האמונה במשיח, שצריך להאמין בו שיחזיר את מלכות בית דוד ויחזיר את שלימות קיום התומצ"צ (ראה לקו"ש חח"י שם סי"ג).

קרוב למשה רבינו"<sup>8</sup>), וכפי שיתבאר לקמן.

## ב

### במ"א משמע שמעלותיו של משיח בהל' תשובה נעלות יותר באי"ע, הקושי על הביאור הנ"ל

והנה בשיחת אחש"פ תש"ל<sup>9</sup> אומר כ"ק אד"ש מה"מ:

"מצינו שני מקומות בהם מדבר הרמב"ם אודות משיח, בהלכות תשובה ובהלכות מלכים . בהלכות מלכים שם מדבר הרמב"ם אודות עיקר ענינו של משיח, שבפשטות שם הוא צריך להאריך אודות עיקר מעלתו של משיח.

"אמנם, בהל' מלכים אומר הרמב"ם "יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה כדוד אביו וילחם מלחמות ה'", עד "יבנה ביהמ"ק במקומו". אבל בהל' תשובה, כותב הרמב"ם בנוגע למשיח שהמלך המשיח הוא יהי' "מזרע דוד" ו"חכם גדול יותר משלמה ונביא קרוב למעלת משה רבינו".

"ולכאורה מעלות אלו המתוארות בהל' תשובה, נעלות באי"ע ערוך מאלו הכתובות בהל' מלכים. היות שבכדי לפעול את ה"ויכוף כל ישראל", אין צורך להיות "חכם גדול יותר משלמה", מספיק שיש לו כח לעשות על זה, ואין צורך לבוא למעלה שהוא גדול משלמה, שעל שלמה כתוב "ויחכם מכל האדם אשר על פני האדמה". וכן זה שילמד תורה עם כל ישראל "ויבוא כל העמים לשומעו", זוהי לכאורה מעלה באי"ע ערוך לגבי המעלות שמביא בהל' מלכים!?"

ומבאר הקושי בזה, מדוע בהל' תשובה מובאות מעלות של מלך המשיח, שהינן נעלות באי"ע ערוך ממעלותיו הנמנות בהל' מלכים, בעוד שהל' מלכים הוא המקום העיקרי בו מדבר הרמב"ם אודות משיח!?

ומבאר בזה באריכות, שגם אופן סידור ההלכות ברמב"ם הוא מדויק, ולכן בכל מקום כתב את המעלות השייכות להלכות אלו, וזלה"ק:

"אין כל חיוב שמשיח יהי' למדן גדול. יהושפט הי' מלך כשר, והי' משפיל את עצמו לפני תלמידי חכמים, הוא עצמו הי' מלך כשר וצדיק ולמרות זאת הי' מנשק ומכבד וקם מכסאו עבור ת"ח, הוא עשה זאת ע"פ תורה, היות שעשה זאת מצד כבוד התורה, שהי' לו כלפי מי שלמד יותר ממנו . . . וכן הוא גם בנוגע ל"גואל אחרון", שמה שנוגע להל' מלכים, זה לא הענין שיהי' למדן, אלא המלוכה שבו. שמצד זה, צריך להיות מלך כשר, ומחוייבים לשמוע בקולו

8. ובפרט לפי שמם של הלכות אלו בדפוס ויניציאה, "הלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח", שע"פ הידוע ששמו של כל דבר מורה על תוכנו [ראה שעה"ה"א פ"א. וראה בארוכה בזה תשובות וביאורים (קה"ת, תשל"ד) ס"א (אגרות קודש כ"ק אד"ש מה"מ ח"א ס"ע רפח ואילך)]. לקו"ש ח"ו ס"ע 35 ואילך, ובהערות שם. וש"נ], הנה בפשטות בהלכות אלו בא עיקר ביאורו של הרמב"ם אודות מלך המשיח, פעולותיו ומעלותיו.  
9. שיהו"ק תשל"ח"ב ע' 78 ואילך.

"והוא יוציאם והוא יביאם כדוד אביו".

וממשיך: "עד"ז בנוגע למשיח, בנוגע להלכות מלכים, מספיק שהוא יהי' 'בחזקת משיח' ו'משיח ודאי', אע"פ שאין צורך לראות שהוא יהי' חכם גדול כשלמה, אלא כל ענינו כמלך היא - שיהודים ילכו בדרך התומ"צ, לעשות מלחמה עם עמלק, ויבנה ביהמ"ק, והמלחמות שהוא יעשה הן כלפי חוץ והן כלפי פנים, הן בכדי לראות שהעם ילכו בדרך התורה והמצוות".

וממשיך ומבאר שבהלכות תשובה שונה הדבר, מכין ש"שם אין זה משנה כלל, אם "ילחום מלחמת ה'" או לא, העיקר הוא שהוא יפעל את הענין של "ושבת עד ה' אלקיך", וכפי שנאמר הרי ש"משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא", ולכן אין זה מספיק שיהי' "הוגה בתורה כדוד אביו", אלא צריך להיות כל המעלות הכתובים בהל' תשובה. בכדי ש"ילמד תורה את כל העם" לא רק "נביאים וחכמים", הנה בזה אין מספיק שיהי' הוגה בתורה, אלא צריך שיהי' "חכם יותר משלמה"<sup>10</sup>.

ולפי שיחה זו משמע, שאכן בהל' תשובה מובאות מעלותיו הגבוהות יותר של משיח, ועד למעלות שהינם באין ערוך לגבי המעלות המובאות בהל' מלכים (ורק שמבאר שהמעלות שהובאו בהל' מלכים קשורים בתוכנם לענינו של משיח כ'מלך', ומעלותיו שהובאו בהל' תשובה קשורות להל' תשובה). וצריך להבין, כיצד ייתכן לומר שבמקום העיקרי המדבר אודות משיח לא יובאו עיקר מעלותיו?

ובפרט לפי המובא לעיל (משיחת 'הדרן' על הרמב"ם תשמ"ט), שבהל' מלכים מובאת דרגה נעלית יותר בימות המשיח מאשר בהלכות תשובה, וא"כ גם מעלותיו של מלך המשיח שהובאו בהל' מלכים, לכאן צריכות להיות נעלות יותר!?

## ג

### "מלכותו" של משיח המובאת בהל' מלכים היא "עצם הענין דביאת המשיח"

ויש להוסיף בזה, דהנה, ב'הדרן' על הרמב"ם תשמ"ו<sup>11</sup> כאשר מגדיר מהו "עצם הענין דביאת המשיח", אשר כל שאר הענינים שיהיו בימות המשיח הינם רק "תוצאה ומסובב" ממנו, מבאר ש"ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם אלא) ענין בפ"ע - "מלך מבית דוד". היינו שנוקט בלשונו של הרמב"ם בהל' מלכים (וכפי שמציין בהערה שם).

ובהערות 36 ו-37 ובשולי הגליון שם מבאר באריכות, שגדרו של משיח שהינו "מלך מבית דוד", מורה על גדרו שהוא "מלך בעצם", שענין זה קשור עם דרגתו של משיח שזכה לבחינת "יחידה". ובלשונו הק':

"ויש לומר, דמה שדוד זכה בכתר מלכות (רמב"ם שם), ו"עיקר המלכות לדוד" (שם ה"ח) הוא - שלמלכי בית דוד יש (גם) הענין ד"מלך בעצם", ועפ"ז יובן מה שהתואר דמשיח הוא

10. ומאריך שם בביאור המשך דבריו בהל' תשובה "ונביא גדול קרוב למשה רבינו", עיי"ש.

11. סי"ב.

"מלך מבית דוד" - כי משיח הוא ענין בפני עצמו (שלמעלה מענין תיקון העולם), בחינת "מלך בעצם" שאינו תלוי בהעם". ובשוה"ג (הב') שם: "ראה גם המשך תער"ב שם רפק"ג, דענינו של משיח (מה שיזכה לבחינת יחידה) הוא דוגמת בחינת "מלך בעצם"<sup>12</sup>.

ועפ"ז מובן בפשטות שמעלתו העיקרית של משיח, היא 'מלכותו' של משיח, ודוקא מעלה זו קשורה עם כך שזכה לבחינת יחידה<sup>13</sup>. והנה, מעלה זו מובאת בהל' מלכים ולא בהל' תשובה, וכיצד יתיישב זה עם המבואר בשיחה הנ"ל (אחש"פ תש"ל), שהמעלות המבוארות בהל' תשובה, הינם נעלות באין ערוך מהמעלות שהובאו בהל' מלכים!

וכמו כן במצות 'מינוי מלך' לכ"ק אדמו"ר הצ"צ (פ"ג), כאשר מבאר את ב' פעולותיו של משיח, בתור 'מלך' ובתור 'רב', מבאר באריכות שפעולתו כמלך נעלית מפעולתו כרב ובלשונו הק':

"הנה לע"ל יהי גילוי אלקות בהשגת פנימי' התורה והיינו ע"י משיח שהוא ילמוד פנימי' התורה לכל העם גם מה שהי' כעת בהעלם, אכן אעפ"כ בודאי הוא בעצמו יכיר יותר כי לא כל מה שמשיג בעצמו יכול לגלות וללמד לכל העם כי לא יוכלו להשיג והנה מחמת בחי' זו נק' מלך. . והנה טעמי תורה יתגלו לע"ל ע"י המשיח אכן לו בעצמו יתגלה הרבה יותר לאין קץ ותכלית ממה שיוכל הוא לגלות לעם וכמ"ש בו הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד. . ולכן יהי' משיח ג"כ מלך על ישראל הגם שיהיו אז כולם במדריגת ת"ח עד שגם טעמי התורה יתגלה להם מ"מ הרי לא כל מה שיתגלה למשיח יתגלה להם אלא יהא בחי' מקיף עליהם ומצד זה נק' בשם מלך עליהם שהמלוכה היא מה שלמעלה מן השכל של המקבל". עכלה"ק.

ובפשטות<sup>14</sup> בהל' תשובה מדבר אודות ענינו של משיח כ'רב' - ש"ילמד כל העם", ובהל' מלכים מדבר אודות ענינו של משיח כ'מלך' - "יעמוד מלך מבית דוד", וא"כ שוב נראה שמעלותיו של משיח שהובאו בהלכות מלכים הינן נעלות באין ערוך מהמעלות שהובאו בהל' תשובה.

ואף ש"ל שביאורים אלו הינם ע"פ פנימיות הענינים, והביאור שהובא בשיחת אחש"פ הנ"ל הינו ע"פ נגלה, הנה ודאי שהביאורים בנגלה דתורה צריכים להתאים עם הביאורים בפנימיות

12. ולהעיר, שכ"ק אד"ש מה"מ מציין בשיחה זו ובכ"מ (לדוגמא, לקו"ש ח"ל ע' 100 הערה 40) להמשך תער"ב פרק קכ"ג, ששם הוא עיקר הביאור אודות "מלך בעצם" שאינו תלוי בעם והחילוק בין 'הוד מלכות' ו'הדר מלכות' וכו'. אמנם בהמשך המאמרים בפרל"ו מזכיר את הביאור הנ"ל ומוסיף שם ביטוי שאינו מופיע בפק"ב: "וגם אין העם צריכים להראות לו ביטולם אליו כי הכל בטלים אליו ממילא, והבטול הוא שאינם בבחי' מציאות כלל והוא בטול אמיתי בעצם מהותם ממש כו". והוא שונה קצת מהביאור בפק"ב, דשם משמע שאדרבה הביטול שמראה העם למלך, הוא המגלה את הרוממות וההתנאות העצמית של המלך מהכח אל הפועל. ולעומת זאת בפרל"ו משמע ש"אין העם צריכים להראות לו ביטולם". ואכ"מ.

13. ועד שמוזה מסתעף כל שאר עניני הגאולה - ראה הדרן תשמ"ו הנ"ל שם, וראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ד"ה.

14. ראה מ"ש בענין זה ב'קובץ פלפולים שבעים שנה' ח"א (תות"ל המרכזית בית משיח-770, יו"ד"א שבט השתא) ע' 297 ואילך.

התורה, כמובא ריבוי פעמים בשיחות הקודש<sup>15</sup>. וא"כ עדיין יש להבין, האם בהל' מלכים מובאים תכונותיו הנעלות ביותר של מלך המשיח, או שמא בהל' תשובה דוקא.

## ד

### ג' דוגמאות להשוואה בין ענינים, שבגלות צד אחד נעלה יותר, ובגאולה הצד השני נעלה יותר, והביאור בזה

ויובן כל זה, ובהקדים:

דהנה אנו מוצאים שישנם ענינים שונים, שבזמן הגלות כאשר משווים אותם זה לזה, אזי ניכרת מעלתו של האחד, ולעומת זאת הנה בגאולה, תתגלה דוקא מעלתו של השני, ולדוגמא:

א. איתא בגמ'<sup>16</sup>: "וכבר הי' רבי טרפון וזקנים מסוכין בעלית בית נתזה בלוד נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר, מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר, תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו, תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". והיינו, שנפסק להלכה ש"תלמוד גדול".

ולמרות זאת מובא בחסידות ש"לעתיד יהי' בהיפך שהמצות יהיו גבוהים מן התורה ויהי' מעשה גדול מן התלמוד כי באמת יש למצות שרש גבוה מן התורה להיותם בחי' רצונו ית' משא"כ התורה שהיא חכמתו ית' והרצון הוא למעלה מן החכ' כידוע<sup>17</sup>. והיינו, שבגאולה האמיתית והשלימה יהי' הפסק ש"מעשה גדול".

ומוכן בפשטות שאין הכוונה שהפסק בזמן הזה ש"תלמוד גדול" הוא פסק מוטעה ח"ו, אלא שבמצב העולם כעת, ובהסתכלות של זמן הגלות, הפסק האמיתי הוא ש"תלמוד גדול", ורק מכיון שלע"ל ישתנה המצב בעולם, אזי ישתנה הפסק ובהכרח יהי' "מעשה גדול"<sup>18</sup>.

ב. מחלוקת בית שמאי ובית הלל: בזמן הזה נפסקה ההלכה כב"ה ועד ש"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה<sup>19</sup>, ולמרות זאת לע"ל תהי' הלכה כבית שמאי<sup>20</sup>. וגם בזה, אין הכוונה שהפסק דין כב"ה בזמן הגלות, אינו נכון ח"ו, אלא שבזמן הגלות, אכן נכון לפסוק כב"ה. ורק שבגאולה

15. ראה לדוגמא לקו"ש חל"ג ע' 86: "וכמשנ"ת בכ"מ שנגלה דתורה ופנימיות התורה הם תורה אחת, ולכן, אף שכל חלק יש לו גדרים וכללים משלו וע"ד שאין למדים הלכה מאגדה - מ"מ, מכיון שבעצם ה"ה תורה אחת, מוכן שיש ביניהם שייכות, קשר ועד - לאיחוד (ועד, שהם גוף ונשמה זל"ז כדאיתא בזהר), וגם הענינים שבפנימיות התורה שלפום ריהטא אינם מתאימים עם הפשט וההלכה יש להם יסוד ומקור בנגלה דתורה, אם ברמז או בפירוש".

16. קידושין מ, ב.

17. אוה"ת ואתחנן ס"ע רמז ואילך. וראה הנסמן בסה"מ מלוקט ח"ד ע' קיא הערה 23.

18. וראה באריכות ד"ה ועבדי דוד תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"ב ע' ריט).

19. ברכות לו, ב. ביצה יא, ב. יבמות ט, א.

20. ראה מדרש שמואל לאבות פ"ה מ"ט. וראה בהנסמן בלקו"ש ח"ב ע' 501.



מצד שינוי מצב העולם<sup>21</sup>, ישתנה הפסק ותהי' הלכה כב"ש<sup>22</sup>.

ג. מעלת הלויים על הכהנים<sup>23</sup>: מובא בכתבי האריז"ל ומבואר בדרושי חסידות, שלע"ל תתגלה מעלת הלויים על הכהנים: "אך יש עוד בחי' אהבה העולה על כולנה כמעלת הזהב על הכסף והיא אהבה כרשפי אש מבחי' גבורות עליונות דבינה עילאה דהיינו שע"י התבוננות בגדולת א"ס ב"ה דכולא קמי' כלא ממש חשיב תתלהט ותתלהב הנפש ליקר תפאר' גדולתו ולאסתכל' ביקרא דמלכא כרשפי אש שלהבת עזה העולה למעל'. . והנה מכאן יצא שורש הלויים למטה [ולעתיד שהעולם יתעלה יהיו הם הכהנים וכמ"ש האר"י ז"ל ע"פ והכהנים הלויים שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד]"<sup>24</sup>.

והביאור בזה הוא מכיון ש"אז יתעלה בחי' הגבורות ולכן ארז"ל פ"ט דשבת שלעתיד יאמרו ליצחק כי אתה אבינו ופי' בלקוטי הש"ס מהאריז"ל שם דהיינו שהגבורות יהיו עיקרים ע"י בירור עולם התהו והחסדים יהיו טפלים להם".

ושב מובן בפשטות, שכל זה הוא רק בגאולה "שהגבורות יהיו עיקרים", אבל בזמן הזה ודאי שהחסדים הם העיקרים, וממילא ודאי שבזמן הזה ישנה מעלה נפלאה בכהנים לגבי הלויים. וכ"ז הוא פשוט.

## ה

### עומק נוסף בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב'הדרן' תשמ"ט לפי זה יישוב לשיחות דלעיל

וע"פ כל הנ"ל, אולי יש לבאר את דברי כ"ק אד"ש מה"מ ב'הדרן' תשמ"ט הנ"ל, בביאור החילוק בין הל' תשובה להל' מלכים בעומק יותר (לפענ"ד):

דהנה בהשקפה ראשונה, ניתן להבין את דברי כ"ק אד"ש מה"מ באופן הפשוט: שבהל' תשובה נתבאר רק המעלות של ימות המשיח המתאימות והנצרכות לזמן הזה, לעבודתו של יהודי בקיום תומ"צ; ואילו בהל' מלכים, נתבאר מעלות ימות המשיח כפי שהם לאמיתתם,

21. ראה בכל זה בארוכה קונטרס "תורה חדשה מאתי תצא" (שבועות תנש"א) ס"ז ואילך. ושם נתבאר באריכות, כיצד אין סתירה בין הפסק לע"ל שהלכה כב"ש, לכך שבזמן הגלות כאשר "באו למנין ונמצאו של ב"ש מרובין", ומפורש בגמרא ש"אותו היום . . הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", דבר הכי חמור, והיפך בתכלית מהשלימות ד"תורה חדשה מאתי תצא" לעתיד לבוא". עיי"ש.

22. בענין זה לדידי צ"ע, כיצד יתיישבו ב' פסקים אלו שהובאו בפנים - שלע"ל יהי' מעשה גדול, ושתהי' הלכה כב"ש. שהרי נתבאר באריכות (בכו"כ שיחות קודש, ובאופן המפורט ביותר) ב'הדרן על ששה סדרי משנה" (סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 645 ואילך), דשורש המחלוקת בין ב"ש וב"ה הוא "שב"ש סברי שאזלינן בתר בכח, וב"ה סברי שאזלינן בתר בפועל". והנה במחלוקת האם תלמוד גדול או מעשה גדול, לכאורה מעלת התלמוד הינה 'בכח' - 'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה' וכפרש"י שם "נמצאו שניהם בידו", שזהו מצד 'בכח' שהרי בפועל עדיין לא נפעל המעשה. ומעלת ה'מעשה' הינה מצד ה'בפועל', וא"כ כיצד יתיישבו ב' הפסקים? אמנם יש לבאר זה בפשטות ע"פ מה שנתבאר בענין מעלת התלמוד והמעשה במאמר ד"ה ויגש אליו יהודה תשל"ו (ספה"מ מלוקט ח"ד ע' קיח ואילך), עיי"ש ואכ"מ.

23. ענין זה הוא המשך ישיר לדוגמא הב', ומגיע מאותה הסיבה, שלע"ל תתגלה מעלת הגבורות (וראה לקמן בפנים).

24. תניא פ"ג.

אע"פ שאינם נצרכים בעבודת היהודי בקיום התומ"צ בזמן הזה.

אמנם יש לבאר דברי כ"ק אד"ש מה"מ מלך המשיח בעומק יותר, שרצונו לומר, שבהל' תשובה כאשר מתאר את (ימות המשיח, וכן את) מעלותיו של מלך המשיח, הוא מתארם במעלות הנעלות ביותר - אבל אך ורק מבחינת ה'השקפה' של זמן הזה. אבל בהל' מלכים כאשר מתאר את (ימות המשיח וכן את) מעלותיו של מלך המשיח, הוא מתארם במעלות הנעלות ביותר - מבחינת ה'השקפה' של ימות המשיח.

כלומר, מה שהובא בשיחת אחש"פ תש"ל, שבהל' תשובה מופיעות מעלותיו של מלך המשיח הנעלות באין-ערוך ממעלותיו שהובאו בהל' מלכים, הינו נכון בהחלט, אבל רק בראי' ופסיקה של זמן הזה, שאכן בזמננו זה חכמתו של משיח שתהי' יותר מחכמת שלמה ונבואתו וכו', הינם מעלות נפלאות לאין שיעור על מעלותיו כמלך הכופה את כל ישראל לילך בדרך התומ"צ.

אמנם בהסתכלות ופסיקה של ימות המשיח, הנה ודאי שהמעלות שהובאו בהל' מלכים נעלות באין-ערוך מהמעלות שהובאו בהל' תשובה. וכפי שהובא לעיל משיחות הק', שמלכותו של משיח היא "עצם הענין דביאת המשיח", ופעולתו של מלך המשיח כ'מלך' נעלית מפעולתו כ'רב' וכו'. אבל כל זה הוא רק דבר שנתחדש בראי' והסתכלות של לע"ל<sup>25</sup>. וכידוע שעכשיו בזמן הזה "מלכות" הינה למטה מכל הספירות ומקבלת מהם, ואילו לע"ל יתגלה שורש המלכות, כפי שהיא מושרשת בעצמות' ואזי תהי' המלכות "אשת חיל עטרת בעלה"<sup>26</sup>.

וכנ"ל אי"ז סתירה כלל, שבהסתכלות אחת הנה המעלות של הל' תשובה, הינן אליבא דאמת גבוהות יותר, ובהסתכלות שונה - שמגיעה כנ"ל ממצב שונה בעולם - הנה המעלות שהובאו בהל' מלכים הינן אליבא דאמת גבוהות יותר.

## ן

### ב' אופני ביאור: השוואת הל' תשובה והל' מלכים ל'תלמוד' ו'מעשה', קשר הגלוי וקשר העצמי של יהודי עם הקב"ה

ומדאיתנן להכי, אולי ניתן לומר שהמעלות שהובאו בהל' תשובה ובהל' מלכים, מקבילות ממש למחלוקת שהובאה מקודם, אודות "תלמוד ומעשה":

בזמן הזה כאשר 'תלמוד גדול', הנה ודאי שלמדנותו של משיח, חכמתו יותר משלמה וכו', מכריעות את מעלותיו של משיח כ"אחראי" על שלימות קיום התורה ומצוות של כל בני - "שיהודים ילכו בדרך התומ"צ, לעשות מלחמה עם עמלק, ויבנה ביהמ"ק, והמלחמות שהוא

25. וכנראה בחוש, שדבר זה נתגלה רק ע"י תורת החסידות שהיא "טעימה מתורתו של משיח", וגילוי ענין זה בפועל יהי' אכן בגאולה האמיתית והשלמה.

26. ראה בכ"ז ד"ה ויגש אליו יהודה תשכ"ה (ספה"מ מלוקט ח"ה ע' קכז), ד"ה ודוד עבדי נשיא תשל"ב (ספה"מ מלוקט ח"ו ע' עז), ד"ה ויאמר לו יהונתן (ש"פ תולדות) תשמ"ה (ספה"מ מלוקט ח"ו ע' כג) ועוד.

יעשה הן כלפי חוץ והן כלפי פנים", שכל פעולות אלו קשורים עם 'מעשה'.

[ואדרבה, בהשקפה של זמן הזה הרי "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", וא"כ כל פעולותיו של משיח ב"יכוף כל ישראל" ו"ילחום מלחמות ה'", הינן מגיעות בכח זה ומצד זה, שהוא "הוגה בתורה" - לימוד התורה שלו, ובלשונו הק' של כ"ק אד"ש מה"מ מלך המשיח<sup>27</sup>: "התורה היא ראשית (ועיקר) מעלתו של מלך המשיח - "הוגה בתורה"; והיינו שכחו זה להיות גואלן של ישראל הוא ע"י התורה, שהיא "תורת משה"<sup>28</sup>].

אמנם בימות המשיח כאשר 'מעשה גדול', הנה ודאי שפעולתו של משיח כ"אחראי" לכך שכל היהודים ילכו בדרך התומ"צ, ואדרבה באופן של כפי' דוקא<sup>28</sup> ("יכוף כל ישראל") - שלימות ה'מעשה' באופן המושלם ביותר הינה המעלה הכי נפלאה, באין ערוך מהמעלות שנמנו בהל' תשובה.

[וזוהי מעלתו העיקרית של מלך המשיח - "מלכותו" דוקא, ובלשון כ"ק אד"ש מה"מ<sup>29</sup>: "משה מצ"ע ענינו הוא (בעיקר) חכמה (תורה), כמ"ש "זכרו תורת משה עבדי", ו"משה קיבל תורה מסיני". משיח מצד עצמו, ענינו הוא (בעיקר) מלכות - "יעמוד מלך מבית דוד"<sup>30</sup>].

ובאופן אחר ובעומק יותר אולי יש לומר, ובהקדים:

בקשר שבין יהודי להקב"ה בעולם הזה ישנם ב' אופנים, ובלשונו של כ"ק אד"ש מה"מ<sup>31</sup>: (א) נשמות ישראל כפי שהן יורדות למטה בגוף בעולם הזה הגשמי, שבו הן 'יש נברא ממש', ובגלל העלם והסתור דהעולם, לא נראה בגלוי הקשר שלהם עם קוב"ה, ולכן צריכים לגלות זאת ע"י אורייתא - שגם בהיותה למטה "אורייתא וקוב"ה כולא חד"; (ב) ועי"ז (הקשר דישראל עם אורייתא) - מתגלה העצם דישראל, כפי ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", כפי שהם קדמו ולמעלה מהתורה. ולכן יש בכחם של בני" להשפיע ולחדש בתורה, עד שהם מחברים את התורה וקוב"ה שלמעלה מהתורה (כנ"ל)".

ומבאר שם בהמשך דבריו, ש"ע"ד הרגיל" הקשר של יהודי עם הקב"ה הוא דוקא ע"י התורה, אמנם מצד "עצם" דרגתו של היהודי הוא למעלה מהתורה ("אומר אני ישראל קדמו"), ועד שהוא מקשר ומחבר את התורה בהקב"ה.

והנה קשר זה של יהודי עם הקב"ה שלמעלה מהתורה, מתגלה דוקא ע"י מלכות בית דוד

27. לקו"ש חי"א ע' 8, וראה שם בארוכה הביאור בזה.

28. ראה ד"ה ועבדי דוד תשמ"ו הנ"ל (ס"ה): "ושלימות העילוי הוא שהעבודה תהי' למעלה גם מבחי' התענוג, כ"א עבודת ה' מתוך קבלת עול, למלא רצונו של הקב"ה. . . שלימות זו תהי' לע"ל (בימות המשיח). וזהו שלע"ל מעשה גדול, מעלת הכפי' וקבלת עול שלמעלה מכל כוחות האדם".

29. דבר מלכות ש"פ תזו"מ תנש"א ס"ט.

30. וראה גם לקו"ש חל"ה ע' 209 בשוה"ג: "שמישיח לא נמנה בסוכה שם בין הרועים (אלא בין הנסיכים) - ראה תו"א שם (לד, ריש ע"ב) ד"במשיח יש ב' הבחי'" (וראה שהמ"צ להצ"צ שם פ"ג (וכן מאמרי אדה"ז שם) שמישיח יהי' רב ומלך). ומה שנימנה בגמ' שם רק בין הנסיכים, י"ל לפי שזהו העיקר בו. ודוחק". שנראה בביאור דבריו ש"הדוחק" הוא, שאין זה מספיק לתרץ מדוע לא הובא גם ב"שבעה רועים", אבל זה ודאי ש"העיקר בו" זה שהוא מ"נסיכי אדם" - ענין המלוכה שבו. וק"ל.

31. דבר מלכות ש"פ תבוא תנש"א ס"ו.

בכלל ומלכותו של מלך המשיח בפרט. וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ<sup>32</sup> שמשווה את הבחירה במלכי בית דוד - "בחירה עצמית", שאינה קשורה במעשיו של המלך, ועד שנאמר "אם יעזבו בניו תורתי ובמשפטי לא ילכו ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם וחסדי לא אפיר מעמו", לבחירה העצמית בכנ"י, שאין שייך בה שום שינוי.

וממשיך ואומר (בתרגום ללה"ק): "ויש לומר שה"מענין הפרשה" בהפטורה זו<sup>33</sup> הוא לא רק בתוכן השייכות של מלכות בית דוד, דוד ושלמה, עם האבות, אלא גם בזה שגמר הבחירה באברהם ויצחק - יסוד של עם ישראל - נתגלה במלכי בית דוד" עיי"ש בהמשך דבריו שמבאר בזה, שבחירתו של המלך היא ב"עם" דוקא, שזה נעשה ע"י ענין המלכות "שצונו למנות עלינו מלך יקבץ כל אומתנו וינהיגנו".

ולפי זה יש לומר, שבהל' תשובה מדבר על מעלתו של מלך המשיח - "ע"ד הרגיל", הסתכלות והשקפה של זמן הגלות. ובמילא, מעלותיו הן "ילמד כל העם" וכו', כי ע"ד הרגיל מעלתו של יהודי מתגלה ע"י התורה. אמנם בהל' מלכים מדבר על מעלתו של משיח - "מצד העצם", הסתכלות והשקפה של גאולה. ובמילא מוזכרת שם עצם "מלכותו" של משיח - שהיא המגלה את הבחירה העצמית בישראל, שיהודי הוא למעלה מהתורה, ובדרך ממילא נעשה קיום התורה והמצוות בעם ישראל<sup>34</sup>.

32. לקו"ש חכ"ה שיחה ג' לפר' חיי"ש ע' 113 ואילך.

33. דש"פ תבוא.

34. ולפ"ז אולי ניתן לומר, ביאור בדרך אפשר בדברי כ"ק אד"ש מה"מ מלך המשיח בדבר מלכות ש"פ תזו"מ תנש"א (סי"ב): "וביאור ה"דרך ישרה" להתגלות וביאת המשיח ע"י "מלכות שבתפארת" - בנוגע למעשה בפועל: ובהקדמה - שכיון שמשח צדקנו עומד לבוא תיכף ומיד, אבל עדיין לא בא בפועל, שלכן דרושה ההשתדלות האחרונה (סוף לבושי") של כאו"א מישראל להביא את המשיח, צריכה להיות הפעולה (לא ע"י מלכות בטרתה, ענינו של מלך המשיח עצמו, אלא) ע"י "מלכות שבתפארת", כלומר, ענינו של המשיח (מלכות) כפי שהוא בתורה (תפארת)". וי"ל, שזה שהעבודה עתה היא לימוד התורה בעניני גאומ"ש "ענינו של המשיח כפי שהוא בתורה", הוא רק מצד שעדיין דרושה "השתדלות אחרונה" להביא את הגאולה, ובהסתכלות והשקפה של גלות, עדיין א"א להתחבר ולחיות עם ענינו של מלך המשיח עצמו. אך בגאולה עיקר ההתעסקות תהי' בענינו של מלך המשיח עצמו דוקא, עבודתו של משיח כמלך המשיח.

[ולפ"ז את"ש שבשיחות מאוחרות יותר בקיץ תנש"א"ב כאשר מדבר על הצורך "לחיות משיח", ושהנהגתנו תהי' "מעין ובדוגמת חיי והנהגת בני" בימות המשיח ממש", יש גם מקום לחיות עם ענינו של מלך המשיח עצמו, וכפי זכינו לראות 'מעשה רב' בזה. וק"ל ואכ"מ].

## ביטול "שיעבוד מלכיות" - יסוד בגאולה\*

יביא דברי כ"ק אד"ש אודות מצבם של אומות העולם והקושי בזה / ינסה לבאר ההבדל בין דורנו לדורות הקודמים / יבאר דיוק לשון הרמב"ם ע"פ דברי כ"ק אד"ש בהדרן תשל"ה / יבאר הפעולה החיובית והשלילית במלכותו של משיח ועפ"ז יבאר חשיבות ביטול "שיעבוד מלכיות" / יביא ביאור הצ"צ אודות שיעבוד מלכיות ו"פיזרן לבין אומות העולם" / יבאר דברי כ"ק אד"ש בקשר התוכני של "שיעבוד מלכיות לגאולה"

הנ"ל

### א

#### דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות מצבם של אומות העולם והקושי בזה

בדבר מלכות ש"פ ויגש תשנ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את מעלת התוקף של יהודה, שהינו בדוגמת תוקפו של מרדכי היהודי "שלא יכרע ולא ישתחווה", תוקף כזה שאינו מתחשב בהנהגת המדינה, ומנהגו של עולם.

וממשיך ומבאר, כיצד נוגע ענין זה לדורנו ותקופתנו "בעמדנו מיד לפני הגאולה האמיתית והשלימה" (בתרגום ללה"ק)<sup>1</sup>:

"מבלי הבט על התוקף של יהודה בזמנו ושל מרדכי בזמנו ושל צדיקים ויהודים בכל הדורות - היו בכל הדורות הגבלות מבחוץ, מצד אוה"ע וגזירותיהם על ישראל ר"ל היל"ת, שלא תמיד איפשרו לבנ"י להתנהג עם כל התוקף והבעה"ב'תיות.

משא"כ בדורנו זה ובזמננו זה, רואים בפועל שלא קיימים הבלכולים שבעבר, ואוה"ע מאפשרים לבנ"י להתנהג כרצונם, ולכן אין הדבר תלוי אלא ברצונם של בני ישראל, שיהי' "ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד", כפי שמתקיים בפועל כו"כ מקומות, עם כל התוקף וה"ברייתקייט" (רחבות).

הן במדינה זו (ארצות הברית), מלכות של חסד, המאפשרת לבנ"י להתנהג כפי החלטתם ברצונם, ועד"ז כו"כ מדינות בעולם. ובשנים האחרונות רואים כיצד גם במדינות שהיו קודם כמה הגבלות כו', נתבטלו הגבלות אלו, וכמדובר כמ"פ.

\* פלפול זה מיוסד ברובו ע"פ 'הדרן' תשל"ה שנאמר בשיחת י"ט כסלו תשל"ה ונדפס בספר "תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס" ע' מ"ג ואילך, ועל מאמר ד"ה הגידה לי שאהבה נפשי, נדפס באוה"ת שה"ח א"א ע' קי"ב. ולהבנת הדברים על מילואם, יש לעיין היטב במקורות אלו.

ואדרבה: לא זו בלבד שבנ"י חופשיים להתנהג כרצונם, אלא יתירה מזו - הממשלות של אוה"ע מסייעות בזה!

ונוסף לזה שבנ"י יכולים להתנהג בדרך התומ"צ בד' אמות הפרטיות שלהם - רואים גם בפועל, שבשנים האחרונות נעשה יותר ויותר קל לפעול את ה"ואחזו בה" בכל מקום ומקום בכל קצויה תבל, מכיון שהעולם - לא רק בני" אלא אף אוה"ע - הוא כלי לקבל ענינים של יהדות, תורה ומצוות, ובנוגע לאוה"ע - שבע מצוות בני נח". עכ"ל"ק.

ואינו מסתפק בזה שכעת בזמננו העולם "כלי" לקבל ענינים של תומ"צ, אלא מוסיף ומקשר הדברים לגאולה - שהנהגת אומות העולם בזמננו מורה על סיום ההכנות לגאולה, ושכעת נשאר רק לפקוח את העיניים ולראות זאת, ובלשונו הק':

"ועד - כפי שדברו ועוררו כמה פעמים לאחרונה - שע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, כבר סיימו את כל ההכנות לגאולה, וכעת צריכים רק להמשיך את הגאולה בפועל בגשמיות וחומריות העולם (חומריות שנעשית לגשמיות), בגלוי לעיני בשר.

. . היום צריך רק לפתוח את העיניים, ולראות איך שכל העולם תובע שכאו"א מישראל יהי' כבר בהמעמד ומצב דגאולה האמיתית והשלימה".

ולכאורה צריך להבין מדוע הנהגת אומות העולם באופן האמור ("ואוה"ע מאפשרים לבנ"י להתנהג כרצונם"), מהווה סימן לכך ש"סיימו את כל ההכנות לגאולה" וכו', הלא מצב זה של מנוחה מאוה"ע, הוא דבר המתבקש מהנהגה ראוי' ע"פ תומ"צ, וכדברי הרמב"ם בהלכות תשובה<sup>2</sup>:

"והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוש ורובי כסף וזהב כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות".

ובפשטות משמע, שכאשר עם ישראל נמצאים במצב ראוי של קיום התורה והמצוות - "בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמה תמיד", אזי ישנה הבטחה מהקב"ה שנוכל לקיים תורה ומצוות ללא הפרעה - "נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה", ובפשטות משמע גם ללא הפרעה מאומות העולם, דאם לא כן מאי נפק"מ שלא יהי' הפרעות מצד חולי ורעב, אבל יהיו הפרעות מצד אומות העולם, הלא לפועל לא יוכלו לישב "פנויים ללמוד בחכמה".

ואם כן, מהו ההכרח לומר שמצב זה של אומות העולם המסייעים לישראל ללמוד תורה ולקיים מצוות, מורה על מוכנות והתקרבות לגאולה, ולא לומר בפשטות, שמצב זה בעולם נובע מצד עצם ההבטחה הנ"ל של הקב"ה "שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה".

## ב

## ניסיון ביאור ההבדל בין דורנו לדורות הקודמים

והנה הי' ניתן לבאר, שישנו הבדל עיקרי בין זמננו לבין כל הדורות, וכפי שמדגיש כ"ק אד"ש מה"מ מלך המשיח בשיחת הד"מ הנ"ל, ובשנים:

א. בזמננו זה מדובר בתופעה שכוללת את רובם ככולם של בני"י, שנמצאים במעמד ומצב של "וואחזו בה ויפרו וירבו מאד" . . עם כל התוקף וה"ברייטקייט", דבר שלא הי' בכל הדורות לפנ"ז בהיקף כזה<sup>3</sup>.

ב. ההדגשה היא, שההנהגה דאוה"ע היא מן הקצה אל הקצה - "ואדרבה: לא זו בלבד שבני"י חופשיים להתנהג כרצונם, אלא יתירה מזו - הממשלות של אוה"ע מסייעות בזה" וכפי שמאריך בזה שאוה"ע עוזרים לבני"י להתנהג בכל ה"ברייטקייט", ובאופן של ויפרו וכו'<sup>4</sup>.

אמנם מסתבר יותר לומר, שהנהגת אומות העולם באופן הנ"ל, היא לא רק באופן מקיף יותר משהי' בעבר, ובאופן נעלה יותר (אבל קשורה עם הבטחתו של הקב"ה "שיסיר מאתנו" כו'), אלא הוא ענין אחר לגמרי הקשור בקשר ישיר להכנתו של העולם לגאולה.

## ג

## ביאור דיוק לשון הרמב"ם עפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ

ובהקדים, דהנה בהלכות תשובה הנ"ל, מביא בהלכה ב: "ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא . . אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד".

ויש לדייק דהנה בהלכה א כאשר מדבר על זמן הזה, שכאשר יהודי מקיים תומ"צ אזי "יסיר ממנו" כו' מזכיר כו"כ דברים "חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן" אך אינו מזכיר ענין של "שיעבוד מלכיות"<sup>5</sup>, ורק לאחרי זה בהלכה ב' כאשר מדבר אודות ימות המשיח, הנה הדבר

3. ואולי יש לומר שע"פ דברי הרמב"ם בהלכות תשובה הנ"ל, מצב זה בעולם הווי ראי' על מעמדם ומצבם הנעלה של בני"י שבדורנו זה ובזמננו זה שכבר "עשו תשובה" כעדותו של כ"ק אד"ש מה"מ (ריבוי פעמים, ראה לדוגמא ד"מ בלק ס"ו סה"ש תנש"א ע' 690, ד"מ נח ס"ט סה"ש תשנ"ב ע' 65), ולכן מצד הבטחת התורה ראויים לשפע גשמי ורוחני בריבוי הכי גדול [וכמובן שאי"ז בסתירה לכך, שישנם ריבוי יהודים שאינם שומרים תומ"צ לע"ע, מצד גדרם כ"תינוק שנשבה" וכו' עיין שיחת ש"פ ויחי ועשרה בטבת תנש"א (סה"ש תנש"א ע' 225) ושיחת ש"פ ויקרא ה' ניסן תש"נ (סה"ש תש"נ ע' 378)].

4. שזהו לכאורה החידוש העיקרי של ימות המשיח, כלשון היעוד: "והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך", דהיינו שלא זו בלבד דלא יפריעו לבני"י, אלא יתירה מזו שסייעו ועד באופן ד"אומניך", וראה בארוכה שיחת הד"מ לש"פ בראשית תשנ"ב ס"ח (סה"ש תשנ"ב ע' 53).

5. ומה שכותב בריש הלכה א': "וכל אותן הדברים בעולם הזה כגון שובע ורעב ומלחמה ושלוש ומלכות ושפלות ושיבת הארץ וגלות והצלחת מעשה והפסדו ושאר כל דברי הברית כל אותן הדברים אמת היו ויהיו ובזמן שאנו

העיקרי אותו מציין הוא "שינוחו ממלכיות", ויתירה מזה, שכל ההבדל בין עוה"ז לבין ימות המשיח הוא "שיעבוד מלכיות בלבד".

ולכאורה דרוש ביאור (כדלעיל), הלא כאשר יהודי מקיים תומ"צ, ואזי הוא זכאי להבטחה שהקב"ה יסיר ממנו כל המונעים המפריעים לעבודת ה', ודאי שזה כולל גם "שיעבוד מלכיות", שגם הם לא יוכלו להפריע לו לעבוד את ה' במנוחה, ולא רק מונעי הגוף, וא"כ מדוע בהלכה א כשמדבר על זמננו זה איננו מזכיר זאת, ורק בהלכה ב כאשר מדבר אודות ימות המשיח, מזכיר זאת כדבר העיקרי.

ואולי יש לומר, ע"פ המבואר בהדרן תשל"ה<sup>6</sup> בענין "הלכות התורה", שמטרתם היא לפעול שינוי בעולם שיהי' כפי הוראות התורה, ומבאר בזה שבימות המשיח יהי' שלימות ענין המצוות וההלכות, ובלשון קודשו:

"דנוסף לזה שקיום המצוות יהי' אז בתכלית השלימות (וכמ"ש הרמב"ם שאז דוקא תהי' האפשריות "לעסוק בתורה ובמצות כהוגן") - הנה גם פעולת המצוות בעולם תהי' אז בתכלית השלימות. כלומר, שמציאות העולם תהי' בציור המתאים בכל פרטיו (שלילת מום, שלימות נאה וטוב ויפה כו') כפי שהוא צריך להיות ע"פ הלכות ודיני התורה".

והיינו, שבימות המשיח כל פרט בעולם יהי' בשלימות, כפי שצריך להיות ע"פ תורה. וע"פ זה מבאר מדוע אינו מזכיר שבימות המשיח "לא יהי' חוליי", כפי שמזכיר בהל' תשובה גבי העסוק בתומ"צ בזמן הזה:

"בהל' דעות כותב הרמב"ם סדר והנהגת האדם למען יהי' לו גוף בריא ושלם, ומסיים שם: "כל המנהיג עצמו בדרכים אלו שהורינו אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו כו'". ולכן: בהזמן דימות המשיח . . . היות שאז תהי' פעולת המצוות בעולם בשלימותה, כלומר, שמציאות העולם תהי' מתאימה להוראות התורה . . . הרי ודאי שהנהגת האדם תהי' "בדרכים אלו שהורינו" - ושוב אין מקום לחולי מלכתחילה".

ולפי זה אפשר לבאר: דכאשר מדובר על שכר תומ"צ בעולם הזה, בזמן שמציאות העולם אינה מתאימה להוראות התורה, הנה גם אם הקב"ה נתן לו האפשרות ללמוד תורה במנוחה, אין הכרח ששולל מציאות של "שיעבוד מלכיות", ולדוגמא שיכול הקב"ה לשלול מציאות של מלכויות המצרות לישראל במקומו הוא, או שאין הממשלה שמה לב אליו וכיו"ב.

אך כאשר מדובר אודות ימות המשיח, כאשר מציאות העולם "בתכלית השלימות" ע"פ הוראות התורה, הנה אז ודאי שמופרך כל הענין של "שיעבוד מלכיות", דודאי שישראל "בנים אתם להוי' אלקיכם", כל הענין של שיעבוד אצלם אינו שייך כלל ע"פ תורה<sup>7</sup>.

עושים כל מצות התורה יגיעו אלינו...", בפשטות כוונתו למלכות ישראל אם תהי' או לאו, אך אינו מזכיר שיעבוד מלכויות בין הדברים המונעים, דוק בלשונו שאומר דברים ההפכים זה מזה ("שובע ורעב, מלחמה ושלום") וההיפך ממלכות אומר "שפלות" (היינו, עצם השפלות שאין מלכות לישראל, ולא השיעבוד למלכויות אומות העולם), ולא שיעבוד מלכויות וכיו"ב.

6. תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' מג ואילך.

7. ראה לקו"ש ח"ב ע' 541.



## ד

## ביאור הפעולה החיובית והשלילית במלכותו של משיח ועפ"ז חשיבות ביטול "שיעבוד מלכיות"

ודאתינן להכי, אולי ניתן להוסיף בענין זה של "שיעבוד מלכיות" בעומק יותר:  
דהנה ב'הדרן' תשל"ה הנ"ל מבאר בארוכה אשר בכל הלכה ישנו תוכן כפול "פעולה חיובית"<sup>8</sup>  
- שהדברים שבעולם יהיו כפי דיני התורה. . פעולה שלילית - שלא יהיו באותו אופן כמו  
שהם מצד עצמם".

ומבאר דברים אלו כלפי ההלכות הראשונות בספר הרמב"ם, בהם מדבר אודות המצווה  
ידיעת ה', וז"ל: בהמצוה "לידע כו'", שני ענינים: החיוב שבה - לידע שיש שם מצוי ראשון  
והוא מציא כל נמצא כו'; השלילה שבה - שבאם יעלה על דעתו של אדם "שהוא אינו מצוי".  
. עליו לשלול סברא זו ולידע שבאם הוא אינו מצוי "אין דבר אחר יכול להמצאות".

כלומר, שבהלכה א מבאר הרמב"ם את ה"חיוב" שבמצוות ידיעת ה' - "לידע שיש שם מצוי  
ראשון והוא ממציא כל נמצא"; ובהלכה ב מבאר הרמב"ם את ה"שלילה" שבמצוות ידיעת  
ה' - "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות".

ומבאר בזה בהמשך השיחה שם, דיסוד זה צריך לחדור בכל המצוות ("צריכות הן להיות  
מיסודות וחדורות בידיעת שני ענינים אלו"), שהחיוב בידיעת ה' צריך לחדור בכל הפעולות  
החיוביות, שנפעלות ע"י הלכות התורה, והשלילה שבידיעת ה' צריכה לחדור בכל הפעולות  
השליליות - היינו שמשנות מציאות העולם.

והנה גם בענין זה של ימות המשיח ומלך המשיח מגדיר הרמב"ם ב' ענינים של חיוב  
ושלילה:<sup>9</sup>

בתחילת הלכות מלך המשיח (פרק יא), מביא שגדרו של משיח הוא - "המלך המשיח  
עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה", וכפי שמבאר כ"ק אד"ש  
מה"מ: "וי"ל שזוהי גם נפק"מ להלכה בפועל, לגבי האמונה בו (ובנוגע למה צריך להיות  
המחכה לביאתו): מאחר שזהו הגדר של משיח, צריכה האמונה להיות לא רק שהוא יבוא  
בכדי לגאול את ישראל מהגלות, אלא "מאמין בו" שהוא מחזיר "מלכות דוד ליושנה. .  
וחוזרין כל המשפטים".

והיינו שגדרו של משיח הוא להחזיר את מלכות בית דוד, ובמילא על ידי זה נעשית שלימות  
התורה והמצוות.

והנה בהמשך הלכות מלך המשיח (פרק יב) מבאר הרמב"ם ענינים של ימות המשיח - "אמרו  
חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד", והיינו, שמעלתם של

8. ההדגשות בקטע זה אינם במקור.

9. בהבא לקמן ראה בארוכה לקו"ש חח"י ע' 271 ואילך.

ימות המשיח היא ביטול שיעבוד מלכיות.

וע"פ כל הנ"ל יש לומר שאלו הן ב' הענינים של חיוב ושלילה שיהיו בימות המשיח: פעולה חיובית - שיהי' מלך מבית דוד, שכופה את כל העם ואת כל העולם כולו לקבל את מלכות ה'. פעולה שלילית - שלא יהי' מציאות של שיעבוד מלכיות, דהיינו שבנ"י וכל העולם משועבדים למלכות אחרת, שאינה מלכות ה'.

והנמצא מכל זה, דביטול שיעבוד מלכיות אינו עוד פרט, אלא הוא מגדרו של מלך המשיח שפועל לשנות את העולם כפי רצון ה', אלא שהוא הפעולה השלילית כנ"ל, ולכן מדגיש זאת כ"כ הרמב"ם הן בהלכות מלכים והן בהלכות תשובה, יותר מכל המניעות האחרות שיוסרו בימות המשיח "חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן" שאכן יהיו אמנם הן פרט המסתעף.

## ה

### ביאור הצ"צ אודות שיעבוד מלכיות ו"פיזון לבין אומות העולם"

והנה ע"פ פנימיות הענינים, מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ<sup>10</sup> במאמר ד"ה הגידה לי שאהבה נפשי:

דהנה טענת כנסת ישראל על הגלות היא "כי עם היות שחטאו עוו פשעו בני" מ"מ אין מובן כלל איך יתוקן כ"ז ע"י הגלות כי מרוב הצרות ושעבוד מלכיות ודאגת פרנסה המקפת את האדם מראשו עד רגלו עד שלבו ומוחו בל עמו לעסוק בתורה ומצוות".

ולאחרי שמבאר בארוכה, כיצד תורה ומצוות הינם מזונו ולבושו של הקב"ה, שעל ידם משפיע גילוי אלקות בעולמות, מבאר כיצד ע"י העוונות נעשה קלקול ויניקת החיצונים: "וזהו שאמר ישעי' מכף רגל ועד ראש אין בו מתום פצע וחבורה כו' רגל הוא בחי' מעשה המצות וראש הוא בחי' שכל המתבונן בגדולת ה', והכל נפגם ונתקלקל כו'. ונמצא כ"ז הוא הפך מבחי' רעיתי ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים דאדרבה קלקלו הגוף, ואז לא מועיל עוד בחי' המזון כלל".

ומביא ע"ז משל: "ע"ד משל בגשמיות המזון עם היותו מחי' ומחבר הנפש עם הגוף, היינו דוקא למי שהוא בריא שיש לו כח העיכול לעכל המאכל שיהי' מתברר ונפך לדם. . משא"כ מי שהוא חולה בגופו אזי לא מועיל לו המזון כלל".

וממשיך לבאר, שהדרך כיצד ניתן לתקן את חולי הגוף הנ"ל, הוא ע"י תשובה ש"מביאה רפואה לעולם", ותשובה נעלית כזו כמו של ר' אלעזר בן דורדיא. אך מכיון שלא כל אחד זוכה להגיע לדרגת תשובה נעלית כזו, וא"כ ח"ו אין תקנה לחולי הגוף כמשל שהובא לעיל, הנה ע"ז מביא במאמר:

"ולזאת זהו ענין הצדקה שעשה הקב"ה עם ישראל שפזרן לבין האומות, שבחינה זו היא ג"כ

10. אוה"ת שה"ש ח"א ע' קי"ב ואילך.

פועלת תיקון חולי הנפש כמו שפועלת הרפואה של התשובה הגדולה הנ"ל. . דהיינו להתחזק בבחי' ניצוח נגד כל מונע מעבודת ה', שבחי' מדת הניצוח נולדה דוקא כשיש מונע ומנגד אז יתרבה כח הניצוח לעמוד נגדו בכל תוקף ועוז שלא להניח לו שום ממשלה".

והיינו, שפיזורן של ישראל לבין האמות, וכל ענינו של שיעבוד מלכיות וטרדות הפרנסה, נועד בכדי לגלות את כח ה"נצח" שבישראל, שעל ידו דוקא נפעלת רפואת הגוף דלמעלה כבי' (ע"ד פעולת התשובה גדולה דר"א בן דורדיא) ועיי"ש בארוכה בהמשך המאמר שדוקא מצד מדת הנצח מתגלים הכחות והאוצרות הנעלים ביותר.

## ן

### יישוב דברי כ"ק אד"ש מה"מ בקשר התוכני של "שיעבוד מלכיות לגאולה"

ולפ"ז נמצא לנו, דכאשר אנו רואים בעולם שבטל<sup>11</sup> הענין של "שיעבוד מלכיות", ואדרבה אומות העולם מסייעים לישראל וכו', כפי שנתבאר בשיחת הד"מ הנ"ל, הוא סימן ברור לכך שהכל מוכן לגאולה וצריך רק לפקוח את העיניים:

שהרי כל הסיבה לזה ש"פיזורן לבין האומות" ונעשה שיעבוד מלכיות וטרדות<sup>12</sup>, הוא רק בכדי שיגלו את כח ה"נצח" שבהם וזה יפעל ריפוי קלקול הגוף, ועיי"ז שוב יפעלו קיום התומ"צ של עם ישראל, להיות מזון ולבוש למעלה כבי' כמו שהי' בזמן הבית (כמבואר בארוכה במאמר). וע"כ כאשר רואים שנתבטל השיעבוד מלכיות וכל הטרדות, הנה דבר ברור הוא שכבר נפעלה רפואת הגוף השלימה, וכעת העולם מוכן לגאולה.

ויש להוסיף דלפי זה, אתי שפיר דברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ לש"פ נח תשנ"ב<sup>13</sup>, שמבאר בארוכה כיצד מצבו הפרטי הדורש תיקון של כל יהודי, אינו סותר ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שהכל מוכן לגאולה:

"גם כשידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון, אין זה בסתירה ח"ו לעדותו של נשיא דורנו שכבר נשלמה העבודה ועומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקנו, כי, העבודה דכללות בני' במשך כל הדורות שצריכה להיות בזמן הגלות כדי לבוא להשלימות הגאולה (שתלוי' "במעשינו ועבודתינו (ד) כל זמן משך הגלות") - נסתיימה ונשלמה, ואין ביאור והסבר כלל על עיכוב הגאולה, ולכן, גם אם חסר בעבודתו של הפרט במשך הזמן שמתעכבת הגאולה מאיזו סיבה שתהי', ה"ז ענין פרטי שבודאי צריך לתקנו ולהשלימו, אבל, אין זה גורע ח"ו בגמר ושלמות "מעשינו ועבודתינו" דכלל ישראל שעומדים מוכנים להגאולה, וכיון שכן, גם התיקון והשלימות דהפרט היא בנקל יותר, ומתוך שמחה, בידעו שתיכף ומיד ממש באה הגאולה האמיתית והשלימה.

11. עכ"פ רובו ככולו.

12. עיי"ש במאמר שמקשר ומחבר כל ענינים אלו יחד.

13. סה"ש תשנ"ב ע' 53.

ובסגנון אחר: כללות בני"ה שהם "קומה אחת שלימה" נמצאים במעמד ומצב דאדם שלם בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, הן ברוחניות (רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת) והן בגשמיות, והחסרון דהפרט הוא כמו מיחוש או חולי קל וחיצוני באבר פרטי שתיקונו ע"י רפואה קלה ומהירה, כמ"ש "ורפא ירפא", "שניתנה רשות (וכח) לרופא לרפאות", כולל ובמיוחד הרפואה שע"י התשובה ("גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם"), ועד לשלימות הרפואה שהיא (לא רק מכאן ולהבא, אלא) עוקרת את החולי מלמפרע".

והיינו, שמבאר זאת ע"י משל מרפואה גשמית, שהחסרון הפרטי הינו רק "מיחוש או חולי קל וחיצוני באבר פרטי", אך כללות עמ"י הינם בשלימות ובבריאות.

וע"פ המבואר במאמר הנ"ל הנה המשל מרפואה גשמית שמביא כאן כ"ק אד"ש מה"מ, מתאים לפרטי המשל והנמשל, שהובאו במאמר לעיל:

שלאחרי העבודה בכל זמן הגלות במדת הנצח וכו', הנה בני"ה במצב שתקנו החולי דלמעלה כבי' בכלים דאצילות לגמרי, וכל מה שנשאר הוא רק מיחוש קל. ודו"ק וק"ל.

## משיח נביא גדול קרוב למשה רבינו

יביא סתירה בין דברי הרמב"ם למדרש תנחומא אם משיח יהי' למעלה ממדרגת משה / יביא תירוצים שונים בדברי הרמב"ם ושוללם ע"פ משי"כ הרמב"ם באגרת תימן דנבואת משיח היא למעלה ממשה / יביא משי"כ בזה כ"ק אד"ש בלקו"ש ובאג"ק "ועדיין צריך עיון" / יביא הוכחת הרמב"ם מהפסוק "ולא קם נביא . . כמשה" / יביא אלו המתרצים דגדולת משה היא רק בזה שהנבואה היא "פנים בפנים" וידחה ביאור זה / יביא פי' ספר העיקרים והרד"ק והצ"צ על "ולא קם" המיישבים דרגת משיח / יביא פירוש הרלב"ג המיישב באופן נפלא ויביא מקום לפי' זה בדברי הגמ' בר"ה / יבאר בדרך אפשר ע"פ תורת החסידות / יבאר דברי הרמב"ם ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז דהרמב"ם בהלכות מלכים על משיח בצורה טבעית

הת' טובי' שי' גינזבורג

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### הסתירה לכאורה בין הרמב"ם למדרש תנחומא

כתב הרמב"ם בתיאור תכונותיו ומעלותיו של מלך המשיח<sup>1</sup>: "אותו המלך שיעמוד מזרע דוד, בעל חכמה יהי' יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו".

ולאידך במדרש תנחומא<sup>2</sup> נאמר במעלותיו של משיח: "משיח בן דוד - גדול מן האבות שנאמר<sup>3</sup> "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד": ירום מאברהם ונשא מיצחק וגבה מיעקב. ירום מאברהם . . ונשא ממושה . . וגבה ממלאכי השרת".

וממשמעות לשון המדרש 'ונשא ממושה' משמע שמושיח נעלה ממושה בכל הענינים, אף בפרט של גדלות הנבואה - וכיצד כתב הרמב"ם שנבואתו תהי' רק "קרוב למשה רבינו"?

ובספר אגרת הבקורת<sup>4</sup> כתב: "הרמב"ם הביא לפעמים דברים בשם חז"ל ונעלם מאיתנו המקור . . ואחת מהם הוא שכתב ש"מלך המשיח יהי' נביא גדול קרוב למשה רבינו", ולא ידענו המקור".

1. הל' תשובה פ"ט ה"ב.

2. תולדות יד, א.

3. ישעי' נב, יג.

4. (למהר"ץ חיות) ה, ד.

## ב

## תירוצים דחוקים ושילתם ע"פ מ"ש הרמב"ם באגרת תימן

והנה בהערות מהר"ש בובער למדרש תנחומא<sup>5</sup> כתב ההיפך מהמהר"ץ חיות הנ"ל: "שאב רבינו דבריו מן התנחומא שלפנינו . . . הוא תיקון אחד המעתיקים, והרמב"ם כתב ונביא גדול יהי' ממושה רבינו". דהיינו שמקור דברי הרמב"ם אינו נעלם, אלא אדרבה הוא מתנחומא זה - ואחד ממעתיקי ספרי הרמב"ם שינה הלשון, ואכן גם לפי דעת הרמב"ם משיח גדול ממושה בנבואה.

אמנם מובן ופשוט (ומפורש בגמרא בכמה מקומות) ששינוי ותיקון גירסא הינו בדוחק ובדיעבד גדול, ולכתחילה צריך ליישב הדברים באופן הפשוט.

וראיתי שכתבו<sup>6</sup> שכוונת הרמב"ם 'קרוב למשה רבינו' היינו מלמעלה למטה - שבאמת תגדל נבואת משיח למעלה ממושה, אך כיון שנבואת משה עצמה גדולה - נמצאת נבואת משיח קרובה למשה רבינו. אמנם ודאי שזה דוחק גדול - דאם זוהי כוונת הרמב"ם הי' צריך לכתוב 'נביא גדול יהי' יותר ממושה רבינו', בדיוק כפי שכתב בתחילת המשפט 'בעל חכמה יהי' יותר משלמה<sup>7</sup>.

אלא שראיתי במהדורות החדשות של משנה תורה לרמב"ם, שהלשון בהלכה היא (ע"פ כמה כתבי יד מוסמכים): 'נביא גדול יהי' קרוב ממושה רבינו' באות מ"ם ולא בלמ"ד, שעפ"ז הי' אפשר יותר לדחוק בכוונת הרמב"ם שדרגת נבואת משיח קרובה יותר להשגת וגילוי האלקות 'ממושה רבינו'.

אך כל תירוצים אלו כחם יפה בדברי הרמב"ם במשנה תורה, אך באגרת תימן (ריש פרק ד) כתב הרמב"ם במפורש: "שהמשיח נביא גדול מאד, גדול מכל הנביאים אחר משה רבנו . . . מעלתו הרי היא הרמה בדרגות הנביאים והנכבדת אחרי משה רבינו" (כן הוא בתרגום הר"ק קאפח<sup>8</sup>, ובתרגום אחר: 'מלבד משה רבינו').

היינו שבאגרת תימן נוקט במפורש שנבואת משה היא למעלה מנבואת משיח, וא"כ נשללת האפשרות לתקן הגירסא או לבאר באופן אחר את משמעות דבריו בספרו משנה תורה. וכפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>9</sup> ע"פ הכלל 'דאפושי במחלוקת לא מפשינן', שזהו בין תלמוד בבלי לירושלמי ששיטתם שונות, עאכו"כ בדברי הרמב"ם עצמו בין משנה תורה לאגרותיו.

5. שם סקל"ח.

6. בא' מקובצי הערות התמימים ואנ"ש.

7. ודוחק גדול לומר שהריחוק בין נבואת משה לנבואת משיח הוא קטן יותר מהריחוק בין חכמת שלמה לחכמת משיח.

8. הביא לשון תרגום זה גם בלקו"ש חח"ש שיחה ה' לפ' בלק הערה 29.

9. התוועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 1329.

## ג

**הביאור בשיחות ואגרות הקודש 'ועדיין צריך עיון'**

והנה באגרות קודש ח"ד<sup>10</sup> מביא כ"ק אד"ש מה"מ ביאור שלם וארוך בענין הנ"ל, ונקודת ההסברה בלשונו הקדושה: "כי גדול משה הימנו בנבואה, 'ונשא ממושה' כי במלכות גדול משיח ממושה".

וכן גם באג"ק חי"ג (ע' נה): "ומה שכתב ברמב"ם יש לפרש שהוא רק בנוגע למעלת הנבואה". וכן הוא הביאור בשיחת אחרון של פסח תש"ל<sup>11</sup>.

והיינו שמה שכתב המדרש במעלת משיח 'ונשא', כוונתו רק לענין מלכותו ולעוד ענינים. אך במעלת הפרטית של נבואה בלבד גדול משה ממלך המשיח. ולפי זה מתיישב כל הענין על מקומו.

אמנם באג"ק חכ"ב (ע' ססה) - במכתב שנכתב לאחר האגרות הנ"ל - כתב בענין זה: "וצריך עיון קטן מתנחומא 'ונשא ממושה' סתם - דמשמע בכל הענינים".

וכן בדבר מלכות ש"פ שופטים תנש"א<sup>12</sup> כותב אודות דברי הרמב"ם שנבואתו קרובה למשה רבינו: "ובתנחומא (ס"פ תולדות) משמע שהוא נביא גדול ממושה - ראה לקו"ש ח"ו ע' 254. - ועדיין צריך עיון".

וא"כ נמצא שגם לאחר ההסברה הנ"ל שדברי התנחומא 'ונשא ממושה' הם מלבד דרגת הנבואה, הענין עדיין צריך ביאור ועיון - כי פשוט לשון המדרש שמושיח יהי' גדול ממושה היינו בכל המעלות, כולל בדרגת הנבואה.

## ד

**הוכחת הרמב"ם מהפסוק 'ולא קם נביא' ודחיית איזה תירוץ**

והנה מקור דברי הרמב"ם שאין למעלה מנבואת משה הוא (כפי שהביא באגרת תימן) מן המפורש בפסוק בתורה (דברים לד, י): "ולא קם נביא עוד בישראל כמושה", שמשמעותו הפשוטה היא לדורות, כולל גם נבואת מלך המשיח.

וכן כתבו בריבוי מדרשים ומפרשים, ולדוגמא במדרש לקח טוב על הפסוק, וזה לשונו: "אפילו בישראל שעתידין לקום בהם נביאים כענין שנאמר 'נביא אקים להם מקרב אחיהם', אפילו הכי לא קם נביא עוד בישראל כמושה, ומהו 'ולא קם' כלומר לא קם ולא יקום עוד, אלא שדבר הכתוב בלשון קצרה"<sup>13</sup>.

10. ע' קפא"ב, הובא בלקו"ש ח"ו ע' 254.

11. שיחות קודש תש"ל ח"ב ריש ע' 80.

12. הערה 91.

13. וראה גם כפתור ופרח בהקדמת י"ג עיקרים. מרכבת המשנה מסכת אבות פ"ג משנה יח.

וכפי שהרמב"ם עצמו נקט מפסוק זה שלא כמדרש תנחומא, כן כתב גם האברבנאל<sup>14</sup> (בפירושו לישעי' נב): "במה שדרשו חז"ל במדרש תנחומא על 'רום ונשא וגבה מאד' ירום מאברהם ונשא ממושה וגבה ממלאכי השרת' - שעם היות שפירשו זה על מלך המשיח, עדיין יקשה הדבר מאד: שאיך אפשר שבן אדם ינשא ממושה שהעידה התורה עליו ולא קם נביא עוד בישראל כמושה".

והנה יש שניסו לתרץ לשון הפסוק, שלא יסתור לפשט לשון התנחומא בגדולת נבואת משיח - ע"פ הביאור בליקוטי שיחות<sup>15</sup> וזלה"ק: "אף שנאמר 'ולא קם עוד נביא בישראל כמושה' - הרי מפרש תיכף ומיד שזהו בענין 'אשר ידעו ה' פנים אל פנים', ואדרבא הבטיח משה 'נביא מקרבך מאחריך כמוני יקים לך ה' אלקיך'".

ועפ"ז כתבו: שכל גדולת נבואת משה שלא יקום כמוהו, זהו רק בפרט שהנבואה היא "פנים בפנים", אך בשאר פרטי הנבואה ועיקרה יתכן שיקום נביא אחר כמושה ואף למעלה ממנו. וזוהי מעלת משיח ש'ונשא ממושה' אף בדרגת הנבואה, מלבד פרט קטן של 'ידיעת פנים אל פנים'.

אמנם לכאורה זוהי טעות בהבנת הפשט, דכוונתו הק' בשיחה שם לתרץ כיצד שייך במרים הנביאה אחות משה דרגת נבואה מסוימת, ועל זה מבאר ששייך בעצם 'נביא אקים לך כמוני', אך בפרט של 'פנים אל פנים' שזהו דרגת הנבואה הנעלית - לא קם כמוהו.

כלומר ש'אשר ידעו ה' פנים אל פנים' אינו פרט במעלת הנבואה - אלא זהו כל חידוש נבואת משה, וכמבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה באריכות מעלת נבואתו שרואה במראה ולא בחידות וכו'. ובזה התורה עצמה אומרת ש'לא קם כמוהו', והאיך יתכן לומר שמשח יקום ויהי' אף למעלה ממנו?<sup>16</sup>

## ה

### פירושים אחרים על 'ולא קם' המיישבים דרגת משיח

אמנם הנה בספר העיקרים<sup>17</sup> שקו"ט בדברי הרמב"ם בעיקר הששי, שלאחרי שעשה את נבואת משה לעיקר מן התורה וביאר שכל הנביאים שלאחריו הם למטה ממדרגתו, עשה עוד עיקר 'שלא תנוסח ותשתנה התורה' - דלכאורה כיון שאין למעלה מנבואת משה איך נחשוב לשמוע לנביא אחר שיאמר לנו לשנות התורה, שהרי היא ניתנה מפי משה הגדול שבנביאים?

ולכן ביאר שם העיקרים בדעת הרמב"ם: "דעתו לומר כי פירוש 'ולא קם נביא עוד בישראל כמושה' רוצה לומר בכל ימי משך הנביאים, אבל אפשר בעתיד שיקום נביא אחר כמוהו - ולזה

14. בפירושו לישעי' שם.

15. ח"א ע' 59.

16. וראיתי עוד שתירצו בספר הקץ (ע' 186) - דזה קשור עם בחינת משה שבכל דור, וכיון שלמשיח יהי' מבחינת משה - יוכל להיות כמוהו ולמעלה ממנו. ולכאורה דוחק הוא.

17. מאמר שלישי פ"כ.



הוצרך לעשות עיקר אחר שלא תנוסח התורה".

כלומר שפירוש הפסוק 'לא קם נביא עוד בישראל כמשה', היינו רק בתקופת ימי הנביאים - עד לערך סיום בית ראשון 'נביאים אחרונים חגי זכרי' ומלאכי'. אך לאחרי תקופה זו יתכן ויעמוד נביא בדרגת משה רבינו ואף למעלה ממנו. ולפי זה נמצא שפיר היטב שמלך המשיח יהי' גדול בנבואתו ממשה.

ויתירה מזו מצינו בפ"י הרד"ק על הכתוב (יואל ג, א) "והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם", שכתב וז"ל: "ונבאו בניכם ובנותיכם. . והנבואה תהי' להם במראה החלום כמו שאמר חלומות חזיונות. . וכן יהיו בהם מעלות זה למעלה מזה כמו שהיו בנביאים שעברו, עד שאולי יהי' בהם כמשה רבינו ע"ה". היינו שבגאולה השלימה יתכן להגיע לדרגת משה רבינו!

וכן הביא כ"ק אדמו"ר הצמח צדק<sup>18</sup>, וז"ל: "ואע"פ שנאמר ולא קם נביא - הרי ארז"ל בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, אם כן מכל שכן שיש לומר שלעתיד לבוא יהי' בישראל גם כן בחינה זו ד'פנים אל פנים'. . שוב מצאתי כדברי מפורש בבחי<sup>19</sup>".

## ן

### פירוש הרלב"ג המיישב באופן נפלא, וכן דעת א' האמוראים בגמ'

ופירוש מיוחד ונפלא בקשר לכך נמצא ברלב"ג, דהנה כידוע במדרש רבה אמרו חז"ל<sup>20</sup>: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה - בישראל לא קם אבל באומות העולם קם, כדי שלא יהא פתחון פה לאומות העולם לומר 'אלו הי' לנו נביא כמשה היינו עובדים להקב"ה', ואיזה נביא הי' להם כמשה - זה בלעם בן בעור".

והקשה ע"כ הרלב"ג: שהרי לא מצאנו בבלעם בן בעור שהגיע לדרגת נבואתו של משה לראות 'פנים אל פנים', ולא נראה כלל שעשה אותות ומופתים באופן נעלה כמשה רבינו. וא"כ שוב מהי משמעות הכתוב שרק 'בישראל לא קם אבל באומות העולם קם'?

וביאר על כך וזה לשונו: "אמנם האמת יהי' המתחייב מהפסוק הזה שלא קם נביא עוד כמשה שהי' נביא בישראל לבד, אבל יהי' שיהי' עם זה נביא באומות העולם גם כן, והוא מלך המשיח, כמו שאמרו במדרש הנה ישכיל עבדי שכבר יהי' יותר גדול ממושה". כלומר שפשט הכתוב 'בישראל כמשה' לא רק שאינו סותר לדרגת משיח, אלא הוא עצמו מכריח - שמלך שיקום גם על 'אומות העולם' כמשיח, יהי' הוא בדרגת משה ואף למעלה מזה!

(ואכן מאריך הרלב"ג שם ובעוד כמה מקומות בפירושו בגודל הנבואות הניסים והנפלאות שייראו אצל מלך המשיח למעלה ממושה רבינו).

18. ס' הליקוטים ערך משה ע' א'תרוסו.

19. סוף פרשת תשא, דף ככד סע"ד.

20. במדבר פרשה יד.

ואכן יש לפירושו זה מקום בדעה בגמ' ראש השנה (כא, ב): "רב ושמואל, חד אמר: בקש קהלת (היינו שלמה המלך) להיות כמשה, יצתה בת קול ואמרה לו: 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה'. וחד אמר: בנביאים לא קם, במלכים קם".

והרמב"ם פסק לפי הדעה הראשונה שלגמרי 'ולא קם נביא כמשה', אך הדעה השני' סוברת שב'מלכים קם' היינו שיתכן שיעמוד מלך שיעלה על דרגת משה גם בנבואה, ולפשוט זה מציין גם באג"ק ח"ד (הנ"ל).

## ז

### ביאור בדרך אפשר ע"פ תורת החסידות

והנה מבואר בארוכה בכמה וכמה מקומות בתורת החסידות אודות דרגת נשמתו של משיח, שתהי' למעלה מהאבות ומשה רבינו - מבחינת היחידה שלמעלה מנפש רוח ונשמה. ובכו"כ מאמרים מוסבר שמשיח יגלה פנימיות התורה שבאה מפנימיות עתיק עד ל'עצמות ומהות', שלכן גם האבות ומשה רבינו יבואו לשומעו - מאחר שיגלה עומק חדש בתורתנו הבאה מפנימיות והעצם דהאלקות<sup>21</sup>.

ומשמע מכל ביאורים אלו בחסידות שאכן יתעלה משיח ממשה רבינו בכל המדרגות - שהרי נבואה ענינה גילוי אלקות בהתלבשות בנבוא, וכיון שמשיח ישיג זאת באופן הכי נפלא כמבואר בהנ"ל מוכרח לומר שגם בדרגת הנבואה הרי הוא למעלה ממשה רבינו.

וכפי שהוזכר שאי"ז סותר כלל לפסוק 'ולא קם נביא עוד בישראל', וזו דעה מפורשת בגמ' ובכמה וכמה מהמפרשים, וכמתאים עם פשוט לשון המדרש תנחומא.

## ח

### יישוב עם דברי הרמב"ם

אמנם הנה כנ"ל הרמב"ם כתב במפורש 'קרוב למשה רבינו', וכדבריו באגרת תימן 'אחר (מלבד) משה רבינו'.

ואולי י"ל ע"פ הביאור בלקו"ש חכ"ז<sup>22</sup> - בקשר עם מה שהרמב"ם בהלכות מלכים מדבר על מלך המשיח בצורה טבעית ואינו מתאר את הניסים והנפלאות ותחיית המתים שיראו על ידו, וכל הנבואות כ'זגר זאב עם כבש' מפרשם בדרך משל ו'עולם כמנהגו נוהג'. ולאידך באגרת תימן' כותב הרמב"ם על כך ש'אין דברינו החלטי' ואכן יתכן ניסים ונפלאות וכו' -

21. ראה בענין זה: זח"א קפא נ. רמ"ז הובא בד"ר וידבר אלקים תרצ"ט כסופו. לקו"ת להאריז"ל עה"פ עד כי יבוא שילה. לקו"ת לרבנו הזקן פ' צו ד"ה והניף ידו פ"ב. שה"ש בסופו. ובאריכות בשער האמונה פנ"ו. ביאורו וישב. אוה"ת נ"ך עה"פ שם. אחש"פ התש"ט נדפס בקונטרס ס"ה. ועוד.

22. ע' 191 ואילך.

שהרמב"ם בהלכות מלכים כתב את ההלכה הבסיסית בגדר של מלך המשיח, שע"פ הלכה<sup>23</sup> אינו צריך לעשות מופתים. אך יתכן (ויתרה מזו - מוכרח לומר) שיהי' תקופה נוספת בה משיח יראה ניסים ויתקיים 'וגר זאב עם כבש' כפשוטו.

[ועד"ז גם בענין נבואתו של משיח שהזכירה רק בהלכות תשובה ולא בהלכות מלכים - דהרב קאפח בפירושו על כך כתב שהרמב"ם חזר בו בהלכות מלכים, ואכן סובר שמושיח לא צריך להיות נביא. אמנם כ"ק אד"ש מה"מ מבאר בלקו"ש חכ"ז שם דלא כן, אלא שבהלכות מלכים מדבר בענינו ההלכתי הבסיסי של מלך המשיח שאין צריך לזה, ואמנם אפשר ופשיטא שיהי' לו מעלת הנבואה].

ועפ"ז אולי יש לומר בדרך אפשר גם בעניננו, דהרי בתורה יש רובד עומק לפנים מעומק - וכן גם בענינו של מלך המשיח מלבד הלכות הרמב"ם ואגרת תימן, יש נוסף עוד עומק וכו'<sup>24</sup>,

וא"כ יש לומר שמה שכתב הרמב"ם שמושיח יהי' 'קרוב ואחר משה רבינו' הוא רק לביאור ע"פ נגלה, שגם לאחרי שיעשה ניסים ונפלאות אינו מוכרח להגיע למעלה ממה רבינו. אמנם לאחרי שתורת החסידות גילתה עומקים חדשים במהותו של מלך המשיח כנ"ל בדרגתו העצמית - שוב גם הרמב"ם יודה לכך שאפשר לבאר ש'ונשא ממושה' לגמרי, ומשיח יתעלה בנבואה למעלה ממה רבינו.

יש עוד להאריך בכל זה, ועוד חזון למועד.

23. כלימוד הרמב"ם מר' עקיבא שראה בן כוזיבא מלך המשיח, וראה גם בארוכה בלקו"ש חח"י ע' 271 ואילך.

24. וראה גם בהדרגים על הרמב"ם במשך השנים תשמ"ו, תשמ"ט, תנש"א, הרבה בענין זה לשינויים בין הלכות תשובה להלכות מלכים עד להלכה האחרונה עד לסיומה.

## שינה לע"ל

יביא סתירה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ האם יהי שינה לע"ל / יבאר דתלוי בב' התקופות בימות המשיח / יביא ביאור ר' יהונתן אייבשיץ בטעם שלא יהי שינה לע"ל / יישב עפ"י זה דברי כ"ק אד"ש מה"מ / יביא הטעמים לשינה בזמן הזה / יקשה מדוע ענינים אלו יתבטלו לע"ל / יקדים ביאור ענין השינה ד'מנמני אכתפא דהדדי / יבאר דענין הזה הוא גם בשנת ס' נשימות / יבאר מציאות השינה לע"ל

הת' מנחם מענדל שי' מזרחי (בר"צ)  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### סתירה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לשינה לע"ל

בנוגע למציאות השינה לע"ל - האם גם לע"ל יצטרכו לענין השינה מצינו התייחסויות שונות בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שלכאורה סותרות זו את זו:

בשיחת ש"פ חו"ב תשמ"ב<sup>1</sup> כותב כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א וזלה"ק: "כאשר מדברים אודות תענוג בענין השינה - במשך זמן ממושך, היינו, לא רק כשיעור ס' נשימות (ע"ד השינה דלעת"ל, כמבואר במדרז"ל<sup>2</sup>) אלא במשך זמן ממושך יותר".

ומשמע, שלע"ל עדיין יהי ענין השינה, אלא שהשינה לא תהי' באותו אופן כפי שהיא היום - שאדם רגיל צריך לישון כשמונה שעות ביממה וכו'<sup>3</sup> - אלא יסתפקו בשינה מועטת של ס' נשימות.

אמנם בש"פ צו תשמ"ג אומר כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "אע"פ שנשבע שלא יישן ג' ימים, אעפ"כ "מלקין אותו וישן לאלתר", שמזה מובן שענין השינה מוכרח כל כך מצד הטבע (תוקף הטבע), עד שאפילו ענין של שבועה שלמעלה מהטבע ("בי נשבעתי") אינו מבטל הכרח זה!

והדיוק בזה הוא - "מכין אותו וישן לאלתר", היינו, שלא ממתנינים עד שיראו שאינו יכול לקיים שבועה זו, אלא מכיון שזהו דבר בלתי אפשרי, לכן "מכין אותו וישן לאלתר" - תיכף ומיד".

1. התוועדויות תשמ"ב ח"ד ע' 1781.

2. יש לברר מהם 'מדרשי חז"ל' אלו, ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.

3. כמ"ש הרמב"ם (הל' דעות פ"ד ה"ד) ש"די לו לאדם לישן .. שמונה שעות".

ולכאורה, אינו מובן: מהו החיפזון ש"ישן לאלתר" - הרי יתכן שתיכף ומיד יבוא משיח צדקינו, ויתעלה למעמד ומצב דלעתיד לבוא, ואז לא יהי צורך בענין השינה. . וא"כ מהו החיפזון ש"ישן לאלתר"?

ומזה מוכח שלע"ל לא יהי כלל ענין השינה, אפי' לא שינה דס' נשימות (דאל"כ מובן מדוע מלקין אותו, בכדי שישן לאלתר עכ"פ ס' נשימות) וצ"ל כיצד יתיישב עם דברי כ"ק אד"ש מה"מ שאף לע"ל יהי ענין השינה.

## ב

### ביאור בדא"פ דתלוי בב' התקופות דלע"ל

ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים ביאורו הידוע של כ"ק אד"ש מה"מ בענין ב' התקופות דלע"ל:

בלקו"ש<sup>4</sup> ובכ"מ, מכריח כ"ק אד"ש מה"מ שלדעת הרמב"ם יהיו בימות המשיח ב' תקופות: בתקופה הא' לא יהי שינוי מנהגו של עולם, וטבע העולם לא ישתנה. בתקופה זו גם יקיימו ישראל את כל המצוות בשלימותם, ויהי אז שלימות קיום התומ"צ<sup>5</sup>; ובתקופה הב' יתקיימו הנבואות אודות שינוי מנהגו של עולם, וטבעו של העולם ישתנה.

ועפ"ז לכאורה יש לומר שמציאות השינה לע"ל תלוי בב' התקופות דלע"ל: בתקופה הא', כיון שלא יהי שינוי מנהגו של עולם, עדיין יהי צורך בשינה, אלא שתהי' זו שינה קצרה של ס' נשימות (כפי שיתבאר לקמן); ובתקופה הב', כאשר יהי שינוי בטבע העולם, הנה לא יהי צורך בשינה כלל, גם לא בשינה דס' נשימות.

וצריך להבין החילוק בין שינה רגילה לשינה דס' נשימות, וכדלקמן.

## ג

### ביאור ר' יהונתן אייבשיץ בטעם שלא יהי שינה לע"ל וישוב דברי כ"ק אד"ש מה"מ עפ"ז

והנה, כתב ר' יהונתן אייבשיץ בטעם דלע"ל לא יהי שינה וז"ל<sup>6</sup>: "דידוע (ברכות נז, ב) דשינה הוא אחד מששים במיתה ולעתיד לבוא שלא יהי מיתה לא יהי נמי שינה". והיינו שהטעם שלא יהי שינה לע"ל הוא כיון ששינה היא כעין מיתה, כיון שבשעת השינה נשמת האדם עולה למעלה ונשאר בו "קיסטא דחיותא"<sup>7</sup> - חיות מועטת בלבד ולע"ל שלא יהי מיתה ("בלע המוות לנצח") תתבטל ממילא גם השינה.

4. חכ"ז ע' 191 ואילך.

5. שזהו ענינו של משיח, כמובאר בלקו"ש חח"י שיחה ב' לפר' בלק.

6. חידושי רבי יהונתן ברכות יב, ב.

7. זח"א פ"ג, א.

ועפ"ז יש לבאר ההפרש בין שנת ס' נשימות לשינה רגילה, דהנה איתא בגמרא<sup>8</sup>: "אמר אביי שנתי' דמר (רבה) כדרב ודרב כדרבי ודרבי כדוד ודוד כדסוסיא ודסוסיא שיתין נשמי" והיינו דשנת דוד המלך היתה כשנת הסוס שהיא שנת ס' נשימות.

וכתב בשו"ע<sup>9</sup> ש"דוד הי' נזהר שלא לישן שתינ נשמינ כדי שלא יטעום טעם מיתה".

ונמצא דבשנת ס' נשימות אין ענין המיתה, וע"כ י"ל דבתקופה הראשונה כיון שלא ישתנה טבע העולם ויהי' צריך הגוף למנוחה הנה לא יתבטל ענין השינה לגמרי, אבל גם לא יהי' באותו אופן כפי שהוא בזמן הגלות, שהרי לא יהי' שייך ענין המיתה, וממילא יסתפקו בשינת ס' נשימות, שאינה כעין מיתה.

אמנם בתקופה הב' שבה יתבטל טבע העולם הרי שלא יצטרכו גם לשינה מועטת זו, וכפי שאומר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>10</sup>: "ענין השינה - הוא אמנם דבר מוכרח מצד טבע האדם, כמו שאר הענינים שנטבעו ונקבעו באדם. . . עד שיבוא הזמן שיתבטל הטבע כו)", והיינו שבזמן שיתבטל הטבע (תקופה הב') הרי שלא יצטרכו כלל לשינה.

## ג

### הטעמים לשינה בזמן הזה

אך עדיין צריך להבין, דמלבד הצורך בשינה מצד טבע הגוף שצריך למנוחה, מצינו בשינה מעלות נוספות דצריך ביאור מדוע יתבטלו לע"ל.

דהנה איתא במדרש רבה<sup>11</sup>: "נשמה זו. . . בשעה שאדם יושן היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלה".

ובפרקי דרבי אליעזר איתא<sup>12</sup>: "מה עשה הקב"ה ברא שנת חיים ואדם שוכב וישן והוא מזונו ורפואתו וחיים לו ומנוחה לו, שנאמר<sup>13</sup> "ישנתי אז ינוח לי".

ופירש הרד"ל: "וחיים לו הם חיי הנפש, ומנוחה לו לכן מתחדש כח חיי בריאת הגוף אחר השינה וכמ"ש חדשים לבקרים, כמ"ש בשוחר טוב<sup>14</sup> שבני אדם מפקידים בידו של הקב"ה רוחם כל לילה וכו' והקב"ה מחזירם חדשים".

והנה, טעם זה - שבשעת השינה מקבלת הנשמה כחות חדשים מהקב"ה - לא יתבטל (לכאורה) לע"ל (גם בתקופה הב'), ולטעם זה צריך ביאור מדוע יתבטל ענין השינה לע"ל.

8. סוכה כו, ב.

9. ס"ד סט"ז.

10. שיחת ש"פ צו תשמ"ג.

11. ב"ר פי"ד, ט.

12. פי"ב.

13. איוב ג, יג.

14. מזמור כה.

טעם נוסף מצינו לשינה בזמן הזה:

ישנם רזי תורה שהנשמה אינה יכולה לקבל כאשר היא מלובשת בגוף, ורק בשעת השינה - כאשר הנשמה מופשטת מהגוף, מגלים לה רזי תורה אלו.

וע"ד שכתוב בפרע"ח<sup>15</sup> (ומובא בחסידות) שהי' האריז"ל ישן בשבת והיו שפתותיו מרחשין וכשניעור שאלוהו מה שלמד והשיב שאם הי' דורש שמונים שנים רצופים יומם ולילה לא ישלים לפרש מה ששמע בשעות ההם.

וגם בזה צ"ל השוני שיהי' לע"ל דלא יצטרכו לשינה בשביל ללמוד רזי תורה.

ובדברי כ"ק אד"ש מה"מ מצינו טעם נוסף לענין השינה:

בשיחת ש"פ דברים ה'תש"נ<sup>16</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, מדוע ברא הקב"ה את בני האדם באופן שצריכים לישון כשמונה שעות ביממה, כך שעל ידי השינה נעשה הפסק של כמה שעות ביום בהם אין האדם ממלא את תכלית בריאתו - "לשמש את קונו"<sup>17</sup>?

ומבאר, שתכלית בריאת האדם היא על מנת שיוסיף איזה 'חידוש' בעבודתו מזמן לזמן, ולכן נצרך ענין השינה, היות וכך ישנו בכל יום את ענין החידוש בעבודה. כלומר, שבנוסף לטעם שהובא לעיל לענין השינה (להשיג השגות וכו') ישנו ענין נוסף שבגללו נצרך האדם לשינה, והוא, בכדי שיהי' אצל האדם חידוש בעבודתו. ע"כ.

וגם לטעם זה צריך ביאור מדוע לא יהי' ענין השינה לע"ל, שהרי גם אז יהיו עליות "מחיל אל חיל" בקדושה<sup>18</sup>, ויהי' צורך בשינה כדי שיהי' לאדם חידוש בעבודתו.

## ד

### ביאור ענין השינה ד"מנמני אכתפא דהדדי"

ולהבין זה יש להקדים תחילה ביאור ענין שינה דס' נשימות, דהנה איתא בגמרא<sup>19</sup>: "אמר ר' יהושע בן חנני' כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. . איני והאמר רבי יוחנן שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר (משום שלא יתכן שלא ישן ג' ימים רצופים ודאי יפר תנאו וא"כ כיצד לא ישנו במשך ז' ימים דשמחת בית השואבה). אלא הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה דהווי מנמני אכתפא דהדדי". והיינו שאכן היו יושנים אך לא הי' בזה התענוג דשינה - "לא טעמנו טעם שינה" - שהיו מנמנים אחד על כתפי חברו.

15. שער ק"ש פ"א.

16. התועדויות ה'תש"נ ח"ד ע' 22 ואילך.

17. ואין מספיק הטעם דלעיל (שהובא בריבוי מאמרי חסידות), שהשינה היא בשביל שהנשמה תעלה למעלה ותשיג אלקות, מכיון שהקב"ה יכול הי' לברוא עולם באופן שהנשמה לא תצטרך לעלות למעלה לשם כך. עיי"ש בהרחבה.

18. ראה התועדויות שם.

19. סוכה נג, א.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ ענין שינה זו<sup>20</sup>: "התענוג שבשינה הוא מצד הענין הנעלה שבשינה - שאז עולה הנשמה למעלה ושואבת לה חיים.

אמנם, בחג הסוכות לא הוצרכו לענין זה, כי, בסוכות מאירים בגילוי הענינים הנעלים ביותר, עד להענין ד"תמליכוני עליכם", ומזה נמשך גודל השמחה שפורצת כל הגדרים, כך, שאין צורך לעלות למעלה כו', אלא כל הענינים ישנם למטה בגלוי<sup>21</sup>.

והיינו ששינה זו היא שינה שמצד טבע הגוף בלבד ואין בה המעלות האחרות של השינה - שעולה הנשמה למעלה ושואבת חיים וכחות והסיבה שהי' די להם בשינה זו היא כיון שבחג הסוכות מאיר גילוי זה גם למטה ולכן די בשינה מועטת - דמנמנמי אכתפא דהדדי" - שהוא לצורך מנוחת הגוף בלבד.

## ה

### מציאות השינה בב' התקופות לע"ל

וי"ל ששינה זו "דמנמנמי אכתפא דהדדי" הוא ע"ד שנת ס' נשימות שהי' לע"ל, והיינו שגם לע"ל לא יצטרכו לענינים הרוחניים שבשינה כיון שהם יאירו בגילוי למטה ע"ד כבשמחת בית השואבה.

הוא ע"פ מה שמביא כ"ק אד"ש מה"מ מהזוהר וזלה"ק<sup>22</sup>: "דאיתא בזוהר "חסידי וצדיקי חדאן בהאי הילולא (בשמחת ניסוך המים) בגין דרמיזא לההוא טיבו דזמין קודשא בריך הוא למעבד", היינו, ששמחת בית השואבה היא מעין לעתיד לבא, שזוהי התחלת הענין והגמר יהי' לע"ל".

ועפ"ז יש לבאר הטעם שלע"ל לא יצטרכו לענין השינה, כיון שאת המעלות הרוחניות שמשיגים בשינה יוכלו להשיג אז אף בהיות הנשמה בגוף כיון שלע"ל יאירו אורות אלו למטה.

וכן ענין גילוי רזי תורה שבחלום י"ל שלא יזדקקו לכך לע"ל, שהרי הטעם שגילוי סודות אלו הם דוקא בחלום הוא מכיון שלימוד תורה באופן של ראי' אינו יכול להיות בעוד הנשמה מלובשת בגוף, אך לעתיד לבוא משיח ילמד את העם תורה בבחינת ראי' וע"כ לא יהי' צריך בשינה לענין זה.

אלא שבתקופה הראשונה של ימות המשיח שבה לא יהי' שינוי מנהגו של עולם הרי

20. שיחת יום ב' דחג הסוכות תשכ"ד.

21. וראה גם שיחת שמחת בית השואבה תשכ"א: "וזהו ששמחת בית השואבה שוללת רק שינה ע"ד הרגיל - שלא תיהי' שינה שבה (א) הראש והרגל שווים, היינו, שהראש (שכל) אינו שולט על כל הגוף, (ב) ובאותה שעה מנותק ח"ו מלימוד התורה, ובמילא חסר גם בענין המעשה (שהרי גדול תלמוד שמביא לידי מעשה), אבל שינה באופן ד"מנמנמי אכתפא דהדדי" - שהראש נשאר למעלה, והרגל יודע שמקומו למטה ותפקידו למלא רצון הראש, ובעת מעשה אינו מנותק מלימוד התורה וכו'".

22. שיחת שחזוהמ"ס סי"ט.



שיצטרכו עכ"פ שינה דס' נשימות מצד טבע הגוף שצריך למנוחה.

כמו"כ י"ל, כיון שבתקופה הא' יהיו עליות מחיל אל חיל בשלימות קיום התומ"צ (כנ"ל) הרי שיצטרכו לשינה לצורך ההפסק בעבודת היהודי כנ"ל (וההפסק קשור דוקא להפסק שנעשה מצד טבע הגוף ולא שהנשמה מצדה מפסיקה מעבודת ה' כמוכח בשיחה שם).

אמנם, בתקופה הב' של ימות המשיח, כיון שישתנה מנהגו של עולם הרי שלא יצטרכו לשינה בשביל מנוחת הגוף וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ שהובאו לעיל: "ענין השינה - הוא . . דבר מוכרח מצד טבע האדם . . עד שיבוא הזמן שיתבטל הטבע כו". והיינו דלע"ל שיתבטל הטבע לא יצטרכו לענין של שינה מצד טבע הגוף.

וכן הצורך של השינה בכדי שיהי' הפסק בעבודת הנשמה לא יהי' קיים בתקופה הב' כיון שבזמן זה "מצוות בטלות" ולא יהיו עליות בעבודת ה' וע"כ לא יצטרכו להפסק השינה בשביל חידוש עבודת היהודי, אפי' לא השינה דס' נשימות.

וע"כ, כיון שלא יצטרכו לע"ל (בתקופה הב') לשינה בכדי להגיע לגילויים עליונים (שיאירו בגילוי למטה) ואף לענין הפסק בעבודת היהודי לא יהי' צורך בתקופה זו (שלא יהיו עליות בעבודת ה'), וכן טבע הגוף שצריך למנוחה יתבטל, הרי שלא יצטרכו כלל לשינה לע"ל, אפי' לא השינה דס' נשימות.

## זמנה של סעודת שור הבר

יביא את הנראה מדעת כ"ק אד"ש מה"מ שזמנה של הסעודה הוא בימות המשיח / בהמשך תרס"ו כותב אדמו"ר הרשב"ב שתתקיים לע"ל בתקופה השני, תענוג העצמי המורגש / יבאר את שלושת המדריות בתענוג - המורכב, המורגש והבלתי מורגש / עפ"ז מובן החילוק המהותי בין ההמשכה שע"י תומ"צ לתשובה ומס"נ / יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין שתי דרגות בתחיית המתים דתענוג העצמי המורגש והבלתי מורגש / עפ"ז יובן שהסעודה שייכת בעיקר לימות המשיח אך תהי' גם בתחיית המתים / יבאר עפכהנ"ל מדוע דוקא בתקופה השני בתחיית המתים יאיר אור חדש ממש

הת' ברוך שניאור שי' נחשון  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### סעודת שור הבר בימות המשיח

אי' במדרש רבה<sup>1</sup> "אמר ר' יודן ברבי כל בהמות ולויתן הם קניגין של צדיקים לעתיד לבוא וכל מי שלא ראה קניגין של אומות העולם בעוה"ז זוכה לראותה לעולם הבא.

כיצד הן נשחטים: בהמות נותץ ללויתן בקרניו וקורעו ולויתן נותץ לבהמות בסנפיריו ונוחרו וחכמים אומרים זו שחיטה כשרה היא? ולא כך תנינן: הכל שוחטין ובכל שוחטין ולעולם שוחטין חוץ ממגל קציר והמגרה והשיניים מפני שהן חונקין. א"ר אבין בר כהנא: אמר הקב"ה תורה חדשה מאיתי תצא - חידוש תורה מאיתי תצא.

אמר רבי ברכי' בשם רבי יצחק אריסטון (סעודת בקר. מ"כ) עתיד הקב"ה לעשות לעבדיו הצדיקים לע"ל, וכל מי שלא אכל נבילות וטריפות בעוה"ז, זוכה לראותו לעוה"ב. הה"ד "וחלב נבילה וטריפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו" - בשביל שתאכלו ממנו לע"ל, לפיכך משה מזהיר לישראל ואומר להם "זאת החי' אשר תאכלו"<sup>2</sup>. ע"כ לשון המדרש.

והנה בענין זמנה של הסעודה כותב כ"ק אד"ש מה"מ<sup>2</sup> וזלה"ק: "וזהו ביאור המדרשות החלוקות בענין לע"ל, דאמרו<sup>3</sup> עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ואמרו<sup>4</sup> העוה"ב אין בו

1. יג, ג.

2. סה"מ מלוקט ח"ב ע' עג.

3. ב"ב עה, א.

4. ברכות יז, א.

לא אכילה ולא שתי, וידוע הביאור<sup>5</sup>, דב' מאמרים אלו הם בנוגע לזמנים שונים. בתחילה יהי' הגילוי דתענוג המורגש, (סעודה), והוא הגילוי דאוא"ס שהאיר גם קודם, ולאח"ז יהי' הגילוי דתענוג הבלתי מורגש, ועד גילוי העלם העצמי. ובכללות הוא החילוק בין ימות המשיח לתחיית המתים. דארז"ל רכל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך, וי"ל שבימות המשיח יהי' הגילוי דאוא"ס שהאיר בגילוי גם קודם הצמצום, ובעולם הבא (בתחיית המתים) יהי' הגילוי דבחי' עדן שעליו נאמר עין לא ראתה, העלם העצמי".

והיינו שלדעת כ"ק אד"ש מה"מ הסעודה תהי' בימות המשיח (שלפני העוה"ב)<sup>6</sup>, וכן מוכח מדבריו בכ"מ, כמו למשל בקונטרס 'תורה חדשה מאיתי תצא': "ועפ"ז צ"ל שהסעודה דליתן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתירה הקב"ה) תהי' בימות המשיח לפני תחה"מ, כי לאחרי ש"מצוות בטלות": אין מקום לשקו"ט אם זו היא שחיטה כשירה, ואין צורך "בחידוש תורה".

ובש"פ משפטים תשנ"ב: "ע"פ האמור לעיל מתחזקת יותר הפליאה והתמיהה, ביחד עם גודל הצער וההבהלה (ועד שמצד גודל הצער אין להאריך בזה ביום השבת) - היתכן שבנ"י נמצאים עדיין בגלות? ...! עד מתי?!

היתכן שלאחרי כל הסימנים על בוא הגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש, עד להמאורע דערב שבת זה שאפילו אוה"ע מכריזים שהגיע הזמן ד"וכתתו חרבותם לאתים" - נמצאים אנו ביום הש"ק זה בחוץ לארץ, במקום להמצא, יחד עם כל בני"מ מכל קצוי תבל, בארצנו הקדושה, בירושלים עיר הקודש ובבית המקדש, מסובים ל"שולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם"<sup>8</sup>, שעליו ערוכים הליתן ושור הבר ויין המשומר".

ומתאים גם עם תוכנה של הסעודה, שענינה הוא גמר עבודת הברורים<sup>9</sup> - כנרמז בענין ה'קניגיא' שיעשה הקב"ה בין שור הבר (שמסמל את הסט"א) ללווייתן (צד הקדושה). שמורה על סיום המלחמה בין הקדושה לסט"א, וכמוכח מכך שתהי' סעודה גשמית<sup>10</sup>, משא"כ בעוה"ב שאין בו לא אכילה ולא שתי'.

5. המשך תרס"ו ע' צז. שם ע' תקכ"ד.

6. באג"ק ח"ב ע' עו הע' 23 (נדפס בספר 'שערי גאולה - ימות המשיח' ע' שב) מביא כ"ק אד"ש מה"מ את הדעות השונות בענין זמנה של הסעודה ומסכם שתהי' או בימות המשיח או בתחילת תקופת התחי', אמנם אינו מכריע בענין. אמנם מדבריו המובאים בפנים ניתן לראות לכאורה שדעת כ"ק אד"ש מה"מ היא שתהי' בימות המשיח.

7. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 576 הערה 108.

8. פרש"י ריש פרשתנו [משפטים].

9. ראה בארוכה בס' 'גנה ימים באים' ח"ב (לרמ"מ רייצעס).

10. "ראה ר' סעדי' גאון הובא בס' שבילי אמונה נתיב יו"ד פ"ב הרשב"א בבבא בתרא הרמב"ן לבראשית א כא ר' בחיי שם ובכד הקמח סוף אות ח, הראב"ן בספרו מאמר השכל, הראב"ע לדניאל יב ב, ראב"ד להל' תשובה פ"ח ה"ד, עבודת הקודש ח"ב פמ"א, חדא"ג מהרש"א בבא בתרא, לקוטי תורה ר"פ צו, ועוד". - הערת כ"ק אד"ש מה"מ באג"ק שבהערה 6. וראה שם בנוגע לדעת הרמב"ם.

## ב

## תענוג המורגש בעולם הבא

והנה בהמשך תרס"ו<sup>11</sup> מבאר אדמו"ר הרש"ב בארוכה את ההבדל בין תענוג העצמי המורגש לתענוג העצמי הבלתי מורגש. ובכללות - העונג הבא במורגש הוא מצד ירידת התענוג העצמי בהעלם העצמי דחכמה דתורה, דאף שאינו בא במורגש בשכל, מ"מ בא במורגש בטעמי תורה, כמו שבחינת עתיק נעשה ממוצע לעולמות - אף שלא נשתנה במהותו. והתענוג הבלתי מורגש הוא העצם כמו שהוא בעצמותו, שאינו נמשך כלל וכמו עצמות א"ס שאינו נעשה ממוצע כלל לעולמות (כמשי"ת בפרטיות לקמן).

ועפ"ז מבאר את המדרשות חלוקות בענין העוה"ב, דבמדרש רבה<sup>12</sup> איתא שיעשה הקב"ה אריסטון (סעודת בקר. מ"כ) לצדיקים לע"ל - סעודת שור הבר. ובגמרא<sup>13</sup> אמרו "עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה. ומבאר זאת ע"פ הנ"ל בענין ב' המדריגות בתענוג העצמי הפשוט - כשבא במורגש והבלתי מורגש. דאף שכללות הגילוי דעוה"ב הוא בחי' התענוג, עדן. מ"מ בזה גופא הנה בתחלה יהי' התגלות העונג המורגש ולכן יהי' אכו"ש, משא"כ בעלי' הב' לע"ל, בגילוי העונג הבלתי מורגש לא יהי' בו לא אכילה ולא שתי' כו'.

והנה עולם הבא הוא כידוע עולם התחי' שבא אחרי ימות המשיח<sup>14</sup>, ועפ"ז יוצא שהענין דהסעודה הנ"ל שייך לתקופה דהאלף השמיני שלאחרי ימות המשיח. ומקור שיטה זו הוא כבר בראשונים הסבורים שהסעודה תהי' בתחילת התקופה דתחיית המתים - כהראב"ע ורבנו בחי<sup>15</sup>.

והנה, נוסף לכך שצריך ברור האם יש מחלוקת בפועל בנוגע לזמנה של הסעודה<sup>16</sup>, צלה"ב איך זה יתאים ביאור זה - שתוכנה של הסעודה הוא תענוג העצמי שיתגלה בעוה"ב - עם המבואר לעיל שמהותה של הסעודה הוא בגמור נצחון הקדושה על הסט"א (המלחמה של שור הבר והלוינת) והוא גמור ושלימות עבודת הביורורים<sup>17</sup>.

11. סה"מ תרס"ו ע' צז, ע' קה.

12. ויק"ר יג, ג.

13. ברכות יז, א.

14. סה"מ מלוקט ח"ד ע' קעז.

15. ראה אג"ק ח"ב ע' עו הע' 23.

16. ראה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז (סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 301) שמחיל את הכלל שאין שייך מחלוקת במציאות בנוגע לביאת אלהו שתתרחש לע"ל.

17. דהנה בנוגע לראיית כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל שתהי' בימות המשיח, מכך שיש שקו"ט איך מותרת שחיית הלוינת - והרי מצות בטילות לע"ל, י"ל שזה בתקופה השני' בעוה"ב, שאז גם אין אכו"ש וכו' - אך בנוגע לתוכנה של הסעודה, צ"ב איך יתאימו שני השיטות. ודוחק לומר שבתורת החסידות גופא פליגי במהות ענין הסעודה. וראה אג"ק אדמו"ר הרש"ב ח"א ע' קט, שכותב שהסעודה העתידה תתקיים בימות המשיח.

## ג

## בין תענוג המורגש לתענוג הבלתי מורגש

ויובן זה בהקדים תוספת ביאור בשלושת הדרגות בתענוג המבוארים בהמשך תרס"ו שם<sup>18</sup>  
- תענוג מורכב, תענוג הפשוט (עצמי) המורגש ותענוג עצמי הבלתי מורגש:

כאשר אדם לומד דבר שכל עמוק ומתענג מזה, אזי התענוג שלו הוא "מורכב", כלומר: כח התענוג שבנפש מורכב עם כח נוסף - השכל. ולכן, התענוג מדוד ומצומצם בהתאם לערך השכל בו מלוכש ו"מורכב" התענוג, שככל שיגדל השכל כן יגדל התענוג. דבר זה מוכיח שיש כאן רק הארה לבד מהתענוג שבנפש ולא עצם התענוג, שלכן שייך בו הגדלה ושינויים.

אך לפעמים שרוי האדם במצב של פתיחת ורחבות הנפש והריהו מתענג בעצם, מבלי שיהא מדוד כלל לפי ערך הענין שבו נמשך התענוג. לדוגמה: כשאדם שמח בחתונת בנו, הרי זה תענוג בליגבול הבא מעצמיות ופנימיות נפשו (שהרי הקשר עם הבן הוא קשר עצמי), ולכן ע"י שמחת החתונה נעשה פתיחת והתגלות התענוג שבנפשו - ואדרבה: לא באופן המוגבל לפי ערך כח מסויים, אלא להיפך, שהתענוג הבא מעצם נפשו מציף ומתגלה בכל הכחות באופן שוה, למעלה מהתחלקות והגבלה.

אמנם, התענוג הפשוט המורגש "הוא"<sup>19</sup> שיש לו אחיזה על כל פנים באיזה דבר מה, וכמו המרקד מצד העונג והשמחה הרי יש לו אחיזה בריקוד על כל פנים, והיינו לפי שהעונג הוא בבחינת המשכה וגילוי" (זאת למרות שאינו מורכב בשום דבר והוא תענוג פשוט).

אמנם "תענוג העצמי הבלתי מורגש" - "הוא"<sup>20</sup> כשאין לו אחיזה בשום דבר, וכמו שהעונג ושמחת הנפש הוא כל כך עד שאין בו כח לרקד גם כן אלא נשאר כאבן דומם ממש בלי שום תנועה כלל שאינו יכול לנענע בשום אחד מאבריו כלל, והיינו לפי שהגיע העונג בעצם נפשו שאינו בגדר גילוי והמשכה כלל". במילים אחרות: תענוג זה נעלה מכדי לבוא לידי ביטוי ישיר בענין מוגדר, אף שפועל רוממות בנפש כולה.

ופנימיות החילוק ביניהם: תענוג הפשוט המורגש, אף שכנ"ל גם בו מתגלה התענוג הפשוט שבנפש (ואינו נמדד ומורכב בענין חיצוני), עם זאת, מכיון שסוף סוף הוא בא בהרגשה ומלוכש בענין כלשהו - הרי זה מורה שאין זה עצמות התענוג ממש כי אם רק המשכה והארה ממנו. אמנם, תענוג העצמי הבלתי מורגש, הוא עצם כח התענוג שלמעלה מהאור והגילוי.

וליתר חידוד: הצד השוה שבין התענוג המורכב לתענוג הפשוט המורגש הוא ששניהם הם בתנועה של המשכה. היינו שאף התענוג הפשוט שאינו מתלבש בכחות, ואינו מורכב ע"י - מ"מ הוא בתנועה של המשכה אליהם, ולכן סו"ס (אע"פ שהוא נבדל מהם, מ"מ) הוא נרגש בהם.

18. בהבא לקמן ראה המשך תרס"ו שם, ד"ה "לכה דודי" תשי"ד - ובהביאורים על המאמר (ד'א"ח - לכה דודי' להרמ"ח גאלאמב (ובסימן ט), 'מאמר מבואר' (את"ה העולמי, תשס"ו. חוברת ח). וש"נ.

19. סה"מ תרנ"ז ע' קסה.

20. שם.

משא"כ תענוג העצמי הבלתי מורגש אינו בתנועה של המשכה כלל, כ"א אדרבה, הוא בתנועה של עלי' והתכללות בעצמותו, שלכן בהתגלותו נעשה האדם "כאבן דומם ממש בלי שום תנועה כלל", כיון (שלא רק שאינו נרגש בכחות ופועל בהם הגדלה, אלא עוד זאת) שגורם לכל הכחות להתכלל בעצם.<sup>21</sup>

לסיכום: תענוג המורגש - המשכת העצם (רק שבתענוג המורגש הוא מתלבש ממש בכחות ובתענוג הפשוט הוא רק נרגש בהם). תענוג הבלתי מורגש - התענוג כמו שהוא במקומו, כלול בעצם.

## ד

### תורה ומצות - המשכה, תשובה ומס"נ - העלאה

עפ"ז יובן יותר המובא לעיל מהמשך תרס"ו בהבדל בין המשכה שע"י התורה (תענוג העצמי המלוכש בכח החכמה העצמי שבתורה), לענין הנפעל ע"י תשובה ומס"נ:

התורה ענינה הוא חכמה, חכמתו ורצונו של הקב"ה. אמנם שורש ומקור החכמה נעוץ מעלה מעלה, ובשרשה הראשון הוא פנימיות עתיק ("פנימיות אבא - פנימיות עתיק"), והיינו התענוג העצמי הנמשך בתורה שאינו מתגלה בטעם ושכל (כיון שהוא עצמי ופשוט) אלא בא בהרגשה בבחי' טעם ועונג<sup>22</sup>, שהוא בחי' טעמי תורה שיתגלו לע"ל (וזהו מש"א במד"ר שע"י התורה "אותי אתם לוקחים" - והיינו משום שמקור ושורש התורה הוא בפנימיות עתיק). אמנם כ"ז הוא התענוג המורגש שבא בהמשכה.

משא"כ תשובה ומס"נ אינם תנועה של המשכה, כ"א תנועה של עלי' והתכללות למעלה, כראב"ד שיצאה נשמתו בבכיה<sup>23</sup>, ועד"ז במס"נ, שענינה הוא העלאה והתכללות - שמוסר את נפשו (כעשרה הרוגי מלכות שכתוב שהעלו מ"ן עד ימיה"מ, כיון שמסרו את נפשם על התורה עצמה ולא בשביל המציאות והעונג הפרטי שלהם).

ולכן דוקא על ידי תשובה ומס"נ מגיעים לתענוג הבלתי מורגש, כיון שאי"ז שבהם עצמם נמצא התענוג, כ"א מצד הענין דאור חוזר, שדוקא ע"י או"ח (שהוא תנועה של עלי', כנ"ל - משא"כ אור ישר שהוא עבודת הצדיקים, שענינו הוא המשכה והתפשטות) מגיעים בהעלם העצמי כמו שהוא בעצמותו, כנ"ל.

21. וכמו התענוג שהאב מתענג על בנו אפי' אם אינו נרגש בו, מ"מ בהכרח שהוא קיים - והראי' מהפכו, שבהעדרו של הבן או מצעריו יצטער האב מאד בעומק נפשו - א"כ בהכרח שיש פה עונג אלא שאינו מורגש. וראה 'דא"ח - לכה דודי' שם דוגמאות נוספות ובאריכות נפלאה.

22. ע"ד מה שמשדה ידע טעם פרה (במדמ"ר חוקת, פי"ט, ה) שאי"ז שידע זאת בטעם ושכל (כיון שטורה מטומאת מת היא למעלה מהשכל לגמרי, חוקה בעצם) - אלא שנרגש אצלו שהמציאות האמיתית של כל הנמצאים אינו אלא אמיתת עצמותו - ראה לקו"ש חי"ח ע' 229 ואילך.

23. ע"ז יז, א.

## ה

## שני ענינים הנ"ל בתחיית המתים

והנה במאמר ד"ה "להבין ענין תחיית המתים" תשמ"ו<sup>24</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "ויש לומר שבהגילוי שיהי' בתחיית המתים שני ענינים. השכר על העבודה דקיום המצוות (ועמך כולם צדיקים), שההמשכות שהמשיכו ישראל ע"י המצוות שקיימו עכשיו תהי' אז בגילוי, ועי"ז יתעלו (אח"כ) למדריגה נעלית יותר, שתתגלה מעלתן של ישראל מצד עצמם, שהם נצר מטעי מעשה ידי להתפאר, שהוא למעלה יותר גם מההמשכה שנמשכת ע"י קיום המצוות.

ויש להוסיף, שעיקר החידוש והעילוי בתחיית המתים הוא שאז תתגלה מעלת ישראל עצמם. דגילוי ההמשכה שנמשכת ע"י המצוות, יהי' גם בימות המשיח (קודם זמן התחי'), וכמבואר בתניא שע"י מעשינו ועבודתינו עכשיו ממשיכים אוא"ס למטה והגילוי דהמשכה זו יהי' בימות המשיח ובתחיית המתים (אלא שבתחיית המתים, גם הגילוי דהמשכה זו יהי' באופן נעלה יותר), ועיקר החידוש והעילוי בתחיית המתים הוא שאז יתגלה השורש דישראל כמו שהם מושרשים בהעצמות".

והיינו שבתחיית המתים גופא יש שלב הקשור עם השכר לנש"י, ויש את גילוי התענוג העצמי שבנש"י. ובהע' 28 שם מוסיף בנוגע לתענוג העצמי שבישראל: "ראה המשך תרס"ו ע' קה. ושם (ע' קו) שבכדי להגיע לבחי' תענוג העצמי כמו שהוא בעצמותו א"א ע"י תומ"צ אלא ע"י התשובה - והרי ענין התשובה הוא העילוי דנשמות שלמעלה מתומ"צ".

וממילא מובן בהנוגע לתענוג המורגש (ההמשכה שע"י התומ"צ) - שבכללות הגילוי שלו הוא בימות המשיח, אמנם בפרטיות יותר שייך גם לתקופה הראשונה בתחיית המתים - גילוי ההמשכה שע"י התומ"צ<sup>25</sup>.

עפ"ז י"ל גם לענין הסעודה לע"ל, דתוכן הסעודה הוא גילוי העבודה של ישראל בזה"ג<sup>26</sup>,

24. קונטרס כא טבת תשמ"ט, סה"מ מלוקט ח"ג ע' לג ואילך.

25. ואו"ל שבימות המשיח יהי' גילוי תענוג המורכב, ואילו בתקופה הראשונה שבתחיית המתים הגילוי הוא בחי' תענוג הפשוט שבא בהמשכה - והיינו כדברי כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל שהן בימות המשיח והן בשלב הראשון בתחיית המתים מתגלה ההמשכה דהתומ"צ, רק שבתחיית המתים הגילוי הוא נעלה יותר ( - השורש הראשון דתומ"צ, תענוג העצמי הבלתי מורכב. והצד השווה שלו עם תענוג המורכב הוא שבא בהמשכה).

26. שלכן היא מגיעה לאחור 'הקניגיא' - המלחמה בין שור הבר (הסט"א) ללווייתן (צד הקדושה), שבסיומו נותץ הלווייתן את שור הבר - הניצחון של הקדושה על הסט"א, גמר עבודת הביורורים.

ובדורנו מדגיש כ"ק אד"ש מה"מ שהיות שכבר נסתיימה עבודת הביורורים כבר עומדים מוכנים לגשת אל השולחן ולהסב לסעודת שור הבר. ראה למשל שיחת ש"פ פנחס תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 107 - בתרגום מאידיש): "ובזה מתוסף עוד יותר בדורנו זה ובזמננו זה. . וע"פ כל סימני הגאולה נמצאים אנו כבר ממש אצל הגאולה, וכפי שהודיע, פירסם והכריזו כ"ק מו"ח אדמו"ר, שכבר סיימו הכל, כולל גם "לצחצח הכפתורים", וסיימו גם את "עמדו הכן כולכם", דהיינו, שכבר "הכל מוכן לסעודה", וכבר מוכנים לגשת לשולחן, ולאכול את סעודת לוייתן ושור הבר, כיון ש"הנה זה (משיח) בא", תיכף ומיד ממש".

ובש"פ וישלח תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 308 ואילך): "ומזה מובן שבימינו אלה ממש צריכים רק לפתוח את העיניים ולראות את המציאות בפועל ממש - היינו שיושבים יחד עם הקב"ה ("ישראל וקוב"ה כולא חד") ב"שולחן ערוך"

וענין זה שייך בעיקר לימוה"מ, שענינם של ימות המשיח הוא תשלום השכר על העבודה בזה"ג, אך כשמדברים בפרטיות יותר - זה שייך גם לתקופה הראשונה בתחיית המתים<sup>27</sup>, רק שאי"ז עיקר הענין דתחיית המתים<sup>28</sup> - כמבואר שם במאמר.

## ך

### תענוג העצמי הבלתי מורגש - אמיתית הענין דאור חדש

והנה בריש המשך תרס"ו<sup>29</sup> מבאר אדמו"ר הרש"ב שכוונת ותכלית הבריאה היא לעשות כאן בעולם (כל' המדרש -) 'דירה בתחתונים' היינו להמשיך בעוה"ז גילוי אלקות - להמשיך את האור שנסתלק ע"י הצמצום הראשון שיאיר בעולמות.

ומקשה במאמר שם דכיון שממשיכים את האור שהאיר לפני הצמצום, מה הרווח בבריאת והתהוות העולמות. ומתרץ זאת בב' ביאורים: א. החידוש הוא שהי' הגילוי בעולמות. דקודם הצמצום כשהאור האיר בגלוי לא הי' יכול להיות התהוות מציאות העולמות, רק אחר הצמצום אפשר להתהוות מציאות הכלים והעולמות, והתפקיד של בנ"י הוא לפעול הרחבה בכלים שיוכלו להכיל את האור שהאיר קודם (ראה שם שמאריך בביאור הענין).

ב. וז"ל: "ועי"ל שיהי' גילוי אור עליון שלמעלה מהאור הקודם וזהו התוס' אורות שנמשך ע"י התומצ' שיאיר בחי' פנימיות ועצמות ואו"ס שלמעלה גם מהאור שהי' ממלא מקום החלל בו' וכמשי"ת ובדרך כלל זהו גילוי בחי' או"ס הסוכ"ע שבשביל זה הי' תכלית הבריאה דעולמות כו".

ובביאור המושג 'אור עליון שלמעלה מהאור הקודם' מבואר בחסידות<sup>30</sup> שהוא אור שאינו בגדר המשכה, והיינו אור מקיף בעצם שאינו בגדר התפשטות וגילוי אל הזולת, דיש מקיף שנקרא מקיף רק בערך המקבל ויש מקיף בעצם.

והענין - עד"מ מעומק שכלו של הרב שאינו בערך שכל התלמיד, דלגבי התלמיד השכל העמוק נקרא מקיף שאינו יכול לבוא אצלו בהתייבות. אמנם בעצם, אור השכל מצ"ע הוא אור פנימי - ולאחר זמן כשיתרחב כלי שכלו של התלמיד הוא יוכל להכיל אף את האור הזה. היינו שהאור הוא בגדר המשכה רק שביחס אל הכלי המצומצם הוא נקרא סובב ומקיף. לעומ"ז רצונו של הרב - עד"מ - אינו בגדר המשכה שיוכל להמשיך זאת לתלמיד, אלא הוא מקיף בעצם.

לסעודת הנישואין, הסעודה דליתן ושור הבר ויין המשומר, שבסיומה "אומר לו (הקב"ה) לדוד (דוד מלכא משיחא) טול (כוס של ברכה) וברך, אומר להן, אני אברך ולי נאה לברך, שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא".  
27. ובפירוש הראב"ע דניאל יב, ב: והטעם לפי דעתי שהצדיקים שמתו בגלות יחיו בבוא הגואל... ואז יתענגו בליתן ובזיו ובהמות, וימותו פעם שני' ויחיו בתחתית המתים בעולם הבא שאינם אוכלים ושותים רק נהנים מזיו השכינה.

28. ועפ"צ יוצא לכאורה שבסעודה גופא יש שני דרגות, הדרגא דימות המשיח והדרגא דתחי"מ, ועצ"ע.

29. סה"מ תרס"ו ע' ג' ואילך.

30. בהבא לקמן ראה 'שערי עיונים בדא"ח' (להרמ"ח גאלאמב) שער א סימן ז, שער ב סימן ג. וש"נ.



והנה בד"ה "והי' עקב" תשכ"ז<sup>31</sup> שהובא לעיל מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ששני הענינים דתענוג העצמי המורגש ותענוג העצמי הבלתי מורגש, הם ב' הדרגות המבוארות בהמשך תרס"ו דהמשכת האור שלפה"צ והמשכת אור חדש.

וע"פ המבואר לעיל י"ל שאמיתית הענין דאור חדש שאינו בגדר המשכה כלל הוא הגילוי דתענוג העצמי הבלתי מורגש, כיון שכל שאר הגילויים - אף שהם למעלה מגדר השפעה פנימית וכו', מ"מ - הם בתנועה ובציור דהמשכה, כנ"ל. משא"כ תענוג העצמי הבלתי מורגש שענינו הוא העלאה והתכללות בעצמותו - הוא אמיתית הענין דאור חדש - כיון שאינו בגדר דהמשכה כלל (אף לא המשכה והתפשטות עצמית שאינה לצורך התלבשות פנימית).

## אבן מקיר תזעק

יביא דברי המדרש דלעת"ל תאנה בשבת צווחת ואומרת שבת היום / יביא דברי כ"ק אד"ש בזה דלא יהי' יצרו אנסו ויקשה ע"ז דלא יצטרכו שהתאנה תצווח / יחזק הקושי' ע"פ דברי כ"ק אד"ש דלעת"ל לא יבא יהודי לידי חטא ממילא / ינסה לבאר דתאנה צווחת הוא ע"ד משל ויקשה ע"ז דמתורת כ"ק אד"ש משמע שיהי' כפשוטו / ינסה לבאר דייעוד זה יהי' בגשמיות בתקופה הא' לעת"ל / יקשה על ביאור זה - דבתקופה הא' אין שינוי מנהגו של עולם / יבאר ע"פ פי' הרד"ק דהעניין יהי' בתקופה הב' שהאלוקות תחדור בגשמיות / יביא ראי' לביאור זה מקונטרס הלכות של תורה שאינן בטלים לעולם

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

### א

#### הקושי בדברי המדרש דתאנה צווחת לע"ל

עה"פ<sup>1</sup> "כי אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה" איתא במדרש תהלים<sup>2</sup>: "אמר ר' שמעון בשם ר' סימון חסידא בעולם הזה אדם הולך ללקוט תאנים, אין התאנה אומרת כלום, אבל לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צווחת ואומרת שבת היום".

ובענין זה מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בלקו"ש<sup>3</sup> דהנה, כעת בזמן הגלות התלמוד גדול, ועל ידו מגיעים לידי מעשה, ואילו לעת"ל יהי' מעשה גדול, ועל ידו יגיעו גם למעלת התלמוד.

ומיד מתעוררת השאלה - כיצד ידעו לעת"ל את המעשה אשר יעשון מבלי שיקדימו לו תלמוד ומתריך כ"ק אד"ש מה"מ, וזה לשון קודשו: "לעת"ל הרי יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ובמילא "אעביר" את האפשרות דיצרו אנסו, ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר, עד שהתאנה תזעק. . . שלא ילקטו ממנה בשבת - שלכן לא יהי' צורך לתלמוד הל' שבת כדי למנוע זאת, ע"ד שילד קטן אינו מכניס את ידו לאש, ובהמה אינה קופצת לאש".

כלומר, לעת"ל לא יהי' שייך מצב של "יצרו אנסו", שהרי יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולכן כמו שבהמה לעולם לא תקפוץ למדורה, כך יהודי לא יגיע לעת"ל למצב בו ירצה לעבור עבירה.

1. חבוקק ב, יא.

2. סוף פרק עג.

3. חכ"ה ע' 263.

אך כעת יש להבין, באם אכן יגיעו לבנ"י למצב בו לא ירצו לחטוא כלל, ואפי' לא בשוגג - לא שייך לכאורה ש"התאנה תזעק", שהרי אף יהודי לא יבוא ואף לא בשוגג לקוטפה בש"ק, וכיצד א"כ יקויים בפועל ממש הייעוד "אבן מקיר תזעק"?

## ב

### חיזוק הקושיא עפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ דלע"ל לא יבא יהודי לידי חטא ממילא

יש לבסס קושיא זו, דהנה, בקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלין לעולם"<sup>4</sup> מסביר כ"ק אד"ש מה"מ זה ש"מצוות בטילות לעת"ל" - אין הכוונה שתתבטל מציאות המצוה, אלא שיתבטל הציווי לזה.

וזה לשונו הק': "וההסברה בזה: הגדר ד"מצוות" ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע. . . אבל לאחר שששלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו. . . חדורה ברצונו של הקב"ה. . . עד שנעשים מציאות אחת. . . כפי שהי' בפועל לעת"ל - לא שייך הגדר דציווי לאדם. . . כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות".

ובהע' 42 מוסיף: "מעין דוגמא לדבר בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות - ש'לעתיד לבוא. . . תאנה. . . צווחת ואומרת שבת היום".

כלומר, כיון שלעת"ל יהי' קשור בחיבור מוחלט לקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, הרי ודאי מתקיים בפועל ובדרך ממילא רצונו של הקב"ה - המצוות. ומעין דוגמא לזה מעניני העולם שגם התאנה תהי' חדורה ברצונו של הקב"ה, עד כדי שבדרך ממילא מתקיים רצונו של הקב"ה.

ועפ"ז מתחזקת הקושיא, באם יהודי בדרך ממילא לא יבוא לחטוא, כיצד שייך שהתאנה תזעק עליו שלא יחלל שבת.

## ג

### ניסיון ביאור ד'תאנה צווחת' הוא ע"ד משל - והקושי שבזה

והנה, יש שניסו לבאר<sup>5</sup> שיעוד זה של "תאנה. . . צווחת ואומרת שבת היום", הינו בדרך

4. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 31.

5. קובץ 'הדרך הישרה' ה'תשע"ח דישיבת חח"ל צפת, ע' 64 ואילך.

וכעין תוכן דבריהם כתב בספר עניניו של משיח (ע' 257), שמדרש זה מדבר אודות התקופה השני' של ימורה"מ, כאשר תתגלה האמת האלקית ש"כל הנמצאים. . . לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, "שאז העולם מצד עצמו לא יתן מקום ואפשרות להנהגה היפך רצון ה', כיון שחוקי התורה יהפכו להיות חוקי הטבע עצמו.

ובהערה 23 שם הוסיף: "ולכאורה עפ"ז צריך לבאר שמה שאמרו חז"ל ש"אדם בא לקטוף תאנה בשבת", כוונתם היא רק בדרך של "לו יצויר", אבל לא שתהי' שייכת כזו מציאות". ככפנים.

משל בלבד והוא, ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה דלעיל (לקו"ש חכ"ה) שהיות שלעתיד לבוא לא יהי' שייך מצב של "יצרו אנסו", שהרי יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ולכן כמו שבהמה לעולם לא תקפוץ למדורה, כך יהודי לא יגיע לעת"ל למצב בו ירצה לעבור עבירה, עד כדי כך שגם לו יצוייר שירצה לחטוא - תצעק עליו התאנה.

כלומר, כיון שלעת"ל יהודי יהי' קשור בחיבור מוחלט לקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, הרי ודאי מתקיים בפועל ובדרך ממילא רצונו של הקב"ה - המצוות. ומעין דוגמא לזה מעניני העולם שגם התאנה תהי' חדורה ברצונו של הקב"ה, עד כדי שבדרך ממילא מתקיים רצונו של הקב"ה.

וכן מבארים גם את דברי כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס דלעיל (הלכות של תושבע"פ כו'), בהע' 42 שם (שהובאה לעיל) - שנראה שהמדובר הוא אודות התקופה השני' בימיה"מ, שהרי דוקא אז יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ויתבטל גדר הציווי לאדם - כיון שיהודי יקיים את רצונו של הקב"ה בדרך ממילא.

ומכל הנ"ל רצו להוכיח שמארו"ל הנ"ל אינו ייעוד גשמי שיתקיים בגאולה, אלא שמתאר את מצב העולם, וכוונתו היא שאף אם לו יצוייר שיהודי ירצה לחטוא - זה לא יתאפשר מצד מצב העולם.

אך ישנו קושי עצום על פירוש זה, דא"כ יוצא שייעוד זה "אבן מקיר תזעק" לא יקרה לפועל, והוא רק בכדי לבאר את גודל הגילוי אלקות שיהי' לע"ל, והרי במקומות רבים בחסידות ובפרט בתורת כ"ק אד"ש מה"מ מופיע ענין זה כדבר ברור שאכן יקרה,

ולדוגמא: ב"הדרן" על הש"ס לכ"ב שבט ה'תשמ"ט<sup>6</sup> מזכיר כ"ק אד"ש מה"מ ייעוד זה, וזלה"ק:

"התורה פועלת על העולם שגם מצד ענינו וגדריו הוא רוצה להיות ע"פ הוראת התורה, כפי שאמרו חז"ל ש"לעתיד לבוא אם אדם הולך ללקוט תאנה בשבת היא צווחת ואומרת שבת היום", היינו, שהתאנה עצמה מכריזה (צווחת ואומרת) שהעולם צריך להתנהג ע"פ הלכות התורה... שיתגלה בעולם לעתיד לבוא".

וכיצד א"כ ניתן לבאר שייעוד זה אינו אלא כמשל ומליצה בכדי להמחיש ולסבר את האוזן אודות הגילוי דלע"ל?

## ד

### נסיון לבאר דייעוד זה יהא בגשמיות בתקופה הא' דלע"ל

והנה, יש שניסו לבאר באופן אחר<sup>7</sup>, והקשו על ביאור זה, שהרי, בהמשך דברי המדרש שם

6. ספר השיחות תשמ"ט ח"ב, ע' 727.

7. בהע' הבאה בהמשך הקובץ.

איתא: "בעולם הזה אדם הולך ומשמש מטתו נדה, אין מטתו מעכבתו, אבל לעתיד אדם רוצה לילך ואשתו נדה, האבן צועק ואומר נדה היא". ואיתא בזה במדרש תהלים<sup>8</sup>: "אין אסור גדול מן הנדה . . . ולעתיד לבוא הוא מתירה", ומבאר ע"כ אדמו"ר הצ"צ (בביאורי הזהר<sup>9</sup>) שזהו מכיון שלעת"ל יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ".

ולפי זה ניסו ליישב ולבאר, שהמדרש דלעיל אודות התאנה שעתידה לצווח מדבר בתקופה הא' דימות המשיח, שהרי בתקופה הב' לא יהי' איסור נדה. וא"כ זהו לכאורה יהא יעוד גשמי כפשוטו, שהאבן תזעק, אלא שבתקופה הא' בלבד.

[ומה שבקונטרס "הלכות של תושבע"פ שאינן בטילות לעולם", שם מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א דוגמא לכך ש"מצוות בטילות לעת"ל" - בתקופה השני' - מענין זה של "תאנה . . . צווחת ואומרת שבת היום", ומשמע בפ' שזהו בתקופה הב'?

רצו ליישב זה, בדייקם מלשון כ"ק אד"ש מה"מ שאומר שהוא רק "מעין דוגמא לדבר בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות", היינו, שאין זה עצם הענין, אלא רק מעין הענין שבתקופה הב' "מצוות בטילות"; וממילא ניתן לומר שענין זה עצמו הוא בתקופה הא' - ומהווה רק מעין דוגמא לכך שבתקופה הב' "מצוות בטילות"].

## ה

### דחיית הביאור הנ"ל

אך לביאור זה (שיעוד זה יתקיים כפשוטו בגשמיות, אלא שבתקופה הא'), ניתן להקשות (כפי ששאל הנ"ל בתחילת הערתו) כיצד ייתכן שבתקופה א' שאין בה שינוי מנהגו של עולם - תצווח התאנה ותזעק האבן בגשמיות, והרי שינוי מנהגו של עולם יהא רק בתקופה הב'.

וממה נפשך: באם מדובר במדרשים שם אודות תקופה הא' - אזי עדיין אין שינוי מנהגו של עולם ומה שהתאנה תצווח, ובאם מדובר אודות תקופה הב' דלע"ל - אזי כבר לא שייך האיסור דנדה, שהרי יותר לגמרי (כנ"ל) בתקופה הב'?

ועוד ועיקר: מדברי כ"ק אד"ש מה"מ בלקו"ש חכ"ה, משמע בפירוש בלשונו הק': "לעת"ל הרי יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" - שזהו בתקופה הב', ולכן - "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר, עד שהתאנה תזעק . . . שלא ילקטו ממנה בשבת". וא"כ אין ניתן לומר שזהו בתקופה הא'!

[יתירה מזו: בשיחה הנ"ל (לקו"ש חכ"ה) מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ בהע' 51, בפירוש שגם בנוגע לאיסור נדה תזעק האבן בתקופה הב' דוקא. וכלשונו הק':

8. מזמור קמו.  
9. ח"ב, ע' תתקמה.

"ועפ"ז מובן דיוק הדוגמאות שבאגה"ק סכ"ו - ובמדרש תהלים ויל"ש שם ממשיך: בעולם הזה אדם הולך לשמש עם אשתו והיא נדה אין מי מעכב בידו אבל לעתיד לבוא אם רצה לעשות האבן זועקת ואומרת ממקום מושבה נדה היא"<sup>10</sup>].

וא"כ אהדרא קושיא לדוכתא: באם יהודי בדרך ממילא לא יבוא לחטוא, לא יצא כלל שהתאנה או האבן יזעקו עליו שלא יחטא, וכיצד א"כ יקיים ייעוד זה?

## ן

### ביאור דברי המדרש הנ"ל

ואולי יש לומר הביאור בכל זה, ובהקדים:

דהנה, ב'פשוטו של מקרא' מפרשים מפרשי התנ"ך את הפס' כך - לפירוש רש"י: כי - האבנים אשר גזלת תזעקנה מן הקיר, וכפיס מן העץ יענה אל האבן בקול לנגדה; שניהם צועקים. כלומר, שהאבן שגזל היהודי - זועקת מן הקיר שבה נבנתה בגזל<sup>11</sup>.

וכן מפרש הרד"ק: "כי אבן מקיר תזעק - אמר על דרך משל, כלומר: כל כך ידוע ונגלה לכל כי בניינך מגזלה, עד שהאבן תזעק מהקיר שהיא בנוי' שם: אני מגזלה! וכפיס מעץ יעננה - והכפיס יענה מהעץ לאבן: גם אני מגזלה!"

וכעת יש להבין, מהו החידוש במדרשים אודות לע"ל "תאנה צווחת... ואומרת שבת היום" - ולפי הפירושים דלעיל, אולי ניתן לבאר:

לשון כ"ק אד"ש מה"מ היא: "עד שהתאנה תזעק שלא יעשו בה מלאכה, שלא ילקטו ממנה בשבת - שלכן לא יהי' צורך ללמוד הל' שבת כדי למנוע זאת, ע"ד שילד קטן אינו מכניס את ידו לאש, ובהמה אינה קופצת לאש".

כלומר, התאנה תזעק באופן כזה שהאדם יימנע ממילא לחטוא, וזה יהי' מופרך אצלו, בדיוק כמו שמופרך אצלו לקפוץ לאש.

וע"ד דברי הרד"ק: לע"ל יהא "כל כך ידוע ונגלה לכל כי" אין לעבור על רצון ה' שהרי

10. ומה שלכאורה ישנה סתירה בין דברי כ"ק אד"ש מה"מ שמביא מדרש זה אודות נדה - בנוגע לתקופה הב', לביאורו של אדמו"ר הצ"צ שאיסור זה יתבטל לע"ל.

אולי יש ליישב בדוחק עכ"פ, שמה שמדברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (בביאורי הזוהר) דלעיל, משמע במפורש שמה שתהא נדה מותרת לע"ל - זהו לשיטה אחת ולא דוקא לכל הדעות, וכלשונו הק': "ולכן יש ידעה במדרש תילים סי' קמ"ו ע"פ ה' מתיר אסורים שלע"ל יתיר הקב"ה איסור נדה". וממשיך ומבאר שם מהי הסיבה לשיטה זו ע"פ חסידות.

ועפ"ז אולי ניתן לומר שדברי המדרש תהלים אודות איסור הנדה, שתצווה ע"כ האבן לע"ל - הם לשיטה האחרת, שאין איסור זה יותר לע"ל. ואזי, אין כל הכרח לבאר שמדרש זה שמביא כ"ק אד"ש מה"מ עוסק בתקופה הא', אלא כפי שמוכן בפשטות מדברי כ"ק אד"ש מה"מ - שזהו בתקופה הב' שאז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". שהרי, במקומות רבים בחסידות ואף בכ"ד מביא כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה באופן ברור ופשוט שלע"ל יתבטל איסור זה, וע"כ דוחק גדול הוא וצ"ע. ויש ליישב זה, ועוד חזון למועד.

11. ועד"ז מפרש ראב"ע על אתר: "כי אבן - שהרס מדינות וקריות ובה נבל; כי האבן תעיד כי מחמס היתה בנוי".

תעבור רוח הטומאה מן הארץ, "עד שהאבן" התאנה וכיו"ב "תזעק מהקיר שהיא בנוי שם": שבת היום ואין לחטוא בי!

ולפי זה, יבואר היטב מהו ש"תאנה צווחת" לע"ל - שזהו אכן דוקא בתקופה שני' שאזי "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" אזי לא שייך כלל שיהודי יבוא לחטוא, כמו שלא שייך שיקפוץ לאש!

ומה שמחדש המדרש, הוא: שלא זו בלבד שאצל בני ישראל יורגש כן, אלא זה יחדור גם בגשמיות העולם ועד לתוך מציאותה של התאנה הגשמית שתלוי' על האילן -

ומה שהיא תצווח, זהו לא רק צעקה חדיפעמית, שתתרחש רק "אילו יצוייר" שיבוא יהודי לחטוא - אלא בכל רגע ורגע בעצם מציאותה תצעק ותצווח את דבר ה'! ובמילא כאשר תבוא שבת - התאנה תצווח מהעץ שהיא תלוי' בו "שבת היום"! ותזעק ותבטא שאין שייך כלל לעשות חטא כלשהו! בדיוק כפי שלא שייך לקפוץ לתוך האש!

[ומה שניתן להקשות מלשון המדרש: "לעתיד אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צווחת ואומרת שבת היום" - שמשמע שהאדם יבוא לחטוא ואזי התאנה תזעק - בתקופה שני'.

הנה, יתכן לומר, שהיות ובעצם מציאותה תצעק בכל רגע בשבת "שבת היום", אזי אף "אילו יצוייר" שיהודי יבוא לחטוא כדלעיל (ס"ג), מיד יחוש בתאנה שכל מציאותה צווחת את רצון ה' וכי לא שייך כלל לחטוא, בדיוק כפי שלא שייך לקפוץ לאש!

(ולא כפי שביארו, שאילו יצוייר שיהודי יבוא לחטוא - דבר שלא יקרה בפו"מ - רק אז תצווח "שבת היום", אלא (כמובא בחסידות) ייעוד זה אכן יקרה לע"ל בכל רגע ורגע ובעצם מציאותה!)<sup>12</sup>

## ז

### ראי' לביאור מדברי כ"ק אד"ש מה"מ

ויש להביא ראי' לביאור זה:

דהנה, בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלים לעולם' כאשר מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מהו הגדר של "מצוות בטלות לע"ל", שקאי רק על הציונים על היהודי שהם יתבטלו. משא"כ רצון ה' בהמצוות, שהיות ולע"ל יתגלה אצל היהודי "שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות".

אזי מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ בהע' 42: "מעין דוגמא לדבר בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות - ש"לעתיד לבוא . . תאנה . . צווחת ואומרת שבת היום".

כלומר, שכשם שאצל היהודי יתגלה שהוא מציאות אחת עם קוב"ה אזי ממילא יקיים את

12. וראה לקמן ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וא"ש.

כל המצוות, כך הוא "בנוגע לעניני העולם שבהם מקיימים המצוות" - שגם בהם יהי' ניכר שהם מציאות אחת עם הקב"ה. וכדוגמא לזה, מביא את מדרש זה של ה"תאנה צווחת" - שזהו מצד שהתאנה (או האבן וכיו"ב) מציאות אחת איתו ית', וממילא מבטאת ליהודי שלא שייך לחטוא, בדיוק כפי שלא שייך לקפוץ לאש!

[אלא שניתן להוסיף ולומר ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ובאם יקרה ויבוא יהודי לחטוא - תזעק עליו (בנוסף) האבן "שבת היום", וכן אם ידרוך על הקרקע ולא יעסוק בד"ת תזעק עליו "גולם" וכיו"ב<sup>13</sup>. אלא שכנ"ל ייתכן וזהו בגדר 'לו יצויר' שזהו אכן יקרה. אך כנ"ל באריכות - ייעוד אכן יתרחש לע"ל בפועל ממש, שבכל רגע בגאולה תזעק האבן והקרקע את רצון ה', היות שתהי' מאוחדת עם אלקות].

ולפי זה אתי שפיר כהנ"ל. ועצ"ע.

13. כדמשמע מהיום יום המובא בהערות הנ"ל. עיי"ש.



## ביטול מציאות הרע בתחיית המתים דוקא

יביא ביאור אדה"ז בטעם שלפני חטא עה"ד לא הי' מיתה בעולם / יקשה עפ"ז מדוע בימוה"מ עדיין יש מיתה, ויתרה מזו אפילו לצדיקים גמורים / יבאר שבימוה"מ יהי' העולם בדוגמת צדיק ורע לו שיש לו עדיין מציאות של ולכן יצטרכו לחזור לעפרן / יקשה בנוגע לצדיקים גמורים / יבאר ע"פ שיחת כ"ק אד"ש מה"מ בטעם בכיית הצדיקים בעשי"ת / ימשיך שסיבת ביטול הרע בתחיית המתים הוא מפני דרגת גילוי התורה / יביא שיחות כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע להפרש בין לימוד התורה בימות המשיח לגילוי עצם התורה בתחיית המתים

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

### א

#### סיבת המיתה בזמן הגלות

ידוע מה שמבאר אדה"ז בתורה אור<sup>1</sup> שהקב"ה ברא את העולם באופן שהרע והטוב חלוקים זה מזה, אלא שע"י חטא עץ הדעת נעשה עירוב דטוב ורע עד שאין טוב בלא רע ואין רע בלא טוב.

ובזה יובן מה שכתוב<sup>2</sup>: "ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם", דלכאורה מה החיסרון זה שיחי' לעולם, הרי מלכתחילה כך נברא האדם, באופן שיחי' לעולם (וראי' שבציווי שלא לאכול מעץ הדעת אמר הקב"ה לאדם שלא יאכל - "כי ביום אוכלך ממנו מות תמות").

אלא דכיון שע"י החטא נתערב הרע באדם, הרי שאם הי' חי לעולם גם הרע שבו הי' לו קיום נצחי ולכך נגזרה מיתה בעולם אחרי החטא בכדי שלא יהי' קיום להרע. וע"כ לע"ל שיבורר הרע מן הטוב ע"י כל משך זמן הגלות יהי' "בילע המוות לנצח"<sup>3</sup> לא ימותו יותר.

ומסביר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>4</sup> ששלימות הבירור הזה של הרע מן הטוב יהי' בתחיית המתים, דבימות המשיח אז תושלם העבודה של בני ישראל בבירור הטוב מהרע ויגיעו למצב שהי'

1. בראשית ה, ג. ואילך.

2. בראשית ג, כב.

3. ישעי' כה, ח.

4. סה"ש תשנ"א ע' 576.

לפני חטא עץ הדעת, אמנם, גם אז תישאר מציאות הרע בעולם, כפי שהי' קודם חטא עץ דעת, אלא שהוא יבורר מן הטוב ולא יהי' מעורב בו.

ושלימות הענין דיטול הרע תהי' בתחיית המתים אז יבטל ה' אל מציאות הרע בעולם, כמ"ש "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". ובמאמר ד"ה "בלע המוות" תשכ"ה<sup>5</sup> מסביר כ"ק אד"ש מה"מ שהרע יתבטל לגמרי מצד הגילוי הנעלה של תחיית המתים.

## ב

### הקושי במציאות המיתה בימות המשיח

והנה, במאמר שם<sup>6</sup> אומר כ"ק אד"ש מה"מ - "שכל זמן שלא נשלמו עדיין הברורים והטוב והרע מעורבים זב"ז יש ענין המיתה בכדי שלא יהי' קיום להרע". וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ שזהו גם הטעם שגם צדיקים יחזרו לעפרן שעה אחת קודם תחה"מ, כי מכיון שע"י חטא עה"ד נעשה תערובות רע בכל העולם, לכן גם גופות הצדיקים יצטרכו לזיכוכ, משא"כ לאחר התחי' כשיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ לא תהי' אז מיתה והגוף יחי' בחיים נצחיים.

וצריך להבין, דאם כל סיבת המוות בזמן הגלות הוא בכדי שלא יהי' קיום לרע בעולם, הרי שטעם זה הוא רק כאשר הטוב והרע מעורבים זה בזה כנ"ל, דע"כ כאשר הגוף חי באופן נצחי גם להרע שמעורב בו יש קיום נצחי.

אך לפי מה שבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבימות המשיח הרע אינו מעורב בטוב, כפי שהי' קודם חטא עץ הדעת, הרי לכאורה אף בימות המשיח אין צריך להיות המיתה שהרי אף שחי הגוף בחיים נצחיים אין קיום לרע, שהרי אינו מעורב בו (וכפי שאכן קודם חטא עץ הדעת האדם נברא באופן שיחי' לעולם ועד כנ"ל).

וביותר צריך להבין, מדוע יצטרכו גופות הצדיקים לחזור לאפרן שעה אחת קודם תחיית המתים, שהרי כיון שבימות המשיח אין הרע מעורב בטוב, א"כ אין בגופם רע כלל ומדוע א"כ צריכים לחזור לעפרן.

## ג

### הקושי גובר בנוגע לצדיקים

וגם מה שמסיק כ"ק אד"ש מה"מ דהפסוק "בלע המוות לנצח" הולך על הזמן דתחיית המתים, הרי שאפשר לדייק ולומר שהפסוק מדגיש "בלע המוות לנצח", היינו, שכל זמן שעוד קיים רע בעולם אף שאינו מעורב בטוב, אזי אף שאין מיתה בעולם, אך אין נופל על זה לשון "לנצח", שכל זמן שקיים הרע אפשר שיתערב שוב בטוב וכפי שהי' בחטא דאדם הראשון ואין

5. ספר המאמרים מלוקט ח"ב.

6. אות ה.

זה ביטול המוות - הרע - לנצח.

רק בתחיית המתים שיבוטל הרע לגמרי שייך לומר "בלע המוות לנצח", כי כשאין רע, המוות שבא כתוצאה מן הרע, בטל לנצח.

אך עדיין אין מובן זה שהצדיקים (שהגם שגופם הי' קיים אלפי שנים ולא שלט בהם רימה) יחזרו לעפרן, היינו בשביל ביטול הרע שמעורב בהם, שהרי בימות המשיח לפני תחיית המתים הרע לא יהי' מעורב כלל וא"כ מהי סיבת החזרה לעפר.

והיינו שצריך להבין את מהות ההבדל בין ימות המשיח - שאף שאין שם תערוכת רע, מ"מ צ"ל ביטול החומריות, לתחיית המתים - שדוקא אז הגוף הגשמי חי בחיים נצחיים.

## ד

### מציאות הרע בימות המשיח

והנה בקונטרס 'תורה חדשה מאיתי תצא'<sup>7</sup> מכאן כ"ק אד"ש מה"מ את מהות ההבדל בין ימות המשיח לתחיית המתים, וזלה"ק:

"ידוע<sup>8</sup> שגם בימות המשיח, כשתושלם עבודת בני' בבירור הטוב מן הרע ויגיעו לשלימות שהיתה לפני חטא עה"ד - תהי' עדיין מציאות הרע בעולם, ולכן ישאר הצורך בערי מקלט<sup>9</sup> כדי לשלול אפשרות לענין בלתי-רצוי שיכול להיות כתוצאה ממציאות הרע בעולם (כמו שלפני חטא עה"ד היתה אפשרות לענין החטא ע"י מציאות הרע בעולם<sup>10</sup>)".

ובהערה 108 שם: "ורק לאח"ז, בעולם התחי', יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם, כמ"ש "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ועל תקופה זו אמרו חז"ל (נדה סא, ב) ש"מצוות בטלות לע"ל" (ראה הגהות יעב"ץ ר"ה ל, א. אגה"ק סו"ס כו). - ועפ"ז צ"ל שהסעודה דליתן ושור הבר (שבה יאכלו משחיטה זו שיתירה הקב"ה) תהי' בימות המשיח, לפני תחה"מ, כי, לאחר ש"מצוות בטלות" אין מקום לשקו"ט אם "זו היא שחיטה כשירה", ואין צורך ב"חידוש תורה".

היינו שמציאות הרע בימות המשיח הוא לא רע בפועל, כ"א אפשרות ויכולת לרע. ובסגנון אחר (כמבואר שם בשיחה בהרחבה) - אין ביטוי של רע, אך יש למציאות הרע בעולם.

7. יו"ל לקראת חגה"ש תנש"א, נדפס בסה"ש תנש"א ע' 566 ואילך.

8. ראה תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) סי"א ס"א.

9. וע"ד שגם בימות המשיח "יצטרכו לידע הלכות איסור והיתר טומאה וטהרה", אף שלא יצטרכו לעסוק בהם כיון ש"היו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחלה בלי שכחה", כנ"ל סי"א.

10. ראה גם סה"מ עטר"ת ע' תטו.

## ה

## ימות המשיח - צדיק ורע לו

והנה מבואר בתניא<sup>11</sup> בנוגע לדרגת צדיק ורע לו, שלמרות היותו צדיק ממש שביטל את הרע, מ'מ' אינו שונא את הס"א בתכלית השנאה, וזה שאינו שונאה בתכלית מראה על שייכות מסויימת לרע - איזה שמץ אהבה ותענוג ולא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי מכל וכל.

ועד"ז אולי יש לומר בנידון דידן, דהגם שהרע יתברר מהטוב, אך אם כל זה, היות שבעולם יש עדיין מציאות של רע - שיהודי יכול לערב שוב פעם רע בטוב, הרי זה מראה על שייכות מסויימת שאותה יהי' צריך לבטל.

וע"י החזרה לעפר יבטל הרע לגמרי, היינו, לא הרע ממש (שהרי כבר בטל) אלא האפשרות שיהי' רע, דכנ"ל מורה על שייכות מסויימת לרע.

## ו

## צדיק גמור - יש ולא אפס

אך יש להקשות על ביאור זה, שהרי במאמר מבאר שהצדיקים יחזרו לעפרן, אף צדיקים גמורים שנקראים "בני עלי", דאצלם ודאי שבימות המשיח לא יהי' מציאות של רע ואפילו מציאות לאפשרות לרע, שהרי צדיקים כאלו אין אצלם מציאות של רע, אפילו לא ביכולת שיעלה בליבו איזה תאוה ורצון לרע כיון שאין להם שייכות לרע כלל.

ואף בצדיקים כאלו אומר כ"ק אד"ש מה"מ שיחזרו לעפרן שעה אחת קודם תחיית המתים וצ"ל מדוע.

יש לומר הביאור בזה ובהקדים:

מובא בכתבי האריז"ל<sup>12</sup> "שכל מי שאינו בוכה בעשי"ת אין נשמתו שלימה". ומדייק כ"ק אד"ש מה"מ<sup>13</sup> שהלשון "כל מי" מורה אף על צדיקים גמורים שאינם שייכים כלל לחטא. ולכאורה אינו מובן, דכיון שאינם שייכים כלל לענין החטאים על מה יבכו.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהכוונה שהכוונה של ירידת הנשמה למטה לעולם הזה הוא בשביל העלי' שנעשית ע"י הירידה, כלומר, שיתוסף בנשמה ביטול ודביקות נעלה יותר מאיך שהיתה בטילה ודבוקה לפני ירידתה למטה.

דהיות שאף צדיק גמור הרי בהיותו למטה הוא דבר בפני עצמו, שהוא יש ולא אפס, נמצא שאת הענין שבשבילו ירד למטה הוא לא ביצע וזה מה שמביאו לבכות.

11. פי"א.

12. פע"ח שער השופר פ"ה.

13. לקו"ש חלק ט ע' 206. ואילך.

וי"ל שלכן צריכים לחזור לעפרון, כדי לבטל מציאות רע זו שקיימת בצדיקים עד כדי שצריכים לעשות על זה תשובה.

ויומתק יותר לפי מה שאומר שם במאמר שהמיתה תהי' גם בשביל לקיים את "ועפר אתה ואל עפר תשוב", וכמו שמביא בהערה (36) שמי שקיים והגיע לביטול של "ונפשי כעפר לכל תהי'" לא יצטרך למות- דע"פ הנ"ל מובן, כיון שמילא את הענין של ביטול מציאות הרע אצלו.

## ז

### שלילת הרע הנעלם בימות המשיח

ויש להוסיף בעומק יותר, דע"פ הידוע שתחיית המתים היא ע"י טל תורה (נוסף ע"כ שכללות הגילוי בימיה"מ הוא ע"י התורה<sup>14</sup>), יש לומר שהסיבה לזה שבתחיית המתים יתבטל מציאות הרע, הוא מצד דרגת גילוי התורה שתתגלה בתקופה זו, היינו שהגילוי דתורה חדשה אז יהי' (לא באופן שולל את הרע, אפילו שלילה בתכלית, כ"א) באופן שאינו נותן מקום למציאות הרע כלל, כדלקמן.

ויש לבאר זה בהקדים ביאור כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס 'תורה חדשה' הנ"ל בנוגע לנאמר בכתבי האריז"ל שבימות המשיח יפסקו הלכה כב"ש.

לאחרי שמסביר איך אין זה בסתירה לכללי התורה (כיון שבי"ד הגדול (שיהי' יותר גדול בחכמה מכל בי"ד שלפניו) יבין ויחליט בשכלו שהלכה צ"ל כב"ש ולא כב"ה), נפנה כ"ק אד"ש מה"מ לבאר מדוע יפסקו את ההלכה כב"ש, וזלה"ק:

" ובהקדם ביאור הפלוגתות דב"ש וב"ה, ב"ש אוסרים וב"ה מתירים - שהפלוגתא היא בנוגע לאופן פעולת התורה בבירור העולם:

בדברים שהם בודאי בלתי-רצויים, לכו"ע הבירור הוא באופן של דחי', "שמאל דוחה"<sup>15</sup> - טמא אסור ופסול; בדברים שהם בודאי מותרים, עניני הרשות, לכו"ע הבירור הוא באופן של קירוב, "ימין מקרבת"<sup>16</sup> - טהור מותר וכשר, ע"י ההשתמשות בהם לשם שמים, "כל מעשיך יהיו לשם שמים"<sup>16</sup> ו"בכל דרכיך דעהו"<sup>17</sup>, שע"ז נעשה בהם בירור וזיכוך ועלי' לקדושה; ובדברים שיש ספק האם צריכים לדחותם או שיכולים (ובמילא צריכים) לקרבם ולהעלותם לקדושה, משום שהרע אינו ניכר ונראה בפועל ובגלוי, כי אם בכח ובהעלם בלבד, וכיו"ב - פליגי ב"ש וב"ה<sup>18</sup>:

14. ראה שיחת ש"פ נשא תנש"א.

15. סנהדרין קז, ב. וש"נ. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד הי"ז.

16. אבות פ"ב מ"ב. רמב"ם הל' דעות ספ"ג.

17. משלי ג, ו. רמב"ם שם. שו"ע אדה"ז אור"ח סקנ"ו ס"ב.

18. ולהעיר מביאור הלשיתיהו דב"ש וב"ה, שב"ש אזלי בתר כח, וב"ה אזלי בתר בפועל (ראה בארוכה "הדרן

על ששה סדרי משנה" (ס' השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 645 ואילך)).

ב"ש<sup>19</sup> (ששרש נשמתם מבחי' הגבורות) - נטיית שכלם היא להחמיר, לדחות ולאסור גם הענינים שהרע שבהם הוא בכח ובהעלם בלבד, וב"ה (ששרש נשמתם מבחי' החסדים) - נטיית שכלם היא להקל, לקרב ולהתיר הדברים שאין בהם רע בפועל ובגלוי. . . ויש להוסיף, שהחילוק בין ב"ש וב"ה הוא גם בדרגת התורה שעל ידה נעשה בירור העולם:

"ב"ש מחדדי טפי" - דרגא נעלית יותר בלימוד התורה (ה"בכח" שבתורה, פנימיות התורה), שבכחה יכולים לברר (לא רק רע הגלוי, אלא גם) רע הנעלם, משא"כ ב"ה שלומדים התורה כפי שהיא בפועל ובגלוי (נגלה דתורה), אין ענינם לברר רע הנעלם, ובמצב כזה שאין הענין לברר הרע הנעלם, אסור לדחות ולרחק דברים שיכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה. ולכן:

בזמן הזה, שמצב העולם הוא שרוב בני-אדם אינם שייכים לדרגתם של ב"ש לשקול ולדקדק דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם ולבררו ע"י דרגא נעלית בתורה - הלכה כב"ה, וב"ש במקום ב"ה אינה משנה, ועד שכש"נמנו ורבו ב"ש על ב"ה", "אותו היום. . . הי' קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל", כי, עי"ז שדוחים ומרחקים מגבול הקדושה דברים שהיו יכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה במילא ניתוסף כח בלעו"ז.

אבל בימות המשיח תהי' הלכה כב"ש - כיון שישתנה שיקול הדעת בטבע השכל דחכמי ישראל בהתאם לשינוי מצב העולם בימות המשיח<sup>20</sup> (ע"פ הכלל ש"אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות") כדעת ב"ש - כי, לאחרי שיושלם בירור הטוב מן הרע, יהיו כולם במעמד ומצב ד"השם אורחותיו", לדקדק ולשקול דרכיהם בתכלית הזהירות גם מרע הנעלם (בהעלם ובכח), ועד לשלילת האפשרות דענין בלתי-רצוי - ע"י דחיית וריחוק הדברים שיש בהם רע הנעלם (כיון שנשאר עדיין בעולם מציאות הרע, כנ"ל סי"ב); וענין זה יהי' ע"י התגלות דרגא נעלית יותר בתורה ("מחדדי טפי") אצל כל בני" - "תורה חדשה מאתי תצא", טעמי וסודות התורה, שלהיותם למעלה משייכות לבירור העולם, נשללת על ידם אפילו האפשרות לענינים בלתי-רצויים. עכ"ל בהנוגע לעניננו.

והיינו שכ"ק אד"ש מה"מ מבאר שהשינוי בהלכות התורה נובע מכך שבימות המשיח ההתעסקות עם הרע היא (לא כבזמן הזה שמתעסקים עם הרע הגלוי, אלא) בשלילת הרע הנעלם, כלומר לא רע בפועל, כ"א את האפשרות והיכולת לרע.

ועפ"ז יוצא שלימוד התורה בימות המשיח הוא מצד דרגת התורה ששוללת את היכולת ואפשרות לרע.

19. ראה זח"ג רמה, א. טעמי המצוות להאריז"ל פ' תצא. תניא בהקדמה. שם אגה"ק סי"ג. ובכ"מ.

20. להעיר מטעמי המצוות שבהערה 119 [פרשת תצא]: "אלו ואלו דברי אלקים חיים, כי כל אחד ואחד דיבר אמת לפי מקומו (דרגתו), אלא שההלכה הוא לפי הזמן".

## ח

**עצם התורה - לא בתור אמצעי**

והנה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו<sup>21</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שבאופן פעולת והשפעת התורה על העולם יש ג' דרגות:

א. ע"י התעסקות עם הלעומ"ז, והיינו ע"י לימוד הלכות - לידע את המעשה אשר יעשון, שכיון שלימוד זה הוא בשביל לא להכשל בענינים אסורים, זה נחשב התעסקות באופן של מלחמה.

ב. ע"י הלימוד נשלל ממילא ענין של מחלוקת - "שכל התורה נתנה אלא לעשות שלום בעולם"<sup>22</sup>.

ג. שלום מלשון שלימות - היינו לא לשלול ענינים בלתי רצויים (מחלוקת וכו'), אלא לפעול שלימות והוספה נוספת בעולם.

אמנם כל זה הוא לימוד בתור אמצעי, שכן ענינו הוא לפעול משהו בעולם. משא"כ לימוד לשמה ממש - לשם התורה עצמה, שאינו בשביל לפעול בעולם פעולה וענין מסויים.

ועפ"ז נמצא שלימוד התורה באופן ששולל את מציאות הרע שקיים בעולם (גם אם השלילה היא בדרך ממילא, ללא התעסקות) - אינו ענין התורה בטהרתה - "לדעת את ה' בלבד"<sup>23</sup>.

כלומר, על אף מעלת התורה חדשה שתתגלה בימות המשיח, עדיין אי"ז עצם התורה ממש - משום שיש עדיין מטרה ותכלית מסויימת - לשלול את מציאות הרע.

## ט

**גילוי עצם התורה מוביל לתחיית המתים - ביטול מציאות הרע**

והנה בקונטרס 'הלכות תורה שבע"פ' תשנ"ב מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שיש בתורה שני ענינים: יש את התורה כמו שהיא מתייחסת לאדם ולעולם, ויש את התורה עצמה שהיא רצונו העצמי של הקב"ה, שאי"ז ציווי והוראה לאדם, כ"א הרצון העצמי כמו שהוא.

וממשיך כ"ק אד"ש מה"מ ומבאר שענינה העצמי של התורה - רצונו העצמי של הקב"ה - יתגלה בשלימות בתקופה השני' בתחיית המתים.

ובהמשך השיחה שם מבאר בנוגע לפסק ההלכה כב"ש, שזה שבימות המשיח יפסקו את ההלכה כב"ש, הוא רק בתקופה הראשונה. משא"כ בזמן התח' תהי' ההלכה כשניהם יחד, כיון הסתירה ביניהם נובעת ממוגבלותם של הנבראים, שאינם יכולים לקיים ולעשות שני דברים

21. נדפס בלקו"ש חכ"ז ע' 249 ואילך.

22. רמב"ם סוף הלכות חנוכה.

23. דפירוש לדעת את ה' בלבד" - הוא - שענין לדעת את ה' הוא בטהרתו (בלי ערבוב כוונה נוספת), "בלבד" - הערה

סותרים, משא"כ מצד רצונו העצמי של הקב"ה יש מקום לשני הענינים.

ובלה"ק: "זבזה תלוי החילוק בפסק ההלכה במחלוקת שמאי והלל - בזמן הזה (הלכה כב"ה), בימות המשיח (הלכה כב"ש), ובזמן התחי' (הלכה כב"ש וב"ה גם יחד):

בזמן ד"היום לעשותם", שכולל זמן הזה, וגם התקופה הראשונה דימות המשיח (לפני תחה"מ) שיהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות - כיון שמודגשת בעיקר הפעולה בעולם ("הליכות עולם לו"), הרי, מצד גדרי העולם בהכרח שתהי' ההלכה למעשה בפועל כדעה אחת, והדעה השני' אינה אלא ברוחניות: בזמן הזה - הלכה כב"ה, ודעת ב"ש היא ברוחניות, ובימות המשיח - הלכה כב"ש, ודעת ב"ה היא ברוחניות.

אבל לאחרי הזמן ד"היום לעשותם", "למחר לקבל שכרם", בעולם התחי', ש"מצוות בטלות לעתיד לבוא", שבטל גדר הציווי להאדם, ונשאר רק ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה, "הלכות של תורה. . . שאינן בטלין לעולם" - תהי' ההלכה כב"ש וב"ה יחדיו, כיון שיתגלה בעולם רצונו של הקב"ה כמו שהוא בעצמותו ית', "נמנע הנמנעות". עכ"ל.

וע"פ האמור לעיל שבדרגת התורה כשלעצמה אין מציאות של רע, מובן בטוב טעם מדוע רק בתקופה הראשונה תהי' הלכה כב"ש, כיון שמעלת שיטת ב"ש היא רק בנוגע לביטול הרע וההתעסקות עם העולם, משא"כ בתקופה של תחיית המתים שיתגלה עצם התורה, אין מציאות של רע, וממילא לא צריך לשלול אותו, ולכן ההלכה היא כשתי השיטות - מצד עצם הרצון העליון שאינו בא כאמצעי לענין אחר.

ועפ"ז יובן בשורש הענינים מדוע הכח לביטול הרע יהי' בתקופה דתחיית המתים דוקא, כיון שהגילוי בעולם יהי' רצונו העצמי של הקב"ה, עצם התורה - שמצד דרגא זו אין מציאות של רע כלל, אפילו לא יכולת לרע.



## "חידוש מיוחד בתקופתנו זו"

### חידושים במעמדם והנהגתם של ישראל ערב הגאולה

יקדים אודות החידוש המיוחד של דורנו - הדור השביעי, אותו מניח כ"ק אד"ש מה"מ החל מראשית נשיאותו / יראה כיצד חידוש זה מתבטא בעניינים וסוגיות שונות המקבלות תפנית ומשמעות עמוקה יותר, כדלקמן: / בענין כוח פעולתו של יהודי / היכולת בדורנו להגיע למדריגת צדיק / השגת מדריגת מוחין בעצם / הפצת ענייני הגאולה בפשטות / החידוש המתקבל במלחמת בית דוד / זרגת בנ"י בדור הגאולה / אהבת ישראל בדרנו - טעימה מהגאולה / הצורך ופעולת לימוד ענייני בית הבחירה וגאולה ומשיח / הדגש בלימוד חסידות / הנחת תפילין ר"ת / שימוש בפסוקי קודש המבטאים את הציפי' לגאולה / הדגשת מעלת המעשה / הפעולה על בני - נח / ימלא שחוק פינו

הת' שמואל שי' רייניץ

'קבוצה' - 770 בית משיח

### הקדמה

כבר מראשית שנות הנשיאות, הגדיר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א והציב את משימת הדור "להמשיך את השכינה למטה בארץ", ככל שחלפו השנים חידד כ"ק אד"ש מה"מ את גישה זו ואת הפעולות שעלינו לעשות על מנת לפעול אכן את הגאולה האמיתית והשלימה.

מתייחדים בכך שיחות שנות הנפלאות בהם מצביע כ"ק אד"ש מה"מ על עובדת היותנו כבר בימות המשיח, ועל כך שנסתיימה כבר עבודת הבירורים ונמצאים בתקופה חדשה וכו'.<sup>1</sup>

מתוך אותם דברים בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ, צפים ועולים מעשים והנהגות מיוחדים המשתנים ומתייחדים לאור התקופה - סף הגאולה. כעין 'נפקא מינה' למעשה מתוך מעמד ומצב נעלה זה, המייחדים ומדגישים את שינויי תקופתנו זו. בשורות דלקמן נערוך בעז"ה לקט מחידושים והוראות אלו, המבטאים יותר מכל את התקופה המיוחדת בה אנו נמצאים.

בליקוט שלפנינו נחלקים השינויים הנ"ל לג' חלוקות כלליות, כפי העולה משיחותיו הק' של כ"ק אד"ש מה"מ: א. חידוש שניתוסף במעמד ומצב העולם בכלל ויהודי בפרט בזמננו זה - סעיפים א-1.

ב. עניינים הקיימים בכל הדורות, אך בזמננו זה כוונתם משתנה, כלומר יתכן וטעם קיום הנהגה זו היא כתיקון על החורבן או מפני חושך הגלות ובתקופתנו זו מבהיר כ"ק אד"ש מה"מ שהעשי' היא מפני קרבתנו לגאולה - סעיפים ו-י.

1. עיקרי שיחות אלו נלקטו בספר 'בשורת הגאולה', עי"ש.

ג. הנהגות והלכות במעשה שבאים כתוצאה מתקופה זו ערב הגאולה ותחילתם של ימות המשיח - סעיפים יא-טו.

## א

### כוח פעולתו של יהודי

בזמננו זה ניתן כח ליהודי לנהוג באופן של מעל הטבע, וכפי שמתבטא כ"ק אדמו"ר הרי"צ<sup>2</sup>: "עכשיו הוא זמן של הנהגה על-טבעית. רואים אנו בחוש שזהו זמן ש"החלש יאמר גיבור אני".

וכשפותחים את מקור הפסוק (יואל ד, י) ניתן לראות שזו חלק מנבואת הגאולה (שם, פסוק א): "בעת ההיא אשר אשיב את שבות יהודה וירושלים".

ובמילים מפורשות יותר במכתב כ"ק אד"ש מה"מ<sup>3</sup>: "בזמננו זה . . . ובדור דעקבתא דמשיחא, אשר כפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, הנה זה - מלך המשיח - עומד אחר כותלנו ואינו מחכה אלא לסיום העבודה . . . הרי על כל אחד ואחת לקיים הנאמר בכתוב החלש יאמר גיבור אני. ובהחלטה בתוקף בזה - מוציא גם הכוחות הנעלמים שלו לגילוי, ובמילא יכול לפעול כמה פעמים ככה, מאשר אם הי' זה בזמן הרגיל ובתנאים רגילים".

## ב

### מדריגת 'צדיק'

ידועים דברי אדה"ז בתניא<sup>4</sup> אשר "מדת הבינוני היא מדת כל האדם. . . מה שאין כן בדבר המסור ללב, דהיינו שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאוי בתכלית שנאה, או אפילו שלא בתכלית שנאה, הנה זה אי אפשר שיהי' באמת לאמיתו אלא על ידי גודל ותוקף האהבה לה'. ואין כל אדם זוכה לזה, כי זהו כעין קיבול שחר, וכדכתיב אתן את כהונתכם וגו'".

כלומר, עבודתו של יהודי היא למשול ברוח תאוותו במעשה דיבור ומחשבה בפועל ממש בלבד כבינוני, משא"כ נשמת הצדיקים הינה ליחידי סגולה בלבד.

והנה, בשיחת הד"מ דש"פ אמור ה'תנש"א<sup>5</sup> מחדש כ"ק אד"ש מה"מ, שבזמננו זה - סף הגאולה, כל אחד מישראל שייך ויכול להגיע למדריגת צדיק כפשוטו, וזלה"ק: "י' שלאחרי כל העינים - של בירור וזיכוך כו-שבני ישראל עברו במשך הדורות בודאי יכול עכשיו כל אחד ואחד מישראל להגיע לדרגות הכי גבוהות עד "תהי צדיק"(הגלוי של"ועמך כולם צדיקים") כפי שיהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה", ע"כ.

2. ספר השיחות תרצ"ו עמוד 316.

3. אגרות קודש חלק ח עמוד שנג, ההדגשות אינן במקור.

4. פי"ד.

5. סה"ש ה'תנש"א ע' 532.

ואולי יש לומר, שהדרך להגיע למדריגה זו מבוארת בשיחת ד"מ ש"פ ואתחנן ה'תנש"א (שנאמרה שבועות ספורים בלבד לאחר מכן) שבה מסביר כ"ק אד"ש מה"מ שהיום בערב הגאולה כל אחד יכול לבוא למצב שלא רק שבפועל אינו חוטא אלא שניתן להגיע להתבוננות שמלכתחילה נמנעת האפשרות למעשה שאינו רצוי (עבודת הצדיקים), וכלשונו הק' שם:

"הסתכל בשלשה דברים" - "הסתכל" דייקא, שמורה על העיון וההתבוננות בהעמקה יתירה בענין הגאולה השלישית וביהמ"ק השלישי ("שלשה דברים"), מתוך צפי' והשתוקקות מיוחדת, "אחכה לו בכל יום שיבוא" שיבוא בכל יום, ביום זה ממש, ועאכו"כ כשעומדים על סף הגאולה, שההסתכלות בשלשה דברים היא ביתר שאת וביתר עוז.

ויש לומר, שההסתכלות בעניני הגאולה השלישית וביהמ"ק השלישי ("שלשה דברים") פועלת שלימות בכל עניני העבודה שנכללים ב"שלשה דברים" - ג' הקוין דתורה עבודה וגמילות חסדים, שקיומם ע"י ג' הלבושים דמחשבה דיבור ומעשה - שהעבודה אינה באופן של התחלקות, אלא באופן של בלי גבול, ומצד העדר ההגבלה ישנה השלימות בכל הקוין",

ובערה 134 שם: "ועד"ז בנוגע ל"סור מרע" - כהמשך המשנה "ואין אתה בא לידי עבירה" - "ואין אתה בא" דייקא, בדרך ממילא, ללא צורך להתעסק בשלילת הרע, ואפילו לא "לידי עבירה", שגם דברים שיכולים להביא לידי עבירה (כמו תאוות היתר) נעשים מושללים בדרך ממילא, מצד ההסתכלות בעניני הגאולה, מעין ודוגמת המעמד ומצב דימות המשיח, כפס"ד הרמב"ם (בסיום וחותרם ספרו "משנה תורה") ש"באותו הזמן . . כל המעדנים מצויין כעפר", "כעפר" דייקא, שאין לו שום חשיבות, כיון ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד".

כלומר שע"י ההתבוננות בעניני הגאולה נשללים מלכתחילה רצונות לעבור על עניינים אפילו של היתר, ואפי' מחשבות ונטיות של איסור מלכתחילה. ועפ"י המובא לעיל אוי"ל שזו היא הנתינת-כח והיכולת להגיע כאו"א למדריגת "תהי צדיק".

## ג

### מוחין בעצם

בחסידות מוסבר<sup>6</sup> שבזמן הגלות יש לעם ישראל לא שייך לברר את ג' המוחין כמו שהם מצד עצמם, רק את המוחין כפי שהם מקור למידות, המוחין מצד עצמם לא ניתנים לברור. בד"מ לך לך תשנ"ב מחדש כ"ק אד"ש מלך המשיח שבזמננו ניתן כבר העבודה מעין וההתחלה דלעתיד לבוא גם בג' המוחין, וכלשון קדשו<sup>7</sup>:

"כיבוש שבע הארצות מורה על העבודה דברור שבע המדות, וג' הארצות קיני קניזי וקדמוני - על העבודה עם ג' המוחין (חכמה בינה דעת).

6. הבא להלן, ראה בארוכה ד"ה אל תצר את מואב במאמרי אדמו"ר האמצעי דברים בתחלתו.

7. סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 80.

בזמן הזה ניתנו לישראל רק שבע הארצות, משום שעתה (עיקר) העבודה היא בבירור המדות; והעבודה דג' המוחין עתה היא בעיקר כדי לפעול על המדות. אבל לעתיד לבוא, כאשר כל ענין בעבודת ה' יהי' בשלימותו הכי מלאה, תהי' העבודה דג' המוחין גם (ובעיקר) עבודה בפני עצמה - להתאחד עם אלקות על ידי היחוד המלא (יחוד נפלא<sup>8</sup>).

ובכל זה - נוספת הדגשה מיוחדת בדורנו זה:

על פי המדובר לעיל, שבדורנו זה במיוחד (הדור האחרון בגלות והדור הראשון של הגאולה) נמצאת בהדגשה יתירה העבודה ד"לך לך מארצך גו' אל הארץ אשר אראך", וקנין כל עשר הארצות - הרי מובן, שהדבר צריך להשתקף לכל לראש בעבודה מעין זה של יהודי, על ידי שהוא מוסיף בלימוד התורה, לא רק לפי ג' המוחין שלו השייכים למדות, אלא גם ג' מוחין בעצם. שזה במיוחד - על ידי שיוסיף בלימוד פנימיות התורה (כולל בביאור ענינים אלו דעבודת המוחין), כולל בעניני הגאולה ומשיח צדקנו.

## ד

### הפצת עניני הגאולה בפשטות

חידוש נוסף מיוחד בזמננו זה, הוא היכולת לדבר עם יהודי בצורה הפשוטה ביותר על כל עניני הגאולה, ועל כך ש"הנה זה משיח בא", וכלה"ק בשיחת ד"מ ש"פ שופטים ה'תנש"א<sup>9</sup>:

"ועפ"ז ישנו גם מענה על השאלה ששואלים על כך שמדברים לאחרונה שהגאולה באה תיכף ומיד ממש - לכאורה: כיצד זה יכול לעבור ולהצליח בצורה חלקה כל כך; כיצד יגיבו בני הבית על זה, ומה יאמר העולם על כך?! והמענה הוא, שאילו עניני הגאולה היו חידוש, אולי הי' מקום לשאלה; אבל היות והגאולה אינה חידוש דבר, אלא כל עניני הגאולה התחילו כבר ("כתבתחלה") וכבר נמשכו ונתקבלו בעולם הזה הגשמי התחתון שאין תחתון למטה ממנו (בבחי' "ויעצץ כבתחלה") - לא יהי' פלא כאשר הגאולה באה תיכף ומיד ממש!".

כלומר, שהיות וענייני הגאולה כבר מתחילים להתרחש בעולם. וכפי שמאריך בזה כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה שם, שישנם כבר את ה"שופטייך ויעצייך", שהם-הם רבותינו נשיאנו המעבירים לנו את דברי הקב"ה כאן למטה, וממילא עניני הגאולה אינם דבר חידוש כלל. ועל-כן ישנה האפשרות ליהודי לבשר ל"עולם" את בשורת הגאולה<sup>10</sup>.

8. ראה תניא פ"ה.

9. סה"ש תנש"א ע' 087 ואילך.

10. הערת המערכת: להעיר שדברי כ"ק אד"ש מה"מ אלו באים בהמשך ישיר להוראתו ק' לפרסם לכל אנשי הדור שזכינו נבניא הדור ונבואתו העיקרית "הנה זה משיח בא", ותיכף ומיד לאחמ"כ מאריך להסביר שהעולם 'כלי' לקבל את עניני הגאולה.

## ה

## מלחמת בית דוד

ידוע מ"ש כ"ק אדנ"ע בשיחת "כל היוצא למלחמת בית דוד" אודות מטרתה של פתיחת ישיבת 'תומכי תמימים', שלאור תנועת ההשכלה הנושבת בחוצות ומאיימת לעקור את חינוך ישראל הכשר ומסורת ישראל, מקים הוא את הישיבה בה יצאו חיילים להילחם ברוח זו, וכלשונו הק'<sup>11</sup>:

"אם ראית דור אחר מחרף" - הדור הראשון המחרף הם מורי בתי הספר והחדרים המסוכנים של חברת מפיצי ההשכלה, שיחנכו את דור המחרפים ומגדפים השני שיביא את חבלי משיח בעולם ובאשראל, ועל כך צריכים את מלחמת בית דוד, לחזק את האמונה בגאולה השלימה על ידי משיח צדקנו ולהקל את חבלי משיח . .

"תמימים' הם אלה שצריכים לשרת במלחמת בית דוד, הם הנם אלה שצריכים להציל את כלל ישראל בעקבות משיחא מידי אויבי ה', חברת מפיצי השכלה ותלמידי החדרים המסוכנים ותלמידי תלמידיהן, מחרפי ה', ומחרפי עקבות משיחך", עיי"ש עוד באריכות הדברים.

והנה בשיחת ד"מ ש"פ תצא ה'תנש"א<sup>12</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ אשר עבודה זו ללחום באלו "אשר חרפו" גם היא נסתיימה.

"וגם (ולכן) נקראים "חיילי בית דוד" שמנצחים את המעמד ומצב ד"חרפו עקבות משיחך", ופועלים התגלות וביאת משיח בן דוד באופן ד"ברוך ה' לעולם אמן ואמן"<sup>13</sup>, כלשון הכתוב בסיום וחותם מזמור פ"ט בתהלים.

ולהעיר שתקופה זו (שמתוארת בסיום מזמור זה) נסתיימה כבר לאחר מעשינו ועבודתינו במשך ארבעים שנה מהסתלקותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שניתוסף בהפצת המעיינות חוצה באופן ש"נתן<sup>14</sup>ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע", ועתה עומדים בתקופה השייכת למזמור צדי"ק, שסימונו וחותמו בפסוק "ויהי נועם ה' אלקינו עלינו גו' ומעשה ידינו כוננהו", ש"תשרה שכינה במעשה ידיכם"<sup>15</sup>, שזהו תשלום השכר על כללות מעשינו ועבודתינו<sup>16</sup>.

11. כל היוצא למלחמת בית דוד תר"ס.

12. סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 808.

13. כדברי כ"ק אדנ"ע בשיחתו הידועה בשמח"ת תרס"א (נדפסה בלקו"ד ח"ד תשפז, ב ואלך. ועוד).

14. תבוא כט, ג.

15. פרש"י עה"פ.

16. בענין עבודה זו של מלחמת בית דוד יש לציין לשינוי ועלי נוספת אותו מציינ כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת כ' מרחשון תשמ"ה

(התוועדות תשמ"ה ח"א) שהיות ומעיינות תורת החסידות כבר הופצו בכל העולמות, כעת מגויסים לעבודה זו, לא רק יחידי סגולה - התמימים - כבודות עברו, כי אם, על חסיד באשר הוא.

## ך

### עם ישראל כולו במדריגת 'אדם'

בלקו"ת פר' תזריע ד"ה "אדם כי יהי בעור בשרו" מסביר כ"ק אדה"ז את דרגת 'אדם' שהיא הדרגה הנעלית ביותר, של שהשלים את כל עבודתו עד כדי כך שאפילו למשה רבינו לא נתנה דרגה זו, ולהלן דבריו הקדושים: "אדם הוא במדרגה גדולה לפי שהוא שלימו דכולא. פי' מפני שהוא כלול מכל הבחי' חו"ג ורחמים וכל המדות והנהגות השייכות במי שהוא שליט ומושל בעולם. משא"כ מי שהוא דבוק לבחי' א' בלבד או שתיים אינו נק' אדם כמו משה האיש איש האלוקים, אע"פ שבחי' משה למעלה מעלה מ"מ בחי' אדם למעלה הימנו", עכלה"ק.

כלומר שרק מי שהשלים את כל הבירורים שלו, מכל עשר כוחותיו, ומחובר לקב"ה בתכלית רק הוא חשיב במדריגת "אדם" - ואפי' מרע"ה לא זכה למדריגה זו.

ובדורנו מחדש כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ד"מ ש"פ תזו"מ ה'תנש"א, מכיוון שנמצאים בערב הגאולה אזי כל בני ישראל בדרגה זו, ובלשונו הק':

"האדם" - קאי על "אדם הזה (ש"הוא במדרגה גדולה . . שלימו דכולא)" כשמוכשרין מעשיו ותיקן כל הדברים . . רק פסולת שבסוף לבושיו עדיין לא נתברר כו" מצד ענין הגלות - כמו רבי; ובדורנו זה - דור האחרון של הגלות, עקבתא דמשיחא, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה שהיו צריכים להעשות במשך זמן הגלות - "ל שכל בני" הם בדרגה זו".

והחידוש בזה שלא מחלק כ"ק אד"ש מה"מ כקטן כגדול ("כל בני ישראל!"), אף יהודי שכלל לא נראה עליו בחיצוניות קרבה לכל עניין זה - גם אותו כולל כ"ק אד"ש מה"מ בהגדרה זו.

[ואוי"ל הביאור בזה על דרך מה שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ נח, שאע"פ ש"ידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו שיש אצלו ענינים הצריכים תיקון, אין זה בסתירה ח"ו . . שכבר נשלמה העבודה ועומדים מוכנים לקבל פני משיח צדקנו, כי, העבודה דכללות בני" במשך כל הדורות . . נסתיימה ונשלמה", שמכיוון שעבודתם של ישראל כקומה אחת שלימה "נסתיימה ונשלמה", אין מעמדו של היהודי הפרטי מהווה סתירה להיותו במדריגת אדם<sup>17</sup>].

## ז

### אהבת ישראל כטעימה מהגאולה

ידועים דברי חז"ל (יומא ט, ב): "מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם", וכן הגמ' במס' גיטין דמעשה דקמצא ובר קמצא שבעוונם חרבה ירושלים<sup>18</sup>. ועל יסוד דברים אלו דיבר כ"ק אד"ש מה"מ שעל-מנת להחיש

17. הערת המערכת: אף כי קשה לתווך בין הדברים לפי שבשיחת ד"מ ש"פ נח מדבר ביחס להבאת הגאולה שאז אכן נוגע בעיקר כללות עבודתם של עם ישראל במשך הדורות. משא"כ הכא בתואר "אדם" שהוא תואר פרטי ליהודי העובד אין לומר שיקבל תואר זה מצד עבודתם של כלל ישראל, וצ"ע.

18. ראה מהרש"א שם "בעובדא דקמצא ובר קמצא שהוא הי' התחלת החורבן".

את הגאולה עלינו לתקן את סיבת הגלות, ולהוסיף באהבת חינום.

וכפי שמתבטא (לקו"ש ח"ב<sup>19</sup>): "חז"ל מספרים לנו, שהסיבה שהי' החורבן היא - שנאת חינום. אנחנו צריכים לבטל את הסיבה. ביטול שנאת חינום הוא על-ידי אהבת חינום. זאת אומרת, לאהוב יהודי סתם. אפילו יהודי שלא עשה לנו כלל טובה, אפילו שלא יגיע לנו ממנו שום טובה, אפילו יהודי שאף פעם לא ראינו אותו, אפילו חינום. הוא לא רואה שום טעם. זאת אומרת, אינו רואה שום מעלה, בשלה יהי' לו אליו אהבה, הוא צריך לאהוב אותו".

והנה בשיחת ד"מ ש"פ מטו"מ ה'תנש"א מסביר כ"ק אד"ש מה"מ, וזה לשון קדשו:

"ויש להוסיף ולהדגיש הקשר והשייכות דאהבת ישראל להגאולה העתידה - לא (רק) מפני שביטול הגלות הוא ע"י ביטול סיבת הגלות (שבא ע"י ההיפך דאהבת ישראל שהרי בעמדנו לאחר סיום מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות, לאחר סיום כל מ"ב המסעות ב"מדבר העמים" נמצאים כבר . . . על סף הגאולה, בודאי שכבר נתתקנה סיבת הגלות<sup>20</sup>, ולכן, ההדגשה דאהבת ישראל היא - בתור טעימה ועד להתחלה דהגאולה האמיתית והשלימה הקשורה עם נקודת האחדות שלמעלה מהתחלקות, שמודגשת באחדותם של ישראל, מצד בחי' היחידה (דרגא החמישית) שבכל ישראל בשווה, שהיא ניצוץ מנשמתו של משיח, יחידה הכללית".

כלומר, היות שנתתקנה סיבת הגלות - שנאת חינום - לאחר מעשינו ועבודתנו במשך השנים, עניין האהבת ישראל הנדרשת כיום, אינה ע"ד הרגיל בזמן הגלות, כי-אם עבודה של ימות המשיח. אחדות שלמעלה מהתחלקות שבאה כתוצאה מגילוי בחינת משיח שבכאו"א - בחינת היחידה<sup>21</sup>.

[במקור קדום יותר כבר מופיעה הסיבה לאהבת ישראל כהכנה לגאולה, בשיחת ליל ה' דחגה"ס התשמ"ה, מדגיש כ"ק אד"ש מה"מ את ענין אחדות ישראל כהכנה לגאולה. כלומר, מכיוון שלעת"ל "לא ירח ממנו נדח", וכל עם ישראל יעלו לארץ ישראל, בשונה ממה שהי' בבית המקדש השני, אע"פ שכבודו גדול מן הראשון, על-כן, העבודה כעת כהכנה לזה הוא לדאוג לאחד את עם ישראל באופן של "ואתם תלוקטו אחד אחד". אך לכאורה אין זה מפני הטעם שמביא כ"ק אד"ש מה"מ (לעיל) בשיחת ד"מ מטו"מ "נתתקנה סיבת הגלות", כי אם עדיין עבודה להבאת הגאולה].

## ח

### בלימוד הלכות בית הבחירה

ידועה הוראתו הק' של כ"ק אד"ש מה"מ להוסיף בלימוד הלכות בית הבחירה בימי שלושת

19. ע' 598, בתרגום חופשי מאידיש.

20. ההדגשה אינה במקור.

21. הערת המערכת: ואולי יש להמתיק בזה עוד יותר, עפ"י הידוע ששנת ה'תנש"א היא השנה שמלך המשיח נגלה בה, ועל ידי התגלות משיח זו, ניתנה היכולת לכל יהודי לגלות בעצמו את בחי' היחידה שלו, ולעבוד בעבודה זו, כ"חיי והנהגת בני ישראל בימות המשיח" (לשון קדשו בד"מ שמח"ת) ויש להאריך בזה, ואכ"מ.

השבועות, על יסוד דברי הקב"ה ליחזקאל<sup>22</sup> "ובשכר קרייתך שיתעסקו לקרות בה אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית", שעי"ז מזרזים את בניין בית המקדש, ובלשונו הק'<sup>23</sup>: מכהנ"ל יש הוראה מיוחדת עבור כל יהודי: ראשית, עד כמה מתאים, ובפרט בימים של בין המצרים, העסק בתורת הבית ומוצאיו ומובאיו, מכיוון שעי"ז מקיימים בזמן הגלות את המצווה של בנין ביהמ"ק, ובמילא זה גופא מחליש את העניין של חורבן ביהמ"ק (והגלות בכלל), ומחליש את ימי בין המצרים. וזה גופא פועל, שמזה "כאילו אתם בונים אותו", נהי' בנין ביהמ"ק כפשוטו בגשמיות ע"י משיח צדקנו ומיד מתגלה ביהמ"ק שלמעלה, ובמהרה בימינו ממש".

כלומר, שעי" לימוד תורת הבית, פועלים את בניית בית המקדש השלישי, ומקיימים את ציווי התורה "ועשו לי מקדש", ועי"ז פועלים חולשה בעניין הגלות וזירוז בניין הבית השלישי.

והנה בשיחת ד"מ ש"פ בלק ה'תנש"א, מסביר הרבי שליט"א את מעלת שנה זו. ובהמשך לכך מציין את המנהג בשנים האחרונות, ללמוד ענייני בית הבחירה על יסוד דברי המדרש הנ"ל, ומוסיף: "זע"פ האמור לעיל שבשנה זו במיוחד (נוסף על ההדגשה המיוחדת שבכללות דורנו זה) מודגש רק ה"טוב" די"ז תמוז וד"בין המצרים", כיון שעומדים על סף הגאולה שבאה תיכף ומיד ממש, מובן, שלימוד הלכות בית הבחירה בשנה זו צריך להיות באופן אחר לגמרי", והולך ומפרט את השינויים הנדרשים לאור התקופה:

לכל לראש - שהלימוד הוא לא מצד התגברות רגש האבילות וההשתדלות לתקן החסרון דחורבן ביהמ"ק, אלא (גם לולי החורבן) מצד הכוסף וההשתוקקות להמעלה והשלימות דביהמ"ק השלישי . .

"ועוד ועיקר - שהלימוד הוא מתוך ידיעה והכרה בוודאות גמורה שאין זה "הלכתא למשיחא", כי אם, הלכה למעשה בפועל ברגע שלאח"ז, כיון ש"מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל (כבר עתה למעלה, ותיכף) יגלה ויבוא משמים"<sup>24</sup> ברגע כמימרא!", עכלה"ק.

כלומר שבשנה זו, לאור תקופתנו המיוחדת, ישנם שינויים מיוחדים בכוונת הלימוד, א, היות שמשיח מתקרב, ולעניין קרוב יש תשוקה וכוסף יותר. הלימוד כעת מעורר ביהודי כיסופים לבניין בית המקדש השלישי הקרוב מתמיד. ב. היות שתיכף ומיד באה הגאולה על יהודי לדעת כיצד להתכונן לבניין בית המקדש, בפשטות ממש. "לא כהלכתא למשיחא"<sup>25</sup> - כעניין הרחוק. אלא כהלכה למעשה, עניין הנוגע לפועל בכל רגע נתון.

22. מדרש תנחומא צו יד.

23. לקו"ש חח"י ע' 420, בתרגום חופשי.

24. פרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ועוד.

25. ביטוי המובא בד"כ בגמרא על-מנת להרחיק מהלומד את המושג, כאומר, אינו לעניינינו כעת.



## ט

## החיידוש בלימוד ענייני גאולה ומשיח ערב הגאולה

בנוסף על המבואר לעיל בעניין לימוד הלכות בה"ב בימי בין המיצרים, הנה גם בהוראתו הק' של כ"ק אד"ש מה"מ ללמוד את ענייני הגאולה ומלך המשיח מצינו ביאורים וטעמים שונים להנהגה זו, ובתוכם גופא ניתן למצוא הבדלים שונים, וכדלקמן:

א. היות שלאחרי עבודת עם ישראל במשך הדורות בזמננו זה על כאו"א מישראל חלה המדריגה הנעלית "אדם"<sup>26</sup>, שייך הוא להוראת המשנה "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם", מוטלת עלינו ("אדם") האחריות למצוא את התשובה להבאת המשיח בפועל ממש - "כל שהיא תפארת לעושי" הרומז ללימוד התורה ("תפארת"), ובענייני משיח וגאולה<sup>27</sup>.

ב. בשיחת ש"פ בלק טו"ב תמוז ה'תנש"א: מפני שיישנו קושי להחדיר ליהודי ההכרה וההרגשה אודות הזמן המיוחד בו אנו נמצאים בו "הנה זה בא", להיותו עדיין מחוץ לענייני הגאולה למרות הנפלאות שרואים בעולם המעידים על היותנו על סף הגאולה. על כך מציע כ"ק אד"ש מה"מ את הפתרון - לימוד התורה. "כי, בכח התורה (חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם) לשנות טבע האדם, שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח'ו מחוץ לענין הגאולה (כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי), הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה מתעלה למעמד ומצב של גאולה, ומתחיל לחיות בעניני הגאולה, מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה בא"<sup>28</sup>.

ג. וכן בשיחת ד"מ ש"פ תצא ה'תנש"א: היות שנמצאים אנו במעמד ומצב של אחרי שלימות העבודה (גלות) ותחילת תשלום השכר (ימוה"מ) צריכה להיות העבודה באופן המתאים לימות המשיח, וע"כ חשוב ללמוד ענייני משיח וגאולה, ובלשונו הק': "לפרסם בכל מקום ומקום שעומדים בסיום וחותרים דמעשינו ועבודתינו ("כי תצא למלחמה על אויבך"), ובהתחלת התקופה דתשלום השכר, "מתן שכרן של צדיקים" ("כי תבוא אל הארץ גו' וירשתה וישבת בה"), ובהתאם לכך צריכה להיות העבודה גם בעניינים השייכים לימות המשיח, החל מלימוד התורה בענייני משיח וגאולה וביהמ"ק<sup>29</sup>.

ד. ד"מ ש"פ ויצא ט' כסלו ה'תשנ"ב: היות ש"יש כבר את ה"שולחן ערוך", יש כבר את הלוייתן ושור הבר ויין המשומר, ובנ"י כבר יושבים סביב השולחן - "שולחן אביהם" (מלך מלכי המלכים הקב"ה), יחד עם משיח צדקנו (כדאיתא בספרים שבכל דור ישנו א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח), ובדורנו נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר; ו"הדבר היחיד שחסר הוא שיהודי יפקח את עיניו כדבעי ויראה איך הכל מוכן לגאולה", הדרך לשעות זאת ו"להיכנס" לענייני הגאולה הוא על ידי לימוד החסידות בשופי ולימוד ענייני גאולה ומשיח,

26. לעיל ס"ה.

27. על יסוד שיחת ש"פ תזו"מ ה'תנש"א, סה"ש ה'תנש"א ע' 492, עיי"ש בארוכה.

28. סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 692 והוא ע"ד המובא לעיל ס"ח מהשיחה שם בעניין לימוד הלב"ב.

29. סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 808.

וכלשונו הק': כעת צריך רק להיות, כאמור, שיפתחו את ה"לב לדעת", ויפתחו את ה"עינים לראות", ויפתחו את ה"אזנים לשמוע". . ללימוד פנימיות התורה כפי שנתגלתה בתורת החסידות וקיום הוראות רבותינו נשיאינו, כולל - ללמוד בעניני הגאולה, באופן שזה יפתח את הלב והעינים והאזנים - שיבינו, יראו וישמעו בפשטות ממש בגשמיות העולם - את הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, וללמוד תורתו של משיח (פנימיות התורה) באופן של ראי', שכל זה כבר ישנו מן המוכן, צריך רק לפתוח את העינים ואז יראו זאת!<sup>30</sup>.

,

### הדגש בלימוד החסידות

ידועה<sup>31</sup> תשובתו של מלך המשיח לשאלתו של הבעש"ט "אימתי קאתי מר?" - "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה". ובכל הדורות היו מזכירים את עניין לימוד החסידות לכשלעצמו, לא בקשר ישיר לתשובתו זו של מלך המשיח. מכיון שלו הגיעה העת הזו, משא"כ בדורנו זה, שעיקר עניין הפצת המעיינות הוא עם נתינת דגש וכוונה מיוחדת למילוי משאלת מלך המשיח הנ"ל "לכשיפוצו מעיינותיך", ולגרום לכך ש"אתי מר" - מלך המשיח. וכפי שמסביר כ"ק אד"ש מה"מ (שיחת ש"פ כי תצא תשמ"ח<sup>32</sup>):

"ומדור לדור הולך וניתוסף בהפצת המעיינות חוצה ע"י רבותינו נשיאינו, ועד לדורנו זה, אשר, ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו התחיל העניין דהפצת המעיינות חוצה באופן שבאין ערוך לגמרי - להפיץ המעיינות עצמם בכל מקום ומקום, בכל קצוי תבל, . . . אמנם, במשך כל הדורות (גם בהתחלת זמנו של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו) היתה עיקר ההדגשה על הפעולה דהפצת המעיינות חוצה, (ולא כל כך) על הבאת המשיח - אף שבכללות הי' ידוע שהפצת המעיינות חוצה פועלת ביאת המשיח, ומזמן לזמן (ובפרט בהתועדויות די"ט כסלו, וכיו"ב) היו מזכירים ומדברים על ענין זה.

"משא"כ כשהגיע הזמן שבו יצא כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בהכרזה "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה - ומוסיף והולך עד עצם היום הזה, ע"פ ציווי והוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, אשר, "מה להלן עומד ומשמש אף כאן כו' - ההדגשה על הבאת הגאולה, ועד שכל פעולה ד"מעשינו ועבודתינו" (כולל בנוגע להפצת המעיינות חוצה) חדורה בכוונה - להביא את משיח צדקנו, מתוך ידיעה שזהו תפקידו המיוחד של דורנו זה - להביא את הגאולה".

30. סה"ש תשנ"ב ע' 134 ואילך.

31. כתר שם טוב בתחילתו.

32. סה"ש תשמ"ח.

## יא

## הנחת תפילין דר"ת

גבי הנחת תפילין דר"ת כותב אדה"ז בשולחנו: "מנהג להניח תפילין דרבינו תם אחר התפלה בלא ברכה". והנה בין החסידים פשט המנהג להניח באישור מכ"ק אד"ש מה"מ או בהוראה מסויימת (הוספה בלימוד פנימיות התורה וכדו', ועיין עוד בהערה<sup>33</sup>).

והנה בשיחת פורים ה'תשל"ו אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "ידוע בספרים המדברים אודות תפילין דר"ת, שהלוואי שהיינו יוצאים עם גוף נקי בשביל הנחת תפילין דרש"י וכו', השאלה האם להניח ר"ת. דעתי ברורה, שעכשיו הזמן להניח שני זוגות תפילין. . והנה זה מכיון שחושך הגלות הוא באופן כפול ומכופל, ומכיון שהכל מודים שהמן ומחשבתו עכשיו באופן חזק מאיך שזה הי' לפני שנה ואיך שזה הי' לפני כמה שנים לפני"כ, אלא שזה באופן של מחשבה היות שהקב"ה מצילנו מידם, צריכים "וראו כל עמי הארץ" בתוספת עוז הן לדעת רש"י והן לדעת ר"ת".

ומסביר בשיחת מוצ"ש וארא התשל"ט<sup>34</sup> "פעם שאדם רגיל לא ידע את הענין של תפילין דרבנו-תם (שקשור עם ביאת משיח) הייתה ההנהגה שתפילין דרבנו-תם הניחו רק המקובלים וכעת היות שתפילין דרבנו-תם קשור עם ביאת משיח צדקנו ומזמן אדמו"ר הזקן והלאה נתפשט המנהג שנוסח התפילה של רבינו-תם הונס והודפס בסידור והסידור הוא "שווה לכל נפש" מובן שענין זה שייך לכל אחד ואחד. . והלוואי שכל יהודי יניח תפילין דרבנו-תם ואפילו שעד היום בלילה ישנם כאלה שלא הניחו- יהי רצון שממחר והלאה יניחו כל היהודים תפילין דרבנו תם"<sup>35</sup>.

## יב

## שימוש בפסוקים ושמות המבטאים את עניין הגאולה

מנהג ישראל בדורות האחרונים למנות עשרה למניין על-פי ' תיבות הפסוק "הושיעה את עמך"<sup>36</sup> והוא על יסוד המופיע בקצשו"<sup>37</sup>, והוא בניגוד למופיע בספר הפרדס לרש"י<sup>38</sup> שנהגין למנות בתיבות הפס' "ואני ברוב חסדך"<sup>39</sup>.

ובטעם השינוי מסביר כ"ק אד"ש מה"מ שאע"פ שמפני כבוד בית-הכנסת מתאים יותר

33. ראה כמה דוגמאות לזה: "בשאלתו אודות הנחת תפילין דר"ת - הנה בוודאי נהר בטבילת עזרא וכן לומד פנימיות התורה, בלי נדר, ולכן יתחיל בהנחתן" (אג"ק חט"ז עמ' שפג). "בשאלתו אודות תפילין דר"ת. בודאי ישתדל ככל האפשרי שיהי' תפלתו בטהרה. . ולכן מהנכון להניחם" (שם חט"ז עמ' יח). "התחלת זמן הנחתם - גיל - תלוי ברגש" (שם חט"ז עמ' רסה). ועוד ועוד.  
34. שיחוק"ק תשל"ט ח"ב ע' 208 ואילך.

35. הערת המערכת: שנוי זה, בשונה מקודמיו אינו מפני הקרבה לגאולה, כי אם מפני חושך הגלות.

36. תהילים כח, ט.

37. סט"ו ס"ג.

38. סצ"ט.

39. תהילים ה, ח.

הפס' 'ואני ברוב חסדיך' המתאר את כניסת יהודי לבית הכנסת. הנה להיותנו במעמד ומצב דזמן הגלות וחושך כפול ומכופל, לכל לראש מצל יהודי כל הזדמנות לתבוע את הגאולה האמיתית והשלימה, וזאת באמצעות ציטוט הפס': "הושיעה את עמך ורעם ונשאם עד העולם"<sup>40</sup>.

וכן בשמה של פרשת מצורע, במשך הדורות נהגו ישראל שלא לקרות לפר' 'מצורע' בשם זה כיון שהוא עניין שלילי ולא ראוי להזכרה, אך בהתקרבנו לגאולה האמתית והשלימה ולגילוי עניינים האמיתיים של הנגעים<sup>41</sup> מתייחס כ"ק אד"ש מה"מ לפרשה זו בשמה המקורי "מצורע", ובסיבת הנהגה זו מסביר כ"ק אד"ש מה"מ:

"בדורות הראשונים שהיו רחוקים מזמן הגאולה הגאולה היתה באופן של "זאת תהי" - בתור עניין שהי' בעתיד, בנפרד; ובמילא העבודה לא היתה עם הרגש, שהתומ"צ גופא יביאו מיד לשלימות גם בעולם,

אבל בדורות האחרונים שהם נקראים "עקבתא דמשיחא", מורגש אצל היהודים הרבה יותר העניין של משיח, ולכן נקראת הפרשה עם השם "מצורע" - יהודים מרגישים וחשים, ופשיטא שמזליהו חזי - בעבודה שלהם שהנה הנה משיח בא . . מכיון שבדורות האחרונים של עקבתא דמשיחא עומדים בסמיכות ממש לביאת המשיח לכן מרגישים כעת את התוכן הנעלה של בחינת "מצורע", כנ"ל, שהפנימיות של כלל ישראל כבר נתבררה (ע"י העבודה של יהודים במשך כל הדורות), ונשאר רק לברר את הפסולת והחיצוניות של סוף לבושיו"<sup>42</sup>.

## יג

### המעשה הוא העיקר

איתא בקידושין<sup>43</sup> "נשאלה שאילה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול, נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה".

מבואר בחסידות שאף על פי שבזמן הזה "מכל מקום לעתיד לבוא תהי' ההלכה ש"מעשה גדול" ומכיון שנמצאים אנו על סף הגאולה מדגיש ביותר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>44</sup> ביותר את הענין ד"המעשה הוא העיקר"<sup>45</sup>.

40. הערת המערכת: שני זה, בשונה מקודמיו אינו מפני הקרבה לגאולה, כי אם מפני חושך הגלות.

41. ראה כ"ז באריכות שיחת ד"מ ש"פ תזו"מ ה'תנש"א.

42. לקו"ש חכ"ב ע' 78, וראה עוד בזה לקו"ש ח"ז ע' 100.

43. מ, ב.

44. ראה שיחת חה"ש תשד"מ.

45. ואולי יש לחקור מפני מה בגאולה האמיתית והשלימה יהי' המעמד ומצב ד"תלמוד גדול", האם מטעם שידעו את המעשה אשר יעשו ובמעמד ומצב כזה גם בזמן הגלות מעשה גדול (קידושין שם תוד"ה תלמוד ובשטמ"ק שם), ויתירה מזו, שגם בזה"ז תלמוד גדול באופנים מסויימים רק כאשר מלמד אחרים שאז יש בזה גם את המעלה של מעשה (ראה לדוגמה ב"ק יז, א. אך לכאורה אין זה כפי פשטות הגמרא דידן), או מטעם ששלע"ל תהי' עיקר המעלה במעשה להיותו התחתון דווקא מצד שורשו בעצמות (ראה לדוגמה לקו"ת יג' גש בתחילתו; קונטרס ה' טבת תשנ"ב ועוד).

## י

## לפעול גם על בני נח

כתב הרמב"ם<sup>46</sup> "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכף את כל באי עולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", עם זאת במשך הדורות לא התעסקו עם ישראל בעניין זה - להשפיע על אוה"ע לקיים מצוות אלו, הסיבה לכך בפשטות היא<sup>47</sup>, היות שהי' העניין תלוי בפיקוח נפש של היהודי.

אך עניין זה ב"ה בדורות האחרונים כבר אינו קיים, אך עם זאת בזמן האחרון מוסיפים בזה בצורה מיוחדת, והסיבה לכך היא התקרבותנו לביאת משיח "שיתקן עולם במלכות ה', וכל בני בשר וגו'", וע"כ בדורנו זה מחזק כ"ק אד"ש מה"מ את עניין זה ביתר שאת. והסיבה לכך היא כפי שמסביר כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת פורים תשמ"ז: וזהו גם הטעם לדיבור אודות ז' מצוות בני נח דוקא בזמן האחרון (דאי משום ביטול הסכנה בלבד, כנ"ל, הרי גם זה נתחדש כבר לפני כו"כ שנים): ביאת משיח צדקנו קשורה, כמובן, בשינוי כמצב העולם, ומכיון שרואים שכבר נפעל שינוי בעולם (כנ"ל) ואעפ"כ עדיין לא בא, הרי זה גופא מוכיח ומחזק את הנ"ל, שמעתה הפעולה בזירוז הגאולה נעשתה ענינם הפרטי של כל אחד ואחת.

כלומר, היות שכעת עומדים ערב הגאולה והדרישה להבאת הגאולה שייכת לכאו"א, נדרשת כעת ההעבודה להשפיע על כל בני נח<sup>48</sup>.

## טו

## שמחה בזמן הגלות

מן הכתוב בתהילים<sup>49</sup> "אז ימלא שחוק פינו", לומדת הגמרא<sup>50</sup>: "א"ר יוחנן משום רשב"י: אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה" וכן נפסק להלכה בשו"ע מדין "זכר לחורבן" אסור לאדם למלאות פיו שחוק בזמן הגלות<sup>51</sup>.

והנה בשיחת יום ד' אור לי"א אלול ה'תנש"א אומר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>52</sup>: "ומה ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז" - במה דברים אמורים, כאשר המדובר אודות רגע קודם גילוי משיח צדקנו; אבל בנדו"ד, הרי מכיון שנשיא דורנו הי' המשיח של דורנו, והוא נתגלה בכל התוקף - הרי לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזה, שיש חיוב להתנהג באופן ש"ימלא שחוק פינו ולשונו רינה".

ובמילים פשוטות: היות שבשנת ה'תנש"א היא השנה שמלך המשיח נגלה בה, ונשיא דורנו

46. ספר הי"ד ספר שופטים הלכות מלכים ומלחמותיהם והמלך המשיח, פ"ח ה"י.

47. כפי שכתבו מפרשי הרמב"ם.

48. ראה עוד בזה בשיחת כ"ק אד"ש מה"מ ש"פ בשלח התוועדות תשמ"ג ח"ב ע' 930 ואילך.

49. תהילים פרק קכו, ב.

50. ברכות לא, א.

51. סתק"ס ס"ה, וראה עוד בבאר היטב שם: "ואפילו בשמחה של מצווה".

52. תמליל מסרט ההקלטה, נדפס בדברי משיח ה'תנש"א ח"ה.

הוא המשיח של דורנו, והוא התגלה בכל התוקף - הגיע כבר הזמן ד"אז" בו "ימלא שחוק פינו", וישנה הרשות והיכולת להוסיף בשמחה כבימות המשיח<sup>53</sup>.

וכן בשיחת ט"ו אלול תנש"א - "ויש להוסיף, שהענין ד"אז" נעשה תיכף ומיד עכשיו - שהרי נמצאים אנו בדור השמיני ("אז" בגימטריא שמונה) דנשיאי חב"ד (כנ"ל ס"ד), שאז ישנה השלימות דכללות מעשינו ועבודתינו ככל הדורות, כך שאין זה "אז" בלשון עתיד, שעתיד לבוא, אלא זהו ענין של הוה ובמילא נעשה תיכף ומיד ימלא שחוק פינו ולשונונו רינה", שכאו"א מישראל נמצא בשמחה הכי גדולה, ומלכתחילה אין מקום לשאלה: היתכן?! הרי מצינו בגמרא תנאים (שנתפרשו באופן גלוי כדרישת ההלכה) מתי מותרת ההנהגה ד"ימלא שחוק פינו" - כיון שתיכף ומיד בא משיח צדקנו, כך שה"אז" נעשה ענין של הוה, ומיד לאח"ז נעשה גם ענין של עבר, כשכבר היתה התחלת הגאולה".

53. והעירו ע"ז רבות, ראה הערות התמימים ואנ"ש ישיבת חח"ל צפת עיה"ק קובץ קל.

## ביאת אליהו וביאת המשיח

יביא דברי הרמב"ם דיש ב' דעות בזמן ביאת אליהו / מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ דמשמע שאליהו יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג / מקשה ע"כ מדברי כ"ק אד"ש מה"מ במקומות אחרים / יבאר ב' האופנים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ דהכל ביאור אחד / יישב דברי כ"ק אד"ש מה"מ שביאת אליהו תהי' קודם גילוי משיח הראשון

הרב נחום שי' שטראקס

מאנ"ש דשכונת המלך - קראון הייטס

### א

#### ב' דעות בדברי הרמב"ם בזמן דביאת אליהו

כתב הרמב"ם<sup>1</sup>: "יראה מפשוטן של דברי הנביאים בתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכיין לבם שנאמר "הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'". ואינו בא . . אלא לשום שלום בעולם שנאמר "והשיב לב אבות על בנים". ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

ומקור הדעה שביאת אליהו קודמת לביאת המשיח היא מהגמרא בעירובין<sup>2</sup>: "(האומר) הריני נזיר ביום שכן דוד בא, מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים ואסור לשתות יין כל ימי החול (דאולי יבא המשיח באותו יום) . . בשבתות ובימים טובים אמאי מותר, שאני התם דאמר קרא "הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו'" והא לא אתא אליהו מאתמול (וא"כ לא יבא המשיח בשבת) . . כבר מובטח להן לישראל שאין אלי' בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח (שמניחין צרכי שבת והולכין להקביל פניו - רש"י)".

ובפשטות נראה דדעת הי"א קודמת בזמן לדעה הא', והיינו, דלדעה הא' לאחר ביאת המשיח יבוא אליהו ולאח"כ תהי' מלחמת גוג ומגוג ולדעה הב' ביאת אליהו קודמת לביאת המשיח.

אך צ"ל, דהרי מקור הדעה הב' הוא מהגמרא דעירובין כנ"ל ובהמשך הגמרא שם איתא: "קא סלקא דעתך מדאליהו לא אתא משיח נמי לא אתי, במעלי שבתא לישתרי (שהרי גם ביום זה אין חשש שיבוא המשיח). אליהו לא אתי, משיח אתי, דכיון דאתי משיח הכל עבדים הן לישראל (ואין לישראל טורח דאיכא דטרח להו - רש"י)".

1. הלכות מלכים פי"ב הלכה ב.

2. מג, סע"א.

והיינו, דלדעת הגמרא בעירובין לאחר ביאת המשיח "הכל עבדים הן לישראל" ולפי דעת היש אומרים דסבירא להו דלאחר ביאת המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, אין מובן כיצד תתרחש מלחמה זו, שהרי "כיון דאתי משיח הכל עבדים הן לישראל".

## ב

### ב' אופנים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בהסברת הרמב"ם

והנה בהדרן על הרמב"ם<sup>3</sup> אומר כ"ק אד"ש מה"מ: "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אלי". . לבשר ביאתו, כסוגיית הגמרא "שלפני ביאת בן דוד יבוא אלי' לבשר (אע"פ שיעמוד כבר לפניו", קודם מלחמת גוג ומגוג", ויעשה כמה ענינים)<sup>4</sup>.

ויש שרצו לבאר שמדברי כ"ק אד"ש מה"מ כאן משמע שדעה הא' קודמת בזמן לדעה הב'<sup>5</sup>.

3. סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 301.

4. וכ"ה שם אות ב: "קודם מלחמת גוג ומגוג" או "קודם ביאת המשיח", כלומר, בסמיכות לביאת המשיח.  
5. ע"פ ההבנה הזו בדברי הרמב"ם יש הטוענים שמתגלה לנו הביאור גם בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה די"ט כסלו תשנ"ב (אות ז): "בימינו אלה - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק "לפתוח את העיניים", ואז רואים שנמצאת כבר הגאולה האמיתית והשלימה בפשטות . . . ומבארים שע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ האלו בהדרן דתשמ"ז י"ל שהכוונה בדברי השיחה כאן היא, שיש מציאות דימות המשיח לפני ביאת המשיח.  
(להעיר, שהכוונה הפשוטה (והנכונה) בדברי השיחה, ובן לכאורה בהקדמת החילוק שבין התגלות מציאות המשיח אל התגלות מציאות הגאולה. כי הנה, בהתגלות מציאות המשיח - מדובר הרי על מציאות המשיח עצמו, משא"כ בהתגלות מציאות הגאולה - מדובר על פעולת המשיח עלינו.

לכן, בהמשך למבואר בשיחות ד"פ וירא ו"פ תולדות שלפנ"ו שישנה בימינו התגלות מציאות המשיח (שאינו מזכיר בזה שום תנאי של פתיחת העיניים) וכהקדמה למבואר (בקטע זה גופא ו) בהמשך השיחות שלאח"ז - שצריך לפתוח העיניים כדי לראות את הגאולה, מבאר כאן - כנקודה ממוצעת שביניהם שנמצאים כבר ב'מות המשיח'.  
דהיינו, שמייחס את מציאות הגאולה אל מציאות המשיח - 'מות המשיח', ולכן בנוגע לזה - אין צריך לפתיחת העיניים (כפי שנצרך כדי לראות את הגאולה), כי נמצאים בזה כבר - גם בלא פתיחת העיניים ובדוגמת כמו מציאות המשיח שישנו כבר בהתגלות גם בלא התנאי של פתיחת העיניים).

הטוענים כך מסייעים בזה גם מהגמ' ע"ז (ט, א): "תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה (נגזר על העולם להתקיים כמנין ימי השבוע וביום השביעי שבת ובשבעת אלפים נוח העולם) הוי העולם, שני אלפים תוהו (ראשונים נגזר עליהם תוהו בלא תורה) שני אלפים תורה (בלא ימות המשיח) שני אלפים ימות המשיח, בעונותינו שרבו יצאו (משני אלפים אחרונים מה שיצאו ומשיח לא בא) מהן מה שיצאו מהן".

ברם, (לבד ממה שיתבאר להלן שאין זו כוונת דברי כ"ק אד"ש מה"מ בהדרן תשמ"ז) יש להעיר בזה, שלא מצאנו אף דעה באחרונים שיציע סברה מגוחכת כזו, לומר - בדברי הרמב"ם (כ"ז לבד הצריך עיון ובריר גדול אם ניתן לומר סברה כזו אפי' בדברי הגמרא, ע"י שם רש"י ועוד. ואכ"מ) - ששייך מציאות של ימות המשיח בלא משיח.

וכן הם דברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"א הלכה ד): "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כו'. . אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי".  
ודברי כ"ק אד"ש מה"מ ע"ז (לקו"ש ח"ה ע' 149): "לאחר ביאתו (דמשיח) ועל ידו תהי' קץ הגלות, ולאחרי זה - כמו שכתב הרמב"ם ברור ובדיק - תתחיל האתחלתא דגאולה ולאחרי זה הגאולה האמיתית והשלימה, ולאחרי זה ועלידי משיח דוקא - קיבוץ גלויות".

ובהערה 51 שם: ". . נוסף על הבלבול וכו' דאתחלתא דגאולה המדוברת בכ"מ בחז"ל שהם ע"ד התחלה שהיתה ברגע הראשון ולאחרי חורבן ביהמ"ק וכמפורש באיכ"ר (פ"א נא). שגעתה פרתו פעם שני' אמר נולד מושיען וגואלן של ישראל, ומפרט שמו ועירו וכו' (וראה חדא"ג מהרש"א סנהדרין צ"ח ב)".

ולהעיר גם מסמיכות הענינים בזה, כי חורבן הבית ה' בשנת ג' אלפים תתכ"ח, דהיינו קרוב לזמן דב' אלפים ימות המשיח וא"כ בדברי כ"ק אד"ש מה"מ כאן בשלילת הענין דגאולה בקירוב זמן אחרי החורבן, נכללת לכאורה גם שלילת ההסברה דימות המשיח בב' אלפים אלו.



אמנם, מצאנו בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שביאר בפירושו דברי הרמב"ם באופן אחר, שדעה ה' ברמב"ם קודמת לדעה הא'. דהנה, הרמב"ם כתב בהלכות נזירות:

"האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא בו, אם בחול נדר הרי זה אסור לעולם, ואם בשבת או ביום טוב נדר אותו שבת או אותו יום טוב מותר מכאן ואילך אסור לעולם, שהדבר ספק אם יבא בשבת או ביום טוב או לא יבוא והואיל והוא ספק, ביום שנדר לא חלה עליו נזירות שספק נזירות להקל, מכאן ואילך חלה עליו נזירות ושבת הבאה שהיא ספק אינה מפקעת נזירות שחלה עליו".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ בדברי הרמב"ם האלו:

"אבל צ"ע ברמב"ם הל' מלכים (פי"ב ה"ב): יראה מפשוטן כו' - דמשמע סברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה עדינות) דקאי על מלחמת גוג ומגוג<sup>8</sup> והא דעירובין הביא רק אח"ז ויש מן החכמים שאומרים כו'. - וראה ירוש' שבת פ"א ח"ג דמפרש על תחה"מ (ולולא דברי הרמב"ם יש לתווך כל הדעות ע"פ סדר עולם רבא פ"ז דנראה ונגנו כו'). ע"פ סברת ודעת הרמב"ם סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות (פ"ד הי"א). ואכ"מ".

ובשוה"ג שם:

"באנציק' (תלמודית) מע' אלי' מובא זה כמוסכם (וגם ליד צויין שם)<sup>9</sup>. ולפענ"ד פוסק הרמב"ם הפכו (ולכן גם ספק נזירות אין בזה) ויסודו משנה דעדויות (דמעתיקה בהל' מלכים שם)".

ועד"ז מופיע גם בהתוועדויות תשמ"ג<sup>10</sup>:

אע"פ שאלי' הנביא עדיין לא בא לבשר אודות הגאולה - הרי דובר כמ"פ אודות פס"ד הרמב"ם שאין כל הכרח שאלי' הנביא יבוא לפני משיח צדקנו:

בסוף הל' מלכים (פי"ב ה"ב) כותב הרמב"ם: יראה מפשוטן של דברים שבתחילת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא . . שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'", היינו שלדעת הרמב"ם יבוא אלי' הנביא בתחלת ימות המשיח - לאחרי ביאת משיח צדקנו.

ועפ"ז יש לבאר את דברי הרמב"ם בהל' נזירות (פ"ד הי"א) בדין ד"האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא כו'", כידוע הקושיות דנו"כ הרמב"ם מדברי הגמ' "והא לא אתא אלי' מאתמול כו'" - כי הרמב"ם פוסק שביאת משיח צדקנו יכולה להיות לפני שיבוא אלי' הנביא".

6. פ"ד הלכה יא.

7. לקו"ש ח"ה ע' 419. אג"ק חכ"ה, י' כסלו תשכ"ח.

8. כ"כ גם בשו"ת חת"ס סי' צ"ח בדעת הרמב"ם, וגם כותב שדעה זו היא לפני דעה ה' (דלא כמשמעות דברי האחרונים - לבד מהתו"ט שלהלן - באופן הפוך), ברם, פירש שהנודר בנזירותו דעתו על ביאה ה' וכבגמ' בעירובין ודלא כדברי כ"ק אד"ש מה"מ שלהלן.

9. אנציקלופדי' תלמודית שם: "אלי' יתגלה יום אחד לפני ביאת המשיח, שנאמר: 'הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא לפני בא יום הגדול והנורא. ובהע' 20 שם מציין: 'עירובין מג, ב. . רמב"ם מלכים פי"ב ה"ב".

10. ח"ג ע' 1312 (נדפס בשערי גאולה ח"ב סי' ג).

ואם נסביר בהדרן הנ"ל שכוונת דברי כ"ק אד"ש מה"מ שדעת הרמב"ם שדעה הא' קודמת בזמן לדעה הב' נמצא שישנם בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב' הסברים שונים בדעת בדברי הרמב"ם.

## ג

### ביאור ב' האופנים בדברי כ"ק אד"ש מה"מ זהכל ביאור אחד

וי"ל שאין בדברי כ"ק אד"ש מה"מ ב' אופנים, אלא רק אופן אחד ויחיד. ויש לבאר הדברים, בהקדים ביאור דברי כ"ק אד"ש מה"מ במכתב והוא בהקדמת דברי האחרונים בזה.

כי הנה, בשו"ת תשובה מאהבה<sup>11</sup> ובמהר"ם שיק<sup>12</sup> כתבו שע"פ שיטת הרמב"ם<sup>13</sup> בסדר הסימנים ד"יעמוד מלך כו' הרי זה בחזקת שהוא משיח, מתגלה לנו שיטה חדשה בביאת המשיח (שלא כפשטות הגמ' דעירובין), שביאת המשיח תהי' בשלבים, דהיינו שיהיו ב' ביאות, ביאה ראשונה כחזקת משיח וביאה שני' כמשיח ודא<sup>14</sup>.

והנה, ע"פ שיטת כ"ק אד"ש מה"מ בסדר הסימנים ד"יעמוד מלך כו", מובן ופשוט שגם כ"ק אד"ש מה"מ נוקט בשיטה זו<sup>15</sup>.

אלא שבמכתב הנ"ל מוסיף כ"ק אד"ש מה"מ לחדש בזה, שהרמב"ם סובר שביאה ראשונה דמשיח ("יעמוד מלך כו") היא עיקר הביאה שעלי' מכוון הנודר בנזירתו "ביום שכן דוד בא"<sup>16</sup> - ולכן גם כותב הרמב"ם דעה זו כדעה עיקרית ("יראה מפשוטן של דברי הנביאים

11. ח"א סוף סי' ר"א.

12. יו"ד ריג.

13. וכנראה שלא סמכו על דברי המדרשות "כך גואל אחרון, הגואל הראשון זה משה נגלה להם וחזר ונכסה מהם . . אף גואל אחרון נגלה להם וחזר ונכסה מהם".

14. הם כתבו כן כדי ליישב את קושיית הטו"א (ר"ה יא, א). מהגמ' דעירובין על פלוגתת רבי אליעזר ורבי יהושע אם ביאת המשיח תהי' בניסן או בתשרי. וכתבו לבאר בזה ע"פ שיטתו זו של הרמב"ם שיש ב' ביאות, שהגמ' בעירובין מדברת על ביאה ראשונה דמשיח. וקשה להבין דבריהם, דא"כ איך נעשו כולם עבדים לישראל. ברם, לפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ במכתב הגמ' דעירובין מדברת על ביאתו הב' דמשיח.

15. עי' גם אג"ח ח"ב ע' רלג:

"עפמ"ש ביד בסוף הלכות מלכים שאם יעמוד מלך מב"ד הוגה בתורה כו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו' וילחם מלחמות כו' והצליח כו' ה"ז משיח. הרי שנצחונו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה".

16. ואעפ"כ כאן גופא הרמב"ם כותב "ימות המשיח", משא"כ בדעה הב' שכותב "ביאת המשיח", וי"ל כי שם כל ענינו שי אלי' הוא לבשר על ביאתו (כנ"ל מהשיחה), משא"כ בדעה הא', שאין צורך כלל להדגיש שמדובר שישנו המציאות דמשיח, כי זה פשוט הוא [ולפ"ז מובן שגם לפי ביאור ההדרן יתכן שיש ביאה דאלי' לפני התגלות הראשונה דמשיח, אלא שלפי ביאור ההדרן ביאה זו אינה שלב מהגאולה לכל הדעות].

שבתחילת ימוה"מ יבוא אליי"י<sup>17</sup>, משא"כ דעה הב' שכותבו רק כ"ש מן החכמים שאומרים<sup>18</sup> (וכ"ק אד"ש מה"מ מוסיף שמקורו של הרמב"ם הוא מהמשנה בעדויות).

מכ"ז מובן שדברי כ"ק אד"ש מה"מ בהדרן תשמ"ז הם הדברים עצמם שמבוארים במכתב דתשכ"ח.

## ד

### ישוב דברי כ"ק אד"ש מה"מ שביאת אליהו תהי' קודם הגילוי הראשון דמשיח

והנה, ברשימה שנדפסה בהתוועדויות תש"י<sup>19</sup> כותב כ"ק אד"ש מה"מ וז"ל:

"כיון שאלי' צריך לבוא קודם ביאת משיח [עיין סוף מלאכי, עירובין מג, ב, יד החזקה מלכים פי"ב ה"ב] צ"ע איך טעו על בר כוכבא, וי"ל דאינו ברור יום ביאת אלי' בדיוק, אם קודם גילוי הראשון דמשיח או קודם נצחונו במלחמה או קודם שידודו בו הכל וכיו"ב ולכן הי' מקום לומר על ב"כ שהוא משיח".

ולכאורה יש להקשות מזה על הנ"ל, שהרי כאן אומר כ"ק אד"ש מה"מ שיש ביאת אליהו "קודם גילוי הראשון דמשיח".

ברם, מובן שהכתוב כאן ברשימה הוא לפני שחידש כ"ק אד"ש מה"מ מה שכתב במכתב דתשכ"ח שעיקר שיטת הרמב"ם היא שביאת המשיח היא לפני ביאת אלי'. שלפ"ז, כיון שביאת המשיח היא בשלבים (כדברי הרמב"ם בפ"א ה"ד) וביאת אלי' היא לפני משיח (כגמ' דעירובין) יש מקום לומר שביאת אלי' היא גם קודם לביאה הראשונה ד"יעמוד מלך כו"<sup>20</sup>. [אלא<sup>21</sup> שביאה זו הראשונה שונה מהביאה שמוזכרת בגמ' בזה שאינה סמוכה לפני ביאת המשיח שבה "כולן עבדים הן לישראל"].

לפ"ז יוצא שיש מקום לג' ספיקות בביאת אלי' (כמ"ש כ"ק אד"ש מה"מ במכתב), אבל זה ודאי שאין מציאות דימוה"מ בלא משיח. [עפ"ז יובן סדר דברי כ"ק אד"ש מה"מ במכתב שכותב "קודם נצחונו במלחמה" (דעה הא' שברמב"ם פי"ב ה"ב) לפני שכותב "קודם שידודו בו הכל וכיו"ב" (דעה הב' שברמב"ם פי"ב ה"ב), שהוא כשיטתו בהדרן דתשמ"ז].

17. ועי' בשיחת ו' תשרי תש"מ שם שמביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הלח"מ בהל' נזירות בביאור הקס"ד דהגמרא דעירובין: "המקשה הי' סבור דלאו ביום שלפניו ממש קאמר, אלא שנים או שלשה ימים קודם קרינן ב' ותיריך לו דביום שלפניו ממש יבא אליי" - ומקשר עם דעה הא' כאן ברמב"ם (בביאת אליהו), שמוכן בזה הכוונה שמקשר הדעה דב' או ג' ימים עם דעה זו הא' של הרמב"ם.

ועוד מבאר שם שעפ"י דברי הרמב"ם בדעה הא' כאן יובן איך יכול אליהו להשכין שלום כו', דהרי ביום אחד אי אפשר להספיק להשכין שלום כו', שמוכן מזה, שדעה הא' דכאן היא שיטת הרמב"ם עצמו בפ"א שביאת המשיח תהי' בהתפתחות של שלבים, הרי שגם בשיחה זו קאי באותה שיטה של המכתב דתשכ"ח.

18. ולכאורה זוהי גן כוונת התו"ט פ"א מ"ג וז"ל: "לשתי הדעות שכתב הרמב"ם בסוף הל' מלכים, הנה ביאתו קודם ביאת המשיח". ובספר חיים שאל ח"א סי' צ"ח כתב, שכוונת התו"ט היא לאו דוקא לפני משיח אלא עם משיח, או שטעות סופר הוא.

19. ע' א.

20. כדברי התשובה מאהבה והמהר"ם שיק הנ"ל.

21. שלא כדברי התשובה מאהבה והמהר"ם שיק.

## ג' ביאורים בשיחה דש"פ וירא תשנ"ב

- החידוש דדור השביעי, תוכן ענין ההכרזה והעבודה המסתעפת מההכרזה -

הנ"ל

### א

## החידוש דדור השביעי

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ דישנו גילוי אלקות מלמעלה אצל כל יהודי מצד עצם מציאותו / יבאר דבשביל שיתגלה גילוי זה נדרשת עבודה / יביא השוואת כ"ק אד"ש מה"מ בין הגילוי אלקות לגילוי המשיח דע"כ נותר רק "לקבל פני משיח צדקנו" / יקשה מה תועיל הקבלה' / יבאר החילוק בין דברי כ"ק אד"ש מה"מ למבואר בחסידות בענין הגילוי אלקות הנ"ל - החילוק בין חיוב לשלילה / יבאר מעלת הגוף על הנשמה עפ"י דברי כ"ק אד"ש מה"מ / עפ"י זה הגילוי במציאות היש הוא בכח הכל יכול דוקא / יבאר עפ"י זה החילוק בין ב' השיטות בנוגע לגילוי אלקות בזמן הזה / יבאר דהחילוק בין זמן הגלות לזמן הגאולה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ בכמות הגילוי אלקות / יבאר דמב' שיטות אלו יצא חילוק ביכולת האדם להבחין באלקות / הגילוי באדם ע"י לימוד התורה / יחלק בין ידיעת האדם בגילוי אלקות - ראי' גשמית - לידיעתו בנפשו האלקית - השגת השלילה / יבאר דבזמן הגלות ישנו קושי מצד האדם לראות אלקות / עפ"י הנ"ל יבאר החידוש דזמננו ודברי כ"ק אד"ש מה"מ דצריך רק 'לקבל' משיח

### א

## גילוי אלקות אצל כל יהודי

בשיחת דש"פ וירא תשנ"ב אומר כ"ק אד"ש מה"מ:

"המציאות ד'וירא אליו ה'" (הופעת השכינה והשראתה) קיימת בכל אחד ואחד מישי-ראל; והחידוש באברהם - שהמציאות ד'וירא אליו ה'" היתה אצלו באופן של ראי', שראה בפועל ובגילוי הופעת השכינה אליו והשראתה בו.

ובכיינו של אדנ"ע "מפני מה נראה ה' אל אברהם אבינו ולנו אינו נראה", פירושה, שלנו אינו נראה כמו שנראה לאברהם אבינו, באופן שגם אנו נראה את ההתגלות ד'וירא ה' אליו".

ושם בהתחלת האות (ח):

"השקו"ט אינה בנוגע להמציאות ד"וירא אליו ה'" (הגילוי מלמעלה), אלא בנוגע להראי' בפועל ובגלוי (ע"י המקבל)".

ולפנ"כ (באות ז) מביא דוגמא על כך מהכתוב בתו"א ש"המאור הוא בהתגלות", וז"ל:  
 "ישנו אצל כל אחד ואחד מישראל הגילוי ד"וירא אליו ה'". . . וענין זה מתבטא בפועל בכל פרטי העינים שבחי האדם גם בקטנותו - ומהדוגמאות לזה:  
 לכל לראש - ההכרה באלקות, ש"המאור הוא בהתגלות ולכן אפילו תינוקות יודעים שיש שם אלקה מצוי כו"ם".  
 הרי שמבואר בזה, שהגילוי אלקות שמלמעלה ("וירא אליו ה'") ישנו אצל כל יהודי מצד עצם מציאותו.

## ב

### ההשוואה בין הגילוי אלקות הנ"ל להתגלות מציאות המשיח

בהמשך הדברים (באות ח) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שבכדי שגילוי זה שמלמעלה יהי' בגלוי למטה גם אצל האדם, צריך האדם להכין עצמו להיות ראוי לכך ע"י עבודה, וז"ל:  
 "כדי לראות את ההתגלות ד"וירא אליו ה'" בפועל ובגלוי, צריכים להיות ראויים לכך ע"י העבודה בפועל".

ובהמשך השיחה (שם אות יב) משווה את דברים אלו - בענין גילוי האלקות - למציאות המשיח, שהמציאות דמשיח ישנו אצל כל אחד אלא שצריך עבודה בכדי לגלותו.

ובאות יב ממשיך לבאר, שענין זה דגילוי המשיח שאצל כל אחד - קבל עילוי ותוקף מיוחד בזמנו של הרש"ב ע"י מייסדו אז ישיבת תו"ת. כי ע"י לימוד החסידות בישיבה ומלחמותיהם להתמימים חיילי בית דוד, נפעל עילוי ושלמות בעבודתם של בני, עדי שנעשו ראויים להתגלות מציאת המשיח.

ובאות יג מוסיף לבאר את הישג העבודה שנפעל בזה בדורנו דור השלישי לאדמו"ר הרש"ב, עד שבמשך ארבעים השנה הגענו למצב ש"נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע", וז"ל:

"ובהדגשה יתירה בדורנו זה - דור השלישי לאדנ"ע ולתלמידיו חיילי בית דוד, שבו מס' תיימת ונשלמת עבודתם של חיילי בית דוד להביא את הגאולה בפועל ממש ע"י דוד מלכא משיחא, וכדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו בחיים חיותו בעלמא דין<sup>1</sup> שכבר נסתיימה ונשלמה כל העבודה, ועומדים מוכנים לקבלת דוד מלכא משיחא, ועאכו"כ לאחר המשיח העבודה דחיילי בית דוד בהפצת המעיינות חוצה במשך ארבעים שנה<sup>2</sup>, באופן ש"נתן ה' לכם

1. לכאורה הכוונה עוד לפני דור השלישי.

2. בדור השלישי, כנ"ל - ע"י דוד מלכא משיחא".

לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע".

וע"ז מסיים באות יד:

"כיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!

ובסגנון דפרשת השבוע - שצריכים רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה'", הן בנוגע לבנ"א (אליו), והן בנוגע לכל העולם (ח"י מרחשון), בפועל ממש, בעולם העשי' הגשמי, כמ"ש "וידע כל פעול כי אתה פעלתו", שבכל דבר שבעולם יהי' ניכר ש"אתה פעלתו", ועד ש"לעתיד לבוא תאנה צווחת כו", וגם בדומם, "אבן מקיר תזעק", ועאכו"כ בנוגע לבנ"א שמכריזים וזועקים "הנה אלקינו זה".

עד כאן הם תוכן דברי השיחה.

## ג

### הקושי בצורך ד"קבלת פני משיח"

ויש לעיין בדברים: תחילת דברי השיחה הם שישנו גילוי האלקות אצל כל אחד (כמו שהי' אצל אברהם) אלא שהוא אינו נראה אלינו בגלוי ובפועל (וכדוגמת המבואר בתו"א ש"המאור הוא בהתגלות" ואעפ"כ אנחנו מצדנו לא רואים את המאור) וע"ז מוסיף לבאר שבכדי שיתגלה האלקות אצלנו בגלוי ובפועל, צריך עבודה.

א"כ: איך מתאימים מסקנת דברי השיחה שבימינו (שכל העבודה כבר עשויה) צריך רק לקבל, דממ"נ, אם מדובר על ראיית אלקות כפשוטו ממש (כמו שהי' אצל אברהם), מה יועיל בזה הקבלה בכדי לפעול ראיית האלקות כפשוטו ובפועל<sup>3</sup>.

## ד

### ההבדל בביאור הגילוי הנ"ל בין דברי כ"ק אד"ש מה"מ למבואר בחסידות - חיוב ושלילה

וי"ל הביאור בזה - בהקדמת ההבהרה ביסוד דברי השיחה.

כי הגה יסוד דברי השיחה - שגילוי האלקות שמלמעלה ישנו אצל כל אחד - מצוי כבר

3. ואין לומר שהקבלה עצמה אינה פועלת את הראי' באלקות, אלא היא רק סגולה בכדי שיפעלו עלנו את הראי' מלמעלה, כי זה הרי היפך כל בנין השיחה שהגילוי מלמעלה כבר ישנו וצריך רק עבודה שלנו, שמוה מובן שהעבודה (שלפי מסקנת השיחה - היא הקבלה) היא שתפעל את הראי' באלקות.

בדרושי חסידות, וכמו שמובא בשיחה מתו"א שהמאור הוא בהתגלות<sup>4</sup>.

ברם אף שדברים אלו מופיעים בתו"א ובדרושי חסידות, הרי בנוגע לענין העבודה שבזה - לגלות האלקות אצלנו בגלוי ובפועל - יש חילוק עיקרי בין המבואר בזה בתו"א (ודרושי חסידות) לסגנונו המיוחד של כ"ק אד"ש מה"מ בזה (בשיחה זו ובכיו"ב).

החילוק שבין דרושי חסידות לסגנונו של כ"ק אד"ש מה"מ<sup>5</sup> - הוא חילוק שבין חיוב לשלילה. כי הנה לפי המבואר בחסידות, כדי שהאדם ישתייך בגלוי ובפועל לגילוי האלקות שמתגלה מלמעלה, עליו לזכך את עצמו ולצאת מישותו וחומריותו בכדי להיות כלי ראוי אל הגילוי.

ברם בדברי כ"ק אד"ש מה"מ כאן (ובכ"מ) מבואר, שכל אדם בכל מצב שהוא שייך לגילוי אלקות זה, עד כדי לראות האלקות בגלוי ובפועל.

נקודת החילוק ביניהם בקיצור הוא (כנ"ל): לפי סגנון החסידות, השתייכות המקבל אל גילוי האלקות - הוא ע"י שלילת מצבו הקודם; ולפי סגנון כ"ק אד"ש מה"מ, השתייכות המקבל אל הגילוי, הוא בחיוב - במצבו כמו שהוא<sup>6</sup>.

4. להעיר בזה מד"ה אתה הראת, שמח"ת תשל"ז (מלוקט ד') אות ד':

כפירוש אדמו"ר הזקן אתה דו עצמות א"ס ב"ה הראת האָסט זיך באַוויזן לדעת אַז מען זאָל דיך וויסן. דזה שהעצמות הוא בהתגלות (שלכן אומרים עליו אתה לשון נוכח) הוא שהוא בהתגלות כמו שהוא בעצמותו, וזה שכולם יודעים שיש אלקה מצוי אין זה ידיעה והשגה. וזה שאפשר להיות ידיעה והשגה באלקות הוא ע"י שהתגלות העצמות בשעת מ"ת (אתה הראת) היתה באופן דלדעת, שיוכל להיות ידיעה באלקות בכלל, ויתירה מזו, שע"י יהי אפשר להיות ידיעה בהעצמות, אַז מען זאָל דיך וויסן.

ועי' שיחת ש"פ תולדות (הב') אות ו':

אצל תינוק שמלכתחילה "המאור הוא בהתגלות" למעלה מהידיעה "שיש שם אלקה מצוי" - שגם ידיעה זו אינה אצל תינוק - כיון שזוהי כל מציאותו, ניכר הדבר בכל פרטי עניניו, באכילתו ובשתייתו כו'.  
וכן להעיר משיחת ש"פ וירא תשמ"ח אות ט':

יכולים לשאול על האמור לעיל שאצל כאו"א מישראל יכול להיות הענין ד"וירא אליו ה" - מדוע לא רואים הגילוי ד"וירא אליו ה" - בפועל ממש?!

והמענה לזה:

(א) לכל לראש - העובדה שאינו רואה בעיני בשר, אינו משנה את המציאות בפועל, כידוע המשל דכ"ק מו"ח אדמו"ר מחכמים שנוסעים בעגלה רתומה לסוסים ומדברים דברי חכמה שמחשבתן של הסוסים על התבן כו' אינה משנה את מציאותה של החכמה שבה עוסקים החכמים היושבים בעגלה.

(ב) מצינו בכמה ענינים ש"אע"ג דאיהו לא חזי מזלי' חזי', ועד"ז בנדו"ד, ש"מזלי' חזי" הגילוי ד"וירא אליו ה", ובמילא, פועל פעולתו גם בחלק הנשמה המלוּבשת בגוף, עד לפועל ממש.

(ג) ועיקר: "וירא אליו ה" בפועל ובגלוי ממש - יהי' בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וכל פעולה ופעולה (ובמיוחד בענין דהכנסת אורחים וגמילות חסדים ברוחניות) ממחרת ומזרות עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהי' "וירא אליו ה" בפועל ובגלוי ממש.

5. עי' המובא בהע' שלעיל משיחת ש"פ תולדות (הב') אות ו':

אצל תינוק שמלכתחילה "המאור הוא בהתגלות" למעלה מהידיעה "שיש שם אלקה מצוי" - שגם ידיעה זו אינה אצל תינוק - כיון שזוהי כל מציאותו, ניכר הדבר בכל פרטי עניניו, באכילתו ובשתייתו כו'.  
ועפ"ז אולי יש לתקן בהמשך הביאור שלהלן.

6. כך מבואר בארוכה בשיחה דש"פ תולדות אות ו', מועתק ברשימה המצו"ב בהע' לאות א'. ועי' המצוין שם ללקו"ש חכ"ה ועוד.

## ה

## ביאור מעלת הגוף על הנשמה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ

ויש לבאר הדברים בפרטיות יותר - בהקדמת הביאור במעלת הגוף (והגשם) על הנשמה (והרוח).

כי הנה בענין מעלת הגוף, מבואר בחסידות, שע"י בירור וזיכוך הגוף מתגלה העצם של הנשמה שמושרש בעצמותו ית' - מה שלא ה' מתגלה ע"י עבודת הנשמה מצד עצמה.

ברם באופן התגלות העצם בגוף, מבואר בחסידות, שהוא ע"י ביטול מציאות הגוף.

והנה, הצורך לביטול מציאותו של הגוף - מובן בפשטות, כי הגוף הוא הרי מציאות יש שסותר לאלקות, לכן התגלות האלקות בו הוא דוקא ע"י ביטול ישותו.

אעפ"כ, בדברי כ"ק אד"ש מה"מ מבואר שהתגלות העצם בגוף הוא במצבו של הגוף כמו שהוא, דהיינו כמו שהגוף הוא בבחי' מציאות יש (ושלא דוקא ע"י ביטולו)<sup>7</sup>.

7. עי' כ"ז ד"ה ויאמר גו' מחר חדש, תשכ"ח אות ז', מאמרים מלוקט ח"ה ע' רמ"ט:

בהיתרון שבעבודת הנשמה בהיותה מלוכשת בגוף לגבי עבודת הנשמה למעלה קודם שירדה למטה, שני ביאורים בכללות. שע"י שהנשמה עובדת את ה' גם בהיותה מלוכשת בגוף גשמי מתגלה תוקף ההתקשרות שלה עם הקב"ה, שגם ההעלם וההסתר דהגוף ונה"ב אינו יכול לבטל ח"ו ואפילו לא לעשות גרעון בהתקשרות שלה. ועאכו"כ, כשעבודת הנשמה למטה היא באהבה רבה שלמעלה מטעם ודעת, כמו אהבת ה' לבניו, שע"ז מתגלה תוקף ההתקשרות שלה עם הקב"ה כמו שהוא מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בעצמות אוא"ס, בדוגמת ה'בן כמו שהוא במוח האב עצמו. כי לגבי דרגת הנשמה כמו שהיא באצילות, שהיא דוגמת ה'בן (כמו) שנמשך במוח האב, הירידה לבי"ע (ומכ"ש הירידה למטה בעוה"ז הגשמי) מעלמת ומסתרת על זה [וכידוע שרק נשמות דאצילות נק' בשם בנים], וזה שגם בירידתה למטה היא בבחינת בן בגילוי, שהאהבה שלה היא אהבה עצמית שלמעלה מטעם ודעת כאהבת בן לאביו, הוא ע"י גילוי עצם הנשמה כמו שהיא במוח האב (טרם שנמשך), שלגבי דרגא זו (עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות), אצילות ובי"ע הם בשוה.

ולהוסיף, דעיקר גילוי דרגא זו (עצם הנשמה כמו שמושרשת בהעצמות) הוא ע"י העבודה דבירור וזיכוך הגוף ונה"ב וחלקו בעולם. כי זה שהגוף ונה"ב אינם יכולים להסתיר על האהבה דהנשמה שלמעלה מטו"ד הוא לפי שעצמות אוא"ס (שבו מושרשת הנשמה) הוא בכל מקום (ולכן אין שייך שיהי' דבר שיוכל להעלים עליו), והכח דהנשמה לברר ולזכך את הגוף והנה"ב עצמם ולעשות אותם כלים לאלקות הוא מפני שעצמות אוא"ס (שבו מושרשת הנשמה) אינו מוגדר בשום גדר, משלכן, גם הגוף ונה"ב שמצד ענינם (מצד הגדר שלהם) אינם כלים לאלקות, הרי ע"י גילוי כח העצמות, נעשים הם כלים לאלקות.

(שם אות ח'): ועוד ביאור בהיתרון שבעבודת הנשמה בהיותה מלוכשת בגוף, דשורש הגוף הוא למעלה משורש הנשמה. דבנשמות כתיב בנים אתם להו' אלקיכם, ולכן, האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל מצד נשמתם היא ע"ד אהבת אב לבנו, היינו, ששורש אהבה זו היא ממדריגה ששייכת שם תפיסת מקום דהנאהב, ואינה מעצמותו ממש. משא"כ האהבה וההתקשרות דהקב"ה לישראל מצד הגוף שלהם, היא (לא מצד מעלת הגוף, גם לא המעלה ד"בן", מעלה עצמית, אלא) מצד זה שהקב"ה בחר בהגוף ד'ישראל, בבחירתו החפשית, שבחירה זו היא מעצמותו ממש. וע"י עבודת הנשמה בהגוף, נמשך גם בהנשמה הענין דבחירת העצמות. והיינו, דלביאור הראשון, העל' שנעשית בהנשמה ע"י עבודתה בהגוף הוא גילוי השורש שלה בעצמות אוא"ס, בדוגמת ה'בן כמו שהוא במוח האב עצמו (טרם שנמשך), ולביאור השני, ע"י עבודת הנשמה בהגוף נעשה בה ענין חדש - המשכת העצמות (שלמעלה גם משורש הנשמה כמו שהיא במוח האב עצמו).

ויש לומר, דזה שע"י עבודת הנשמה בהגוף נעשה בה ענין חדש (שלמעלה גם משרשה), הוא, כי הבחירה דהקב"ה בישראל הוא לא רק בהגוף ד'ישראל אלא גם בהנשמה [דזה גופא שהנשמות הם בנים להקב"ה הוא לפי שכך בחר בבחירתו החפשית]. אלא שבהנשמה שיש בה המעלה ד"בן", ענין הבחירה הוא בהעלם. וע"י עבודת הנשמה בהגוף, שבו בחירת העצמות היא בגילוי, נמשך גילוי זה גם בהנשמה.



## ן

## גילוי אלקות במציאות היש בכח הכל יכול

והנה אחד החילוקים שבין ב' הגישות והשיטות, הוא כנ"ל, כי ענין התגלות האלקות שע"י הביטול של היש (כשיטת החסידות) ניתן להבין באיזשהו דרך (עכ"פ) ע"פ שכל, כי היות שנתבטל הישות שסותר לאלקות, לכן יכול האלקות להתגלות בו.

אבל התגלות האלקות במציאות היש כמו שהוא בישותו (כסגנון כ"ק אד"ש מה"מ) הוא הרי סתירה שמיני' ובי' (כי היש הרי סותר לאלקות).

לכן צריכים לומר (לפי שיטת כ"ק אד"ש מה"מ), שהתגלות האלקות (במציאות היש) הוא בכח הכול-יכול של עצמותו ית' שלמעלה מהשכל לגמרי<sup>8</sup>. אשר ענין זה בעצמותו ית' - שהוא למעלה מהשכל לגמרי - נתבאר בעיקר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ<sup>9</sup>, לכן גם ענין התגלות האלקות במציאות היש נתבאר בעיקר בתורת כ"ק אד"ש מה"מ.

## ז

## החילוק בין ב' השיטות הנ"ל בנוגע לגילוי אלקות בזמן הזה

ברם עיקר החילוק שבין ב' הגישות והשיטות הוא בנוגע להעבודה של ימינו, דהיינו בנוגע לענין המשכת האלקות למטה בעולם בזמן הגלות<sup>10</sup>.

כי הנה בזמן הגלות המציאות (אצל רוב בני"י) הוא שמרגישים את עצמם למציאות יש.

לכן יוצא, שלפי שיטת החסידות, הרי בזמן הגלות, גם אם האדם עוסק בתומ"צ - א"א שיתגלה בו האלקות, מאחר שהוא מרגיש את עצמו למציאות יש.

אבל לפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ שמציאות היש אינו מעכב על גילו האלקות<sup>11</sup>, הרי גם ע"י קיום התומ"צ של זמן הגלות, נמשך ומתגלה האלקות למטה אצל האדם<sup>12</sup>.

והנה מהחילוקים דשני הביאורים הוא, שלביאור הראשון - הגוף הוא רק כמו ממוצע שעל ידו מתגלה שורש הנשמה. ולכן מקום לומר, דלאחרי שע"י העבודה בהגוף נתגלה שורש הנשמה, אין צריכה הנשמה להגוף. ולביאור השני - גם הגילוי שנמשך להנשמה ע"י עבודתה בהגוף הוא המשכת הענין דבחירת העצמות ששייך (בעיקר) להגוף, ולכן, הגילוי שע"י העבודה דתומ"צ יהי' בעיקר בתחיית המתים, כשהנשמה תהי' מלובשת בגוף. ויש לקשר זה עם הידוע שלע"ל תהי' הנשמה ניונית מהגוף - כי הגילוי שיהי' להנשמה לע"ל הוא המשכת הגילוי דבחירת העצמות ששייך (בעיקר) להגוף.

ומובן בזה שביאור הב' הוא לפי סגנונו המיוחד של כ"ק אד"ש מה"מ.

8. בסגנון הרגיל (והובא לעיל מסה"ש תשמ"ח): בכוח של נמנע הנמנעות.

9. עי' לעיל משיחת ש"פ תודלות, ובכ"מ. ואכ"מ.

10. עי' בארוכה בלקו"ש חי"ז שמיני א', ובכ"מ, [והוא הרי גם ענין המבואר בשיחה דש"פ תולדות וויצא וכו' על התגלות העצם והתגלותו בפעולותיו כו'].

11. באם האדם רק מכיר שמציאות ישותו נברא ע"י הקב"ה, שהכרה זו הרי מתבטא בפועל בקיום התומ"צ שעל ידו.

12. עי' ברשימת המקורות המצו"ב, ענין הד', שבחסידות מבואר שהמשכת האלקות שבזמן הגלות הוא רק באצילות,

וכ"ק אד"ש מה"מ מבאר שהאלקות נמשך גם למטה לעוה"ז.

## ח

## ההבדל בין הגלות לגאולה - כמות הגילוי

ברם לפי דברים אלו - דורשים ביאור: אם גם בזמן הגלות נמשך האלקות למטה אצל האדם - מדוע אנחנו לא רואים בימינו אלקות בפועל?

עוד זאת: לפי דברים אלו מהו ההבדל בין גלות לגאולה - הרי בשניהם נמשך האלקות למטה אצל האדם?

והתשובה לב' שאלות אלו היא, שאמנם לפי שיטה זו של כ"ק אד"ש מה"מ, החילוק בין גלות וגאולה הוא לא כ"כ באיכות אלא רק בכמות.

ביאור הדברים: בזמן הגלות, אנחנו הרי מוגבלים בקיום התומ"צ, לכן גם גילוי האלקות שנמשכת ע"י קיום התומ"צ שלנו - אף שהוא נמשך בפועל למטה אצל האדם - הרי הוא נמשך בהגבלה.

משום כך, אנחנו לא מבחינים בגילוי האלקות שנמשך, כי הוא נמשך רק בהגבלה, ולכן לא מבחינים בו<sup>13</sup>.

וזהו הענין שמבואר בשיחה, שאצל כל יהודי יש הגילוי מלמעלה ד"וירא אליו ה'", דהיינו, שכל יהודי מצד עצם מציאותו רואה אלקות, אלא אעפ"כ גילוי זה אינו מאיר אצלו בגלוי ובפועל, והיינו כי אינו מבחין בו.

## ט

## הבחנת האדם באלקות לפי הנ"ל

ברם להבין היטב ההגדרה הזאת - שאלקות נמשך למטה אבל אנחנו לא מבחינים בו - יש לחקור תחילה האם בכלל ניתן לאדם להבחין ולדעת אם הוא רואה אלקות או לא.

שהבירור והפתרון לשאלה זו - תלוי בשתי הגישות והשיטות שלעיל.

כי הנה לפי גישת ושיטת החסידות שהתגלות האלקות תלוי בביטול מציאות היש, מובן ששייך הדבר שהאדם יבחין וידע אם הוא רואה אלקות או לא.

כי מאחר שהתגלות האלקות מותנית בביטול ישותו, יכול הוא לדעת (באיזו מידה עכ"פ) אם אכן הצליח לבטל ישותו או לא, וממילא יוכל לדעת ולקבוע אם הוא אמנם שייך לראות אלקות או לא.

אבל לפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ שאלקות מתגלה גם במציאות היש, הרי כיון שמצד גדרי השכל של הנברא א"א שיתגלה אלקות במציאות היש וזה שאלקות מתגלה במציאות היש

13. כך מבואר בכוכ"מ. ועי' ברשימת המקורות המצו"ב, אותיות ד' וה'.

הוא רק בכח הכול יכול של הקב"ה (שלמעלה מהשכל לגמרי), ממילא לא יכול האדם להיות זה שקובע לעצמו אם הוא רואה אלקות או לא - מאחר שכל ענין החילוק שבין ראי' לאי-הראי' הוא ממנו והלאה.

ממילא יוצא, שלפי שיטת כ"ק אד"ש מה"מ, המציאות היחיד שקובע אם האדם רואה אלקות או לא - הוא התורה. זאת אומרת: אם התורה פוסקת וקובעת שיהודי - מצד עצם מציאותו - רואה אלקות (בכל מצוה שעושה - כמבואר בשיחה), הרי המציאות הוא - שהוא רואה אלקות, ותו לא.

וזה שאצל האדם מוחלט - שהוא לא רואה אלקות, הוא משום שכל ענין החילוק שבין הראי' לאי-הראי' - הוא ממנו והלאה, ולכן אין ביכולתו להבחין במה שרואה. אבל אמיתת המציאות באמת הוא (כמ"ש בתורה), שהוא רואה אלקות.

י

### הגילוי באדם ע"י התורה

עפ"ז מובן, שהדרך כדי להגיע לראי' גלוי' באלקות, הוא עי"ז גופא שהאדם יזדהה עם מ"ש בתורה.

כי מאחר שהאדם באמת בלאו הכי רואה אלקות (וכמ"ש בתורה), אלא שהוא אינו מבחין במה שרואה, לכן ע"י שיזדהה עם מה שכתוב בתורה - שכל מה שהוא רואה לפניו הוא בעצם ובאמת אלקות, עי"ז הוא יבוא באמת לראות אלקות.

ויש להמחיש הדברים מידיעת האדם אודות נפשו האלקית.

כי הנה המציאות הוא, שיהודי סתם ורגיל מצד טבע תולדתו לאו דוקא יודע שיש לו נפש אלקית. אעפ"כ, כשלומד בחסידות על מציאות נפשו האלקית (או ששומע על כך מאחרים) והוא גם מעסיק את מחשבתו בכך כו', הרי הוא מגיע סוף סוף לאיזו ידיעה והכרה ברורה - שיש לו נפש האלקית.

הרי, אף שמדובר על ענינו מציאותו של האדם גופא (הנפש האלקית שלו), אעפ"כ ייתכן שהוא לא יידע מזה כלל. אבל כשלומד או שומע על כך מהתורה, הרי אז הוא מגיע לידיעה הכרה ברורה בזה.

והנה הסיבה הפשוטה על כך היא, כי האדם מרוב התעסקותו בענינים של עוה"ז, לא חש ומרגיש כלל במציאות נפשו (אף שהוא מציאותו). אבל כשלומד על כך בתורה, הרי זה מעורר אצלו הידיעה שיש לו בזה בעצם בלאו הכי - מצד עצמו<sup>14</sup>.

14. הדברים יובהרו ביותר עפ"מ"ש בשיחת ש"פ תולדות שם (סה"ש ע' 127 ואילך) שהביטול דעצם הנשמה ישנו אצל האדם מצד עצם מציאותו, לכן הוא מתגלה אצל כל אדם בבוקר כש"ניעור משנתו" - בלא שום פעולה מצד האדם כלל (שלא כמו היחידה שצריכים לעוררה ע"י אמירת "מודה אני"), והיינו משום - שהוא עצם מציאות האדם עצמו. אעפ"כ במשך היום, אין האדם יודע כלל אודות ביטול זה כלל (אף שהוא - כנ"ל - עצם מציאותו). ברם התורה (שיחת

כך הוא גם בענייננו. האדם רואה אלקות תמיד מצד עצם מציאותו (ע"י פעולת הברית, כמבואר בשיחה). אעפ"כ, הזדהות האדם עם הכתוב בתורה, היא שמעוררת אצל האדם ההכרה בראי' זו - שיש לו בלאו הכי מצד עצם מציאותו.

## יא

### החילוק באדם בין ידיעת אלקות לידיעת נפשו האלקית

ברם על אף ההשוואה הזו שבין הראי' באלקות (שמדובר בשיחה) לידיעת האדם אודות נפשו האלקית, יש לשים לב לחילוק העיקרי שביניהם.

כי נפש האלקית - הוא הרי מציאות רוחני, משא"כ הראי' באלקות שבשיחה, מדובר הרי - על ראי' גשמית בעיני בשר.

משום כך, יש גם חילוק עיקרי ביניהם - באופן ההזדהות.

כי הנה ידיעת האדם אודות נפשו האלקית, אף שבאה מהתורה (כנ"ל), אעפ"כ, כשלומד על כך בתורה, הרי הוא יכול להזדהות בה בשכלו בהשגה שלילית עכ"פ. דהיינו, שיכול להזדהות עם העובדה שיש לו נפש אלקית, אשר ענינו מציאותו - מושללת מהגדרות הגשמיים של גופו.

אבל ענין הראי' באלקות (שהוא הרי ראי' גשמית בעיני בשר), אין דרך להזדהות בו ע"פ שכל כלל<sup>15</sup>. ממילא אופן ההזדהות בה הוא רק ע"י שהאדם מקבל את מ"ש בתורה כעובדה, דהיינו, באמונה ובקבלת עול, אלא שאעפ"כ, קבלה זו תעורר אותו<sup>16</sup> על הראי' שיש לו בעצם ובלאו הכי (ע"ד הידיעה מהתורה אודות נפשו האלקית), וממילא יבוא לראות אלקות בפועל.

## יב

### הקושי בראיית אלקות בזמן הגלות - מצד האדם

ברם, היות שכל הראי' הוא רק ע"י ההזדהות עם מ"ש בתורה, לכן בזמן הגלות כשישנם מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ, ולמעשה לא רואים (כ"כ) את פעולתה של התורה על מציאות העולם, קשה לאדם סתם ורגיל להזדהות עם כל מ"ש בתורה - במידה כזו כמו שמזדהה עם מציאות גשמי שרואה לפניו בעיניו. לכן גם קשה להזדהות עם זה שכתוב בתורה שהוא רואה אלקות בעיני בשר.

לכן (בזמן הגלות), האדם מצדו - אינו רואה אלקות.

כ"ק אד"ש מה"מ דש"פ תולדות וכיו"ב) מגלה לאדם שיש לו ביטול זה, ואחרי הודעתו של כ"ק אד"ש מה"מ בזה, יכול האדם לפעול על עצמו לגלות ביטול זה גם במשך כל היום (כמבואר שם בשיחה).

15. ובסגנון הרגיל: ההזדהות עם הנשמה, היא הזדהות עם בחי' העלם שישנו במציאות, וההזדהות עם הראי' דעיני בשר, היא הזדהות עם בחי' העלם שאינו במציאות.

16. דהיינו, שיעורר אותו על הראי', אבל לא שתעורר הראי', כי הראי' יש לו בלאו הכי.

וזהו שמבואר בשיחה, שאף שגם בזמן הגלות האדם רואה אלקות, הרי הראי' הוא רק מצד למעלה אבל לא מצד ענינו של האדם.

והיינו, כי הטרדות והבלבולים של זמן הגלות מפריעים ומבלבלים את דעתו של האדם ומונעים ממנו האפשרות מלהגיע להכרה בעובדה כמו שהיא - שהוא באמת רואה אלקות.

## יג

### החידוש בימינו שהוסרו המניעות ויכול לראות אלקות

היוצא מכל זה הוא, שלפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ - החילוק בין גלות לגאולה הוא:

שבזמן הגלות כשיש מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ ולא רואים פעולתה של התורה על מציאות העולם, קשה לאדם סתם ורגיל להזדהות עם זה שכתוב בתורה שהוא בעצם רואה אלקות;

אבל בזמן הגאולה כשהאדם יראה את פעולתה של התורה על מציאות העולם ויתאמת אצלו משום כך כל מה שכתוב בתורה, ממילא הוא גם יזדהה עם זה שכתוב בתורה שהוא באמת רואה אלקות, וממילא - הוא יראה אלקות בפועל.

עפ"ז יובן גם דברי כ"ק אד"ש מה"מ במסקנת השיחה, שבימינו כדי לראות אלקות בגלוי ובפועל, צריך רק לקבל.

כי היות שנסתיימה המלחמה דבית דוד, וכתוצאה מכך אין מניעות ועיכובים על קיום התומ"צ בימינו, לכן ביכולתו של כל יהודי (ע"י קיום התומ"צ כדבעי) להזדהות עם כל הכתוב בתורה - ועי"ז לראות אלקות בפועל.

ואף שלכאורה המציאות אצלנו בפועל הוא - שאנחנו לא רואים אלקות, הרי זו אמנם בעי' גדולה. אבל ע"ז הם דברי כ"ק אד"ש מה"מ, שאין שום סיבה על כך כלל אם לא משום אי' הקבלה שלנו להזדהות עם העובדה שביכולתנו לראות אלקות. ולכן אומר כ"ק אד"ש מה"מ, שבימינו צריך רק לקבל העובדה שיכולים לראות אלקות, ואמנם נראה עי"ז אלקות בפועל.

עפ"ז מובן גם המשך דברי בשיחה בענין ההכרזה, וז"ל:

"ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש! ובסגנון דפרשת השבוע - צריכים רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה'", הן בנוגע לבנ"י, והן בנוגע לכל העולם בפועל ממש, בעולם העשי' הגשמי, כמ"ש "וידע כל פעול כי אתה פעלתו", שבכל דבר שבעולם יהי ניכר ש"אתה פעלתו", ועד ש"לעתיד לבוא תאנה צווחת כו'", וגם בדומם, "אבן מקיר תזעק", ועאכו"כ בנוגע לבנ"י שמכריזים וזועקים "הנה אלקינו זה".

דהיינו היות שאין שום סיבה על אי'ראיתנו באלקות - אם לא משום אי'ההזדהות שלנו עם העובדה שביכולתנו לראות אלקות, לכן אין עצה ואין תבונה - אם לא ע"י ביטול אי'ההזדהות שלנו כליל לגמרי מתוך הצהרה והכרזה שהמציאות הוא שביכולתנו לראות.

## ב

## תוכן ענין ההכרזה

יבאר דהתגלות מציאות המשיח נעשית ע"י הכרת העם / יבאר עפ"י זה החילוק בין השיחות / יבאר הענין הדיבור שמגלה / יביא ג' ענינים בהכרזה

## א

## לידת והתגלות מציאות המשיח ע"י ההכרה של העם

בשיחה הנ"ל אות י"ד אומר בענין ההכרזה, וז"ל:

"ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש! ובסגנון דפרשת השבוע - צריכים רק לקבל ההתגלות ד"וירא אליו ה'", הן בנוגע לבנ", והן בנוגע לכל העולם בפועל ממש, בעולם העשי' הגשמי, כמ"ש "וידע כל פעול כי אתה פעלתו", שבכל דבר שבעולם יהי' ניכר ש"אתה פעלתו", ועד ש"לעתיד לבוא תאנה צווחת כו", וגם בדומם, "אבן מקיר תזעק"<sup>17</sup>, ועאכו"כ בנוגע לבנ"י שמכריזים וזועקים "הנה אלקינו זה"<sup>18</sup>.

ועי' בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב בסופו:

"שבתחלת חודש כסלו, חודש הגאולה, תבוא בפועל ובגילוי הגאולה האמיתית והשלימה, התחלת הגאולה ושלימותה, ע"י משיח צדקנו - "יעמוד מלך מבית דוד כו", עד ש"יתקן את העולם לעבוד את ה' ביחד, שנאמר אז אהפוך אל עמים גו' לעבדו שכם אחד".

וכמרומו גם בסיום וחותרם ההפטרה דשבוע שעבר ובהתחלת פרשת השבוע:

ההפטרה דשבוע שעבר מסתיימת בהכרזה "יחי אדוני המלך דוד לעולם" - נצחיות מלכות דוד שנמשכה במלכות שלמה, ששלימותה ע"י המלך המשיח שהוא "מבית דוד ומזרע שלמה" - שתוכנה של הכרזה זו הוא התגלות מציאותו דמלך המשיח.

ועי"ז ולאח"ז באה התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו כו<sup>19</sup> - כמרומו בהתחלת פרשת השבוע: "ואלה תולדות יצחק" - שהלידה ("תולדות") דמלך המשיח (התגלות מציאותו) היא באופן

17. עי' לקו"ש חכ"ה ויגש אות ז' (ע') 264. ועי' גם לקו"ש חל"ה ע' 197 (בנוגע לתפלה בקול רם לעת"ל).

18. עי' שיחת ש"פ לך לך תשנ"ב בסופו:

.. ועד"ז בכל חלקי העולם - דומם צומח חי - מתגלה כח הפועל בנפעל, עד ש"אבן מקיר תזעק", ועד"ז תאנה (צומח).

ועד"ז חי, ועאכו"כ מדבר - "וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו", שכל העולם נעשה דירה לו יתברך בתחתונים. ...

וכין עי' סוף שיחת ש"פ שופטים תנש"א.

19. דהיינו שהתגלות מציאות המשיח מתבטא דוקא בהכרזה, ומזה מסתעף כל פעולותיו.

גלוי לעין כל ("ואלה") . . .

ואולי י"ל שהחידוש בשיחה דתולדות על וירא הוא, שבוירא מדובר על העבודה לקבל, משא"כ בשיחה דתולדות מדובר על לידת והתגלות המציאות המשיחית - ע"י ההכרה שלנו בו. לכן: בשיחה דוירא, ההכרזה היא רק פרט ושלימות בעבודה דלקבל, משא"כ בשיחה דתולדות, ההתגלות גופא מתבטאת בהכרזה;

מאידיך: בשיחה וירא, יש ענין וצורך דוקא להכריז (כהלשון "צריכים כו"), משא"כ בשיחת דתולדות, שנין ההתגלות הרי אינה מתבטאת בשום דבר (רק הכול מסתעף ממנה), ברם אעפ"כ, מצדה של ההכרזה, הרי היא מבטאת את תוכן ענין ההתגלות (וכהלשון "תוכנה של הכרזה זו היא כו").

ועי' בשיחת ש"פ ויצא את י"ג:

"הגשמיות עצמה<sup>20</sup> מגלה את כח הפועל בנפעל . . . כפי שהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה, "שאז יזדכך גשמיות הגוף והעולם ויוכלו לקבל גילוי אור ה'", "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", הבשר עצמו יראה אלקות, מכיון שתהי' שלימות גילוי כח הפועל בנפעל, עד אשר אדרבה - "אבן מקיר תזעק גו", הנפעל הגשמי (דומם אבן), צומח וחי, ועאכו"כ גוף האדם), הגשמיות עצמה (שעלידה מתגלה כח העצמות) תגלה בקול צעקה את כח הפועל (הרוחני) ורצון העליון בכל העולם, ע"ד "נקבה תסובב גבר", נשמה ניזונית מן הגוף".

בזה מתווסף, שהזעקה של מציאות הגשמי (הנפעל) אינה תוצאה מפעולתה של כח הרוחני (כח הפועל בנפעל), אלא אדרבה, היא מגלה (בזעקתה) מגלה את כח הרוחני.

ועי' שיחת ש"פ פנחס תנש"א סוף אות ח':

" . . . בגורל היו כל ג' הענינים דמחשבה דיבור ומעשה: נוסף על מעשה השלכת הגורל ונטילת הפתקין, והמחשבה והכוונה שצריכים לזה (נוסף ע"ז שהי' זה "על פי רוח הקודש", ענין המחשבה) - הרי "הגורל הי' מדבר". חלוקת הארץ על פי הגורל - נפעלה בשלימות ע"י הגורל עצמו ("אך בגורל", ללא שום דבר אחר), כיון שנוסף על עצם הגורל (מעשה ומחשבה שבו) שהראה כיצד צ"ל החלוקה, "הגורל עצמו הי' צווח ואומר - באופן ברור וגלוי (כך שלא נשאר שום ספק בדבר) - אני הגורל עליתי לגבול פלוני לשבט פלוני".

ויש לומר הטעם לכך שהשלימות התבטאה דוקא בהנס ש"הגורל הי' מדבר"

20. עי' ד"ה פדה בשלום תשכ"ו (מלוקט ו') אות י"א:

לעיל שהגילוי יהי' גם בדרגת המלכות כמו שהיא בבי"ע ועד לכח הפועל שבנפעל, גם הנצוצות שנתרחקו ממלכות שלכן אין שייכים (מצד עצמם) להרגיש אור אלקי, ואפילו הנצוצות שנתרחקו כ"כ עד שהם עצמם נעשו כמו רע, גם הם יתעלו ויוכלו בקדושה. ויתירה מזה, שגם הגשמי עצמו (לא רק הניצוץ שבו) יהי' בתכלית ההתאחדות באלקות. וזה שהגשמי יהי' אז בתכלית ההתאחדות הוא לא רק מפני שאז יתגלה כח האלקי שבו שמהווה אותו מאין ליש, גילוי כח הפועל שבנפעל, אלא שגם הנפעל עצמו יהי' בתכלית ההתאחדות. והטעם לכל זה הוא (כמובא לעיל מהמאמר), כי אז תהי' המשכת פנימיות עתיק (א"ס שברדל"א), ולכן יהי' אז הגילוי גם במלכות שבמלכות, ויתירה מזה - גם למטה בעוה"ז הגשמי, בנצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים (גם בהנצוצות שנתרחקו), וגם בדברים הגשמיים עצמם.

"על פי הגורל", ולא במחשבה ומעשה - כיון שבכדי שיהי' גורל הרי מוכרח שיהיו מעשה ומחשבה (מעשה הגורל ע"פ המחשבה והכוונה שבוזה). אבן הבוחן לכך שזה נעשה בתכ"לית השלימות - הוא ע"י ענין הדיבור, שמגלה את תוצאות הגורל בשלימות הברור והגילוי, וזה מורה שהגורל עצמו הוא בתכלית השלימות (במחשבה דיבור ומעשה). וכפי שהוא בעבודת האדם, שדיבור הוא עיקר אבן הבוחן איך הדבר חדור באדם העובד (הכובש), וגם איך הוא פועל בהזולת (הנכבש).

אשר לכאורה המבואר כאן בשיחה נכון הוא גם בענין הגאולה, שהעיקר הוא המחשבה והמעשה, והדיבור ענינו שמגלה כו'. ועי' שיחת ש"פ תבוא (בסופו) בענין וענית ואמרת.

## ב

### ג' ענינים בהכרזה

וי"ל ג' ענינים בהכרזה:

א. קבלת המלכות (והתגלות מציאות המשיח). והיינו, כי התגלות העצם הוא בעשי' דוקא, שהוא בענינו - צעקה (שמגלה כו' כנ"ל משיחת ש"פ פנחס).

[ובזה גופא י"ל ב' ענינים: א) בשיחה דוירא - מצד השליחה, כי מה שחסר בימינו הוא רק שהאדם יקבל בפועל (כמבואר לעיל); ב) בשיחה דתולדות - מצד החיוב<sup>21</sup>, כי התגלות מציאות המשיח היא בעיקר בצעקה שמגלה כו' ].

ב. תנועה דתשובה (בענינו, תשובה על הגלות הפנימי שלנו). והוא ע"ד המבואר בתקיעות דר"ה, שהתעוררות עצם הנשמה היא בצעקה דוקא<sup>22</sup>. (ומובן, שתנועה זו דתשובה מתבטא בעיקר בצעקה ד"עד מתי", משא"כ הכרזה של יחי, שהוא בעיקר קבלת המלכות).

ג. פעולה על העולם. והוא ע"ד המבואר בלקו"ש חט"ו וירא ג' בענין שבירת חומרות האדם (אפי' של גוי) ע"י צעקה דוקא, וכפי שמובן מהשיחה שם, היינו משום כי ההוא מכחיש את האמת והמוחש ממש (על אמיתת מציאות הבורא כו', כמ"ש שם) ולכן אין דרך לפעול עליו כי אם ע"י צעקה. ומזה יובן גם לענינו. ולשון השיחה שם בזה (שם ע' 128) הוא:

ההשתלות מוכרחה להיות בכל דרך האפשרי - גם כשצריך עבור כך לתת להם לאכול ולשתות; ועוד זאת - אפילו כשהדרך לפעול עליהם הוא ע"י לחץ (כמובן, בדרך התורה, שדרכי דרכי נועם גו') . . ."

21. וע"ד המבואר בלקו"ש חל"ב, ניסן, ע' 24 ואילך, בענין מקום התורה והעבודה של צדיק שבו נמצא מעצם מציאותו של הצדיק בבחי' קיום עצמי.

22. ובשיחה דש"פ ויצא הע' 113:

אף שבמקומות אלו התוכן הוא בענין בלתי רצוי, הרי מובן במכ"ש וק"ו שמרובה מדה טובה - בגילוי כוח הפועל בנפעל ורצון ה' לטוב.



## ג

**העבודה שמסתעפת מההכרזה**

יבאר דקבלת פני משיח צדקנו מתבטאת בענין ההכרזה / יבאר גדר הגאולה - שלימות עבודת בני ישראל / יבאר דאין זה סתירה למבואר דימות המשיח הם זמן השכר / יקשה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ שמשיח הוא ענין לעצמו / יבאר דעבודת בני ישראל מסתעפת מן המשיח בדרך ממילא / יבאר כללות ענין העבודה ועפ"י זה כיצד מגיע בדרך ממילא / יבאר דהדרך להנ"ל היא ע"י התבוננות בהשגחת הקב"ה / יבאר עפ"י זה ענין ההכרזה

## א

**קבלת פני משיח צדקנו מתבטאת בענין ההכרזה**

בתחילת השיחה מבאר שכדי להיות ראויים להתגלות המשיח, צריך עבודה. אך בסיום השיחה מסיק, שהיות שבימינו כל העבודה כבר עשוי, לכן צריך רק קבלה לבד, דהיינו, רק "לקבל פני משיח צדקנו". וע"ז מוסיף, שענין הקבלה מתבטא בענין ההכרזה.

עפ"ז לכאורה מקום לומר, שבימינו בהנוגע לעבודתנו בפועל, אין צורך להשקיע כחות ומרץ כו' בכל שאר עניני עבודות אלא רק בענין ההכרזה לבד, כי ההכרזה היא הרי הדבר היחיד שחסר עדיין כדי לפעול התגלות המשיח.

ברם מובן, שמהלך מחשבה זו חסרה כל הבנה לגמרי, וכמו שיתבאר להלן בהקדמת הביאור בגדר ענין הגאולה.

## ב

**הגאולה - שלימות עבודת בני ישראל**

גדר ענין הגאולה הוא - שלימות העבודה דבנ"י.

כך מובן מדברי הרמב"ם שכותב שבימיה"מ תהי' שלימות קיום התומ"צ, וכך מובן גם מרש"י בתחילת פירושו על התורה, שכותב: בראשית, בשביל התורה שנקראת ובשביל ישראל שנקראת ראשית, שפירוש הפשוט (וגם העמוק כו') של דברי רש"י אלו הם, שהעולם נברא בשביל קיום התומ"צ של בנ"י. שלפ"ז פשוט, ששלימות מצב העולם דימיה"מ - תהי' ע"י עבודתם בפועל של בנ"י בקיום התומ"צ אז.

דברים אלו, בלשון כ"ק אד"ש מה"מ באג"ק<sup>23</sup>: "ימוה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותו".

ובלשון תניא פל"ז: "שכר מצוה מצוה" ומבואר הכוונה בזה בשיחת ש"פ עקב תשמ"ט, שהשכר דימוה"מ יהי' בעצם קיום המצוות עצמן.

וכך הם גם דברי חז"ל ש"אני לא נבראת אלא לשמש את קוני", שמוכן בזה, שבימוה"מ שאז יתקיים שלימות תפקידו של האדם עלי אדמות, שכל ענינו יהי' רק לשמש את קונו.

מובן, שכל זה אינה סתירה כלל למבואר בכ"מ וידוע לכולנו שענין העבודה היא רק בזמן הגלות וימוה"מ הם עידן השכר. כי הכוונה בדברים אלו היא, שעבודה הקשה והמפרכת של זמן הגלות שמתוך כפי' ומלחמות לא תהי' בימוה"מ, שלכן לעומת העבודה של זמן הגלות - נחשב העבודה של ימוה"מ כשכר ולא כעבודה. אבל ודאי שגם בימוה"מ תהי' עבודה, אדרבה כל עיקר ענינם של ימוה"מ הוא עבודה, כנ"ל.

## ג

### יקשה מדברי כ"ק אד"ש מה"מ דמשיח הוא ענין לעצמו

אך לכאורה יש לדון בדברים, כי מצאנו לכאורה בדברי כ"ק אד"ש מה"מ היפך הדברים ממש.

והוא בשיחה דש"פ תולדות תשנ"ב<sup>24</sup>, וז"ל:

"עיקר החידוש דביאת המשיח הוא בהתגלות מציאותו ("מצאתי דוד עבדי"), כי, כל פרטי הענינים שלאח"ז (התגלותו לעין כל ע"י פעולותיו לגאול את ישראל, וכל הענינים דימות המשיח), באים כתוצאה והסתעפות מהתגלות מציאותו, וכלולים בה".

וכך מבואר גם בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז אות יב, וז"ל:

"ענינו של משיח הוא (לא בכדי לתקן את העולם, אלא) ענין בפ"ע - "מלך מבית דוד".

ועוד שם באות י"ג:

"משיח הוא (לא רק "אמצעי" בכדי לתקן העולם, אלא) הוא ענין לעצמו".

אשר מדברי כ"ק אד"ש מה"מ אלו מובן, שמשיח הוא למעלה מכל ענין אחר ואינו אמצעי לשום דבר אחר כלל, וא"כ איך אפשר לומר שכל ענינו של משיח הוא רק בשביל העבודה דבנ"י.

23. ח"ב ע' סט.

24. סה"ש תשנ"ב ע' 132.

## ד

## ענין העבודה מסתעף ממשיח בדרך ממילא

אך מובן ופשוט שקושי' זו אין לה יסוד.

כי המבואר בשיחה והדרן הנ"ל שמשיה אינו אמצעי לאיזה ענין אחר, לא מדובר על ענין העבודה (בקיום התומ"צ). אדרבה, כל הענין של משיח הוא רק עבודה (בקיום תומ"צ). אלא משיח כולל בעצמו את ענין העבודה (בקיום התומ"צ) - בעצמיות ובשלימות כזו, עד שהעבודה לא נמנית כענין ומציאות בפני עצמה של "עבודה" אלא רק כחטיבה אחת עם מציאות המשיח - שמסתעף בדרך ממילא ממנו. לכן ע"י התגלות מציאות המשיח - נפעלת העבודה בדרך ממילא.

והוא ע"ד שמבואר בהדרן על הרמב"ם תשנ"ב בפירוש מאחז"ל מצות בטלות לעת"ל, שלפועל גם לעת"ל יקיימו מצות, אלא אופן קיום המצוות אז יהי' בדרך ממילא, והוא מטעם הנ"ל, כי רצון הקב"ה (שהאדם ישמש את קונו) כולל ומקיף גם את מציאות האדם, לכן ע"י התגלות שלימות רצונו ית' (כפי שיהי' לעת"ל) המצוות נעשות בדרך ממילא<sup>25</sup>.

וכך הוא גם במציאות המשיח. היות שענין העבודה הוא עצם מציאותו של משיח, ולכן היא מסתעפת ממנו בדרך ממילא.

לפ"ז מובן בנוגע אלינו בימינו, כשרוצים לפעול התגלות מציאות המשיח, שהדרך לפעול ההתגלות הוא ע"י שמזדהים עם מציאותו של משיח כמו שהוא, דהיינו עם זה שענינו הוא - עבודה, אלא היא עבודה בשלימות כזו - עד שהיא נעשית בדרך ממילא.

## ה

## ביאור כללות ענין העבודה

ולבאר ענין העבודה שבדרך ממילא, יש להקדים ביאור כללות ענין העבודה.

כי הנה עבודה כפשוטה היא, שיש מציאות בן אדם חי, שהוא בעל בחירה וגם ניחן בכל מיני כחות וכישרונות ושכל ומדות כו', ושעליו לבחור בבחירתו החופשית ומרצונו הטוב, להשקיע את כל כחו ומרצו וכישרונותיו בביצוע העבודה בפועל. זהו ענין העבודה.

לפ"ז מובן, שענין העבודה באופן של דרך ממילא הוא, שאדם זה שניחן בכחות וכישרונות כו', אמנם יבחר בבחירתו החופשית להשקיע את כל כחותיו וכישרונותיו בביצוע העבודה כנ"ל, אלא שבחירתו והשקעת כחותיו כו' - יהי' נעשה הכול בדרך ממילא.

זאת אומרת, שבעל בחירה זה יהי' מודע וחש בעצמו<sup>26</sup>, שזה שהוא בוחר לעשות העבודה

25. אלא העבודה אז דברך ממילא תהי' בתכלית השלימות, עד שתפעל גם על המקיף (דהיינו שגם המקיף יהי' נפעל ע"י העבודה) ולכן יקומו אז בלא שעטנו כמבואר בהדרן שם. ועי' ד"ה אלא תולדות נח תנש"א, מלוקט ה'.

26. עי' ד"ה החודש מלוקט ד' אות ו', ועוד.

ולנצל את כישרונותיו כו', הוא הכול רק תוצאה שבדרך ממילא מרצונו של הקב"ה הדורש ממנו את העבודה<sup>27</sup>.

[אבל שיהי' מציאות כזו של אדם שמבצע עבודתו שלא מצד בחירתו אלא ע"י פעולתו של אחרים עליו כמו גולם ורובוט, הרי זו לא עבודה כלל, וזו גם לא מציאות של בן אדם כלל וגם לא דירה בתחתונים כלל. כי דירה כזו הי' אפשר לעשות ע"י מלאכים או ע"י נבראים של דומם וצומח וחי, בלא צורך לבן אדם כלל. ופשוט שבימוה"מ לא נפסיד את עיקר מעלתנו כבני אדם].

## ן

### הדרך להנ"ל - התבוננות בענין ההשגחה

והנה הדרך להגיע לעבודה זו שבדרך ממילא, הוא (על דרך שמבואר לעיל בענין הראי' באלקות), ע"י שהאדם לומד ענינה של עבודה זו בתורת החסידות, ואחרי שלומד על כך בתורה, הוא מסתכל במצב העולם שמסביב לו ומבחין ורואה איך שכל העולם שמסביב לו - כולל הוא והנהגתו - מתנהל (בהעלם ובמקיף<sup>28</sup>) בהשגחתו של הקב"ה, שע"ז הוא מגיע לחוש באמיתת הדברים כמו שהם - שהוא ובחירתו החופשית הם רק הסתעפות מרצונו של הקב"ה.

[והוא ע"ד המבואר לעיל בענין הראי' אלקות. היות שבעצם כל יהודי חש ומרגיש באמיתת מציאות הדברים כמו שהם - שבחירתו הוא רק הסתעפות מרצונו ית', לכן ע"י שלומד על כך

27. שע"ז מגיע לעבודה באופן דמנפשי' כרע שלמעלה מענין הבחירה, והיינו כי שלימות העבודה בכח עצמו (שלמעלה מ"אלקים אשר נתנה" באופן ד"ראה נתתי לפניך את החיים כו' ובחרת בחיים") הוא דוקא באופן דמנפשי' כרע, אבל אעפ"כ, הוא מגיע לזה דוקא ע"י בחירתו. עי' כ"ז בשיחה דש"פ ראה תשמ"ט אות ו', וז"ל:  
. . אע"פ שדובר קודם (ס"ג) שהשלימות היא דוקא כשישנה עבודה בכח עצמו, ולכאורה בענין הגאולה (עצם ההתקשרות דישאל עם הקב"ה) אין כל עבודה (כיון שבזה אין לאדם בחירה), ובמילא - גם לא שר - אבל האמת היא הפוכה:

העבודה האמיתית בכח עצמו היא דוקא בעבודתו של יהודי מצד עצם הנשמה (כלי בחירה) - כי בנוגע לעבודתו ובחרת בחיים, ניתנו לו שני דרכים, וגם את הציווי ונתינת"כ ובחרת בחיים; משא"כ העבודה שמצד עצם הנפש (באופן כזה שאצלו לא שייך רצון אחר חוץ מרצון ה') באה דוקא ע"י עבודה בכח עצמו, כי ענין זה לא נתנו לו מלמעלה כביכול - בהיותו למעלה מגדר נתינה; לזה מגיע הוא ע"י עבודתו בכוח עצמו, בהיותו בגוף בעוה"ז הגשמי, עם ההעלמות וההסתרים על נשמתו ועל אלקות, עושה הוא כל מה ששייך לעבודתו, בתורה עבודה וגמ"ח, עד גם - עבודת התשובה (לשוב לשרשו) - ועי"ז מתגלה איך ישראל וקוב"ה כולא חד, שלמעלה מכל גדר נתינה ובחירה. (אות ט' שם): . . בזה מתבטאת שלימות העבודה של יהודי שכל מציאותו היא רק לשרת את הקב"ה, ואין נתינת מקום לענין שני - למעלה מ"נתתי לפניך את החיים ואת הטוב גו".

וביחד עם זה ה"ז שלימות השכר - מאחר שזה מגיע לגמרי ע"י עבודתו של יהודי בכח עצמו. ויתירה מזו: גם בשעה שמגיעים לדרגת הגאולה, שלימות השכר דלעתיד לבא, תמשך הלאה עבודתו של יהודי, ללכת מעלה מעלה עד א"ס.

וכמדובר לעיל (בש"פ עקב - סה"ש תשמ"ט ע' 641 ואילך), שהשכר דלע"ל גופא מתבטא ב(שכר מצוה) מצוה - שלימות מעשינו ועבודתינו גופא (לא שכר צדדי, בענין שני), אבל לא אופן של שכר הבא תמורת הבחירה בין טוב ורע - אלא מהעבודה בקדושה עצמה, עד - ל"מקום" שלשם מגיעים רק ע"י עבודה בכח עצמו.  
לאידך גיסא - כיצר מגיעים למדרגה של הגאולה (שהיא סו"ס שכר מצוה), ה"ז דוקא ע"י מעשינו ועבודתנו בזמן הזה, בעולם זה (היום לעשותם), שבו יש העלם והסתר על הנשמה ועל אלקות, ויהודי מגלה זאת ע"י עבודתו.  
28. עי' לקו"ש ח"ה לך אך א' בסופו.

בתורה, הוא נהי' ער לזה שהוא חש בעצם בלאו הכי - מצד עצם ומציאותו].

והנה מובן, שע"י הכרה זו - שגם בחירתו החופשית מסתעף מרצונו ית' - ודאי שהאדם יעשה את כל מה שמוטל עליו ע"פ רצונו של הקב"ה בלא כל שקו"ט כלל אלא כמו בדרך ממילא, מאחר שחש איך שהוא ובחירתו - הם הכול רק הסתעפות מרצונו ית'.

זהו ענין העבודה של בדרך ממילא.

לפ"ז מובן בענין ההכרזה, שענינה היא, הזדהות האדם עם זה שכל עבודתו היא רק תוצאה והסתעפות מפעולתו של מה"מ עליו, שהזדהות זו ראוי' שתפעל עליו בדרך ממילא שיבחר מרצונו הטוב ובבחירתו החופשית להשקיע את כל כח ומרצו בביצוע העבודה בפועל בכדי למלא את רצונו והוראותיו של מה"מ.

אבל המכריז יחי וחושב שזוהי כל עבודתו ושמיח כבר ישלים את השאר כו', הרי בזה הוא מעכב על פעולת התגלות המשיח - ממנו עצמו, וממילא מונע הוא מצדו את שלימות ההתגלות.

## מנגדים למשיח בחיצוניות ובפנימיות

יביא סתירה בתורת כ"ק אד"ש מה"מ האם ישנם מנגדים למשיח בזמן הגלות / יבאר שישנם ב' גדרים בתפקידו של משיח: א. פעולותיו ע"פ ההלכה קודם הגאולה. ב. פעולותיו כחלק ממצב העולם בימות המשיח / יבאר שבאופן הא' קיימים מנגדים ובאופן הב' אין קיימים מנגדים / יתאים את השיחות בדבר הסתירה הנ"ל / יבאר שכ"ה דרישת כ"ק אד"ש מה"מ בנפש האדם בתקופתנו / יבאר הסיבה לכך מצד התחלת גילוי מלכותו של מלך המשיח / יביא את הדרך לעבודה זו באופן של "מלכות שבתפארת".

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

### א

#### המבואר בדבר מלכות ש"פ מקץ וש"פ תז"מ, וההפרש ביניהם

בדבר מלכות ש"פ מקץ תשנ"ב, מאריך כ"ק אד"ש מה"מ לבאר את הייחודיות של חג החנוכה, בכך שהוא מורה על בחינת ה'שמן' שבתורה 'רזין דרזין דאורייתא', ומביא כ"ק אד"ש מה"מ ב' טעמים מדוע תורת החסידות (השייכת לחנוכה ולי"ט כסלו) התגלתה דווקא בזמננו:

א. מכיוון שהחושך בעולם מתגבר צריך שיהי' ריבוי אור על מנת להחדיר את אור הקדושה בעולם. ב. מצד התקרבותנו לביאת משיח צדקנו, מתכווננים לכך ע"י "טעימה" מעין הגילוי דלעתיד בלימוד החסידות.

ומיד לאחר שמבאר זאת, אומר - שמצד ההתקרבות למשיח צדקנו גובר והולך החושך בעולם, ומביא הטעם לכך, וזלה"ק (ס"ח):

"ויש לומר, שההתקרבות לביאת משיח צדקנו היא גם הסיבה להתגברות החושך בעולם - שבגלל התגברות הקדושה נעשית גם התגברות הלעו"ז שמנגד לביאת משיח צדקנו, ויש צורך ללחום עם המנגד, שזהו"ע "לחם מלחמות ה'" עד ש"נצח".

היינו, שעקב התגברות הקדושה מתגבר גם הכוח שמנגד לביאת משיח צדקנו, ובזה משיח צריך ללחום; ומזה משמע שקיימים מנגדים למשיח צדקנו בהם הוא צריך ללחום.

וכן משמע מדבר מלכות חיי שרה ה'תשנ"ב, וזלה"ק (ס"ט):

"כפס"ד הרמב"ם, שמשיח הוא "מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו

כו", ו"ילחום מלחמת ה'", דבר המוכיח שהוא נמצא בעולם שבו קיימים מנגדים, שמשום כך הוא צריך לנהל מלחמה - וינצח; ויחד עם זאת - שלוחו של אדם (העליון) כמוותו ממש";

אך הנה, מדבר מלכות תזו"מ ה'תנש"א משמע, שלא שייך כלל שיהיו מנגדים למשיח, הואיל ו"לא איברי עלמא אלא למשיח", ממילא לא שייך שיהיו לו מנגדים, וזלה"ק (סי"א):

"ובעומק יותר: כיון שהחיות והמציאות של כל בני המדינה וכל עניני המדינה תלוי' בהמלך, מובן, שלאמיתו של דבר לא שייך מציאות של מנגד להמלך, שהרי כל מציאותו של ה"מנגד" (כפי שנראה בחיצוניות) תלוי' בהמלך. ועד"ז בנוגע להגאולה - שענין המלכות (מלך המשיח) מדגיש שלאמיתו של דבר אין העולם (גלות) יכול להיות מנגד להגאולה, כיון שכל מציאות העולם תלוי' בענין הגאולה (מלכות), כדאיתא בגמרא "לא איברי עלמא אלא . למשיח", ולכן, ה"ניגוד" דהעולם (גלות) להגאולה אינו אלא ענין חיצוני בלבד, וביטולו הוא ע"י התגלות ענינו האמיתי של העולם - מלכות".

כלומר, שמכיוון שכל מציאות העולם תלוי' בענין הגאולה, ממילא לא שייך כלל שיהיו ענינים המנגדים לגאולה, ומה שנראה מנגד למשיח ה"ז רק בחיצוניות אך בפנימיות לא שייך מנגד למשיח כלל.

ועפ"ז יש להאיר, שבדבר מלכות ש"פ מקץ ובדבר מלכות ש"פ חיי שרה הנ"ל, אשר בהם מזכיר את ענין המנגד למשיח, ה"ז אך ורק מצד ההסתכלות החיצונית, וממילא שייך בזה מנגד למשיח, אך בדבר מלכות ש"פ תזו"מ ההסתכלות היא מצד פנימיות הענינים, וממילא בזה לא שייך מנגד למשיח כלל.

## ב

### ב' ענינים בתפקידו של משיח, ועפ"ז הביאור בהנ"ל

ובדרך אפשר ניתן להסביר מדוע בד"מ מקץ ובד"מ חיי שרה, ביאר זאת מצד חיצוניות הענינים, ובד"מ תזו"מ ביאר זאת מצד פנימיות הענינים, וזאת ע"פ החילוק בב' הרובדים בתפקידו של משיח דלקמן<sup>1</sup>:

א. תפקידו של משיח ע"פ הלכה לפני הגאולה. ב. תפקידו של משיח בזמן הגאולה ובשייכות למצב העולם בימות המשיח.

בדבר מלכות ש"פ מקץ, ההסתכלות הינה מצד תפקידו של משיח לפני הגאולה, הואיל וכל הביאור לאורך השיחה נסוב סביב מצב העולם והתגלות החסידות לפני הגאולה; ולכן שם מגדיר את ההתנגדות למשיח - כהתנגדות ממשית, שמשיח צריך ללחום בה, הואיל וזה תפקידו בזמן זה, ע"פ ההלכה המובאת ברמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ד).

1. ולהאיר, שב' דרגות אלו בתפקידו של משיח נבנות אחת לאחת בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ, כאשר המרכזיות שבהם הם ב' ה'הדרנים' על הרמב"ם, תשל"ה ותשמ"ו. 'הדרן' תשל"ה נבנה בסגנון הא' הנ"ל, ו'הדרן' תשמ"ו נבנה בסגנון הב' הנ"ל. ודוק.

וכן הוא בדבר מלכות ש"פ חיי שרה, העוסק בביאור תפקידו ואישיותו של משיח לפני הגאולה (בתור שליח המביא לבני את הגאולה), ומכיוון שמדובר בתפקידו של משיח ע"פ הלכה מגדיר שם את המנגדים כקיימים ממש, בהם צריך ללחום, הואיל וזה חלק מההגדרה ההלכתית של מלך המשיח ע"פ הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) - "לחום מלחמות ה"."

אך בדבר מלכות ש"פ תז"מ, מבוארת אישיותו של משיח בנוגע לגאולה עצמה, (וכהסברו באריכות שם לאורך סי"א). ולכן מובן - שע"י התגלות המלכות בשלימותה בגאולה, יתגלה שבעצם כל מציאות העולם הנראה כמנגד לגאולה - אינו מנגד כלל, הואיל ויתגלה בכל הבריאה כולה ש"לא איברי עלמא אלא למשיח", ולכן נכתב בו שאלא קיימת מציאות של מנגד למשיח כלל<sup>2</sup>.

## ג

### לפי הנ"ל - אופן העבודה הנדרשת עתה קודם הגאולה

לפי הנ"ל, יש להעיר באופן העבודה הנדרשת כעת ברגעים האחרונים לפני הגאולה:

דהנה, בשיחת ש"פ תולדות תשנ"ב (בלתי מוגה)<sup>3</sup>, אומר כ"ק אד"ש מה"מ, שתוכן העבודה של מלך המשיח לפני הגאולה המתוארת ברמב"ם - "לחום מלחמת ה" וכו', שייכת לעבודתו של כל יהודי ויהודי, הנצרך להלחם עם נפשו הבהמית ולנצחה.

ולפי הנ"ל יש לומר, אשר אופן עבודה זו יכול להתבצע בב' אופנים: א. כפי תיאור עבודתו של מלך המשיח לפני הגאולה, בו המנגד נראה כמציאות ממשית. ב. כפי עבודתו של מלך המשיח בגאולה עצמה, אשר בה לא שייך מנגד כלל.

וזהו חידושו של כ"ק אד"ש מה"מ בדבר מלכות ש"פ תז"מ הנ"ל, הדורש מהיהודי לעבוד עבודתו באופן של גאולה, בו לא שייכת מציאותו של המנגד כלל.

וניתן לראות קו זה לאורך שיחות ה'דבר מלכות', אשר דרישת כ"ק אד"ש מה"מ בהם מכוונת דווקא לסוג עבודה זה, אשר בו לא קיימת מציאותו של המנגד כלל, וזאת מכורח הדרישה לחיות את חיי העתיד (הגאולה - ללא מנגדים) כבר עתה בסוף זמן הגלות כאשר נמצאים "על סף הגאולה".

וכאחד מני רבות ניתן לראות זאת בשיחת שמח"ת תשנ"ב (ס"ב), וזלה"ק: "מזה מובן גם בנוגע לעבודתו של יהודי שנדרשת בשמחת תורה, והמשכה בכל השנה כולה - ובמיוחד בשנה זו - עבודה שחדורה עם ענין הגאולה ומשיח, זאת אומרת שהנהגתו של יהודי בכל הענינים בחיי היום יום גם בזמן הזה תיכף ומיד לפני הגאולה - היא מעין ובדוגמת חיי והנהגת

2. ובעומק יותר י"ל, שמלחמותיו של משיח גם בזמן הגלות - המנגד אינו מנגד אמיתי, הואיל ויתגלה בגאולה שלא שייכת מציאות כזו. אך מ"מ, כאשר מדבר בפשטות על זמן הגלות מזכיר שאכן קיימים מנגדים שבהם משיח צריך ללחום, ובזמן שמדבר על הגאולה - מזכיר שזה לא שייך כלל.

3. דברי משיח תשנ"ב ח"א, ש"פ תולדות תשנ"ב בסופה.



בנ"י בימות המשיח ממש".

## ד

### השייכות המיוחדת לתקופתנו אנו

ובהא יש להאיר, אשר סגנון עבודה זו שייך במיוחד בתקופתנו אנו (בשונה מתקופות קודמות) וזאת בהתאם להתגלות מלכותו של מלך המשיח דווקא בזמננו;

דהנה, מלשון כ"ק אד"ש מה"מ הנ"ל - "שענין המלכות (מלך המשיח) מדגיש שלאמיתו של דבר אין העולם (גלות) יכול להיות מנגד להגאולה" - משמע, שמלכותו של משיח מדגישה ומבהירה שהעולם אינו יכול להוות מציאות מנגדת לאלוקות, וכאשר נראים מנגדים אזי ניכר ש"הניגוד העולם (גלות) להגאולה אינו אלא ענין חיצוני בלבד, וביטולו הוא ע"י התגלות ענינו האמיתי של העולם - מלכות".

וממילא מובן, אשר אף בזמן הגלות (עוד קודם המעמד ומצב המושלם שיתגלה בגאולה - בה תתגלה מלכותו של מלך המשיח בשיא שלימותה) ככל שמתגלה מלכותו של מלך המשיח בעולם - הולכת ונפחת מציאות המנגד למשיח, מצד ענינו (מלכותו) הפנימי המתגלה בעולם.

וכיוון שבזמננו החלה להתגלות מלכותו של משיח בעולם, מובן מדוע כבר כעת מציאות המנגד הינה חיצונית בלבד (יותר מתקופות קודמות בהן לא הי' מעמד ומצב זה), וממילא כבר ניתן לעבוד את ה' בצורה בה מציאותו של המנגד אינה קיימת כלל.

דהנה, בדבר מלכות ש"פ וירא תשנ"ב מקדים כ"ק אד"ש מה"מ ואומר - "נוסף על המבואר לעיל שקיימת מציאותו של משיח בניצוץ משיח (בחי' היחידה) שבכאו"א מישראל, קיימת גם מציאותו של משיח כפשוטו (יחידה הכללית) - כידוע ש"בכל דור ודור נולד א' מזרע יהודה שהוא ראוי להיות משיח לישראל"<sup>4</sup>, "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו"<sup>5</sup>, ואילו לא היו מתערבים ענינים בלתי רצויים המונעים ומעכבים כו', הי' מתגלה ובא בפועל ממש".

והיינו, שבכל דור קיים המשיח שבדור, שהוא הממשיך של מלכות בית דוד העתיד "להחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה". אך בכל דור הוא קיים רק באופן של 'ראוי להיות משיח שבדור', היינו מלכותו אינה מתגלית אא"כ יזכה הדור ורק אזי יגלה הוא את מלכותו (מלכות בית דוד) ויגאל את ישראל. וע"כ מגיע חידושו של כ"ק אד"ש מה"מ בקטע שלאח"ז, שבדורנו כבר החלה התגלות מלכותו, וזלה"ק:

"וע"פ הודעת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, משיח שבדורנו, שכבר נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה ועומדים מוכנים לקבלת פני משיח צדקנו, הרי, בימינו אלו נתבטלו כל המני"

4. פי' הברטנורא למגילת רות.

5. ראה שו"ת חת"ס חו"מ (ח"ו) בסופו (סצ"ח). וראה שד"ח פאת השדה מע' האל"ף כלל ע'. ועוד.

עות והעיכובים כו', וכיון שכן, ישנה (לא רק המציאות דמשיח, אלא) גם ההתגלות דמשיח, ועכשיו צריכים רק לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש!".

ונמצא, אשר לאור התגלות המלכות (מלכותו של מלך המשיח) בתקופתנו, אזי מודגש - "שענין המלכות (מלך המשיח) מדגיש שלאמיתו של דבר אין העולם (גלות) יכול להיות מנגד להגאולה", וממילא נדרש סגנון העבודה הנעלה יותר - בו לא קיימים מנגדים כלל.

## ה

### הלימוד בעניני הגאולה

והנה, בהמשך שיחת תזו"מ הנ"ל, מבהיר כ"ק אד"ש מה"מ מהי הדרך להגיע למעמד ומצב זה, בו היהודי עובד את עבודתו באופן בו המנגדים לא קיימים כלל, וזאת ע"י לימוד התורה בעניני גאולה ומשיח, ובלשונו (סי"א שם):

"ובהתגלות המלכות, ישנם כמה אופנים ודרכים - מלכות כפי שהיא בשבעת המדות: מליכות שבחסד, מלכות שבגבורה, מלכות שבתפארת, מלכות שבנצח, מלכות שבהוד, מלכות שביסוד, ומלכות שבמלכות. וע"פ מאמרו של רבי שה"דרך ישרה" להתגלות וביאת המשיח היא "תפארת", מובן גודל העילוי ב"מלכות" דשבוע זה - מלכות שבתפארת". וממשיך ואומר שם (סי"ב) "ובפשטות: "תפארת" - הו"ע לימוד התורה, ו"מלכות שבתפארת" - הוא לימוד התורה בעניני מלך המשיח ובעניני הגאולה".

ולהבין עניין זה - כיצד לימוד התורה בעניני הגאולה יכול לפעול שהמנגדים בנפש האדם לא יהיו קיימים - יש להביא את המבואר בדבר הוראה זו בשיחת ש"פ בלק תנש"א, בה מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שישנו כוח נעלה בתורה שיכול לשנות את טבע האדם ממש, וכלשונו הק': "והעצה לזה - ע"י לימוד התורה בעניני משיח וגאולה, כי, בכח התורה (חכמתו של הקב"ה שלמעלה מהעולם) לשנות טבע האדם, שגם כאשר מצד הרגש שלו נמצא עדיין ח"ו מחוץ לענין הגאולה (כיון שלא יצא עדיין מהגלות הפנימי), הרי ע"י לימוד התורה בעניני הגאולה מתעלה למעמד ומצב של גאולה, ומתחיל לחיות בעניני הגאולה, מתוך ידיעה והכרה והרגשה ש"הנה זה בא".

והיינו, דווקא ע"י לימוד התורה בענינים אלו, מתעלה האדם מכל המונעים ומעכבים אות ובעבודת ה' (המנגדים הנ"ל), וזאת בכוח התורה הנעלית מכל מנגדים אלה הואיל ו"תורה קדמה לעולם" (היינו לכל המונעים והמנגדים הקיימים בעולם).

(וראה בארוכה לקו"ש חי"ד שיחה ב' לפ' ואתחנן בדבר מעלת התורה בשינוי טבע האדם).

סיכום:

6. ראה דרו"ל עה"פ לא-ל גומר עלי (ירושלמי כתובות פ"א ה"ב. וש"נ. והובא להלכה בש"ך (ושו"ע אדה"ז) יו"ד סקפ"ט סקיי"ג (סקב"ג)).

ההסתכלות אודות אופן פעולותיו של מלך המשיח נחלקת לב' רובדים: א. כחלק מפעולותיו ההלכתיות קודם הגאולה - בה שייך מנגדים למשיח בהם הוא צריך ללחום. ב. פעולותיו כחלק ממצב העולם בימות המשיח - בה לא שייך כלל מנגדים למשיח מצד התגלות מלכותו כשיא שלימותה.

עבודת ה' של היהודי אף היא נחלקת לב' רובדים אלו. דרישת כ"ק אד"ש מה"מ בתקופתנו מכוונת לרובד השני בו לא קיימים מנגדים כלל בעבודת ה' של היהודי, כפי חיי בני ישראל בגאולה.

דרישת כ"ק אד"ש מה"מ מגיעה עם סיבה מצד מעלת הזמן והמצב בו החלה להתגלות מלכותו (מלכות בית דוד) של מלך המשיח בתקופתנו, וממילא המנגדים החיצוניים הולכים ופוחתים, וכן דרישה זו מגיעה עם דרך לבצעה, וזאת באמצעות לימוד התורה בענייני הגאולה, אשר בכוחה לשנות טבע האדם ולהסיר את המנגדים כליל.





שער  
**תורתו**  
**של משיח**



## פעולת התורה בהבנת המשפטים

מביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ בד"מ ש"פ משפטים שהחיוב השכלי במצוות התורה נובע מכך שהם כתובים בתורה / מקשה ע"כ ממאחז"ל "אלמלא ניתנה תורה וכו' / מביא דיש שביארו דהיינו למדים רק את הכללים אך לא את הפרטים של המצוות ודוחה זאת / מביא דהחידוש דמ"ת פעל בשכל האדם שיבין כפי ציווי התורה ודוחה זאת / מנסה לבאר דהחידוש הוא שמביא לשינוי בהנהגת האדם אך דוחה זאת ממשמעות השיחה / מבאר דהחידוש דמ"ת הוא שהבנת השכל יהי' מצד האדם ולא מצד העליון / מבאר זאת ממשמעות הלשון בשיחה / מקשה מהו ענין הפס"ד דפועל גם שינוי בהנהגה בפועל / מקדים ביאור הצ"צ דע"י לימוד תורה דישראל "קוב"ה אסתכל באורייתא . . / מביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ דהלכות התורה (פס"ד) פועלים בעולם בצורה שהוא חודר בעולם מצ"ע ומבאר לפי"ז מהו ענין הפס"ד / מבאר מדוע במצוות דחוקים יש גם את הענין דחכמתו ית'

הת' מנחם מענדל שי' אפל

תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### הקושי בביאור בד"מ משפטים ממאחז"ל

ידוע שמצוות התורה נחלקים לג' סוגים, עדות חוקים ומשפטים<sup>1</sup>. משפטים הם המצוות שהשכל מחייבן. ועדות הם המצוות שיש להם מקום בשכל, אף שמצד עצמו האדם לא הי' מקיימן, מ"מ יש מקום לקיימן מצד העדות שבהן, להיותן עדות ואות על נס שאירע לאבותינו, כגון המצוות שהן זכר ליציאת מצרים. וחוקים הם המצוות שאין להם מקום בשכל ורק "חוקה חקקתי גזירה גזרתי"<sup>2</sup>.

וכ"ק אד"ש מה"מ מבאר בדבר מלכות ש"פ משפטים (ס"ה) שגם המצוות המובנות בשכל האדם (משפטים) הן מגיעות משכל התורה וז"ל:

"ואלה המשפטים", "אף אלו מסיני" - י"ל פירושו, שגם הסיבה להחיוב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם (כמו "הראשונים").

וההסברה בזה - שהחיוב השכלי הוא כתוצאה מזה שבציוויים אלה נתלבש רצונו של

1. ראה רמב"ן אתחנן ו, כ. וראה בארוכה סה"מ הש"ת ע' 51 ואילך.

2. במדב"ר ריש פרשת חוקת.

הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל דאוה"ע), שדעתו נוטה לדברים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה ("סיני"), "עכ"ל.

ויש להבין איך הנ"ל מתיישב עם מחז"ל (שהובא לעיל בשיחה (בס"ד)) "אלמלא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה", ה"ז גופא שהשכל מבין שאסור לגזול וצריך להתנהג בצניעות ה"ז בגלל שניתנה תורה וחדרה בגדרי העולם עד שדבר זה מובן גם בשכל אנושי, ואיך גם אלמלא לא ניתנה תורה היינו מבינים זאת?<sup>3</sup>

ואין לומר שחיוב השכל הוא מהתורה כמו שהיא "דיפתראות ופינקסאות" לפני נתינתה מסיני, שהרי נאמר במפורש (כנ"ל, שם) ש"הסיבה להחיוב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם".

## ב

### נסיון לביאור

והנה יש שרצו לבאר שאלמלא לא נתנה תורה היינו למדים רק את הענין הכללי שלגזול וכו' זה לא טוב, אבל לא את פרטי הדינים דמשפטים המבוארים בתושבע"פ (שמובנים רק באמצעות נתינת התורה).

אמנם (נוסף לכך שמפשטות לשון השיחה ש"לולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם" מובן שלא הי' מחייבם כלל (גם לא את עצם הבעי' בגזילה וכו'), הנה) בלקו"ש חל"ב<sup>4</sup> מביא את דברי הרמב"ם במורה נבוכים<sup>5</sup> שאומר דגם לאחר שניתנה התורה רק כללות המצווה מובנת בשכל בנ"א, אך פרטי המצווה אינם מובנים בשכל האדם (ולדוגמא, מצוות קרבנות רק כללות המצווה מובנת בשכל האדם אך פרטי המצווה אינם מובנים כלל בשכל האדם עיי"ש בשיחה בהע' 36).

ויש עוד שניסו לבאר<sup>6</sup> ע"פ המבואר בד"ה וידבר אלקים תשכ"ט<sup>7</sup> להחידוש דמ"ת בתורה גופא (בנוסף להחידוש בנותן התורה ומקבלי התורה) הוא שנתנת התורה היא באופן של צווי וגזירה שפועל על האדם והעולם להיות כהוראת התורה.

ובהע' 45 שם: ויש לומר, שמצד גדר הבריאה, מכיון שהדיבור דתורה גזור על האדם והעולם, מוכרחים הם להיות כהוראת וגזירת התורה. וזה שיש לאדם בחירה חפשית הוא

3. ואף שבס"ד בשיחה מדבר בפשטות, ובס"ה מדבר בעומק יותר, הרי לכאורה הפירוש העמוק לא בא לסתור את הפירוש הפשוט, וראה מאמר ד"ה 'גל עני' ה'תשל"ז ס"ד (סה"מ מלוקט ח"ה ע' רעד), שיחוק ה'תשל"ו ע' 196, ובכ"מ.

4. ע' 178.

5. ח"ג פכ"ו.

6. קובץ הערות צפת ז"ך אדר תשע"ד ע' 28.

7. סה"מ מלוקט ח"ד ס"ו ואילך.



שביכלתו לבחור להיות היפך טבע הבריאה" עכ"ל.

ועפ"ז ניסו לבאר דמה שאמחו"ל "אלמלא לא נתנה היינו למדים. ", היינו שהיינו למדים כך, אבל הי' גם אפשרות להבין אחרת (גם מצד שכל הישר), אמנם ע"י מ"ת נפעל ששכל הישר מצד טבע הבריאה הוא אך ורק כהוראת התורה, וזה שמבינים ובוחרים אחרת זהו היפך טבע הבריאה<sup>8</sup>.

אמנם עדיין אינו מובן, דלכאורה מל' כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שמצד התורה כפי שהיא דיפתראות "נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם. ", משמע לכאור' שגם מצד התורה כפי שהיא לפני נתינתה בסיני ה"ה מחייבת את שכל האדם, ולא רק שהיינו למדים, ואפשר להבין גם אחרת (כדלעיל)<sup>9</sup>.

## ג

### נסיון נוסף לביאור

לכאורה הי' ניתן לבאר זאת שמה שאמחו"ל "אלמלא לא נתנה תורה היינו למדים כו", היינו שהיינו למדים, אבל לא בהכרח שזה הי' גורם לנו להתנהג בהתאם, וכמבואר בחסידות<sup>10</sup> שמההבנה השכלית ועד למעשה בפועל, ישנם כמה שלבים, וזה שאדם מגיע למסקנה מסוימת בשכלו, לא בהכרח שזה יביא אותו לקיים זאת במעשה בפועל.

והחידוש דמ"ת הוא שחיוב השכל הוא באופן שמביא (עכ"פ באופן דנתינת כח<sup>11</sup>) לשינוי מעשי.

אמנם ע"פ המבואר בהמשך השיחה (דב"מ שם ס"ו) מובן שאא"פ לפרש כך:

דהנה מבואר שם, דאף שהענין ד"וכתתו חרבותם" הוא ענין שהי' מובן בכל הדורות, בכ"ז במשך הדורות היו ריבוי של מלחמות וכו' בניגוד למתחייב לשכל אנושי,

וממשיך שם וז"ל: "והסיבה האמיתית לכך שבתקופה האחרונה ניכרת השאיפה לגמר ולסיום תקופת המלחמות בעולם, והתחלת תקופה חדשה של קיום העולם ע"פ צדק ויושר, שלום ואחדות, כמוודגש ביותר בהחלטת והכרזת מנהיגי אוה"ע בערב שבת זה, היא (לא רק מצד חיוב השכל ("משפטים"), שהרי חיוב השכל הי' גם בכל הדורות שלפנ"ז, אלא גם, ובעיקר) מפני שמתקרבים להזמן שאודותיו הכריזה התורה ("מסיני") "וכתתו חרבותם לאתים".

ובהע' 54 שם: "נוסף לכך שגם חיוב שכל האדם הוא כתוצאה מחכמתו של הקב"ה כנ"ל

8. ולהעיר מלקו"ש ח"ד (ע' 1038 הע' 24) דאף שעם הארץ אינו משקר בשבת זהו מצד הטבע, אבל מצד הבחירה יכול לשקר ולעשות היפך הטבע.

9. וראה לקמן הע' 12.

10. מאמר ד"ה 'והנה פרח' ה'תשל"ג ס"ה (סה"מ מלוקט ח"ד ע' רצג ואילך), ובכ"מ.

11. שהרי גם לאחר מ"ת יש אפשרות לבחור הוראת התורה.

ס"ה".

ומזה מובן שגם לאחר חיוב השכל כתוצאה מחכמתו של הקב"ה, וגם לאחר מ"ת, עדיין לא הי' חיוב השכל באופן שמחייב את ההנהגה בפועל<sup>12</sup>, והראי' שבכל הדורות הי' ההנהגה היפך השכל, בריבוי מלחמות וכו'<sup>13</sup>.

## ד

### מבאר דמ"ת פעל על אופן ההבנה השכלית

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בחסידות שבמ"ת נעשה הבחירה של הקב"ה בבנ"י, שזהו מ"ש בתפילה "ובנו בחרת מכל עם ולשון" שקאי על מ"ת<sup>14</sup>, וכן הבחירה של בנ"י בקב"ה<sup>15</sup>.

ובמאמר ד"ה "ביום עשתי עשר"<sup>16</sup> מבואר דבחירת בנ"י בהקב"ה היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל, אלא שבחירה זו פועלת גם על השכל.

וכפי המבואר באריכות בחסידות שבמ"ת נפעל החיבור דעליונים ותחתונים, וכך גם באדם שניתן הכח לחבר בין שכל האדם (תחתונים), שיורגש שעושה זאת מצד הוראת התורה<sup>17</sup>.

וכמבואר בלקו"ש ח"ג (ע' 890 ואילך) בארוכה שחיבור עליונים ותחתונים במ"ת (בנוסף לחיבור בין רוחניות וגשמיות דהעולם) הוא גם בנוגע לעליונים ותחתונים שבאדם, דהיינו בין המצוות של חוקים עם המצוות דמשפטים, בין האמונה לשכל אנושי, שזהו הטעם לכך שבעשרת הדברות נכללים גם מצוות נעלות של יחוד ה' (אנכי, לא יהי' לך), וגם מצוות פשוטות המובנות בשכל אנושי (לא תרצח, לא תגנוב), ללמדך שגם המצוות המובנות בשכל אנושי צריך לקיימן מצד רצון ה' שלמעלה משכל הנבראים.

ובהמשך שם מבואר שזהו שאמחז"ל "אלמלא לא נתנה תורה (ח"ו<sup>18</sup>) היינו למדים כו", דמבלי הנתנת כח דמ"ת בהנוגע לחיבור עליונים ותחתונים שבאדם (כנ"ל), היינו למדים שאסור לגנוב וכו' מהבע"ח, ועושים זאת מצד ההבנה השכלית בלבד (תחתונים), ומכיון שכן, מובן לאיזה מסקנות השכל מצ"ע יכול להגיע, שהרי על כל פשעים תכסה אהבה, ואינו רואה את האמת שבדבר, ומכריע ע"פ נגיעתו בדבר, ומשניתנה תורה ניתן הכח לקיים זאת מצד

12. וראה בהדרן על הש"ס (התועודיות תשמ"ט ח"ב ע' 557 הע' 31) . . . צ"ל דזה שע"י לימוד התורה (לאחרי מ"ת) נעשה רוממות בהאדם הלומדה הוא [לא רק ע"י זה שהאדם מבין ומשיג את התורה (ע"י שירדה ונתלכשה בשכל אנושי) ומתאחד עמה, שהרי הבנת והשגת התורה (באופן דהתאחדות) היתה גם לפני מ"ת, אלא] ע"י זה שהתורה פועלת בהאדם . . . , דלכאורה בפשטות הכוונה לפעולה של רוממות (נתרוממת'), שהיא יותר פעולה רוחנית אצל האדם, ולא שינוי בהנהגתו בפועל במעשה, כדכפנים.

13. ואף שמדובר כאן על אוה"ע, הרי מ"ת פעל גם עליהם כמו בבנ"י, עכ"פ בהענינים דשבע מצוות בני נח, ראה לקו"ש חט"ז ע' 212 הע' 14.

14. שו"ע אדמוה"ז ס"ס ס"ד.

15. ראה דב"מ תרומה ס"ה ועוד.

16. סה"מ מלוקט ח"ג ע' קד.

17. ראה מאמר ד"ה ואלה המשפטים ה'תשמ"א ס"ז (סה"מ מלוקט ח"ו ע' קח), ובכ"מ.

18. ראה הע' 12 שם.

קבלת עול מלכות שמים - רצון ה' (חיבור עליונים ותחתונים), מבלי נטיית השכל כשלעצמו. ועפ"ז מובן שמה שאמרו חז"ל "אלמלא נתנה . . . היינו למדין . . .", היינו, שהיינו למדים ועושים זאת מצד השכל כפי שהוא מצד עצמו, וזה גופא בתור השתלשלות ותוצאה מהכתוב בתורה כפי שהיא לפני שנתנה (שהרי היא "דפתרות . . . שבהם נברא העולם, כנ"ל), אבל מצד שכל האדם לא נרגש שזהו מצד הכתוב בתורה. וע"י מ"ת נפעל שההבנה השכלית גם מצד האדם, תהי' מצד הבחירה שלמעלה מהשכל - מצד המשפטים כפי שכתובים בתורה<sup>19</sup>.

וכפי שנאמר בשיחת ש"פ נח ה'תשל"ד<sup>20</sup> שהטעם שניתנה התורה אף שגם ללא נתינתה היינו למדים . . . " הוא משום "דבענין הצניעות ישנם ב' אופנים כפי שהיא אצל חתול ואיך שהיא עפ"י תורה ואם לא הי' כתוב בתורה ע"ד צניעות וכיו"ב יכול להיות שיהי' משוחד מצד שכלו ומובן איזה החלטות יכולים לבוא מזה".

היינו דאף שחיוב השכל משתלשל מהכתוב בתורה, הרי מכיון שמצד האדם אין זה נרגש וניכר, הרי מצד שוחד עצמו יכול להגיע להחלטות אחרות (וזה גופא היפך חיוב שכלו שהרי "השוחד יעור עיני חכמים"<sup>21</sup>).

[ואף שגם לאחרי מ"ת יכול להיות שיהי' משוחד בעיני עצמו ושאהבת עצמו תכסה על האמת, ובמילא יגיע להחלטות היפך התורה, עכ"ז ניתן הכח שיורגש אצלו שחיוב שכלו (תחתונים) הוא מצד הוראת התורה (עליונים), וכשבוחר כך לא מגיע למצב של הנהגה היפך התורה, מכיון שנרגש אצלו רק הוראת התורה, ולא נגיעתו בדבר].

במילים אחרות: מצד התורה לפני שהיא ניתנה, היא פועלת את עצם החיוב השכלי להבין מה טוב ומה לא, אבל לאו דוקא שההבנה השכלית (כפי שהיא מצד האדם) היא מצד זה

19. ראה דב"מ במדבר הע' 18, דשלימות ענין המנוחה נפעל במ"ת, ואף שאמחו"ל "באת שבת באת מנוחה" - שהכוונה על השבת הראשונה של הבריאה, הרי המנוחה שנפעל בעולם כתוצאה ממ"ת הוא באופן נעלה יותר מהמנוחה שבשבת הראשונה, ועד"ז י"ל בנדו"ד, כהביאור בפנים.

ובנוגע לביאור הנוסף (שם) שמ"ת פעל למפרע, גם על שבת הראשונה, אין לתרץ כן בנדו"ד, שהרי פשוט מאמחו"ל "אלמלא לא ניתנה . . . (ובפרט לפי הוספת כ"ק אדמו"ר הרי"ץ ח"י' (ראה הנסמך בהע' 14)), מובן שגם לולי נתינת התורה (ח"י) "היינו למדים . . . משא"כ בנוגע למאחו"ל "באת שבת . . .", שלא כתוב אלמלא לא ניתנה וכיו"ב, וכפשוטו. 20. שחו"ק תשל"ד ע' 110 ס"ה.

21. ראה התווע' תשמ"ז ח"ג ע' 233 שגם לאחרי ש"השוחד יעור" עדיין נקרא חכם, אלא שמד השוחד אינו רואה את האמת שבדבר, ועד"ז בנוגע ל"על כל פשעים תכסה אהבה" (בלקו"ש שם), שאין הפי' שמצד שכל הישר יש מקום למחשבה שהיפך התורה, אלא שמצד חיוב שכל הישר הוא רק ע"פ התורה, אלא שאהבת עצמו מכסה על שכל הישר, וכהדוגמא שמביא בלקו"ש שם מאדם ששם אצבעו על עינו, עיי"ש, וראה גם שיחת ש"פ ויק"פ תשי"ב (ס"ז, שיחו"ק תשי"ב ע' קעו) ש"על כל פשעים . . .", היינו שאהבה מכסה גם על פשעים אלו המרדים, היינו שגם הוא בעצמו יודע מצד שכל הישר שזהו היפך ההנהגה הרצוי', אלא שאהבה מכסה, ולפ"ז מובן דלא כהסברה דלעיל שלפני מ"ת "היינו למדים . . .", והי' אפשר גם ללמוד אחרת מצד שכל הישר, אלא דמצד חיוב השכל הוא אך ורק ע"פ הוראת התורה (וזה גופא רק בדרך השתלשלות, כדבפנים), וזה שאפשר להגיע להחלטות אחרות זהו מצד השוחד או מצד אהבת עצמו שגורם לו לפי שעה לעשות היפך האמת - שכל הישר.

שהדבר כתוב בתורה<sup>22</sup>.

וכמבואר בלקו"ש חל"ה (ע' 56 ואילך)<sup>23</sup> שהחידוש דחיבור עליונים ותחתונים במ"ת, הוא רק מצד גדרי התחתון, שמוגדר בגדר מעלה ומטה, אבל מצד עצמותו ית' שלמעלה מגדר עליון ותחתון, לא הי' מלכתחילה את כל הגזירה וההפסק ביניהם.

ובנדו"ד, שגם מצד התורה לפני נתינתה, השתלשל חיוב השכל, דמכיון שהיא למעלה מגדר עליון ותחתון<sup>24</sup>, היתה בתחתונים כמו בעליונים, וכל החידוש דמ"ת הוא, שגם מצד האדם והעולם שיש בהם הגדר דמעלה ומטה, תהי' האפשרות לאחד בין המטה (שכל) והמעלה (הוראת התורה).

## ה

### מדייק כן מלשון השיחה

ובלשון כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א בדב"מ משפטים (שם) "שהחיוב השכלי הוא כתוצאה מזה שבציוויים אלה נתלבש רצונו של הקב"ה (שמצד עצמו הוא למעלה מהחכמה) גם בחכמתו ית' (בתורה), וכיון שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם (ועד לשכל דאוה"ע), שדעתו נוטה לדברים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה ("סיני<sup>25</sup>").

די"ל שבקטע זה מדבר על התורה כפי שהיא לפני שנתנה.

אמנם ע"י מ"ת נפעל, שההבנה השכלית גופא (גם כמו שהיא מצד האדם) היא מצד זה שזה כתוב בתורה.

ובלשון כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בדב"מ משפטים (בהמשך שם) "ועפ"ז יש לומר גם הפירוש ד'ואלה . . מוסיף על הראשונים" - שההוספה על הראשונים ("מסיני") היא בכך

22. ומ"ש בגמ' יומא (סז, ב) "את משפטי תעשו" - דברים שאלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו . . (ועד"ז ברש"י ויקרא יח, ד), דלכאור' ע"פ המבואר בפנים, דאינו דומה חיוב השכל לולי נתינת התורה, לחיוב השכל לאחר נתינת התורה, מהו הכוונה "דין הוא שיכתבו", והרי לא בהכרח שדברים אלו יהיו מצד צווי השם במ"ת, והיו יכולים להיות מצד שכל האדם גופא (וראה לקו"ש חט"ז ע' 243), אלא י"ל (בד"א לחידודי) ד"דין הוא שיכתבו" קאי על עצם כתיבתם אף לולי נתינתם במ"ת, מצד התורה כמו שהיא 'דיפתראות ופינקסאות' שבהכרח שיכתבו בכדי שיהיו מחוייבים בשכל האדם, ודו"ק.

23. וראה דב"מ וארא ס"ד.

24. ראה תו"ח שמות (עמוד ת"ד סע"א ונדפס ג"כ במאמרי אדה"ז תקס"ח ח"ב עמוד תתמח בסופו) "אבל שרשה של תורה באמת הוא מבחי' עצמות אור הא"ס שלפני הצמצום וכמ"ש ואהי' אצלו אמון כו' ואסתכל באורייתא כו' וד"ל", ובבמד"ר פ"א ע"פ (הנ"ל) ואהי' אצלו אמון "דיפתראות ופינקסאות כו", ובלקו"ש (שם) "עצמותו ית' נמצא בעליונים ובתחתונים בלי שום חילוק כלל", ובאור"ת להה"מ (פרשת תולדות) "וזהו ואהי' אצלו אמון וידוע כי שם אהי' מורה על העתיד והכי פי' ואהי' כלומר אע"פ שהתורה עתידה ליתנה לישראל ועדיין לא ניתנה וא"כ מהו השעשועים לכך אמר אצלו היינו אצלו ית' כביכול הכל שוה העבר והעתיד, והכל גלוי לפניו ית' לכך הייתי אליו אומן ושעשוע כנוכר", וראה תניא (קו"א קסא, א), דב"מ יתרו ס"ג, ובכ"מ.

25. אלא שצ"ע לפ"ז תיבת סיני שבפשטות מדבר על נתינת התורה במ"ת, ואולי הכוונה "מצד חכמתו של הקב"ה

- כפי שהיא בתורה לפני נתינתה, שלאח"כ ניתנה ב - ("סיני"), ודו"ק.

שה"משפטים" שניתנו "מסיני" נמשכים גם בשכל האדם, שזהו תוכן החידוש דמתן-תורה ("מסיני") שבטלה הגזירה וההפסק שבין עליונים לתחתונים, שחכמתו של הקב"ה (עליונים) תומשך ותחדור גם בשכל האדם (תחתונים), שגם דעתו (תחתונים מצד עצמם) נוטה לכך (אלא, שביחד עם זה צ"ל נרגש שדעתו נוטה לדברים המתחייבים מצד חכמתו של הקב"ה, "אף אלו מסיני")."

וכפי שמשמע מל' קודשו (בתחילת ס"ה שם) "ואלה המשפטים", "אף אלו מסיני" - י"ל פירושו, שגם הסיבה להחייב השכלי ד"משפטים" הוא "מסיני", ולולי נתינתם "מסיני" לא הי' שכל האדם מחייבם (כמו "הראשונים")."

היינו ששכל האדם הי' מחייבם ("היינו למדים"), רק לא הי' מחייבם כמו "הראשונים", היינו (כדלעיל) שחיוב השכל מצד האדם "אלמלא לא נתנה תורה", אינו מצד שכך כתוב בתורה, ולא כמו "הראשונים" המצוות שנתנו במ"ת שפעלו שחיוב שכל האדם (גם מצדו) יהי' מצד זה שכך כתוב בתורה, ובמילא כן הוא מצד השכל<sup>26</sup>.

## ן

### פס"ד דרבנים ומורי הוראה פועל שינוי ההנהגה בפועל

הנהגה בהמשך השיחה (דב"מ שם ס"ו) מבואר שלמרות שהענין ד"וכתתו חרבותם לאיתים" הי' מחויב מצד השכל, עכ"ז במשך הדורות היו ריבוי מלחמות, והטעם לכך שהעולם שואף היום לשלום, כפי שמודגש בפגישה שהתקיימה בין רוס"י לאמריקא, הוא כתוצאה מכך שהגיע הזמן שהתורה הכריזה עליו "וכתתו חרבותם לאיתים", כהפס"ד של רבנים ומורי הוראה ש"יעמוד מלך" וכו'.

ומזה מובן, דגם לאחרי ש"אסתכל באורייתא" מצד התורה כמו שהיא דיפתראות, וגם לאחרי מ"ת, שפעל שחיוב השכל יהי' (גם מצד האדם) על בסיס הוראת התורה, לא בהכרח שההנהגה בפועל, תהי' כך (כדלעיל ס"ג).

ובפשטות הטעם לכך, משום שבמ"ת ניתן רק הכח לחיבור עליונים ותחתונים, ולא שבפועל נעשה החיבור דעליונים ותחתונים, וגם לאחרי מ"ת ישנה הבחירה לעשות היפך הוראת התורה.

ועפ"ז צ"ל מהו הענין שע"י פס"ד דרבנים ומורי הוראה, נפעל שינוי לא רק בחיוב השכל אלא גם בהנהגה בפועל?

26. אלא שלכאורה עדיין צ"ב מלשון השיחה שכותב (הובא לעיל בפנים) וז"ל: " החידוש דמתן-תורה . . שחכמתו של הקב"ה (עליונים) תומשך ותחדור גם בשכל האדם (תחתונים), שגם דעתו (תחתונים מצד עצמם) נוטה לכך". ומשמע מזה שחיוב השכל אף לאחר מתן תורה אינו מצד התורה, אלא מצד התחתון - השכל - עצמו.

## ז

## בריאת העולם נפעלת ע"י לימוד התורה דבנ"י

והענין יובן ובהקדים:

בנוגע לכללות הענין דפעולת התורה בעולם, מבאר הצ"צ בארוכה (ביאורי הזהר ע' רנ"ו ואילך על מאמר הזהר (ח"א ע' קס"א) "אסתכל באורייתא וברא עלמא . ."), שהטעם לכך שבריאת העולם הוא ע"י התורה הוא משום שכל דבר חייב להיות ע"י ממוצא, וכך גם בבריאת העולם שחייב להיות ממוצע, והוא בחי' א"ק, שהוא הממוצע בין אוא"ס לנבראים,

וכמשל אדם הרוצה לבנות בנין, שבכדי שרצון זה יתממש בפועל, ה"ה חושב על צורת הבנין (כפי שהוא בשלימותו העתידי), ורק לאחר מוריד את זה לפועל, וזהו ענין התורה שהיא בחי' א"ק, היינו הכלל שכולל את כל הפרטים, ובשונה מהמשל שהמחשבה של האדם לא מהוה את הדבר, אצל הקב"ה עצם המחשבה מהוה את הדבר.

וזהו ענין "אסתכל באורייתא כו", שע"י התורה שהיא מחשבתו של הקב"ה שכוללת את כל בריאת העולם וסדר השתלשלות, נתהוה בפועל כל סדר השתלשלות, והעולם בכלל.

ובהמשך שם מבאר את המשך מאמר הזהר (לאחר שאומר "קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא") "בר נש מסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא", וזלה"ק:

"פי' מפני שישראל עלו במחשבה דהיינו בחי' מחשבה דא"ק בבחי' הפנימי' וירדו למטה בגופים כו' ומצד זה יש כח באדם למס"נ . . ולכן כשעוסק בתורה הנה מצד שרשו בבחי' הפנימי' דמחשבה דא"ק הוא ממשיך להיות קוב"ה אסתכל באורייתא ומקיים עלמא דהיינו שממשיך מעצמיות אור א"ס להאיר בהאור כללי שהוא חיצוניות א"ק ושיומשך הגילוי למטה בעולמות כו' וזהו שארז"ל הקב"ה קורא ושונה כנגדו כו'".

והיינו, שישראל ע"י לימוד התורה שלהם פועלים ש"קוב"ה אסתכל באורייתא וברא עלמא", והטעם לכך הוא, מפני שישראל עלו במחשבה - ממחשבה הקדומה דא"ק, שזהו בחי' התורה (כנ"ל), ולכן ע"י נפעל הענין ד"קוב"ה אסתכל באורייתא".

ואף שכל הנבראים הגיעו מא"ק, הרי אין זה בגלוי, והחידוש דישראל שקשורים לא"ק בגלוי, ולכן יכולים להמשיך משם בגלוי, שיהי' "ברא עלמא".

ועפ"ז יש לבאר בנדו"ד, דאף שבמ"ת נפעל הענין דחיבור עליונים ותחתונים - שנטיית שכל האדם (גם של אוה"ע), תהי' ע"פ הוראת התורה, הרי אין בהכרח שיהי' זה בגלוי, ודוקא ע"י לימוד התורה דבנ"י, נמשך זה בפועל ובגלוי, ולכן דוקא ע"י הפס"ד דרבנים מבנ"י ד"עמוד מלך . . .", נפעל הענין ד"וכתתו חרבותם" בגלוי.

אלא שעדיין צ"ל, הרי ענין זה נעשה גם ע"י לימוד התורה סתם, ולא רק ע"י פס"ד דרבנים, ומהו היחודיות, דפס"ד דרבנים ומורי הוראה?

## ח

## ביאור פעולת הפס"ד בעולם

ויובן זה בהקדים ע"פ המבואר בסה"ש תשמ"ט (ח"ב ע' 721 ואילך<sup>27</sup>) בנוגע לפעולת פסק דין של התורה בעולם:

בשיחה שם מביא כ"ק אד"ש מה"מ את סיום הש"ס במשנה - "אמר רבי שמעון בן חלפתא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום". ומקשה מהו תוכן מעלת השלום שבגלל זה מסיימת המשנה בענין השלום; ואם מעלת השלום גדולה כ"כ מדוע החתימה בשלום היא רק במשנה ולא במקרא ובגמ'.

ומביא את דברי התויו"ט שכתב ש"המשניות ממחלוקת שהי' בין החכמים, ופן יעלה על הלב הנמהר כי מחלוקותיהם היתה מריבה ומצה, אמר כי לא כן הוא, שעוז התורה כלי מלא ברכת ה' הוא השלום".

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שענין השלום שנעשה ע"י התורה הוא לא רק בין לומדי התורה, אלא בעיקר בין העולם עם הקב"ה, נותן התורה, כי ע"י מ"ת נעשה חיבור בין עליונים (הקב"ה) לתחתונים (עולם).

וממשיך שם שבחיבור התורה עם העולם ישנם שלשה ענינים: א. ירידת התורה לעולם, שנתלבשה בשכל אנושי, ומדברת בעניני העולם. וזה נפעל ע"י התלמוד שענינו הוא הבנה והשגה בשכל הנבראים. ב. לא רק ירידת התורה לעולם, אלא גם פעולת התורה בעולם - ע"י פסקי הלכות. וזה נפעל ע"י המשנה. ג. לא רק פעולה בעולם באופן שהתורה והעולם הם ב' ענינים נפרדים, אלא שהתורה משנה את הדבר הגשמי - שמציאותו בעולם תהי' מציאות התורה. וזה נפעל ע"י המקרא (שהדיו על הקלף נעשה חפצא של תורה).

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ שעיקר החידוש דחיבור עליונים ותחתונים (ענין השלום) הוא בתושבע"פ, שאף שהתחתון נשאר בגדרי ה"מטה" ה"ה מתחבר עם העליון. ובתושבע"פ גופא דוקא החלק של הלכות התורה (משנה) בכחה לפעול בעולם, והוא מפני שעיקר השייכות של התורה עם ישראל מודגשת בהלכות התורה שענינם הוא הוראות וציווים לאדם.

ומוסיף ומבאר שגם בפעולת הלכות התורה בעולם ישנם ב' אופנים: א. פעולה בדרך ציווי וגזירה, והיינו שהפס"ד של התורה מכריח את העולם להתנהג כפי הוראת התורה. ב. התורה פועלת על העולם שגם מצד ענינו וגדרו הוא רוצה להיות כפי ע"פ הוראות התורה.

[ועפ"ז מתרץ מדוע ענין השלום כתוב במפורש דוקא במשנה (הלכות התורה) - מכיון שענין השלום מודגש בעיקר בפס"ד של התורה (משנה)].

והנה בדב"מ משפטים שם בהמשך מבאר ששלימות היחוד דשכל האדם עם הוראת התורה הוא בגאולה, וזלה"ק: "ותכלית השלימות בזה תהי' בימות המשיח - ש"לא יהי' עסק כל

27. מובא גם בספר הדרנים על הש"ס ח"ב ע' תקמו ואילך.

העולם (גם אומות העולם) אלא לדעת את ה' בלבד . . שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה'", היינו ש"דעה את ה'" (ידיעת מעשה מרכבה וכיו"ב, עיקר ענינו של "סיני") נמשכת וחודרת בשכל האדם".

ועפ"ז אשר לבאר את מעלת הפסקי דין דתורה שדוקא הם פועלים שהחיבור בין עליונים ותחתונים - שנטיית שכל האדם (גם של אוה"ע), תהי' ע"פ הוראת התורה - יהי' בגילוי, משא"כ לימוד התורה סתם:

דמכיון שפעולת הלכות התורה בעולם (פסק דין) הוא באופן שהעולם מצד ענינו וגדרו רוצה להיות כפי הוראת התורה (כאופן הב' בפעולת הלכות התורה), לכן דוקא הוא פועל את שלימות החיבור בין עליונים ותחתונים.

ולפיכך מובן בעניננו, דמכיון שישנו פס"ד דרבנים ומורי הוראה שהגיע זמן הגאולה וש"יעמוד מלך . . , שהוא (המלך המשיח) פועל את השלימות שתהי' בימות המשיח ש"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . שנאמר כי מלאה הארץ", במילא מובן שגם הענין ד"לא יהי' עסק . . , מתחיל כבר עכשיו<sup>28</sup>, ומכיון שכן, הוראת התורה לעשות שלום בעולם, משתקף מיד בהנהגת העולם.

אלא דשלימות הענין יהי' בגאולה האמיתית והשלימה, וכפי שכתוב בשיחה שהובאה לעיל (ספה"ש תשמ"ט) בפעולת הלכות התורה בעולם, שהם פועלים שהעולם מצד ענינו גופא רוצה להיות כפי הוראת התורה, ומביא ע"ז את מאחז"ל ש"לעתיד לבוא אם אדם הולך ללקוט תאנה בשבת היא צווחת ואומרת שבת היום", שהתאנה עצמה מכריזה שהעולם צריך להתנהג כפי הוראת התורה. ומבאר שגם ענין זה נעשה ע"י "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות", אלא, שיתגלה בעולם לעתיד לבא.

## ט

### ביאור פעולת התורה במצות ד'חוקים'

אלא שעדיין יש להקשות: הרי בדב"מ משפטים מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שמכיון שהתורה היא "דיפטראות ופינקסאות" שבהם נברא העולם, לכן נעשו דברים אלה מחוייבים בגדרי העולם, ובמילא גם בשכל האדם, שדעתו נוטה מצ"ע לדברים שמחוייבים מצד חכמתו של הקב"ה, ולפי"ז צ"ל לכאורה דגם במצוות ד'חוקים' נתלכשה חכמתו של הקב"ה, וא"כ מדוע אין הם מובנים בשכל האדם (כמו המצוות דמשפטים)?

יובן בהקדים המבואר בחסידות<sup>29</sup> שהמצוות מתחלקות לחוקים משפטים ועדות, וכל א' מהם כלול מהשני, היינו שגם בחוקים יש טעם, וגם במשפטים יש ענינים שאינם מובנים.

28. שהרי זה ש"וכתנו . . , הוא ע"י פעולתו של מלך המשיח, שילמד תורה (פי' הרד"ק עה"פ ד"וכתנו חרבותיהם"),

במילא מובן שאם כבר התחיל הענין ד"וכתנו" התחיל גם הסיבה לזה, היינו "ידיעת ה'" בשכל האדם (גם דאוה"ע).

29. ראה ד"ה כי ישאלך מלוקט ד' ע' רטו, ובד"ה הוי' לי בעוזרי מלוקט ב' ע' נז ועוד.



ולפ"ז י"ל דאף שעיקר החוקים אינם מובנים, עכ"ז מכיון שגם בחוקים הכתובים בתורה התלבש רצונו ית' בחכמת התורה, ובמילא גם בשכל האדם, ע"כ גם להם יש טעם.

אלא דבהתלבשות רצונו ית' בחכמת התורה ישנם ב' אופנים<sup>30</sup> ומזה משתלשל ההבדל בין חוקים למשפטים<sup>31</sup>:

א. שהרצון שולט על החכמה ומטה אותו שיהי' כפי החכמה.

ב. שהרצון מתלבש בחכמה באופן שיורדת להיות כמו החכמה.

ולכן אפ"ל דהמצוות דחוקים הם באופן שהרצון יורד ומתלבש בחכמה אך אינו יורד למדריגת החכמה.

ובאופן אחר י"ל ע"פ המבואר בד"ה 'מה רבו' תרמ"ד (סה"מ תרמ"ד ע' שכג) דהתורה כמו שהיא "דיפתראות", הוא ע"ד הכלל שכולל את הפרטים, וכמו האומן שרושם תרשימים לדעת איך הוא בונה את הבנין, י"ל דכמו בהתרשימים שהאומן עושה לא בהכרח שכל התרשימים יבואו לידי גילוי בהבנין, כך המצוות בחוקים הכתובים בתורה, לא בהכרח שיתלבשו לגמרי בשכל.

והנה מצינו ג' ענינים בחוקים שרואים משם שהרצון מתלבש בחכמה:

א. גם לחוקים יש טעם<sup>32</sup>. ב. גם לחוקים יש מכוון - לאכפייא לס"א<sup>33</sup>. ג. ענין מ"ת הוא המשכת העצם בגילויים, וזה מתבטא בזה שיש עדות חוקים ומשפטים שקשורים לגילויים<sup>34</sup>.

ועפ"ז אפשר לבאר מהו השינוי בין מצוות דחוקים לפני מתן תורה לבין המצוות דחוקים לאחר מ"ת:

לפני מ"ת לא הי' חיבור עליונים ותחתונים, וחיוב השכל הגיע כתוצאה מהכתוב בתורה, אבל לא הי' קשור העליונים מצד האדם.

החידוש דמ"ת שהחיוב השכלי הוא לא רק כתוצאה מהכתוב בתורה, אלא שגם מצד האדם (תחתונים) נרגש שזהו מצד הכתוב בתורה (עכ"פ באופן דנתינת כח).

ובזה גופא:

א. מ"ת פעל בטעמים שיש גם בחוקים שיהיו מצד הכתוב בתורה.

ב. מ"ת פעל שגם בביטול דאתכפייא - המכוון דחוקים, יהי' מצד ציווי התורה.

ג. מ"ת פעל שפרטי הענינים במצוות (שלכאורה היו גם לפני מ"ת) יהיו קשורים לנקודה

30. ראה מאמר ד"ה 'קץ שם לחושך' ס"ה (סה"מ מלוקט ה ע' שלב).

31. ראה לקו"ש חל"ב פ' בחוקתי שיחה ב.

32. סה"מ מלוקט ח"ד ד"ה כי ישאלך הע' 43.

33. שם הע' 25.

34. שם ס"ח.

העקרית שבמצוות - קיום רצון ה'<sup>35</sup>.

משא"כ לפני מ"ת שאף שהי' עדות (מצות אפה, שבת במרה ועוד) וחוקים ומשפטים (7 מצוות), לא הי' קשור עם הנקודה העקרית דקיום רצון ה'.

אלא דעדיין צ"ל, שהרי ל' כ"ק אד"ש מה"מ בשיחה הוא (בקשר לזה שהשכל מחויב מצד התורה) - "עד לשכל דאוה"ע", וטעמים אלו שבחוקים אינם מובנים לאוה"ע, ואפי' לבנ"י אין השכל נוטה לכך מצ"ע?

ואוי"ל בזה:

א. ע"פ המבואר בביאורי הזהר (להצ"צ שם), דאף שכל הנבראים נבראו ממחשבה הקדומה דא"ק, ומצד המחשבה הקדומה דא"ק גם מעשה האדם נכלל בו, מ"מ אי"ז בסתירה לענין הבחירה חפשית שיש לאדם, והוא מכיון שהקב"ה הוא כל יכול וא"כ הוא יכול לבחור שדברים אלו לא יתהוו מצד מחשבתו ית' אלא יהיו ע"פ בחירת האדם.

ולפי"ז יש ליישב גם בנדו"ד, דאף שהתורה היא "דיפתראות ופינקסאות . . .", הרי מכיון שהוא כל יכול, הוא בחר שבמצוות דחוקים אין הם יהיו מחוייבים מצד שכל האדם, אף שהתלבש בהם רצונו ית' בחכמתו בתורה.

ב. בתורה גופא מצינו ענינים שנתבארו בתורה בפירוש ובנתינת טעם, וענינים אחרים שהתורה אינה מפרשת אותם כל צורכם ואין היא נותנת עליהם טעם. וכתוצאה מזה השתלשל כן גם באדם, שיש ענינים בתורה ששכל האדם יכול להשיגם (מכיון שענינים אלו נפרשו בתורה יותר), ולעומ"ז יש ענינים בתורה ששכל האדם אינו יכול להשיגם כל צורכם (מכיון שענינים אלו לא נתפרשו בתור בגילוי).

ובפשטות י"ל שבתורה גופא יש חלקים ששנתבארו ויש להם טעם ויש שלא, וכתוצאה מזה גם באדם.

## תורה חדשה מצד גדר הנותן וגדר המקבל

כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני / יביא ב' ביאורים איך שייך חידוש אם זה ניתן כבר למשה - ביאור השל"ה וביאור אדמו"ר הרש"ב בהמשך תרס"ו / יביא את חידושיו של כ"ק אד"ש מה"מ ליסד את שני הביאורים / יקשה מדוע בריבוי מקומות מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ביאור השל"ה לאחר שהגלה הביאור של חסידות שלכאורה יותר מתאים עם כל הפרטים / יבאר שיש שני גדרים בתורה - גדר הנותן וגדר המקבל / ביאור השל"ה הוא מצד גדר הנותן ואילו ביאור החסידות הוא מגדר המקבל / עדיין צלה"ב מדוע בד"כ מדובר על החידוש שמצד גדר המקבל / יבאר ששני הגדרים בשורשם למעלה נובעים מהחילוק בין תענוג העצמי המורגש לתענוג הבלתי מורגש ויבאר את החילוק המהותי שביניהם / יביא מאמר כ"ק אד"ש מה"מ ששני הדרגות הנ"ל הם שני תקופות בגאולה / עפ"ז מובן ששני הגדרים בתורה חדשה שייכים לשני תקופות שונות וכאשר מדברים בתקופה הראשונה מביאים את ביאור השל"ה / יבאר שאמיתית הענין ד'אור חדש' המבוארת בהמשך תרס"ו הוא דוקא תענוג העצמי הבלתי מורגש / עפ"ז יבאר מדוע דוקא בתקופה השני' יתגלה אמיתית הענין דתורה חדשה

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

### א

#### כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה מסיני

איתא בגמרא (מגילה יט, ב): "ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן מאי דכתיב ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה".

ובמנחות (כט, ב): "אמר רב יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות אמר לפניו רבש"ע הראהו לי אמר לו חזור לאחורך הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא הי' יודע מה הן אומרים תשש כחו כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך אמר להן הלכה למשה מסיני נתישבה דעתו".

והיינו שבסיני קיבל משה את התורה כולה, כולל "מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש"<sup>1</sup>, וכפי שמוסבר בהרחבה בתורת החסידות שבמתן תורה נתנה התורה כפי שהיא בשורשה הראשון, ולכן ניתן אז כל הענינים שיתחדשו במשך הדורות, וכהביטוי המפורסם של אדמו"ר הרשב"ב<sup>2</sup> "שלא יהי עוד פעם מתן תורה".

## ב

### האם שייך חידוש בתורה

והנה באגה"ק כותב אדה"ז<sup>3</sup>: "וכל איש ישראל יוכל לגלות העלומות חכמה לגלות ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחויב בדבר..", והיינו שיש חיוב גמור על כל יהודי לחדש חידושים בתורה, ובכל חלקי התורה.

וע"פ המובא לעיל שבמתן תורה ניתן ג"כ כל החידושים שיתחדשו במשך הדורות, צריך להבין כיצד שייך לומר שיש חידוש בתורה, אם זה כבר ניתן אא"פ לכנות זאת בשם חידוש? וכמו"כ במארו"ל זה עצמו מכנים את מה שניתן למשה בשם חידושו של התלמיד תיק?

ויתרה מזו, ידוע מ"ש במדרש רבה<sup>4</sup> שלע"ל "תורה חדשה מאיתי תצא" - היינו שיהי חידוש מהותי בתורה.

ובביאור הענין ישנם (באופן כללי) שני הסברים - השל"ה מבאר<sup>5</sup> שבמתן תורה ניתנו למשה כללי התורה, והיינו שמשה רבינו לא למד וידע את כל התורה בפועל (כמוכח מהסיפור במנחות, שלא הבין מה דרש ר"ע), אלא ניתנו לו יחד עם התורה גם את כללי התורה, כך שאח"כ ע"י יגיעה ניתן להוציא את החידוש מהכלל אל הפרט, וזהו חידושם של חכמי ישראל במשך הדורות - להוציא את הפרטים מתוך הכלל.

וביאור נוסף של אדמו"ר הרשב"ב בהמשך תרס"ו<sup>6</sup>: מכיון דשורשם של ישראל הוא למעלה משורש התורה (כיון שבתורה יש את העצם כפי שבא בהמשכה, ולעומ"ז שורשם של ישראל הוא בעצמות ממש (כפי שיתבאר בפרטיות יותר לקמן)), לכן בכח בני' לחדש ולהמשיך

1. ראה מגילה יט ב בירושלמי פאה פ"ב ה"ד שמונד רפמ"ז ויק"ר רפכ"ב קה"ר פ"א ט ב פ"ה ח ב ועוד.  
 בירושלמי ומדרשים שבהערה הקודמת לא נאמר הלשון "לחדש" (כ"א להורות לומר וכיו"ב). [במגילה שם - עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה", ולא קאי על הדינים הנלמדים עץ פלפול וכיו"ב].  
 אבל, כן הובא בכ"מ, ומהם: שו"ת רדף בית ה' חדר ג. שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' אלף כ (תקצד). תורת העולה ח"ג פנ"ה. הקדמת ש"ך עה"ת (ג, ג). כתבי האריז"ל שצויינו לקמן הערה 26 או"ת להה"מ ר"פ תולדות (יא, ג). תניא קו"א ד"ה ולהבין פרטי ההלכות. ועוד. ולהעיר שגם בירושלמי ויק"ר וקה"ר (פ"א) שם הובא עץ הפסוק (קהלת א, י) ראה זה חדש גו'. וביק"ר הוצאת מרגליות מביא גירסא מכת"ב בויק"ר שם "עתיד לחדש", וכן הובא במטה משה שער ב'. והגר"א גריס כן גם בירושלמי שם. - לקו"ש ח"ט ע' 252 הע' 20, 21.  
 2. סה"מ תרנ"ו ע' שנו. המשך תרס"ו ע' כג. תקמו. תער"ב ח"א ע' שסו. סה"מ עטר"ת ע' רצא. תרפ"ה ע' קצט. ועוד.  
 3. סימן כו (קמה, א). וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ב.  
 4. ויקרא יג, ג.  
 5. מסכת שבעות קצב, ב.  
 6. סה"מ תרס"ו ע' שפג. שצג. תד.

ענינים חדשים בתורה שלא נמצאים בה מצ"ע - מצד שורשם בעצמותו ית'.

## ג

### לפירוש השל"ה - החידוש הוא רק לגבי התלמיד ותיק

והנה שני הביאורים מבוארים ומקבלים פנים חדשות בתורתו של כ"ק אד"ש מה"מ:

בנוגע לביאורו של השל"ה (שהחידוש הוא יציאה מהכלל אל הפרט), צריך להבין - כיצד ניתן לקרוא לפעולת ה'תלמיד ותיק' בשם חידוש - הלא יציאה מהכלל את הפרט אינה חידוש כ"א גילוי ההעלם<sup>7</sup>, וידוע ש"אין בכלל אלא מה שבפרט". והיינו הגם שבהיותו בכלל לא הי' הפרט במציאות ממש<sup>8</sup>, מ"מ כל ענינו ומהותו של הכלל הוא הפרטים.

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>9</sup> שאכן החידוש איננו כל כך מצד החפצא, מצד הענין הנלמד - אלא בעיקר מצד הגברא, מצדו של האדם הלומד. התורה שבעל פה כלולה בתורה כפי שניתנה בסיני באופן נסתר כל כך, עד שאפילו משה שידע את כל כללי ואופני לימוד הפרטי מן הכלל, לא הי' יודע מה הן אומרים.

והתגלותו של הפרט הוא מעשה האפשרי רק על ידי ה'תלמיד ותיק', לפיכך הוא נקרא חידושו של תלמיד ותיק - מפני שהוא עמל על גילוי הענין בכחות עצמו על ידי יגיעה בשכלו, ומצדו זהו ענין חדש ממש.

ובקוטרס 'הלכות תורה שבע"פ שאינם בטלים לעולם'<sup>10</sup> מעמיק ומבאר זאת כ"ק אד"ש מה"מ גם בנוגע לתורה חדשה לע"ל, ובלה"ק: "ועד"ז יש לומר בנוגע ל"תורה חדשה" שתתגלה לעתיד לבוא - שבמתן תורה (שהו"ע חד פעמי, שהרי לא יהי' עוד הפעם מתן תורה) ניתנו כל עניני התורה כולה, גם הענינים ד"תורה חדשה מאתי תצא" שיתגלו ע"י משיח, טעמי וסודות התורה שניתנו כולם (יחד עם "סוד טעמי" ומסתר צפונותי") למשה מסיני, וכלולים בהעלם בתורה שניתנה למשה מסיני, אלא שיש חילוק יסודי ועיקרי בין החידושים שמתגלים ע"י תלמיד ותיק בזמן הזה ל"תורה חדשה" שתתגלה לעתיד לבוא:

החידושים בתורה שמתגלים בזמן הזה - כיון שהתגלותם היא ע"י היגיעה בשכלו (המוגבל)

7. ראה סה"מ תרס"ה ע' רלט ואילך.

8. שלא כמו עו"ע - שמציאות העלול כלול בעילתו רק בדקות יותר. וכמו עד"מ שכל ומידות - לפני הולדת מציאות המידות לדבר בפ"ע הם קיימים בדקות בשכל, רק שהם כפי אופן השכל - היינו שלא נרגש כמה זה טוב למציאות שלי, כ"א כמה הענין הוא טוב, או כמה הסברא עריבה - התפעלות שכלית. וכמו"כ השכל המטה לטוב או לרע, לחיוב או לפטור - שאין זה הענין מצ"ע, כ"א היחס שלו לענינים אחרים. משא"כ בכלל ופרט - אין את הפרטים במציאות דקה בפרט, וא"כ בענין זה הריחוק בין הכלל לפרטים הוא יותר רחוק.

אמנם במהותם - הריחוק בין עו"ע הוא יתר מאשר כלל ופרט, כחון שמהות העלול הוא שלא בערך העילה, כ"א מהות לעצמו - וכמו בשכל ומידות, אין ענינו של השכל להוליד מידות, וכמו"כ במהותו הוא לא כמו המידות. משא"כ כלל ופרט - כל ענינו של הכלל הוא הפרטים. וכמו"כ הכלל והפרטים הם אותו המהות ממש, כבפנים. ראה סה"מ תרס"ה שם.

9. לקו"ש חי"ט ע' 252.

10. סה"ש תנש"א ח"ב ע' 566 ואילך.

של תלמיד ותיק, מובן, שגם קודם התגלותם (בהיותם בהעלם) ה"ה כלולים בתורה באופן שיש ביכולת האדם למוצאם ולגלותם (העלם שישנו במציאות) מן ההעלם אל הגילוי.

משא"כ ה"תורה חדשה" שתתגלה לעתיד לבוא - כיון שאין ביכולת האדם (תלמיד ותיק) לגלותם, כי אם ע"י הקב"ה בעצמו, "תורה חדשה מאתי תצא", מובן, שהתכללותם בתורה היא באופן של העלם לגמרי שאינו שייך לגילוי (העלם שאינו במציאות), ולכן "התגלותם" לעתיד לבוא ע"י הקב"ה הו"ע של חידוש, "תורה חדשה", באין ערוך לגמרי לתורה שבזמן הזה, כמארז"ל "תורה שאדם למר בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח" עכ"ל.

והיינו שהתגלות הפרטים דתורה חדשה מהכלל הוא בכחו של הקב"ה בלבד, כיון שהפרטים נמצאים באופן של העלם שאינו במציאות, היינו שאין בכחו של נברא לגלות זאת מצ"ע<sup>11</sup>.

## ד

### הביאור בהמשך תרס"ו - חידוש אמיתי

והנה על הביאור הנ"ל (גם לאחר ביאורו של כ"ק אד"ש מה"מ) נשאר קושי עיקרי ומהותי - מחד, כיון שהפרטים נמצאים בכלל, ויציאתם היא מהעלם אל הגילוי לבד (אף שלגבי התלמיד ותיק זה חידוש אמיתי, מ"מ) אי"ז חידוש לאמיתותו, כיון שהענין מצד עצמו הי' קיים לפני כן.

ומאידך, היות שמציאות הפרטים אינה נמצאת בכלל בפועל (רק עצם הפרטים - היינו שעצם הענין אינו חידוש רק גילוי ההעלם, כנ"ל) אי אפשר להגיד שזה אכן ניתן ממש למשה מסיני, כיון שבפועל משה לא ידע ולמד את הפרטים.

ועוד: נוסף על הפרטים שנדרשים ומתגלים מהכלל ע"פ י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, ישנם כמה ענינים שנתחדשו ממש בתושבע"פ, ורק "אסמכוה אקרא" כולל ובמיוחד "הגזירות והתקנות והמנהגות", שענינים אלו לא היו לכאורה אפילו באופן של כלל, ואעפ"כ - נעשים חלק מהתורה<sup>12</sup>, (דלא רק שיש חיוב לקיימם, אלא שהם חלק מהתורה שניתנה למשה מסיני). ולכאורה, איך יתכן שהענינים שנתחדשו ממש ע"י חכמי ישראל הם תורה שניתנה מסיני?

ועוד ועיקר - איך יתכן שע"י חכמי ישראל יתוספו ענינים חדשים בתורה, ה"ז הוספה ושינוי בתורתו של הקב"ה!?

ואכן לפי הבאור של תורת החסידות מובן שהחידוש הוא אכן חידוש לאמיתותו - שלא נמצא בתורה מצד עצמה, כ"א נתוסף מצד שרשם של ישראל. אמנם עדיין טעון ביאור כיצד אפ"ל שזה ניתן למשה מסיני, כיון שזה לא הי' כלול שם, אפילו באופן של פרט? וכמו"כ צלה"ב כיצד באמת ניתן להוסיף בתורה (שאין בה לא שינוי ולא תוספת).

11. ועיי"ש אות ז כיצד אי"ז סותר לכלל שתורה לא בשמים היא.

12. ראה תנחומא נשא כט. תניא פ"ח.

ומבאר בזה כ"ק אד"ש מה"מ: "וההסברה<sup>13</sup> בזה - מצד גודל מעלתן של ישראל, ש"מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר", גם למחשבת התורה:

ובהקדם תורת הרב המגיד בפירוש מארז"ל "ישראל עלו במחשבה" כמשל האב שצורת בנו חקוקה במחשבתו [היינו שציור זה במחשבתו ית' בא מהבן (צורת הבן), כי, מצד גודל אהבתו לישראל עלה ברצונו שהצורה שלהם תהי' חקוקה בו], אלא ש"אצל השם ית' שייך זה לומר אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה . . כי אצלו ית' העבר והעתיד אחד"

ומזה מובן גם בנוגע לחידושים שמחדשים ישראל בתורה - שמצד גודל מעלתם של ישראל (שחקוקים במחשבתו ית') נעשים גם החידושים שלהם חלק מהתורה כפי שהיא במחשבתו (חכמתו) של הקב"ה. כלומר, חידושים אלו באים מישראל, ואעפ"כ ישנם במחשבתו (חכמתו) ית' אף קודם שנתחדשו ע"י ישראל, כיון שאצלו ית' העבר והעתיד א' (ולכן שייך לומר עליהם שניתנו בסיני, כיון שבסיני נתן הקב"ה התורה כפי שהיא במחשבתו ית').

אלא שבמחשבתו ית' (קודם שנתחדשו ע"י ישראל) הם בדרגא שלמעלה מהזמן (העבר והעתיד אחד), ולכן הם בתכלית ההעלם, העלם שאינו במציאות, וכשמתחדשים ע"י ישראל באים במציאות". עכלה"ק, ועיי"ש בהמשך השיחה בעומק יותר.

והיינו שע"פ הביאור בחסידות מובן א. החידוש הוא חידוש לאמיתתו, ולא רק לגבי המקבל. ב. החידוש עצמו ניתן למשה בסיני (לא רק באופן של כלל, אלא החידוש בציורו הפרטי) - באופן של העלם עצמי. (וג) כמו"כ בנוגע לתקנות והמנהגים שהוסיפו חכמי ישראל במשך הדורות, שגם הם ניתנו למשה בסיני.

וצלה"ב מדוע בריבוי מקומות בשיחותיו של כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לחידוש בתורה<sup>14</sup> מביא כ"ק אד"ש מה"מ את ביאורו של השל"ה - ולא את הביאור מתרס"ו<sup>15</sup>?

## ה

### גדר הנותן וגדר המקבל בתורה

ויובן זה בהקדים הידוע שבתורה יש שני גדרים<sup>16</sup>, גדר הנותן וגדר המקבל. פירוש: התורה מצ"ע היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שלמעלה מגדרי הבריאה. אמנם לאידך גיסא - התורה ניתנה למטה לבעלותם של בני ישראל (שלכן הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, כיון ש"תורה דילי' היא"), ולכן בתורה עצמה יש שני הענינים הנ"ל - התורה מצד עצמה כמו שנתנה מלמעלה, והתורה שניתנה לבנ"י ע"מ שיחדשו בה וכו'.

13. סה"ש תשנ"ב ע' 508. וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 308 הע' 54.

14. ראה למשל - קונטרס 'בענין תורה חדשה' הנ"ל. ובעוד ריבוי מקומות.

15. דהנה בנוגע לחידוש דתלמיד ותיק, י"ל שיותר מצוי שמחדש מהכלל אל הפרט - ע"פ כללי התורה. אמנם בנוגע לתורה חדשה, לכאורה יותר מתאים לבאר כהפירוש בתרס"ו.

16. ראה 'הדרן עמ"ס פסחים' - נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' תסד ואילך. לקו"ש חי"ז ע' 387. ח"ל

ע' 10 ואילך. חל"ו ע' 185.

ובכללות<sup>17</sup> זהו ההפרש בין תורה שבכתב שנתנה מאת הקב"ה כמו שהיא, ואין מוסיפים בה ולא גורעים ממנה, לעומת התורה שבע"פ<sup>18</sup> שניתנה לישראל ע"מ שיבינו וישגו אותה בשכלם - היינו שבתורה שבכתב מודגש גדר הנותן, ובתושבע"פ מודגש גדר המקבל.

ובסגנון אחר<sup>19</sup> יש את גדר המסורת שבתורה וגדר החידוש שבתורה. המסורת הוא מה שהשורש והמקור של התורה מגיע ממושה רבינו שקיבל מפי השמועה<sup>20</sup>, ואילו מה שבנ"י מחדשים בתורה הוא מצד גדר המקבל, שניתן כח מיוחד במקבל לחדש ולהוסיף בתורה על מה שניתן בה מצ"ע<sup>21</sup>.

והנה, מכיון ששני הענינים הנ"ל הם מגדרי התורה, לכן גם בנוגע לחידוש תורה לע"ל אנו צריכים לומר שיש חידוש בשני גדרי התורה - הן בגדר הנותן, והן מצד גדר המקבל<sup>22</sup>.

וע"פ הנ"ל מובן הצריכותא בשני הביאורים הנ"ל - ביאור השל"ה שהחידוש הוא יציאה מהכלל אל הפרט הוא מצד גדר הנותן שבתורה, שהכל ניתן בשלימות והחידוש הוא בנוגע לתלמיד ותיק. ואילו ביאור אדמו"ר הרש"ב בתרס"ו נוגע לחידוש שבגדר המקבל שבתורה, שהתגלות התורה חדשה לע"ל הוא מה שבנ"י מוסיפים בעבודתם ויגיעתם העצמית.

## ן

### תענוג העצמי המורגש

אמנם עדיין צריך להבין: ע"פ הנ"ל יוצא שיש מקום לשני הביאורים מכיון שהם שני גדרים בתורה. אך עדיין צלה"ב מדוע בריבוי משיחותיו של כ"ק אד"ש מה"מ מובא הביאור של השל"ה, שהחידוש בתורה, וכמו"כ התורה חדשה הם מהכלל אל הפרט?

וי"ל הביאור בזה ובהקדים הביאור בחילוק המהותי שבין שני הגדרים הנ"ל בתורה:

בהמשך תרס"ו<sup>23</sup> מבאר אדמו"ר הרש"ב דשורש התורה הוא בבחי' התענוג עצמי (העצם), אמנם כמו שבא במורגש. ואילו שורשם של ישראל הוא בבחי' תענוג עצמי הבלתי מורגש.

והענין הוא<sup>24</sup> דבתענוג באופן כללי יש ג' מדריגות - תענוג מורכב, תענוג (עצמי) הפשוט

17. לקו"ש ח"ל שם. וראה בחי"ז שם חילוקים בפרטיות יותר.

18. כמוודגש בהקדמת הרמב"ם לס' משנה תורה, שכותב שהקב"ה מסר את התורה למשה (ומשה ליהושע) ולאח"ז

כותב שכל דור קיבל מהדור שלפניו - לקו"ש חי"ז שם.

19. לקו"ש חל"ז שם.

20. שלכן "כל האומר דבר בשם אמרו מביא גאולה לעולם" - כיון שמגלה בענין הפרטי שעכשיו אמר את השורש ומקורו שלו בתורה, ועי"ז גורם גאולה לעולם - שיתגלה השורש שלו שכל מציאותו הוא אלקת. לקו"ש שם.

21. שלכן לפעמים אין צורך להגיד את האמרה בשם אומרה - כיון שמגלה את שורש התורה מצד גדר החידוש, גדר המקבל - ראה לקו"ש שם.

22. ראה הע' 54 בלקו"ש שם שמקשר את החידוש של גדר המקבל עם המבואר ב"הדרן" שבסו"ט שבע"פ 13 שהתורה חדשה היא החידוש שנוסף בתורה מצד עצם נשמתם של ישראל.

23. שם. וראה גם ע' קה.

24. בהבא לקמן ראה המשך תרס"ו שם, ד"ה "לכה דודי" תשי"ד - ובהביאורים על המאמר - 'דא"ח - לכה דודי' (להרמ"ח גאלאמב) (ובסימן ט), 'מאמר מבואר' (את"ה העולמי, תשס"ו. חוברת ח). וש"נ.



המורגש ותענוג עצמי הבלתי מורגש:

כאשר אדם לומד דבר שכל עמוק ומתענג מזה, אזי התענוג שלו הוא "מורכב", כלומר: כח התענוג שבנפש מורכב עם כח נוסף - השכל. ולכן, התענוג מדוד ומצומצם בהתאם לערך השכל בו מלובש ו"מורכב" התענוג, שכלל שיגדל השכל כן יגדל התענוג. דבר זה מוכיח שיש כאן רק הארה לבד מהתענוג שבנפש ולא עצם התענוג, שלכן שייך בו הגדלה ושינויים.

אך לפעמים שרוי האדם במצב של פתיחת ורחבות הנפש והריהו מתענג בעצם, מבלי שיהא מדוד כלל לפי ערך הענין שבו נמשך התענוג. לדוגמה: כשאדם שמח בחתונת בנו, הרי זה תענוג בליגבול הבא מעצמיות ופנימיות נפשו (שהרי הקשר עם הבן הוא קשר עצמי), ולכן ע"י שמחת החתונה נעשה פתיחת והתגלות התענוג שבנפשו - ואדרבה: לא באופן המוגבל לפי ערך כח מסויים, אלא להיפך, שהתענוג הבא מעצם נפשו מציף ומתגלה בכל הכחות באופן שוה, למעלה מהתחלקות והגבלה.

אמנם, התענוג הפשוט המורגש "הוא<sup>25</sup> שיש לו אחיזה על כל פנים באיזה דבר מה, וכמו המרקד מצד העונג והשמחה הרי יש לו אחיזה בריקוד על כל פנים, והיינו לפי שהעונג הוא בבחינת המשכה וגילוי" (זאת למרות שאינו מורכב בשום דבר והוא תענוג פשוט).

## ז

### תענוג העצמי הבלתי מורגש

אמנם "תענוג העצמי הבלתי מורגש" - "הוא כשאינו לו אחיזה בשום דבר, וכמו שהעונג ושמחת הנפש הוא כל כך עד שאין בו כח לרקד גם כן אלא נשאר כאבן דומם ממש בלי שום תנועה כלל שאינו יכול לנענע בשום אחד מאבריו כלל, והיינו לפי שהגיע העונג בעצם נפשו שאינו בגדר גילוי והמשכה כלל". במילים אחרות: תענוג זה נעלה מכדי לבוא לידי ביטוי ישיר בענין מוגדר, אף שפועל רוממות בנפש כולה.

ופנימיות החילוק ביניהם: תענוג הפשוט המורגש, אף שכנ"ל גם בו מתגלה התענוג הפשוט שבנפש (ואינו נמדד ומורכב בענין חיצוני), עם זאת, מכיון שסוף סוף הוא בא בהרגשה ומלובש בענין כלשהו - הרי זה מורה שאין זה עצמות התענוג ממש כי אם רק המשכה והארה ממנו. אמנם, תענוג העצמי הבלתי מורגש, הוא עצם כח התענוג שלמעלה מהאור והגילוי.

וליתר חידוד: הצד השוה שבין התענוג המורכב לתענוג הפשוט המורגש הוא ששניהם הם בתנועה של המשכה. היינו שאף התענוג הפשוט אינו מתלבש בכחות, ואינו מורכב ע"י - מ"מ הוא בתנועה של המשכה אליהם, ולכן סו"ס (אע"פ שהוא נבדל מהם, מ"מ) הוא נרגש בהם.

משא"כ תענוג העצמי הבלתי מורגש אינו בתנועה של המשכה כלל, כ"א אדרבה, הוא בתנועה של עלי' והתכללות בעצמותו, שלכן בהתגלותו נעשה האדם "כאבן דומם ממש בלי שום תנועה כלל", כיון (שלא רק שאינו נרגש בכחות ופועל בהם הגדלה, אלא עוד זאת)

שגורם לכל הכחות להתכלל בעצם<sup>26</sup>.

לסיכום: תענוג המורגש - המשכת העצם (רק שבתענוג המורכב הוא מתלבש ממש בכחות ובתענוג הפשוט הוא רק נרגש בהם). תענוג הבלתי מורגש - התענוג כמו שהוא כלול בעצם.

## ח

### שורש התורה והשורש דנשמות ישראל

ועד"ז יובן בעניננו: אף שבתורה וע"י התורה נמשך העצם, מ"מ ה"ז העצם כמו שבא בהמשכה, ולא העצם ממש. ואילו נש"י מושרשים בעצמות ממש, העצם כמו שהוא במקומו, שאינו בגדר המשכה והתפשטות כלל.

ועפ"ז יובן גם לשני הענינים הנ"ל שבתורה - גדר הנותן וגדר המקבל, המסורת והחידוש שבתורה:

מצד הנותן, היינו התורה עצמה כמו שניתנה מלמעלה - שורשה הראשון הוא בבחי' תענוג המורגש, המשכת העצם. וזהו"ע המסורת - לגלות בתורה את שורשה הראשון כפי שנתנה למשה בסיני, והחידוש של התלמיד ותיק הוא רק להוציא ולגלות את הקיים בה מצ"ע (רק באופן של כלל).

ואילו גדר המקבל הוא מה שנש"י ישראל מוסיפים בתורה מצד עצם נשמתם, שלמעלה משורש התורה - היינו תענוג העצמי הבלתי מורגש, העצם בעצמותו.

## ט

### שתי התקופות בימות המשיח - תענוג המורגש ותענוג הבלתי מורגש

והנה במאמר ד"ה "להבין ענין תחיית המתים" תשמ"ו<sup>27</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק: "ויש לומר שבהגילוי שיהי' בתחיית המתים שני ענינים. השכר על העבודה דקיום המצוות (ועמך כולם צדיקים), שההמשכות שהמשיכו ישראל ע"י המצוות שקיימו עכשיו תהי' אז בגילוי, ועי"ז יתעלו (אח"כ) למדריגה נעלית יותר, שתתגלה מעלתן של ישראל מצד עצמם, שהם נצר מטעי מעשה ידי להתפאר, שהוא למעלה יותר גם מההמשכה שנמשכת ע"י קיום המצוות.

ויש להוסיף, שעיקר החידוש והעילוי דתחיית המתים הוא שאז תתגלה מעלת ישראל עצמם. דגילוי ההמשכה שנמשכת ע"י המצוות, יהי' גם בימות המשיח (קודם זמן התחי'),

26. וכמו התענוג שהאב מתענג על בנו אפי' אם אינו נרגש בו, מ"מ בהכרח שהוא קיים - והראי' מהפכו, שבהעדרו של הבן או מצעריו יצטער האב מאד בעומק נפשו - א"כ בהכרח שיש פה עונג אלא שאינו מורגש. וראה ד"א"ח - לכה דודי' שם דוגמאות נוספות ובאריכות נפלאה.

27. סה"מ מלוקט ח"ג ע' לג ואילך.

וכמבואר בתניא שע"י מעשינו ועבודתינו עכשיו ממשיכים אוא"ס למטה והגילוי דהמשכה זו יהי' בימות המשיח ובתחיית המתים (אלא שבתחיית המתים, גם הגילוי דהמשכה זו יהי' באופן נעלה יותר), ועיקר החידוש והעילוי דתחיית המתים הוא שאז יתגלה השורש דישראל כמו שהם מושרשים בהעצמות".

והיינו שבתחיית המתים גופא יש שלב הקשור עם השכר על העבודה שבתומ"צ, שאין חילוק מהותי בין תקופה זו לתקופה דימוה"מ, ויש את גילוי התענוג העצמי שבנש"י.

ובהע' 28 שם מוסיף בנוגע לתענוג העצמי שבישראל: "ראה המשך תרס"ו ע' קה. ושם (ע' קו) שבכדי להגיע לבחי' תענוג העצמי כמו שהוא בעצמותו א"א ע"י תומ"צ אלא ע"י התשובה - והרי ענין התשובה הוא העילוי דנשמות שלמעלה מתומ"צ".

והיינו בסגנון הנ"ל, שבתקופה הראשונה בעוה"ב (ועד"ז כללות הגילוי דימוה"מ, כיון שאין הפרש מהותי כ"כ בין התקופה הראשונה בעוה"ב לימוה"מ), הגילוי הוא בחי' תענוג העצמי המורגש, ואילו בתקופה השני' מתגלה העצם עצמו.

י

### שני הגדרים בתורה הם שני התקופות בימות המשיח

והנה נת"ל ששני הביאורים בענין התורה חדשה הם מצד גדר הנותן וגדר המקבל, תענוג העצמי המורגש ותענוג העצמי הבלתי מורגש.

וע"פ הנ"ל שב' הדרגות הנ"ל בתענוג הם שני תקופות וענינים בגאולה, מובן שכאשר מדברים ביחס לימות המשיח, שהגילוי בעולם הוא בחי' תענוג המורגש, שורש התורה - מובא הביאור של השל"ה, שמוציאים את זה מהעלם אל הגילוי, היינו שמגלים עומק לפנים מעומק בשורש התורה, עד לשורשה העצמי - הענינים שאינם יכולים להתגלות ע"י בו"ד, כ"א רק ע"י הקב"ה (כנ"ל מקונטרס תורה חדשה). אמנם, זה רק מה שיש בתורה מצ"ע.

ואילו בתקופה השני' הגילוי הוא העצם דישראל, תענוג העצמי הבלתי מורגש שלמעלה משורש התורה - החידוש בתורה הוא חידוש אמיתי מצד העצם דישראל שלמעלה מהתורה.

יא

### תענוג העצמי הבלתי מורגש - אמיתית הענין דאור חדש

והנה בריש המשך תרס"ו<sup>28</sup> מבאר אדמו"ר הרש"ב שכוונת ותכלית הבריאה היא לעשות כאן בעולם (כל' המדרש -) 'דירה בתחתונים' היינו להמשיך בעוה"ז גילוי אלקות - להמשיך את האור שנסתלק ע"י הצמצום הראשון שיאיר בעולמות.

28. סה"מ תרס"ו ע' ג ואילך.

ומקשה במאמר שם דכיון שממשיכים את האור שהאיר לפני הצמצום, מה הרווח בבריאת והתהוות העולמות. ומתרץ זאת בב' ביאורים: א. החידוש הוא שיהי' הגילוי בעולמות. דקודם הצמצום כשהאור האיר בגלוי לא הי' יכול להיות התהוות מציאות העולמות, רק אחר הצמצום אפשר להתהוות מציאות הכלים והעולמות, והתפקיד של בנ"י הוא לפעול הרחבה בכלים שיוכלו להכיל את האור שהאיר קודם (ראה שם שמאריך בביאור הענין).

ב. וז"ל: "ועי"ל שיהי' גילוי אור עליון שלמעלה מהאור הקודם וזהו התוס' אורות שנמשך ע"י התומצ' שיאיר בחי' פנימיות ועצמות ואו"ס שלמעלה גם מהאור שהי' ממלא מקום החלל בו' וכמשי"ת ובדרך כלל זהו גילוי בחי' או"ס הסוכ"ע שבשביל זה הי' תכלית הבריאה דעולמות כו".

ובביאור המושג 'אור עליון שלמעלה מהאור הקודם' מבואר בחסידות<sup>29</sup> שהוא אור שאינו בגדר המשכה, והיינו אור מקיף בעצם שאינו בגדר התפשטות וגילוי אל הזולת, דיש מקיף שנקרא מקיף רק בערך המקבל ויש מקיף בעצם.

והענין - עד"מ מעומק שכלו של הרב שאינו בערך שכל התלמיד, דלגבי התלמיד השכל העמוק נקרא מקיף שאינו יכול לבוא אצלו בהתיישבות. אמנם בעצם, אור השכל מצ"ע הוא אור פנימי - ולאחר זמן כשיתרחב כלי שכלו של התלמיד הוא יוכל להכיל אף את האור הזה. היינו שהאור הוא בגדר המשכה רק שביחס אל הכלי המצומצם הוא נקרא סובב ומקיף. לעומ"ז רצונו של הרב - עד"מ - אינו בגדר המשכה שיוכל להמשיך זאת לתלמיד, אלא הוא מקיף בעצם.

והנה בד"ה "והי' עקב" תשכ"ז<sup>30</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ששני הענינם דתענוג העצמי המורגש ותענוג העצמי הבלתי מורגש, הם ב' הדרגות המבוארות בהמשך תרס"ו דהמשכת האור שלפה"צ והמשכת אור חדש.

וע"פ המבואר לעיל י"ל שאמיתית הענין דאור חדש שאינו בגדר המשכה כלל הוא הגילוי דתענוג העצמי הבלתי מורגש, כיון שכל שאר הגילויים - אף שהם למעלה מגדר השפעה פנימית וכו', מ"מ - הם בתנועה ובציור דהמשכה, כנ"ל.

משא"כ תענוג העצמי הבלתי מורגש שענינו הוא העלאה והתכללות בעצמותו - הוא אמיתית הענין דאור חדש - כיון שאינו בגדר דהמשכה כלל (אף לא המשכה והתפשטות עצמית שאינה לצורך התלבשות פנימית).

וא"כ יוצא שעד"ז הוא בתורה, שאמיתית הענין של חידוש בתורה הוא דוקא בתקופה השני', שמאיר בעולמות אור חדש - תענוג העצמי הבלתי מורגש<sup>31</sup>.

29. בהבא לקמן ראה 'שערי עיונים בדא"ח' (להרמ"ח גאלאמב) שער א סימן ז, שער ב סימן ג. וש"נ.

30. סה"מ מלוקט ב' ע' עג.

31. ולהעיר מהמבואר בשיחת ש"פ נשא תנש"א (סה"ש תנש"א ע' 312 ואילך) שהגילוי האלקי בעולם שיהי' בגאולה, נפעל ע"י גילוי ההעלם של עניני התורה - כיון שכל הענינים שבעולם נפעלים ע"י התורה, וא"כ יוצא שהגילוי בעולם הוא לפי דרגת הגילוי שמתגלה בתורה, והיינו ששני הגדרים בתורה הם הגורם לשני הדרגות בגילוי בעולם בימיה"מ.

## עבודת דורנו - כיבוש ז' אומות או ג' מוחין?

יביא המבואר בד"ה וישלח יהושע בענין ההפרש בין המרגלים דמשה להמרגלים דיהושע / יביא הביאור בזה בעבודת האדם / יבאר דמשמע מזה שכ"א שייך לעבודת ז' המידות / יביא דברי כ"ק אדמו"ר האמצעי / יבאר הסתירה מדבריו / יבאר ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ והיוצא מזה / יביא המבואר בדבר מלכות ש"פ לך לך / עפ"ז יבאר המעלה בעבודה בזמננו זה / יוסיף ע"ז ע"פ המבואר בדבר מלכות ש"פ אמור

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן (בראי"ל)  
והת' יוסף שי' הלוי סגל  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### ביאור ענין המרגלים בעבודת ה'

במאמר ד"ה "וישלח יהושע" תשל"ו<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את עבודתם של המרגלים ששלחו משה ויהושע, וכיצד היא שייכת בעבודת ה', ובלשון קודש<sup>2</sup>:

"הציווי דכיבוש הארץ (ברוחניות) הוא (ככל הציוויים שבתורה) ענין נצחי בכל דור ודור. דכאו"א מישראל צריך לכבוש כל הכחות והענינים דגופו ונפשו הבהמית (ארץ כנען) ולעשותם כלים לאלקות (ארץ ישראל)".

וממשיך שם ומבאר מהו החילוק בעבודת היהודי, הנלמד מהחילוק בין מרגלי משה שתרזו את כללות הארץ לבין מרגלי יהושע שנכנסו ליריחו בלבד: ש'יריחו' הוא ג' הלבושים מחשבה דיבור ומעשה<sup>3</sup>, וכללות הארץ (ארץ ז' עממין) הם המדות שבאדם.

ועפ"ז מבאר, מפני מה הציווי ליהושע לשלוח מרגלים, הי' שילכו (רק) ליריחו - כי המחדו"מ הם ברשותו של אדם, ולכן יש ציווי לכאו"א לתור ולבחון את המחשבה דיבור ומעשה שלו שיהיו כרצון ה'. משא"כ המדות שבלב, אינם ברשותו של כל אדם. ודוקא ה"צדיקים לבם ברשותם".

וזוהי גם הסיבה, שבמרגלים ששלח משה לתור את כל הארץ (לבחון את המדות), כתוב "שלח לך - לדעתך, אני איני מצוה לך", כי העבודה דכיבוש המדות (בשלימות) היא דוקא

1. ש"פ שלח, כ"ח סיון, מבה"ח תמוז. יצא לאור בקונטרס כ"ח סיון - תשמ"ח.

2. ס"ב.

3. כי יריחו הוא מלשון ריח, וכן לבושים שייכים לריח, וכרמז לשון הזהר "בריחה דלבושייכו".

ע"י גילוי בחי' משה, ואינה שוה לכל נפש.

ובהמשך המאמר מכריח כ"ק אד"ש מה"מ שגם בדורנו שייך כיבוש המידות (ז' אומות) ולא רק הלבושים מחדו"מ (יריחו). ואף שזה שייך רק לצדיקים, הרי "כאו"א מישראל צריך לעשות כל מה שביכולתו לקיים את השבועה שמשביעין אותו תהי צדיק". ולכן צריך כל יהודי לתור ולבחון את המדות שלו, שיהיו כולם להוי'.

אבל אעפ"כ מדגיש, שעיקר הצייווי הוא על המחשבה דיבור ומעשה (כיבוש יריחו), שבהם (דוקא) הרשות נתונה לכל אדם, משא"כ במדות שבלב.

ומשמע ממאמר זה, שאף שעבודת כיבוש ז' המידות בשלימותה אינה שייכת כיום, אך יש לעשות עכ"פ מה שביכולתו בעבודת המידות. אך עבודה זו בשלימותה - שייכת רק לצדיקים - ש"לבם ברשותם", או כפי שהי' אצל המרגלים - "ע"י גילוי בחי' משה".

וכן בדבר מלכות ש"פ חוקת תנש"א כותב כ"ק אד"ש מה"מ אודות עבודת היהודי בזה"ז בכיבוש ז' המידות, וזלה"ק<sup>4</sup>:

"על הכתוב "אל תצר את מואב" - מבואר בחסידות, שבזמן הזה ניתנו לבנ"י רק השבע ארצות, כיון שעיקר העבודה בזמן הזה הוא לברר ולזכך את שבע המדות (והעבודה בג' המוחין, היא בכדי לפעול על המדות), אבל בגאולה האמיתית והשלימה ינתנו כל העשר ארצות (גם קיני קניזי וקדמוני), כיון שאז תהי' עבודת השם בתכלית השלימות, ותהי' העבודה דג' מוחין (גם) לעצמם (עד השלימות ד"אלה תולדות פרץ" שלמעלה מ"אלה תולדות השמים והארץ בהבראם)".

ומשיחה זו משמע ג"כ שבזמן הזה יהודי אכן שייך לעבודת כיבוש ז' המידות.

## ב

### ביאור כ"ק אדמו"ר האמצעי והסתירה לכך מהמאמר הנ"ל

והנה, המקור לענין זה בחסידות מצויין בשיחה זו (בהערה 33) - מאמר ד"ה "אל תצר את מואב" תקפ"ה, לאדמו"ר האמצעי<sup>5</sup>.

במאמר זה מבאר כ"ק אדהאמ"צ באריכות את ענינה ונהותה של עבודת כיבוש המידות בזה"ז, ולאידך אודות עבודת ג' המוחין שתהי' לע"ל.

ובמהלך המאמר שם, מקשה בענין זה וזלה"ק: "ויהי' איך שיהי' לא נתן ארץ רפאים לבנ"י עד ימות המשיח שהם הקיני כו' שהם עמון ומואב ואדום . . ואם הבטחה זו לע"ל דוקא כנ"ל גם זה אינו מובן לכאורה דאיך יגיעו ישראל למתנה זו שלא זכו לזה ע"י עבודתם בתו"מ בחוץ לארץ שאינו רק לברר לז' מידות דתוהו שהוא בארץ ישראל לבדה כנ"ל".

4. סס"ג.

5. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א (בתחלתו).

כלומר, כיצד שייך שע"י עבודת בני בכיבוש ז' המידות בזה"ז, יבואו לכיבוש ג' המוחין לע"ל - והרי לא עבדו ועסקו בזה?

ומתחיל ומבאר שם, וזלה"ק: "אך הנה יש להקדים לזה ענין הידוע בע"ח בכמה דוכתי שבבירור והבדלה שלימה דז' מידות אז ממילא יאיר בהם גם מבחי' ג' ראשונות".

ונקודת ביאורו היא שאכן בני עובדים כיום רק בעבודת ז' המידות, (אך אע"פ שאינם עובדים בג' מוחין,) מיד כאשר ישלימו עבודה זו "ממילא" יאיר בהם גם ענינים של ג' המוחין ויהיו שייכים לעבודה זו. [ולאורך המאמר מבאר כ"ק אדהאמ"צ הטעם לכך וכו' באריכות הביאור. עיי"ש].

והנה, במאמר הנ"ל מבאר על כך כ"ק אד"ש מה"מ, שאף עבודת ז' המידות אינה שייכת כיום בשלימותה (כנ"ל), אך יש לעסוק בה ככל יכולתו. ובענין במאמר "אל תצר" דלעיל, מובן, שכאשר עבודה זו דכיבוש ז' המידות אכן תעשה בשלימותה - אזי יגיע "ממילא" הזמן לעבודת ג' המוחין.

## ג

### החידוש בזמננו זה

והנה, בדבר מלכות ש"פ לך לך ה'תשנ"ב כותב כ"ק אד"ש מה"מ, וזלה"ק:

"הלימוד מ"לך לך גו' אל הארץ אשר אראך" הוא - שתהי' לא סתם הליכה וחידוש, אלא הליכה אמיתית, שהיא דוקא שלא בערך, שיוצא לגמרי ממצבו ורגילותו הקודמים, אפילו רגילות דקדושה, כולל החידושים שחידש קודם, וכן - ממהלך המחשבה שחשב קודם וכיו"ב, עד שמגיע "אל הארץ אשר אראך", הוא מגלה "אותך בעצמך", "במהותך ועצמותך" - את כל היכולת שלו, גם של כחותיו הנעלמים, ועד"ז בכחות עצמם -

לא רק גילוי ז' המדות והמוחין השייכים למדות, אלא גם מוחין בעצם, שדוקא בזה מתבטא החידוש ד"לך לך גו' אראך".

כלומר, שבימינו שייכת ג"כ העבודה בג' מוחין. ובהוראה הנלמדת מהשיחה, אף מביא זאת למעשה בפועל:

"הרי מובן, שהדבר צריך להשתקף לכל לראש בעבודה מעין זה של יהודי, על ידי שהוא מוסיף בלימוד התורה, לא רק לפי ג' המוחין שלו השייכים למדות, אלא גם ג' מוחין בעצם. שזה במיוחד - על ידי שיוסיף בלימוד פנימיות התורה (כולל בביאור ענינים אלו דעבודת המוחין), כולל בעניני הגאולה ומשיח צדקנו".

וע"פ המובא במאמר דלעיל, אולי יש לבאר מהו שנתחדש בזמננו ובתקופתנו - שאף שבכל דרושי החסידות שקדמו לזה, היתה שייכת עבודת כיבוש ז' המידות בלבד ואף היא

לא בשלימות - כיום ניתן אף להתחיל לטעום ולעבוד בעבודה דג' המוחין, ששייכת לע"ל, וכדלקמן.

## ד

### החידוש בדבר מלכות ש"פ אמור

דהנה, במאמר דלעיל (ס"א) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שאף שמצד העבודה, לא ניתן להגיע לשלימות עבודת ז' המידות - שייך להגיע לשלימות עבודה זו בב' אופנים: א. צדיקים - ש"לבם ברשותם", ב. "ע"י גילוי בחי' משה" - כפי שהי' אצל המרגלים.

והנה, בדבר מלכות ש"פ אמור תנש"א, מחדש כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע לעבודת כל יהודי בדרגת "תהי צדיק", וזלה"ק:

החל מעבודתו של יהודי (כמבואר בתחלת ספר התניא), שהעבודה אצלו היא לא רק בסור מרע - "אל תהי רשע", אלא גם "תהי צדיק", דאע"פ ש"אין כל אדם זוכה להיות צדיק ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך כו" כיון שנמצאים למטה נשמה בגוף ונה"ב בעוה"ז הגשמי והחומרי . . וי"ל שלאחרי כל הענינים - של בירור וזיכוך כו' - שבנ"י עברו במשך הדורות, יכול עכשיו כל יהודי בודאי להגיע לדרגות הכי גבוהות, עד "תהי צדיק" בגלוי (הגילוי ד"ועמך כולם צדיקים"), כפי שיהי' בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה".

ומדברי קודשו משמע, שכיום לכל יהודי ישנו הכח בעבודתו להגיע לדרגת "צדיק".

ועפ"ז אולי יש לבאר, שהיות וצדיקים שייכים לשלימות עבודת ז' המידות, ובזמננו שייך כל יהודי להגיע לדרגת צדיק, אזי שייך כל יהודי להגיע לשלימות עבודת המידות.

וע"פ דברי כ"ק אדהאמ"צ הנ"ל, שכאשר ישלימו עבודה זו דז' המידות - "ממילא יאיר בהם גם מבחי' ג' ראשונות" - מובן שבימינו שייך כל אחד לטעום מעבודה זו דג' המוחין.

ואולי יש להוסיף, שגם אופן הב', "גילוי בחי' משה" - שהי' אצל המרגלים, שייכת בדורנו ע"י גילוי בחי' היחידה - ניצוץ משיח<sup>7</sup>, ויש להאריך ולבאר בזה. ועוד חון למועד.

וכ"ז הוא לענ"ד בלבד, ונשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

7. אלא שיש להביא ולהוכיח מדברי כ"ק אד"ש מה"מ שזוהי אכן אותה בחינה, ש"בחי' משה" הוא "הניצוץ משיח".

ועוד חזון למועד.



## מקום ירידת בית המקדש השלישי

/ יביא המבואר בקונטרס בית רבינו שבבבל שביהמ"ק השלישי ירד שם תחילה / יביא ב' טעמים בזה / יקשה מהמבואר במ"א שירד בירושלים / יביא התיווכים מי יבנה את ביהמ"ק / יתרץ לפי חלק מהתיווכים / יביא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בציווי ד"ועשו לי מקדש" / יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במחלוקת זו / עפ"ז יתווך את דברי כ"ק אד"ש מה"מ לדעת הרמב"ן / יתווך כן גם בדעת הרמב"ם / יביא שיחת כ"ק אד"ש מה"מ אודות גניזת הארון / יוסיף עפ"ז בביאור

הת' חיים אליהו שי' שוחאט  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### ביהמ"ק השלישי ירד תחילה בבית רבינו שבבבל

בקונטרס בית רבינו שבבבל<sup>1</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א את המעלות דבית רבינו שבבבל בקשר להגאולה האמיתית והשלימה והתגלות המשיח, ובתוך הדברים מבאר שבית המקדש יתגלה תחילה בבית רבינו שבבבל (770), ומשם ימשיך - ביחד עם בית רבינו שבבבל - לירושלים עי"ק.

ומבאר ע"ז ב' טעמים:

א. "כיון ש"הקב"ה שב עמהן מבין הגלויות", מ"המקדש מעט" ("בית רבינו שבבבל") ש"נסע מקדש וישב שם", נמצא שבמקום זה מתחילה ונעשית גאולת השכינה, התגלותה בכל התוקף והשלימות (לא רק באופן ד"מקדש מעט") שזהו"ע מקדש העתיד". עכלה"ק.

והיינו, שמכיון שבזמן הגלות השכינה שורה בבית רבינו שבבבל, ממילא, כאשר תתגלה השכינה בגאולה - תתגלה ראשית כל בבית רבינו שבבבל, ולכן ביהמ"ק ירד תחילה בבית רבינו שבבבל ומשם ימשיך לירושלים.

ב. "כדור זה, דור האחרון של הגלות ודור הראשון של הגאולה מסיימים ומשלימים "מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" לעשות מארץ העמים ארץ ישראל גם במקום היותר תחתון דארץ העמים - חצי כדור התחתון. . וענין זה נעשה ע"י "בית רבינו" שבחצי כדור התחתון. . ועפ"ז מובן גודל העילוי ד"בית רבינו" - "מקדש מעט" העקרי בגלות האחרון, "שנסע מקדש

1. סה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 468. 472.

וישב שם", ולכן "הרי הוא מקום מקדש גופי' דלעתיד", ולא עוד אלא שבו יתגלה מקדש העתיד ומשם ישוב לירושלים". עכלה"ק.

כלומר, שכיון שמבית רבינו שבבבל שבחצי כדור התחתון, נעשים הפעולות שמשלימים את "מעשינו ועבודתינו" להביא הגאולה, לכן יתגלה בו ביהמ"ק השלישי ומשם ישוב לירושלים.

וב' טעמים אלו הם ע"ד הסגנון הידוע ד'גברא' ו'חפצא' - כלומר שביהמ"ק השלישי יתגלה תחילה בבית רבינו שבבבל, הן מצד ה'גברא' שבו - היינו מצד שבבית זה נמצא נשיא הדור, והן מצד ה'חפצא' - הפעולות שנעשות ע"י בית זה.

ופשוט שהכוונה בזה היא כפשוטו ממש - שבית המקדש הגשמי ירד ראשית כל בבית רבינו שבבבל - 770, ומשם ימשיך (ביחד עם בית רבינו) לירושלים עיה"ק.

## ב

### הקושי מדבר מלכות ש"פ יתרו תשנ"ב

והנה, בדבר מלכות ש"פ יתרו תשנ"ב, אומר כ"ק אד"ש מה"מ זלה"ק: "ועוד והוא העיקר - שתיכף ומיד ממש, באה הגאולה האמיתית והשלימה בפועל ממש, והביהכנ"ס וביהמ"ד ובית מע"ט זה יחד עם כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות ובתי מע"ט עולים, יחד עם כל בני", "בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו", לארץ הקודש, לירושלים עיר הקודש, להר הקודש, ולבית המקדש השלישי והמשולש".

ולכאורה קשה שהרי הובא לעיל מקונטרס 'בית רבינו שבבבל' שביהמ"ק יתגלה תחילה ב770, ומשם ימשיך ביחד עם 770 - לירושלים עי"ק, וכאן משמע שבית רבינו שבבבל 770 יעלה (ללא ביהמ"ק), לאה"ק, לירושלים ולביהמ"ק השלישי?

[להעיר, שבכו"כ שיחות מצינו ביטויים דומים, כגון: "ועי"ז פועלים שמישיח צדקנו נכנס כעת לביהכ"נ זה ו'לוקח' את כל היהודים יחד בתוך כלל ישראל לארצנו הקדושה, לירושלים עי"ק, להר הקודש ולביהמ"ק השלישי"<sup>2</sup>, ועוד כו"כ ביטויים כגון אלו.

אמנם בשיחות אלו כ"ק אד"ש מה"מ אינו מדבר באופן מיוחד על בית רבינו שבבבל 770, כי אם אודות כלל ישראל, וכלל הביכ"נ וכו', וממילא מובן מדוע מתבטא שכולם עולם לביהמ"ק השלישי שנמצא בירושלים.

אבל בשיחה הנ"ל (ד"מ יתרו) מדבר כ"ק אד"ש מה"מ אודות "ביהכ"נ וביהמ"ד ובית מע"ט זה", ואומר שהוא יעלה לביהמ"ק (שנמצא כבר בירושלים עי"ק), וצריך להבין כיצד זה מסתדר עם המבואר בקונטרס הנ"ל שביהמ"ק יתגלה תחילה בבית רבינו שבבבל (כנ"ל)].

## ג

## התיווכים במחלוקת מי יבנה את ביהמ"ק

ובכדי להבין זה, יש להקדים:

ידוע המחלוקת בענין בית המקדש השלישי, שבמקום אחד<sup>3</sup> משמע שמישיח בונה מקדש - היינו שיבנה בידי אדם (מלך המשיח); ובמ"א משמע<sup>4</sup> שיהי' "בנינא דקוב"ה" - היינו שיבנה ע"י הקב"ה עצמו, וירד מהשמים בנוי כבר.

וכ"ק אד"ש מה"מ מבאר התיווך בזה בכמה אופנים:

א. "י"ל שביהמ"ק ירד מן השמים אבל הדלתות "שערי" ש"טבעו בארץ" (שהן היו בידי אדם) יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, והמעמיד הדלתות נחשב כאילו בנאו כולו<sup>5</sup>.

(ומציין שם ל"ב נג, ב", שמבואר שם שהמעמיד את הדלתות עושה חזקה בהבית, והיינו שהגם שמישיח יבנה רק את הדלתות, הנה עושה בזה חזקה בהבנין כולו, וכאילו בנאו כולו).

ב. "לא זכו נבנה ע"י בני"א, זכו - ע"י הקב"ה. היינו שבאם תהי' הגאולה באופן ד"זכור" - יהי' ביהמ"ק "בנינא דקוב"ה", ובאם ח"ו לא - יבנה בידי אדם.

ג. "אחד האופנים כיצד ניתן לתווך בין שתי הדעות, יש לומר, שהחלק וסוג בבנין שמבואר ומובן מה"סיפור" במס' מידות. . יבנה "בידי אדם", והפרטים שאינם בסוג ד"מפורש ומבואר" יתגלו משמים ע"י הקב"ה". והיינו שיהיו חלקים מביהמ"ק שיבנו בידי אדם, וחלקים נוספים שיבנו ע"י הקב"ה<sup>6</sup>.

ד. "בנין הבית למטה יהי' בידי אדם ע"י משיח. . ובמקדש שלמטה "יתלבש" המקדש שלמעלה, ובדוגמת וע"ד האש שלמעלה שהתלבשה באש שלמטה. . שזה יביא את הנצחיות בבנין דלעתיד". היינו שביהמ"ק יבנה בשלימות ע"י משיח, ואח"כ יתלבש בו הביהמ"ק שלמעלה שהי' ג"כ בשלימות, ועי"ז יהי' ביהמ"ק השלישי נצחי.

## ד

## התירוץ לחלק מהתיווכים

והנה בכללות אפשר לחלק התיווכים הנ"ל לב' סוגים: לפי התיווכים א', ג' וד' - הביהמ"ק יבנה (גם) בידי אדם (חלקו או כולו); ולפי התיווך הב' הנ"ל - ביהמ"ק יבנה או בידי אדם (אם לא זכו), או בידי שמים (אם זכו).

וע"פ התיווכים מהסוג הא', אפשר לתרץ הקושי הנ"ל, שהחלקים שיבנו בידי אדם (או

3. רמב"ם הל' מלכים רפ"א ובסופו.

4. זח"ג רכא, א. ח"א כח, ב.

5. לקו"ש ח"א ע' 98 הערה 61.

6. לקו"ש חח"י ע' 418.

המקדש כולו שיבנה בידי אדם - לפי התיווך הד', יבנו במקומו של ביהמ"ק בירושלים עי"ק; והחלקים שירדו משמים (או המקדש כולו), ירדו תחילה בבית רבינו שבבבל (ב770), ומשם ימשיכו - יחד עם בית רבינו שבבבל - לביהמ"ק השלישי (היינו לחלקים שכבר בנויים בירושלים).

ולפי זה מובן שבאמת המקדש שיבוא מלמעלה (בין אם זה המקדש כולו ובין אם אלו רק חלקים ממנו) - יבוא תחילה לבית רבינו שבבבל, ומשם ימשיך לביהמ"ק שבירושלים - שגם שם יהי' בנוי כבר הביהמ"ק (היינו החלקים ממנו או כולו) - כפי המובא בדבר מלכות ש"פ יתרו הנ"ל.

אמנם לפי התיווך הב' אאל"כ, שהרי לפי תיווך זה הדבר תלוי אם יהי' מצב ד'זכו' או לא, וא"כ לתיווך זה עדיין צריך להבין האם ביהמ"ק ירד תחילה בבית רבינו שבבבל (כפי שכתוב בקונטרס הנ"ל), או שמא בירושלים (ובית רבינו שבבבל יסע אליו - כפי ששמע מד"מ ש"פ יתרו הנ"ל).

והנה לכאורה הי' אפשר לתרץ שהא גופא תירוצא, והיינו שהחילוק בין ב' השיחות הנ"ל תלוי האם 'זכו' או 'לא זכו': במצב של 'זכו' - ביהמ"ק ירד ויתגלה משמים בבית רבינו שבבבל, ומשם ימשיך לירושלים; ובמצב של 'לא זכו' - יבנו אותו בירושלים, וכל הבתי כנסיות שבעולם - יחד עם בית רבינו שבבבל - יסעו אליו.

אמנם באמת אי אפשר כלל לומר כן, שהרי לעיל הובאו ב' טעמים לכך שביהמ"ק ירד תחילה בבית רבינו שבבבל: א. כיון ששם נמצאת השכינה כעת (כי זהו מקומו של נשיא הדור), וממילא משם חוזרת לירושלים. ב. כיון ששם משלימים את הפעולות הנדרשות להבאת הגאולה.

והנה לפי הטעם הב' הי' ניתן לכאורה לבאר, שבאמת מדובר במצב ד'לא זכו' - שהרי רק במצב כזה קודם ביאת המשיח העולם מוכן לגמרי לגאולה, משא"כ במצב ד'זכו'. אמנם לפי זה אינו מובן כלל, שהרי א"א לומר כלל שבאם 'זכו' ירד ביהמ"ק ויתגלה בירושלים, וכפשוט.

ולפי הטעם הא' ג"כ מובן דאפ"כ, שהרי אינו מחלק כלל בין 'זכו' ל'לא זכו', והרי השכינה נמצאת בבית רבינו שבבבל עד הגאולה, ואי"ז משנה באיזה אופן תהי' (אי זכו אי לא).

## ה

### מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בציווי ד'ועשו לי מקדש'

ויש לבאר זה, ובהקדים:

ידועה מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, אודות הציווי דבנין ביהמ"ק, דלדעת הרמב"ם נכלל בהציווי גם כל הציוויים דבנין הכלים (ואין מחשיבים את בנין הכלים כמצוה בפ"ע), והכל הוא חלק ממצות 'ועשו לי מקדש'.

ובלשונו: "הנה התבאר שבנין בית הבחירה מצוה בפני עצמה, וכבר ביארנו שזה הכלל הוא כולל חלקים ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל ייקרא מקדש". (ומבאר שם שהא דנאמר "מזבח אדמה תעשה לי", הכוונה בזה על הבמות שהיו עושים (בזמן היתר הבמות), שצריכים להיות "מזבח אדמה", ולא על המזבח שבביהמ"ק).

והרמב"ן חולק עליו, ומונה עשיית הארון והכפורת כמצוה בפ"ע, וכפי שכותב בהשגותיו על סהמ"צ להרמב"ם: "ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר שהם חלק מחלקי המקדש, לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתים מצות ואינן מעכבות זו את זו . . . ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה . . . אינה הכשר מצוה אחרת כמנורה והמזבחות והשלחן".

והטעם שחולק על הרמב"ם, כתב הרמב"ן, משום "מקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו". היינו שגם כאשר הארון והכפורת אינם נמצאים במקדש (וכפי שהי' בביהמ"ק השני שחסרו בו ה' דברים<sup>8</sup>) - עדיין מקריבים בו קרבנות, ומכך מוכח שעשיית הכלים היא מצוה נפרדת מבנין ביהמ"ק עצמו.

ובמג"א כתב ליישב, שמצינו בכמה מצוות שיש בהם כמה פרטים, ופרט אחד אינו מעכב את השני. וכמו לדוגמא במצות ציצית שיש בה ב' פרטים: חוטי הלבן וחוטי התכלת, ובאם חסר חוטי התכלת אי"ז מעכב לקיום הפרט דחוטי הלבן (וכפי שאנו נוהגים כיום). וכ"ה (לדעת הרמב"ם) גם במצות "ועשו לי מקדש", שכוללת בתוכה הן הפרט דבנין הבית עצמו, והן שאר פרטי עשיית הכלים, ואין פרט אחד מעכב את חברו.

אמנם פירושו זה הוא דוחק (וכפי שהקשו עליו)<sup>9</sup>, שהרי הטעם לכך שב' הפרטים במצות ציצית (תכלת ולבן) הינם מצוה אחת, זהו מפני שישנו לימוד מפורש מהפסוק "והי' לכם לציצית"<sup>10</sup>, ומזה לומדים שהם מצוה אחת. אמנם בביהמ"ק לכאן לא מצינו לימוד מפסוק שבנין המקדש ועשיית הכלים הם מצוה אחת.

וא"כ הדרא קושית הרמב"ן לדוכתא - באם בנין המקדש ועשיית הכלים הם מצוות נפרדות, אזי כיצד מקריבים קרבנות בביהמ"ק שאין בו כלים.

## ן

### ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במחלוקת, והביאור עפ"ז

והנה, בלקו"ש חי"א<sup>11</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ ששורש מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן היא מה עיקר הכוונה בבנין ביהמ"ק:

7. סהמ"צ מצוה לג.

8. וראה לקמן ס"ז.

9. בביאור לרי"פ פערלא בסהמ"צ להרס"ג פרשה נב.

10. ראה ברמב"ם הל' ציצית פ"א ה"ה. וש"נ.

11. ע' 116 ואילך.

לדעת הרמב"ם עיקר המכוון בבנין ביהמ"ק הוא "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות". ו"הקרבנות" אין הכוונה רק לקרבנות בהמה, כי אם לכללות העבודה במקדש. וממילא, כל הכלים נכללים באותו הציווי ד"ועשו לי מקדש" - כיון שבלעדיהם אין המקדש "מוכן להקריב בו הקרבנות".

(אמנם לאחר שנעשה כבר בית "מוכן", הנה גם לאחר שנחרב אין כל מניעה להקריב במקומו קרבנות, ולכן גם ללא הכלים מותר להקריב קרבנות במקדש).

אמנם לדעת הרמב"ן עיקר הכוונה היא לבנות "בית מקודש לשמו, ושם יצוה את בני כו", והיינו שעיקר הענין הוא שיהי' מקום להשראת השכינה, וכדכתיב "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (וכפי שמביא בשיחה עוד כמה סימוכין כע"ז).

ועיקר ענין זה הוא בקה"ק ובהארון שבו, כי "עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון כמו שאמר ונועדתי לך שם ודיברתי אתך מעל הכפורת"<sup>12</sup>.

ולכן סובר הרמב"ן שהציווי ד"ועשו לי מקדש" קאי רק על הבנין עצמו, שכוונתו להיות שורה בו הקב"ה, ולא על שאר הכלים שהם ענינים נוספים על העיקר. ולכן הי' צריך להיות ציווי מיוחד על כל הכלים, אלא שמכיון שהם רק 'מכשירי מצוה' (ולא המצוה עצמה) - לכן אינם נמנים כענין בפ"ע.

אמנם שונה הדבר בארון והכפורת - שלא נעשו בשביל להשתמש בהם לאיזה מצוה (כשאר הכלים), כי אם הענין הוא בהם עצמם (שהם "עיקר החפץ"). וממילא (לדעת הרמב"ן) נמנים הם כמצוה בפ"ע (כיון שאף שהוא "עיקר החפץ, הנה גם בלעדיו הי' בית מקודש). עד כאן ביאור כ"ק אד"ש מה"מ.

ולפי דעת הרמב"ן, אפשר לתווכך בין השיחות הנ"ל (היכן יתגלה ביהמ"ק תחילה), ובהקדים, שאף שלדעתו הארון נמנה כמצוה נפרדת, הנה עדיין הוא חלק עיקרי מאוד בהמקדש, והוא "עיקר החפץ". וממילא מובן בפשטות שללא הארון אין הביהמ"ק מושלם.

והנה, ידוע דהארון לא גלה יחד עם כלי המקדש, כיון ש"בעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז את הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות, ויאשיהו המלך צוה וגנוז במקום שבנה שלמה"<sup>13</sup>.

ועפ"ז אפשר לבאר, שבאמת יבוא ביהמ"ק ויתגלה תחילה בבית רבינו שבבבל (כיון שבו נמצאת השכינה עתה), אלא שמכיון שלא יהי' בו הארון (כיון שהוא נמצא גנוז במחילות בירושלים), ממילא אין הוא מושלם, ולכן בד"מ הנ"ל אומר כ"ק אד"ש מה"מ שמבית רבינו שבבבל הולכים לביהמ"ק השלישי שנמצא בירושלים, כיון שהשלימות שבו תהי' רק שם.

ויש לבאר כן גם לדעת הרמב"ם, שכיון שעיקר המכוון בביהמ"ק הוא על מנת שיקריבו בו הקרבנות, הנה כאשר ירד ביהמ"ק בבית רבינו שבבבל, עדיין לא תושלם הכוונה בו, וזאת

12. פי' הרמב"ן עה"ת ר"פ תרומה.

13. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ד ה"א.

מכיון שא"א להקריב בו הקרבנות כי צריכים להקריבם במזבח ש"מקומו מכוון ביותר"<sup>14</sup>, והשלימות בו תהי' דוקא כשיגיע למקומו בירושלים.

## ז

### ההוספה בזה ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ על גניזת הארון

ויש להוסיף בזה, ובהקדים השיחה הידועה דכ"ק אד"ש מה"מ<sup>15</sup> אודות גניזת הארון, שמדייק בדברי הרמב"ם מדוע מאריך כל כך בתיאור גניזת הארון, ומה זה נוגע לספרו שהוא ספר הלכות? וכמו"כ אינו מובן מדוע כותב זאת בהלכות ביהב"ח ולא בהל' כלי המקדש ששם מדובר על הכלים?

ומבאר, שלדעת הרמב"ם כאשר בנה שלמה את ביהמ"ק בנה בו ב' 'קדש הקדשים': אחד למעלה במקומו הרגיל, ואחד למטה "במטמוניות עמוקות ועקלקלות". וכאשר הגיע זמן שהי' צריך לגנוז את הארון, העבירו אותו ממקומו הרגיל ושמו אותו במקום שהי' מוכן לגניזתו - בקה"ק שלמטה. ועפ"ז מובן מדוע כותב זאת הרמב"ם - כיון שמקום זה הוא חלק מבנין ביהמ"ק.

וממשיך ומבאר, שלפי דברי הרמב"ם יוצא שקדושת ביהמ"ק לא פסקה אף פעם, כיון שתמיד הי' הארון במקום הראוי לו, וממילא ביהמ"ק נשאר 'נצחי' גם לאחר שחרב. ומוסיף בזה, שבעצם ג' בתי המקדשות הם אותו הבנין, כיון שביהמ"ק הראשון לא נחרב (לגמרי) כלל (כי הארון נשאר במקומו).

ועפ"ז אפשר לבאר כהנ"ל בעומק יותר, שאף שביהמ"ק השלישי יתגלה תחילה בבית רבינו שבבבל, הנה כיון שמקומו של ביהמ"ק הוא דוקא על הר הבית, ובאמת תמיד (גם עכשיו) יש שמה הביהמ"ק (במקום הארון ב"מטמוניות עמוקות ועקלקלות"). לכן רק לאחר שיגיע ביהמ"ק לירושלים תהי' בו השלימות (שיתאחד עם המקדש שקיים עתה בירושלים).

ועפ"ז אפשר לדייק עוד בדברי כ"ק אד"ש מה"מ שדבר מלכות ש"פ יתרו הנ"ל, שאומר שעולים כולם יחד ל"ארץ הקודש, לירושלים. . . ולבית המקדש השלישי והמשולש".

והנה נתבאר לעיל, שדוקא כאשר יגיע ביהמ"ק לירושלים יתאחד עם הב' בתי מקדשות הקודמים ויהי' בשלימות, ועפ"ז יש לבאר מדוע מוסיף כאן תיבת "המשולש" - כיון שדוקא לאחר שיגיע להר הבית (שזהו המדובר בשיחה כאן) יהי' "משולש" (היינו מאוחד עם כל הבתי מקדשות).

14. שם פ"ב ה"א.

15. לקו"ש הכ"א ע' 156 ואילך.

## בענין פתיחת הצינור

יביא דברי כ"ק אד"ש מה"מ דמה שנאמר "כימי צאתך מארץ מצרים" לשון רבים הוא כי ביציאת מצרים היתה פתיחת הצינור דכל הגאולות / יקשה מדוע גם ימי הגלות נקראים 'ימי צאתך מארץ מצרים' / יקשה גם בנוגע לגאולה מדוע נחשב כהמשך לגאולת מצרים / יקדים בביאור ענין פתיחת הצינור / יקשה מענין גרמא בנזקין / יביא דעות הראשונים בהבדל בין דין גרמא לדינא דגרמי / יביא הסבר הרמב"ן בזה ויבאר על פי זה ענין פתיחת הצינור / יקשה מענין נטילת ידים / יבאר לשון רש"י שהוא "כפותח חור" / יבאר על פי זה ענין פתיחת הצינור דיציאת מצרים לשאר הגאולות

הת' יצחק משה שי' קרלנשטיין  
'קבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### יציאת מצרים - פתיחת הצינור לכל הגאולות

במאמר ד"ה "כימי צאתך" תשל"ח<sup>1</sup> מביא כ"ק אד"ש מה"מ (ממאמר אדמו"ר הרי"צ) דיוק הזהר למה נאמר בפסוק "כימי צאתך מארץ מצרים" כימי - לשון רבים. ומתרץ שכל הימים מאז יצי"מ עד הגאולה העתידה הם המשך ישיר לגאולת מצרים, ולכן נאמר כימי.

ומבאר זה בהקדים ביאור המשנה<sup>2</sup> "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך העולם הזה, כל ימי חיך להביא לימות המשיח" ומקשה - "וצריך להבין, הרי גאולה העתידה תהי' נעלית הרבה יותר מהגאולה דיציאת מצרים [הן בנוגע להגאולה עצמה, שהגאולה העתידה תהי' גאולה שלימה שאין אחרי' גלות משא"כ הגאולה דיציאת מצרים, והן בנוגע להגילויים בהגאולה, שהגילויים שיהיו בגאולה העתידה יהיו נעלים הרבה יותר מהגילויים שהיו בהגאולה דיציאת מצרים] ולמה יזכירו לע"ל הגאולה דיציאת מצרים.

ומבאר שבהגאולה דיציאת מצרים נתחדש ענין עיקרי - פתיחת הצנור דכל הגאולות, גם דגאולה העתידה. ולכן, כל הימים מהזמן דיציאת מצרים עד גאולה העתידה הם ימי צאתך מארץ מצרים, ימי לשון רבים". עכלה"ק.

1. ספר המאמרים מלוקט ג ע' קצו.

2. ברכות יב, ב.



היינו שכל הימים מאז יציאת מצרים הם המשך של יציאת מצרים - "ימי צאתך", היות שאז הי' פתיחת הצינור לגאולה, היינו שיציאת מצרים נתנה את הכח והאפשרות לשאר הגאולות שבאו לאחר מכן, כיון שבה נתחדש הענין דגאולה וע"כ כל הימים הם המשך של הגאולה דיציאת מצרים.

וצריך להבין - דהנה, בנוגע לשאר הגאולות, ניתן לומר שמכיון שגאולת מצרים היתה הגאולה הראשונה, היא היוותה פריצת דרך - 'פתיחת הצינור' - לשאר הגאולות, וא"כ הם מתייחסים אלי', הם נחשבים המשך וחלק מיציאת מצרים.

אמנם במאמר מבאר שכל הימים שבין יצי"מ לגאולה העתידה נקראים ימי צאתך מארץ מצרים, גם ימי הגלות שבנתיים. וצלה"ב איך המבואר במאמר שיציאת מצרים היתה פתיחת הצינור לשאר הגאולות מהווה ביאור בנוגע לימי הגלות?

## ב

### מדוע כל הגאולות הם המשך של גאולת מצרים

והנה לכאורה ניתן לשאול גם בנוגע לשאר הגאולות, מדוע זה נקרא שהם המשך של יציאת מצרים - דהגם שהיא היתה הגאולה הראשונה, ואז נתחדש ענין הגאולה, מ"מ שאר הגאולות הם ענין לעצמם, רק שהם בדוגמת הענין של יציאת מצרים.

עד"מ - הקשר של כל כלי זמר ליובל שהי' "אבי כל תופס כינור ועוגב"<sup>3</sup>, וכל כלי מלחמה וסכין חדה לתובל קין שהי' "לטש כל חורש נחשת וברזל"<sup>4</sup> - שהגם שהם התחילו וחידשו את המושג והענין הזה, מ"מ כל שאר הכלי זמר אינם המשך של הכלי של יובל, כ"א כלים בפ"ע שנעשו בדוגמת הכלי של יובל.

ועד"ז בנוגע לכל הגאולות - הגם שהם בדוגמת גאולת מצרים, שכן אז נתחדש ענין הגאולה, מ"מ הם ענין לעצמם, ומה ההכרח לומר שהם המשך וחלק מגאולת מצרים.

## ג

### מקורו של המושג פתיחת הצינור

ויובן בהקדם המושג 'פתיחת הצינור':

בהגדרת הענין כותב כ"ק אד"ש מה"מ וז"ל<sup>5</sup>: "והנה מעשה אבות סימן לבנים, וידוע שהכוונה בסימן כאן היא לא רק סימן והוראה אלא גם נתינת כח. וע"ד הידוע בענין פתח ר' פלוני וכו', דלאחרי שפתח את הצינור והדרך, ועאכו"כ כאשר סלל את הדרך, הרי עי"ז ניתן

3. בראשית ד, כא.

4. שם כב.

5. סה"מ מלוקט ח"ב ע' רמו.

הכח לכאור"א שיוכל לעשות עבודה זו ואינו צריך ליגיעה גדולה כ"כ (כבפעם הראשונה)".  
וי"ל שיומתק ויובהר ע"פ הביאור בנגלה (וכידוע שיש ענינים בחסידות שניתן להבין ע"י  
שנותנים דוגמא מנגלה דתורה<sup>6</sup>).

דהנה י"ל שמקור לענין זה ניתן למצוא ברש"י במשלי. עה"פ<sup>7</sup> "פוטרי מים ראשית מדון"  
(פוטרי מים היינו פותח את המים (ראה מצו"צ וראב"ע עה"פ) - פתיחת הצינור) פרש"י:  
"המתחיל במריבה הוא כפותח חור בגדרי אבני אמת המים והמים יוצאין בו, והחור הולך  
ומרחיב". די"ל שבדיוק דבריו מניח רש"י את היסוד למונח פתיחת הצינור, כדלקמן.

בפשטות, בביטוי 'פתיחת הצינור' הכוונה היא שכמו שאדם הפותח צינור של מים, המים  
הבאים מכחו מתייחסים אליו<sup>8</sup>, והיינו שכל הילוכן של המים מתייחס אליו, כיון שבא מכחו.

ועד"ז יובן למעלה, שענין פתיחת הצינור מורה שכל הענינים וההמשכות שיבואו אח"כ,  
באים מכח הפעולה הראשונה. וכמו בפתיחת הצינור על כל הגאולות שנעשתה בגאולת  
מצרים - שכל שאר הגאולות הם המשך ישיר ובאים מכחה של גאולת מצרים.

## ד

### גרמא בניזקין

אמנם, לכשנבדק נמצא שלכאורה הרי זה ראי' לסתור, כיון שהמים הבאים מכח הפותח את  
הצינור אינם מתייחסים אל האדם הפותח ממש, אלא הוא רק גורם שלהם, ואפילו אינו נחשב  
לגורם קרוב אלא לגורם רחוק בלבד.

דהנה, איתא בגמרא<sup>9</sup>: "תנו רבנן ליבה וליבתה הרוח, אם יש בליבויו כדי ללבותה חייב ואם  
לאו פטור". היינו, שאדם המלבה את האש עם הרוח והלכה והזיקה, אם יש בליבויו בלבד  
בכדי ללבות האש חייב (אף שהרוח מסייעתו) ואם לאו פטור.

ובטעם שפטור אף שעשה מעשה מבאר. הגמרא: "רב אשי אמר . . . הכא גרמא בעלמא הוא  
וגרמא בניזקין פטור".

והיינו, שכיון שלא עשה המעשה בידיים אלא רק גרם למעשה שיקרה הרי שאין הוא מחויב  
בהזיק, ובפשטות הוא משום שאי אפשר ליחס את הנזק שנעשה לאדם עצמו, שהרי לא הזיק  
בידיים אלא רק גרם לנזק שיבוא ובכגון זה לא נחשב למעשהו.

ולכאורה אף לגבי פתיחת הצינור בגאולת מצרים כן הוא, דאף ששאר הגאולות נגרמו ע"י  
פתיחת הצינור דיציאת מצרים, מכל מקום הרי זה גורם בלבד, ואיך שייך לומר על זה ששאר

6. ראה אג"ק כ"ק אד"ש מה"מ חי"ט ע' רכז - שכותב על סגנון זה "כשיטתי מאז...". וראה שערי לימוד החסידות ע'

נו. וש"נ.

7. משלי יז, יד.

8. ולדעות מסוימות באם המים הלכו והזיקו ה"ה חייב על הזיקן.

9. בבא קמא ק, א.

הגאולות מתייחסות לגאולת מצרים עד שנקרא "ימי צאתך מארץ מצרים".

## ה

### דינא דגרמי

והנה, בגמרא ישנו חילוק בין דין 'גרמא' ל'גרמי', דאיתא בגמרא<sup>10</sup>: "רבי מאיר היא דדאין דינא דגרמי . . . דתניא מחיצת הכרם שנפרצה (ובשני השדות גדלים צמחים שונים והרי הם כלאים זה בזה), אומר לו גדור (שלא יוסיף התבואה אחד ממאתים בעוד המחיצה פרוצה ותאסר - רש"י), נפרצה אומר לו גדור, נתייאש ממנה ולא גדרה ה"ז קידש וחייב באחריותו".

והיינו, שמי שבחובתו לגדור הגדר שנמצאת בין שני השדות ולא גדר וע"י זה נתערבו הירקות הגדלים זה בזה והרי הם כלאים, חייב בתשלום הנזק, אף שלא עשה מעשה בידים אלא נגרם הנזק בגללו, והוא לשיטת רבי מאיר 'דדאין דינא דגרמי' וסובר שאף במקרה כזה מחויב.

ובפשטות משמע שאף שבדין 'גרמא' יהי פטור, מ"מ בדין ד'גרמי' (שנחשב יותר ככחו כדלהלן) יהי חייב<sup>11</sup> וכן נפסק להלכה.

## ו

### הסבר הראשונים בחילוק בין גרמא לגרמי

והנה בהסבר החילוק בין 'גרמא' ל'גרמי' מצינו כמה שיטות בראשונים:

הרשב"ם כתב וז"ל<sup>12</sup>: "וגרמא בנזקין דקיי"ל דפטור היינו כגון שולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן, שההיזק ניכר אבל אינו עושה אותו בידים אלא גורם עכשיו שיבא היזק ממילא לאחר זמן, אבל דינא דגרמי בידים הוא מזיק אלא שאין הנזק ניכר".

והיינו שהחילוק בין גרמא לגרמי הוא, שבגרמי הרי הוא עושה מעשה הנזק בידים, והחיסרון בו הוא רק מה שאינו ניכר, אך בדין דגרמא אינו עושה כלל המעשה בידים אלא רק גורם למעשה שיעשה ממילא אח"כ, וכגון בשולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן, שאינו עושה המעשה בידים אלא גורם לו שיבוא.

חילוק אחר כתב הר"י בתוס' וז"ל<sup>13</sup>: "וחילק רבינו יצחק לשון אח' דדינא דגרמי חייב היינו שעושה הוא עצמו היזק לממון חברו". כלומר, שהחיסרון בגרמא שאין הוא עצמו עושה

10. שם ק, א. וראה גם שם צח, ב.

11. כן משמע ברוב הראשונים ד'גרמא' ו'גרמי' אינם דומים זה לזה בגדר הגרם. ראה מרדכי ב"ק פ"ט סי' קיט ואו"ז ב"ק פ"ב סי' קלז. העיטור אות מ, מחילה. רמב"ן בבא בתרא כב, ב. שו"ת הרשב"א ח"ג סי' קז וברשב"ם ותוס' דלהלן ועוד.

12. בבא בתרא צד, א. ד"ה "נותן".

13. בבא בתרא כב, ב. ד"ה "זאת אומרת".

המעשה בגוף ממון חבירו, אלא רק גורם להיזק בו.

וברא"ש<sup>14</sup> הוסיף תנאי נוסף שיהי' גם "ברי היזקא", היינו, דבכדי שיתחייב בגרמי הוא דוקא כאשר ודאי יגרם הנזק ממעשיו ללא פעולה חיצונית, אך באם לא ברי היזקא הרי זה גרמא. ועוד חילק שם ר"י: "ועוד חילק דדינא דגרמי דחייב היינו דבשעת מעשה בא ההיזק". כלומר, דכאשר בעת שעושה המעשה נגרם הנזק הרי זה גרמי וחייב, אך כאשר עושה המעשה עכשיו ויבוא הנזק לאחר זמן (אף שבא ממילא) הרי זה גרמא ופטור<sup>15</sup>.

## ז

### הסבר הרמב"ן בדינא דגרמי

והנה, הרמב"ן הביא טעם אחר לחילוק בין גרמא לגרמי וז"ל<sup>16</sup>: "זוה הטעם לכל אלו כלל גדול יהי' בידך, כל הגורם ומחמת גרמתו בא היזק שאי אפשר אלא באותו היזק, ואינו תלוי בדעת אחרים, אלא בשעה שגרם בא ההיזק, או שהוא עתיד לבוא, כגון זה חייב ר"מ, ונקרא בגמ' ברי היזקא . . . וכל דבר שאינו תלוי בדעת אחרים אלא על כרחנו יבא היזק מחמת גרמתו של זה, ברי היזקא חשבינן ליי".

כלומר, דלשיטת הרמב"ן החילוק בין גרמא לגרמי הוא, דבגרמא אין ברי היזקא, היינו, שאין ודאי שממעשה האדם יבוא הנזק, משא"כ כאשר ודאי יבוא הנזק ממעשהו ללא התערבות חיצונית חשיב גרמי וחייב<sup>17</sup>.

ולכאורה יש לחלק בין שיטת הרמב"ן לשיטות שאר הראשונים דלעיל, דלפי הטעמים שהביאו הראשונים לעיל (שאינו בידים, שאינו מיד, שאין גוף האדם מזיק לגוף החפץ), הרי שהחסרון בגרמא הוא בשייכות לאדם, היינו, דכיון שאינו עושה זאת בידיו אי אפשר לייחס המעשה לאדם ולומר שהוא המזיק.

וכן כאשר אינו עושה מעשה בגוף הדבר שאין לומר שהוא הזיק לחפץ ההוא, או שלא נעשה הנזק בזמן שעשה המעשה, דכולם הם טעם על כך שאי אפשר לשייך את מעשה הנזק לאדם ולומר שהוא הזיק וע"כ פטור.

אך לשיטת הרמב"ן הטעם הוא לכאורה לא בשייכות האדם למעשה אלא באשמתו ובנזק שנעשה, דהיינו, שאף אם נייחס המעשה לאדם כיון שנעשה בכחו, הרי שאי אפשר לומר שהוא אשם בזה ולחייבו על כך, כיון שכאשר עשה המעשה לא ה' בוודאות נגרם מכך נזק.

14. בבא בתרא שם ובבא קמא שם.

15. וראה באחרונים שכתבו דצריך את ב' התנאים - שיהי' מיד ושהוא עצמו עושה הנזק. ראה שו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' שלב, שו"ת משאת בנימין סי' כח. וכן משמע בראש סנהדרין פ"ט סי' ב. ועיין פילפולא חריפתא על הרא"ש ב"ק שם אות ע.

16. חידושי הרמב"ן בדינא דגרמי.

17. וכן כתב הר"ן סנהדרין עו, ב ד"ה "ההוא גברא" ודף עז, ב ד"ה "זרק". וראה בנימוקי יוסף בבא קמא כו, ב וקיא,

ב וקיי, ב.

ולכאורה על פי שיטת הרמב"ן הי' אפשר לבאר מה שכל הגאולות מתייחסים ליציאת מצרים אף שרק נגרמו בכחה, כיון שאף כח של האדם ניתן לייחסו לעושה ולומר שנעשה בגללו או בזכותו, אלא שלא נוכל לחייבו כיון שלא הי' ודאות בנוק, אף שאכן נקרא על שמו, וע"כ, כיון שיציאת מצרים היא הגורמת לכל הגאולות וכולם נגרמו מכחה, הרי ששייך לייחס לגאולת יציאת מצרים את שאר הגאולות ועד שיהיו נקראים "כימי צאתך מארץ מצרים".

אמנם, על פי שאר הראשונים דמטעמיהם משמע שהחיסרון הוא בשייכות דהאדם אל המעשה, עדיין צריך להבין מדוע נקראו כל הגאולות על שם יציאת מצרים אף שרק נגרמו בגללה<sup>18</sup>.

## ח

### כח גברא בנטילת ידים

וכן מצינו לענין נטילת ידים:

דהנה הגמרא בחולין<sup>19</sup> אומרת: "אמר רב פפא האי אריתא דדלאי אין נוטלין ממנו לידים דלא אתו מכח גברא. ואי מיקרב לגבי דולא דקאתו מכח גברא נוטלין ממנו לידים".

ופרש"י: האי אריתא דדלאי: צינור ששופכין לו מים מן היאור בדלי, והוא מוליך מים לשדות. אין נוטלין ממנו לידים: לתת ידיו לתוכו ויקלחו המים לתוכו דלאו מכח גברא אתו שכבר עבר כח השופך והן מקלחין מאליהם.

והיינו שמים המגיעים בכח השפיכה הראשונה, אינם נחשבים כבאים מכח האדם ממש, אלא חשיב שנשפכו מעצמם, ולכן לא יועיל ליטול בהם ידיים, כיון שבנטילת ידיים צריך 'כח גברא'.

וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך<sup>20</sup>: "צריך שיבואו המים מכח הנותן, לפיכך צנור שדולה מים מן היאור ושופך בו ונמשכים ממנו המים להשקות השדה, אינו יכול ליתן ידיו לתוכו כדי שיקלחו המים עליהם מפני שאינם באים מכח אדם, שכבר פסק כח השופך".

וא"כ צלה"ב כיצד אפשר לומר שפתיחת הצינור מהווה התחלה כזו שכל שאר הגאולות הם המשך והתפשטות של הפתיחה, דלכאורה ה"ז רק בגדר גורם, סיבה רחוקה, ואפי' לא בדר של עילה ועלול - שהפעולה הראשונה 'מתלבשת' בפעולה השני', כ"א ענין בפ"ע.

18. ולכאורה אף לפי הראשונים דסבירא להו דבכח שני חייב (ראה תוס' ב"ק ד, ב. ד"ה "ואימא מבעא זה המים" וברשב"א שם), וכגון השופך מים והלכו והזיקו בכח שני, הרי שעדיין אף במים אלו אפשר לייחס המעשה לאדם - דאף שהוא בכח שני מכל מקום הוא גרם למעשה שיהי', משא"כ בגאולת מצרים שלא גרמה כלל לשאר הגאולות לקרות אלא שנתנה היכולת לגאולה בלבד.

19. קז, א.

20. או"ח קנט, ז.

## ט

**ביאור על פי לשון רש"י שהוא "כפותח חור"**

והענין הוא שמדקדוק לשונו הזהב של רש"י ניתן לראות 'ענינים מופלאים'<sup>21</sup> בענין זה.

דהנה רש"י (הנ"ל) כותב: "כפותח חור בגדרי אבני אמת המים והמים יוצאין בו, והחור הולך ומרחיב" והיינו שמייחס את פעולת ההיזק (לא למים ההולכים ונמשיכים מהחור, כ"א) לחור עצמו, ש"החור הולך ומרחיב".

דכל מה שנת"ל בענין המים הבאים מכחו של האדם, הוא בנוגע לפעולת המים, אמנם בנוגע לחור עצמו - הדין הוא בעושה נקב בחביתו של חבירו, שחייב לשלם לו על כל היין שבחבית. ובביאור הענין מוסבר שאף לסוברים שפעולת המים אינה מתייחסת אל האדם, עצם יציאת המים ודאי שמתייחסת אליו, כיון שהחור עצמו (שממנו יוצאים המים) הוא כחו של האדם ממש.

עפ"ז מתקבל עומק חדש במושג פתיחת הצינור, שאי"ז גרמא בלבד לענינים שיבואו אח"כ, אלא פירוש הדבר הוא שנפעל היכולת לעשות את כל ההמשך.

והיינו שאף שהגילוי עצמו אינו אותו גילוי, עצם האפשרות שיתגלה הענין נפעל אז - כפי שהוא בגאולה העתידה לגבי גאולת מצרים, שאף שהגילויים אז יהיו באי"ע, מ"מ עצם הגילוי של הגאולה העתידה מתאפשר ע"י גאולת מצרים.

(וכמו שרואים במים, שבפעולת המים הבאים מכחו יש חילוקים בין המים היוצאים ראשונים מכחו ממש לבין היוצאים לאחר מכן - שחשיב כח כחו, אך בעצם הענין - החור שמאפשר את יציאת המים - אין חילוק בין אותה שעה שעושה את החור לבין לאחר זמן).

ועפ"ז מובן בפשטות ששאר הגאולות הם המשך וחלק מגאולת מצרים, כיון שעצם ענין הגאולה התחיל ונפעל בעת יצי"מ, וכל הגאולות נמכות מכחה, וא"כ הם המשך ישיר של עצם הענין.

וכמו"כ מובן בנוגע לזמן הגלות - שהיות והיכולת לגאולה לא מתבטלת, אלא אדרבה נמצאת בכל עת ובכל שעה - ימי הגלות נחשבים ג"כ המשך של פתיחת הצינור של הגאולה, כיון שהעבודה בגלות מקרבת את הגאולה בכח היכולת שנוצרה ביצי"מ.

ובמילים אחרות: אף שמצד הגילויים יש שינויים בין שאר הגאולות לגאולת מצרים, וכ"ש בזמן הגלות - מ"מ העצם, עצם היכולת והאפשרות לגילוי שהתחיל ונפתח בגאולת מצרים, שזה בכל הזמנים ובכל המצבים.

21. לשון השל"ה גבי פרש"י עה"ת, ראה ליקוטי של"ה תורה, פרק ו אות ע.



שער  
**פשוטו**  
**של מקרא**





## פוטיפר - שר הטבחים

יביא פירש"י על "שר הטבחים" / יקשה עליו ב' קושיות / יביא קושית המפרשים ותירוצם / יקשה דלכאוו' מוכח בפשט"מ דלא כרש"י / יביא ביאורי הרא"ם, המהר"ל והט"ז ויקשה עליהם / יבאר מה הוקשה לרש"י / יבאר ההכרח בפשט"מ ש"שר הטבחים" אין פירושו "רב קטוליא" ו"שר של מבשלים" / יבאר ענינו של בית הסוהר דשר הטבחים / יבאר שייכותו לשר הטבחים דוקא / יוסיף ויקשה ע"פ פירש"י בפר' מקץ / יבאר מדוע נתן פרעה את אסנת להיות ליוסף לאשה / יבאר עפ"ז הקושי הנ"ל / יבאר דעפ"ז מובן מדוע התשנה תפקידו של פוטיפר / יבאר ה"יינה של תורה" דבפירש"י

הרב יהודה ליב שי' ויסגלס  
מאנ"ש כפר חב"ד

### א

#### הקושיות בפירש"י

בפרשת וישב (לז, לו) נאמר: "והמדנים מכרו אותו אל מצרים, לפוטיפר סריס פרעה שר הטבחים". ומפרש רש"י "טבחים - שוחטי בהמות המלך". והיינו, שהשררה והשליטה של פוטיפר היתה על השוחטים של בהמות המלך.

וצריך להבין:

א. מהו הכרחו של רש"י לפרש באופן שונה מן התרגום, שתירגם "רב קטוליא"<sup>1</sup>, והיינו (כפי שמבארים המפרשים<sup>2</sup>), הממונה להרוג את החייבים מיתה מטעם המלך?

ב. יתירה מזה: ביטוי דומה במקרא ישנו רק לגבי אדם אחד נוסף, בספר מלכים<sup>3</sup> וספר ירמיהו<sup>4</sup>, לגבי נבוזראדן "רב טבחים"<sup>5</sup>, והיינו, שהוא ה" האחראי והממונה על ההרג והרצח מטעם נבוכדנצר בזמן בית ראשון<sup>6</sup>, או הגדול שבהורגים<sup>7</sup>, ופירוש זה הוא פשוט, שהרי רש"י שם לא פירש דבר על כך, ומוכן הדבר מענינו. ואינו מובן מדוע לגבי פוטיפר מפרש רש"י

1. ובתרגום ירושלמי ות"י "רב ספוקלטריא" והיינו "המוציא להורג".

2. הרמב"ן ועוד, וכן דעת הפסיקתא והאברבנאל ועוד, אבל ראה ט"ז ב"דברי דוד".

3. מלכים ב, פרק כה.

4. פרקים ל"ט-מ"א-מג ובמיוחד בפרק נב.

5. ובתרגום יונתן שם תירגם רב טבחים באותו האופן "רב קטוליא", ועד"ז כמו שהוא בתרגום יונתן עה"ת.

6. מצו"ד מלכים ב כה, ח. ירמיהו לט, ט.

7. מעשי ה', מעשי מצרים פ"ג בסופו. וראה לקמן בהערות שכן הוא בפשטות לדעת רש"י.

באופן אחר?

ג. לאידך גיסא, מצאנו כבר ברש"י<sup>8</sup> הביטוי "עמילן של טבחים", קודם לכן, בקשר עם הכנת האוכל למלאכים שבאו לבקר את אברהם. ולפי"ז, הרי שהביטוי טבחים משמעותו היא אופים<sup>9</sup> או מבשלים<sup>10</sup>, ואילו רש"י כאן פירש מלשון הרג - "שוחטי בהמות המלך", ומהו הכרחו לפרש באופן הזה דוקא?<sup>11</sup>

## ב

### הקושי בהא דהמצרים אכלו צאן

קושי נוסף המופיע במפרשים על ביאור רש"י, הוא:

כידוע "תועבת מצרים כל רועה צאן", והיינו, מפני שמצרים החשיבו את הצאן כעבודה זרה שלהם, ולכן אמר משה "הן נזבח תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלוננו".

ולפי זה קשה לפרש שהיו אוכלים את הצאן ("שוחטי בהמות המלך"), ועוד שהי' שר הממונה על כך?!

ואמנם, יש על כך ב' תירוצים במפרשים:

א. "דשמא היו אוכלין בקר", ולפי"ז "שר הטבחים, פי' שוחטי בהמות גסות של מלך"<sup>12</sup>.

ב. "שלא היו עובדים לצאן אלא בחדש ניסן שהוא מזל טלה"<sup>13</sup>.

ומ"מ עדיין דוחק הוא לכאורה<sup>14</sup>, ומהו ההכרח לפרש כן, ולא כפירוש המפרשים האחרים.

## ג

### מהמשך הפרשה משמע לכאן דלא כפירש"י

חיזוק נוסף לפירוש "רב קטוליא", ישנו לכאורה מהפסוקים בהמשך הפרשה:

לאחר המעשה של יוסף ואשת אדוניו, התורה מספרת שיוסף הושלך אל בית הסהר "מקום אשר אסירי המלך אסורים שם". אולם מאוחר יותר, מוסיפה התורה ומספרת שפרעה נתן את

8. וגם מצאנו כן בלשון המקרא בשמואל א ת, יג "ואת בנותיכם יקח לרקחות לטבחות ולאפות", ושם (ט, כג) "ויאמר שמואל לטבח תנה את המנה וגו'".

9. ואף שישנו כבר שר האופים אצל פרעה, אפשר ששר הטבחים הינו האחראי על הבישול או הצלי'.

10. וראה אב"ע "תמצא זה הלשון על הרג, ועל בישול", ובדניאל (ב, יד) פירש האב"ע בפשטות שהי' שר המבשלים.

11. אף שבדוחק יש לומר, שכן היא גם דעת התרגום אונקלוס (וראה לקמן שכן פירש הט"ז).

12. ריב"א בתירוץ הא' בשם הרא"א, ופענח רזא, וכן פירש הרא"ם דיוק לשון רש"י "בהמות המלך".

13. ריב"א בתירוץ הב'.

14. וכפי המובא ב"הדר זקנים" שמפני הטעם הזה מפרשים שהיינו שר הממונה על הנידונים להרגם "דאלו בארץ מצרים לא היו טבחים".

שר האופים ושר המשקים "במשמר בית שר הטבחים אל בית הסוהר מקום אשר יוסף אסור שם"<sup>15</sup>.

ובאם נאמר כפירוש רש"י, לא מובן מדוע יש בביתו של שר הטבחים האחראי על השוחטים של הבהמות, בית הסוהר<sup>16</sup>? ועוד יותר תמוה, שבבית הסוהר הזה הוא ה"מקום אשר אסירי המלך אסורים שם"?

אמנם לפי הפירוש "רב קטוליא", מובן הדבר שה"משמר" הי' בביתו של האחראי על ההורגים את החייב מיתה למלך<sup>17</sup>. שכן ה"משמר" שימש כ"תחנה" זמנית עד להוצאה להורג של ה"חייב מיתה"<sup>18</sup>. וע"ד שמצינו לגבי המקלל<sup>19</sup> והמקושש<sup>20</sup>, שהונחו במשמר "כי לא פורש מה יעשה לו", בטרם שהוציאום לבית הסקילה. וכן לגבי שר האופים<sup>21</sup>.

## ד

### ביאור הרא"ם, המהר"ל והט"ז, והקושי בדבריהם

הרא"ם מבאר שהכרחו של רש"י, הוא מצד דקדוק הלשון "טביחה": "טבחים - לא ההורגים המחוייבים מיתה מן המלך, כמו שתרגם המתרגם, כי לא מצינו לשון טביחה על הריגת האנשים בשום מקום".

אמנם קצת דוחק לבאר שזהו הכרחו של רש"י:

א. מצינו לשון טביחה על הרג בני אדם<sup>22</sup>: "נבזוראדן רב טבחים" הנ"ל, "טבחת לא חמלת" באיכה, ו"אריוך רב טבחיא" בדניאל<sup>23</sup>, "הכינו לבניו מטבח" בישעיהו<sup>24</sup>.

15. עובדה זו חוזרת ומצויינת גם בהמשך בדברי שר המשקים על יוסף, אמנם שם בפשטות, ההדגשה על כך היא כדי לומר "ושם נער עברי עבד לשר הטבחים", "מזכירו בלשון בזיון . . שאין עבד מולך" (רש"י).

16. והראב"ע בדניאל שם פירש - "בעבור כי שר האופים הי' אופה הלהם, ושר המשקים חבירו, ע"כ אמרתי כי שמם המלך בבית חברים, שהוא שר המבשלים, ולא שמם בבית הסוהר שיאסרו בו כל האסורים, בעבור גודל מעלתם שהיו שרים". אמנם עדיין אינו מובן מדוע הי' בית הסוהר אצל שר המבשלים (כבפנים).

17. וכפי שכותב הרמב"ן "אבל יותר קרוב דעת אונקלוס, בעבור היות בית הסוהר בביתו".

18. אמנם, לפי זה קשה מיהו "שר בית הסוהר", שהרי ודאי שאינו "שר הטבחים", ומזה ראי' לסתור.

19. ויקרא כד, יב.

20. במדבר טו, לד.

21. ואמנם, במשמר לאו דוקא נמצאים המוצאים להורג, וכמפורש לגבי אחי יוסף "ויאסף אותם אל משמר שלושת ימים" (בראשית מב, ז), וכן שר המשקים.

22. רמב"ן על הפסוק. והחזקוני מביא לכך ראי' מן הפסוק בתהילים "לטבוח ישרי דרך".

23. והרא"ם מתרץ על כך "פירוש טבחת ולא חמלת" (איכה ב, כא), שהרגם כטובח בהמות בלי חמלה. שהרי למעלה ממנו "הרגת ביום אפך" (איכה ב, כא), וכשרצה להודיע שהי' בלי חמלה כנה ההריגה בשם טביחה, ולכן אחרי "לא חמלת". ואין טענה מ"אריוך רב טבחיא" (דניאל ב, יד), דלשון ארמי לחוד ולשון הקדש לחוד.

והיינו שהריגה בלי חמלה היינו טביחה, או שרק בלשון ארמי נקרא הרג טביחה.

אבל אפילו את"ל הכי, מנ"ל לחלק בין "נבזוראדן" לבין "שר הטבחים", דבפשטות שניהם היו הורגים בלי חמלה, ומדוע מוכרח רש"י לשנות.

24. יד, כא, ובמצו"ד "האומות יאמרו ול"ז הכינו מטבח לבניו של נבוכדנצאר" ומצו"צ "מטבח - מקום טבח".

ב. מצינו שרש"י בעצמו מבאר את המילה הרג - טבח, על הפסוק<sup>25</sup> "ביום הרג רב בנפול מגדלים", "שיהא טבח גדול (בארץ אשור)"<sup>26</sup>.

ג. עדיין לא מובן הכרחו של רש"י שלא לפרש - "טבחים", "מבשלים" כמו "עמילן של טבחים".

המהר"ל בגור ארי' מבאר, שההכרח לפירוש זה הוא מקל'וחומר ש"אם הזמין לו נושאי צרי ולוט שלא יוזק מריח רע של זפת, כל שכן שלא יביא אותו לידי הורג נפשות שהוא מאוס יותר".

אמנם כמו שמבאר המהר"ל עצמו<sup>27</sup>, אין זה הכרח גמור, כי יש לקל'וחומר זה פירכא - כי אפשר לומר שעל אף ש"הי' ממונה על ההורגים מחויבי מיתה, הוא עצמו לא הרגם"<sup>28</sup>.

ומלבד זאת צ"ע על עצם הביאור, שהרי ודאי שהי' פוטיפר שפל אנשים, שהרי "לקח את יוסף למשכב זכר"<sup>29</sup>.

הט"ז ב"דברי דוד" מבאר, שרש"י סבר שגם לדעת אונקלוס, רב קטוליא הינו שוחט בהמות המלך. ומה שהכריח את רש"י לכך הוא הלשון "שר", "שאותו הממונה על חייבי מיתות אין שם שר עליו אלא בזוי מאוד בעיניהם".

אמנם גם לפירושו, אין מובן: א) מדוע לא פירש ששר הטבחים הינו האחראי על המבשלים? ב) והוא העיקר: לפירושו הי' לו לרש"י להביא בד"ה גם המילה "שר", שהיא ההכרח לפירושו, ואילו רש"י לא הביא אלא המילה "טבחים"?

25. ישעיהו ל, כה.

26. והרד"ק ומצו"ד פירשו שהכוונה על מחנה אשור של סנחריב שהיכה בהם המלאך.

27. בדעת התרגום.

28. וכפי שהוא פשטות הלשון "שר" דהיינו שליט ומושל, כלומר, שהי' מושל על הטבחים, ולא שהי' הוא בעצמו הטבח.

ואמנם, אין זה מן הנמנע, שלא הי' הוא בעצמו גם מן הטבחים, שהרי גם שר המשקים, הי' ממונה על המשקים ואעפ"כ "ויתן את הכוס על כף פרעה".

ובפשטות יש להשוות בין שר המשקים לשר הטבחים, וע"ד שהשווה רש"י ביניהם בפירושו למגילת אסתר, על הפסוק "השת" כדת אין אונס, כי כן ייסד המלך על כל רב ביתו לעשות כרצון איש ואיש", ומפרש רש"י "על כל רב ביתו - על כל שרי הסעודה שר האופים ושר הטבחים ושר המשקים".

וראה אלשיך מ, ד: "כי כל שר יש לו תחתיו משרתים עושי מלאכתו, כן שר המשקים תחתיו עבדיו שומרי היין ומביאים אותו עד שולחן המלך, והשר נותן את הכוס על כף פרעה. וכן שר האופים איננו אופה הפת, כי אם עבדים לשים לו ואופים, והוא מביאם אל שולחן המלך".

29. ויש לבאר (בדוחק עכ"פ), שמכיוון שכל המצרים שטופים היו בזימה, לא הי' בדבר זה שפלות מיוחדת לגבי אחרים, משא"כ אם נאמר שהי' האחראי על ההריגה. וזה שהי' אחראי על ההריגה, אף אם לא הרג בעצמו מראה על היותו שפל אנשים.

## ה

## הקושי אותו בא רש"י לבאר

יש לומר הביאור בכל הנ"ל, ובהקדים:

פירושו של רש"י, הוא על המילה טבחים, וצריך להבין מה הי' קשה לרש"י במילה זו. שהרי כנ"ל, רש"י בעצמו הביא מילה זו בתוך פירושו בדרך אגב בהקשר של הכנת אוכל, וא"כ מובן מאליו, שהשררה של פוטיפר, היתה גם היא בתחום הכנת המאכל והמשקה של המלך פרעה. ומה הי' קשה לרש"י<sup>30</sup>?

ואולי יש לומר, שלרש"י לא הי' קשה דבר על המילה טבחים, כי משמעותה מובנת. אלא, שאם נפרש כפשוטו, ששר הטבחים הינו השר הממונה על הטבחים המבשלים את האוכל, יתעוררו כמה וכמה קושיות. וכדי לסלק קושיות אלו מקדים רש"י ואומר שכאן פירוש המילה טבחים הוא "שוחטי בהמות המלך".

והיינו, שהיותו של פוטיפר "שר" וחשוב במצרים הוא דבר המובן<sup>31</sup>, ורש"י רק בא לפרש על מי ועל מה הוא הי' שר<sup>32</sup>.

## ו

## ההכרח בפשט"מ שפוטיפר אינו "רב קטוליא" ו"שר של מבשלים"

והנה, בהמשך הפרשה מסופר על שר האופים ועל שר המשקים שחטאו למלך מצרים, ולאחר מאסר במחיצת יוסף, מספרת התורה "וישא את ראש שר המשקים ואת ראש שר האופים בתוך עבדיו, וישב את שר המשקים על משקהו ויתן הכוס על כף פרעה, ואת שר האפים תלה כאשר פתר להם יוסף".

ומפשט הדברים מובן, שלא הי' "שר" הממונה על ההורגים את החייבים מיתה, אלא, פרעה בעצמו הוא הי' ה"שר", והוא הי' המצווה והמחליט אם להרוג או שלא להרוג את החייבים מיתה למלך<sup>33</sup>.

ומפני כך לא פירש רש"י ש"שר הטבחים" הי' "רב קטוליא", כי לא הי' "שר" האחראי על

30. ואין לומר שהי' קשה, ממה שבספר שמואל נאמר שהמלך ייקח את הבנות לטבחות, וא"כ אינו מתאים הלשון הטבחים והי' צ"ל שר הטבחות, ולכן מפרש רש"י שהי' שר על שוחטי בהמות המלך - כי ה"בן חמש למקרא" עדיין לא למד ספר שמואל, ואין לו קושיא ממה שמובא שם, ואדרבה, מכיר הוא את המילה מדברי רש"י אודות שרה (ושם נאמר טבחים ולא טבחות על אף שמדובר על אשה).

31. ובפרט ע"ד המובא לעיל מן המהר"ל, פשוט שכפי שנודמן לו ישמעאלים נושאי בשמים, כך נודמן לו להימכר ל"שר", ולא לאדם פשוט, וה"שר" ביתו מרווח ומזונותיו בשפע.

32. ומן הנמנע לבאר, שלרש"י הי' קשה כיצד ישנו "שר" האחראי על המבשלים, כי אז הי' מביא בד"ה גם את המילה "שר", ומלבד זאת הרי מצינו שהי' שר המשקים והאופים, ומדוע מן הנמנע שיהי' גם מהמבשלים!?

33. וכפי שיש המפרשים, ששר המשקים גם הי' דינו למות, אולם מפני ש"הכל הולך אחר הפה" לגבי פתרון החלומות לכן הי' כאשר פתר יוסף (אבל יש שפירשו שרק שר האופים חטא, ואכמ"ל).

כך רק המלך לבדו<sup>34</sup>.

ועוד מסופר שם (וכפי שהובא לעיל), שבביתו של פוטיפר הי' בית הסוהר "מקום אשר אסירי המלך אסורים", ועל בית הסוהר הזה הי' מופקד "שר בית הסוהר"<sup>35</sup>, והוא הי' ממונה מטעמו של שר הטבחים (כדלקמן), על ניהול בית הכלא. גם פרטים אלו מלמדים ששר הטבחים לא הי' הממונה על אסירי המלך מטעם המלך, כי אז הי' שר הטבחים בעצמו גם שר בית הסוהר.

ומאידך, מכך שלפוטיפר הי' בית סוהר בביתו, מובן בפשטות שפוטיפר אינו "שר של מבשלים".

## ז

### ענינו של בית הסוהר דשר הטבחים

ובהקדים:

בית הסוהר הזה של פוטיפר לא הי' בית הסוהר הראשי של מצרים<sup>36</sup>, וכפי שמוכן מפשטות הלשון "במשמר בית שר הטבחים"<sup>37</sup>, ולא נאמר במשמר סתם, וכפי שרואים לגבי אחי יוסף שנתנם במשמר, ובפשטות הי' זה משמר אחר.

ובית הסוהר הזה לא הי' שייך לפרעה, אלא הי' בבעלותו המלאה של פוטיפר, אלא שהוא העמיד עליו "שר" וממונה מיוחד, הלא הוא "שר בית הסוהר", כדלעיל.

ומפני כך הי' פוטיפר יכול להכניס את יוסף אל בית הסוהר, בלי דין ומשפט<sup>38</sup>, וכפי שמעיד על כך יוסף באזני "שר המשקים": "וגם פה לא עשיתי מאומה כי שמו אתי בבור", ולכן מבקש ממנו יוסף "ועשית נא עמדי חסד והזכרתני אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה", כי הוא מצפה שכאשר ישמע פרעה על העוול, יפעיל את כחו כמלך, ויכפה על פוטיפר לשחררו מן בית הסוהר.

ולפי זה, גם מובן כיצד יכול הי' פוטיפר לצוות על יוסף בהיותו בבית הסוהר, לשרת את

34. ופשוט שהפירוש ב"שר הטבחים", אינו ה"שר" שבטבחים, והיינו החשוב שבהורגים, כי אז הי' צריך להיות כתוב "שר טבחים". או כיו"ב. וכפי שמפרש ברש"י באסתר שאלו הם שרי הסעודה, ולא החשובים שבאופים בטבחים ובמשקים.

35. בראשית לט, כא-כג.

36. ואף שבכמה מפרשים דנים באריכות לחלק בין בור, בית הסוהר ומשמר, הנה פשוט שלדעת רש"י אין לחלק ביניהם והכל ענין אחד. ואכמ"ל.

37. בראשית מ, ג. מא, י.

38. וכפי שמוזכר באריכות במדרש תנחומא ועוד, שרצה להרגו, ואשתו ביקשה שישים את יוסף בבית הסוהר כדי שתוכל עדיין לפתותו, ושמידי פעם הי' פוטיפר קורא ליוסף לשרתו. ובתרגום יונתן, שהוא ראה על ידי בדיקה שאשתו משקרת רק לא רצה לשחררו כדי שלא להוציא לעזו על אשתו. ובמקום אחר מובא שאסנת גילתה לו ששקר דוברת אימה.

וראה באלשיך (לט, כ) "אמר גם שלכבוד אשתי לא אפטרנו מעונש ואתנהו בית הסוהר, אך אעשה לבל יצא מגבולי, ויהי קרוב אלי".

שר המשקים ושר האופים, וכפי שנאמר "ויפקד שר הטבחים את יוסף אתם וישרת אתם", ופירש"י - "ויפקד שר הטבחים את יוסף - להיות אתם". והיינו, מפני שעדיין הי' "עבד לשר הטבחים", כפי שמזכירו "שר המשקים" בפני פרעה, רק ששם אותו שר הטבחים בבור - בבית הסוהר הפרטי הנמצא בבעלותו.

ובבית הסוהר הזה היו אסירי המלך אסורים, ולא אסירים אחרים<sup>39</sup> (מלבד יוסף, שהי' שם ללא סיבה מוצדקת), ובפשטות הי' זה מפני כבודם של אסירי המלך (שכמו שר המשקים ושר האופים חומרת המעשה היתה מפני שהי' כנגד המלך, אך המעשה עצמו אינו נורא כ"כ), כדי שלא יהיו עם כל האסירים האחרים שהם אנשים מושחתים ביותר.

## ח

### שייכות בית סהר זה לשר הטבחים דוקא

ויש לומר, שהטעם מדוע הי' לו לשר הטבחים בית סהר פרטי<sup>40</sup>, מובן לדעת רש"י, לפי פירושו שהי' הממונה על שוחטי בהמות המלך.

דהנה כידוע, כדי לשחוט בהמה צריך כח פיזי רב, ובפרט שבפשטות בעבור המלך היו שוחטים בהמות שמנות ומפוטמות<sup>41</sup>.

ולכן מובן שאנשיו של פוטיפר היו אנשים חזקים ובריאים ביותר, והם היו שוחטי בהמות המלך.

ולפי זה אפשר אולי להבין השייכות של המשמר אל בית שר הטבחים, דמכיון שהי' לו עבדים חזקים, עשה בהם שימוש כפול, והשתמש בהם גם לשמירה על אסירי המלך.

ולכן מפרש רש"י, שהי' שר הטבחים, השר של שוחטי בהמות המלך, כדי לתת פתח להבין את שייכותו של בית הסוהר אליו.

## ט

### הצריך ביאור בפירש"י בענין שינוי שמו ותפקידו של פוטיפר

ויש להוסיף עוד, על פי המסופר בפרשת מקץ<sup>42</sup> על פוטיפרע כהן און, שבתו אסנת התחתנה

39. ראה רמב"ן "אבל ויתנהו אל בית הסוהר הידוע למלך, שהוא מקום אשר יאסרו שם אסירי המלך, לומר, כי הי' זה סיבה שיכנסו עמו המשקה והאופה:

ויתכן כי טעם אסירי המלך, עבדיו ומשרתיו החוטאים לו במשפט המלוכה, כי שאר האסורים לעם ביד השופטים והשוטרים בבית סהר אחר ינתנו. וסיפר הכתוב ששמו שם יוסף מאהבת אדוניו אתו, והכל סיבה מאת ה'".

40. כי במפרשים שנתנו טעם לדבר, ביארו שהוא מכיוון שהי' שר ההורגים, ולכן היו אצלו הנידונים למוות, אבל לדעת רש"י אינו כן.

41. ואולי מכאן שם ה"שר" פוטיפר שהי' מפטם פרים לשחיטה עבור מאכל המלך, וכמו פוטיאל, על שם יתרו שהי' מפטם עגלים לע"ז. אבל דוחק לומר שמזה הכרחו של רש"י, דהי' לו לפרש, וכמו שפירש פוטיפרע.

42. בראשית מא, מה.

עם יוסף. ומפרש רש"י<sup>43</sup>, שפוטפרע הוא פוטיפר שר הטבחים, אלא שנשתנה שמו ותפקידו. ופוטיפר הפך לפוטיפרע<sup>44</sup>, ושר הטבחים לכהן און.

והנה לגבי שמו, מפרש רש"י שנשתנה שמו בגלל שנסתרס. אבל מפני מה נשתנה או הוחלף תפקידו של פוטיפר, אין רש"י מבאר דבר<sup>45</sup>.

ומכך שרש"י לא פירש דבר, מובן, שביאור הדבר מובן מעצמו, או שהוא מובן על פי דברי רש"י במקום אחר.

,

### הביאור בנישואי יוסף לאסנת ע"פ פירש"י

ויובן בהקדים הביאור בנישואי אסנת ליוסף, דלכאורה מדוע נותן פרעה ליוסף את בתו של האיש ששם אותו בבית הסוהר תקופה ארוכה? ומדוע שפוטפר עצמו יסכים לכך<sup>46</sup>?

וגם בזה לא ביאר רש"י כלום. ואדרכה, לולא פירושו של רש"י, הי' מובן לכאורה שמדובר על אדם אחר, בעל תפקיד חשוב במצרים, ומדוע חשוב לרש"י להדגיש שמדובר דוקא על פוטיפר?

ויש לומר הביאור בזה, על פי המבואר בפירושו של רבי חיים פלטיאל<sup>47</sup>:

"ויתן לו את אסנת. לפי ששר המשקים דבר "ושם אתנו עבד לשר הטבחים", לכך נתן לו בתו, שלא יוכל שר הטבחים להתרעם עליו שהוא עבדו". ע"כ.

43. "פוטי פרע - הוא פוטיפר, ונקרא פוטיפרע על שנסתרס מאליו, לפי שלקח את יוסף למשכב זכר".

44. ואולי פוטי הוא שר, ופר היינו שאחראי על שחיטת הפר, כמו פוטי פרע שנקרא על שם שנסתרס. ובמדרש רבה (פו, ג) מבואר שנקרא פוטיפר על "שהי' מפטם עגלים [=פר] לעבודת כוכבים". ופוטיפרע על "שהי' פורע עצמו לעבודת כוכבים".

45. והרא"ם כתב שכהן היינו שר הטבחים, והוא לשון גדולה וחשיבות, ואון היינו שם עיר, אבל ברש"י אין רמז לזה, ולדברי הרא"ם הי' רש"י צריך להמשיך ולומר "כהן און - לשון גדולה". וראה לקמן הערה 51.

46. לגבי שאלה זו יש להעיר מדברי רש"י, לגבי כוונותי' של אשת פוטיפר "לשם שמים", "ראתה באצטרולוגין שלה שעתידה להעמיד בנים ממנו ואינה יודעת אם ממנה אם מבתה", ומביאורו של "כ"ק אד"ש מה"מ (ש"פ וישב תש"מ), שמאחר שראתה שלא ממנה יעמדו בנים ליוסף, לכן "לשם שמים" כדי שיעמדו ליוסף בנים מבתה שהיתה קטנה עדיין, "הרגילה אותה ארורה את הצדיק בפי כולם לדבר בו ולגנותו", ושמו אותו בבית הסוהר, כדי שלא תינשא לו אלא בתה. ולכן נקראת "ארורה" ולא "מרשעת" כמו אליעזר שנקרא "ארור". ע"כ תדה"ק. ולפי זה מובן שהיא חיפשה לתת אותה לאשה ליוסף.

אמנם, עדיין אין זה פשוט שבעלה יסכים לכך, ועאכו"כ שפרעה ירצה בכך. והמהרש"א (ח"א סוטה יג, ב), דייק מלשון הפסוק שנתינה זו היתה בעל כרחו של פוטיפר, והיינו משום דלא רצה אבי' פוטיפרע ליתן אותה לו, משום דנתבזה אשתו על ידו, וגם הוא נסתרס על ידו, דהיינו פוטיפר, היינו פוטיפרע. ולפי פשוטו נמי י"ל דבע"כ של אבי' הי' משום דעבד הי' גם עברי".

ולפי דברי המהרש"א שהוא בעל כרחו, קשה עוד יותר מדוע רצה פרעה בכך. אמנם ראה לקמן הערה 50 משפתי חכמים.

47. "פירושי התורה" פרשת מקץ, יצא לאור מכ"י ירושלים תשמ"א. רבי חיים פלטיאל הי' תלמידו המהור"ם



והיינו, שיוסף הי' אסור בבית הסוהר הפרטי של פוטיפר (כפי שנתבאר לעיל), והי' עדיין נחשב לעבדו של פוטיפר.

ולכן, כאשר פרעה משחרר את יוסף מעבדותו, מובן הדבר שעליו לפצות את פוטיפר, והפיצוי הי' שהוא לקח את בתו של פוטיפר, ונתן אותה ליוסף לאשה, שבכך פוטיפר מרוויח שבתו תהי' אשתו של האדם החשוב ביותר במצרים אחרי פרעה<sup>48</sup>.

לפי זה ניתן לומר, שזהו הכרחו את רש"י לבאר שהמדובר הוא בפוטיפר, שבוה מבואר מדוע הסכים פוטיפר לשחרורו המלא של יוסף, כי הי' על מנת שיתחתן עם בתו.

## יא

### עפ"ז מובן מדוע השתנה תפקידו של פוטיפר

ויש לומר, שזהו גם הטעם מדוע השתנה תפקידו של פוטיפר, כדי לפצות אותו על לקחת עבדו. והיינו, ששינוי תפקידו של פוטיפר, הי' עליו במעמדו ובחשיבתו, משר הטבחים, שהוא תפקיד של שררה, אך ביחד עם זאת גם תפקיד ניהולי מעשי, לכהן און, שהוא תפקיד מכובד יותר ורשמי<sup>49</sup>.

וכפי שמפרש רש"י "כל לשון כהן משרת לאלקות הוא, חוץ מאותן שהם לשון גדולה, כמו כהן מדין, כהן און". והיינו, שכהן און, הוא מעמד חשוב יותר בממלכת מצרים, אותו העניק פרעה לפוטיפר כדי לפצותו ולרצותו<sup>50</sup>.

ולפי זה יומתק, מה שביאר רש"י ששר הטבחים, היינו, שוחטי בהמות המלך, ולא הממונה על ההריגה. כי דוקא בהיותו שר וממונה על השוחטים, מובן שהפיכתו לכהן הוא און, הוא עלי' במעמדו.

אבל שר ההריגה של המורדים במלכות, הוא תפקיד חשוב מאוד, וכאמור לעיל, פרעה בעצמו הי' המחליט ("השר") בדבר, ואין צורך ועלי' במעמד, להחליפו לכהן און<sup>51</sup>.

48. אמנם ראה המבואר בלקו"ש חכ"ד ע' 88 ואילך, ע"פ לקוטי לוי"צ, שנתנת אסנת ליוסף היתה "הענקה" לאחרי שחרורו כעבד. ויש לתווך, שהמדובר שם הוא בעיקר בטעם נתינת אסנת על ידי פרעה, ואילו כאן המדובר על הסכמתו של פוטיפר לכך. ואכמ"ל.

49. בראשית מז, כב.

50. אמנם ניתן לבאר בעוד אופן, והוא, שלכבודו של יוסף, העלה והגדיל פרעה את מעמדו של פוטיפר. וכפי שקרא ליוסף צפנת פענח.

וע"ד המובא בשפתי חכמים על אתר, שנתן לו את אסנת כדי לחזק את היות יוסף משוחרר: "שפרעה הי' רוצה ליתן גדולה ליוסף ללובשו בגדי מלוכה, ופרעה ירא כיון דעבד הוא לא יניחו לו גדולה זו, ועוד בנימוסי מצרים כתיב אין עבד מולך ולא לובש בגדי שרים, לכך רצה ליתן ליוסף בת אדוניו של יוסף, דאם האדון נתן לעבדו אשה הוא משוחרר וכל שכן אם נתן לו בתו שהוא משוחרר".

51. והרמב"ן (מא, מה) ביאר בדברי רש"י שלא נתחלף תפקידו כלל, אלא שכהן און הוא לשון חשיבות, ועדיין הי' שר הטבחים. וכן ביאר הרא"ם.

## יב

## "יינה של תורה" שבפירש"י

כפי שמוכח בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ פעמים רבות<sup>52</sup>, הנה בפירוש רש"י על התורה ישנם ענינים נפלאים המתאימים לביאור הפנימי של הפרשה, וכפתגם אדמו"ר הזקן<sup>53</sup>, שפירש"י הוא "יינה של תורה".

כך גם בנדוד"ד, שפירושו של רש"י ששר הטבחים - היינו שוחטי בהמות המלך, ולא כפירוש התרגום "רב קטוליא", מתאים לביאור הענין ד"שר הטבחים ע"פ תורת החסידות.

דהנה, כידוע<sup>54</sup> "פרעה" אותיות "הערף" הוא "מלך מצרים" - המושל ושולט ב"מיצר הגרון", וזאת באמצעות שלושת שריו "שר האופים", ו"שר המשקים", ו"שר הטבחים", שהם כנגד הוושט, הקנה והוורידים.

ובעבודת ה', "שר המשקים" הוא התענוג בענינים גשמיים ("קנה"), דהגם שהוא תאות היתר, מ"מ השקוע בהם גורם שאינו שייך כלל לענין אלקי, ו"שר הטבחים" הוא רתיחת הדמים ("וורידים") "ההתלהבות" בדברים גשמיים וגם בדברים חומריים, ו"שר האופים" הוא שבכללות ענינו אינו מונח בתורה כי אם בגשמיות ("וושט"). ועל ידי ששקועים בתאוות, מקבל פרעה את יניקתו מהקדושה, וכמבואר באריכות בחסידות העבודה הנדרשת כדי למנוע יניקה זו ולעבור ולצאת מן המיצר.

ובהתאם לכך מובן, ש"שר הטבחים" אינו הממונה על ההורגים, כי "תאוות הרציחה" הוא תאוות איסור, ואילו שרי פרעה משקעים את האדם בתאוות היתר<sup>55</sup>.

מאידך, מובן מדוע "שר הטבחים" הוא הממונה על שוחטי בהמות המלך, ולא רק "שר המבשלים", כי כידוע עיקר רתיחת הדמים ותאוות האכילה, הוא באכילת "בשר תאוה"<sup>56</sup>,

אבל דוחק לבאר כן דברי רש"י, דהי' לו לסתום ולא לפרש מיהו פוטיפרע, ומכיוון שמבאר שהיינו פוטיפר, מדוע לא מבאר כאן על אתר שכהן היינו לשון גדולה, והיינו "שר הטבחים", ומבואר רק בפרשת ויגש, ובפרט שלגבי פוטיפר ביאר שאכן נשתנה שמו מפני דבר, ולדברי הרמב"ן והרא"ם בשיטת רש"י אין השינוי מבואר. ואכמ"ל.

עוד כתב הרמב"ן שם, את פירושו שלו: "לדברי רבותינו הי' פוטיפר שר לפרעה, וכאשר נסתרס בגופו והכירו בו וקראוהו פוטיפרע נתבייש בדבר ופירש משררתו, והכניס עצמו בבית עבודה זרה ונעשה כומר לעבודה זרה כי כן מנהג הנכבדים. ואפשר שהי' און שם עבודה זרה שלו".

ולדברי הרמב"ן לא הי' כאן "עלי" במעמדו של פוטיפר, אלא ירידה במעמדו לאחר שנסתרס.

52. לקו"ש ח"ה ע' 1, לקו"ש חכ"ד ע' 36, ועוד.

53. היום יום ע' כד.

54. תורה אור נח, ב ואילך, קב, ג ואילך (הוספות לפרשת ויחי) באריכות, ובכ"מ. ד"ה "הלולי" שירו לה' שיר חדש" תשט"ז.

55. ואמנם, מה שמוכח בדרושים הנ"ל גם ביאור התרגום "רב קטוליא", הוא דוקא לגבי "שר הטבחים" דקדושה, שענינו להכרית רתיחת הדמים דקליפה, ע"י רתיחת הדמים דקדושה בעבודת ה' בתפלה "הרב פיפיות בידם", "שעת צלותא שעת קרבא".

אבל "שר הטבחים" דקליפה (שהוא "פוטיפר") מתאים דוקא לפירוש רש"י, כנ"ל בפנים. ודו"ק.

56. תניא פ"ז, מאמרי אדמו"ר האמצעי שמות ע' ה. וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1109 ואילך.

וכלשון הידוע "זוללי בשר"<sup>57</sup>.

גם מעלתו של פוטיפרע ככהן און - לשון חשיבות, מבוארת בחסידות<sup>58</sup>.

"כהן און" - הוא היודע להמשיך ריבוי השפעות מכל הע' שרים לס"א<sup>59</sup>. ומסיבה זו נזדמן ליוסף ליקח לאשה את אסנת בת כהן און (שנתגיירה), שע"ז נתבררו הניצוצות שנפלו בשבירת הכלים בבחי' מדת "יסוד" בכהן און<sup>60</sup>, שהוא ה"לעומת זה" של יוסף הצדיק (בחי' יסוד דקדושה) שהי' בחי' "מרכבה" לאלקות, ועל ידו נמשך השפעת בני חיי ומזוני מצד הקדושה, והוא המשביר וכו'<sup>61</sup>.

57. ראה קונטרס חנוך לנער ע' 30.

58. אוה"ת שמות תשכב.

59. לשון הצ"צ שם "ענין כהן און, שע"ז ימשיך שפע חיות גשמי לעוה"ז. . אשר הע' שרים הנ"ל הם ממונים ומשפיעים למטה כלי-אחד לעמו חלקם הניתן להם, וכללותם הי' כהן און, שהי' יודע איך לקטר לכל הע' שרים, ועל-יכן נקרא כהן און, כי און הוא לשון כח, כמ"ש "אך עשרתי מצאתי און לי", שהוא כח ההמשכה מהסט"א". ובפשטות הכוונה היא, שמה שנשתנה שמו מפוטיפר לפוטיפרע בתוספת ע', לרמוז לעבודתו ככהן און לקטר לע' שרים.

60. ויש לקשר זאת, לטעם ע"פ פשט שנשתנה שמו לפוטיפרע, מפני שנסתרס ע"י מלאך כי חמד את יוסף למשכב זכור - שהתיקון של "שר הטבחים" ההתלהבות ורתיחת הדמים בענינים גשמיים וחומריים, הוא על ידי ש"סרסו ופרעו" לאותו הגוי, בתאווה שהיתה עיקרית אצל מצרים ש"שטופי זימה הם", ו"זרמת סוסים זרמתם" (רש"י בראשית יב, יט), ותיקונו זה נעשה בזכות יוסף.

61. אוה"ת שם. ולכאורה הכוונה היא, שהוא שר הטבחים פוטיפר - והוא הוא פוטיפרע כהן און, והטעם שזכר בשם זה בעת נישואי בתו עם יוסף, הוא כדי להורות על התיקון שנעשה על ידי נישואין אלה. ועפ"ז יומתק מה שלא פירש רש"י בפרשה, את השינוי לכהן און, לאמור, שבאמת הוא הוא, ולא נשתנה אלא שם תפקידו.









# הוספות





## פרסום ראשון

לפנינו עלי הגהה על שיחת ש"פ תצא תשי"ד; שיחת י"ג תמוז תשט"ז; שיחת ש"פ זכור תשט"ז, ושיחת ש"פ תבוא תשט"ז - שהוכנו על מנת להדפיסם כ'ליקוט' לכבוד ש"פ תצא וח"י אלול תשח"י, ונדפסו בלקו"ש ח"ב ע' 384 - 390.

להלן פיענוח הגהות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א - ההגהות מתפרסמות כאן לראשונה.

תודתנו נתונה להרה"ח שניאור זלמן יצחק יהושע שי' חאנין, מנהל 'ועד להפצת שיחות', שהואיל להמציא לידינו את צילומי עלי ההגהה.

ב"ה. ליקום משיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א, לה" תצא, ולה"י אלול.

א. איך היינטיגע דורה זאגט ער כי תצא למלחמה על אייך ופגמו ח"ם בידך נשבת שבו.

דער ענין פון דעם איין רוחניות איז: אויבן גייט אויפ'ן גוף ונפש הבהמית, וואס זיי זיינען די אמח"צ אויבן פון אדם. און פון דארף ארויסגיין מלחמה האבען מיט זיי.

אמת טאקע אז די כוונה איז נישט ברעכען זיי, נאר אנטשטעלן זיי פאר זיין, אבער פונדעסטוועגען איז דאס א מלחמה, ווארום דער נה"ל איז אקדמה טענה'דיק, און ס'איז נאך א שווערע מלחמה, ווארום דער נה"ל איז אקדמה טענה'דיק אויף דעם זאגט ער אמת טאקע: כי תצא למלחמה, מען דארף נאר ארויסגיין אויף מלחמה, און יעמלט זאגט מען דיר'ן אז ונחמו ח"ם בידך, אז דו וועסט אים אייננעמען און נישט ח"ו פארקערט, און נאך מערער, עס וועט צוקומען דיר א חוסמה, ושבת שבו, וואס דאס איז די ניצוזה שדברים נשמיים, ורב הנוחה בכח שור.

(משיחה ש"פ תצא חשי"ד) (אוח כ, בלתי מוגה)

ב. וועגען דעם זינין פון מעקה - האט ער איינער געפרעגט אין א בריף: דער טעם פון מעקה איז טעם סכנה, ווי עס שטייט אין מסוק ולא השיג דמים בביתך כי יפול הנופל ממנו, און דער רמב"ם (א) פסק'נט אז אויף א מצוה ששום סכנה מאכט מען זייט קעגן ברה"ה, און אין דעם זעלבען פרק גיט פסק'נט דער רמב"ם אז בשעה מען מאכט א מעקה דארף מען מאכען א ברכה אקבו'ן לעשות מעקה. אין השו"ת האט מען געקענט זאגען, ווייל דער ענין פון ולא השיג דמים בביתך קען מען באווארענען אויך דורך אן אנדער אופן, נישט דורך עשיית מעקה, ווארום א מעקה איז מען מוסיף דוקא בשעת דער ביה"ה איז גנוה מהקרקע יו"ת סכנים, האט ער דאך א בריחה צו מאכען ווייטער דעם גב אדער אויפצוהויבען די קרקע פון רה"ה. עס איז דא נאך אן אופן צו מאכען דעם גב בשיפוע, וועט ער באווארענען דעם לא השיג דמים בביתך אין פונדעסטוועגען האט ער נישט די מצוה פון מעקה, פסק'נט פונדעסטוועגען דערפאר דארף מען מאכען א ברכה בעשיית מעקה, ווייל דא איז דא א ענין אויטער דעם ולא השיג דמים בביתך. אבער דער ביזער איז נישט ספיק, ווארום דורך סוף אויף פתח גמגמא האבען דיר גאנצער דעם פון עשיית המעקה איז נאר טעם סכנה איז הדרא קושיא ליוכח, אז אויף דעם איז נישט שוין קיין ברה"ה.

נאר דער אמת איז, אז ועשיית מעקה לנגד און ולא השיג דמים בביתך זיינען צוויי באזונדערע ציוויס. ולא השיג דמים בביתך איז נישט א טעם אויף דעם ועשיית מעקה.

א רש"י אויף דעם: דער רמב"ם זאגט א כלל אין שרשי המצוות, אז די טעם המצוות רעכענען זיך נישט פאר באזונדערע מצוות פגמין חיי"ג. און פונדעסטוועגען במנין המצוות רעכענט דער רמב"ם צוויי באזונדערע מצוות. אין בנין פון רעכענט ער די מצוה פון ועשיית מעקה, און במנין ל"ה רעכענט ער די מצוה פון ולא השיג דמים, דעם מען דאך אז דער ולא השיג דמים איז נישט קיין טעם אויפ'ן ועשיית מעקה נאר עס איז א באזונדערע מצוה.

דער מקור פון דעם רמב"ם איז אפגען אין ספרי (י) עשיית, ועשיית מעקה לנגד, זו מצוה עשה, ולא השיג דמים בביתך - א מצוה לא עשה.

.....

ג. דער ענין פון דעם עבודת האדם: בשעה א גויט אויף א בנין חש' אין נפש חיי' די גוים וואס ער האט געמאכט מיט זיין און וואס ער איז זיינעקענען, ווי אז נסיונות, ובמילא קען דאך זיין אז וועב'ן בלבבו אז שלום יהי' לי. עבדו חוב שוהיו ולא חש' ער דארף אבער וויסען, אז וויבאלד ער גייט איבער אין א בית חרש, האט ער א נייע עבודה און ער דארף זיך באווארענען אויף בייצושטיין די נייע נסיונות וואס עס איז און ער זאל זיך עבודה חרש.

בשעה מען גייט ארויס פון כותלי בית המדרש אין וועלט, וואס דא היינט זיך אן א נייע עבודה, דא היינט זיך אן ביי אים ענינים, וואס ביז איבער אמת ער נישט געהאט צוהאטן מיט זיי.

און אזוי אויך בכל אדם ודאס בכל יום ויום, וואס תהיה חיות דורך זיין עבודה החמלה, דעריבער לימוד התורה, אין בשעה ער גייט ארויס מן' אגוה של חמלה דר' אגוה של חמלה פון די ל"ה המצוות זיינען דעם.

סעיף א:

- \* אין די היינטיגע דורה זאגט ער הויבט אן: כי תצא למלחמה
- \* אייך גייט אויפן גוף ונפש בהמית, ווי דער אלטער רבי איז מפרש אין ליקוטי תורה
- \* אויף דעם זאגט ער אין פסוק:
- \* זאגט מען דיר'צו

סעיף ב:

- \* ווארום סוף סוף אייב מען צוזאמגען אז דער גאנצער טעם
- \* אין ספרי (דברים כב, ח) שטייט

סעיף ג:

\* ער איז בייגעשטאנען ביי דורך זיי אל נסיונות

ב

דארף ער מאכען א מעקה, צו באווארענען אז די עניני עולם ועובדין דהנל  
 זאלען זיין כדבעי, אז אין דעם זאל ניט זיין דמיס בביתן און קיין יבול הנופל.  
 אזוי ווי אין גמט'יג דארף די מעקה זיין העכער פון בית, העכער פון אפיל  
 פון גב הבית, אזוי אויך אין רוחניות דארף מען מאכען - נעמען די מעקה פון אן  
 ארט וואס איז העכער פון זיך, א סיוע מקום עליין יומת.  
 און דערמאר איז שייך, און ניט נאר שייך נאר מען דארף מאכען א ברכה אוי  
 א מעקה. ווארט ווי אזוי קען מען מאכען א מעקה, נעמען פון אן ארט וואס איז  
 העכער פון דעם ארט אין וועלכען מען בעפיגט זיך, (1)  
 אויף דעם דארף מען מאכען א ברכה, וכעטירוש ר"ל/ברכה - אטלאג מלשון המדר  
 אח הבנין, ד.ה. א המשכה. ברוך אתה הוי"ו, וואס הוי"ו איז העכער פון וועלט, איז  
 דורך אלקינ'ו איז מען דאס ממשיך אין מלך העולם, און דורך דעם ווערט דעם וצדנו  
 מל' צוואה וחיבור, לעשות מעקה. דאס גיט דעם כח אויף מאכען א מעקה בבית עשרה  
 מפתים אויפ'ן גב פון עולם הבריאה וואס דאס איז די קרקע פון עולם האצילות,  
 כדאי' ככהאריז"ל.  
 די הוראה מפורשת פון דעם איז:  
 ע"ד הוראת כ"ק מ"ה אדמו"ר, פון יעדער ר"ה דארף מען עפעס מוסיף זיין  
 בהיודו מ"ע, בזהירות מל"ה ובחנהגה טובה,  
 - אפילו אויב אויך פריער זיינען געווען אלע זיינע הנהגות כדבעי, -  
 ווייל בכל ר"ה ווערט נמשך אן אור חדש כדאי' באגה"ק (6).  
 אזוי בלעז א איד הויבט אן א עבודה חדשה, צי בשעת ער גייט ארויס  
 מביתו גמט'ר אין וועלט, אדער יעדען טאג גומט נאכ'ן דאווענען/אין דער פריא -  
 ווען ער הויבט אן צו טאן מיט עניני עולם, דארף מען עפעס מוסיף זיין אויף זיי  
 פריערדיגען מעמד ומצב.  
 און דאס איז דער כח הבנה בית חדש ועשייה מעקה לגבן. מלכעלה גיט מען כח  
 אונדף מאכען א מעקה שארף זיין וואס א מעקה שארף זיין אויף ממשיך זיין דעם  
 אור/אין וועלט זיינען עשר כחות הנפש, פון די כחות הב"ד ביט דעם כח המעשה, וואס  
 מבייל אקט דאמאלט באווארענט דער ולא השיב דמיס, ולא פסיכול הנופל וכו'.  
 ואדרבה, עס ווערט אן-כחפארת אדם לשבת בית.  
 (משיחה י"ג המנוי הש"ס"י) (קובץ שעה ה. הורבה א.)

ה. עס איז דא דיעות אז קריאה פרישה זפור איז מראויייתא, מצד זעב מצוה עשה  
 פון שכור אח אסר עשה לך עמלק.  
 אויסער די עשה פון שכור, איז אויך פארזאן א לאו, לא תשכח. און דאס איז  
 אויך איינער פון די טעמים פון די דעות/אז אויך נשים זיינען מחוייב בזכירת  
 עמלק, ווייל זיי זיינען דאך מחוייב אין דעם לאו, זיינען זיי במילא און אויך  
 מחוייב אין דער עשה.  
 פון דעם פארשטייט מען אויך וויפיל עס איז נויטיג דער ענין פון זכירת  
 עמלק, וואס אלע זיינען מחוייב אין דעם.  
 1. הגם אז מחייב עמלק במשמיות איז איבער ניט שייך. עס איז גאר פארזאן דיין  
 אז די מצוה איז פוסל נאר אויפ'ן מלך, אז ער דארף מבייט זיין את ישראל למחוט  
 זיענו של עמלק. נאר אפילו למי הדיעות אז די מצוה איז פוסל על כל אחד ואחד מיס  
 איז אויך למי הש"ס, ווי איבער ניט שייך דער ענין פון מחייב עמלק במשמיות די  
 א דער ענין איז שייך בזמן שיד ישראל הקיפה ב' נאר ווען מען ווייסט  
 קלאר, ווער עס איז מרצו של עמלק, אבער מטבא פנחור ובלבל אח העולם, גייט מען  
 לויטן דוב, ובעד לערש מרובא פריש.  
 נאר ווען משיח וועט קומען, וואס דאמאלט וועט זיין די ישראל הקיפה, או  
 מען וועט מברר זיין ווער עס טראכט פון עמלק'ן, זען וועט דער מלך המשיח מוחט  
 זיין אלע עבשנים פון עמלק'ן המשיח נקד אשה וכו'.  
 דאס איז מען-מיס ווי אין במשמיות, אבער אין עבודה רוחנית, איז פארזאן זיין  
 שייך אויך איבער, אס אלע אידען זיינען מחוייב זוכיות מעשה עמלק, ואפילו נש  
 שאינן יודאות למחמת, זיינען און מחוייב אין דעם.  
 און די מצוה פון זכירת עמלק איז גיט נאר איין מלל אין לעבא דער  
 טעם אתה פנחט, נאר עס דארף זיין יעדען טב (ראת שו"ת רבנו הרמן האו"ה סי"ג סי'  
 זכרת עמלק אן אורחא, איז ווייטער עס איז נובע זכירת עמלק בירמיות  
 ע"ס, אין עבודת השם, אין אלע דעות.  
 2. דער ענין פון עמלק אין רוחניות, איז נשך קוד הדין, וואס עס משיח קאלט.  
 דעם דער פון משיח וצדנות פון העפענען די און פרידות פון עמלק'ן דארף מען  
 משיח העפענען זיך פנחט עס איז ווייטער וואס עס האט זיך נעמען אגבני אש

(אורח)  
 א. ב. ג. ד.  
 ה. ו. ז. ח. ט. י.

ע"ל  
 א. ב. ג. ד.

ע"ל

סעיף ג:

\* איז דורך אלקינו (גבורה וצמצום צוליב אונז)

סעיף ד:

\* נאכ'ן דאווענען און לערנען

\* ממשיך זיין דעם אור חדש

סעיף ז:

\* וואס ער מאכט קאלט ווי דער מדרש טייטשט

א  
**אנטקען אין תורה ועבודת התורה, וצדק דרך הישג ודייטער לוחם זיין אנטקען**  
 די קירור פון עמלק?  
 יעדע טאג נאך איידער מען גייט ארויס האבען צו טאן מיט די עניני עולם,  
 דארף מען זיין אנווארימען און לוחם זיין אנטקען עמלק? וואס דאס דארף זיין  
 אין דאוונען, וואס דורך דער התלהבות אין דאוונען וועט ער קענען לוחם זיין  
 מיט עמלק? וואס ער קומט צוגיין בשעה מען אלץ האט צומאן פעניני פולט.  
 עמלק איז א חסד צו מחיית זרעו של עמלק אויך בצמיות, וואס  
 עס וועט זיין בביאת מלך המשיח במהרה בימינו.  
 ח. וואס עס איז נוגע פארטס איז, אז מלחמת עמלק דארף זיין בכל דור ודור  
 ובכל יום ויום, און מען קען זיך ניט באנוגען דערמיט וואס עס איז געווען  
 פריער.  
 מען קען זיך ניט באנוגען דערמיט וואס ער האט געהאט א שיינעם זיידען,  
 א שיינעם טאטען, אדער ער אליין איז אויך געווען פריער א שיינער איד, נאר ער  
 דארף שטענדיג מלחמה האלטען אנטקען די קילטקייט פון עמלק? - ווארום מצד  
 דעם וואס עס איז פאראן בא עס דער הנחשלים, קען זיך אריינלאפען עמלק און ויזנען  
 בך כל הנחשלים אהרין?  
 ביז מען וועט פועל'ן בביאת המשיח דעם מחה מתחה את זמם עמלק און דעם  
 מחה אמתה את זכר עמלק בקרוב ממש.  
 (משיחת ש"ק פ' זכור תש"ז) (קובץ שנה ד. חוב"ג.)

טג  
 - היינטיקע וואן אין דאך ח"י אלול, אויף דעם ענין פון ח"י אלול האט -  
 כ"ק מו"ח אדמו"ר בעזאגט (1) בשם זקני החסידים, אז ח"י אלול איז דער פשט פון עס  
 בריינגט אריין א חיות אין אלול. אלול איז ענינו וואס מען דארף מחקן זיין די  
 שנה שעברה און דורכדעם זוכה זיין צו א שנה טובה ומצוקה בשנה הבאה, איז ח"י  
 אלול בריינגט אריין א חיות אין דער עבודה. גיט נאר עס זאל ניט זיין בדרך  
 מצולח אנטים מלומדה, נאר אפילו ווען ער טוהט עס בהכנה ובכוונה, קען דאך זיין  
 אז דאס איז אהן א חיות, איז ח"י אלול טובט אויף עס זאל זיין מיט א חיות און  
 א לעבדיקייט.  
 ח"י אלול איז דער יום הולדת הבעל שם טוב, און ווי דער רבי ב"ק מו"ח  
 אדמו"ר האט בעזאגט (ב), אז דאס איז נפש נאר יום הולדתו בגופו, נאר אויך דער  
 יום הולדת בנשמתו, און אויך דער יום התגלותו פון בעש"ה - רביס זארהרס שפעטער -  
 איז דאס אויך געווען ביום ח"י אלול, וואס דאס איז דאך די התגלות פון חסידות  
 הכללית.

דערנאך איז געקומען כ"ק אדמו"ר הזקן - דער אלטער רבי - און האט דאס אויך  
 אריינגעטראגען אין הבנה והשגה, וואס דאס איז חסידות חב"ד - איז זיין יום הולדת  
 אויך ח"י אלול. דאס הייסט ח"י אלול וואס איז דער גילוי תורה החסידית הכללית  
 וגיילוי תורה חסידות חב"ד, בריינגט אריין א חיות אין אלע ענינים פון דער עבודה  
 פון אלול, וואס חיות איז געווען פון שמה.  
 9. הגם די עבודה פון אלול איז דאך חשובה, הרבה על העבר וקבלה טובה על להבא  
 וואס דאס איז דאך במריבות, א חסיד'דיגע תועבה פון שמה.  
 נאר דער ביאור פון דעם איז: לבר וואס לענד רב"ם (1) פסק'נט אז יעדער  
 מצוה דארף זיין בשמחה, מצד דעם וואס ער איז מקיים דעם רצון הבורא, און ער  
 טייטשט דאס אין דעם פסוק עבדה את ה' אלקיך בשמחה, ובמילא וויבאלד אז תשובה איז  
 דאך א מצוה, דארף אויך תשובה זיין בשמחה, פאר דא איז דער ענין פון שמה  
 מצד א' א ענין פרי. ניט מצד דעם ענין פון דער מצוה עצמה, נאר ווייל ער איז  
 מקיים א מצוה, איז ער בשמחה וואס ער איז מקיים דעם רצון העליון.  
 אבער ח"י אלול, דאס הייסט תורה חסידות, טוהט אויף אז תשובה צופא, וואס  
 בכללותה איז דאס כיריות, איז אין דעם אליין פאראן שמה. ח"י אלול, - א חיות  
 אין דעם ענין פון אלול גופא. און די שמה איז ניט קיין חסידות צו די מריבות.  
 ווי דער אלטער רבי זאגט אין תניא (2), אין דעם ענין פון תשובה, אז עס  
 דארף זיין בכל' הקיעה בלבאי פסטרא דה וחדוא תקיעא בלבאי פסטרא דא, אין דעם  
 זעלבען אנטקען זמן און אין דעם זעלבען ענין בופא קאן זיין ביידע תנועות  
 חסידות. ווי ער פיהרט דארט אויף, אז אויך אין דעם זמן פון ירגיעו וכו' ומריבות  
 וואס דאס איז מצד דעם פש בהפסית, איז דאמאלס בופא דאל ער זיין בשמחה מצד  
 דעם הרבש נפש החלקית ובתוהו הגמור אז לא ידה ממנו בזה, און צד טעמי מעשה  
 לאחור, וואס דערפאר איז כל ישראל יש להם חלק לכוה"ב.  
 10. דער דאן טובן, אז דער ענין השמחה דא איז מצד דער תשובה גופא, אז אין  
 דער מנינה פון תשובה אליין, וואס ער שטימט במריבות און ירבוש על היצת'ר,

סעיף י:

\* דעם פסוק תחת אשר לא עבדת  
 \* און לעולם גוי נצר מטעי





## עוד על החב"ד'ניצע בליובאוויטש צוואת כ"ק אדמו"ר מהרש"נ"ע ורשימת ענינים וסיפורים להרב"ש ז"ל

הרה"ת שמואל שי' קראוס  
מזכיר הבד"צ דק"ק קראונהייטס

לפני ארבעים שנה התפרסם דיון הלכתי שנעשה בעשור הראשון לנשיאות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, בנידון עריכת שינוי בבית-הכנסת - המכונה "הזאל הקטן" - בליובאוויטש, הפירסום נעשה בקובץ יגדיל תורה - שיצא לאור "על ידי חברי הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש", הוצאת ספרים קה"ת, חוברת לה, אייר-סיון תש"מ, ע' רכד ואילך - ונכתב בו שדיון זה "לא נודע למי", היינו שלא ידועה זהות הכותב. בהערה - שכמו יתר ההערות לקובץ הנ"ל נכתבה ע"י העורך הרה"ת ר' שלום דובער שי' לוי - התבאר:

### יגדיל תורה

רכד

סימן קכה

לשנות מחדר שני לעזרת נשים

• לא נודע למי י'

51) לפנינו העתק שו"ת, שהועתקה עבור כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע, ובכ"מ לא הצליח המעתיק לקרוא והשאיר חלק, והושלם בכתי"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע, שהוסיף בראשה „לאחר מהלומדים דפה". מי הוא א' מהלומדים, ולמי הופנתה השו"ת לא עלה בידינו לברר לע"ע. אבל כיון שהיא קשורה לבית אדמו"ר מהרש"ב, ולאמו הרבנית רבקה, מסתבר שנכתבה ע"פ בקשתו, ולכן הועתקה גם עבורו כנ"ל.

הזמן המשוער של הכתיבה התבאר בסוף ההערה:

בתחלתה כותב „זה ערך תשע שנים שקבעו שם ארון עם ס"ת בציווי אדמו"ר" [מהר"ש]. הרי שנכתבה תוך תשע שנים להסתלקות אדמו"ר מהר"ש — בי"ג תשרי תרמ"ג. ואם נסמוך על המסופר לקמן הערה 60, הרי נכתבה לפני שנת תרמ"ט. וכן נראה ממה שאדמו"ר מהרש"ב נכלל כאן בין „הבנים" — בלי תואר מיוחד, כיון שבשנים הראשונות להסתלקות מהר"ש עדיין לא קיבל עליו את הנשיאות. וממה שמציין כמ"פ לשו"ת הצ"צ חאו"ח, שנדפסו בתרמ"ד, נראה לקבוע את תאריך כתיבת השו"ת — בין השנים תרמ"ד-תרמ"ט.





ה' טבת תשמ"ז נמסר לדפוס הכרך החמישי מסדרת אגרות-קודש אדמו"ר מהורש"ב, הוצאת ספרים קה"ת, ונכללו בו - בע' קצט ואילך - גם השו"ת הנ"ל, ונכתב בהערה ש-"מסתבר" שזו העתקה מהנכתב על ידו, "ומ"מ מידי ספק לא יצאנו":

### א'קט

נדפסה ביגדיל תורה נ"י. חוברת לה ס"י קכה, מתוך העתקה, שהועתקה עבור רבנו, ובכ"מ לא הצליח המעתיק לקרוא והשאיר מקום חלק, והושלם בכתי"ק רבנו, שהוסיף בראשה, "לאחד מהלומדים דפה". מי הוא "א' מהלומדים", ולמי הופנתה השו"ת - לא עלה בידינו לברר לע"ע. אך מסתבר ששו"ת זו נכתבה ע"י רבנו אל אחד הלומדים דליוכאוויטש. וע"ז כותב בסופה, "יודיענו בארוכה ולמעשה". לאח"ז מסרה לסופר שיעתיקנה ורבנו השלים בכתי"ק במקומות שחמעתיק לא הצליח לפענח את כתי"ק רבנו. ומ"מ מידי ספק לא יצאנו.

כתחלתה כותב, "זה ערך תשע שנים שקבעו שם ארון עם ס"ת בציווי אדמו"ר" [מהרש"ש]. הרי שנכתבה תוך תשע שנים להסתלקות אדמו"ר מהר"ש - בי"ג תשרי תרמ"ג. ואם נסמוך על המסופר לקמן בהערה, הרי נכתבה לפני שנת תרמ"ט. וכן נראה שרבנו נכלל כאן בין "הבנים" - בלי תואר מיוחד, כיון שבשנים הראשונות להסתלקות אדמו"ר מהר"ש עדיין לא קיבל עליו את הנשיאות. וממה שמציין כמ"פ לשו"ת הצ"צ חאו"ח, שנדפסו בתרמ"ד, נראה לקבוע את תאריך כתיבת השו"ת - בין השנים תרמ"ד-תרמ"ט.

יש לציין את הראי' שנוספה כאן לענין התאריך (שאדמו"ר מהורש"ב נזכר בתשובה בין "הבנים", בלי תואר מיוחד לאדמו"ר, מכיון שבשנים הראשונות עדיין לא קיבל עליו את הנשיאות) - שהיא רק אם נאמר שלא הוא כתב את התשובה. וק"ל.

לפני שבע שנים, בתשע"ג, נדפסו השו"ת הנ"ל בשלישית, שלא ע"י הוצאת קה"ת, סימן ט בספר שו"ת המיוחד לו,

(בהקדמת הספר סופר שבשנת תשמ"ז נשאל כ"ק אדמו"ר ש אם כדאי שהפסקי דינים והתשובות יוצאו לאור בקונטרס בפני עצמו: "שאלות ותשובות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע" - והואיל לענות שיש לכוללם בכרך האחרון, "ולאחר זמן" להוציא לאור בקונטרס בפני עצמו. כעבור 26 שנה החליט מי שהחליט להדפיס את השו"ת בשם "תורת שלום")

בהדפסה זו נוסף ציון הפותר את הספק על זהות הכותב. צוין כי "יחד עם העתק זה, מונח בארכיון העתק נוסף", שעליו רשם כ"ק אדמו"ר ש בכתי"ק:

מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע.

נעתק מהכת"י שנשלח מתל אביב, והי' אצל בן הרב ניימארק.

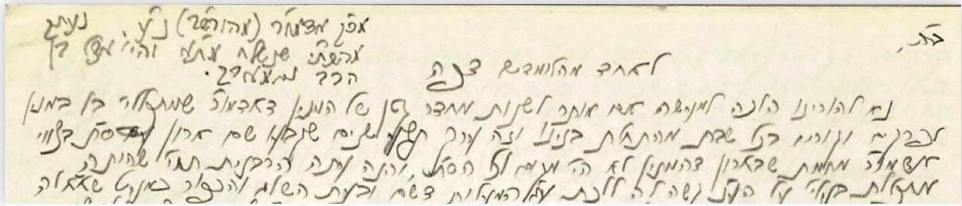
ולפי זה התבארה לא רק זהות הכותב, אלא גם זהות הנמען, "הרב ניימארק": השו"ת הנ"ל נשלח כשאלה אל הגאון החסיד הרב חיים משולם זלמן ניימארק ז"ל - מוסמך לרבנות מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע, כיהן ברבנות בכמה ערים והי' מזקני הרבנים החסידים - עמו עמד כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע בקשרי מכתבים בשנים תרמ"ה-ט [בתקופה המדוברת כיהן הררחמש"ז ברבנות בעיר נעוויל, בה נפטר בכ"ח מנ"א תרנ"ג], ממנו הגיע אל בנו, הר"ר יהושע אליהו ניימארק הי"ד [נהרג ז' מרחשון תרס"ו בעיר יקטרינוסלב], וממנו אל בנו, נכד הררחמש"ו, הרב אברהם יעקב ז"ל [עלה לארה"ק תרפ"ד. נפטר ט' חשון תשכ"ב] שהי' חבר הרבנות בעיר תל אביב, ממנה נשלח.

## פירסום ראשון ב"קובץ השבעים"

והנה זה חדש:

לא מכבר, לקראת ג' תמוז השתא, נדפס השו"ת הנ"ל פעם נוספת, בקובץ הערות וביאורים היו"ל ע"י תלמידי ישיבת ליובאוויטש בטארנאטא, גל' עא (ונקרא "קובץ השבעים", חלק ב'), בתוספת חידוש (שער דובב שפתי ישנים, ע' לב ואילך): פורסמו לראשונה שתי טיוטות של מכתב התשובה שהכין הרב ניימארק כמענה עבור כ"ק אדמו"ר מהורש"ב. הנ"ל נערך - בהוספת מבוא, תוכן ורקע, צילומים (כולל הכתי"ק הנ"ל דכ"ק אדמ"מ"ש), ועריכת קיצור - תולדות חייו של הרב ניימארק - ע"י התלמידים התמימים חיים ש' מאס ורפאל מנחם נחום ש' וגנר. ברוכים יהיו.

צילום כתב יד קודש כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שיחי' לעולם ועד. נדפס ב"קובץ השבעים":



## תאריך הכתיבה

ביגדי"ת (תש"מ) ובאג"ק (תשמ"ז) נכתב ש"אם נסמוך" על המסופר להלן, "הרי נכתבה לפני שנת תרמ"ט".

ומהו הסיפור?

הסיפור הובא מפי המרא דאתרא דלפנים, הרב זלמן שמעון דווארקין ז"ל [נפטר י"ז אדר תשמ"ה, וכשנדפסו הדברים ביגדי"ת עדיין הי' בין החיים]:

60) כן הי' בשנים שלאח"ז, שבמקום חלון שכנגד התנור היתה דלת, ושני תנורים היו לשתי צדיו. ועוד מספרים שבשנת תרמ"ט, כשבא הר"ר חיים בער ווילענסקי לליובאוויטש והתפלל בחדר קטן זה, עבר אדמו"ר דרך חדר זה [במקום דרך הפרוזדור] והתעכב לראות איך שמתפלל, הרי שכבר אז היתה שם דלת ולא חלון (מפי מהרז"ש דווארקין שליט"א).

וכנראה שבעת שמיעת ה"מספרים" מפי הרז"ש דווארקין, לא הבחין הרושם שהכוונה לסיפור ששמע הרז"ש מפי כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע, כדלהלן. כך שאין מקום לאמירה "אם נסמוך", שהרי בוודאי שיש לסמוך!

אמנם, את הסיפור הזה העלה הרב דווארקין על הכתב ע"פ הזכרון, אחרי יותר מ-27 שנה מאז שמע את הדברים. הי' זה בשלהי תשי"א או תחילת תשי"ב, לאחר שכ"ק אדמ"מ"ש עוררו על כך,

- אג"ק א' אלול תשי"א (ח"ד ע' תלו): "מה נעשה מר"ד דזכרונותיו משנות תר"פ ואילך?".  
 אג"ק כ"ח מ"ח תשי"ב (ח"ה ע' מ-מא): "קבלתי מכתבו בצירוף רשימות זכרונות מהשנים הראשונות לנשיאות כ"ק מו"ח אדמו"ר, ות"ח על העבר ובקשה רבה וכפולה להמשיך בזה, כי אף שמרובים הסיפורים שרשם באיכות אבל מעטים הם בכמות, ובל"ס אשר רשומים בזכרונו עוד כהנה וכהנה" -

ומאוחר יותר אף נדפסו הרשימות בספר קובץ רז"ש - הוצאת ספרים קה"ת, ניסן תשמ"ז,  
 ע' 75 - בין הדברים שזכר מהתוועדות יו"ד כסלו תרפ"ד:

לידע וויא קאָן מען דאָרטין דורך קריכין מיט שכל אַליין, ואמר אדמו"ר נ"ע  
 שכ"ק אדמו"ר נ"ע הרש"ב אמר על עצמו שבעת ההיא מרוב יגיעתו והעמקותו  
 בהענינים באמ"ב איז באַ איהם אויס גיקראַכין דיא האָר פּוּך קאָפּ ומזה הי'  
 היסודות דהמשך הגדול בשעה שהקדימו תער"ב-ע"ה.

ואח"כ בשנת תרמ"ט (כמדומה) בא רח"ב ז"ל לליובאוויץ ומחמת שהי' לו  
 כאב ברגלים לא התפלל בבהכ"נ (קליינעם זאָל) רק בהחדר שני של הבהכ"נ ישב  
 לו על ספסל מכוסה בטליתו והתפלל, ואדמו"ר התפלל או בבהכ"נ וכשגמר  
 אדמו"ר תפלתו והלך לביתו סיבב דרכו דרך פתח של החדר שני (כי בהחדר שני  
 שהי' מימין הכניסה הי' שני פתחים אחד לבהכ"נ ואחד להפרוודור ומהפרוודור  
 לחוץ), ועמד אצל רח"ב זמן מה ושמע תפלתו, וכשבא לביתו אמר יעצט איז באַ  
 מיר גיוואַרין אַרעכט אויף שכל (השכלה) אויך כי ע"ע הי' מופרך אצלו לגמרי.

אמנם, הרב דווארקין כתב כאן שאינו בטוח בשנה בה נקב, תרמ"ט, אלא שכך רק "כמדומה"  
 לו,

- אך כך נמצא בוודאות במקומות נוספים בשיחות ורשימות אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע, ראו  
 לדוגמא בלקוטי דיבורים ח"א ע' 395 (יצויין שבקטע השני דלהלן מוזכר גם אותו "חדר שני  
 פון מנין", שבו הי' ה"חדר" בו למד אדנ"ע בילדותו. עובדה זו נזכרת אצלו במקומות נוספים):

דעם ערשטן מאָל וואָס איך האָב גיווען את החסיד  
 המפורסם ר' חיים דוב ווילענסקי אין ליובאוויטש איז דאָס  
 גיווען אין יאָהר תרמ"ט נאָך פּסח, דעם מאמר הידוע ונקוב  
 בשם אחרי רמ"ס וואָס דאָרט רעדט זיך דער ענין תהו  
 ותיקון, האָט דער טאטע גירעדט דעם שבת, וואָס החסיד ר'  
 חיים דוב איז גיווען אין ליובאוויטש.  
 אין איינעם פון די טעג איך בין גיגאַנגען פון חדר -  
 וואָס איז גיווען איז חדר שני פון פנין - אַהיים עסן וואַרמעס

ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: כ"ק  
אאמו"ר נ"ע אמר על עצמו שבעת ההיא  
מרוב יגיעתו והעמקותו בהענינים  
באמ"ב איז בא אים אויס געקראכן די  
האָר פון קאָפּ ומזה הי' היסודות דהמשך  
הגדול בשעה שהקדימו תער"ב-ע"ו.

ואח"כ בשנת תרמ"ט בא רח"ב לליו-  
באוויטש<sup>10</sup> ומחמת שהי' לו כאב ברגלים  
לא התפלל בבהכ"נ (קליינעם זאָל) רק  
בהחדר שני של הבהכ"נ ישב לו על ספסל  
מכוסה בטליתו והתפלל, אני התפללתי  
אז בבהכ"נ וכשגמרתי תפילתי והלכתי  
לביתי סיבבתי דרך פתח של החדר שני  
(כי בהחדר שני שהי' מימין הכניסה הי'  
שני פתחים אחד לבהכ"נ ואחד  
להפרוודור ומהפרוודור לחוץ), ועמדתי  
אצל רח"ב זמן מה ושמעתי תפלתו,  
וכשבאתי לביתי אמרתי: יעצט איז בא  
מיר געוואָרן אַרעכט אויף שכל (השכלה)  
אויך כי ע"ע הי' מופרך אצלו לגמרי.

וזו הסיבה שהמילה "כמדומה"  
הושמטה בעת עריכת הדברים, בשנת  
תשנ"ב, להדפסה ב"ספר השיחות תר"פ-  
תרפ"ז", הוצאת ספרים קה"ת, ע' 52,

- אלא ששם לא רק שחסר ציון למקור  
הדברים ברשימתו של הרב דווארקין  
(וחסרון ציוני המקורות בסה"ש הוא דבר  
שהעירו עליו מכבר), אלא נעשו שינויי  
עריכה נוספים:

- כאשר שינויים אלו לא רק שאינם  
מועילים, אלא אף עלולים להטעות את  
הקורא (בהמשך לקטע המתחיל: "ואמר  
כ"ק אדמו"ר שליט"א") לחשוב שהסיפור  
אירע עם כ"ק אדמו"ר (מהור"י צ) נ"ע!

והנה, בהדפסת השו"ת הנ"ל לפני  
שבע שנים - בספר השו"ת הנ"ל - כתב  
העורך רק שיש לאחור את הכתיבה "אחרי  
תרמ"ד", זאת (כפי שציין כבר בהערה

ביגדי"ת) מפני שבתוך התשובה מוזכר הספר שו"ת צ"צ חלק אורח חיים, שנדפס בשנת  
תרמ"ד,

[ואם משום כך, האין זה אפשרי להזכיר את הספר באותה שנה? ומדוע "אחרי תרמ"ד"?  
מדוייק הי' לומר: "אחרי תרמ"ג" (וכך הי' נכון לכתוב גם ב"קובץ השבעים" הנ"ל, סוף ע' לג).  
אגב, בכתה"י של השו"ת נכתב שמדובר "בצ"צ יו"ד", ותוקן בהערה ביגדי"ת ובאג"ק. בספר  
השו"ת תוקן בין סוגריים מרובעים, כך שהקורא יכול לחשוב שמדובר בהוספה (שנשמטה  
במקור), ואינו יכול לעמוד על טעויות ההעתקה שבשו"ת. לאידך, בהמשך נפל שיבוש  
בהעתקה שביגדי"ת ובאג"ק, ובמקום ך"ג שבכתה"י, הועתק: ק"ג. הערתי על כך במאמרי  
בעיתון "בית משיח", הערה 166, ותוקן בהדפסה בספר השו"ת: כ"ג]

- אך נשמטה השנה התוחמת את אפשרות הכתיבה המאוחרת, "בין השנים תרמ"ד-תרמ"ט"  
(כפי שנכתב, כנ"ל, ביגדי"ת ובאג"ק).

סיבת השמטה זו נעוצה בעובדה שבשנת תשס"ב התפרסם מאמר "הזאל הקטן" אותו  
כתבתי בעיתון "בית משיח", ושם כתבתי - כדלהלן באריכות - שהפירוש שניתן (בהערה  
ליגדי"ת ובאג"ק) לאמור בשו"ת הנ"ל, מוטעה, ומאז ומתמיד היתה במקום דלת ולא חלון,

כך שאין להוכיח דבר, מהסיפור הנ"ל על תרמ"ט, לענין תאריך הכתיבה [אלא שבהדפסה בתשע"ג חזרה ונדפסה שוב הערה שתוכנה חוזר על הטעות הנ"ל, ועל כך אכתוב בהמשך].  
את העובדה שמאמרי הנ"ל הי' לפני העורך, ניתן לדעת מהעובדה שציין לו בספרו "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" (נ.י. תש"ע), ע' קס הערה 13:

13. ראה לקוטי דבורים ח"ד תערב, ב. זכרון לבני ישראל עמ' כא. ליקוט ודיון בפרטי האולם הקטן, ראה מ"ש ר"ש קראוס (כא אייר תשס"ב).  
14. פורסם על ידי ר"ש קראוס ויט מ"ח תש"ס.

[ורק מפני דבר אחר, הצנזור - הבא בכוח ערכאות של גויים לשלוט על הוצאת הספרים (כבימים ההם, ברוסיא הצארית והסובייטית) - הושמט איזכור המקור בו פורסמו דברים: בעיתון "בית משיח". וכהנה רבות, וראה גם בע' קסט: "שוב העירוני", ללא מקור, ונמצא בעיתון "בית משיח" גל' 120 ע' 34-33. ובכל זה לא התייחסתי להדפסה חוזרת של פרשנויות מוטעות הגם שמכבר הערתי שיש לתקנן]

והנה, ב"קובץ השבעים" הנ"ל, ע' לד, כתבו להוסיף בזה:

[בקטע הבא צ"ל: אבוא / סימן מ"ז כ' "טרם / השערה]

לד | קובץ השבעים ב ⑥.....

אבל ממה שכ' בהתשובה "ואם אביא להשיב בארוכה ובענין הראוי, צריך זמן נכון, ולחפש בס' האחרונים, וס' האחרוני הנז' בקונט' לא נמצאו בידי", י"ל שנכתב בשנת תרמ"ח לערך. שהרי בתשובתו בתו"ש יו"ד סימן י"ז כ' טרם אענה אני שוגג אשר לא השבתי על מכתב כת"ד תיכף בקיץ העבר. אבל כך הי' סיבת הדברים, בימים אחדים בקבלת מכ' עם הקונט' הי' השריפות הנוראות דפה ר"ל, אשר מאז היו הספרים מטולטלים מזוית לזוית". ואפשר שמשו"ז לא הי' בידו ספרים הנ"ל. וכל הנ"ל הוא רק השארה.

הציטוט השני ("טרם אענה") הוא ממכתב בענין אחר, תשובה בהלכות נידה, אותה כתב הרב ניימארק בט' ניסן תרמ"ט, כמענה לאגרת קודש אדמו"ר מהורש"ב שנכתבה שנה קודם, ג' ניסן תרמ"ח (כדלהלן).

אך, האם רק ספרי האחרונים היו "מטולטלי" מזוית לזוית" בגלל השריפות?

על כן מסתבר יותר שהאמור בפתח תשובתו המדוברת, אינו קשור להעדר ספרים בגלל השריפות, אלא לכך שמדובר בספרים די חדשים, כדלהלן, אשר "לא נמצאו בידי".

ואכן, מפליא כי דבריו של הרב ניימארק בנידון 'ס' האחרונים הנז' בקונט' לא נמצאו בידי, לא עוררו את המעיינים לחפש למה כוונתו, ולגלות שספרים אלו מאחרים את כתיבת השו"ת, כדלהלן.

ולכאורה כוונתו לדברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, בסימן ו של התשובה:

(ו) ולענין הבנים <sup>74</sup> בחשב"ץ כ' להדיא אף בנו ובא"א <sup>75</sup> לבעל דעת קדושי' על שו"ט <sup>76</sup> כ' דתנאי מהני בבהכ"נ בביתו ואפשר אף לבנו ויו"ח וצ"ע הרי שמסתפק בזה. וע' בב"י סי' קנ"ג. ובתשו' אור נעלם משמע ג"כ

(74) ר"ל רבנ"ד הקדישו אדמו"ר מהר"ש, שכבר נסתלק בשנת תרמ"ג, ורוצים בניו לשנותו כמה שנים אחר הסתלקותו.

(75) = באשל אברהם להרא"ד מבוטשאטש, סס"י קנא.

(76) שחיטה וטרפות.

וכך, בדומה להוכחה מציון הספר שו"ת צ"צ על או"ח שנדפס בתרמ"ד, המוכיח שלא נכתב שו"ת זה לפני שנת תרמ"ד, כך גם ציון הספר אשל אברהם - גם הוא לחלק או"ח, כמצויין כאן לסימן קנא - מוכיח שלא נכתב השו"ת לפני שנת תרמ"ו, שהרי ההדפסה הראשונה שלו, בעיר לעמבערג, נעשתה רק בשנת תרמ"ו. וליתר דיוק, לא לפני כ"ד טבת תרמ"ו, שאז התחילה השנה הלוועזית, הנקובה גם היא בשער: 1886 (ההדפסה השני' היתה כבר ביחד עם השלחן ערוך שנדפס שם, שחלק או"ח שלו נדפס בשנת תרנ"ג).

שעל ספר זה כותב הרב ניימארק בתשובתו ("קובץ השבעים" ע' מו, תחילת סימן ג. ולפי הצילום ששם בע' לה, צ"ל: מבעה"מ / כי זו"ז [=זולת זה]):

ג. ועתה נסיים בענין אם מועיל התנאי להיורשים. הנה ס' אשל אברהם בעה"מ דעת קדושי' <sup>102</sup> אין נמצא אתי ונעלם ממני טעמו, כי בל"ז [?-בלא זה] לא מצאתי בשום מקום

102 על שחיטות וטריפות סוס"י קנא (בהשאלה אות ו). וכותב שם דתנאי מהני בבית הכנסת בביתו, ואפשר אף לבנו ויוצאי חלציו וצ"ע.

שכן ספר זה, שנדפס רק בשנת תרמ"ו, חדש הי', וטרם הגיע לידינו.

[כמובן שהנכתב בהערה 102 שספר זה הוא "על שחיטות וטריפות סוס"י קנא", מוטעה. סימן קנא המדובר הוא בהלכות בית הכנסת שבחלק או"ח, שהלכותיו נדונו בספר "אשל אברהם". וכאן חזר הרב ניימארק על שכתב אדמו"ר מהורש"ב שמחברו הוא בעל הספר "דעת קדושים" על שחיטות וטרפות, שנדפס שם בשנת תרל"ב]

ומאחר שהרב ניימארק כותב בלשון רבים: "ס' האחרונים הנז' בקונט' לא נמצאו בידי" - הרי שהמחפש ספרים מאוחרים בשו"ת דנן ימצא שישנו אף ספר המאוחר לאשל אברהם. הזכירו אדמו"ר מהורש"ב בקיצור:

ע' בד"נ עיו"ד תשו' ק"ו

היינו, לעיין בתשובה כ"ו בספר דברי נחמ"י על יורה דעה - וספר זה נדפס בווארשא בשנת תרמ"ז. נמצא שהשו"ת דנן לא נכתב לפני שנת תרמ"ז, וליתר דיוק, לא לפני אמצע השנה, שהרי מעבר לשער נקוב תאריך רשיון ההדפסה: 14 מרץ 1887, שהוא י"ח אדר תרמ"ז.

ומאחר ובתחילת השו"ת מוזכר "זוה ערך תשע שנים . . בצווי אדמו"ר", והיות ואדמו"ר מהר"ש הסתלק בתחילת שנת תרמ"ג, הרי שכתובת השו"ת הנ"ל היתה בטווח השנים תרמ"ז-תרנ"א.

ואמנם, ההתכתבות הנוספת של הרב ניימארק עם אדמו"ר מהורש"ב, שהוזכרה לעיל (בענין נידה), אפשר ויכולה ללמד גם היא על תאריך ההתכתבות בענין בית הכנסת: בתחילת מכתבו מנה הרב ניימארק כמה סיבות לאיחור כתיבתו, שרק בניסן תרמ"ט כתב מענה לאג"ק שנכתבה שנה קודם, בניסן תרמ"ח:

בימים אחדים בקבלת מכ' עם הקונט' הי' השריפות הנוראות דפה ר"ל . . ובמוצאי ט"ב נסעת לדרכי . . ובאתי מדרכי ער"ה העבר. והנה במוצאי יום כיפור . . נחליתי כשני חדשים . . ובכל החורף אשר כת"ר לא הי' בביתו לא ידעתי האדרעס על נכון, וגם חשבתי כי שם במקומו בודאי לא ימצא הספרים הנזכרים . . וזה איזה שבועות נזכרתי...

מפרסומיו של הרב ניימארק בעתוני התקופה ההיא ידוע על שתי שריפות שהזיקו בנעוועל בקייץ תרמ"ח, האחת בי"ג תמוז והשני' בט"ו בו,

- תרמ"ח היתה כבר השנה השני' לרבנות הרב ניימארק בנעוועל, וכך יש לתקן את הרשום ב"קובץ השבעים" ע' נא (בקטע המתחיל: "בשנה הראשון"), וכפי שצוטט שם (בקטע הקודם) מהנכתב בנעוועל י"א אלול תרמ"ז: "זוה כשנה בא לשבת על כסא הרבנות בעירנו . . רמ"ז ניימארק נ"י", היינו שהגענו לנעוועל היתה בסוף תרמ"ז או בתחילת תרמ"ז [ומתאים לתיאורו של פישל שניאורסאהן, הועתק בתש"ע ב"תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" ע' קפ. ולא בתרמ"ח, כפי שעולה מתיארוך מפוקפק שרשם משה צינוביץ בשנת תשי"ז בספר "ויטבסק" (עליו סמך בתשע"ג בהערה לספר השו"ת ע' פח, ובנסמן שם)]. מפירסום נוסף של הרב ניימארק בעתוני התקופה ידוע על שריפה נוספת, י"ד אלול תרמ"ז -

וממכתבו הנ"ל למדנו שאג"ק מהורש"ב מתחילת הקייץ (בראשה התאריך ג' ניסן תרמ"ח, ובסופה איחולים לחג הפסח) הגיעה לידו רק "בימים אחדים" קודם השריפות של י"ג-ט"ו תמוז, כלומר, חודשיים אחרי כתיבת אגה"ק!

בניסן תרמ"ט כתב הרב ניימארק לאדמו"ר מהורש"ב מכתב התעוררות בענין קבלת הנשיאות (מכתבו צורף למכתב הקודם, ונדפס ביגדי"ת ע' לח הערה 40): "בהיותי במחנם בקייץ העבר הכרתי וראיתי היטב כמה קשה ישיבת כת"ר בביתו מכמה מניעות הסובבכים דרכו דרך הקודש יקרא לה" - ומשתמע מזה שבאותה נסיעה בקייץ תרמ"ח נפגש עם אדמו"ר מהורש"ב, היינו, קודם נסיעת מהורש"ב לחו"ל (באג"ק שלו ח"א ע' נט, עשרה בטבת תרמ"ט: "נסעתי מביתי בקייץ העבר בחודש תמוז", וראה שם ע' נו: "באתי לפה על ש"ק פ' מטו"מ"). אפשר שבתחילת הקייץ לא הי' הרב ניימארק בביתו, וכך לא הגיע אליו אגה"ק שנשלחה לנעוועל, עד לתחילת תמוז.

והיות במכתב הרב ניימארק מתרמ"ט לא הוזכרה כלל התכתבות קודמת בענין עריכת השינוי במבנה בהכ"נ, ניתן לדעת: או שהשאלה בענין בהכ"נ הגיעה אליו רק אחרי ט' ניסן תרמ"ט, או שתשובתו בנושא נכתבה ונשלחה עוד קודם קייץ תרמ"ח.

ואולי יש לדייק בסגנון מכתביו של הרב ניימארק, שמכתב ט' ניסן נכתב אל אדמו"ר מהורש"ב בסגנון אישי ובלשון יחיד, בעוד מכתב התשובה בענין בהכ"נ נכתב בלשון רבים:

וכאשר הם דורשי' להשיב בהקדם, ע"כ הנני למלאות רצונם להשיב בקצרה הנוגע לפע"ד . . אמנם בדרך השני שכתבו . . אוכל להעיד להם מה ששמעתי מפורש מפ"ק של רבינו כ"ק אביהם הר"ש נ"ע . . ואם ירצו . . אבל בדרך הראשון שהזכירו . . שיוכלו לתקן כרצונם...

[על כותבו: "למלאות רצונם להשיב בקצרה" (בהוספה על נוסח כותבו בטייטא הקדומה, צילומה שם בע' לה: "וכאשר דרישתם שנחוץ למעשה הנני להודיע בקצרה את הנלע"ד"), יש להעיר מהנמצא בסוף השו"ת הנשלח אליו: "יודיענו בארוכה ולמעשה איך ומה לעשות הכל בפרטיות". להלן אכתוב שיתכן ולשו"ת צורף מכתב, ואם כן אפשר שבו נתבקש להשיב על כל פנים בקצרה]

ודיוק זה מביא להשערה, שלשו"ת בענין בהכ"נ - שכאמור, אדמו"ר מהורש"ב רשם בכותרת: "לאחד מהלומדים דפה", כלומר, העדיף להעלים את זהותו ככותב השו"ת - התייחס הרב ניימארק כנכתב גם מטעם אחיו [אפשר גם ולשו"ת צורף מכתב חתום ע"י האחים, כדלהלן], ולכן כתב הרב ניימארק תשובתו בלשון רבים.

אמנם בתחילת קייץ תרמ"ח נפגש בליובאוויטש עם אדמו"ר מהורש"ב, שם ראה את "דרכו דרך הקודש", ואח"כ בתמוז תרמ"ח גם קיבל את אג"ק בהלכות נידה.

ובקוראנו מכתבו של הרב ניימארק אל אדמו"ר מהורש"ב: "לאשר חביבים עלי מאד דברי כמע"ל להשתעשע בהם, וגם ביקש במכתבו להשיבו בארוכה, ולעשות רצונו חפצתי", וכן מכתב ההתעוררות שכתב אליו בענין קבלת הנשיאות, אפשר להניח שבפגישתו עם אדמו"ר מהורש"ב בקייץ תרמ"ח התוודע לכך שהוא גם כותב השו"ת בענין בהכ"נ, ומאז התפתחה עוד יותר אחיזתו בעבותות אהבה אליו.

ולפי השערה זו ניתן לתארך מכתב השו"ת לתקופה שבין קייץ תרמ"ז עד קייץ תרמ"ח.

### מכתב וקונטרס

לעיל כתבתי שאפשר גם ולשו"ת צורף מכתב מהאחים. אוסיף שכך משתמע לכאורה ממענה הרב ניימארק:



ונשאר<sup>100</sup> לנו לבאר מ"ש בתשו' צ"צ [הלכות] בהכ"נ בסי'ך לפי הנמצא בהעתקה ע"ז שהי' שם התנאי ואפ"ה לא היתר כ"א במכירה. והנה קשה עלי להתחכם במה שאינו לנגד עיני כי אותו' מחכימות וגם קשה בעיני שבמכ' באו"ב [-באופן ברור] לשונות הסותרים בזה, במכ' כמע"ל [-כבוד מעלתכם] כ' בלשון זה אף שחותנך אמר<sup>101</sup> שהתנה מתחלה, א"כ משמע שדוחה היתר זה לג"ד [-גילוי דעת] הכותב. מהקונט' נ' דבלשון זה, ובפרט שחותנך התנה.

100 קטע נכתב בקיצור קצת וכנראה הוא עצם כת"י של הרמש"ז.

101 אינו ברור מאיפה לקח לשון זה.

שיש בו הבחנה בין המכתב ("מכ' כמע"ל") ובין הקונטרס.

מהנ"ל נראה שגם במכתב הוזכר הענין ההלכתי, ואפשר שבו המענה למוער (הערה 101) על כך שבשו"ת (הקונטרס) לא מופיע הלשון שציטט.

אגב, לענין המועתק בפנים: "קשה בעיני שבמכ' באו"ב לשונות הסותרים בזה", שהתבאר בין סוגריים מרובעים: באופן ברור - אציע לבדוק בכתה"י אם לא נכתב: "שבמכ' באו ב' לשונות הסותרים בזה", וכאן העתיק תחילה מנוסח המכתב (שלא הגיע לידינו), ואח"כ מהקונטרס (שבו לפנינו: "ובפרט דחותנך התנה").

הנוסח המועתק בקובץ הוא מהטיוטא השני' (שבהערה 100 נכתב שנכלל בה קטע מכתיבת ידו של הרב ניימארק), ויש להעיר גם לנוסח הטיוטא הראשונה (צילומה בע' לה): "מצאתי במכ' כת"ר בל' זה . . . ובהקונ' הרצוף נז' בל' זה...".

[אבל יש להעיר לנוסח הטיוטא השני', ע' מז: "מה שבעצמו סתם חלונות, כמ"ש במכ'", שענין זה מופיע בסוף השו"ת-הקונטרס: "שוב נזכרנו שהי' חלונות בהמנין במזרח שהי' כנגדם מקום פנוי ואח"כ סתמם ועשה חדר לכותל זה"]

### רקע להצעת אופני השאלה

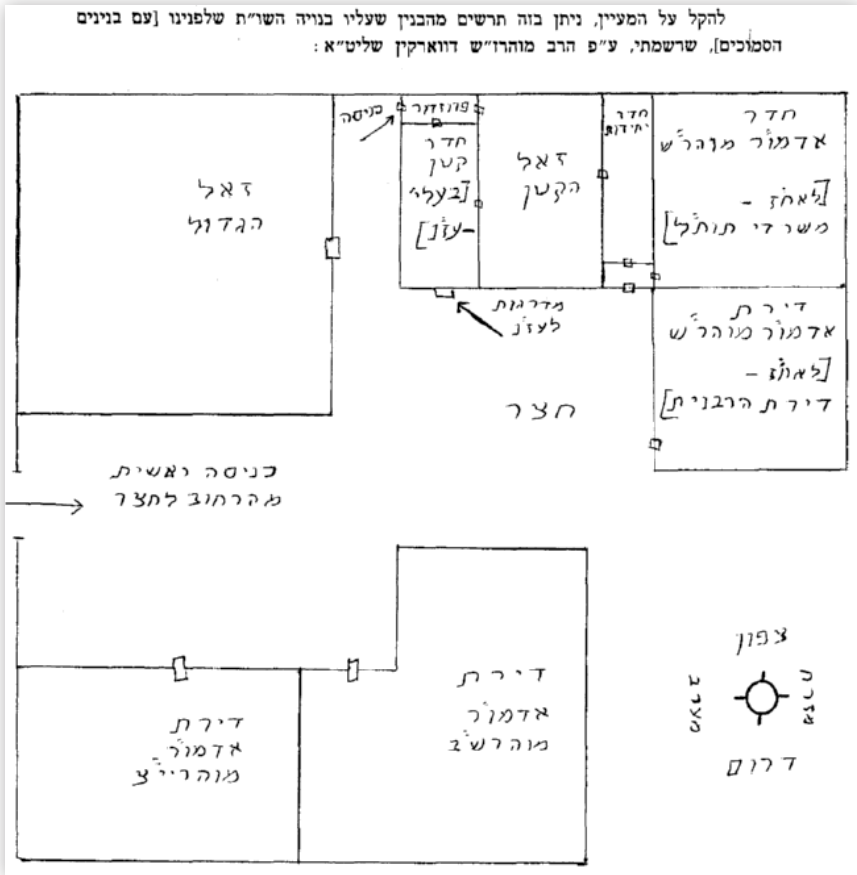
בעיתון "בית משיח" גליון 365, כ"א אייר תשס"ב, בפרק מסידרה בה עסקתי בתיאור החצר בלויבאוויטש, התייחסתי (בע' 48 ואילך) לתיאור צדו המערבי של "הזאל הקטן".

לא אחזור כאן על כל הפרטים וכל ההערות, כי אם על עיקרי הדברים.

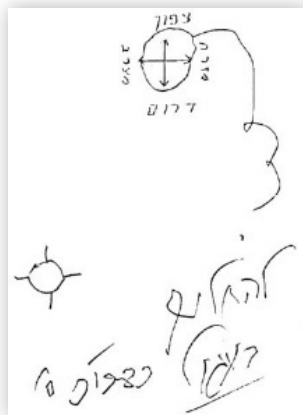
אפתח בהצעת השאלה, כפי שהועתקה בכתה"י:

אמצ גהאנצויס דרפ  
 נא אבוהימ האב איעה אמ זונת אמת יחבר נטן לא הונן באמצוה' שיתקאלו.  
 קו קיטן אפרניס ווויזיס קל שרת יהתתתת בנינו וגה צחק תפץ  
 ששם שנקעו שם אמן טע סת ברנו. אצוה' יחזת שאסן בהזון אל הי' יקוה  
 אל הספ' י ונהר צחה היקנת פתי אהייה יתבאלת קל' על היצב נשה אל אלת  
 עת היצולת בשם וקנת השלג והכפיה נעט שא אל קסונ וינפאל הי' תיב  
 אהאל קיטן עז קנימ אצות יהינן עגנ אל נק יצטרך אצות היסון קהפנ אצ  
 יצקסי שם חלן נטן ויגו יס אופן אצות יהפריגביה אל היאוך אנו' עגנ  
 ואלעות פריגביה ויהיאר קיטן בהיי אנהר ואלעות יחלן פתח נטן הפתח  
 ואלת הפתח ישם אלאה נצרך אמתה' איווק אחר ויחית נזואת ריח  
 שיעט שפנאי יועל ויטפמ אעלה צת עז אלוהימ איה היין ואיגיה  
 אופן ויפיה .

ובביאור הדברים נכתב בקובץ יגדי"ת (בהערה 51, ואח"כ בהערה לאג"ק):



כאן כדאי לציין, שסימון ארבעת הרוחות המופיע כאן בעיגול, כנמצא בכמה וכמה ספרים, הוא לפי הוראת כ"ק אדמ"ש, בכתי"ק על עלי-ההגהה של הקובץ, שפירסם הררשד"ב שי' לוי'ן בספרו "עבודת הקודש" ע' כה:



במאמרי הערתי כי שירטוט הבתים נעשה באומד, ואין מידותיו מדוייקות, לעניינן ציטטתי מ- "רשימת המאסר" של כ"ק אדמו"ר (מהור"י צ) נ"ע, החלק שנדפס בשנת תשט"ו, בה תואר המקום בשנת תרנ"א:

**הביהמ"ד, הנקרא זאל הקטן, הוא אולם שמונה עשר אמות ארכו ממזרח למערב ורחבו מדרום לצפון חמש עשרה אמות, גובה חמש אמות ורבע, פתחו במערב סמוך לקרן צפון נכנס מדביר קטן ארבעה אורך על ארבעה רוחב, שלשה חלונות גבוהים ורחבים בדרום ובקרן צפונית מערבית בביאה כיור מים, ושלשה חלונות גבוהים ורחבים בצפון.**

**בכותל המערבי ובו שני תגורים גדולים, וביניהם פתח אל החדר שני אשר מדרום לצפון אחד עשר על רוחב ממזרח למערב ארבעה, ובו ארון קודש ושולחן קריאה ואיזה ספסלים.**

לפי התיאור הזה, רוחב "החדר שני" (4x11) הי' כרבע מרוחב "הזאל הקטן" (15x18), ולא חציו כבתרשים. הפרוזדור הי' רבוע (4x4), ולא מלבני כבתרשים.

עם זאת, בתרשים נוספו ארבעה פרטים הקשורים לדיון שבשו"ת הנ"ל, אך לא הוזכרו בו. האחד, קשור לדיון עצמו, הוא ציון פתח שהי' באמצע הקיר שבין הפרוזדור לחדר שני (המכונה בשו"ת: "חדר קטן", או בקיצור: ח"ק). הפתח הזה הוזכר ע"י הרב דווארקין כביאור למסופר בשיחת י' כסלו תרפ"ד: "בהחדר שני שהי' מימין הכניסה היו שני פתחים . . . ואחד להפרוזדור".

השני, ציון מדוייק של הפתח מהח"ק לבהכ"נ: באמצע הקיר המפריד ביניהם.

ענין שלישי: בשו"ת דנן מסופר שעז"נ היתה בקומה שני' ("בעלי"), ולרבנית רבקה - אשת אדמו"ר מהר"ש - הי' קשה לעלות במעלות לשם,

[בשנת תרמ"ח היתה הרבנית רבקה כבת 53, או 55, תלוי בנוסחאות על תאריך הולדתה, כמובא בקונטרס "דברי ימי הרבנית רבקה", הוצאת ספרים קה"ת, תשס"ג, ע' ד ובהערה 9]

שעז"נ היתה למעלה - זאת ידענו מהמסופר בשיחת אדנ"ע בשבת חוהמ"ס תש"ד (סה"ש ע' 28), ששמע מזקנתו הרבנית רבקה על שריפה שפרצה פעם ביוכ"פ, שגרמה בהלה בעז"נ, "און אונטען זיינען נאר געבליבן די מתפללים וועלכע זיינען געשטאנען לעבן הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש...".

ואילו מהתרשים שנערך ע"פ הרב דווארקין נודענו על מיקומה המדוייק: מעל החדר שני, ומשמע שלא היתה רחבה יותר ממנו [אם כי באורך אפשר והיתה ארוכה יותר, היינו, גם מעל

הפרוזדור]. נמצא שהעז"נ היתה בנוי' במקביל לחללו העליון של הזאל הקטן (ולא מעליו), אם כך, מסתבר שבגובה נחלקו העז"נ והח"ק שתחת' במידת גובהו של הזאל הקטן, שהיתה - כנקוב ברשימת אדנ"ע - "גובה חמש אמות ורבע", שהן, במידה הרוסית, כ-3.70 מטרים. לפי זה היו הח"ק והעז"נ בגובה של פחות משני מטרים! דבר זה מתאים לעדותו של תלמיד ליובאוויטש, הרב חיים מרדכי פערלאוו ז"ל - בספרו "לקוטי ספורים" (תשכ"ו, ע' רכה. תשס"ב, ע' שכה) - שזכר כי שטח העז"נ הי' צר ונמוך מאד.

והפרט הרביעי: בשו"ת דנן סופר כי בעת השלג והכפור כמעט שאי-אפשר לה - לרבנית רבקה - בשום אופן לעלות במדרגות, ומובן מכך שהיו אלה מדרגות חיצוניות. בתרשים שנעשה ע"פ הרב דווארקין צויין שהמדרגות החיצוניות הללו היו בקיר הדרומי של "החדר שני".

על כל פנים, בשו"ת הנ"ל מסופר כי מנהג הרבנית הי' תמיד להתפלל במנין,

[בכתה": "ומנהגא הי' תמיד". ביגדי"ת ובאג"ק הוער שצ"ל: ומנהגה. כלומר, והמנהג שלה. בספר השו"ת נדפס כך ללא כל הערה, משמע שזו מילה בארמית, במשמעות: ומנהג הי'. ולכאורה אין להוכיח זאת מכך שלא תוקן ע"י אדמו"ר מהורש"ב, שכן נראה שהשלים רק את החסר במקומות שהמעתיק השאיר חלק, אך לא תיקן טעויות העתקה].

והיות וקשה הי' לה לעלות במדרגות לעז"נ, עד שבחורף הקשה הי' זה כמעט בלתי אפשרי, על כן "רצוננו" - כך כותב כ"ק בנה - לעשות עבודה עז"נ בקומה הראשונה, ולשם כך מציע שני אופנים.

## תש"מ

נעבור לבדיקת שני האופנים, ונפתח בפרשנות שהתפרסמה לראשונה בשנת תש"מ (ביגדי"ת, ושוב בתשמ"ז, באג"ק):

כשנבנה בהכ"נ (הזאל הקטן) לא הי' ככותלו המערבי, המפריד בינו ובין הח"ק (החדר שני), פתח לכניסה ויציאה, אלא רק חלון (והמעבר בין בהכ"נ לחדר שני הי' רק דרך הפרוזדור). כנגד החלון הזה, בצדו המערבי של הח"ק, הי' תנור.

כעת, כשהתעורר הצורך לסדר בקומה הראשונה עז"נ עבור הרבנית, הוצע:

רצוננו לעשות מהח"ק עז"נ לה גם יצטרך לעשות בדופן בהכ"נ צד מערבי שם חלון קטן

= לעשות חלון קטן בקיר שבין בהכ"נ והח"ק (חוץ מהחלון שכבר קיים שם, כנ"ל), ולידו לבנות עז"נ לרבנית.

או:

ועוד יש אופן לעשות מהפרוזדור של הילוך אנשי' עז"נ ולעשות פרוזדור והילוך בח"ק דהיינו לקצרה ולעשות מחלון פתח נגד התנור וליקח התנור משם שבלא"ה נצרך לשנותה מקום אחר

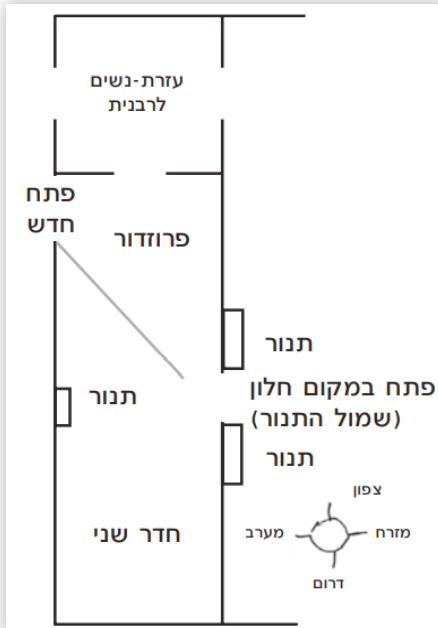
= להפוך את הפרוזדור הקיים לעז"נ לרבנית, ואת הח"ק לקצר, ע"י שיבנה בו פרוזדור חדש. לשם כך יש להפוך את החלון (שכנ"ל הי') בין בהכ"נ לח"ק, ולהופכו לפתח, וגם, ליצור פתח חדש מהחויץ.

לפי הפרשנות הזו, גם אם לפועל לא התממשה התוכנית כולה, הרי שאת החלון שבין בהכ"נ לח"ק הפכו לפתח (כמוצע, כנ"ל, באופן השני): הובא בשם הרב דווארקין [שהגיע לליובאוויטש בתחילת שנת תרע"ב] שזכר שבצדו המערבי של בהכ"נ, בין שני התנורים שהיו בקיר, היתה דלת כניסה לח"ק [וכאמור, להדפסת זכרון זה בשנת תש"מ קדמה ב-25 שנה רשימה מודפסת של אדנ"ע, שתיאר את המקום בשנת תרנ"א: "בכותל המערבי ובו שני תנורים גדולים, וביניהם פתח אל החדר שני"]. צויין גם הסיפור [שכנ"ל, מקורו בשיחת אדנ"ע בשנת תרפ"ד] שכך הי' כבר בשנת תרמ"ט.

על פרשנות זו יש להקשות:

על האופן הראשון:

אם כבר ישנו חלון בקיר שבין החדרים, לשם מה יש צורך לעשות בו עוד חלון נוסף (קטן)? ועל כרחנו לומר שלא היתה כלל כוונה לבטל לגמרי את הח"ק כ"חדר שני" [על חשיבותו ראה להלן].



- אלא להוסיף בו שני קירות [כאן, ובכל פעם שיוזכר להלן "קיר", אפשר הכוונה לכל סוג של מחיצה] ובאמצעותם ליצור, בפינה המזרחית צפונית של הח"ק, עז"נ קטנה מאד, עבור הרבנית.

לפי התרשים שנעשה ע"פ הרב דווארקין, הי' הפתח מהפרוזדור לח"ק במרכז הקיר המפריד ביניהם. ולפי המידות שברשימת אדנ"ע, הי' אורכו ארבע "אמות" (הכוונה למידה הרוסית, הנקראת "ארש"). בהנחה שרוחב הפתח הי' לפחות של ארש אחד, נותר ארש וחצי (=כמטר ושבעה ס"מ) מהפתח ועד הקיר המזרחי של הח"ק. הנה [שרטוט מס' 1]:

על האופן השני (לפי פרשנות תש"מ) יש להקשות:

לשם יצירת הפרוזדור הוזכרה רק עשיית פתח במקום החלון: "ולעשות מחלון פתח" (כנ"ל שלפרשנות תש"מ הי' בתחילה רק חלון בין בהכ"נ לח"ק), אך לא הוזכר שבאותה מידה יש צורך לעשות פתח חדש בקיר המערבי של הח"ק (נכתב רק: "וליקח התנור משם שבלא"ה נצרך לשנותה מקום אחר", ולפרשנות תש"מ הכוונה לתנור שהי' בקיר המערבי, מול החלון. לקיחת התנור, לפי הנ"ל, נועדה כדי לעשות במקומו פתח חדש, אך כאמור, דבר זה לא נכתב במפורש).

ועוד קשה על האופן השני (להנ"ל): מאחר והוצע שהפרוזדור החדש - שיוביל מהחוץ אל בהכ"נ - יגיע אל מקום הפתח שיעשה מהחלון - הנמצא במרכז הקיר המערבי של הח"ק - נמצא שלא מדובר כאן בקיצורו של הח"ק ("לקצרה"), אלא בנטילה של יותר מחצי ממנו, כאשר הפרוזדור החדש יהי' גדול בהרבה מהפרוזדור הישן, והי' צריך לפרש זאת בשאלה!

ודוחק לתרץ קושיא זו באמירה שהכוונה היתה לעשות בקיר המערבי של הח"ק פתח חדש (עשי' שכאמור לא נכתבה במפורש בהצעת אופן זה), לא באמצעו של הקיר אלא קרוב יותר לצד הצפוני, ולבנות את קיר הפרוזדור באלכסון, כך שהפרוזדור לא ימעט כ"כ הרבה מהח"ק. הנה [שרטוט מס' 2]:

- שהרי:

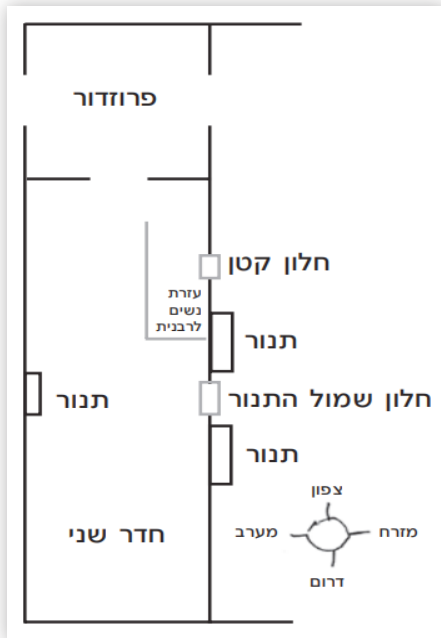
(1) פרט זה, שבניית הקיר תעשה בצורה בה הפרוזדור לא ימעט כ"כ הרבה מהח"ק, אינו מפורש בהצעת אופן זה [כמו שלא פורשה עשיית הפתח החדש בקיר המערבי, כנ"ל].

(2) לפרשנות תש"מ הי' החלון בקיר שבין

בהכ"נ לח"ק מכיוון מול ("נגד") תנור שהי' בקיר המערבי של הח"ק, ומובן שאין צורך בתנור בפרוזדור. ובפרט אם רוצים ששני פתחי הפרוזדור יהיו מכוונים זה מול זה, מובן שהתנור אינו יכול להשאר במקומו, שהרי עושים שם פתח חדש. אך אם מדובר בהצעה לבניית קיר באלכסון, מדוע יש בגללה (חוץ מהנצרך בלאו הכי לשנות את מקום התנור למקום אחר) "ליקח התנור משם"? הרי הוא נשאר בשטח הח"ק!

ועוד קשה על הפרשנות הנ"ל, ולשני האופנים:

אדמו"ר (מהור"י"צ) נ"ע מסר שבניית בהכ"נ נעשתה לפי תוכנית שערך זקנו, מהרשנ"ע:



בהמכתב אשר שלח הוד כ"ק אאזמו"ר כותב, כי שולח הוא תכנית (פלאן) . .  
מכתב ותכנית לבנות בתי דירות הדרושים לבית הכנסת

(אגרת קודש כ"ה אדר תרצ"ז)

כך כתב גם ב"רשימת ליובאוויטש" שלו (להלן בתרגום מאידיש אותו ערכתי עבור העיתון  
"בית משיח"):

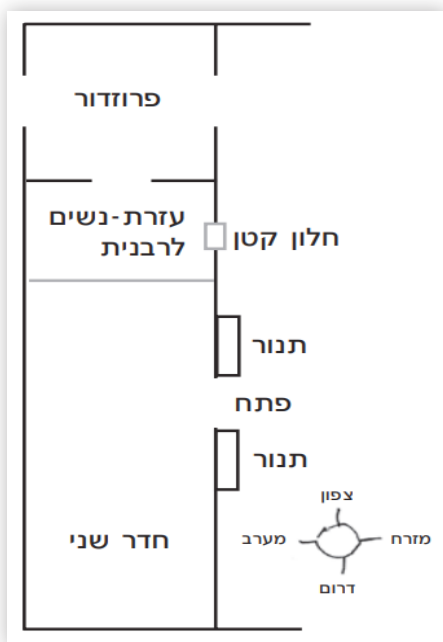
התוכנית שהגיעה מהסבא היתה מפורטת. האורך והרוחב, גובה הבית הגדול  
והמקומות בהם יעמוד התנור, מה יהי' גודלו של כל חדר . . התכנית של אותו  
בית היא זו של . . והאולם הקטן - המנין.

ואמנם, אחרי שהתעורר צורך לסדר בקומה הראשונה עז"נ עבור הרבנית, מובן הרצון  
בשינוי התכנית (ובדומה להזזת התנור, שנכתב שבלאו-הכי יש צורך לשנות מקומו למקום  
אחר, והיינו צורך שלא הי' בעת התכנון הראשוני).

אבל אחרי שהתכנית הזו לא התקיימה, מדוע בכל זאת הוחלט לשנות מהתכנית שערך  
אדמו"ר מהר"ש, ולהפוך את החלון שבין שני החדרים לפתח?

## תשס"ב

לאור כל הנ"ל כתבתי - במאמרי הנ"ל שבעיתון "בית משיח" - שנראה כדאי להציע פירוש  
אחר:



מאז ומתמיד - כלומר, כבר בתחילת הבני',  
לפי התכנית שהכין אדמו"ר מהר"ש - הי' פתח  
(ולא חלון) בין בהכ"נ לח"ק.

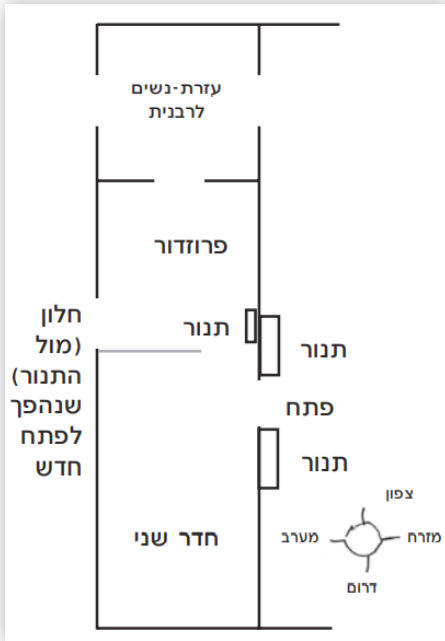
והצעת האופן הראשון:

רצוננו לעשות מהח"ק עז"נ לה גם יצטרך  
לעשות בדופן בהכ"נ צד מערבי שם חלון  
קטן

= לחלק את הח"ק לשניים באמצעות קיר,  
כאשר החלק הגדול של הח"ק, הכולל את שטח  
הפתח שבינו ובין בהכ"נ, נשאר לשמש כ"חדר  
שני", ואילו החלק הקטן ישמש כעז"נ עבור  
הרבנית, שתכנס אלי' דרך הפתח מהפרוזדור.  
הנה [שרטוט מס' 3]:

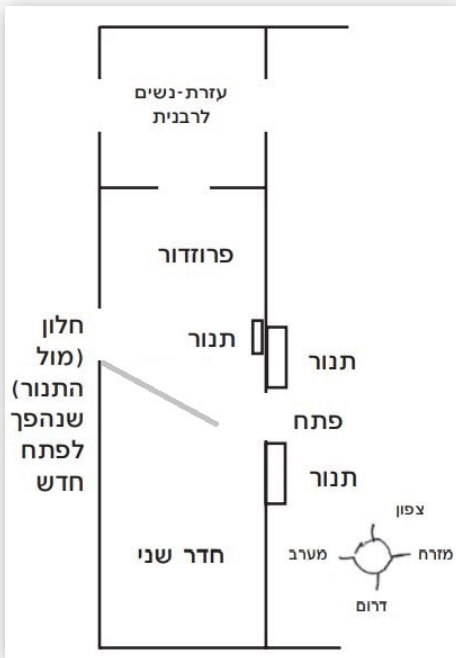
ואילו האופן השני הציע:

ועוד יש אופן לעשות מהפרוזדור של הילוך אנשי' עז"נ ולעשות פרוזדור והילוך בח"ק דהיינו לקצרה ולעשות מחלון פתח נגד התנור וליקח התנור משם שבלא"ה נצרך לשנותה מקום אחר



= להפוך את הפרוזדור הקיים לעז"נ לרבנית, ואת הח"ק לקצר, ע"י שיבנה בו פרוזדור חדש (שיהי' בגודלו של הפרוזדור הקיים) הכניסה אליו תהי' דרך הקיר המערבי של הח"ק, במקום שיש כעת חלון חיצוני (מן הסתם היו שם יותר מחלון אחד), ולסימן באיזה חלון מדובר צויין: "ולעשות מחלון פתח נגד התנור" - היינו, מול תנור שהי' בקיר המזרחי של הח"ק. בצד הזה אין צורך לפתוח פתח חדש, שכן אפשר לבנות את קיר הפרוזדור החדש שלא עד הקיר המזרחי, כך שבפינה יהי' הפתח בין הפרוזדור והח"ק, שממנו, שהוא סמוך מאד לפתח שבין הח"ק לבהכ"נ, יכנסו לבהכ"נ. הנה [שרטוט מס' 4]:

עד כאן תוכן הדברים שכתבתי לפני ח"י שנים במאמרי הנ"ל בעיתון "בית משיח". להלן אוסיף עוד שלוש נקודות, לפי הנרשם אצלי מאז:

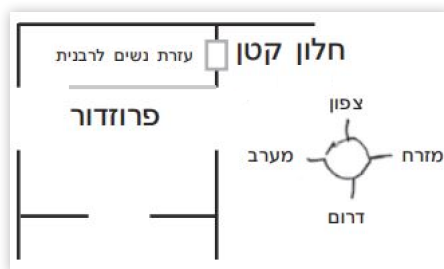


(1) לאופן השני, יתכן ואת הקיר שבין הפרוזדור לח"ק יבנו מעט באלכסון, לכיוון דרום-מזרח, כך שהנכנסים לבהכ"נ לא יצטרכו להיכנס לשטח הח"ק. הנה [שרטוט מס' 5]:

(2) לפי האמור שתוכנית הבני' נעשתה ע"י אדמו"ר מהר"ש, כולל גם קביעת שטח הפרוזדור - ברשימת אדנ"ע דלעיל: "ארבעה אורך על ארבעה רוחב" ("אורך" ו"רוחב" אפשר והוזכרו כאן ביחס למבנה כולו) - אולי בתכנית זו גם הודגש שאין לפחות בו משטח הנ"ל, ואם כן הוא, יובן מדוע לא הוצע אופן



נוסף: לסדר בפרוזדור עצמו עז"נ קטנה לרבנית [שרטוט מס' 6]:



3) בהמשך מאמרי הנ"ל גם דנתי בשאלה האם לפועל בוצע אחד האופנים הללו, וגם בתאריך כתיבת השו"ת. על חלקו זה של המאמר - וכן בנידון הבני' בשטח בזמן הקודם, שעסקתי בו בחלק קודם - רשומים אצלי תיקונים והוספות, מהם ע"פ מקורות שהתגלו לאחר זמן. מאחר וכבר התארכו הדברים, הנני דוחה לפי שעה את העריכה המחודשת של החלק ההוא, ועוד חזון למועד.

### תשע"ג

כאמור, בשנת תשע"ג חזרו הדברים ונדפסו. ללא ציון למאמרי הנ"ל (למרות שכמה פרטים תוקנו על פיו), וגם בהשמטת שמו של הרב דווארקין ז"ל, שעל פיו הוכן שרטוט הבתים בחצר, הגם שזה חזר ונדפס שם (בעיצוב חדש, שוב ללא דיוק במידות הבתים, כפי שעולה מרשימות אדנ"ע להן ציינתי במאמרי).

ואם כי נשמט שם בהערה (ז) האמור על חלון שכאילו כבר הי' בקיר - בין בהכ"נ לח"ק - (כפי שנכתב בהערה 59 שביגדי"ת, ומשם לשולי אג"ק ח"ה ע' ר. צילום להלן):

59) כדי שתשמע ע"י התפלות. וכנראה זהו מלבד החלון שכבר הי' בו כנגד התנור, המוזכר לקמן באופן הב'.

60) כן הי' בשנים שלאח"ז, שבמקום חלון שכנגד התנור היתה דלת, ושני תנורים היו

חלון קטן: כדי שתשמע ע"י התפלות. וכנראה זהו מלבד החלון שכבר הי' בו כנגד התנור, המוזכר לקמן באופן הב'.

פתח נגד התנור: כן הי' בשנים שלאח"ז, שבמקום חלון שכנגד התנור היתה דלת, ושני תנורים היו לשתי

אך עדיין נשאר שם בהערה הבאה (ח) משפט (כתוכן תחילת הערה 60 ביגדי"ת ובאג"ק שם) שממנו משתמע שהפתח בין בהכ"נ לח"ק הי' "בשנים הבאות":

יצטרך לעשות ברופן בית הכנסת! לצד מערבי שם חלון קטן.

ועוד יש אופן לעשות מהפרוזדור של היולך אנשים, עזרת נשים, ולעשות פרוזדור והיולך בחדר קטן, דהיינו לקצרה ולעשות מחלון פתח נגד התנור. ולקח התנור משם,

ז ברופן שבין בית הכנסת לבין החדר שני יעשו חלון קטן, שדרכו תשמע הרבנית את התפלות.

ח כן הי' בשנים הבאות, שבאמצע הרופן הי' דלת בין בית הכנסת לחדר שני, ושני תנורים לשני צדיו.

- הגם שהנכון הוא שהפתח שבין שני החדרים הי' גם בשנים הקודמות, כנ"ל באריכות.

### טיוטת המענה

לכשהתפרסם לאחרונה - ב"קובץ השבעים" הנ"ל - נוסח הטייטא ממכתב התשובה של הרב ניימארק, בדקתי לראות אם ניתן ללמוד ממנו גם על פרטי השאלה. ובכן, תחילה יש לציין שלמרות שבשו"ת אדמו"ר מהורש"ב נזכרו שני האופנים בסדר הבא, קודם:

רצוננו לעשות מהח"ק עז"נ לה

ורק אח"כ:

ועוד יש אופן לעשות מהפרוזדור של הילוך אנשי' עז"נ ולעשות פרוזדור והילוך בח"ק דהיינו לקצרה

הרי שבתשובת הרב ניימארק הסדר הפוך. קודם [בטייטא המאוחרת, שם ע' מג. הר"ת מה"צ נפתח שם: מן הצד]:

ותחלה אומר שבא' מהדרכים שכ' לעשות מהפרוזדור עז"נ ולפתוח מה"צ בח"ק להילוך בה"כ

[ובטייטא הקדומה, שצילומה שם בע' לה: "ותחלה אומר להם שעל א' מהדרכי' שכ' לעשות מהפרוזדור עז"נ ולעשות הילוך הבה"כ דרך הח"ק"]

ועל האופן זה הכותב:

בזה איני רואה שום שאלה כלל. כי השינוי מהפרוזדור לעשותו בית תפילה אפי' לנשים זהו עילוי ולא ירידה...

ורק אח"כ:

אמנם בדרך השני שכתבו לעשות הע"נ בהח"ק לצד דרום

ועל האופן הזה כותב:

בזה יש לדון...

ועל זה מאריך בכל התשובה, עד הסיום (בע' מז) שמכנה אופן זה (שנכתב בשו"ת שהוא "ועוד יש אופן", היינו שזהו אופן שני) "בדרך הראשון שהזכירו":

ע"כ נראה בעיני משורת הדין דיכולים לעשות ע"נ בלי ספק, ואם ירצו לרווחא דמילתא לעשות בדרך מכירה מה טוב. אבל בדרך הראשון שהזכירו פשוט וברור לדעתי שיוכלו לתקן כרצונם בלי שום פקפוק וחשש כלל.

עוד יש לציין, שהרב ניימארק כותב על אופן זה:

שכתבו לעשות הע"נ בהח"ק לצד דרום

וזאת הגם שבשו"ת לא נכתב שהעז"נ תהי' ב"צד דרום", אלא רק "רצוננו לעשות מהח"ק עז"נ לה", ולא פורש באיזה צד,

שעל כן פירשתי לעיל [שרטוט מס' 3] שהכניסה לעז"נ הזו תהי' דרך פתח הפרוזדור, כלומר, שהעז"נ היא בצד צפון של הח"ק.

ואילו לנמצא בטיוטת מענה הרב ניימארק, נצרכו להוסיף גם פתח חדש לעז"נ הזו! (ופתח זה, אם לא יהי' אפשרי לפותחו בצדו הדרומי של הח"ק - בגלל ששם, מבחוץ, ישנן המדרגות המובילות לעז"נ של הקומה השני' - יהי' צורך לפותחו קרוב לפינה המערבית-דרומית).

והיות ואנו רואים שישנם שינויים בין שתי הטיוטות של המענה (וחבל שהעורכים הנ"ל העתיקו במלואה רק את הטיוטא המאוחרת), אפשר ובנוסח הסופי היו עוד הוספות, ואולי תוקן גם האזכור של "צד דרום"?

עוד יש להעיר על הנמצא בטיוטא הנ"ל:

גם אין שייך חשש מיצר שהחזיקו בו' ["מיצר שהחזיקו בו רבים, אסור לקלקלו"], במה שיסבו הפתח ממקום זה למקום זה, חדא דזהו למעליותא מה שיתקרב הפתח לאמצע ב"ה כנהוג בכל בהכ"נ.

(א) מכותבו שבזה "יתקרב הפתח לאמצע", יש לאשר את הרישום הנ"ל שהפתח בין בהכ"נ לח"ק הי' באמצע הקיר שבינו ובין הח"ק, אך לא באמצע בהכ"נ.

(ב) צריך חיפוש בספרי הפוסקים אם דייקו לפועל שהפתח יהי' באמצע בהכ"נ (בשו"ע סוס"י קנ: "אין פותחין פתח בהכ"נ אלא כנגד הצד שמתפללין בו... כדי שישתחוו מן הפתח נגד הארון שהוא ברוח שמתפללין בו"). ובענייננו, מאחר שאדמו"ר מהר"ש תכנן מלכתחילה את הבנין באופן כזה שהפתח לא יהי' בצד (צפון), ולא באמצע ("כנהוג בכל בהכ"נ"), צ"ע אם השינוי מתכוננו הוא "למעליותא".

## תשע"ח

בקייץ לפני שנתיים, בהיותי בבית חיינו, פנו אליי שני תמימים והציגו לפניי ספר כרוך של קובץ הערות ש"ל במוסקבה - "מי ארמיא אדמורא" שמו - בהצביעם על "הערה" שבה קושיות או השגות על דברים שכתבתי. תחילה, מחמת הדוחק בזמן, לא חשבתי אפילו להעיף מבט בדברים, ופטרתי ב-"אדרבה, יגדיל תורה ויאדיר". אמנם השניים הנ"ל הצביעו על כך שהכותב נמנע במכוון מלציין במפורש שדבריי התפרסמו בעיתון "בית משיח", ואך בלי-ברירה, הואיל לציין לו בראשי-תיבות...

## ה'חדר שני' בעיירה ליובאוויטש

בירור צורת החדר שני שעל יד הזאל הקטן בליובאוויטש מתוך  
מכתבו של הרבי רש"ב בתוכנית שיפוץ החדר שני

הת' שלום זובער קוביטשעק  
ישיבת תות"ל המרכזית – 770  
שליח כ"ק אדמו"ר, סראטוב רוסיא

(317) ב"מ גיל' 365 עמ' 46. הציורים שהבאתי כאן, נלקחו מגליון זה.

משכן, עברתי ברפרוף על הדברים והבחנתי שרוב ניכר של ה"הערה" הזו אינה אלא העתקת תוכן ממאמרי. על המקום אמרתי (לשניים הנ"ל) בקשר להערת התוכן הראשונה של הכותב,

- על שכתב אדמו"ר מהורש"ב בענין ארון הקודש שבחדר-שני, שנקבע שם בצווי אביו "מחמת שבארון הדמנין [=בזאל הקטן] לא הי' מקום לכל הס"ת":

(315) להעיר מתיאור מתקופת כ"ק אדמו"ר מהר"ש, מאת יליד העיירה מר צבי הר שפר (העבר, ב, עמ' 91): "בארון הקודש היו כשלשים ספרי תורה!" [וראה אג"ק כ"ק מוהרי"צ, א, עמ' שכו, אודות איך שנשרף "הביהמ"ד עם כל הס"ת"].

- שכמדומני שהערה זו נראית לי די מוכרת... ולא אתפלא אם בבדיקה יתברר שאין זה אלא פלאגיאט.

ואכן, בעוסקי עתה בכתיבת המאמר הנוכחי, בדקתי בעיתון "בית משיח" הנ"ל ונוכחתי לדעת שכן הוא, והנה צילום ההערה שכתבתי בו:

169. מזכרונות יליד העיירה, צבי הר-שפר, ב'העבר' חוברת ב' ע' 91 (ראה לעיל בהערה 156), למדנו כי בתקופת אדמו"ר מהר"ש "בארון הקודש היו כשלשים ספרי-תורה!" [ובאגרת אדמו"ר (מהור"צ) ני"ע משנת תרפ"ד – יאגרות-קודש' כרך א' ע' שכו – מספר שבשריפה שפרצה בחצר בניסן תרפ"א (בימים הראשונים של החודש – שם כרך יד ע' רט) נשרף גם "הביהמ"ד עם כל הס"ת"!]!

בעת ההיא, לפני שנתיים, לא העמקתי לעיין בקושיותיו של הפלאגיאטור, אם יש בהם ממש או לאו. הידיעה על מאן דהו המרשה לעצמו לנהוג כך, דחתה כל חשק לעיין בדבריו.

לאידך, הרי ידוע מאמר החוקר החכם "אין שמחה כהתרת הספיקות" (לזהותו: "אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא", תש"ס, ע' 704-701), וההתקלות בשמו של הכותב באופן הנ"ל סיפקה לי פתרון לתופעה מוזרה, בה נתקלתי זמן לא רב קודם לכן:

נכנסתי לחנות ספרים בה המוכר, שהכיר את מאמרי על העיירה והחצר בליובאוויטש, הראני ספר חדש בנושא ודחק שאעלעל בו. עשיתי כדבריו והבחנתי שלמרות שניכר שהמחבר עשה שימוש במאמרי, הרי שהדבר נעשה בצורה חסרה, וגם זאת - בהקשר לרשימות שפרסמותי, ושאיזכורן בספר, בהשוואה למקורות אחרים - נעשה בצורה מגמתית ומעוותת. זה לא בשבילי, אמרתי למוכר הספרים שהמתין לתגובה, השארתי אצלו את הספר, לא לפני

שדפדפתי אל מעבר לשער, בו נקוב הי' שם הכותב והעורך. בלבי תמהתי: הזו הסחורה שהצליח להוציא מתחת ידיו? הרי מכירני אותו מאז כוותיק וחסיד, זאת עוד לפני שעלה במעלות קדושה וטהרה כמשפיע מכובד, וככזה מעולם לא נחשד כשייך לעיוות, ועוד בכזו קטנוניות, מהסוג המתאים לטיפוסים אחרים, הני דלא מעלי, חוג י-ם וכיו"ב. מה עבר עלי? תמהתי.

עתה, כשראיתי על ה"הערה" הנ"ל את שמו של הפלאגיאטור, נזכרתי שמעבר לדף השער של הספר נקוב שמו כאחראי על מקורות המידע... (כך, או הגדרה דומה. כאמור, הספר אינו תח"י כדי לצטט ממנו) - ונחה דעתי. לא הכותב והעורך אחראי על אופן הצגת המקורות או העלמתם. אלו רק הוגשו לפניו והוא לא השגיח בהם (וכנוסח הידוע: "נתעלית במעלת העליונים והאצילים ואין אתה משגיח בתחתונים"). יש לציין לפחות את מידת הגינותו של הכותב והעורך, שכנראה והיא שהביאה לכך שהעיתון "בית משיח" יוצג בשמו, ולא בר"ת...

### סתם מקשן

לכשחזרתי לנושא, בעקבות הפירסום החדש והחשוב שב"קובץ השבעים", אתייחס גם להודעות ולקושיות אצל זה שניכר שרק חיפש סתם להקשות, מקשן סתם (ולהלן: מ"ס), כי תיתי לו שכתבתו אישרה את נכונות המאמר המורגל (הביאו החוות יאיר בסי' ריט) אודות "סתם מקשן".

תחילה אודיע, כי הודעתו בענין הציורים:

(317) ב"מ גיל' 365 עמ' 46. הציורים שהבאתי כאן, נלקחו מגליון זה.

אינה נכונה!

לעיל הבאתי את ארבעת השרטוטים שהכנתי עבור מאמרי הנ"ל (כולם בו בע' 49), ואלו אמנם הועתקו אצלו (בראשון ובשלישי ביצע המ"ס שינויים, כדלהלן), עם הקפדה למחיקת הסימון - בכת"ק כ"ק אדמ"ש - של ארבע רוחות השמים, הגם שסימון זה מבאר את המופיע בשו"ת דנן: "בדופן בהכ"נ לצד מערבי", וברשימת בנו: "פתחו במערב סמוך לקרן צפון נכנס מדביר קטן...",

אלא שעוד הוסיף עליהם שני ציורים (בהם אמנם השתמש במידות השרטוטים שאצלי ובכיתובים), כאלו שבמאמרי שללתי את אפשרותם.

בציור ראשון שהוסיף, ציין כי כל שטח הח"ק (11x4) הוא מעתה "עזרת נשים"!

כלומר, תמורת תיאור "רצוננו לעשות מהח"ק עז"נ לה", במשמעות, לעשות מהחדר-קטן (מתוכו, חלק ממנו) עז"נ המיוחדת לה, לרבנית,

- שלכן בכל ארבעת השרטוטים דלעיל הקפדתי לרשום שמדובר ב-"עזרת-נשים לרבנית" (כך אצלי גם בשרטוט מס' 1, אלא שאותו העתיק הפלאגיאטור בשינוי, כשהחליף את הכתובת הנ"ל ב-"עזרת נשים") -

- באה בציורו תכנית המבטלת לגמרי את תפקיד הח"ק (לשמש כ"חדר שני", וכדלהלן), והופכת את כולו ל-"עזרת נשים" גדולה, הגם שכזו כבר קיימת למעלה, בקומה השני'.

אין זאת אלא שבעיניו פשוט שהאופן הראשון שהוצע הי' לבטל לגמרי את יעוד הח"ק כ"חדר שני" למשך כל זמן התפילה במנין בבהכ"נ!

אפשרות שכזו כלל לא עלתה על דעתי ולכן לא הוזכרה במאמרי, לאור הדברים הידועים לנו על ענייניו וחשיבותו של "החדר שני", ולדוגמא:

מאז ומקדם, ומקדם קדמתה, מני אז התיסדה עדת החסידים, בכל בתי כנסיות של אנ"ש היו שתי רשויות, המנין והחדר שני הנקרא חב"ד'ניצע. . והחדר שני ברשותם והנהגתם של העוסקים בתפלה ולימוד דא"ח.

(אג"ק ב' תמוז תרצ"ח)

אמאליגע צייטן האט מען געבויט א מנין מיט א חדר שני וואס מען פלעגט דאס רופן די חב"ד'ניצע. אין די צייטן פון מיטעלן רבי'ן האט מען געבויט א מנין אין דער שטעטיל מקוליענע, נעבין ליובאוויטש, אהן א חב"ד'ניצע. האט דער מיטעלער רבי געזאגט אז מען זאל דארט ניט דאוונען. א מנין אהן א חב"ד'ניצע טאר מען דארט ניט זאגן קדושה וברכו. צי מען דאוונט יע באריכות אדער ניט, אבער א ח"בד'ניצע דארף זיין.

(משיחת ש"פ וירא תש"א)

עס איז דא א ווארט בא חסידים, אז עס איז דא דריי שני'ס, נפש השני, חדר שני און פסח שני. . החדר שני, כידוע אשר די חסידישע שוהלען האט מען געבויט מיט א חדר שני הנק' די חב"ד'ניצע, פאר וועמען האט מען דאס געמאכט? פאר רבנים, פאסט דאך ניט, שוחטים האבן דאך קיין צייט ניט, נאר פאר חסידי'שע בעלי בתים זיי האבן געוואוסט אז מען דארף זיך אריין חאפען אין חב"ד'ניצע. . איז אז מען נעמט דעם נפש השני און מען גייט אריין אין חדר שני מיט דעם ווערט א פסח שני, אז עס ווערט אלעס מתוקן.

(משיחת פסח שני תש"א)

ובדורנו התפרסמו גם הדברים שאמר הגאון החסיד מה"ר יצחק אייזיק עפשטיין ז"ל מהאמיל (מחסידי אדה"ז, אדהאמ"צ והצ"צ) - בנידון עיר אחת שרוב תושבי' התנגדו לחסידות, וכשביקש המיעוט החסידי לבנות לו בהכ"נ, הסכימו לכך המתנגדים בתנאי שלא יוקם בו חדר שני... בלית-ברירה הסכימו החסידים לתנאי, אך בשעת הבני' החליטו לבנות גם חדר שני, ויהי מה. המתנגדים קראו את החסידים לדי"ת אצל הרב מהאמיל, הגם שידעו שהוא

חסיד, כי האמינו בו שיפסוק דין אמת. לאחר ששמע את טענות הצדדים (המתנגדים סיפרו על היותם הרוב ועל התנאי וכו', שעל כך לא הי' לחסידים מה להשיב), אמר למתנגדים: מאחר והסכמתם רק מצד התנאי, וזה הופר, מצד זה הנכם צודקים. אולם, הוסיף הרב בשנינות, ידוע שהמתנגדים והחסידים מחולקים ביניהם בפירוש "והוא אחד ואין שני"... וכן בענין "נפש השנית"... יהיו כבר חלוקים גם בדבר ה-"חדר שני"... (ספר הזכרון להגה"ח ר' חיים שאול ברוק ע"ה, ראשון לציון תשל"א, ע' 102-103. מן הענין לציין שבאחת מרשימות אדנ"ע - תוכן המובא להלן התפרסם לראשונה בשנת תשכ"ד - סיפר על אדה"ז שבהיותו בן עשר הי' "יושב בחדר שני דבית הכנסת בליאזנא ולומד").

- שלאור כל זאת דומני ובלתי-אפשרי להעלות על הדעת שהיתה תכנית להפקיע מהעוסקים בעבודת התפילה ובחסידות את השימוש בכל החדר זה במשך כל זמן התפילה במנין. וודאי שהרבנית נ"ע לא היתה מסכימה שכל החב"ד'ניצע יופקע עבורה!

אך המ"ס לא הסתפק בכך. הוא העתיק גם את התמיהה (ולפי דרכו כבר אין חידוש בכך שלא ציין שהיא מדבריי) על הצורך בחלון חדש, ואת ההסבר שכתבתי בצירוף שרטוט [מס' 1 דלעיל], תוך כדי שמכניס בו שינוי בכיתוב (כנ"ל), והזדרז להקשות כפתגם הידוע: "יש להקשות בדוחק גדול"...

אמנם לפי הסבר זה, אינו מובן כ"כ האופן הראשון, מדוע היה צריך לעשות חלון הערות התמימים ואנ"ש - רוסיה

חדש, באם כבר היה חלון קיים בין שני החדרים?<sup>319</sup>

319) רש"ק ניסה לתרץ שם שייתכן והאפשרות הראשונה אינה להפוך את כל החדר שני לעז"נ, כ"א להקצות לו פינה שבה יהיה עז"נ ולכן יצטרכו לפעור עבורם חלון חדש בקיר, כיון שהחלון הישן יישאר בשביל החדר שני.

כך:

אך זהו דוחק גדול, דמדוע לא יבנו הפינה לעז"נ במקום שבו נמצא החלון הישן? ועוד דוחקים בזה כפי שהציע שם רש"ק.

233

ובכן, מדוע לא לבנות הפינה ליד החלון הישן? - כל מי שרק יעיף מבט בשרטוט יוכל לענות על שאלה זו: המקום עבור הרבנית נועד להיות כמה שיותר קרוב לכניסה מהפרוזדור,





הח"ק ("לקצרה"), אלא בנטילה של יותר מחצי ממנו, כאשר הפרוזדור החדש יהי גדול בהרבה מהפרוזדור הישן, והי' צריך לפרש זאת בשאלה!

ועל זה מגלה לנו המ"ס בעניות דעתו וק"ל, שבכלל לא דובר על בניית פרוזדור, אלא שהחדר עצמו ישמש "פרוזדור והילוך",

- ולכן הוסיף גם ציור, בו בחלל הח"ק סידר רק את הכיתוב "חדר שני"...

(גם בציור זה השתמש במידות השרטוטים שאצלי ובכיתובים, אך כאן השמיט לגמרי את הכיתוב "פרוזדור" ... ואם חשב ש-"פרוזדור" הוא כעין מילה נרדפת ל"הילוך", נכון להודיע שלא כן הוא: בערוך, ומשם בפי' שע"ש רש"י לאבות פ"ד מט"ז: "פרוזדור לשון יון הוא והוא בין השער לחצר קודם שיכנס לפני המלך". במוסף הערוך נוסף: "פירוש בלשון יוני מקום לפני פתח הבית ואולם השער". בערוך השלם מציין שהמקור הוא בפירוש רב האי גאון לסדר (טהרות)

ועל זאת יש להשיב, שגם אם "בפשטות" נתעלם מהמובא ברשימת אדנ"ע על כך שתוכנית הבניי' היתה של זקנו, אדמו"ר מהר"ש, והוא שתכנן שיהי' פרוזדור שישמש להילוך הן לתוך בהכ"נ (הזאל הקטן), והן (כך בתרשים שע"פ הרב דווארקין) לתוך הח"ק (חב"ד'ניצע), ונניח שלמרות זאת היתה הצעה לוותר לגמרי על הפרוזדור, ומעתה הח"ק יהי' במקום פרוזדור ...

ולהנ"ל, שמעתה הכניסה לחדר שני (שכאמור בו "ארון קודש ושולחן קריאה ואיזה ספסלים") תהי' ישר מהחוץ, יש גם להעלים עין מדברי רב חסדא (להלן כפי שהובאו להלכה בשלחן ערוך אדה"ז, סי' צ ס"ט):

לעולם יכנס אדם שיעור ב' פתחים לבה"כ ואח"כ יתפלל שנאמר לשמור מזוזות פתחי . . . וי"א שהמתפלל צריך ליכנס לפנים מב' דלתות שנאמר לשקוד על דלתותי וגו' ולכן נהגו לעשות אכסדרה לפני בה"כ.

אך גם אחרי כל ההתעלמויות הללו, הרי הוא יודע (שכן העתיק מדבריי) שהערתי על המילה "לקצרה" - המפורשת בדברי אדמו"ר מהורש"ב:

לעשות פרוזדור והילוך בח"ק דהיינו לקצרה

- שממנה ברור שכעת לא ישאר הח"ק בגודלו המקורי (כפי שהוא טוען "בפשטות", ועוד מוסיף לזה ציור), אלא יקוצר! האם עצם ההילוך בחדר מקצר אותו?! רק כשיוצרים בו פרוזדור נוצר קיצור בגודל החדר הנוכחי!

ולהעיר גם מדברי הרב ניימארק בטיטת תשובתו, שלפי המופיע בהצעת השו"ת ("לקצרה") השתמש גם במילה "ויתקצר":

ולפתוח מה"צ בח"ק להילוך בה"כ, בזה איני רואה שום שאלה כלל . . . ומה שיעשו ההילוך לב"ה בח"ק ויתקצר הח"ק מעט, אין זה שום הורדה כיון שלא יתבטל התמיד ויוכלו להתפלל שם במנין ולקרוא ולקרות ולהפטיר כדרכם.

אחרי שהמ"ס הביא הצעת ההסבר שכתבתי, הזדרז להקשות עלי':

אמנם גם הסבר זה לוקה בחסר. דלפי הסבר זה אין מובן מדוע נכתב באופן

234

הערות התמימים ואנ"ש - רוסייה

השני כי יש להיזי את התנור [וליקח התנור משם]? שהרי אין עושים במקומו כלום (משא"כ להסבר הראשון)?

כמו כן מדוע באופן הב' יש להפוך חלק מהחדר שני לפרוזדור? מדוע אי אפשר פשוט שייכנסו לחדר שני עצמו ומשם לזאל<sup>320</sup>?

(320) ובפרט שבגוף ה'תשובה' הוא נותן היתרים להפוך החדר שני לעז"נ ולא לפרוזדור.

235

ועל כך יש להשיב, ובהקדים לשון חז"ל: דרמא לך הא - לא חש לקמחי' (למה שהוא טוחן, אם חטין אם פסולת, ואינו חושש. כלומר, מרבה דברים שאינם).

שהרי דבר פשוט הוא - וכבר הזכרתיו בדבריי במאמרי הנ"ל (הובא בצילום דלעיל): "זמובן שאין צורך בתנור בפרוזדור".

גם בפרוזדור המקורי, כפי שהופיע בתכנון הבני' של אדמו"ר מהר"ש, לא הוזכר שהי' תנור בפרוזדור, הגם שכידוע היתה דרך אדמו"ר מהר"ש בעשירות,

- ידועים כו"כ סיפורים בזה, כמו גם הפתגם עליו חזר כ"ק אדמו"ר בשם "מיין זיידע, דער מוטערס פאטער" [הרב הגאון והחסיד רמ"ש יאנובסקי ז"ל], שהשיב לשאלת אחד ("אינינער א איד, דוקא א פרומער איד, אבער א בעל-הבית ישער"), שהקשה על שייכות צדיקים לנהגה בעשירות: "פעטאך, צוליב וועמען איז באשאפן געווארן גאלד, צוליב מיר מיט דיר? עס איז דאך לכתחלה באשאפן געווארן צוליב זיי!" -

והרי בתחילה גם אדמו"ר מהר"ש הי' נכנס אל הזאל הקטן דרך הפרוזדור (ורק מאוחר יותר נעשה פתח לחדרו שבמזרח, וכמ"ש בשו"ת הנ"ל: "שוב נזכרנו שהי' חלונות בהמנין במזרח . . ואח"כ סתמם ועשה חדר לכותל זה"), ולא עלה על הדעת שפרוזדור צריך תנור לחימום.

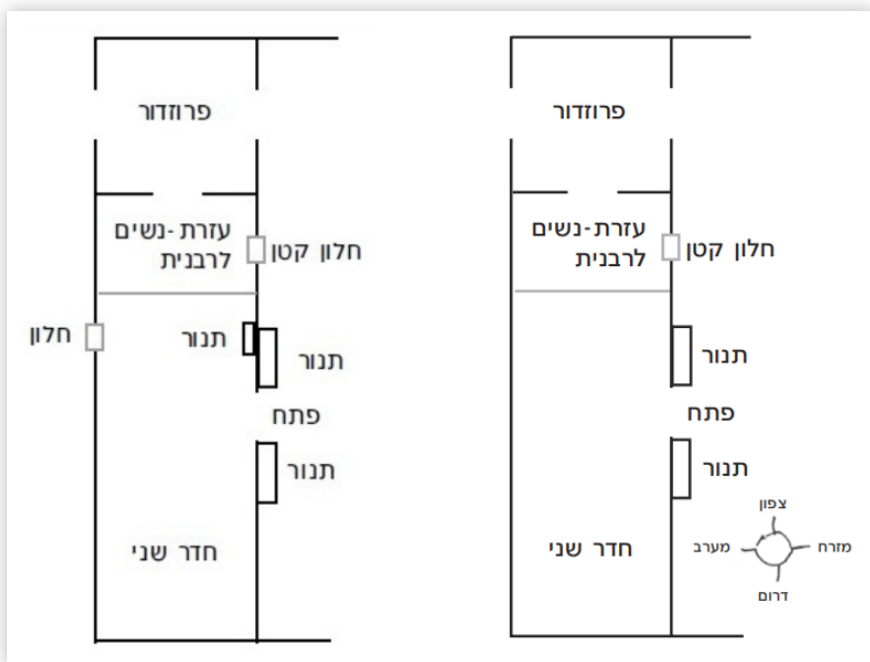
ולכן גם כותב בשו"ת דנן: "ולעשות פרוזדור והילוך בח"ק . . וליקח התנור משם", כאמור, מפני שבפרוזדור אין צורך בתנור!

ומה שרצה לדייק מכך שבתשובה ניתנו "היתרים להפוך החדר שני לעז"נ ולא לפרוזדור" - זאת לא ראיתי. בשאלה הרי הוצגו שני האופנים, ולכן מובן שבתשובה (באות ז') נמצא שכותב "דלעשות לה עז"נ אינו כ"כ מוציאין לחול", אך לא נמצא שידחה את האופן השני, לעשות הפרוזדור בח"ק.

זו הזדמנות להעיר על עוד משיבושי המ"ס:

שלא כהודעתו, הרי שאת הציורים שבהערתו לא הביא כפי שערכתם, אלא ערך בהם שינויים. וכך, בעוד ואת הצעת האופן הראשון הצגתי בכוונה ללא סימון החלון בצדו המערבי של הח"ק והתנור שכנגדו - שהרי אלו לא הוזכרו כלל בהצגת האופן הראשון בשאלה, והם שייכים רק לתיאור האופן השני - אבל הוא, אולי כדי לטעת את הרושם שכבוד החלון בוער בקרבו כבתנור חימום, ה' חייב להוסיפם...

הנה, מימין השרטוט שבמאמרי [שרטוט מס' 3], ומשמאל זה שעם ההוספות המיותרות:



אגב, שירטוט החלון שהוסיף בצד המערבי זהה בגודלו ל"חלון קטן" שבצד המזרחי, ולא גילה מניין לו שהחלון הזה ה' קטן?

ועוד:

כשהציג את הפרשנות דתש"מ סתר את עצמו מרישא לסיפא. ברישא כתב (ע' 230): "לפועל, שינויים אלו לא נערכו, כפי שציין העורך באג"ק שם", ואין זה נכון, אלא ככותבו בסיפא (ע' 232): "ולפי הסיפור דלעיל שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב עבר דרך החדר שני אל הזאל, משמע שחלק מתכניות אלו יצאו לפועל, ואכן החליפו את החלון הקיים בין הזאל והחדר שני והפכוהו לפתח", שכדברים הללו הרי כתב העורך הנ"ל.

את "הסיפור דלעיל" הביא (ע' 230) בהקדמת: "כמו"כ מובא בשוה"ג באג"ק שם סיפור... - אך השמיט את ציון המקור המפורש שם: "מפי מהרז"ש דווארקיין ז"ל". יתכן והשמטה זו באה לרמז כי ידוע לו, ממאמרי, שמדובר בסיפור אדנ"ע בשנת תרפ"ד, כפי שנשמר בזכרון הרב,

המוזכר אצלו (ע' 229) - לענין התרשים בשנת תש"מ שנערך על פיו - כ-"הרוז"ש דווארקין" ותו לא מידי.

אגב, הלה גם כותב אודות הדיון בשו"ת: "מדיון זה ניתן לצייר לפנינו תמונה ותיאור כיצד נראה (לערך) החדר שני של הזאל הקטן" - אך כל המעיין בדיון יודה שממנו בלבד קשה הי' לצייר ולתאר את המקום, שלכן נצרך העורך לעזרתו של הרב דווארקין - מפני שבאותה שעה נעלם ממנו (מהעורך) תיאור המקום שמופיע כבר ברשימת אדנ"ע שנדפסה בשנת תשט"ו (וכנ"ל שבתרשים מפי הרב דווארקין יש הוספת פרטים).

אמנם הפלאגיאטור הנ"ל מעתיק (ע' 229) - בין סוגריים-מרובעים, המסמנים הוספה - את המופיע ברשימה זו, בהקדמת: "ויש להוסיף גם תיאור..." - מבלי לציין מניין שאב הוספה זו...

הגם שבהמשך (ע' 232) שכח מהוספה זו וכתב רק: "ולפי הסיפור דלעיל שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב עבר דרך החדר שני אל הזאל, משמע...", הגם שהפתח המדובר מפורש ברשימת אדנ"ע ("בכותל המערבי . . פתח אל החדר שני").

### "מה שאירע בקיץ תרל"ד"

מהדיון שהתפרסם בשנת תש"מ,

- בו הוזכר צווי של אדמו"ר מהר"ש ("שקבעו שם ארון עם ס"ת". "ושולחן קריאה" שהוזכר ברשימת אדנ"ע אולי הי' שם עוד קודם לצווי הנ"ל) והשתדלות שנעשתה אחרי הסתלקותו עבור זוגתו הרבנית -

אעבור לדיון בצוואתו של אדמו"ר מהר"ש, בקטע שהתפרסם לראשונה באותה שנה ("מגדל עז" ע' תריט), ובשלמות יותר, בצירוף צילום כתי"ק, בספר אגרות-קודש אדמו"ר מהר"ש - הוצאת ספרים קה"ת, תשנ"ג (ע' יב, קט):



בראש ב[רא]שון הנני מצוה את בניי שי' ובנותיי שתי' שתהיו זה[ירים ביותר] וביותר בכבוד] אמכם זוג' תי' . . [לא יעלה] על דעתכם מלהרהר [אחרי דברי אמנ]כם כ"ש לשנות [אי]זהו דבר וכ"ש לעשות נגדה, והתבוננות ע"ז די לכם מאשר יודעי' אתם מה שאירע בקיץ תרל"ד. ומה גרם זה, לדעתי זה עצמו די והותר לנבונים, ומה גם כי [פי]רותי' בעוה"ז היא אריכות ימי' שא"א להקל בזה כלל וכלל,

בעיתון "בית משיח" - גליון 301, ד' כסלו תשס"א, ע' 63 - כתבתי בענין בני אדמו"ר מהר"ש, ואת הדברים סיימתי בהשערה:

לי נראה לשער שהאזהרה בצוואה (שם ע' יב. ההדגשה שלי): "...מלהרהר אחרי דברי אמכם כ"ש [=כל-שכן] לשנות איזהו דבר וכ"ש לעשות נגדה. והתבוננות ע"ז די לכם מאשר יודעי' [ם] אתם מה שאירע בקיץ תרל"ד. ומה גרם זה. לדעתי זה עצמו די והותר לנבונים. ומה גם כי פירותי[ה], של מצוות כיבוד הורים [בעוה"ז היא אריכות ימים... - רומזת לפטירת הרא"ס, ולפי המסורת על גילו הרי שגולד בשנת תרכ"ו,

— אך קודם הסתלקות הצ"צ, שהרי לא נקרא על שמו (ידוע שבשנת תקס"ד אמר אדה"ז מאמר חסידות "על חתונת מהרא"ס", אשר זהותו טרם הובררה, ואולי נקרא בן המהר"ש על שמו, ראה 'קובץ הערות וביאורים' גליון תרלא ע' 33).

### שמואל ק.

אשר על כן נראה לומר (על-דרך תיקונו של אד"ש הנסמן בגליון 163 ע' 55 הערה 26) שמאחר ובכל מקורות הנ"ל נאמר שהרא"ס הסתלק בן 8 שנה (וראה גליון 142 ע' 56 שבאוהל הצ"צ יש קבר שהוברר שהוא במידה קטנה — וגם מכאן ראייה שנסתלק אחר הצ"צ ונטמן באוהל שלו, ולא שנקבר מתחילה לבד בשטח ריק), ומאחר ואצל אדניע הייתה מסורת על בן המהר"ש שהוא בין מהורש"ב לרמ"מ, הרי שהרשימה שביהיום יוס' היא בדווקא, ואת המסופר בהנחה הבלתי-מוגהת משיחת ת"ש יש להתאים אליה (ובמקום הצ"צ צ"ל מהר"ש. אפשר אבל שאת דברי הצ"צ ששם רשם המהר"ש והם בדוגמת דברי אדה"ז שהוזכרו שם מאחרי הסתלקותו).

מאחר ובצוואת המהר"ש מחורף תרל"ה הוזכרו רק 'ג' אחי' [ם] וב' אחיותיכם' ('אגרות-קודש' ע' יג), וגם בעוסקו בסידור ילדיו שעוד לא נישאו (ע' יד-טו) אין הוא מזכיר את הרא"ס, הרי שנפטר קודם לכן.

והנה התעורר לאחרונה המ"ס הנ"ל לכתוב גם הוא באותו נושא ב-"קובץ הערות וביאורים", והמעייני בציוניו יראה מהיכן לקח את עיקרי הדברים וכמעט כולם,

- והעירני בזה ח"א: בעוד ורק ציון אחד הקפיד המ"ס, כדרכו, להזכיר, פעם אחר פעם, רק בראשי-תיבות... הנה גם לגבינו יש יוצא מהכלל: פעם אחת - ולא בתחילת כותבו, אלא באמצע - הואיל הלה להזכירו במפורש, וברור שכוונה לו בזה [וראה לעיל שמדובר בכותב שבספרו צונזר המקור]. לאידך, לפחות מקודש אצלו האתר החב"די באינטרנט, עד שזכה שיקרא שמו בישראל... -

והמכיר את החומר יראה שנהג כן גם במקומות שלא ציין, כי כבר מועד הוא במעשי פלאגיאט [ועל דבר חידוש אחד משלו, אכתוב להלן].

וכתב להקשות על דבריי:

ומקורו (ג), ב"מ 287 (תש"ס),  
 שנתפרסמו בב"מ וכן ראה ב"מ 271 שבב"מ שם,  
 ב"מ 301 שם. ומגדל העמק  
 ב"מ 142 (תשנ"ז),  
 ומקורו (ב), ב"מ 283 (תש"ס),  
 ובאתר האינטרנט "חב"ד אינפו", בתאריך ה' אלול תשע"א התפרסמה  
 ב"מ 179 (תשנ"ח),  
 וכבר כתב הרשד"ב לוין (בית משיח גיל' 154  
 פורסם בב"מ 300 (תשס"א),  
 ב"מ 118 (תשנ"ז),  
 ב"מ 154 (תשנ"ה),  
**ש"פ מטות-מוסעי - הזק ה'תש"פ**  
 80

יודעים את מה שאירע בקיץ תרל"ד, ומה גרם זה. לדעתי זה עצמו די והותר לנבונים.  
 ומה גם כי פירותי' בעוה"ז היא אריכות ימים שא"א להקל בזה כלל וכלל". ומשער  
 שהמאורע שאירע בקיץ תרל"ד הוא הסתלקות אחיהם הרא"ס<sup>48</sup>.

אך קשה קצת לומר שהכוונה ב"המאורע שאירע בשנת תרל"ד" (שקרה מצד  
 ההנהגה דהיפך כיבוד-אם) הוא לפטירת הרא"ס. דגם את ש"ק אדמו"ר מהר"ש  
 תלה את סיבת פטירת בנו בעניין זה, הרי כבר למסקנה כתב בשם אביו הצ"צ שהסיבה  
 היא בגלל שהרא"ס היה נשמתו של כ"ק אדה"ו (סה"ש ת"ש), ותימה הוא ש"ק  
 אדמו"ר מהר"ש ינקוט בצוואתו שלא כפי שאמר לו אביו.

48 וא"כ, לידתו היתה בתחילת שנת תרכ"ו, לפני חודש ניסן - שבו נסתלק הצ"צ. כיון שראינו  
 שאחיו הצעיר נקרא ע"ש הצ"צ, ולא הוא. וכן יש לחזק מכך שהצ"צ אמר עליו שנשמתו שהיא נשמת  
 אדה"ו (אף שיתכן שאמר זאת לפני לידתו).

(למובא בהערה 48: חלקה הראשון, בענין שלא נקרא ע"ש הצ"צ, נלקח - כמו מרבית דבריו  
 בנידון - מדבריי בעיתון "בית משיח". את חלקה השני, "יש לחזק", לא הבנתי: את מה ומי  
 הוא רוצה לחזק? ולמה לחדש שדברי הצ"צ נאמרו לפני לידתו, בשעה שממשמעות המסופר  
 - במסורת אדנ"ע - שנאמרו לאחר שנפטרו).

והנה קושייתו על דבריי היא עוד דוגמא להנהגת "יש להקשות בדוחק" החביבה עליו.

תחילה אעיר שהפרשנות כי "המאורע שאירע בשנת [צ"ל: בקיץ] תרל"ד" - "קרה מצד  
 ההנהגה דהיפך כיבוד-אם", לא ממני יצאה, כי כמובן שצריך זהירות גדולה לפני שכותבים  
 דבר שכזה. הנוסח בצוואה הוא: "ומה גרם זה" (ולא: "ומה גרם לזה"), כך שאפשר לפרש  
 הכוונה שהמאורע הנ"ל גרם בעקבותיו וכו'. ובפרט שרק אח"כ מוסיף בצוואה את הענין של  
 "ומה גם כי פירותי' בעוה"ז היא אריכות ימים".

ועוד ועיקר: הרי במקור האמור (רשימה משיחת סעודת הלילה של ש"פ אמור [מוצאי ב'  
 אייר] שנת ת"ש, נדפסה בספר השיחות קייץ ה'ש"ת, ע' 99; ספר התולדות אדמו"ר מהר"ש  
 ע' 21) לא נמסר תאריך לאותה אמירה של הצ"צ - בתגובה לכך שאדמו"ר מהר"ש כתב צעטל  
 לאביו, "אין וועלכן ער איז תולה פטירת בנו הקדוש אברהם סענדר אין א געוויסער סיבה",  
 שעל זה "ענטפערט אים דער רבי צמח צדק אז עס איז ניט אזוי" - ורק המ"ס קבע על דעת  
 עצמו שהי' זה קודם כתיבת הצוואה, ובמילא תימה לו (אבל רק "קצת"...) שאדמו"ר מהר"ש  
 "ינקוט בצוואתו שלא כפי שאמר לו אביו"...

ומענין לענין, עיסוק בגילוי שמיימי שהתפרסם בדפוס בשנת תש"ז אך לא נמסר בו תאריך, אציין לגילוי שמיימי נוסף, שאף הוא התפרסם בדפוס באותה שנה (ספר התולדות ע' 15), ומקורו באגרת קודש (הנ"ל) מכ"ה אדר תרצ"ז (ובאג"ק ח"ד ע' מב-ג, ושם בע' מא שזכה בה החסיד ר' אלי' חיים אלטהויז הי"ד, ושסיומה חסר), בה סופר:

בהמכתב אשר שלח הוד כ"ק אאזמו"ר כותב . . ואשר התראה עם כ"ק אביו (הוד כ"ק אאזמו"ר אדמו"ר הרה"ק צמח צדק) ואמר לו . . וכן יעשה בעז"ה, אמנם לעת עתה לא גילה לשום איש מזה, וטעמו עמו.

- שעל הגילוי ההוא כן נודענו תאריך קרוב:

בקייץ תרכ"ח . . בהמחצה השני' דחדש אלול . . כי הבטיח הוד כ"ק אאזמו"ר . . אשר . . יתעכב איזה ימים או שבוע באדעססא . . וביום השלישי לבואו - בא ביום החמישי, וביום הראשון שלאחריו - שלח את ר' פנחס ליב עם מכתב לליובאוויטש.

ובשולי הדברים אציין:

"מכתב לליובאוויטש": כנראה הכוונה שנשלח רק לבני המשפחה, ראה שם שאף "המקורבים" שהיו עמו לא ידעו מתוכנו.

"בהמחצה השני' דחדש אלול": נוסחאות נוספות בענין זה רשמתי באחד ממאמריי בעיתון "בית משיח" גל' 283 ע' 67 הערה 9. ולפי שבזמן ההוא - בעיתון השבועי "המליץ" שהודפס בעיר אדעסא, ט"ז אלול תרכ"ח, ע' 247 - התפרסמה אגרת קודש שנכתבה שם בתאריך "יום ג' י"ד אלול" (משם נעתקה ונדפסה בתשנ"ג בספר אג"ק, ע' ה), הרי ששילוח המכתב הנ"ל הי' ביום ראשון י"ב אלול.

### תיקון ברשימת ענינים וסיפורים

ומגילוי שמיימי, לחידוש שאין לו מקום, לא "בארעא" ולא "בשמי שמיא":

בספר "רשימת ענינים וסיפורים כתובים בידי הר"ר ברוך שניאור ז"ל" - הוצאת ספרים קה"ת, תשס"א - נרשם (ע' נו) בין הדברים ששמע מאדמו"ר מהורש"ב בשנת תרע"ה, שזכר איך שזקנו אדמו"ר הצמח צדק הי' נותן "חמשה קאפקעס לאחיו רז"א, ולו שליט"א חמשה קאפקעס, ול[בן-דודו] חיים משה נתן שלשה קאפקעס", והוער (הערה 281) שבכתה"י נכתב "ולאחיו חיים משה", ונראה שהוא מריהטא דלישנא, שלכן תוקן: "ול[בן-דודו] חיים משה", הוא ר' חיים משה ב"ר שניאור זלמן אלכסנדראוו (אחי הרבנית רבקה, שאביהם הר"ר אהרן הי' חתן אדמו"ר האמצעי, היינו שהצ"צ נתן כנ"ל לשני נכדיו ולנכד גיסו).

והנה בקובץ הנ"ל בא לחדש,

- ו"כמובן" שמתייחס רק להוצאה (שלא ע"י קה"ת) שחידשה שם לספר (בשונה מזה שנקבע ע"י כ"ק אדנ"ע ונעתק ע"י כ"ק אדמ"ש), ולמרות הבקיאיות שגילה בגליונות העיתון

"בית משיח", אך כשאין זה נוח מעדיף הוא לשכוח, ובענייננו: הפרק מהספר הנ"ל (זה שנדפס בהוצאת ספרים קה"ת) כבר נדפס תחילה, בחורף תשנ"ט, בגל' 213 של העיתון "בית משיח", והתיקון "ולבן דודו" נמצא שם בע' 20 -

שלעניות דעתו יש כאן טעות בזיהוי, ואין הכוונה לרח"מ אלכסנדראו, אלא לנין הצ"צ, ר' חיים משה דובער רייך - בן הרבני משולם ("שילם") רייך מווארשא שהי' חתנו של הרה"ק ברוך שלום נ"ע,

(ולכן רצה בקובץ הנ"ל, כדי להתאים המסופר עליו, להקדים שנת הולדתו ולומר שהי' לערך בן גילם של אדמו"ר מהורש"ב ואחיו הרז"א. אלא שיש להוכיח שלא כדבריו, אמנם לא אעשה זאת כעת, כדי שלא להכשילו בלקיחת דבריי לתוך כליו וטינופם בהבליו, רק אציין ברמיזה: אלגר"ט).

אלא שכאן נתקל בבעי': מאחר ולמדובר היו ארבעה שמות, מדוע הוא מכונה כאן - בפי אדמו"ר מהורש"ב / כתיבת הרב"ש - רק בשניים מהם? ובפרט שכידוע הרגילות היא לכנות בשם האידי את מי שאחד משמותיו כזה (בענייננו: בער)!

כדי לפתור בעי' זו כתב על המדובר: "המכונה גם 'בערע שילמ'ס". כלומר, הוסיף "גם" - ובכך יוצר את הרישום כאילו הי' מכונה גם בשני שמותיו הראשונים, "חיים משה" - זאת למרות שבמקור בו הוזכרו השמות והכינוי בהם הי' מוכר - בספר "רשימות דברים" מהרה"ח הר"ר יהודה חיסריק ז"ל (חלק ג', תשמ"ט, ע' קעב) - הוזכרו רק בשמותיו האחרונים: "החסיד דובער רייך", כשבין סוגריים נוסף רק הכינוי באידיש: "בליובאוויטש היו קוראים אותו בערע שילמ'ס" - וייתכן שהרישום בין סוגריים הוא גם מעין תיקון לנרשם בין סוגריים ע"י הרה"ח הר"ר שניאור זלמן דוכמאן ז"ל, בספרו "לשמע און" (תשכ"ג, ע' 118): "דובער רייך (אזוי האט מען אים גערופן אין ליובאוויטש)".

בעקבות זאת מציע הלה לתקן בדברי הרב"ש (במקום "ולאחיו") "ולנכד דודו" (בהתייחס לאדמו"ר מהורש"ב), או "ולבן דודתי" (בהתייחס לרב"ש). ומעיר:

22) למרות שבד"כ היו מכנים אותו בשמו האחרון - 'בערל' (ראה במ"מ שנסמנו לעיל בהערה 20), ולא בשני שמותיו הראשונים 'חיים משה', הרי אדמו"ר נ"ע עצמו כינהו "ב"ד הרח"מ" [=בן דודי הרב חיים משה] [אג"ק רש"ב ח"ב עמ' תקלב].

23) "נ"ד" (=נכד דודי) - כפי שמצינו שכותב עליו ואליו כ"ק אדנ"ע באגרותיו (ראה במפתח אישים לאג"ק רש"ב, 7 פעמים שמוזכר באג"ק).

אך מלבד שהכינוי "ב"ד" אינו מתאים לרד"ב רייך, הרי כל מי שיפתח את הספר שאליו ציין (ושם: "ב"ד הרח"ם") יראה שפורש בו לנכון בהערת העורך: "בן-דודי ה"ר חיים משה אלכסנדר [און]" - ועליו מתאים גם תוכן הענין שם, שבאותה תקופה הי' אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע בפטרבורג.



ולמשתמע בדבריו כאילו אדמו"ר מהורש"ב כתב עליו את התואר "נ"ד" שבע פעמים, הנה המעיין באג"ק יראה שלא כן. לרוב כתב עליו רק את התואר "ש"ב" = שאר-בשרי (גם כשבסמוך הוזכר אביו, שהי' "ח"ד" - חתן-דודי), ורק פעמיים, באג"ק אליו, הוזכר כ- "נ"ד":

כ"ו שבט תרנ"ט: "ש"ב . . דובער".

כ"ב סיון תרס"א: "ח"ד . . משולם . . בנו ש"ב . . דובער"; "בנו ש"ב".

ט"ז סיון תרס"א: "ח"ד . . משולם . . בנו . . דובער"; "בנו ש"ב" (ובאיחול שבסיום כותב מהורש"ב על עצמו: "וש"ב").

כ"ה אדר תרס"ג: "נ"ד . . דובער" (תוכן האג"ק עוסקת בבריאות אביו, ובאיחול שבסיומה כותב על עצמו: "וב"ד", ולא "ובד"ז").

ר"ח מנ"א תרס"ה: "ש"ב רד"ב רייך".

ד' אלול תרס"ה: "נ"ד . . דובער" (ובאיחול שבסיום: "וש"ב").

ח"י אדר פר"ת, רק: "הרד"ב רייך".

ובכל אלו, לא הוזכר בשני שמותיו הראשונים (חיים משה).

ולעצם הענין הרשום ברעו"ס להרב"ש, מאז שנרשם אצלי שאפשר להשאיר הנוסח "ולאחיו", ולומר שבמרוצת הכתיבה נשמט לפניו שם אח הרח"מ, וצ"ל: "[ול...] ולאחיו חיים משה".



לע"נ

הרה"ח הרה"ת הרב צבי הירש  
בן הרה"ח הרב בן ציון ע"ה  
נלב"ע ז"ך אלול ה'תש"מ

ומרת רבקה בת הרה"ח הרב צבי ע"ה  
נלב"ע כ"ט תמוז ה'תשס"ב

שפריצער

יה"ר שיזכו לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!



נתרם ע"י בניהם  
הרה"ת הרב שמואל שי'  
הרה"ת הרב יעקב מרדכי שי'

שפיצער

לזכות

ר' רז בן שרה ויולה  
וזוגתו שירן בת עדייה רחל

וילדיהם  
מנחם מענדל בן שירן ותניא מינה בת שירן

הן

להצלחה בגשמיות וברוחניות  
בבריאות נכונה ובעשירות מופלגה  
ימלא ה' יתברך משאלות לבבם לטובה ולברכה  
למעלה מדרך הטבע, ולמעלה ממדידה והגבלה  
ויזכו לקבל פני משיח צדקנו - הרבי שליט"א מלך המשיח  
בפועל ממש!

לע"נ

הרב אלעזר

ב"ר שם טוב הכהן ע"ה

כהן

יה"ר שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!

לע"נ

הרה"ח הרב בן ציון  
ב"ר שבתאי ע"ה

מיכאלשוילי

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!



לע"נ

הרה"ח הרב אליהו  
ב"ר יצחק ע"ה

מיכאלשוילי

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!

לזכות  
מרת רבקה תחי'

כהן

יה"ר שתזכה לרוות נחת מיו"ח  
ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
וימלא משאלות לבה לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!



לזכות  
מרת תמר תחי'

מיכאלשוילי

יה"ר שתזכה לרוות נחת מיו"ח  
ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם  
וימלא משאלות לבה לטובה ולברכה בטוב הנראה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תיכף ומיד ממש!

לע"נ

המושפיע הרה"ח ר' ראובן ע"ה  
נלב"ע ביום י"א מנחם אב תשס"ב

ורעייתו הרבנית רבקה ע"ה  
נלב"ע ביום י"א מנחם אב תשנ"ה

דונין

שיזכו לעליית נשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותם בגוף גשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א  
תיכף ומיד ממש



לע"נ

הקדושים הרב גבריאל נח ב"ר - יבלחט"א - נחמן  
וזוגתו מרת רבקה ב"ר - יבלחט"א - שמעון

הולצברג

נעקדו על קידוש השם  
ביום ר"ח כסלו תשס"ט

שיזכו לעליית נשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותם בגוף גשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א  
תיכף ומיד ממש



לזכות הרב שמעון שי'  
וזוגתו מ' יהודית תחי'

רוזנברג

לע"נ

הבחור התמים  
מרדכי ב"ר - יבלחט"א - שבתאי חיים

בלוך

נלב"ע בדמי ימיו ביום ט"ו כסלו ה'תשנ"ח

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!



לע"נ

הרב דוד פנחס  
ב"ר אברהם אייזיק נחום ע"ה

וזוגתו מרת  
שרה ב"ר שרגא פייבל ע"ה

ויספיש

שיכו לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

לע"נ

הרה"ח הרב מרדכי ב"ר אברהם דב ע"ה

רוזנבלט

שיזכה לעליית הנשמה הכי עיקרית  
בהתלבשותה בגוף הגשמי  
בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
תיכף ומיד ממש!



לזכות

מרת מלכה תחי'

רוזנבלט

יה"ר שתזכה לרוות נח"ר מיו"ח  
ותזכה לברכה והצלחה בכל מעשה ידי'  
וימלא משאלות לבה לטובה ולברכה בטוב הנאה והנגלה  
והעיקר - לקבל פני משיח צדקנו תומ"י ממש!

## לזכות

תלמידי התמימים השוהים בחצרות קדשנו

**חיילי בית דוד - קבוצה תש"פ**

להצלחה רבה ומולגה  
מתוך הרחבה ומנוחת הנפש  
לנח"ר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
ובפרט בענין הכי עיקרי שהזמן גרמא  
בקבלת פני משיח צדקנו - כ"ק אדמו"ר שליט"א  
יחד עם כל בני ישראל בכל מושבותיהם  
תיכף ומיד ממ"ש, נאו!



לזכות

## כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א

יה"ר שיראה הרבה נחת מבניו - התמימים 'חיילי בית דוד' בפרט

ומשלוחיו, חסידיו וכלל ישראל - בפרט

ותיכף ומי"ד מו"מ"ש נראה בעיני בשר

בקיום נבואתו העיקרית - הנה זה משיח בא

ויגאלנו ויולכנו קוממיות לארצנו

וישמיענו תורה חדשה מפיו

בגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומיד מו"מ"ש!

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!